

Edith Klum

**Natur, Kunst und Liebe  
in der Philosophie  
Vladimir Solov'evs**

**Eine religionsphilosophische Untersuchung**

---

**Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.**

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“  
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch  
den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,  
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages  
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

Edith Klum - 9783954793853

Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 06:18:35AM

via free access

# Slavistische Beiträge

Unter Mitwirkung von M. Braun, Göttingen · † Paul Diels, München · J. Holt-  
husen, Würzburg · E. Koschmieder, München · W. Lettenbauer, Freiburg/Br. ·  
J. Matl, Graz · F. W. Neumann, Mainz · L. Sadnik-Aitzermüller, Saarbrücken ·  
J. Schütz, Erlangen

HERAUSGEGEBEN VON A. SCHMAUS, MÜNCHEN

Band 14

EDITH KLUM

Natur, Kunst und Liebe  
in der Philosophie Vladimir Solov'evs

Eine religionsphilosophische Untersuchung

Vorrede von Fedor Stepun

VERLAG OITO SAGNER · MÜNCHEN

1 9 6 5

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

© 1965 by Verlag Otto Sagner/München  
Abteilung der Fa. Kubon & Sagner, München

---

Herstellung: Karl Schmidle, Buch- und Offsetdruck, Ebersberg

*Dem Andenken meines lieben Vaters*  
*Prof. Dr. Paul Eugen Böhmer*

# I N H A L T

	Seite
Vorrede von Fedor Stepun . . . . .	7
Einführung . . . . .	11

## I

1. Untersuchungen über die Herkunft der Sophienlehre Solov'evs . . . . .	17
2. Das Chalkedonische Christusbild und die Menschenlehre des Ostens . . . . .	34
3. Existenz und Essenz (Das wahrhaft Seiende und die Wesenheit) . . . . .	53
4. Der trinitarische Prozeß in seiner Doppelstellung . . . . .	71
5. Die Anthropologie Solov'evs . . . . .	83
6. Die Weltseelen-Lehre Solov'evs . . . . .	98
Rückblick . . . . .	113

## II

1. Interpretation des Aufsatzes: Die Schönheit in der Natur . . . . .	116
2. Interpretation des Aufsatzes: Der allgemeine Sinn der Kunst . . . . .	144
3. Interpretation des Aufsatzes: Der Sinn der Liebe . . . . .	161
Schlußbetrachtung . . . . .	216
Anmerkungen . . . . .	223
Literaturverzeichnis . . . . .	321
Personen- und Sachregister . . . . .	327
Nachwort . . . . .	333

## Vorrede

Vladimir Solov'ev gehört zu den bedeutendsten Erscheinungen des geistigen Rußlands. Sein Werk fällt in die letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts, die Auswirkung dieses Werkes in das zwanzigste . . . Nicht nur unter den russischen, sondern auch den westeuropäischen Philosophen — dieser Begriff nicht im schulmäßig professoralen, sondern im weiteren Sinne — hat es nur wenige gegeben, die genau dasselbe als Philosophen lehrten, was sie als Menschen lebten. Der Grundbegriff der Solov'evschen Philosophie ist der Begriff der positiven All-Einheit, wie sie im Paradiese herrschte, solange dort noch der Baum des Lebens blühte und nicht der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, der sein Blühen der Schlange verdankt. Alle geistesgeschichtlichen Arbeiten Vladimir Solov'evs kämpfen mit Leidenschaft gegen den Rationalismus in der Philosophie und für die Rückführung der in sich geeinten und befriedeten Welt in den Schoß Gottes. So ist vor allen Dingen seine Kritik an dem westeuropäischen Denken zu verstehen, die so manches Gemeinsame mit der Gedankenwelt der Slavophilen hat. Das bekannte Wort Ivan Kireevskijs, der Westen sei ein Atomismus des Lebens und ein Rationalismus des Denkens, könnte mit gutem Recht als Motto über den Gesamtwerken Solov'evs stehen. Heißen doch die ersten wesentlichen Arbeiten: „Die Krisis der Philosophie des Westens“, „Die Kritik der abstrakten Prinzipien“, „Die philosophischen Prinzipien des ganzheitlichen Wissens“.

Ein Mensch von weitem umfangreichem Wissen war Solov'ev, ein Mensch von großer schöpferischer Aktivität. Seiner Wissenschaft genügte es nicht, das bereits Entstandene zu begreifen, sondern es lag ihm daran, das Kommende mitzuformen. Ihm war von Anfang an ein prophetischer Zug eigen. Sieben Jahre vor Ausbruch des russisch-japanischen Krieges hat er nicht nur sein Kommen vorausgesagt, sondern auch den Sieg der Japaner. Auch lebte er in der Angst, daß der chinesische Osten sich gegen Europa wenden würde, was ja zur Zeit geschieht. Besorgt war er (und es ist unsere heutige Sorge), auf welcher Seite Rußland stehen würde: auf der Seite Christi oder der von

Xerxes. Auf dem Totenbett hat er ja auch für die Geschicke der Juden gebetet; er ahnte, was ihnen bevorstand.

Die eschatologisch betonte Geschichtsphilosophie Solov'evs hat ihre künstlerisch vollkommenste und philosophisch populärste Darstellung in den berühmten „Drei Gesprächen“ gefunden, an die die Erzählung vom Antichrist angeschlossen ist. Durch dieses Werk ist der Theologe, der Religionsphilosoph und der Prophet in die breitesten Schichten des geistig interessierten Europa gekommen.

Viel weniger bekannt als die Geschichtsphilosophie Solov'evs ist seine Philosophie der Kunst, die in keiner großangelegten philosophischen Arbeit zu finden ist, sondern in einer Reihe von Aufsätzen, Kritiken und in seinen eigenen Gedichten gesucht werden muß. Als das philosophische Zentrum der selbstverständlich philosophisch ausgerichteten Ästhetik Solov'evs ist sein bekanntes Poem „Die drei Begegnungen“ anzusprechen; gemeint sind die Begegnungen mit der Sophia, der Weisheit Gottes, die in der von Solov'ev beeinflussten Lyrik der Symbolisten (Ivanov, Belyj, Blok) vielfach als „ewige Freundin“ bezeichnet und der Erscheinung des „Ewig-Weiblichen“ von Goethe angenähert wird.

So viel über die Geschichtsphilosophie von Solov'ev geschrieben wurde, so karg sind die Untersuchungen über seine Kunst- und Liebesphilosophie, die bei ihm zur Ästhetik gehören. Das Buch von Edith Klum ist der erste großangelegte und in die letzten Tiefen der Solov'evschen Komposition hineinleuchtende Versuch, den erotisch-ästhetischen Teil des philosophischen Werkes darzustellen.

Um den Begriff der Weltseele, wie ihn Solov'ev in vielen Variationen und in Verbindung mit seiner Erscheinung der heiligen Sophia denkt und lebt, klarzustellen, hat Frau Klum in sechs Kapiteln auf das biblische, das patristische und das antike Denken ergebnisreich zurückgegriffen. Das Problem des Erscheinens der heiligen Sophia als der weiblichen Gestalt ist von Frau Klum nur leicht berührt, nur angedeutet; was methodisch durchaus berechtigt ist, denn die Frage, ob die Frauengestalt als ein dem Jenseits angehöriges Wesen zu verstehen ist oder nur als eine von diesen Wesen Solov'ev gezeigte Vision oder gar Halluzination, kann ja mit den Mitteln der philosophischen Analyse nicht ermittelt werden. Sollte man wagen, diesem Problem sich zu nähern, so müßte man die Erlebnisse der Sophia-Verehrer und

-Anbeter der Dichter des Symbolismus analysieren. Für eine solche Ausweitung ihrer Arbeit hatte Frau Klum keinerlei Veranlassung.

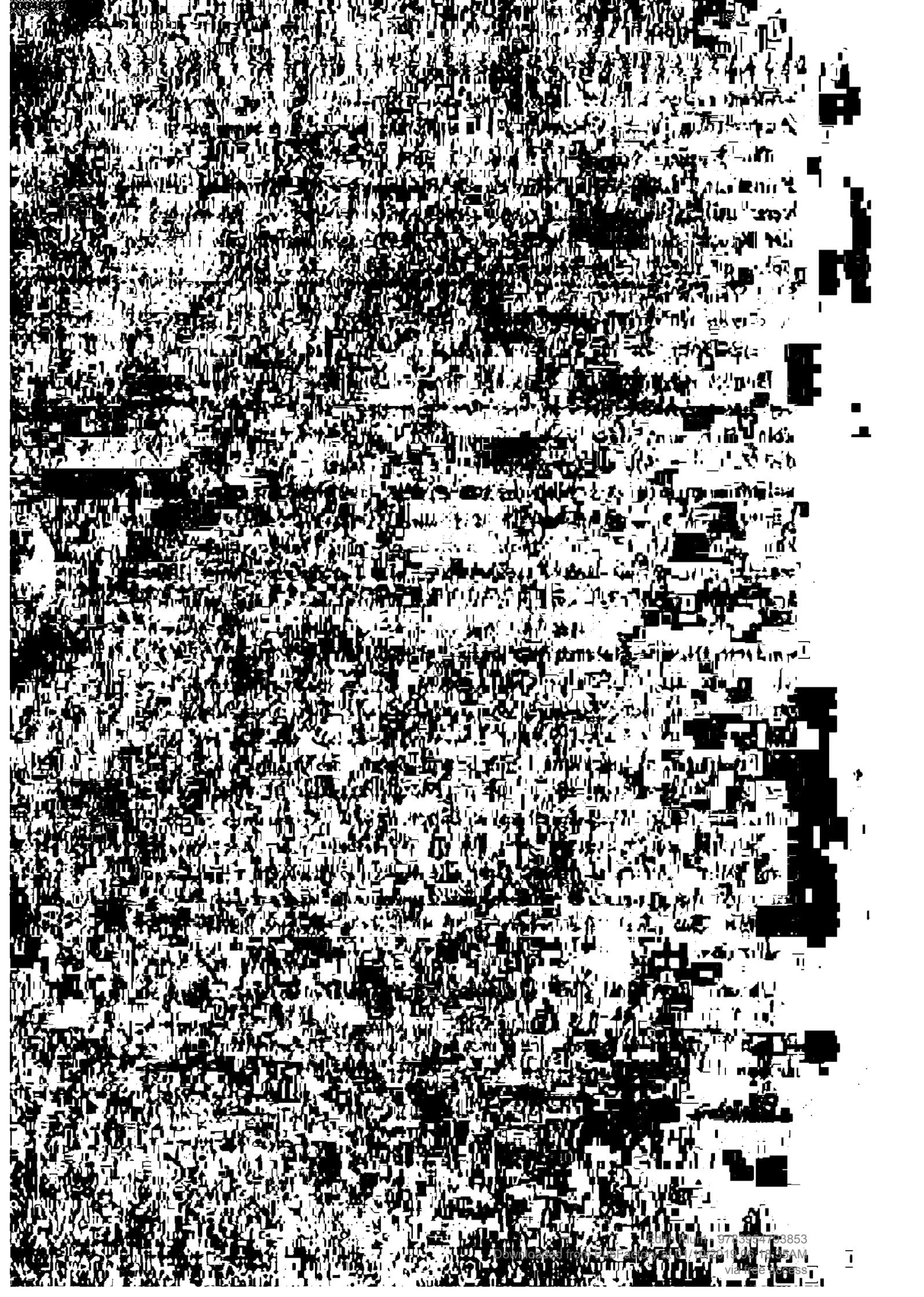
Die Kapitel von Teil II handeln über die Philosophie der Natur, Kunst und Liebe. Die Solov'evsche Philosophie der Kunst ist selbstverständlich keine formale Ästhetik, sondern eher eine Metaphysik der Kunst, die so manche Beziehungen zu Platon hat. Kunst ist nach Solov'ev die „Verkörperung der Idee“, und die Idee wird als etwas begriffen, was an und für sich „des Geistes würdig ist“. Aus diesen Ansätzen sollte mit der Zeit ein größeres Werk über die Kunst entstehen. Doch war es Solov'ev nicht vergönnt, dies zu schreiben.

Den Abschluß der Arbeit von Frau Klum bildet die Darstellung der kleineren Schrift von Solov'ev über den „Sinn der Liebe“. Nikolaj Berdjaev, der als Religions- und Geschichtsphilosoph sich mit der Zeit von Solov'ev wegen seines durch Hegel beeinflussten Rationalismus entfernt hat, hielt die Schrift über die Liebe für das Wesentlichste, was dem russischen Denker und Mystiker gelungen ist. Man kann dieses Urteil auch dann verstehen, wenn man es nicht teilen würde; denn zweifelsohne ist das Poem das Persönlichste und Eigenartigste, was Solov'ev uns geschenkt hat. Die tiefe Bedeutung besteht darin, daß Solov'ev das Absolute nicht wie Platon als Idee gedacht, sondern als eine Gestalt des Jenseits persönlich erlebt und dieses Erlebnis wiederum philosophisch gedeutet hat. Die Solov'evsche Konzeption stellt der Weltseele die Aufgabe, die Welt in Einheit und Liebe zu Gott zurückzuführen. Die Weltseele muß das aber in völliger Freiheit und nicht unter göttlichem Zwang vollbringen. Die Freiheit der Weltseele schließt in sich die Möglichkeit der Abwendung von Gott; um diese Möglichkeit zu verringern, schuf Gott nach Solov'ev die Sophia, einen Schutzengel, der der Weltseele hilft, ihre Aufgabe zum Ruhm Gottes zu lösen. Und alle wahrhaft Liebenden sind nach Solov'ev dazu berufen, diesem Schutzengel ein treues Gefolge zu schaffen. So erhält die erotische Liebe eine ausgesprochen religiöse Bedeutung.

Unserer Zeit sind diese Gedanken mehr als fremd, vielen sind sie sogar feindlich. Aber gerade diese Fremdheit und Feindschaft birgt in sich Hilfsmittel gegen die Verarmung unserer Liebeserlebnisse, wie sie von der ganzen modernen Literatur gezeigt wird.

*München*

*Fedor Stepun*



## Einführung

Die Schönheit wird die Welt erretten.  
(Krasota spaset mir.)

*Dostoevskij*<sup>1</sup>

Vladimir Solov'ev gehört zu jenen seltenen Genien, in denen sich Gläubigkeit und streng logische Spekulation gleichermaßen begegnen. Und wenn im Osten außer Origenes von Alexandrien (—254) noch Evagrius Pontikos (—399), Pseudo-Dionysios Areopagita (um 500) und Maximus Confessor (—663) es waren, die als Mystiker der Metaphysik neue Impulse gaben, so war es im Westen vor allem Meister Eckhart (—1327).<sup>2</sup> Ihm aber und jenen östlichen frühen Meistern ist Solov'ev kongenial; er ist *Mystiker* und *Metaphysiker* zugleich.<sup>3</sup> Es geht ihm wie jenen um die Einheit von Glauben und Wissen.<sup>4</sup>

Zudem aber läßt ihn die Frage nach der Herkunft und dem Sinn des Bösen nie ruhen, so daß wir ihn auch als *Ethiker* ansprechen dürfen;<sup>5</sup> und als solchen sehen wir ihn ebenso wie als *Mystiker* und *Metaphysiker* in der Tradition der großen Meister stehen, deren Linie sich zurückverfolgen läßt über die deutschen Idealisten, die hochscholastischen und scholastischen sowie altchristlichen und hellenistisch-römischen Denker bis hin zu den großen Griechen, zu Sokrates, Platon und Aristoteles.

Die hier zu besprechenden Schriften „Die Schönheit in der Natur“, „Der allgemeine Sinn der Kunst“ und „Der Sinn der Liebe“ fallen in jene dritte Schaffensperiode, während welcher sich unser Philosoph zur „Religion des Heiligen Geistes“ bekennt (1889—1900).<sup>6</sup> Im Jahre 1889 schreibt er den Aufsatz über die „Schönheit in der Natur“, 1890 denjenigen über den „Allgemeinen Sinn der Kunst“ und von 1892 bis 1894 jenen über den „Sinn der Liebe“. Diese drei Abhandlungen bedeuten einen stufenweisen Prozeß christlich-optimistischen Wiederaufstiegs, dessen Ziel die fleischliche Auferstehung der Menschheit und ihre Verklärung ist.

Dem religionsphilosophischen System Vladimir Sergeevič Solov'evs liegt der Johanneisch-Paulinische Gedanke der „im Argen“ liegenden Welt zugrunde, zu welchem sich auch Augustinus bekannte (1. Brief des Johannes 5, 19; Brief des Paulus an die Galater 1, 4). Doch unterscheidet sich die Solov'evsche Lehre insofern von der Augustinischen, als er die *Weltseele* wiedereinführt und die *Natur* in den „Fall“ mithineinzieht.<sup>7</sup>

Damit entfernt er sich von der im abendländischen christlichen Kulturkreis herrschenden Annahme eines infralapsarischen Falles<sup>8</sup> und steht mit seiner Lehre vom supralapsarischen Fall in der östlichen Tradition, zu welcher sich auch der deutsche Mystiker Jakob Boehme und sein Kreis bekannten.<sup>9</sup> Solov'ev setzt ähnlich, wie es Platon getan hatte und in christlich abgewandelter Weise Origenes und etwa tausend Jahre später Meister Eckhart und dessen Anhänger tun werden, eine *Präexistenz* voraus.<sup>10</sup> Ohne diese Voraussetzung blieben für ihn sowohl die Freiheit des Willens als auch die Unsterblichkeit unerklärbar.<sup>11</sup>

Wir können den Werdegang der Wiederherstellung oder Reintegration der in der Präexistenz gefallenen Natur und Menschheit mitvollziehen dank der *stufenweise* inhaltsvoller werdenden *Schönheit* der sich manifestierenden oder sich offenbarenden *Idee* des *Logos*.<sup>12</sup> Es handelt sich im vorliegenden Falle um eine *Ontologie* der *Schönheit*, die so tief im mystisch-metaphysischen Bereich verwurzelt ist, daß sie den Rahmen der Ästhetik überschreitet. Unser Philosoph deutet dies selbst an in der Einleitung zu seinem Aufsatz „Die Schönheit in der Natur“: „Die Ästhetik der Natur wird uns die notwendigen Grundlagen geben für eine *Philosophie der Kunst*.“<sup>13</sup> — Es geht somit in diesen Abhandlungen weniger um die formale Bestimmung der Schönheit als um ihre inhaltliche, d. h. um ihren geistigen Gehalt.

Wir begegnen hier einer schichtgerecht aufsteigenden streng durchgearbeiteten *Metaphysik* der Schönheit, in welcher Verstandesmetaphysik und Vernunftmetaphysik aufeinandertreffen und bruchlos ineinanderübergehen.<sup>14</sup> Es liegt bei diesem Aufstieg eine Konkordanz der Schichten vor: jede Schicht vermag nur so viel vom göttlichen Prinzip aufzunehmen, wie es ihrem Aufnahmevermögen entspricht. Und so wird je nach dem Grade der Aufnahmefähigkeit des

den Logos verkörpernden Materials die sich offenbarende Schönheit mehr oder weniger vollkommen sein.<sup>15</sup>

Die Natur auf ihrer untersten Stufe, d. h. die Materie der unbelebten atomaren Welt, vermag das logoshafte Prinzip nur unvollkommen aufzunehmen entsprechend der Korrelation (sootnošenie) zwischen dem Empfangenden und dem Empfangenen. Und darum offenbart sich das göttliche Prinzip, der Logos, in stufenweisem Aufstieg als die jeder Stufe gemäße Schönheit vom Mineralreich aufwärts über Pflanzen- und Tierreich bis hinauf zum Menschen und schließlich Gottmenschen. Im Mineralreich begegnen wir im durchlichteten Diamanten nur dem Symbol der wahrhaften Schönheit, welche von Solov'ev definiert wird als vollkommene Durchdringung von Geist und Materie oder Materie und Geist.<sup>16</sup>

Mit dieser Bestimmung der Schönheit stehen wir mitten in der Metaphysik. Und unsere Aufgabe wird es sein, diesen aufsteigenden Weg des sich in immer vollkommenerer Weise als Schönheit manifestierenden oder offenbarenden Logos zu verfolgen, beginnend bei der äußerlich erfahrbaren Schönheit des Enhylon Eidos<sup>17</sup> bis hinauf zur geistig erfahrbaren Schönheit des Enhypostaton Eidos, welches auf seiner höchsten Stufe die Manifestation oder Offenbarung des Logos als vollkommener wahrer Schönheit in der ihn verkörpernden Geist-Materie bedeutet. Diese Geist-Materie aber ist nichts anderes als die von Solov'ev als göttliche Weisheit verstandene nicht-empirische, ideelle unsterbliche Menschheit, welche er mit S o p h i a bezeichnet.<sup>18</sup>

Wir müssen uns diesen Aufstieg des Logos im Origenistischen Sinn vorstellen: der Logos steigt herab und verwandelt sich in die Mannigfaltigkeit der Dinge, um die gefallene Vielheit heimzuholen. Die ökonomischen Abstiege des einen Logos in die sinnliche Vielheit lassen ihn selbst bunt und mannigfaltig unter tausenderlei Formen erscheinen.<sup>19</sup> Und so erscheint er auf der untersten Stufe der Natur, im Bereich des Unbelebten, als die dieser Stufe gemäße vollkommene Schönheit im funkelnden Licht des diamantenen Facettenspiels.

Im Hinblick auf die sich hier offenbarende Schönheit handelt es sich um die naturwissenschaftlich zu verstehende Materie,<sup>20</sup> wobei sich, indem sie das außersinnlich wahrnehmbare Licht in funkelnder Weise zurückwirft, eine äußerliche gegenseitige Durchdringung von Licht und Materie vollzieht. Im Hinblick auf die wahre Schönheit jedoch handelt es sich, wie wir schon zeigten, um die geistige Materie der

ideellen unsterblichen Menschheit, wobei sich, indem sie „das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet“,<sup>21</sup> aufnimmt, eine innerliche gegenseitige Durchdringung von göttlichem Licht und menschlicher Geist-Materie vollzieht.<sup>22</sup>

Metaphysisch gesprochen liegt in diesem Konkretum aus Logos und Sophia die höchste Form des Enhypostaton Eidos vor, das Compositum aus Existenz (suščee) und Essenz (suščnost'). Der hier vorliegenden Ontologie der Schönheit entsprechend bedeutet dieses Compositum die vollendete Schönheit; das aber ist der G o t t m e n s c h, d. h. der zweite Adam oder überzeitliche Christus. In diesem Sinne ist das Dostoevskij-Wort zu verstehen, welches Solov'ev seinen Aufsätzen über die Schönheit voranstellte: „Die Schönheit wird die Welt erretten.“

.....

I



# I. Teil

## Untersuchungen

### über die Herkunft der Sophienlehre Solov'evs

Entscheidend für das philosophische Werk Vladimir S. Solov'evs sollten seine mystischen Erlebnisse werden, vor allem diejenigen in London (1875) und in Ägypten (1876). Von diesen Erlebnissen berichtet sein Gedicht „Drei Begegnungen“.<sup>1</sup> Dem neunjährigen Knaben bereits widerfuhr das erste Erlebnis dieser Art im Jahre 1862. Er schildert hier zunächst einen Sonntagmorgen auf dem Moskauer Boulevard. Dort begegnet er auf dem Wege zur Kirche einem ihm bekannten neunjährigen Mädchen in Begleitung der Gouvernante. Den Knaben hatte eine frühe Leidenschaft zu dem kleinen Mädchen erfaßt, und er gesteht jetzt seine Liebe. Aber das Mädchen schweigt; im Knaben brennt die Qual der Eifersucht, er glaubt an einen Rivalen und träumt davon, ihn zu fordern. Dann aber in der Kirche während der Liturgie schwindet ihm plötzlich die äußerlich sichtbare Welt: eine überirdisch schöne — azurgolden umstrahlte — Frauengestalt erscheint ihm, lächelt ihm zu und verschwindet im Nebel. Mit ihrem Entschwinden aber ist zugleich auch seine Leidenschaft für jenes kleine Mädchen geschwunden, und seine Seele „erblindet“ nach dieser Vision für alles Irdische.

Zehn Jahre später begegnet dem nunmehr Neunzehnjährigen dieselbe Vision. Unser Philosoph hat dieses Erlebnis, das chronologisch die zweite Begegnung ist, nicht in die „Drei Begegnungen“ aufgenommen, sondern erst in späteren Jahren in Novellenform niedergelegt.<sup>2</sup> Der Annahme F. Stepuns zufolge hat er diese visionäre Begegnung mit den ihr vorhergehenden Umständen darum nicht in die Dichtung aufgenommen, weil hier Mystik und Erotik in zu engem Zusammenhang stehen; nicht etwa deshalb, weil dieses Erlebnis weniger bedeutungsvoll für ihn gewesen wäre.<sup>3</sup> Und wir dürfen uns wohl der Ansicht F. Stepuns anschließen, der in der Tatsache, daß noch der reife

Mann dieses Erlebnis niederschrieb, ein Zeichen für die besondere Bedeutung dieser Begegnung sieht.

Die dritte Vision dieser Art (im Gedicht die zweite) sollte dem jungen Mann wenige Jahre später in London zuteil werden. Im Frühjahr 1875 hatte er die Universität gebeten, ihm eine einjährige Auslandsmission zu bewilligen, da er beabsichtigte, im Britischen Museum indische, gnostische und mittelalterliche Philosophie zu studieren.<sup>4</sup> Nach erhaltener Erlaubnis verließ er Rußland. Die Vergegenwärtigung der besonderen Umstände dieser spirituellen Reise vermögen vielleicht dazu beizutragen, die Herkunft seines philosophischen Systems zu erhellen. London zog ihn besonders an, er arbeitete den ganzen Tag über in der Bibliothek des Britischen Museums, das er für „ideal in allen Hinsichten“ erklärte.<sup>5</sup> Am Abend pflegte er spiritistischen Sitzungen beizuwohnen, die ihn jedoch enttäuschten, so daß er bald die Hoffnung verlor, im Spiritismus eine Grundlage für seine Philosophie zu finden.<sup>6</sup> Da Solov'ev eine Metaphysik erstrebte, die sich nicht auf rein theoretische Erkenntnis gründet, brachte ihn diese Enttäuschung dazu, nach anderen Mitteln zu suchen, um das Geistige im Materiellen zu verwirklichen.<sup>7</sup>

In jenem Gedicht „Drei Begegnungen“, das ein wertvolles Dokument im Hinblick auf seinen Aufenthalt in London und Ägypten ist, spricht er von den köstlichen sechs Monaten, die er im Britischen Museum verbrachte. Seine Studien waren völlig derjenigen gewidmet, die ihm schon zweimal erschienen war. Wie er selbst sagt, deuteten ihm geheimnisvolle Mächte dasjenige an, was er über sie lesen sollte. Im Herbst des Jahres 1875 bittet er sie, sich ihm wie ehemals zu offenbaren; und sie gewährt ihm die Bitte.

Alles ist azur-gülden erfüllt,  
Wieder strahlt sie vor mir,  
Ihr einziges Antlitz, allein ihr gehörig.<sup>8</sup>

Einem Londoner Freund Solov'evs ist es zu danken, daß wir Näheres über die Studien im Britischen Museum wissen. Dieser Freund, Ianjouil, fragte eines Tages unseren Philosophen, nachdem er ihn stundenlang vertieft gesehen hatte in ein kabbalistisches Buch, das mit bemerkenswerten Bildern versehen war, weshalb er immer ein und dasselbe Buch lese. Solov'ev hatte ihm hierauf geantwortet: „Es ist sehr interessant, in jeder Zeile dieses Buches ist mehr Geist als in

der ganzen europäischen Wissenschaft. Ich bin sehr glücklich, daß ich diese Ausgabe gefunden habe.“<sup>9</sup>

Einem Vorwort, das Solov'ev etwa zwanzig Jahre später (1896) zu einem Artikel über die Kabbala geschrieben hat, können wir entnehmen, daß er in der Kabbala ein Denkmal erblickte, das noch das Gepräge einer alten hebräischen Überlieferung trage, ein Denkmal, das im Besitz gewisser biblischer Wahrheiten sei. Offenbar zog ihn dabei besonders die Lehre über die Einheit von Form und Inhalt an. Wenn für die Griechen der Dualismus der intelligiblen Welt und der Welt der Erscheinung sich als unüberbrückbar erwies, so zeigte sich, daß es in der kabbalistischen Spekulation diesen Dualismus nicht gab, insofern nämlich als in der Materie nur die letzte Verwirklichung oder Verkörperung des wahren Wesens gesehen wurde. Und wenn die Griechen den Übergang von der intelligiblen Welt zur Welt der Erscheinung als Entwürdigung ansahen, so gewann in der Kabbala hingegen dieser Übergang einen positiven Sinn, indem in eben diesem Übergang die vollkommene Verkörperung der Wahrheit erblickt wurde. Dadurch gewinne die menschliche Gestalt (Form) eine absolute universale Gestalt (Form). Diese biblische Wahrheit aber, die ganz im Gegensatz zur griechischen Philosophie stehe, habe der Apostel Paulus in die christliche Welt übernommen. Solov'ev fügt abschließend hinzu: „Die Einheit von allem, was existiert, sofern es die Verkörperung eines einzigen und absoluten Inhaltes ist, ist der Ausgangspunkt und das grundlegende Prinzip der Kabbala, ein bewußter und systematischer Anthropomorphismus ist ihre Vollendung.“<sup>10</sup>

Nach D. Strémooukhoff ist es wahrscheinlich, daß dies dieselben Ideen sind, von denen Solov'ev schon in London tief beeindruckt war und die sein Interesse für die kabbalistische Philosophie weckten. Von hier aus lasse sich verstehen, wie sich bei ihm die Synthese von Vernunft und Offenbarung vollzogen hat.<sup>11</sup>

Bis zu seiner Londoner Reise hatte Solov'ev sich geweigert, das weibliche Prinzip als positives Prinzip aufzufassen, denn er war der Ansicht gewesen, daß diese Auffassung von den israelitischen Propheten bekämpft worden sei. Nachdem er aber das weibliche Prinzip als positives Prinzip in den Büchern Salomos in jüdisch-theosophischer Interpretation gefunden hatte, scheute er sich nicht mehr, es ebenfalls als positives Prinzip anzunehmen; um so mehr, als ihm das weibliche Prinzip als strahlende Vision erschienen war. Die Vision im Britischen

Museum scheine, wie D. Strémooukhoff ausführt, seine dortigen Forschungen gekrönt zu haben und sie sozusagen zu legitimieren. Es sei nicht schwer, in der Solov'evschen Vision die Gestalt der Sophia tou Theou der salomonischen Sprichwörter zu erkennen, in denen, wie bekannt, die Weisheit personifiziert werde.<sup>12</sup>

Dank seinen kabbalistischen Studien wird Solov'ev schließlich zu einem theosophischen System geführt, das sehr ähnlich seiner Darstellung von der Kabbala ist. Er steht somit in der esoterischen Tradition, die von M. E. Dermengham als „occidentale“ bezeichnet wird; diese Tradition „est essentiellement la Cabale judéo-chrétienne“, die der Tradition des buddhistischen Orients entgegengesetzt ist.<sup>13</sup>

Der Vision im Britischen Museum sollte sehr bald eine weitere folgen. Es verlangte Solov'ev danach, das visionäre Frauenbildnis ganz zu sehen. Und nachdem er einen inneren Ruf vernommen hatte, unternahm er eine geheime Reise nach Ägypten. Er beschreibt dieses Erlebnis in den „Drei Begegnungen“ und in anderen Versen. Zunächst hält er sich in Kairo auf, wo ihm der mysteriöse Befehl zuteil wird, sich nach Theben zu begeben. In langschößigem Gehrock und im Zylinder macht er sich auf den Weg, wird jedoch von Beduinen, die ihn für Schaitan, — den Teufel in Person — halten, überfallen und in der Wüste liegen gelassen. Er verbringt eine Nacht unter dem Sternenhimmel und spürt sich am anderen Morgen beim Erwachen von Rosenduft umgeben: wieder erscheint ihm die Vision der überirdisch schönen Frau, seiner „ewigen Gefährtin“. Aus ihren Augen strömt das Licht des ersten Schöpfungstages; doch ist die Welt, deren Entstehung unser Philosoph in visionärer Schau erlebt, nicht diejenige, von der die Genesis berichtet: ihr fehlen Zeit und Raum. „Mit einem einzigen Blick umfängt Solov'ev, was war und ist und kommen wird. In einer Art mystischer Allvereinigung erschaut er das blaue Meer, die fernen Flüsse, die Wälder und die Schneegipfel der Berge. All das lebt mit- und ineinander in einer seligen Umarmung als Ganzes und Grenzenloses. — Diese kosmisch-mystische Einheit der Urlandschaft ist aber nicht als eine Art Panorama zu verstehen, welches die heilige Sophia ihrem auserwählten Freund zeigt, sondern als die Seele der Welt in Gestalt einer vollkommenen fraulichen Schönheit. — Nach einem Augenblick, der vielleicht eine Ewigkeit dauerte, erlosch die Vision und verschwand. Über die Wüste legte sich lautlose Stille. Aber in seiner Seele hörte Solov'ev den Glockenklang der frohen Bot-

schaft, in der betenden Seele kündigte sich der Sieg über den Tod an.“<sup>14</sup>

Ohne an der Wahrheit dessen zu zweifeln, was dichterisch in den „Drei Begegnungen“ beschrieben wird, hält Strémooukhoff es für denkbar, daß außerdem auch ganz konkrete Anlässe Solov'ev bestimmt hatten, nach Ägypten zu reisen. Er selbst hat sowohl in London als auch in Ägypten interessante Gründe für seine so plötzliche Abreise aus London angegeben. „Geister“ hätten ihm, wie er sich M. M. Kovalevskij anvertraute, das Vorhandensein einer kabbalistischen Gesellschaft in Ägypten enthüllt und ihm versprochen, ihn dort einzuführen. Dasselbe berichtete er Melchior de Vogüé, den er in Kairo kennengelernt hatte. Demzufolge suchte er in Ägypten „une tribu où des initiés conservaient, lui avait-on dit, certains secrets de la Cabale, certaines traditions maçonniques, héritées directement du roi Salomon“.<sup>15</sup>

Wie Strémooukhoff glaubt, hatte Solov'ev gehofft, in Ägypten die Lösung eines mehr oder weniger genau bestimmbar Problems zu finden.<sup>16</sup> Ein Notizbuch des Philosophen gibt einigen Aufschluß darüber. Dort findet sich eine flehentliche Bitte um „Enthüllung des großen Geheimnisses“.<sup>17</sup> Nach Loukianov ist diese Bitte in London geschrieben zu der Zeit, da Solov'ev seine „ewige Gefährtin“ anflehte, sich ihm ganz zu offenbaren.<sup>18</sup> Dort heißt es zu Beginn der Bitte: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes — Ain-Soph, Jah, Soph — Jah“. Im Folgenden werden Götter, Dämonen und alle Lebenden beschworen, ihre Kräfte zu vereinen, um die reine Taube von Zion einzufangen. Und sich an die Weisheit Gottes wendend, fleht er die göttliche Sophia an, dieses Bild der Schönheit und Macht Gottes, diesen strahlenden Leib der Ewigkeit, diese Seele der Welt, diese Königin der Seelen, in uns hinabzusteigen und unseren Augen in sichtbarer Gestalt zu erscheinen: „Verkörpere dich in uns und in der Welt, indem du die Fülle der Zeitalter wiederherstellst“, auf daß Gott „alles in allem“ sei.<sup>19</sup>

Daß Solov'ev sich gerade an die Ufer des Nils begeben habe, wie dermaleinst Abraham, könne nach Strémoukhoff darauf zurückgehen, daß sich auf ägyptischem Boden die Mehrzahl jener Lehren entwickelt habe, die in der Antike von der Sophia handelten. Möglicherweise habe Isis, die ägyptische Sophia, unseren Philosophen dorthin gezogen. Vor allem aber glaubt Strémooukhoff, daß die theurgische

Kunst es gewesen sei, die Solov'ev in Ägypten gesucht habe.<sup>20</sup> Späterhin werde er auch großes Interesse für die ägyptische Theosophie bezeigen, die (nach Solov'ev) zahlreiche Beziehungen zu der alexandrinischen Theosophie und zu der christlichen Lehre hat.<sup>21</sup>

Zur Zeit seines ersten Aufenthaltes in Ägypten aber habe ihn vor allem die ägyptische Kunst interessiert, weil die Religion und die Kunst Ägyptens sich auf die Idee des ewigen Lebens gründen; in Ägypten werde das Leben als Vereinigung des geistigen Prinzips mit dem der Materie verstanden insofern, als die Materie das weibliche Prinzip sei. „Das Leben ist eine Verkörperung des Geistes oder eine Vergeistigung der Materie.“<sup>22</sup> Der Mensch solle in der Materie das geistige Prinzip verkörpern. Eben dieses sei das Ziel der ägyptischen Kunst, der Totenzeremonien und selbst des Ackerbaus; nämlich den Tod zu besiegen und die Toten wieder auferwecken zu wollen. Höchstes Ziel für den Ägypter aber sei das ewige Leben, weshalb es nicht schwer zu verstehen sei, daß die „apokatastasis ton panton“ eine ausgesprochen ägyptische Idee sei.

Strémooukhoff hält es für wahrscheinlich, daß Ideen solcher Art es waren, die Solov'ev nach Ägypten führten; auch könnte es sein, daß er etwas über diese geheimnisvolle Kunst durch einige würdige Eingeweihte hätte erfahren wollen.<sup>23</sup>

In einem Brief an seine Mutter äußert er sich darüber, daß es unmöglich sei, dasjenige zu finden, um dessentwillen er nach Ägypten gekommen sei.<sup>24</sup> Strémooukhoff deutet dies so, daß es sich um das Nicht-Auffinden einer Geheimgesellschaft handelte. Die Frage genau zu beantworten, an welche Geheimgesellschaft Solov'ev dabei hat denken können, scheint uns nicht möglich. Zum mindesten aber versucht Strémooukhoff auf die Möglichkeit einer Antwort hinzuweisen. Er stützt sich hierbei auf den Roman von A. F. Pisemskij „Die Freimaurer“, zu welchem Solov'ev einige Jahre nach seinem Auslandsaufenthalt das notwendige freimaurerische Material geliefert hat.<sup>25</sup> Dort wird eine gewisse Tafel von Smaragd erwähnt, die im Tempel zu Memphis aufgestellt sei und die Grundlage der theosophischen Lehre betreffe, einer Lehre, die von den Freimaurern aufbewahrt worden sei. Der Vermutung Strémooukhoffs zufolge handelt es sich hierbei jedoch nicht um die Tafel von Smaragd: „Il s'agit probablement de la table de Memphis (et non pas de la table d'émeraude) qui aurait contenu l'enseignement fondamental sur l'identité de ce qui se trouve en bas et en haut.“<sup>26</sup>

Gewissen Überlieferungen zufolge hätten Geheimgesellschaften in Ägypten Logen organisiert, die sich mit Alchimie beschäftigten. Und von diesem Blickpunkt aus erscheint Strémooukhoff Solov'evs Wallfahrt nach Theben charakteristisch, da nämlich dieses Gebiet einstmals ein Zentrum der Alchimie gewesen ist; zwei der größten griechischen Alchimisten haben dort gelebt: Zosimus und Olympiodorus.<sup>27</sup> Außerdem beriefen sich schließlich auch die Freimaurer auf Ägypten.<sup>28</sup> Und so hält Strémooukhoff es für durchaus möglich, daß Solov'ev hiervon aus Büchern habe erfahren können oder auch durch Rosenkreutzer, die nach London gekommen waren, um dort eine Loge zu eröffnen.<sup>29</sup>

Obwohl Solov'ev das nicht fand, um dessentwillen er, wie er glaubte, den Ruf nach Ägypten erhalten hatte, zweifelte er doch niemals an der Wahrhaftigkeit jener geheimnisvollen inneren Stimme.<sup>30</sup> Sie blieb zeit seines Lebens von großem Einfluß auf ihn.

Die hier geschilderten Ereignisse dürfen wir als die wichtigsten im Leben Solov'evs betrachten.<sup>31</sup> Die Studien der mystischen Denker hatten ihn gleichsam vorbereitet auf jene Visionen in London und in Ägypten, die ihn zu derjenigen Intuition gelangen lassen sollten, welche zum Zentrum seiner Philosophie geworden ist. Diese Studien und visionären Erlebnisse wurden seinem Denken zu einer positiven Grundlage, auf der er sein theosophisches System errichten konnte, in dessen Zentrum die Inkarnation der S o p h i a steht.<sup>32</sup>

Da Solov'ev alles, was auf diesem Gebiet geschrieben worden ist, kennenlernen wollte, begann er die Gnostiker und vornehmlich die Böhmesche Mystik zu studieren. Im Jahre 1877 befaßt er sich mit den Böhmiern, er findet seine eigenen Gedanken bei diesen Mystikern vielfach bestätigt, jedoch kein neues Licht. G. Gichtel, G. Arnold und J. Pordage hält er für unbedeutend; sie interessieren ihn nur vom Standpunkt der Analogie zwischen ihrer und seiner eigenen mystischen Erfahrung. Dagegen werden Paracelsus, Böhme und Swedenborg als „wahre Menschen“ bezeichnet.<sup>33</sup>

Paracelsus steht Solov'evs Ansicht nach unter kabbalistischem Einfluß; und auch die Lehre Swedenborgs zeige einige Analogien zur Kabbala. Die Tatsache, daß Solov'ev Analogien zwischen der swedenborgschen und der kabbalistischen Lehre findet, gibt Strémooukhoff Anlaß zu der Ansicht, daß dadurch die Wichtigkeit der paracelsischen und swedenborgschen Einflüsse vermindert würde, die ohnehin auf

die sophianische Lehre Solov'evs nur gering sein könnten.<sup>34</sup> Vor allem seien es Böhme und dessen Epigonen gewesen, durch welche Solov'ev beeinflusst worden sei.<sup>35</sup>

Während dieser Zeit bildet Solov'ev seine Sophienlehre sehr ähnlich derjenigen der Böhmen.<sup>36</sup> Im Zentrum des Böhmeschen Systems steht „die Göttliche Jungfrau Sophia“. Sie ist die Manifestation Gottes, die Offenbarung Seiner göttlichen Idee, der himmlischen Menschheit. Hierzu äußert sich Koyré: „La Vierge céleste s'incarne, ou, si l'on veut, le corps de Dieu incarne la Vierge céleste. On pourrait dire aussi que Dieu s'incarne lui-même dans la S o p h i a“.<sup>37</sup>

Für Solov'ev identifiziert sich ebenso wie für Böhme die göttliche Weisheit mit der Idee und mit der idealen Menschheit.<sup>38</sup> Doch trenne ihn, wie Strémooukhoff betont, trotz seiner oft gebrauchten böhmischen Formulierungen ein psychologischer Unterschied von dem deutschen Mystiker: die Solov'evsche Weisheitslehre entbehre nicht eines gewissen Erotismus.<sup>39</sup> Gleichmaßen äußert sich Berdjajev; leider könne man von Solov'ev nicht sagen, daß seine Sophienlehre so vollkommen rein und abgeschieden sei wie die Böhmesche Lehre trotz all seiner großen Verdienste im Hinblick auf die Problemstellung.<sup>40</sup> Berdjajev macht es Solov'ev zum Vorwurf, daß sein Sophienkult ein kosmischer Kult des Ewig-Weiblichen gewesen sei. Ihn hätten an der Sophia die Züge des weiblichen Charmes gereizt.<sup>41</sup> Zwar sei es unbestreitbar, daß in der weiblichen Schönheit ein Abglanz der göttlichen Welt liege, doch beruhe bei Solov'ev das Unglück darin, daß sich bei ihm das Bild der Sophia verdoppelt habe und ihm trügerische Bilder erschienen seien.<sup>42</sup> Berdjajev gibt der Lehre Böhmes den Vorzug vor derjenigen Solov'evs, weil sie sich auszeichne durch „große Reinheit (čistota) und Abgeschiedenheit (otřežennost)“; sie zeige, wenn auch nicht immer logische Klarheit, so doch ethische Klarheit.<sup>43</sup> „Die ganze Sophiologie Böhmes ist entstanden aus seiner himmlischen göttlichen Vision der himmlischen Reinheit und Jungfräulichkeit, sie ist verbunden mit der Intuition der göttlichen Welt. Die irdische Aphrodite trübt keinen Augenblick die göttliche Sophia. Die i r d i s c h e Sophia aber ist für ihn die Jungfrau Maria. Die Sophienlehre Böhmes ist eine vollkommen reine und tief christliche, in ihr sind keine heidnischen Elemente.“<sup>44</sup>

Auf eine weitere Unterscheidung der Solov'evschen Lehre von den Böhmen weist Strémooukhoff hin, indem er sagt, daß der Mystizis-

mus Solov'evs aktiven Charakter trage, welcher den Böhmiſten bei der Inkarnation der Weisheit fehle.<sup>45</sup> So ruft — nach Pordage — die Weisheit „einen leydenden und unwürksamen Willen“ des Menschen zur Läuterung auf.<sup>46</sup>

Im übrigen zeigt Solov'ev eine ganz auffallende Ähnlichkeit zu der Lehre Franz von Baaders während einer Zeit, da er Baader offenbar noch nicht kannte. Er definiert nämlich ebenso wie Baader die Weisheit als *Maya-Magie*, als *Idee* und schließlich als konkrete Idee oder *SOPHIA*.<sup>47</sup>

Baader hatte im XIX. Jahrhundert die Lehre Böhmes wieder aufgenommen; dabei erwähnt er, daß den Indern die Weisheit unter dem Namen *Maya* bekannt war, den Griechen unter demjenigen der Idee und den Hebräern unter dem der *Sophia*. Wie Koyré glaubt, ist es F. v. Baader, dem Solov'ev seine Lehre von der Weisheit entlehnt.<sup>48</sup> Zu dieser Ansicht Koyrés bemerkt Strémooukhoff, daß diese Hypothese zwar sehr bestechend sei, da sie nicht nur Solov'evs sophianische Lehre erklären würde, sondern auch seine Logoslehre sowie überhaupt die Synthese der mystischen Theosophie mit dem deutschen Idealismus;<sup>49</sup> doch spreche gegen die Vermutung des Baaderschen Einflusses zu jener Zeit die Aussage von Solov'evs Freund L. M. Lopatin, welcher zufolge Solov'ev erst nach völligem Abschluß seiner eigenen Ansichten Franz von Baader kennengelernt habe.<sup>50</sup> Tatsächlich nennt Solov'ev 1877 Baader nicht bei der Aufzählung der „Weisheitsspezialisten“, wie er es später tun wird.<sup>51</sup> Diese Tatsache läßt Strémooukhoff zu dem Schluß gelangen, daß Solov'evs Sophienlehre die Kabbala und die Geheimschriften (*les écrits hermétiques*) als erste Quelle zuzuschreiben sind.<sup>52</sup>

Dieser Ansicht, die dahin geht, daß es sich im Hinblick auf die Herkunft der sophianischen Lehre Solov'evs nicht in erster Linie um die deutsch-mystische Quelle handeln könne, steht Nikolaj Berdjajevs Vermutung entgegen. Er erblickt in der Sophienlehre Böhmes den Ursprung der russischen sophiologischen Strömung, die im Bereich der russischen Religionsphilosophie und Theologie mit Vladimir Solov'ev, wie er sagt, ihren Anfang genommen hat.<sup>53</sup>

Andererseits aber sahen wir weiter oben, daß ihm (Berdjajev) der Unterschied zwischen der Lehre Böhmes und derjenigen Solov'evs keineswegs entgangen ist.<sup>54</sup> Er wirft sogar selbst die Frage auf, ob in der russischen sophiologischen Strömung, welche nach Berdjajev mit

Vladimir Solov'ev begonnen hatte, der Geist Böhmes erstorben sei. Jedoch vermag er seine Frage nicht mit einem einfachen ‚Nein‘ zu beantworten. Er sagt: „Unmerklich wirkte hier unbewußt der Geist Böhmes, denn Böhme ist die Quelle der Lehre von der Sophia.“ Er geht mit dieser Antwort, die den Nachdruck auf das *u n b e w u ß t e* Wirken legt, geschickt einem offenen ‚Ja‘ auf die Frage, ob der Böhmesche Geist erstorben sei, aus dem Wege und hält damit an der Überzeugung fest, daß die russische religionsphilosophische Sophienlehre ihren Ursprung in der deutsch-mystischen Quelle habe.<sup>55</sup>

Die gleiche Überzeugung herrscht auf orthodox-kirchlicher Seite. Auch hier glaubt man, daß die sophianische Lehre das Produkt einer Einwirkung der deutschen Mystik, der deutschen Theosophie und der deutsch-idealistischen Philosophie sei.<sup>56</sup> Gerade diese Überzeugung ist es, derzufolge Bulgakov als Priester in heftigen Konflikt mit der orthodoxen Kirche seiner theologischen Schriften wegen geriet, in denen er die androgyne Idee mit seiner Sophienlehre darlegte. Es wird Bulgakov und somit auch Solov'ev und Berdjaev vorgeworfen, die Sophienlehre habe nichts mit der orthodoxen Lehrtradition zu tun.<sup>57</sup> Im Grunde seien Solov'ev, Berdjaev und Bulgakov Schüler Böhmes, Schellings und Franz von Baaders.<sup>58</sup> Wie Ernst Benz schreibt; wurde „der Widerstand gegen die spekulative Sophienlehre und die androgynen Ideen Bulgakovs . . . nicht nur von den Bischöfen der russischen Kirche in der Sowjetunion ausgeübt, sondern auch von Theologen der russischen Emigration, so vor allem von Professor George Florovskij.“<sup>59</sup>

In Übereinstimmung mit Berdjaev hören wir auch von Ernst Benz, daß die Sophienlehre mit der androgynen Idee zu Anfang des XIX. Jahrhunderts von Deutschland nach Rußland gekommen sei, daß die Ideen Jakob Böhmes, Oetters, St. Martins, Franz von Baaders und Michael Hahns in die mystischen Zirkel und Freimaurerkreise eingedrungen seien und zum Teil auch Einlaß in orthodox-geistliche Kreise gefunden hätten auf dem Wege über die von Zar Alexander I. gegründete Bibelgesellschaft.<sup>60</sup> Auch lasse sich literarisch nachweisen, wie stark der direkte Einfluß der Werke Böhmes, Baaders und Schellings auf Solov'ev, Berdjaev und Bulgakov gewesen sei.<sup>61</sup>

Doch hält es Ernst Benz für falsch, die Lehre von der Sophia und Androgynie als einen westlichen Fremdkörper in der Orthodoxie zu erklären; er weist ausdrücklich darauf hin, daß gerade dieser Ideen-

bereich östlicher Herkunft ist und erst während der Zeit der karolingischen Kirche aus dem Osten übernommen wurde.<sup>62</sup> Die Mystik und Theosophie des Abendlandes sei diejenige Geistesrichtung der westlichen Christenheit, die über Jahrhunderte hinweg den stärksten Zusammenhang mit dem östlichen Christentum bewahrt habe. Franz von Baader habe mit Recht darauf hingewiesen, daß die Sophienlehre sowie die androgyne Idee nicht auf abendländischem Boden erwachsen seien und sich bei dem karolingischen mystischen Theologen Scotus Eriugena finden, dessen Geist am stärksten durch den großen östlichen Mystiker Dionysios Areopagita geprägt worden sei.<sup>63</sup> Auch habe Franz von Baader schon darauf hingedeutet, daß bei Gregor von Nyssa die androgyne Spekulation vorkomme. Und Ernst Benz ist der Überzeugung, daß die Aufhellung der Geschichte der Sophienlehre innerhalb des Gesamtbereichs der orthodoxen Theologie — von der die russische ja nur einen Ausschnitt bilde — die von Baader aufgestellte Behauptung bestätigen würde, daß nämlich gerade zwischen der theosophischen Tradition des Abendlandes und der mystischen Tradition des Morgenlandes ein enger Zusammenhang bestehe.<sup>64</sup>

Indessen ist nun erwiesen, daß nicht nur Dionysios Areopagita im neunten Jahrhundert Einlaß im Abendland gefunden hat, sondern auch der große Mystiker-Metaphysiker des Ostens Maximos Confessor. Der Hofphilosoph Karls des Kahlen, Scotus Eriugena, übertrug die auf den Westen überkommenen Werke dieser beiden östlichen Denker in die lateinische Sprache. Dionysios und Maximos sind gleichsam die östlichen Schlüsselfiguren, die — in der Mitte stehend — den Weg zurückweisen zur Philosophie der Alexandriner und vorwärts deuten bis zum deutschen Idealismus. Neben Scotus Eriugena sehen wir in Meister Eckhart eine der westlichen Hauptschlüsselfiguren, durch welche die östliche Mystik im Abendland weiterwirken sollte: Dionysios Areopagita bedeutet die Hauptquelle Eckharts<sup>65</sup> neben Proklos<sup>66</sup>, dem letzten großen Neuplatoniker, auf welchen letzteren Dionysios allem Anschein nach selbst zurückgeht.<sup>67</sup> Und von Meister Eckhart führt die Linie direkt über Tauler, Böhme und Oetinger bis zu Schelling.<sup>68</sup>

Eine weitere westliche Schlüsselfigur begegnet uns in Nikolaus von Kues. Ihm ist der wertvollste Eckhart-Kodex zu danken;<sup>69</sup> aber abgesehen davon, daß er die Prinzipienlehre Eckharts in sein System einbaute,<sup>70</sup> kannte er nicht nur Johannes Scottus Eriugena,<sup>71</sup> den Übersetzer der Areopagitischen und Confessorschen Schriften, sondern

auch Proklos<sup>72</sup> und darüber hinaus Marius Viktorinus.<sup>73</sup> In gebrochener Linie führt auch der Kusaner bis zum deutschen Idealismus.<sup>74</sup>

Im Osten konnte die alexandrinisch-byzantinische metaphysische Mystik unmittelbar wirksam werden, ohne jene nahezu pantheistische Abwandlung erfahren zu haben wie im Westen durch Johannes Scotus Eriugena.<sup>75</sup> Die Philokalia bedeutete den direkten Zugang, auch für Rußland.<sup>76</sup> Den Forschungen Hans Urs von Balthasars zufolge ist die sophianische Lehre alexandrinisches Gedankengut, das auf dem Wege über Byzanz seinen Eingang in Rußland gefunden hat: ihm zufolge ist es das origenistische Weltgefühl, welches kaum verändert übernommen wurde von Maximos Confessor und von diesem weiterwirkend das byzantinische Mittelalter ebenso bestimmt hat wie die neuere russische Religionsphilosophie, nämlich den Sophianismus: „Die ‚Sophia‘, die Bulgakov als ein seltsam schillerndes Mittelwesen zwischen Gott und Weltnatur erblickt, das eine Antlitz zur Ewigkeit gewandt als ewige Kreatürlichkeit, als überwesentliche und doch schon passive weibliche Ideenwelt, das andere Antlitz zur Welt gekehrt, als deren Grund und Wurzel: diese ‚Sophia‘ mag freilich ihre unmittelbare Quelle in Solov’ev, Franz von Baader, Schelling und Böhme besitzen, ihre letzten Quellen, aus denen auch die deutschen Gnostiker schöpften, fließen doch wieder von Byzanz und zuletzt von Alexandrien her.“<sup>77</sup>

Es handele sich hier um einen Doppelaspekt: einerseits um die überweltliche mystische Gottförmigkeit und andererseits um die Natur als Sünde. Dieser Doppelaspekt erscheint H. U. v. Balthasar als „letzter formaler Rhythmus östlicher Religiosität“. Dieser Rhythmus, dem wir in den Werken Dostoevskijs („Brüder Karamazov“, „Dämonen“) begegneten, sei bereits unmittelbar in Origenes sowie in den beiden Gregor und in Maximos vorgebildet.<sup>78</sup> Und wenn die ursprünglichste Analogie zwischen Gott und Geschöpf, die jeden Bezug zwischen beiden auf dem Grundriß der gegenseitigen Distanz aufbaue, durchbrochen werde zugunsten einer „Identitätssphäre in der sophianischen Mitte“, so führe diese Durchbrechung zu jener „gnostischen Dämonisierung des Geschöpfes“, deren Spuren im östlichen Denken nie ganz verwischbar seien.<sup>79</sup>

Dieser Doppelaspekt aber ist es, der schon Berdjaev als wesensunterscheidendes Merkmal zwischen der Sophienlehre Böhmes und derjenigen Solov’evs aufgefallen war.<sup>80</sup> Wir wiesen bereits darauf

hin, daß Berdjajev unserem Philosophen die Verdoppelung seines Sophiabildes zum Vorwurf machte. „Das Bild der weiblichen Schönheit‘ im Kosmos, in der geschaffenen Welt kann nicht nur aus einem oberen Abgrund (iz verchnej bezdny) kommen, sondern auch aus einem unteren Abgrund (iz bezdny nižej) und ein Trugbild (obman) sein, eine unwahre Verlockung (ložnoe prel’sčenie), es kann sich als eine vom Logos losgerissene und den Logos nicht aufnehmende Sophia erweisen, d. h. als nicht-weise Weiblichkeit.“<sup>81</sup>

Doch räumt Berdjajev an dieser Stelle ein, daß Vladimir Solov’ev in seinem „hervorragenden“ Aufsatz „Der Sinn der Liebe“ die größte Weltabgeschiedenheit erreicht habe.<sup>82</sup> Und wir dürfen hier erweiternd hinzufügen, daß er auch in seinem Werk „La Russie et l’Église Universelle“ und in seinem Vortrag „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ diese Abgeschiedenheit erreicht hat. Hier trifft ihn auch nicht Berdjajevs früher ausgesprochener Vorwurf, daß seine Sophia keine direkte Beziehung zur Dreifaltigkeit gehabt habe, daß sie ganz und gar kosmisch gewesen sei, nicht aber die Schau der göttlichen Weisheit. (Auf die Wandlung des Solov’evschen Sophienbildes werden wir später genauer eingehen.)

Wenn wir bereit sind, uns der Ansicht H. U. v. Balthasars anzuschließen, so dürfen wir sagen, daß dasjenige, was Berdjajev an der sophianischen Lehre Solov’evs ablehnt, nämlich ihre Verdoppelung, dieses Schillernde, Zwielfichtige nicht Böhmescher Herkunft ist, sondern alexandrinisch-byzantinischer; „das unausrottbare Mißtrauen gegen eine eigenständige, gegenständige und aller Gnadenteilhabe vorausliegende leibseelische Natur, gegen die wurzelhafte Analogie des Seins mußte die Väter im Gefolge Origenes’ immer wieder dazu verführen, die „Wahrheit“ der Kreatur in ihrer Gottimmanenz zu suchen, — was sich in der absoluten Idealität und Ungeschichtlichkeit des Urstands äußert —, ihre faktische Realität dagegen in eine offene oder geheimere Verbindung mit dem Sündenfall zu bringen.“<sup>83</sup>

Daß es sich schon bei den Slavophilen um östlichen Einfluß gehandelt hat, darauf weist P. G. Florovskij hin in seinem Aufsatz „Novyja knigi o Vladimire Solov’ev“.<sup>84</sup> Hier sagt er, das slavophile Ideal der vollkommenen Erkenntnis gehe zurück auf die kontemplative Mystik der Mönche vom Athos: diese mystische Lehre sei im fünfzehnten Jahrhundert vom heiligen Nil Sorskij in Rußland eingeführt und im achtzehnten Jahrhundert durch Paisij Veličkovskij erneuert worden.

Im neunzehnten Jahrhundert hatte diese Lehre ein Zentrum in Optina Pustin. Und tatsächlich hat I. Kireevskij die Vollkommenheit des gläubigen Geistes in der slavischen Übersetzung von Isaak dem Syrer gefunden, wie aus einem Brief Kireevskijs an den Starec Makarius hervorgeht.<sup>85</sup> Auch äußerte Fedor Stepun schon 1929 die Ansicht, daß es sich im Falle des Slavophilentums nicht um einen vorwiegenden Einfluß der deutschen Romantik handele, sondern — ohne jedoch den Einfluß Schellings schmälern zu wollen — vielmehr um eine Begegnung dieser Romantik mit dem religiösen russischen Leben, das sich in der Lehre der Slavophilen seiner selbst bewußt geworden sei.<sup>86</sup> Und Solov'ev selbst hat offenbar Schelling nicht als deutschen Philosophen empfunden, sondern als einen zur östlichen Tradition gehörenden: so sieht es Ludolf Müller für bezeichnend an, daß Solov'ev über Schelling an einigen Stellen in seinem Werk schweigt.<sup>87</sup> L. Müller erwähnt, daß Solov'ev in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (III, 163) sich dahin äußert, das Wesen der deutschen Philosophie sei, den ganzen Inhalt des Wissens (*vse soderžanie znanija*) a priori aus der reinen Vernunft (*iz čistago razuma*) abzuleiten: „naiv bei Leibniz und Wolff, bewußt, aber bescheiden bei Kant, entschieden erklärt bei Fichte und mit vollem Selbstbewußtsein und vollem Nichterfolg durchgeführt bei Hegel.“<sup>88</sup>

Daß Schelling an dieser Stelle von Solov'ev nicht genannt wird, deutet L. Müller dahin, daß der Schellingsche „Antirationalismus“ und sein „metaphysischer Empirismus“ nicht in die „Generallinie“ der deutschen Philosophie passen: „... die Russen können Schelling gewissermaßen als den ihren betrachten. Die Nichtbeachtung Schellings in Deutschland gibt ihnen in der Tat ein gewisses Recht dazu.“<sup>89</sup>

An anderer Stelle läßt Solov'ev Schelling die höchste Anerkennung zukommen, die er je einem Philosophen gezollt hat: „Um den Sinn der christlichen Dogmen im Gebiete höherer spekulativer Vernunft zu begreifen, muß man Philosoph platonischer oder schellingscher Richtung sein.“<sup>90</sup> Ein weiteres Bekenntnis zu Schelling finden wir in einem Brief, den Solov'ev im Jahre 1881 an Kireev schreibt. Er berichtet darin, daß der Theologieprofessor Roždestvenskij von den eigentlichen religiösen Fragen seiner Dissertation nicht befriedigt gewesen sei, da seine Anschauungen denjenigen Schellings und Schleiermachers ähnlich seien und in pantheistischem Sinne verstanden werden könnten. Daraufhin machte Solov'ev den Professor auf den Unterschied aufmerksam, der zwischen dem spekulativen Pantheismus

des ersten Schellingschen Systems (Identitätsphilosophie) besteht und den Konstruktionen des zweiten Schellingschen Systems (der sogenannten positiven Philosophie); „der Doktorand erkannte die Verwandtschaft seiner Ansichten nur mit diesem letzten System Schellings an, in welchem dieser Philosoph sich schon von dem falschen Pantheismus seiner früheren Theorien befreit hat“ (Briefe II, 100).<sup>91</sup>

Aber trotz dem Selbstbekenntnis zu Schelling und der auffallenden Ähnlichkeit des Schellingschen und Solov'evschen trinitarischen Prozesses unterscheiden sie sich doch insofern voneinander, als Schelling die androgyne Sophienlehre nicht in sein System übernommen hat.<sup>92</sup>

Unsere Untersuchungen über die Herkunft des Sophienbegriffes Solov'evs zeigten uns, daß seine kabbalistischen Studien (London 1875, Ägypten 1876) denjenigen der deutschen Mystik vorausgingen: die Lehre Böhmies und seiner Anhänger studierte er erst 1877.<sup>93</sup>

Und er selbst äußerte, daß er keine neue Erleuchtung durch diesen mystischen Kreis empfangen habe.<sup>94</sup> Das Studium der westlichen Mystiker lief vielmehr auf einen Vergleich hinaus zwischen ihren Visionen und den seinen. Dabei soll keineswegs bezweifelt werden, daß — wie Berdjajev vermutet — der Böhmissismus unbewußt<sup>95</sup> bereits in Solov'ev weitergewirkt hatte, noch bevor er an die erwähnten Studien geriet. Aber die Tatsache, daß er selbst sich nicht gern auf Böhme bezogen sah<sup>96</sup> und daß seine Lehre sich von der Böhmies durch die Zwielfichtigkeit seiner Sophia unterscheidet,<sup>97</sup> spricht dafür, daß er nicht direkt von Böhme kommt. Daß es sich tatsächlich bei den russischen Religionsphilosophen um ein sich von Böhme unterscheidendes Sophienbild handelt, wird bekräftigt durch Berdjajev selbst, der darauf hinweist, daß O. P. Florenskij und O. S. Bulgakov sich bewußt von Böhme entfernt haben.<sup>98</sup>

Ferner sahen wir bei unseren Untersuchungen, daß auch die abendländische Mystik sich zurückverfolgen läßt über Byzanz bis nach Alexandrien auf dem Wege über Meister Eckhart, Scotus Eriugena, Dionysios Areopagita und Maximos Confessor. Auch wirkte in Böhme der nyssenische Gedanke der androgynen Christologie fort; Gregor von Nyssa aber gehört zu jenen in der alexandrinischen Tradition stehenden Meistern, die von Maximos Confessor in seinen „Gnostischen Centurien“ zu einem einzigen orthodoxen System zusammengefaßt wurden.<sup>99</sup> Aber auch westlicherseits führt der Weg zu Gregor von Nyssa.<sup>100</sup> Und darüber hinaus war dem Görlitzer Theosophen

auch die Kabbala nicht unbekannt: es findet sich eine seltsame Verschmelzung jüdisch-kabbalistischer und christlich-mystischer Traditionen bei Böhme.<sup>101</sup> Noch deutlicher jedoch als bei ihm tritt bei Oetinger die Verbindung der trinitarischen christlich-mystischen Spekulationen über „die innere Selbstbewegung Gottes“ mit den kabbalistischen Spekulationen über „die Kräfte Gottes“ (Sefiroth) hervor.<sup>102</sup> Einer der wichtigsten Quellen der Oetingerschen Lehre begegnen wir in der *Cabbala Denudata* des Baron Knorr von Rosenroth;<sup>103</sup> es ist dies das gleiche Werk, an welches Solov'ev etwa anderthalb Jahrhunderte später in London geraten sollte und das ihn tief beeindruckte.<sup>104</sup>

Die Tatsache aber, daß Oetinger<sup>105</sup> und Solov'ev auf eine und dieselbe kabbalistische Quelle zurückgehen, könnte beitragen zur Erhellung der auffallenden Ähnlichkeit des Solov'evschen und des Baaderschen Systems, welches Solov'ev ganz offensichtlich erst kennen lernte, nachdem er sein eigenes System aufgestellt hatte.<sup>106</sup> Franz von Baader aber übernahm das Oetingersche Erbe.<sup>107</sup>

Daß dem Görlitzer Mystiker die jüdische Kabbala nicht fremd war und daß Oetinger sie in ein verchristlichtes System brachte, auf welches Franz von Baader, ja auch Schelling zurückgriffen,<sup>108</sup> zeigt uns, daß die Wurzeln der deutschen spekulativen Mystik sich nicht nur auf dem Umwege über Byzanz, sondern direkt bis nach Alexandrien erstrecken.

Solov'ev selbst hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß seine sophianische Lehre biblischen Ursprungs sei und daß bereits im Buch des Ekklesiasten von der Sophia gesagt werde, sie habe schon vor der Welt bestanden und Gott habe sie im Anfang Seiner Wege gehabt.<sup>109</sup> Außerdem aber betont er, daß seine Sophienlehre eine russisch-mystische Weltschau ausdrücke. Als bildlichen Ausdruck dieser russisch-mystischen Weltschau beschreibt er die Ikone des 11. Jahrhunderts in der Sophienkathedrale zu Novgorod.<sup>110</sup>

Auf dieses Selbstzeugnis Solov'evs weist F. Stepun ausdrücklich hin wegen der noch heute andauernden Angriffe auf den Solov'evschen Sophienbegriff.<sup>111</sup>

Wenn wir dies alles überdenken, so sehen wir, daß die orthodoxe Kirche zuunrecht den Vorwurf erhoben hat, die Sophienlehre im Sinne Solov'evs, Berdjajevs, Bulgakovs bedeute einen deutschen Fremdkörper in der orthodoxen Lehrtradition: das Rußland der sophianischen Epoche stellt sich uns somit als derjenige Bereich dar, in welchem die

aus derselben Quelle kommenden Ströme, die sich nach Osten und Westen verzweigt hatten, wieder zusammenfinden. Es schließt sich in Rußland gleichsam der Kreis. Und wenn wir nun noch einmal die Frage aufwerfen nach der Herkunft der Solov'evschen Sophienlehre, so können wir sagen, daß — sowohl im Hinblick auf ihre erste Quelle, die tatsächlich die jüdische Kabbala zu sein scheint, als auch im Hinblick auf die deutsch-mystische Quelle sowie auf indirekte Einflüsse — Solove'vs Sophienlehre letztlich aus dem Osten stammt.

## II

## Das Chalcedonische Christusbild und die Menschenlehre des Ostens

Es wird unser Anliegen sein, die Wandlung des Solov'evschen Weltseelen-Begriffes zu untersuchen. Bevor wir uns jedoch dieser Aufgabe unterziehen, bedarf es eines kurzen Überblicks über die Entwicklung der christologischen Anthropologie des Ostens vom II. bis ins VII. Jahrhundert n. Chr., bis zu dem großen abschließenden Meister der östlichen Metaphysik, zu Maximus Confessor; denn „das religiöse Bewußtsein Solov'evs hat sich im wesentlichen aus der Verschmelzung zweier geistig-religiöser Welten gebildet: der russisch-ostkirchlichen Frömmigkeit mit Auferstehungsglauben, Weltverklärung und eschatologischem Messianismus auf der einen und der abendländischen theosophischen Philosophie (Böhme, Baader, Schelling) auf der anderen Seite.“<sup>1</sup>

Letztlich wird für Vladimir Solov'evs Menschenlehre ebenso wie für die östliche Christenheit die chalcedonische Entscheidung bestimmend, nach welcher Christus der Gottmensch ist mit einer Person und zwei Naturen, d. h. mit einer göttlichen Person, einer göttlichen Natur und einer menschlichen Natur. In seinem Werk „La Russie et l'Eglise universelle“ (Paris 1889) bekennt sich Solov'ev zu dieser Entscheidung, die 451 bei dem Konzil zu Chalcedon durch Papst Leo, den Nachfolger des heiligen Petrus, auf der christologischen Ebene fiel.<sup>2</sup> Solov'ev äußert hierzu, daß es dabei um die wesentliche Wahrheit des Christentums gegangen sei, nämlich um die Wahrheit des **G o t t m e n s c h e n**. Papst Leo habe der neuen monophysitischen Häresie, nach welcher nur eine göttliche Natur in Christus anerkannt werden sollte, seine Darlegung des apostolischen Bekenntnisses entgegengestellt. In der monophysitischen Lehre sieht Solov'ev eine versteckte Verneinung sowohl der Offenbarung als auch der dauernden Inkarnation; denn der Behauptung zufolge, Jesus Christus sei nach der

Inkarnation ausschließlich Gott, und seine Menschlichkeit sei völlig in seiner Göttlichkeit absorbiert worden, kehrten die Monophysiten zurück (vielleicht ihnen selbst unbewußt) „zum unmenschlichen Gott des östlichen Heidentums . . ., zu jenem Gott, der alle Kreatur verschlingt und für den menschlichen Geist einen unergründlichen Abgrund darstellt“.<sup>3</sup> Solov'ev weist ausdrücklich darauf hin, daß es sich hier um eine versteckte Verneinung gehandelt habe, die sich hinter der großen Autorität des heiligen Cyrillus, des Patriarchen von Alexandrien, verbarg; seiner Feder nämlich sei die ungenaue Formel entglitten: „mia physis tou Theou Logou sesarkomene . . .“, indem er auf der Einheit der Person in Jesus Christus gegen Nestorius bestand. Und deshalb sei es notwendig geworden, „der Wahrheit des Gottmenschentums eine neue, klare und endgültige Formel zu geben“.

Die ganze rechtgläubige Welt habe diese Formel vom Nachfolger des heiligen Petrus, von Leo, erwartet. Dieser habe sich selbst (so wie es der gesamte Osten tat) für den inspirierten Interpreten des Apostelfürsten gehalten. Papst Leos Erklärung zufolge ist es ebenso verderblich, zu glauben, Christus sei nur Mensch und nicht Gott. Solov'ev fügt hier erläuternd hinzu, daß, wenn Christus nur Gott wäre, Er „unserer Ohnmacht unerreichbar“ sein würde, und daß Er, wenn Er nur Mensch wäre, unfähig sein würde, uns zu erlösen. „Man mußte, schreibt Papst Leo, vielmehr das eine wie das andere bekennen, denn so wie die wahrhafte menschliche Natur mit Gott unzertrennlich war, so war auch die göttliche Natur vom Menschen untrennbar.“<sup>4</sup>

Solov'ev bekennt sich zu der berühmten dogmatischen Epistel Leos an Flavian, in welcher der Papst mit „bewunderungswürdiger Klarheit und Kraft die Wahrheit der beiden Naturen in der einen Person Christi“ bestimmt und damit die beiden entgegengesetzten Irrtümer unmöglich gemacht habe, denjenigen des Nestorius und den des Eutyches.<sup>5</sup> Die rechtgläubigen Bischöfe des Konzils begrüßten die Verlesung dieser dogmatischen Epistel Leos mit den Worten: „Petrus hat durch den Mund Leos gesprochen!“<sup>6</sup>

Dieses ist das Christusbild, das bestimmend werden sollte für die östliche Christenheit. Zugleich aber wurde es mitbestimmend für jene metaphysische Anthropologie, die sich in der Christologie spiegelt. Es ist von dieser altchristlichen Lösung eine klassische — bereits hegelianische — Metaphysik abhängig geworden: auf Grund dieser dogmatischen Entscheidung fiel die metaphysische Entscheidung durch Leontios von Byzanz.<sup>7</sup> Hier tritt eindeutig die Unterscheidung zwi-

schen Gott-Person als Existenz und Gott-Natur als Essenz zutage. Es wird nunmehr über die antike Geistseele hinaus der Geistkern (Existenz) als das Eigentliche gelehrt.<sup>8</sup> Auch der Mensch wird nach dieser dogmatischen Formel verstanden als intelligible Existenz mit einer Geistnatur und einer Leibnatur.

Hundert Jahre zuvor war dieser Existenzbegriff vom „zweiten Aristoteles“, dem großen Rhetor Roms, von Marius Victorinus herausgearbeitet worden.<sup>9</sup> Im Osten vollzieht Leontios von Byzanz diese Leistung, er faßt die Hypostasis als den eigentlichen Träger der Usia, der Geistseele. Die Hypostasis ist als dasjenige zu verstehen, welchem enhypostatisch die Usia oder geistige Wesenheit einwohnt. Und wenn es in der aristotelischen Verstandesmetaphysik um das Enhylon-Eidos geht, das heißt um die in die Materie versenkte Form,<sup>10</sup> so geht es in dieser christlichen Vernunftmetaphysik um das Enhypostaton-Eidos, das heißt um die in die Hypostasis versenkte Usia oder geistige Wesenheit. Im Falle der aristotelischen Metaphysik handelt es sich um die materielle Individuierung der Leibseele, im Falle der leontinischen Metaphysik um die geistige (hypostatische oder personale) Individuierung der Geistseele. (Das geistige Individuationsprinzip ist notwendig zur Verklärung.)

Es liegt nunmehr eine doppelte Unterscheidung oder *realis distinctio* vor: einerseits die Unterscheidung zwischen Geistnatur und Person (Usia und Hypostasis) und andererseits die Unterscheidung zwischen Geistnatur und Leibnatur (Usia und Physis). Das Entscheidende des christlichen Individuationsbegriffes aber ist die persönliche ewige Existenz.<sup>11</sup> Ihren Höhepunkt wird diese sich im Gefolge des Chalcedonense entwickelnde Metaphysik etwa zweihundert Jahre später in Maximos Confessor feiern.<sup>12</sup> Er wird in die leontinische Metaphysik die großen Mystiker-Metaphysiker Origenes von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Evagrius Pontikos und Dionysios Areopagita einbauen.<sup>13</sup> Die Metaphysik des Bekenner, dieses großen abschließenden Meisters des Ostens, bedeutet die Frucht einer Entwicklung, deren Same sich bei Platon findet und die mit Origenes von Alexandrien zu reifen begann.

In der Tat stoßen wir auf den Ansatz zu dieser metaphysischen Menschenlehre bereits bei diesem großen Alexandriner, der der Begründer der christlichen Mystik war.<sup>14</sup> Der Mensch wird allererst als Geistwesen verstanden; es liegt dieser Lehre in entscheidender Weise das Selbstbewußtsein oder die Selbsterkenntnis und damit Gottes-

erkenntnis zugrunde, wobei die Entdeckung der Korrelation zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten wesentlich ist. Zur Grundlage der origenistischen Lehre vom Menschen wird die Ich-Du-Erkenntnis zwischen Gott und Mensch.<sup>15</sup> Die Tatsache, daß der Mensch fähig der Gotteserkenntnis ist, wird zum Beweis dafür, daß er selbst ein göttliches Element in sich trägt; andernfalls könnte er Gott nicht erkennen.<sup>16</sup> Mit dieser Herausarbeitung des Menschen als Gott-erkennendes Wesen ist die höchste Sphäre gewonnen: die Schicht der *docta ignorantia*, wo der Verstand schweigt und der Mensch sich seiner eigenen Unwissenheit bewußt wird. Es liegt hier die Konzeption zu einer Stufenfolge — oder wie wir heute sagen — zu einer Schichtenontologie vor.<sup>17</sup>

Fernerhin finden sich ganz entscheidende Neuerungen bei Origenes der Antike gegenüber, die eine wesentliche Rolle in der Mystik und Metaphysik der Christenheit spielen sollten. So war völlig neu der Antike gegenüber seine Bestimmung des Geistes nicht vorzüglich als Intelligenz, sondern als Liebe; Gott als die Quelle alles Geistes ist die Liebe.<sup>18</sup>

Weiterhin wandelt Origenes den platonischen Gedanken der Präexistenz der allgemeingültigen Geistseele in Gott ab zu dem der Präexistenz der Einzelseele in Gott.<sup>19</sup> Außerdem findet sich bei ihm eine Neuerung im Hinblick auf die Unsterblichkeitslehre, er wandelt die Unsterblichkeitslehre des Platon ab im paulinischen Sinne zur Auferstehung des Fleisches.

Dieser origenistische Gedanke der *Verklärung* ist der ganzen ostkirchlichen Dogmatik zugrunde gelegt. Das Neue an dieser Auffassung ist, daß Origenes sie nicht als Verklärung im Ätherleib, im Astralleib versteht, sondern als Verklärung mit der ganzen Materiesetzung.<sup>20</sup> Das Hohe Lied macht er zu einem Haupttext der christlichen Mystik, indem er es als Liebe der Seele, das heißt der Kirche, zu Christus interpretiert; er lehrt die Wiederherstellung des ursprünglichen Weltplanes Gottes, der *Oikonomia Theou*, wobei er die Aufhebung der Höllenstrafen (*Apokatastasis*) miteinbezieht, so daß der gesamte Kosmos zur einstigen Vollkommenheit zurückgeführt wird.<sup>21</sup>

Obwohl Origenes mit den Gnostikern verurteilt wurde, hatte er die Erlösungsbereitschaft doch nur in der Liebe, nicht wie die Gnostiker in der Selbsterlösung durch Askese. Er faßte das Christentum nur als Kirche der Liebenden auf.<sup>22</sup>

Origenes liegt der Lehre des großen Kappadokiers Gregors von Nyssa in entscheidender Weise zugrunde.<sup>23</sup> Gregor hat die Gedanken der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, der Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch und die der *docta ignorantia* aufgenommen und weiter ausgebaut. Seine Mystik wird die Grundlage für den ganzen mystischen Aufstieg. Er arbeitet ebenfalls vom Selbstbewußtsein her die wahre Grundlage des menschlichen Seins heraus; das Selbst kann sich nur erkennen in der Begegnung mit einem Du.

Gregor bedient sich in bildhafter Sprache des wunderschönen Vergleichs des menschlichen Herzens mit einem versiegelten Quell, ähnlich einer ruhenden Zisterne: auf dem stillen und klaren Seelengrunde spiegelt sich das Bild Gottes. „Was die Gestalt im Spiegel betrifft, so ist das Bild dem Urbild nachgestaltet. Beim Ausdruck der Seele aber ist es umgekehrt, denn das Bild der Seele selber ist nach der göttlichen Schönheit gestaltet. Nur dann also, wenn die Seele ihren Blick zum Urbild hinkehrt, erblickt sie sich selbst, weil sie in sich ist.“<sup>24</sup> Je reiner die Seele wird, um so mehr vermag sie von der Reinheit Gottes zu fassen. „Selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen ...“<sup>25</sup>. Wir treffen bei Gregor bereits auf den Begriff des „Seelengrundes“; der bei Meister Eckhart eine so wesentliche Rolle spielen wird; gemeint ist der innere geistige Kern des Menschen, sein wahres Selbst, welches Origenes die vernünftige Natur des Menschen nannte und als das der Natur Gottes verwandte Element im Menschen erkannte.<sup>26</sup> So sehen wir auch in Gregor von Nyssa einen der Entdecker des intelligiblen Ichs, das späterhin in der christlichen Philosophie „Person“ heißen wird. Damit ist bei Gregor der Ansatz zu einer Existenzphilosophie gegeben — und zwar von der Mystik her.

Vorzüglich jedoch arbeitet er den Begriff der Natur heraus. Auch hier wird er wiederum von „oben“ ansetzend die Art der menschlichen Natur untersuchen, indem er sie von der Auferstehung der Seele her versteht. Er kommt hierbei zu dem Schluß, daß der Mensch die Selbstvollendung nicht allein zu schaffen vermag, sondern der mystischen Erhöhung durch die Gnade bedarf; und zwar darum, weil seine ursprünglich eine Natur durch den Sündenfall Adams — welcher letzteren Gregor als eine gesamt menschliche Natur annimmt — gespalten ist in zwei Naturhälften, in eine himmlische und in eine irdische. Dieser Auffassung entsprechend sind alle Menschen in der einen Natur geeint. Von dieser Verwachsenheit aller einzelnen Menschen in der Natur Adams baut sich die ganze mystische Lehre

Gregors auf; indem nämlich Gott den Sündenfall Adams voraussah, hat Er den irdischen Menschen nicht mehr wie den himmlischen Menschen mann-weiblich geschaffen, sondern in Mann und Weib getrennt. Diese Spaltung in Mann und Weib ist Symbol für die innere Spaltung der Seele in Geistigkeit und Sinnlichkeit. Die Seele vermag dieser Trennung zufolge ihre eigenen Elemente nicht mehr zu durchgeistigen. Der Tod tritt als Strafe für die Sünde ein. Die Spaltung muß überwunden werden, doch da die Seele nicht mehr die eigene Kraft hat zur Überwindung, bedarf sie der Überhöhung durch Gnade. Auch nach dem Tode noch wacht die Seele über ihr Eigentum, das heißt über ihre individuellen Elemente, um sie in der fleischlichen Auferstehung wieder an sich zu nehmen.<sup>27</sup>

Wir finden hier erstmalig den androgynen Gedanken in der christlichen Mystik, der sich schon in der ägyptischen Gottheit Isis ausdrückt,<sup>28</sup> sich später bei dem jüdischen Hellenisten Philon von Alexandrien<sup>29</sup> findet und in der gesamten östlichen sowie abendländischen Mystik eine so große Rolle spielen wird. Vorzüglich die androgynen Mystik Jakob Böhmes weist in die Richtung auf Gregor von Nyssa.<sup>30</sup> Nach dieser Lehre von der ontologischen, ja physischen Einheit der Menschennatur ist nicht die Einzelseele der Träger des Gottesbildes, sondern die eine einzige Menschennatur. Der individuelle Mensch ist nur als Ausdruck und Darstellung dieser einen einzigen Menschennatur zu verstehen.<sup>31</sup> Es handelt sich bei Gregor schon um die Lehre vom *Gottmenschen*: indem Christus individueller Mensch wurde, nahm er zugleich die allgemeine Menschennatur an und vergöttlichte sie. Durch diese von Christus vergöttlichte Menschennatur stehen alle Menschen in unmittelbarer *seinshafter* Kommunion mit ihm. Die Menschwerdung wird sonach erst völlig vollzogen sein, wenn die gesamte Menschheit in all ihren Gliedern dem göttlichen Einfluß durchlässig geworden sein wird. „Wenn das Gute sich durch alles hindurch ergossen haben wird, dann wird der ganze Leib der lebensspendenden Macht unterworfen sein, und sie wird die Unterwerfung des Sohnes selber unter den Vater genannt werden, der nur ein einziges Wesen ist mit seinem Leibe, der Kirche, ... dann wird Christus aufhören, sich selbst aufzubauen, ... dann wird die ganze Schöpfung ein einziger Leib sein.“<sup>32</sup>

Wir sahen, daß es sich bei Gregor von Nyssa vornehmlich um die Spaltung der einen Natur in zwei Naturen handelte; noch nicht so sehr — obwohl er einer der Entdecker des intelligiblen Ichs war —

um die Spaltung zwischen Person und Natur. Diese Lehre wird erst hundert Jahre später auftreten. Aber die Lehre des großen Kappadokiers von der Spaltung der menschlichen Natur, die dann in jeder einzelnen Person gegenwärtig sein wird, weist schon hin auf die bedeutende metaphysische Konzeption von einer Person mit zwei Naturen.

Den eschatologischen Sinn der Gregorianischen Mystik dürfen wir wohl darin sehen, die Spaltung der beiden Naturen aufzuheben durch die neue Verbindung der körperlichen und geistigen Natur. Es gelangt der Mensch nach dieser Lehre durch die Überwindung der Spaltung der Natur zum mystischen Ziel, das heißt zu seiner Vollendung in der Gnade.

Gregor von Nyssa war neben Gregor von Nazianz der Lehrer des Evagrius Pontikos. Dieser begab sich später in die ägyptische Wüste, wo er unmittelbar auf Origenes zurückgriff. Erst kürzlich sind uns seine gnostischen Centurien zugänglich geworden, in welchen er uns als Meister der ontologischen und spekulativen Mystik entgegentritt: er baut sein mystisches System streng erkenntnistheoretisch in drei Stufen auf. Es ist dies ein typisch Platonisches Aufstiegssystem; über der empirischen und praktischen Vernunft des äußeren Lebens steht die theoretische Vernunft des geistigen Lebens und über dieser die Gnosis des geistlichen Lebens.<sup>33</sup> Empirische Erkenntnis und Ethik werden von der praktischen Vernunft geleistet, weil diese sich im Bereich der körperlichen Dinge bewegt; d. h. sie ist nicht nur auf die natürliche Sinneserfahrung gerichtet, sondern auf die Erfahrung im Ganzen. Die theoretische Vernunft, d. h. die Vernunft des geistigen Lebens befaßt sich mit den unkörperlichen oder unsinnlichen Dingen, deren Erkenntnis die Metaphysik leistet. Die darüber stehende Gnosis des geistlichen Lebens zielt weder auf die körperlichen Dinge noch auf die unsinnlichen, sondern auf das Absolute als das Unendliche. Dieses unterscheidet sich auch noch von den unsinnlichen Dingen dadurch, daß in ihm die der Vernunft unversöhnlich erscheinenden Gegensätze ineinanderfallen: diese Evagrius'sche Bestimmung bedeutet eine Vorwegnahme dessen, was tausend Jahre später Nikolaus von Kues haben wird; nämlich die *coincidentia oppositorum* von Existenz und Essenz in Gott.<sup>34</sup> Damit ist die Stufe der Mystik erreicht. So gipfelt auch dieses streng erkenntnistheoretisch aufgebaute mystische System in der Ich-Du-Begegnung zwischen Gott und Mensch.

Neben die mönchische Mystik des Evagrios hat der Patriarch Cyrill von Alexandrien, der bei dem Konzil von Ephesus eine so große Rolle spielte, eine kirchliche Mystik gestellt. Er hat eine hervorragende Menschenlehre geschaffen;<sup>35</sup> halb aristotelisch, halb platonisch baut er drei Grundbegriffe der bleibenden Geistnatur auf:

„Logikon“ betrifft die geistigen Anlagen, den Bereich der theoretischen Vernunft, „Phileion“ den sittlichen Willen, den Bereich der praktischen Vernunft, und „Archekon“ die natürliche Selbstbestimmung der Persönlichkeit.<sup>36</sup> Für Cyrill ist der Mensch bereits eine Person mit zwei Naturen. Der Dualismus von Geistseele (psyche logike) und Leibseele ist ihm Beweis genug für z w e i Eigennaturen im Menschen. Von hier aus sucht er das Problem des Lebens und der Erlösung zu erklären. Zum Zentrum seiner Erlösungslehre wird das biblische Menschenideal: im Urzustand gab es noch nicht den Dualismus von Geist und Fleisch; das Fleisch war dem Geist unterworfen, was die Unsterblichkeit des leiblichen Lebens ermöglichte, das posse non mori. Erst die Ursünde (Abfall von Gott) hat im gefallen Menschen den Dualismus von Geist und Fleisch und damit zugleich den Tod hervorgerufen. Den Tod zu überwinden vermochte nur der neue Adam, welcher die Einigung mit der göttlichen Natur besitzt.

Die Wiederherstellung der urzuständlichen Unsterblichkeit kann nur bewirkt werden durch die liturgisch-sakramentale Eingliederung in den mystischen Leib des neuen Adam, das heißt in die göttliche Natur Christi.<sup>37</sup>

Cyrill bezieht somit in sein mystisches System die sakramentale Erhöhung des Menschen mit ein; über die drei genannten Kräfte der Geistnatur (Logikon, Phileion, Archekon) stellt er die übernatürliche Gnadenvollendung durch die Angleichung des Menschen an Christus.

Seine Mystik zielt vor allem auf die vollendete Bildung der Persönlichkeit in einer pneumatischen Einigung mit der göttlichen Natur Christi, wobei jedoch die Eigennatur erhalten bleibt.<sup>38</sup> Wir dürfen Cyrill als Supernaturalist ansprechen; er hat gelehrt, daß durch eine neue Persönlichkeit, welche eine gemeinsame Persönlichkeit mit Christus ist, die übernatürliche Erhöhung vollzogen wird.<sup>39</sup> Diese Persönlichkeit ist darum „neu“, weil sie über uns liegt. Wohl können wir dank unserer natürlichen Selbstbestimmung einen natürlichen Charakter haben; um jedoch die Lehre Christi zu erfahren, genügt der natürliche Charakter nicht, sondern es bedarf dazu der übernatürlichen Gnadenvollendung durch die Angleichung an Christus sowie der sa-

kramentalen kirchlich vermittelnden Vollendungskraft.<sup>40</sup> Zugleich aber bedarf es, um dies zu erlangen, auch unserer eigenen Mitwirkung: wir müssen uns dieser Lehre entsprechend bereit machen, auf daß durch die Gnade sowie die eucharistia sacramentalis ein neuer Mensch, eine neue Natur in uns geschaffen werde. Diese Verwandlung ist es, die uns zu Gliedern des mystischen Leibes Christi macht; sie bedeutet die mystische Gottebenbildlichkeit des Menschen.<sup>41</sup> So sehen wir, wie auch das System des Cyrill eine selbständige Onotologie darstellt, die in aufsteigender Weise bis zur mystischen Einigung mit Gott führt.

Ohne diese wesentlichen Züge der Cyrillschen Lehre zu kennen, ist die gewaltige Synthese des größten östlichen Mystikers, des Pseudo-Dionysios Areopagita<sup>42</sup> nicht zu verstehen.<sup>43</sup> Dionysios kommt aus dem neuplatonischen Kreis um Proklos.<sup>44</sup> Er will alle Richtungen versöhnen: die philosophische des Gregor, die mönchische des Evagrius und die hierarchische des Cyrill.<sup>45</sup> Leontios von Byzanz setzt ihn fort, weil es für ihn nicht mehr nur darauf ankommt, die Symphonie zwischen den diaphonen Naturen herzustellen, nicht nur zwischen der sinnlichen und geistigen Natur, sondern auch zwischen der geistigen Natur und dem Geist im existentiellen Sinne. Es geht ihm auch wie Gregor und Evagrius, wie Cyrill und Makarios sowie später Maximos darum, die Notwendigkeit der Gnade zu beweisen.<sup>46</sup> Dabei stoßen wir zugleich auf die Mitte zwischen Freiheit und Gnade; er sucht die Synthese zu finden von Ethik und Mystik, von negativer Theologie, die Gott alle endlichen Attribute abspricht, und mystischer Theologie, welche letztere auf die absolute Einheit der Urgründe (Prinzipien) zielt.<sup>47</sup>

Pseudo-Dionysios verbindet die platonisch-aristotelische Aufstiegslehre mit einer riesigen neuplatonischen Abstiegslehre, womit er zugleich den durch Viktorin<sup>48</sup> angebahnten Weg einer von „oben“ her entworfenen Vernunftmetaphysik betritt.

Dionysios baut ein hierarchisches System auf<sup>49</sup>, an dessen oberster Stelle der Gottheitsgrund steht,<sup>50</sup> der als das Über-Eine, der Über-Seiende zum Urgrund des Seins selbst gemacht und von Dionysios als das absolute seinsmächtige schöpferische Prinzip verstanden wird.<sup>51</sup>

Es handelt sich bei ihm um eine im christlichen Sinne abgewandelte Emanationslehre: unmittelbar unter der Spitze seines hierarchischen Systems, das heißt unmittelbar unter den Gottheitsgrund, stellt er das

dreifaltig Eine, die trinitarische Monas oder Trias, welche die vollkommene Einigung von Vater, Sohn und Hl. Geist bedeutet. — Der Gottmensch aber steht als Hierarch und Hierurg über den Hierarchien.<sup>52</sup>

Zwischen Gott und Welt schiebt Dionysios drei himmlische Hierarchien, die jeweils eine Triade darstellen und als Ganzes neun Chöre der Engel bedeuten, die er im Proklischen Sinne Proodoi (Hervorgänge Gottes) nennt,<sup>53</sup> die jedoch keine selbständigen Götter im Sinne des Polytheismus sind, sondern göttliche Mächte (Dynameis), die den Willen Gottes auszuführen haben. Es ist dies die Sphäre der himmlischen Intelligenzen, d. h. die intelligible Sphäre der reinen Geister oder die Welt der vernunft-begabten Wesen.<sup>54</sup>

Die Welt der Menschen stellt sich uns bei Areopagita vor als zwei kirchliche Hierarchien, welche ebenfalls jeweils triadisch sind: drei Stände der Kleriker und drei der hörenden Kirche. Dies ist die Sphäre der menschlichen Intelligenzen, d. h. die intellektuelle Sphäre der mit einem Körper zusammengesetzten Geister oder die Welt der verstandes-begabten Wesen.<sup>55</sup>

Dieses geschichtete System des Areopagiten ragt von der Gottheit hinab bis zu den leblosen Dingen. Das göttliche Licht, von welchem die oberste himmlische Triade zumeist erfüllt wird, dringt durch alle folgenden Schichten in stetiger Abnahme, bis es schließlich von den Dingen der Körperwelt nur noch in schwachem Abglanz zurückgeworfen wird; denn jedes Ding vermag nur so viel vom göttlichen Licht aufzunehmen, als seiner Natur entspricht.<sup>56</sup> Diese von oben nach unten, von Gott bis zum Leblosen stufenweise geordnete Abstiegsbewegung wendet sich jedoch wieder empor in gewaltiger Aufstiegsbewegung, wobei der Aufstieg zu Gott, zur Vereinigung mit Ihm, ermöglicht wird durch das stufenweise führende Einwirken der jeweils höher stehenden (lichtvolleren) Sphäre.<sup>57</sup> In Analogie zur himmlischen Hierarchie geht es auch in der kirchlichen Hierarchie um Reinigung, Erleuchtung und Vollendung.

Doch wenn die reinen Geister den Prozeß der Vergöttlichung auf rein geistige Weise zu vollziehen vermögen, so müssen wir Menschen von der bunten Fülle der sinnlich wahrnehmbaren Symbole ausgehen. Den Hauptsymbolen begegnen wir in den drei Sakramenten: Taufe, Eucharistie und Firmung. Taufe bewirkt Reinigung, Eucharistie Erleuchtung, Firmung Vollendung.<sup>58</sup> Der Aufstieg bedeutet ein Loblied zum Preise Gottes, gleichsam eine kosmische Liturgie.<sup>59</sup> Er

vollzieht sich ähnlich dem Aufstieg des evagrianischen Systems in drei Hauptstufen, deren erste (intellektuelle Schicht oder Verstandes-Sphäre) als diejenige der Entsagung und Reinigung zu verstehen ist, deren zweite Stufe (intelligible Schicht oder Vernunft-Sphäre) als diejenige philosophischer Erleuchtung im Sinne der negativen Theologie (Erkenntnis in der Demut, nichts von alledem zu sein, was Gott ist) und deren dritte Stufe (göttliche Sphäre) als die der *docta ignorantia*, auf welcher sich die Vollendung in der Verklärung, das heißt in der mystischen Einigung mit Christus vollzieht; denn Ziel dieser mystischen Erhebung ist die Verähnlichung nach dem Bilde Gottes, die Vergöttlichung in der gnadenvollendenden Angleichung an den Gottmenschen, welcher zur Vereinigung mit dem Einen, das heißt mit dem unzulänglichen überseienden Gott verhilft.<sup>60</sup>

Obzwar diese Ontologie gnadenphilosophisch gedacht ist, müssen sich doch die einzelnen Lebewesen (wie bei Cyrill) gleichsam an die Gnade heranarbeiten und sich bereit machen zur Einigung, auf daß Christus sie zu diesem Ziele führe. Ganz offensichtlich tritt hier die Verwandtschaft zutage zu dem Cyrillschen Gedanken der Überhöhung des natürlichen Menschen zur übernatürlichen Einigung im Leibe Christi. Dieses Einförmig-Werden mit dem Einen, dem unzugänglichen Licht, wird fast 800 Jahre später wie bei Dionysios Areopagita auch bei Meister Eckhart der Mittelpunkt seiner Lehre sein.

Um diese Lehre der Emanationen des Einen — zuerst in Grundprinzipien (Sein—überhaupt, Leben—überhaupt usw.) — und dann in Einzelwesen ganz für die christliche Philosophie zu gewinnen, bedurfte es gewisser Abwandlungen. Johannes Scythopolis nahm diese Abwandlungen bald nach Erscheinen der Dionysischen Schriften vor. Er wendet den Ausdruck „Ideen“ an und betrachtet sie als „göttliche Gedanken“. Er unterstreicht ihren seinshaften Charakter: die Ideen oder göttlichen Gedanken sind identisch mit dem Wesen Gottes, das heißt mit dem Sein selbst; daher geben sie ursprunghaft Kunde vom wesenhaften und existenzhaften Sein des Geschöpfs. Johannes Scythopolis sieht in diesen Ideen Gottes zugleich die Seinsprinzipien der Welt (Sein—überhaupt, Leben—überhaupt). Er bezeichnet sie vorwiegend als den „intelligiblen Aufbaustoff der Dinge“.<sup>61</sup> Nach Urs von Balthasar ist dies nicht im pantheistischen Sinne zu verstehen, da Johannes Scythopolis deutlicher als Dionysios von Schöpfung aus dem Nichts spricht.<sup>62</sup> Somit war die Hauptleistung in der christlichen An-

eignung des Areopagiten schon vollzogen, als Maximus kam.<sup>63</sup> Von Dionysios ist eine ungeheuerere Wirkung ausgegangen, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen.<sup>64</sup>

Der mystischen Metaphysik des Dionysios steht die kritische des Leontios von Byzanz gegenüber. Er ist ein strenger Dialektiker, der in Quaestionenform philosophiert. Leontios setzt sich mit den Nestorianern auseinander, die nur eine menschliche Natur im Gottmenschen annehmen, und mit den Monophysiten, die nur eine göttliche Natur annehmen. Sowohl Nestorianer als auch Monophysiten stellen das Axiom auf, nach welchem eine Person nur eine Natur haben könne, nach welchem die Natur persönlich sei und die Person natürlich (*enousios*).<sup>65</sup> Dementgegen stellt Leontios das Axiom auf, demzufolge Person und Natur sachlich getrennt sind und die Unterscheidung zugleich mit der Einigung besteht.

Die Natur wird nunmehr enhypostatisch verstanden, die Person hingegen als *enousios*, das heißt als nur in der Natur beständig und bestehend. Diese ist die anthropologische Fassung der aristotelischen Substanzenlehre: Selbststand und Wesenheit werden vereinigt im konkreten Wesen, aus welchem letzterem in artgemäßer Weise die Vermögen hervorgehen. Aus den Vermögen aber gehen die Handlungen hervor. „Die hypostatische Union, die persönliche menschliche Wesenseinigung ist eine Angleichung verschiedener Naturen in einer Person als ihrer Substistenz . . . Die Geistseele ist Natur in der Person, die Leibseele ist eine zweite Natur in derselben Person, aber mit einem sinnlich elementaren Individuationsprinzip nebenbei.“<sup>66</sup> Alois Dempf weist darauf hin, daß dies anthropologischer Dyophysitismus ist, der genau dem theologischen entspricht, nach welchem in Christus in der einen göttlichen Person die göttliche Natur und die menschliche Natur als zwei Naturen geeint sind.

Mit Leontios von Byzanz ist die dialektische altchristliche Menschenlehre völlig durchgeführt; die Scheidung von Person und Geistnatur sowie diejenige von Geistnatur und Leibnatur ist damit vollzogen, zugleich aber auch ihre Einigung.<sup>67</sup>

Wie wir im Vorhergehenden ausführten, wurde der geistige Kern des Menschen, das wahre Selbst oder intelligible Ich, das heißt dasjenige, was die heutige Christenheit unter dem Begriff der Person versteht,<sup>68</sup> von den Mystikern entdeckt. Darüber hinaus aber wurde auch durch die Mystik der Begriff der Leibnatur gewonnen.<sup>69</sup> Diese Ent-

deckung geht auf den asketischen Mystiker Simeon von Mesopotamien zurück, der bis vor kurzem nur unter dem Decknamen Makarios des Großen bekannt war. Er erklärt die unwillkürlichen Vorgänge in uns, die nicht vollkommen in unserer Gewalt stehen, das heißt die unbewußten Seelenvorgänge (vor allem Träume), nicht aus dem persönlichen Willenszentrum, sondern aus einem selbständigen sinnlichen Organisationszentrum der Leibnatur, dem „Es“. Von hier aus ist der Kampf zwischen Geist und Fleisch zu verstehen als ein Kampf des naturhaft selbständigen untergeordneten Organisationszentrums gegen das geistige Organisationszentrum. Die arthafte aus der *Natura naturans* stammende Beseelung des Körpers ist damit entdeckt.<sup>70</sup>

Von dieser Unterscheidung der selbständigen verschiedenen Bereiche im Menschen her wird nunmehr auch die äußere Natur verstanden. Die mystische Stufenlehre führt somit von „oben“ her in absteigender Linie auch zum Verstehen der ontologischen Stufen: es wird der Schluß gezogen von der Schichtung im inneren Menschen selbst auf die Schichtung in der äußeren Natur, in welcher der jeweils höheren Schicht die nächstfolgende niedere Schicht in quasi dienender Weise untergeordnet ist.<sup>71</sup> So stehen unter den Lebensformen der Menschen jene der Tiere, unter diesen die der Pflanzen und unter letzteren die Minerale. Zugleich aber ist auch von hier aus der Aufstieg von Natur und Mensch zu verstehen; die höchste Schicht einer niederen Natur reicht an die jeweils niederste Stufe der nächst höheren Schicht heran, und diese Annäherung des Niederen an das Höhere bedeutet, daß dem Höheren gleichsam der Leib bereitet wird für die jeweils entsprechende Beseelung.<sup>72</sup> Das niedere Material dient dabei dem höheren zur beseelenden Formung: das Mineralreich dient der pflanzlichen Beseelung (*anima vegetativa*) zum Material, das Pflanzenreich der tierischen Beseelung (*anima sensitiva*) und der menschliche Leib als höchste Stufe des Tierreiches der geistigen Beseelung (*anima intellectiva*)<sup>73</sup>. Und wir müssen der altchristlichen Lehre zufolge das geistseelische Menschenreich (seine essentielle Schicht) verstehen als das Material für die existentielle oder personale Information durch Christus. Die Menschheit muß sich der göttlichen Schicht annähern, indem sie durch Selbstlosigkeit ihren geistigen Leib bereit macht für die gnadenhafte Vergöttlichung. Diese höchste Information durch Christus, den Gottmenschen bedeutet die Aufhebung der Diaphonie der Naturen und damit die Überwindung des Todes.

Dem Höhepunkt dieser aus der altchristlichen Mystik erwachsenen metaphysischen Menschenlehre begegnen wir in derjenigen von Maximus Confessor.<sup>74</sup> Ihm ist eine erstaunliche Synthese der hier soeben in knappen Zügen geschilderten Meister gelungen, er hat Origenes, Gregor, Evagrius und Dionysios zu einem einzigen orthodoxen System durch die Metaphysik des Leontios verschmolzen.<sup>75</sup> Maximus war das Zentrum, dessen Strahlen nach Osten und Westen gingen.<sup>76</sup> Er hat eine ungeheuerere, jedoch vielfach anonyme Wirkung besessen. Auch in Rußland wirkte sich sein Einfluß aus. Davon legt die von Epifanovič nach einer Moskauer Handschrift herausgegebene unbezweifelt echte Centurie Zeugnis ab. Diese Centurie stimmt mit den echten Centurienwerken sowohl in der charakteristischen Kompositionsweise als auch inhaltlich überein.<sup>77</sup> Da die Schriften des Maximus weitgehend zum Kanon des ganzen byzantinischen Mittelalters wurden, hätten wir in den Centurien so etwas wie einen Schlüssel für das Wesen der byzantinisch-russischen Frömmigkeit.<sup>78</sup>

Der Confessorschen Anthropologie liegt jene Urstandslehre zugrunde, mit welcher er ungebrochen in der Tradition von der alexandrinischen zur sophianischen Gnosis steht. Es handelt sich um eine streng durchgeführte Adamsspekulation, wie sie später ebenfalls Nikolaus von Kues haben wird. Ursprünglich werden zwei Naturvermögen in Adam, dem Urmenschen, angenommen, welche beide unsterblich angelegt sind; sowohl das Geistesvermögen als auch das Sinnesvermögen. So heißt es bei Maximus in den *Quaestiones ad Thalassium*: „Als Gott die Natur des Menschen erschuf, schuf er in ihrer Sinnlichkeit nicht zugleich die Wollust und den Schmerz, sondern gab in den Geist ein gewisses Vermögen zur Lust, wodurch sie seiner in unsagbarer Weise sich zu erfreuen vermöchte. Dieses Vermögen — ich meine die naturhafte Sehnsucht des Geistes nach Gott — wandte der erste Mensch sogleich bei seiner Entstehung der Sinnlichkeit zu, und so trug ihn von seiner allerersten Regung an eine naturwidrige Lust durch die Vermittlung seines Sinnesvermögens den sinnlichen Dingen entgegen. Und so hat ihr der um unsere Heilung Besorgte in seiner Vorsehung, gewissermaßen als eine rächende Gewalt, den Schmerz zugesellt, vermittelt dessen in Weisheit der Leibnatur das Gesetz des Todes eingewurzelt wurde, dergestalt den besessenen, regellosen Drang des Geistes zum Sinnlichen hin umgrenzend.“<sup>79</sup>

Nach dieser Urstandslehre besteht also die Sünde des ersten Menschen darin, daß er bei seiner Entstehung das ihm gegebene Vermö-

gen zur Lust, das heißt die naturhafte Sehnsucht des Geistes nach Gott, nicht Gott zuwendete, sondern der Sinnlichkeit.<sup>80</sup> Es handelt sich dabei um einen Mißbrauch der Freiheit. Dadurch fielen beide Vermögen der Natur, das Geistesvermögen sowie das Sinnesvermögen, aus der göttlichen Einheit. Dieser „Fall“ aber zog ihre Diaphonie und den Tod nach sich.

Es ist dies der eigentliche Sinn des Paulus-Wortes: „Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen.“ Der Blick weg von Gott zum Sinnlichen hin im Augenblick des Heraustretens aus Gott wird zum naturhaften und zugleich schuldigen Ausgangspunkt des Leidensweges der gottsuchenden Menschheit.

In der *Ambigua* sagt Maximos: „Durch Leiden an der (stofflich-verweslichen Natur) und Versehrung durch sie sollte die Seele zu Erkenntnis Gottes gelangen und zur Einsicht ihrer eigenen Würde und durch eine freundliche Fügung die richtige Einstellung zum Leibe und zu sich selbst erlangen.“<sup>81</sup> So sieht der Mystiker Maximos den Sinn des Leidens darin, den Menschen zur Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zu führen. Ist aber diese Freiheitsleistung des Menschen gelungen, dann greift die weise Vorsehung ein und lenkt den „unvernünftigen Eros“ hindurch durch die „Verwirrung“ und „Unordnung“ der stofflichen Natur „zum Gegenwärtigen“. Aufgabe der Freiheit des Menschen ist es, die Symphonie der beiden Naturen vorzubereiten: erst das sittliche Leben vermag durch die Gnade erhöht zu werden. Wenn es der Seele gelungen ist, ihren Blick zurückzulenken in die Richtung auf Gott, das heißt wenn ihr „Vermögen zur Lust“, diese naturhafte Sehnsucht des Geistes nach Gott auf Gott gerichtet ist, dann schweigen Wollust und Schmerz, es stellt sich die Symphonie der Naturen wieder her und mit ihr die Unsterblichkeit.

Hier spricht sich kaum verändert das origenistische Weltgefühl aus, durch welches in der Weiterwirkung von Maximos das byzantinische Mittelalter ebenso bestimmt wurde wie die neuere russische Religionsphilosophie, nämlich das Weltgefühl des *Sophianismus*.<sup>82</sup> Das unausrottbare Mißtrauen gegen eine eigenständige leibseelische Natur verleitete die Kirchenväter im Gefolge des Origenes immer wieder dazu, die „Wahrheit“ der Kreatur in ihrer Gottimmanenz zu suchen, aber ihre (der Kreatur) tatsächliche Realität in eine Verbindung mit dem Sündenfall zu bringen. Von hier aus versteht sich auch der Doppelaspekt des Menschen: einerseits der Aspekt der mystischen, überweltlichen Gottförmigkeit und andererseits derjenige der Natur als

Sünde. So bedeutet die sinnliche Erscheinungswelt mit ihrem Leiden und Sterben für Origenes, Gregor und Maximos untrennbar zugleich Strafe und Wohltat. Und wenn auch Origenes die Ordnung und Schönheit dieser Welt preist, so sieht er doch in ihr die Folge der Geistersünde. Die Vielfalt der Welt erscheint als der bestmögliche Ausdruck der urweltlichen Sünde. Und nach des Evagrius Lehre wird die Welterschöpfung untrennbar „Gericht und Vorsehung“ zugleich.<sup>83</sup> In der Anthropologie Gregors von Nyssa werden die Geschlechtsmerkmale zugleich sowohl — vorausgesehene — Folge der Sünde als auch Mittel zur Erhaltung des Menschengeschlechts; und bei Maximos Confessor wird die sinnliche Welt im Vorwissen Gottes in ihrer Natürlichkeit gleichzeitig Strafe und Heilung, Fluch und Segen.<sup>84</sup> Dieser Doppelaspekt bedeutet — wie v. Balthasar betont — den letzten formalen Rhythmus östlicher Religiosität. Freilich könne der Rhythmus eines solchen Weltbildes letztlich nur ein eskatischer sein, ein irrationaler und emotionaler; denn hier sei der Gegenstand der Bejahung schlechthin identisch mit dem Gegenstand der Ablehnung.<sup>85</sup>

Aufschlußreich im Hinblick auf die Identitätssphäre in der sophianischen Mitte zwischen Gott und Geschöpf, zwischen Gottförmigkeit und sündhafter Natur sind die Confessorschen Gnostischen Centurien.<sup>86</sup> Als letzte Frage nämlich des ganzen Centurienwerkes wird dasjenige Problem aufgeworfen, das später für Scotus Eriugena, Spinoza und Schelling zwischen *natura naturans* und *naturata* bestehen wird, und für die russische Theosophie sowie für Böhme und Baader zwischen dem gottzugewandten und dem weltzugewandten Aspekt der „Sophia“.<sup>87</sup>

In Centurie (92) 2,76 tritt uns dieses Problem entgegen als der Konvergenzpunkt zwischen ungeschaffenem Pleroma und geschaffener Fülle der Welt im *Logos*, zwischen *Theologia* und *Oikonomia*: „Paulus sagt, daß alle Erkenntnis Stückwerk sei, Johannes dagegen will die Herrlichkeit des Eingeborenen gesehen haben. Aber Paulus redet wohl von der allen Engeln und Menschen unzugänglichen Natur Gottes selbst, Johannes von der Vollendung der *Oikonomia*, „dem *Logos*, d. h. dem Zweck der Menschwerdung“, denn nur von diesem Pleroma können die Worte „voll der Gnade und Wahrheit“ gelten. Wer also seinen „*Logos*“ ganz erfüllt, gewinnt die „Herrlichkeit voll von Gnade und Wahrheit“ dessen, der sich selbst in uns verherrlicht.“ — In den Wurzeln findet sich dieses Problem der Konvergenz bei

Origenes grundgelegt in seiner Lehre vom Logos, der zugleich Gott und Weltgrund (Ideenwelt, potentielle Vielheit) ist. In der origenistischen trinitarischen Ordnung steht der Sohn noch unter dem Vater; dadurch kommt Origenes zu dem relativ eindeutigen Schluß, daß die Welt als solche, die er als im Logos zusammengefaßtes Pleroma versteht, dem Vater unterworfen werde.<sup>88</sup> Diese origenistische Fassung erfährt jedoch etwa 100 Jahre später im Gefolge des Konzils von Nicäa (325) eine einschneidende Abwandlung; denn von nun an wird der Logos nicht mehr unter dem Vater stehend verstanden, sondern als gleichwesentlich. Da aber der Konvergenzpunkt von Theologia und Oikonomia im Logos selbst liegt, mußte die Koinzidenz von Vater und Sohn zu einer viel radikaleren Vergottungsmystik führen, als Origenes sie selbst angenommen hatte.<sup>89</sup> Hier liegt der Springpunkt für die Möglichkeit einer Aufhebung der Distanz zwischen Gott und Geschöpf, die Möglichkeit einer pantheistischen Deutung. Evagrius zog diese beinahe pantheistischen Folgerungen; selbst Maximus wird fast in diese Krisis hineingezogen, aber doch will er diese Vergöttlichung nicht im pantheistischen Sinne verstehen, sondern glaubt wie Dionysios Areopagita, daß eine volle Wesenserfassung Gottes unmöglich ist.<sup>90</sup>

In Centurie (94) 2, 90 findet sich dieses Konvergenzproblem besonders scharf hervortretend wieder: „Manche fragen nach dem Unterschied zwischen „Reich Gottes“ und „Reich der Himmel“, sind sie wesentlich oder nur gedanklich verschieden? Nur gedanklich: „Reich der Himmel“ ist die wahre Gnosis der Dinge in ihren präexistenten Ideen, „Reich Gottes“ die gnadenhafte Teilnahme an den naturhaft göttlichen Gütern. Das eine steht am Ende aller Dinge, das zweite aber, gedanklich davon unterschieden, jenseits des Endes.“

Wie Hans Urs von Balthasar ausführt, ist es nun gerade im Sinne des späteren Sophianismus kennzeichnend, daß beide „Reiche“ nur gedanklich unterschieden werden: „im Logos finden sich Gott und Welt gleichsam zu einer punkthaften Identität zusammen, beide sind nur die zwei Blickrichtungen der einen Sophia.“<sup>91</sup> In konsequenter Weise durchgeführt, würde dieser Gedanke notwendig die Aufhebung der Seinsanalogie von Gott und Geschöpf zur Folge haben. Jede Analogie setzt Distanz voraus. Wird aber die Distanz zwischen Gott und Geschöpf durchbrochen zugunsten einer „Identitätssphäre in der sophianischen Mitte“, dann besteht die Gefahr einer „gnostischen Dämonisierung des Geschöpfes.“<sup>92</sup>

Wenn auch Maximos die Identitätsmystik der origenistischen Sektenanhänger zu meiden weiß (überweltliche ‚Henade‘ aller Geister in Gott, konsequente Körperflucht)<sup>93</sup>, so bricht doch bei ihm — ebenso wie in der kappadokischen Spekulation — das sophianische Element immer wieder durch.<sup>94</sup> Es drängt ihn die Logik seines Denkens zu einem unmittelbaren Zueinander von Weltpleroma und Gottpleroma. Und so geht es im Weltbild des Confessors um die Einigung von Gott und Welt, von Ewig und Zeitlich, von Unendlich und Endlich in der Hypostase eines einzigen Wesens: des Gottmenschen. Zur Erhellung der gottmenschlichen Einheit Christi nimmt Maximos — wie vor allem Leontios vor ihm — seinen Ausgang vom Gleichnis der Einheit von Leib und Seele im Menschen: „Zwei ‚Naturen‘ vereinen sich seinshaft und durchdringen sich, ohne sich zu vermischen, um eine einzige Hypostase und ‚Person‘ zu bilden.“<sup>95</sup>

So dürfen wir abschließend sagen, daß sich das östlich-altchristliche Menschenbild im paulinisch-johanneischen spiegelt. Es wird in dieser Anthropologie ebenso wie in derjenigen der Apostel die leibliche Seele und die geistige Seele anerkannt, das entscheidende Gewicht aber auf die Person gelegt und damit auf die Verantwortung des Menschen für sein ewiges Heil. In beiden Fällen (der paulinisch-johanneischen und der altchristlichen Anthropologie) handelt es sich somit um eine vollkommene Deutung des Menschen als Person, Geistseele und Leibseele. Und wenn es bei dem platonischen Menschenbild (Phaidon) um den Beweis der Unsterblichkeit ging, so geht es bei diesem christlichen Menschenbild vornehmlich um die Auferstehung des Fleisches. Sie ist der entscheidende Zug des Christentums, der Leib wird mitbestimmend für das ewige Heil. Die Hauptmerkmale dieses Menschenbildes sind die personale Einheit von Geist, Seele und Leib, des Menschen Gott-Ebenbildlichkeit, sein Kindschaftsverhältnis zu Gott sowie seine Erhöhung durch Gnade, welche zur Auferstehung des Fleisches und seiner Verklärung führt.

Im Osten hat sich vor allem der johanneische Zug ausgewirkt. Die Centurie (92) 2,76 des Maximos zeigt besonders deutlich die Akzentverschiebung der johanneischen Auffassung gegenüber der paulinischen: Paulus wahrt die Distanz zwischen Gott und Mensch; alle menschliche Erkenntnis bleibt unvollendet und die Natur Gottes dem Menschen unzugänglich. Bei Johannes hingegen ist der Ansatzpunkt zur Aufhebung der Distanz zwischen Gott und Mensch gegeben: er

glaubt an die Vollendung der Oikonomia und an die Selbst-Verherrlichung des Logos in der Menschheit.

Bestimmend aber für die östliche Christenheit wurde der im Johannesevangelium grundlegende Gedanke des Gottmenschentums.

### III

## Existenz und Essenz

### (Das Wahrhaft Seiende und die Wesenheit)

Solov'ev stand vor einer ähnlichen Schwierigkeit wie einstmals Maximus Confessor, als es ihm darum ging, die vor-nicäische Origenistische Logos-Mystik mit der nach-nicäischen des Areopagitischen transzendenten Gottes in Einklang zu bringen. Wie wir bereits ausführten,<sup>1</sup> war bei Origenes der Logos (als Sohn) noch zweiter Gott unterhalb des Vaters in Anlehnung an die platonische Kosmos-Stellung<sup>2</sup> und an die neuplatonische Unterordnung der Prinzipien, während die nach-nicäische Epoche sich zur Gleichordnung der trinitarischen Prinzipien oder Hypostasen bekannte,<sup>3</sup> und Areopagita darüber hinaus in Angleichung an den Neuplatonismus das Über-Eine wieder einführte, d. h. den völlig transzendenten Gott, allerdings nunmehr nicht als Emanationsprinzip, sondern als seinsmächtiges Sein setzendes schöpferisches Prinzip verstanden.<sup>4</sup>

Der Bekenner vermochte diese Diskrepanz nicht völlig zu überwinden, indem er in seinen „Gnostischen Centurien“, wie wir sahen, die Frage offen ließ, ob der Logos die gefallene Menschheit heimholt in das „Reich der Himmel“ als der Logoswelt der Ideen unterhalb des „Reichs Gottes“, oder ob er sie heimholt in das „Reich Gottes“ selbst, in welchem beide Reiche letztlich zusammenfallen. Maximus entzieht sich der scharfen Entscheidung, indem er diese beiden Reiche nur gedanklich unterscheidet.<sup>5</sup>

Solov'ev jedoch stellt sich in völliger Bereitschaft dem Problem des Ausgleichs zwischen der gleichgeordneten Trinität mit der alexandrinischen Logosmystik und geht damit einen Schritt über Maximus hinaus.<sup>6</sup> Diese Auseinandersetzung mit dem gleichgeordneten trinitarischen Prozeß war nicht mehr zu umgehen, nachdem diese Ordnung der göttlichen Hypostasen dem gläubigen Christen im Laufe von mehr als 1000 Jahren zu einer Selbstverständlichkeit geworden war.

Und so ringt Solov'ev darum, die gleichgeordnete Trinität in Einklang zu bringen mit der untergeordneten Stufung der vorchristlichen und früh-christlichen Logoslehre; das heißt, den Logos, der seit der nicäischen Entscheidung Primärprinzip ist, aus der Transzendenz des gleichgeordneten trinitarischen Prozesses so weit zu lösen, daß er trotz seiner Funktion als Primärprinzip hinabzusteigen vermag und sich der Essenz (Sophia) zu verbinden, indem sie ihm als Stoff zur Formation oder seiner Verkörperung dient, ohne daß hier eine Diskrepanz gespürt würde.<sup>7</sup>

Der absteigende Logisierungsprozeß ist neuplatonisch; für den sich zum innertrinitarischen Prozeß bekennenden Christen war es eine große Schwierigkeit, den Logos aus der Transzendenz zu lösen, um ihn absteigen lassen zu können in die Welt der Vielheit. Außerdem aber ging es Solov'ev ebenso wie Origenes, Maximos, Evagrius und Areopagita um den Aufstieg des Menschen unter der Führung des in mannigfaltigen Metamorphosen erscheinenden Logos.<sup>8</sup> Solov'ev stellt sich dabei dem Problem des zweifachen Hen, d. h. der Spaltung und Koinzidenz von Existenz und Essenz im Ontos on selbst,<sup>9</sup> was besondere Schwierigkeiten bietet im Hinblick darauf, daß er es sowohl mit der nach-nicäischen Trinität als auch mit der vor-nicäischen in Einklang zu bringen versucht.

Seiner Lehre vom Gottmenschentum, dieser christologischen Anthropologie, die bestimmend werden sollte für seine Metaphysik der Liebe, welche wiederum im androgynen Christusbild gipfelt, liegt in entscheidender Weise diese reale Distinktion von Existenz (sušće) und Essenz (suščnost') zugrunde.<sup>10</sup> Letztlich wird sich uns dieser Christus zeigen — wie schon oben erwähnt — als die Einheit oder das Konkretum aus Logos und Sophia, wobei der Logos als die göttliche Natur im existentiellen Sinne zu verstehen ist und die Sophia als die göttliche Natur im essentiellen Sinne. Die göttliche Essenz entspricht nicht der menschlichen Essenz, sondern der menschlichen intelligiblen Schicht, welche als menschliche Existenz zu bezeichnen ist. Die göttliche Essenz setzt sich gleichsam zusammen aus der Vielheit der menschlichen intelligiblen Iche oder „wahren Selbste“, d. h. aus der Vielheit derjenigen, die so würdig gelebt haben, um der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden.<sup>11</sup>

Solov'ev versucht mit unendlicher Geduld — die verschiedensten Analogien herbeiholend — immer wieder, uns den Nachvollzug der

Unterscheidung von Existenz und Essenz zu erleichtern. Ohne diesen Unterschied strikt festzuhalten, sind die innertrinitarischen göttlichen Prozesse nicht zu verstehen. Dabei begegnet er uns als platonisch geschulter Dialektiker sowie darüber hinaus auch als Existenz-Philosoph. In voller Schärfe tritt von Anfang an die *realis distinctio* zutage. So heißt es in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (III, 77): „Bog est' suščij“; was sich in Anlehnung an das Bibelwort „Ich bin, der ich bin“ übersetzen ließe mit „Gott ist, der Er ist“. Man kann es auch übertragen als „Gott ist der Seiende“. Diese Bestimmung drückt den existenten Charakter aus, und dem streng metaphysischen Sprachgebrauch uns anpassend, übertragen wir im folgenden *suščij* mit „Existenz“. Solov'ev fährt fort „Emu prinadležit bytie“ (Ihm gehört das Sein), „On obladaet bytiem“ (Er besitzt das Sein). Aber man könne nicht einfach sein, nur sein: die Behauptung „ich bin“ oder „es ist“ fordere auf zu der Frage „was bin ich oder ist es“? Das Sein im allgemeinen bedeute offensichtlich nur einen abstrakten Begriff, denn das wirkliche Sein (*dejstvitel'noe bytie*) fordere nicht nur unbedingt eine bestimmte Existenz (*izvestnoe suščee*) als Subjekt, über das nicht nur ausgesagt werde, daß es ist, sondern daß es auch einen bestimmten objektiven Inhalt (*izvestnoe predmetnoe soderžanie*), eine Wesenheit, beziehungsweise Essenz (*suščnost'*) als Prädikat habe, welches auf die Frage antworte: „Was ist dieses Subjekt oder was stellt es vor?“ Wenn auf diese Weise das Zeitwort „sein“ (*byt'*) grammatikalisch nur die Verbundenheit des Subjekts (*podležaščee* = Unterliegende, Subsistenz) mit dem Prädikat (*so skazuemym*) darstelle, so könne dementsprechend in logischer Hinsicht das Sein (*bytie*) nur denkbar sein als Beziehung (*otnošenje*) der Existenz (*suščee*) zu ihrer objektiven Essenz (*suščnost'*) oder ihrem Inhalt, — als Beziehung, in welcher sie (die Existenz) auf jede Weise diesen ihren Inhalt, diese ihre Essenz behaupte, darlege oder offenbare (*projavlaet*).

Im folgenden nun treffen wir auf eine Definition des Zusammenfallens der Gegensätze, der *coincidentia oppositorum*, in Gott; dort heißt es (III, 78): „Wenn die göttliche Essenz (*suščnost'*) nicht alleinig wäre, das heißt wenn sie nicht in sich alles einschliesse, dann könnte demzufolge etwas anderes außerhalb Gottes seinhaft (*suščestvenno* = wesenhaft) sein; aber in diesem Falle würde Gott begrenzt sein durch dieses für Ihn äußere Sein, — Er wäre nicht absolut; das heißt Er wäre nicht Gott. — Auf diese Weise wird durch

die Behauptung der All-Einheit Gottes der Dualismus beseitigt, der zum Atheismus führt“ (III, 78).

In dem sich hier anschließenden Satz zeigt Solov'ev seine Platonische Herkunft, indem er die göttliche Essenz nicht nur als „Ganzheit des Seins“ definiert, sondern auch als „die ganze Fülle“. So sagt er: „Andererseits gibt die Behauptung, welche in Gott die ganze Fülle (polnota) oder Ganzheit (celost') alles Seins als Seine ewige Essenz annimmt, weder eine Veranlassung noch die logische Möglichkeit, die göttliche Essenz mit der einzelnen bedingten Wirklichkeit dieser natürlichen Welt zu verbinden; folglich wird durch diese Behauptung der naturalistische Pantheismus beseitigt, welcher unter allem nicht die ewige Fülle des göttlichen Seins versteht, sondern nur die Gesamtsumme (sovokupnost') der Naturerscheinungen, deren Einheit er auch Gott nennt“ (III, 78). Allerdings unterscheidet sich die Solov'evsche göttliche Essenz (suščnost') insofern von der Platonischen, als bei Platon noch keine Spaltung im ontos on vorliegt und seine Essenz d. h. seine ousia, lediglich einer der verschiedenen Namen für das Urprinzip ist.<sup>12</sup>

Immer aufs neue bemüht sich Solov'ev, den Unterschied zwischen Existenz und Essenz eindringlich darzustellen. So weist er im folgenden auf den aktiven Charakter der Existenz sowie auf den passiven Charakter der Essenz hin (III, 78): „In der Tat, wenn alles den Inhalt oder die göttliche Essenz ausmacht, dann unterscheidet sich Gott als Subjekt oder Existenz (suščij), das heißt als Besitzender (kak obladajuščij) dieses Inhaltes oder dieser Essenz (suščnost') notwendig von ihr, so wie wir in jedem Wesen (suščestvo) dieses selbst als Subjekt von demjenigen unterscheiden müssen, was seinen Inhalt ausmacht, — wodurch oder worin es sich bestätigt (utverždaet) oder ausdrückt (vyraždaet), — so wie wir es unterscheiden müssen als Ausdrückendes vom Ausgedrückten oder als Selbst (sebja) von demjenigen, was dem Selbst gehört (kak sebja ot svoego). Unterscheidung aber bedeutet Beziehung (Različenie že est' otnošenje). Folglich befindet sich Gott als Existenz (suščij) in einer gewissen Beziehung zu Seinem Inhalt oder seiner Essenz (suščnost'). Er offenbart (projavlaet) oder behauptet (utverždaet) sie.“

Von hier aus bestimmt Solov'ev sehr klar die Unterscheidung zwischen substantiell, potentiell und aktuell, indem er fortfährt (III, 79): „Um sie jedoch als die Seine zu behaupten, muß Er sie substantiell be-

sitzen, das heißt Er muß alles sein oder die Einheit von allem in einem ewigen inneren Akt. Als absoluter Urgrund (bezuslovnoe načalo) muß Gott alles in sich in untrennbarer (nerazryvnoe) und unmittelbarer substantieller Einheit einschließen oder enthalten.

Mit dieser ersten Bestimmung (položenie) ist alles in Gott enthalten, das heißt in dem göttlichen Subjekt oder der Existenz (suščee) als in seiner gemeinsamen Wurzel, alles ist in Ihm aufgesogen oder in Ihn versenkt, das heißt in seinem gemeinsamen Ursprung (istočnik); demzufolge unterscheidet es sich hier als alles nicht dem Akt nach (aktual'no), sondern es existiert nur in der Möglichkeit, potentiell. Mit anderen Worten: in dieser ersten Bestimmung ist Gott nur als Existenz wirklich, aktuell. Sein Inhalt jedoch, das heißt alles oder die gesamte Essenz (suščnost'), — obgleich sie auch hier vorhanden ist — denn ohne sie wäre selbst die Existenz nichts, wie wir gesehen haben, d. h. sie (die Existenz) würde nicht existieren — die gesamte Essenz existiert nur in verborgenem Zustande, potentiell.<sup>13</sup>

Und er fügt diesem Absatz abschließend hinzu, indem er in voller Schärfe die realis distinctio von Existenz und Essenz bestimmt: „Damit sie (die Essenz) wirklich sei, muß Gott sie nicht nur in sich enthalten, sondern auch für sich behaupten, das heißt Er muß sie als das Andere behaupten, muß sie offenbaren und verwirklichen als etwas von Ihm selbst Verschiedenes.“<sup>14</sup>

Zugleich aber betont Solov'ev wiederum, daß dieses von der Existenz „Verschiedene“, dieses „Andere“ nicht als äußerlich Anderes zu verstehen ist, sondern als die hervorgetretene ideelle Wirklichkeit des in der Existenz bisher in verborgenem Zustande — potentiell — vorhandenen Inhalts, d. h. der göttlichen Essenz. War die Essenz im ersten Zustand (položenie) in der Tiefe des subjektiven, nicht-geoffenbarten Seins (bytie) verborgen, so wird sie bei dieser zweiten Bestimmung als geoffenbartes Objekt angenommen. — Zum leichteren Verständnis weist Solov'ev auf den analogen Vorgang beim schöpferischen Akt des Künstlers hin.<sup>15</sup> Ebenso sei auch die künstlerische Idee dem Künstler selbst nichts Fremdes, nichts Äußerliches, sondern seine eigene Wesenheit (suščnost'), der Kern (sut') seines Geistes und der Inhalt seines Lebens, der ihn zu dem mache, was er ist.

„Und indem er danach strebt, diese Idee in einer wirklichen (dejstvitel'noe) künstlerischen Schöpfung (sozdanie) zu verwirklichen (osuščestvit') und zu verkörpern (voplotit'), will er diesen seinen

Kern, diese Idee nicht nur in sich haben, sondern auch für sich oder vor sich als Objekt; er will sein Selbst (svoe) sich vorstellen als ein Anderes oder in einer anderen objektiven Gestalt (III, 80).

Diese Analogie zeige, daß die zweite Seinsweise (sposob suščestvovanija) der Existenz nur ein anderer Ausdruck dessen sei, was bereits in der ersten Seinsweise vorhanden ist.<sup>16</sup>

Das bisher Dargelegte wird Solov'ev nunmehr als Fundament für seine Selbstbestimmungstheorie dienen: „Weil es tatsächlich außer Gott als dem Absoluten nichts absolut Selbständiges gibt oder geben kann, nichts derartiges, was Ihn von Anfang an als ein Anderes oder von außen her bestimmen würde, — deshalb kann jedes bestimmte Sein (opredelennoe bytie) nur ein Akt der Selbstbestimmung der absoluten Existenz sein“ (III, 81).<sup>17</sup>

Diese Selbstbestimmung oder Selbstbegrenzung (samoograničenie) sei notwendig, damit die „Fülle des absoluten Inhaltes“ vom Potentiellen zum Aktuellen übergehen könne. In diesem Akt der Selbstbestimmung stelle sich die Existenz (suščij) ihrem Inhalt gegenüber, d. h. ihrem Anderen oder ihrem Objekt. Dieser Akt bedeute somit eine Selbst-Unterscheidung (samorazličenie) der Existenz (suščij) in zwei Objekte oder zwei Pole, von welchen der eine Pol die absolute Einheit darstelle, der andere dagegen Alles oder die Vielheit. Darüber hinaus aber erhalte die Existenz (suščij) durch diese Selbstbestimmung eine gewisse „wirkende Kraft“ (deistvujuščaja sila) und werde zu „Energie“.<sup>18</sup>

Die Gottheit könne — als Absolutes — nicht nur ein unmittelbarer Akt sein, sondern sie müsse auch Potenz oder Macht (mošč') sein; jedoch sei diese in ihr ruhende Macht nichts anderes als ihre eigene Kraft (sila) über sich selbst, d. h. über ihr unmittelbares Sein. Und wenn auch die Begrenzung durch ein Anderes dem Begriff des Absoluten widerspräche, so sei hingegen die Selbst-Begrenzung geradezu erforderlich; denn indem die Existenz sich selbst bestimme und somit ihren Inhalt verwirkliche, höre sie nicht auf, das zu sein, was sie ist, nämlich absolute Existenz. „Sie verliert nicht nur nicht ihre Wirklichkeit, sondern verwirklicht (osuščestvljaet) sie im Gegenteil völlig, indem sie sich nicht nur in sich verwirklicht (delajas' dejstvitel'nym), sondern auch für sich“ (III, 81).

Da also dasjenige, was Gott durch den Akt der Selbstbestimmung verwirkliche, nämlich „Alles“ oder „die Fülle von allem“ (polnota vsech), Sein eigener Inhalt sei, d. h. Seine eigene Essenz (suščnost'),

so sei diese Verwirklichung nichts anderes als der vollkommene Ausdruck (polnoe vyraženie) desjenigen, dem dieser Inhalt gehört, nämlich der vollkommene Ausdruck oder die Offenbarung Gottes selbst.

Solov'ev zieht hier erneut den Vergleich mit dem Subjekt (podležščee) und dem Prädikat (skazuemoe): Gott bringe sich so zum Ausdruck wie das Subjekt in seinem Prädikat.

Zugleich spielt er auch wiederum auf die Beziehung zum Künstler an: ähnlich verhalte es sich beim Dichter, der sich ganz seiner schöpferischen Tätigkeit hingibt und, indem er sein inneres Leben in objektiv künstlerische Schöpfung umwandle, nichts verlöre, sondern seine eigene Individualität nur in höherem Maße festige und völlig verwirkliche (III, 82). — Im folgenden tritt Solov'ev uns in anti-neuplatonischer Weise entgegen, indem er das Absolut-Seiende (Existenz) seinssetzend interpretiert: „Das Absolut-Seiende (absolutno-suščee), welches durch sich selbst keiner Bestimmung unterliegt, bestimmt sich selbst, indem es sich offenbart als das Unbedingt-Eine (bezuslovno-edinoe) durch das Setzen (položenie) seines Anderen oder seines Inhalts, d. h. (das Setzen) von allem“ (III, 82).<sup>19</sup> Unser Philosoph definiert das wahrhaft Eine (istinnoe edino) als dasjenige, was die Vielheit nicht ausschließt, sondern sie im Gegenteil in sich hervorbringt, wodurch es (das wahrhaft Eine) nicht vernichtet werde, sondern dasjenige bleibe, was es ist: „... es bleibt das Eine und beweist gerade dadurch, daß es das Unbedingt-Eine ist, d. h. das Eine seinem eigenen Wesen nach (po samomu suščestvu), welches nicht durch irgendeine Vielheit in seiner Einheit aufgehoben oder vernichtet werden kann (III, 82).

Wäre das Eine nur darum das Eine, weil es an einer Vielheit mangelte, weil das Eine gar keine Vielheit in sich enthalten könnte und bei Entstehung der Vielheit den Charakter der Einheit verlöre, dann wäre seine Einheit ganz offenbar nur accidentell (slučajnyj), nicht aber unbedingt (bezuslovnyj): dann hätte die Vielheit Macht über das Eine, und dieses wäre der Vielheit unterworfen. Beweisen oder verwirklichen aber könne das Eine seine Überlegenheit (prevoschodstvo) nur, indem es (das Eine) wirklich jede Vielheit in sich annehme oder hervorbringe und dauernd über diese Vielheit siege: „... denn alles erprobt sich (ispytyvaetsja) an seinem Gegensatz“ (III, 82). So sei auch unser Geist nicht darum ein wahrhaft einiger, weil es ihm an Mannigfaltigkeit gebreche, sondern weil er, obzwar er eine Viel-

heit von Gefühlen, Gedanken und Wünschen hervorbringe, doch zugleich immer ganz er selbst bleibe; denn er teile den Charakter seiner geistigen Einheit der elementaren Vielheit der Erscheinungen mit. Dadurch aber mache er sich allein die Vielheit zu eigen. Das Seiende oder die Existenz (suščee) bleibe im Anderen dasselbe, noch in der Vielheit bleibe es Eines (edinoe). Doch betont Solov'ev, daß diese Gleichheit (toždestvo), diese Einheit (edinstvo) sich unterscheide von jener Gleichheit, jener Einheit, die den ersten Zustand des Seienden oder der Existenz (suščee) ausmache. Dort sei sie eine unmittelbare und ununterschiedene (nerazličnoe) Einheit, hier jedoch sei sie eine bestätigte oder behauptete (utverždennoe) Einheit, eine offenbarte oder vermittelte Einheit, die durch ihr Gegenüberliegendes, d. h. durch die Unterscheidung, hindurchgegangen und gerade dadurch gesteigert (usilennoe), also potenziert sei. „Auf diese Weise haben wir hier einen neuen dritten Zustand oder Aspekt (vid) des Absolut-Seienden oder der absoluten Existenz (absoljutno-suščee) — den Aspekt der abgeschlossenen, vollkommenen Einheit oder des Absoluten, welches sich als solches bestätigt hat“ (III, 83).

Somit handelt es sich um drei Beziehungen oder drei Zustände (položenie) des Absolut-Seienden oder der absoluten Existenz als ein sich selbst Bestimmendes in bezug auf seinen Inhalt:

1) „Erstens bestimmt (polagaetsja) Es sich als dasjenige, was diesen Inhalt besitzt in unmittelbarer substantieller Einheit oder Ununterschiedenheit von sich selbst, bestimmt sich als einheitliche Substanz (edinaja substancija), welche alles wesenhaft (suščestvenno) in Seine unbedingte Macht einschließt;

2) Zweitens bestimmt Es sich als dasjenige, was sich offenbart oder Seinen absoluten Inhalt verwirklicht, indem Es ihn (den Inhalt) gegenüberstellt (protivopolagaja) oder ihn aus Sich herausstellt mit dem Akt Seiner Selbstbestimmung;

3) Drittens endlich bestimmt Es sich als dasjenige, was sich in diesem Inhalt bewahrt und bestätigt oder als dasjenige, was sich verwirklicht in aktueller, mittelbarer oder unterschiedener Einheit mit diesem Inhalt oder dieser Wesenheit (suščnost'), d. h. mit Allem, — mit anderen Worten — Es bestimmt sich als dasjenige, das sich im Anderen befindet oder ewig zu sich zurückkehrt und bei welchem das Seiende oder die Existenz (suščee) ist“ (III, 83).

In Analogie zu der Dreiheit (trojstvennost') dieser Beziehungen oder Seinsarten (sposob suščestvovanija) versteht Solov'ev auch den menschlichen Geist, sofern wir ihn nur als selbständig existierend anerkennen (samostojatel'no suščestvujuščim), d. h. als ein echtes Wesen (nastojaščim suščestvom).<sup>20</sup> Solov'ev geht dabei von der Betrachtung unseres inneren Lebens aus, d. h. von dem Bereich der Psyche; nämlich von unseren Wünschen, Gedanken und Gefühlen, die gleichsam als Offenbarung oder Manifestation unseres inneren Charakterbildes zu deuten sind, als qualitativer Inhalt unseres Geistes. „Alle diese unmittelbar durch uns beobachteten Zustände werden von uns bewußt erlebt (denn anderenfalls blieben sie offensichtlich der unmittelbaren Beobachtung unerreichbar) und in diesem Sinne können sie Zustände unseres Bewußtseins genannt werden; in ihnen ist unser Geist die wirkende oder erscheinende Kraft (sila), sie machen seine innere Wirklichkeit oder sein ausgedrücktes, bestimmtes Sein aus.“<sup>21</sup> Doch erschöpfe sich das Wesen (suščestvo) unseres Geistes keineswegs in dieser psychischen Wirklichkeit, sie bedeute nur eine periodische Phase unseres Daseins (suščestvovanie), während hinter ihrem Blickfeld die Tiefen des geistigen Lebens verborgen seien, die nichts mit dem aktuellen Bewußtsein des gegenwärtigen Augenblicks zu tun hätten. Und es sei nicht nur unlogisch, sondern widerspräche auch der Erfahrung, wenn wir das Sein unseres Geistes nur auf sein aktuales, einzelnes Leben beschränkten, auf seine äußersinnlich wahrnehmbare (oščtitel'naja) Wirklichkeit, d. h. wenn wir annähmen, daß der Geist in jedem Augenblick nur dasjenige sei, was er in diesem Augenblick in sich erkennt.<sup>22</sup>

Den Geist selbst bestimmt er als das Primäre<sup>23</sup> im Verhältnis zu seinen Äußerungen oder Erscheinungen in unserem Bewußtsein, die gleichsam den sekundären Zustand (položenie) des Geistes bedeuten. Und er betont mit dem Hinweis auf die Unterbrechungen unseres Bewußtseins (durch gewöhnlichen sowie magnetischen Schlaf und Ohnmacht), daß ungeachtet des Sich-Nicht-Offenbarens des Geistes in unserem Bewußtsein dieser Geist keineswegs in seinem primären ganzheitlichen Zustande vernichtet werde; erschöpfte sich nämlich die Existenz oder das Dasein (suščestvovanie) unseres Geistes in unseren inneren und äußeren bewußten Zuständen, dann müßte er in jenen Zuständen verschwinden, da das Einzelbewußtsein (razdel'noe soznanie) abreißt in bezug auf unsere Umwelt sowie auf unsere Innenwelt.

Daraus aber, daß der Geist nicht verschwindet ungeachtet der Bewußtseinsunterbrechungen, erhelle, daß er ein primäres substantielles Sein habe, unabhängig von seiner einzelnen Äußerung (častnoe obnaruženie) oder Erscheinung in der Reihenfolge der einzelnen Akte und Zustände; und wir müßten zugeben, daß er in größerer Tiefe existiere als jene Wirklichkeit, die unser vorüberfließendes, gegenwärtiges (naličnaja) Leben ausmache. „In dieser urgründigen Tiefe (pervonačal'naja glubina) liegen auch die Wurzeln dessen, was wir unser Selbst (soboju) oder unser Ich (ja) nennen“ (III, 84); im gegenteiligen Falle nämlich, d. h. wenn unser Ich, unser personales Wesen (ličnoe suščestvo) ausschließlich an die äußeren einzelnen Akte unseres seelischen Lebens gebunden wäre, an die sogenannten Zustände unseres Bewußtseins, dann würden wir mit dem Schwinden des einzelnen (razdel'noe) Bewußtseins (Schlaf usw.) zugleich selbst verschwinden als geistiges Wesen (duchovnoe suščestvo), um jedoch dann mit dem Wiederkehren des Bewußtseins in der Ganzheit (vseoružie) unserer geistigen Kräfte plötzlich selbst wiederzuerscheinen; was freilich bei Anerkennung der Existenz des Geistes vollkommen sinnlos sei.

Somit also schließt Solov'ev von der Tatsache aus, daß wir nach Schlaf oder Ohnmacht zu vollem Bewußtsein wiederkehren, — welches letzteres er als Offenbarung unseres wahren Selbst erklärt —, weiter darauf, daß dieses unser wahres Selbst auch dann vorhanden ist, wenn wir uns seiner nicht bewußt sind, d. h. wenn es uns nicht im bewußten Zustande erscheint. In Analogie zu den drei Ordnungen des Absoluten bestimmt er den Menschen auf folgende Weise:

1) Erstens als urgründiges (pervo-načal'nyj), ungeschiedenes oder ganzes Subjekt, welches schon in gewisser Weise den eigentlichen Inhalt unseres Geistes enthält, nämlich unsere Wesenheit (suščnost') oder Idee. Durch diese Idee aber wird unser individueller Charakter bestimmt.

Würde unser Charakter nur durch unser in Erscheinung tretendes Leben hervorgebracht oder wäre er abhängig von unseren bewußten Handlungen und Zuständen, dann bliebe es unbegreiflich, weshalb wir bei Verlust unseres vitalen Bewußtseins (Schlaf, Ohnmacht) diesen Charakter nicht auch verlören und weshalb unser täglich neu erstehendes Bewußtsein nicht jedesmal einen neuen Charakter schaffe. Daß dies jedoch nicht so ist, daß die Identität des Grundcharakters gewahrt bleibt inmitten aller Verwandlungen des bewußten Lebens, das zeige, daß dieser Charakter schon in jenem urgründigen Subjekt

(im wahren Selbst) enthalten sei, welches tiefer liege oder eher da war als das bewußte Leben.<sup>24</sup> Und demzufolge müsse unser Grundcharakter, d. h. unsere personale Idee (ličnaja ideja) substantiell in unmittelbarer Einheit mit diesem Subjekt selbst sich befinden, d. h. mit unserem Geist. — In dieser ersten Seinsweise ist diese unsere personale Idee aufzufassen als innere, noch nicht-geoffenbarte, noch nicht-verkörpernte Idee. Bei dieser Bestimmung Solov'evs zeigt sich ganz deutlich die „Person“ als der metaphysische Grund der Persönlichkeit.

2) Zweitens haben wir unser einzelnes oder geschiedenes (razdel'naja) bewußtes Leben, — d. h. die Offenbarung oder Äußerung (obnaruženie) unseres Geistes: hier existiert der Inhalt oder unsere Wesenheit (suščnost') wirklich (aktuell) in der Vielheit der verschiedenen Erscheinungen, denen der Geist seinen bestimmten Charakter mitteilt und somit in ihnen zutage tritt.

3) Drittens können wir von diesen Erscheinungen reflektierend im Akt des Erkennens wieder zu uns selbst zurückkehren und uns selbst bestätigen (utverždat' sebja) als ein einheitliches (edinyj) Subjekt, als ein bestimmtes Ich. Die Einheit dieses Ich geht nicht verloren durch sein Sich-Unterscheiden oder sein Sich-Offenbaren in der Vielheit von Zuständen und Handlungen des bewußten Lebens; es macht sich im Gegenteil die Einheit des Ich in stärkerem Grade geltend.

Diese Rückkehr zu sich selbst, die Reflektion auf sich selbst ist es, was als Selbstbewußtsein bezeichnet wird. Es tritt immer dann auf, wenn wir nicht nur die bekannten Zustände des Fühlens, Denkens und Wollens erleben, sondern wenn wir außerdem zufolge einer besonderen inneren Handlung (dejstvie) in diesen Zuständen verweilen und uns selbst als das diese Zustände erlebende Subjekt bestätigen als ein fühlendes, denkendes oder wollendes Subjekt und zu uns innerlich sprechen: „ich fühle, ich denke, ich will“. Wenn also im zweiten Zustand unser Geist seinen Inhalt offenbart, ihn heraustreten läßt als etwas Anderes, so bestätigt er im dritten Zustand diesen Inhalt als den seinen (kak svoe) und folglich sich selbst als denjenigen, der diesen Inhalt offenbart hat. Auf diese Weise sei die dreifache Beziehung unseres Subjekts zu seinem Inhalt dieselbe wie die früher gezeigte dreifache Beziehung des unbedingten Subjekts oder des Absolut-Seienden, d. h. der absoluten Existenz zu Seinem unbedingten Inhalt oder Seiner Gesamt-Wesenheit (vseobščaja suščnost'). Doch höre damit auch die Gleichheit (ravenstvo) zwischen unserem Wesen

(suščestvo) und dem Absoluten auf.<sup>25</sup> Die drei angeführten Zustände unserer geistigen Wirklichkeit nämlich seien nur drei periodische — einander ablösende — Phasen des inneren Seins. Nur im ersten Zustand eigene unserem Geist Substantialität; hier sei er beständig und unverändert (neizmenno), wohingegen die beiden anderen Zustände sein könnten, jedoch nicht zu sein brauchten und somit nicht substantiell seien.

In der ersten Phase verharre unser Geist in innerer Passivität, wobei er seine Kräfte und seinen Inhalt in der Tiefe des existenten ungeschiedenen Seins (suščestvennoe nerazdel'noe bytie) zurückhalte. In der zweiten Phase könne er reflektierend diese erlebten Zustände und Handlungen als die seinen erkennen und damit sich selbst als sein Ich feststellen. In der ersten Phase besitze dieses Ich diese Kräfte, in der zweiten Phase offenbare es sie, und in der dritten Phase werde sich dieses Ich seiner selbst bewußt in seiner offenbarten Wirklichkeit. Ein und dasselbe existente Subjekt (suščij sub-ekt), ein und derselbe Geist offenbare sich also zu verschiedenen Zeitpunkten:

1. als wesenhafter und substantieller Geist,
2. darüber hinaus als handelnder und realer Geist,
3. als ein sich in seiner offenbarten Realität selbst erkennender oder sich selbst bewußt werdender Geist.

Da diese drei Zustände in der Zeit (vo vremeni) vor sich gehen, schließen sie sich gegenseitig aus: man kann nicht zugleich tätig und untätig sein, nicht zugleich seine Kräfte und seinen Inhalt geheimhalten und offenbaren oder die bekannten Zustände zugleich erleben und reflektieren. Niemand kann zugleich erleben und reflektieren, niemand zugleich denken und über seinen Gedanken nachdenken. Diese drei Zustände oder drei Seinsweisen können einem Subjekt nur zu verschiedenen Zeiten gehören, der Wechsel dieser Seinsweisen geht nur in der Zeit vor sich und kann sich somit nur auf begrenzte, in der Zeit lebende Wesen (suščestvo) beziehen.

Daraus aber geht deutlich hervor, daß es sich bei dieser Bestimmung des Menschen um eine Seins-Analogie zu Gott handelt, nicht um eine Identifizierung. Denn das absolute Wesen (absoljutnoe suščestvo), als dem Bereich des Ewigen zugehörig, schließt ja — wie Solov'ev weiterhin ausführt — eine zeitliche Aufeinanderfolge jener drei Beziehungen des absoluten Wesens zu Seinem Inhalt oder Seiner Wesenheit beziehungsweise Seiner Essenz (suščnost') aus.<sup>26</sup> Und darum

müsse man sich diese drei Zustände auf einmal in einem ewigen Akt vorstellen. Hinwiederum seien drei sich gegenseitig ausschließende Zustände in ein und demselben Akt eines und desselben Subjekts undenkbar: „Ein und dasselbe ewige Subjekt kann nicht alle seine Bestimmungen zugleich (vmeste) in sich verbergen und sie für sich offenbaren, indem Es sie (die Bestimmungen) als ein Anderes aussondert (vydeljaja), und zugleich in ihnen als den Seinen bei sich verweilen (prebyvat’)“ (III, 87).

Und indem Solov’ev auf das „unzugängliche Licht“<sup>27</sup> hindeutet, sagt er, ein und dieselbe göttliche Hypostase könne nicht zugleich „der im unzugänglichen Licht Lebende“, „welches keiner der Menschen gesehen hat“, und jenes Licht sein, „welches jeglichen Menschen erleuchtet, der in die Welt gekommen ist“.<sup>28</sup> „Aber wenn es so ist, wenn einerseits im absoluten Wesen (suščestvo) drei aufeinanderfolgende, gegenseitig vertauschbare (sich abwechselnde) Akte nicht sein können, und andererseits drei ewige Akte, die sich gegenseitig durch ihre Bestimmung ausschließen, in einem Subjekt undenkbar sind, dann ist es für die drei ewigen Akte notwendig, drei ewige Subjekte (Hypostasen) anzunehmen, wobei das zweite (Subjekt) — unmittelbar aus dem ersten hervorgehend — das direkte Abbild seiner Hypostase ist; es drückt durch seine Wirklichkeit den wesenhaften Inhalt des ersten (Subjekts) aus, dient ihm als ewiger Ausdruck oder als Wort, während das dritte (Subjekt), hervorgehend aus dem ersten als demjenigen, das schon seine Offenbarung im zweiten hat, es als das Ausgedrückte bestätigt oder als in seinem Ausdruck“ (III, 87).

Wohl könne man fragen, weshalb die beiden anderen Subjekte notwendig seien, wenn Gott als das erste Subjekt den absoluten Inhalt oder Alles in sich begreife. Solov’evs Antwort lautet, Gott könne als das Absolute oder Unbedingte sich nicht damit zufrieden geben, daß Er Alles in sich habe, sondern Er müsse es auch für sich und bei sich haben. Ohne eine solche Fülle des Seins (suščestvovanie) könne die Gottheit nicht vollkommen oder absolut sein, d. h. sie könne nicht Gott sein. Und darum erachtet Solov’ev die Frage nach der dreifachen Selbstbestimmung Gottes für müßig. Weiterhin wirft er die Frage auf, ob diese drei Subjekte nicht etwa Götter seien; gewiß müsse man dann eine Vielheit von Göttern annehmen, wenn man unter dem Namen „Gott“ jedwedes Subjekt verstehe, das auf diese oder jene Weise an der göttlichen Wesenheit teilhabe gemäß dem Wort Gottes: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten“. Verbinde sich je-

doch mit dem Namen „Gott“ der „gesamte (vseceloe) aktuale Besitz der Fülle des göttlichen Inhaltes in allen seinen Formen (vid)“, dann gebühre den drei göttlichen Subjekten (Hypostasen) nur insofern die Benennung „Gott“, als sie eine absolute Einheit bilden und in unlöslicher innerer Bindung zueinander stehen (III, 88). „Jedes von ihnen (diesen Subjekten) ist wahrer Gott, und zwar deshalb, weil jedes von den beiden anderen untrennbar ist.“ Wenn eine der drei Hypostasen abgesondert von den beiden anderen existieren könnte, dann wäre sie offenbar nicht absolut und wäre folglich nicht Gott im eigentlichen Sinne; und darum sei eine solche Absonderung (otdel'nost') unmöglich. Wohl schließe jedes göttliche Subjekt schon in sich die ganze Fülle der Gottheit ein, und zwar deshalb, weil jedes Subjekt in sich selbst schon die untrennbare Verbundenheit (svjaz') oder Einheit mit den beiden anderen Subjekten habe. Die Beziehung eines jeden göttlichen Subjektes zu den beiden anderen Subjekten sei notwendig eine innere, wesenhafte (suščestvennoe) Beziehung; denn nichts Äußeres könne in der Gottheit sein: „Gott — der V a t e r kann gemäß Seinem eigentlichen Wesen (suščestvo) nicht ohne das W o r t sein, durch welches Er ausgedrückt wird, und nicht ohne den G e i s t, durch den Er bestätigt wird; ebenso können auch das Wort und der Geist nicht ohne das erste Subjekt sein, welches dasjenige ist, das sich durch das eine Subjekt zum Ausdruck bringt und sich durch das andere bestätigt; es (das erste Subjekt) ist ihr gemeinsamer Ursprung (istočnik) und gemeinsames Urprinzip (pervonačalo)“ (III, 88). Der Vater fällt somit bei Solov'ev zusammen mit dem ersten völlig transzendenten Urgrund.

Die Unterschiedenheit (otdel'nost') der drei Hypostasen sei jedoch nur für unser abstrahierendes Denken vorhanden, und es sei durchaus müßig, bestimmen zu wollen, ob den göttlichen Subjekten der Name „Gott“ in dieser Unterschiedenheit zukomme; denn zweifellos entspreche diese abstrakte Unterschiedenheit nicht der existenten Wahrheit; obgleich nämlich in der existenten Wahrheit jedes der drei Subjekte den Inhalt oder die Fülle der Gottheit besäße und folglich Gott sei, so besäße es (jedes Subjekt) doch den Inhalt und die Fülle der Gottheit nicht ausschließlich durch sich selbst (sam po sebe), sondern nur in der unbedingten und ununterschiedenen (nerazdel'noe) inneren und wesenhaften (suščestvennoe) Einheit mit den beiden anderen Subjekten: „... so bestätigen sich dadurch doch nicht drei Götter, sondern nur ein einziger (edinyj) Gott, welcher sich in drei

ununterschiedenen und seinsgleichen (edinosuščnye) Subjekten (Hypo-  
stasen) verwirklicht“ (III, 88).

Solov'ev fügt hier ausdrücklich hinzu, daß der allgemeinen Idee der göttlichen Dreieinigkeit (triedinost'), die sowohl die Wahrheit des spekulativen Denkens (umozritel'nyj razum) als auch diejenige der Offenbarung sei, niemals von den tiefer denkenden Vertretern der spekulativen Philosophie widersprochen worden sei. Er bestimmt dabei sehr genau den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft, dem wir erstmalig in voller Schärfe bei dem sketischen Wüstenmönch Evagrius Pontikos (—399)<sup>29</sup> und später bei Dionysios Areopagita<sup>30</sup> sowie bei Maximus Confessor begegneten.<sup>31</sup> Im Westen finden wir diese exakte Unterscheidung bei Nikolaus von Kues,<sup>32</sup> bei Kant und dem deutschen Idealismus.

Solov'ev unterscheidet den Verstand als mechanistisches Denken<sup>33</sup> von der Vernunft als dem organischen Denken<sup>34</sup> und definiert den Verstand (rozum) als dasjenige, was nur die logische Seite des Existierenden (suščestvujuščee) zu erfassen vermag, d. h.: „Alle Bestimmungen und Kategorien des Verstandes sind nur Äußerungen über die Gegenständlichkeit (ob-ektivnost') oder Erkennbarkeit (poznavae-most') eines Wesens (suščestvo), nicht aber über sein eigentliches inneres Sein und Leben“ (III, 91).

Da der Verstand seiner Natur nach (heute würde wir sagen: seiner Organisationsbedingtheit nach) ein formales Vermögen (sposobnost' formal'naja) sei, könne er nur eine allgemeine Beziehung zu allem begreifen (postigat'), niemals aber das in seiner unmittelbaren, einmaligen und subjektiven Wirklichkeit existierende Selbst. Und somit habe es schon in gewisser Hinsicht einen Sinn, zu behaupten, daß die göttliche Dreieinigkeit nicht durch den Verstand begriffen werden könne: „Diese Dreieinigkeit als wirkliche und wesenhafte Beziehung lebendiger Subjekte, als inneres Leben des Seienden (der Existenz), kann nicht gedeckt, nicht völlig ausgedrückt oder erschöpft werden durch irgendwelche Bestimmungen des Verstandes, die immer seinem (des Verstandes) Begriff zufolge nur die allgemeine, formale, nicht aber die wesenhafte (suščestvennaja) und materielle Seite des Seins ausdrücken“ (III, 91).<sup>35</sup> Und darum bleibe dem Verstand nicht nur das Leben des göttlichen Wesens (Božestvennoe suščestvo) unbegreiflich, sondern auch das Leben jeglichen Geschöpfs; denn jedes Wesen (suščestvo) als solches erschöpfe sich nicht in seiner formalen objektiven Seite oder in seinem Begriff: „Es hat als Existierendes (suščestvu-

juščee) notwendig seine innere, subjektive Seite, welche den Akt selbst seines Existierens (suščestvovanie) ausmacht, worin es etwas unbedingt Einheitliches und Einzigartiges hat, was nicht völlig ausgedrückt werden kann (etwas Unaussprechliches), und von diesem Blickpunkt aus ist es immer etwas Fremdes (drugoe) für den Verstand, etwas, was nicht in seine Sphäre einzutreten vermag, etwas Irrationales“ (III, 92 Anm.).<sup>36</sup>

Auf diese Weise seien die Gottheit im Himmel und der Grashalm auf der Erde für den Verstand gleichermaßen begreiflich und unbegreiflich; denn als Begriff unterstünden beide den Bestimmungen des logischen Denkens und seien insofern dem Verstand begreiflich. Darüber hinaus aber seien sowohl die Gottheit im Himmel als auch der Grashalm auf der Erde in ihrem eigentlichen Sein als Existierende (kak suščestvujuščie) und nicht als Gedachte mehr als ein Begriff, wodurch sie hinter den Grenzen des Verstandes lägen und in diesem Sinne für den Verstand undurchdringbar und unbegreiflich seien.

Von formaler objektiver Seite her aber könne somit das göttliche Leben der Dreieinigkeit durchaus logisch bestimmt werden; die Schwierigkeit beruhe lediglich darin, daß der Bereich des göttlichen Seins kein übliches Objekt für unser Denken darstelle. Aber die heilige Dreieinigkeit sei gegründet auf der allgemein logischen Form, die jedes wirkliche Sein bestimmt. Und darum müßten wir, um das absolute Sein bestimmen zu wollen, zunächst einmal die allgemeine Form der Dreieinigkeit überhaupt begriffen haben: „... zum besseren Verständnis (usvoenie) der Form der Dreieinigkeit ist es notwendig, die Anwendung der Form selbst auf ein solches Sein zu zeigen, das uns näher ist, uns bekannter als das göttliche Sein“ (III, 92).

Und hätten wir die allgemeine Form der Dreieinigkeit verstanden, dann könnten wir auch ohne Mühe jene Veränderungen dieser Form entwickeln, welche bedingt seien durch die Eigentümlichkeiten jenes neuen Inhalts; denn diese Form müsse dem neuen Inhalt angepaßt werden bei der Bestimmung des absoluten Seins. Wohl seien die auf die Gesetzmäßigkeit der Dreizahl — in Wesen (suščestvo) und Erscheinungen — hinweisenden Analogien von wirklicher Bedeutung für die Wahrheit der göttlichen Trinität; jedoch nicht als Beweis für diese trinitarische Wahrheit, denn diese beweise und leite sich rein logisch ab aus der Idee der Gottheit selbst. Doch könnten diese Analogien zum leichteren Verständnis der trinitarischen Wahrheit verhelfen. Dabei lehnt Solov'ev äußerliche, auf mechanistischem Denken

fußende Analogien ab: es genüge nicht, nur auf das Vorhandensein einer Dreiheit in der Einheit in diesem oder jenem Gegenstand (predmet) hinzuweisen, sondern es sei für eine wahrhafte (nastojaščaja) Analogie notwendig, daß die Dreieinigkeit als ‚inneres Gesetz des Lebens selbst eines Wesens (suščestvo)‘ erscheine: „... erstens ist es notwendig, daß die Dreieinigkeit eine wesenhafte (suščestvennoe) Bedeutung für dieses Objekt selbst hat, daß sie seine wesenhafte Form ist und nicht ein äußerliches zufälliges Merkmal, und zweitens ist es notwendig, daß sich in eben dieser Form die Dreiheit (troistvennost’) aus der Einheit ergibt und die Einheit aus der Dreiheit, daß diese beiden Momente miteinander in logischem Zusammenhang stehen, sich innerlich gegenseitig bedingen“ (III, 93).

Deshalb eigne sich für derartige Analogien nur der Bereich des geistigen Seins als derjenige, welcher das Gesetz des Lebens in sich selbst trage. Und wenn Solov’ev zuvor schon auf das allgemeine Gesetz der Dreieinigkeit im Leben des menschlichen Geistes hingewiesen hat (schöpferischer Prozeß im Künstler), so führt er nunmehr „zwei persönlichere und bestimmtere Analogien“ — wiederum aus dem Bereich des Geistigen — an. Zunächst weist er auf diejenige Analogie Leibnizens hin, die — wie er selbst sagt — im deutschen Idealismus eine so große Rolle gespielt hat.<sup>37</sup> „Unser Verstand (razum), sagt Leibniz, stellt notwendig eine innere Dreieinigkeit dar, wenn er zu sich selbst zurückkehrt, — im Selbstbewußtsein. Hier erscheint er uns als drei in eins und als eins in drei. Und in der Tat, im Verstand als sich Erkennendem oder sich Begreifendem sind das Erkennende (Subjekt) und das Erkannte (Objekt) ein und dasselbe, — nämlich ein und derselbe Verstand; aber auch der Akt selbst des Begreifens und Erkennens (soznanie)<sup>38</sup>, welches das Erkannte mit dem Erkennenden (Subjekt—Objekt) verbindet, ist nichts anderes als eben derselbe Verstand in Tätigkeit, und jene beiden ersten Momente existieren (suščestvujut) erst bei ihnen und in ihnen (den Momenten), so daß wir hier wirklich eine gewisse wesenseinheitliche (edinosuščnaja) und untrennbare Dreiheit (troica) haben“ (III, 93).

Weiterhin verdeutlicht uns Solov’ev die Trinität durch die Augustinische Analogie der Selbstbewußtseinslehre des menschlichen endlichen Geistes und des göttlichen Geistes. Noch scharfsinniger als die Leibnizsche Analogie erscheint Solov’ev diejenige des Augustinus, die vom esse, scire und velle handelt, und die dieser in seinen „Confes-

siones“ anführt: „In unserem Geist muß man unterscheiden sein einfaches, unmittelbares Sein (esse; bytie), sein Kennen (Wissen; scire; znanie) und Wollen (velle; volju); diese drei Akte sind nicht nur ihrem Inhalt nach identisch, insofern als der Seiende (suščij) sich selbst kennt und will, sondern ihre Einheit liegt bei weitem tiefer: jeder von ihnen enthält in sich zwei andere (Akte) in ihrer eigentlichen charakteristischen Qualität (kačestvo), und infolgedessen enthält jeder Akt schon innerlich in sich die ganze Fülle des dreieinigen Geistes. — In der Tat, erstens bin ich, aber ich bin nicht nur, — sondern ich bin ein Kennender und Wollender (sum sciens et volens), folglich enthält hier mein Sein als solches schon in sich sowohl Kennen als auch Wollen; zweitens, wenn ich kenne, dann kenne ich oder erkenne ich, daß ich bin, und daß ich will (scio me esse et velle); auf diese Weise sind auch hier im Erkennen als solchem oder in der Form (Attribut) des Erkennens schon Sein und Wollen enthalten; drittens endlich will ich mich, aber nicht einfach mich, sondern ich will mich als Seienden (einer, welcher ist; suščij) und Erkennenden (znajuščij); ich will mein Sein und mein Erkennen (znanie) (volo me esse et scire), infolgedessen enthält auch die Form des Wollens in ihrem Attribut sowohl Sein als auch Erkennen (znanie), und folglich wird jeder dieser drei grundlegenden Akte des Geistes in sich selbst vervollständigt (vospolnjaetsja) durch die beiden anderen (Akte) und sondert sich auf diese Weise gleichsam im vollen dreieinigen Sein ab“ (III, 94).<sup>39</sup>

Diese Vorstellung komme der Wahrheit von der göttlichen Dreieinigkeit schon sehr nahe und könne darum als natürlicher Übergang dienen für die weitere Entwicklung dieser trinitarischen Wahrheit, nämlich im Hinblick auf die besondere individuelle Beziehung der drei göttlichen Subjekte zu ihrer Wesenheit oder Essenz (suščnost'), d. h. zu ihrer Idee, welche letztere durch sie verwirklicht werde und in welcher sich die göttlichen Subjekte selbst konkret verwirklichten.

## IV

## Der trinitarische Prozess in seiner Doppelstellung

Solov'ev wiederholt gleich zu Beginn des VII. Kapitels seiner „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (III, 95) in zwei Sätzen gedrängt zusammengefaßt, was zuvor ausführlich dargestellt wurde: „Wir sahen, daß, wenn wir überhaupt das göttliche Prinzip (načalo) als Seiendes (Existenz) mit einem unbedingten Inhalt anerkennen, es notwendig ist, in Ihm drei wesenseinheitliche (edinosušnye)<sup>1</sup> und untrennbare (nerazdel'nye) Subjekte anzuerkennen, von denen sich jedes auf seine Art und Weise zu ein und derselben unbedingten Wesenheit (Essenz) verhält, auf seine Art und Weise ein und denselben unbedingten Inhalt besitzt. Das erste ist das absolute Urprinzip (bezuslovnoe Pervonačalo), der Geist als selbst-seiend (selbst-existent, samosuščij), d. h. unmittelbar existierend als absolute Substanz; das zweite ist die ewige und adäquate Offenbarung (projavlenie) oder der Ausdruck, das wesenhafte (suščestvennoe) Wort des ersten, und das dritte ist der Geist, der zu sich selbst zurückkehrt und damit den Kreis des göttlichen Seins schließt, der vollkommene oder vollendete Geist —, der Heilige Geist.“ (III, 95)

Und wenn zu Anfang die Wechselbeziehung des Seienden (Existenz; suščee) zu seiner Wesenheit (Essenz; suščnost') nur in einer ganz allgemeinen logischen Form habe dargestellt werden können, das heißt als In-sich-sein, Für-sich-sein und Bei-sich-sein, so könne jetzt, nachdem das Seiende (Existenz) sich für uns bestimmt hat als drei besondere Subjekte —, die dreifache Beziehung des Seienden (Existenz) zu seiner Wesenheit (Essenz) in konkreter Form dargestellt werden. Diese wiederum führe zu einer inhaltsvolleren Bestimmung der drei Subjekte selbst.

In Kapitel VI der „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ hatte Solov'ev zum leichteren Nachvollzug der Einheitsbestimmung der Trinität auf die Analogie im Menschen hingewiesen, dessen Geist immer derselbe bleibt, obzwar es ihm an einer Vielheit von Gefühlen,

Gedanken und Wünschen nicht gebräuche.<sup>2</sup> In Kapitel VII nun interpretiert Solov'ev den absoluten Geist als solchen, der potentiell in seiner Einheit Wille, Vorstellung und Gefühl einschließt (volja, predstavlenie, čustvo). Entsprechend diesen grundlegenden drei Seinsweisen (sposob bytija) des Seienden (Existenz) müßten wir, wie Solov'ev ausführt, auch gewisse neue Bestimmungen für das Andere erhalten, d. h. für die Wesenheit (Essenz) oder für die Idee von Allem; so heißt es in Band II, Seite 99: „Die Idee als Objekt (predmet) oder Inhalt des Seienden (Existenz) ist eigentlich dasjenige, was es (das Seiende) will, was es vorstellt, was es fühlt oder empfindet (čuvstvuet ili oščučaet). In der ersten Beziehung, d. i. als Inhalt des Willens des Seienden (Existenz) oder als das von ihm Gewünschte, heißt sie (die Idee) das Gute, in der zweiten (Beziehung), d. h. als Inhalt seiner Vorstellung heißt sie (die Idee) die Wahrheit, in der dritten (Beziehung) d. h. als Inhalt seines Gefühls heißt sie die Schönheit.“<sup>3</sup>

Infolge der untrennbaren Verbundenheit dieser Ausdrucksformen sei es unmöglich, zugleich zu wollen, ohne vorzustellen und zu fühlen, oder vorzustellen, ohne zu wollen usw.<sup>4</sup> Und so könne auch das Seiende (Existenz) diese Seinsweisen nicht in ihrer Abgesondertheit (otdel'nost') in der Weise zum Ausdruck bringen, daß nur der Wille, nur die Vorstellung oder nur das Gefühl offenbar werde. Das Seiende (Existenz) habe somit, wenn es seinen Willen äußere, zugleich auch Vorstellung und Gefühl, wobei letztere als dem Willen untergeordnete Momente zu verstehen seien. Und sofern das Seiende (Existenz) sich im Gefühl manifestiere, habe es zugleich auch Wollen und Vorstellen, wobei diese wiederum vom Gefühl abhängige Momente seien. Und indem sich das Seiende (Existenz) in der Vorstellung offenbare, habe es zugleich auch Willen und Gefühl.<sup>5</sup> „Mit anderen Worten, die vom Willen abgesonderte Vorstellung erhält mit Notwendigkeit ihren besonderen Willen und folglich auch ihr besonderes Gefühl (da dies letztere durch die Einwirkung des Vorgestellten auf den Willen bedingt ist), wodurch das Vorstellende als solches ein besonderes, ganzes Subjekt wird.“<sup>6</sup>

Ebenso erhalte das von Wille und Vorstellung abgesonderte Gefühl notwendig seinen besonderen Willen und seine besondere Vorstellung, wodurch das Fühlende wiederum als selbständiges und vollkommenes Subjekt erscheine. Und endlich erhalte der die Vorstellung und das Gefühl aus sich aussondernde Wille gerade dadurch seine besondere Vorstellung und sein besonderes Gefühl, so daß der Wollende als

solcher zu einem besonderen und ganzen Subjekt integriere. „Aus dem zuvor Gesagten muß klar sein, daß, wenn wir jedem göttlichen Subjekt einen besonderen Willen, eine besondere Vorstellung und ein besonderes Gefühl zuschreiben, wir darunter nur verstehen, daß jedes von ihnen ein Wollender (voljačij), ein Vorstellender (predstavljajučij), und Fühlender (čuvstvujučij) ist, d. h. jedes (Subjekt) ist ein seiendes (existentes) Subjekt oder eine Hypostase, und die Wesenheit (Essenz = suščnost') ihrer Willen, ihrer Vorstellungen und Gefühle ist ein und dieselbe, nämlich göttlich; kraft deren die drei Hypostasen ein und dasselbe wollen, nämlich das unbedingt Gute, ein und dasselbe vorstellen, nämlich die absolute Wahrheit usw., und nur die Beziehung (otnošenie) dieser drei Seinsweisen ist bei ihnen verschieden.“<sup>7</sup>

Das erste Subjekt stelle vor und fühle nur insoweit es wolle, was schon aus seiner ur-prinzipiellen (pervonačal'nago) Bedeutung folge.<sup>8</sup> Im zweiten Subjekt, welches das erste schon vor sich habe, herrsche das objektive Element der Vorstellung vor: es wolle und fühle nur insoweit es vorstelle. Und endlich im dritten Subjekt, welches weder das unmittelbar schöpferische Sein des ersten Subjekts noch das ideale Sein des zweiten habe, komme dem realen und empfundenen Sein eine besonder und selbständige Bedeutung zu: es stelle vor und wolle nur insoweit es empfinde.

„Das erste Subjekt ist reiner Geist (čistij duch), das zweite ist Intellekt (um, Nous), das dritte — als Geist, welcher im anderen sich verwirklicht oder wirkt —, kann im Unterschied zum ersten (Subjekt) Seele (duša) genannt werden.“<sup>9</sup>

Solov'ev bestimmt die drei göttlichen Hypostasen in folgender Weise: „Der ur-prinzipielle (pervonačal'nyj) Geist ist das Seiende (suščee) als Subjekt des Willens und Träger des Guten und infolgedessen oder eben deshalb Subjekt der Vorstellung der Wahrheit und des Empfindens der Schönheit. Der Intellekt (um) ist das Seiende (suščee) als Subjekt der Vorstellung und als Träger der Wahrheit und demzufolge auch Subjekt des Willens zum Guten und des Empfindens der Schönheit. Die Seele (duša) oder der sich verwirklichende Geist ist das Seiende (suščee) als Subjekt des Gefühls und Trägerin der Schönheit und nur demzufolge oder insofern auch Subjekt (podležaščee) des Willens zum Guten und der Vorstellung der Wahrheit.“<sup>10</sup>

Um diese dreifache Beziehung näher zu erläutern, greift Solov'ev aufs neue zu einer Analogie im menschlichen Bereich, wobei die völlige Distanz zwischen Gott und Mensch gewahrt bleibt. Wenn wir soeben

sahen, daß die göttliche Sphäre gegliedert wurde a) in ur-prinzipiellen Geist (Wille), b) in Intellekt (um; Nous) und c) in Seele (Gefühl), so finden wir nunmehr den Menschen in seiner Einzelpersönlichkeit gegliedert in Geist, Intellekt (um) und Seele, wobei der Geist zusammenfällt mit Wille und Liebe. Es gäbe nämlich Menschen, die nachdem sie auf einmal irgendjemanden liebgewonnen hätten, sich auf Grund dieser Liebe eine Vorstellung von dem geliebten Gegenstand machten; zugleich aber bestimmten sie auch — entsprechend der Kraft und dem Grad der Liebe — die Kraft und den Wert der durch das geliebte Wesen hervorgerufenen Gefühle. Es gäbe aber auch Menschen, in denen jedes Wesen (suščestvo) zuerst eine theoretische Vorstellung wahrnehme, wobei — entsprechend diesem Wesen — erst durch die Vorstellung sowohl Wille als auch Gefühl in Übereinstimmung gebracht würden. Und schließlich gäbe es noch Menschen, auf welche vor allem die reale Seite eines Gegenstandes wirke und in denen — gemäß den erweckten Affekten oder empfundenen Zuständen — sowohl ihre verstandesmäßige (umstvennoe) als auch sittliche (nравstvennoe) Beziehung zu dem betreffenden Gegenstand bestimmt werde.<sup>11</sup>

„Die ersten lieben und wollen zuerst und dann erst — gemäß ihrer Liebe oder ihrem Willen — stellen sie vor oder fühlen sie; die zweiten stellen zuerst vor, und erst gemäß der Vorstellung wollen und fühlen sie; die dritten fühlen vor allem, und erst gemäß dem Gefühl stellen sie vor oder wollen sie.“<sup>12</sup>

Solov'ev schließt diese Analogie mit den Worten: „Die ersten sind geistige Menschen, die zweiten sind Verstandesmenschen, die dritten seelische.“<sup>13</sup> Indem unser Philosoph wieder zu der Interpretation der drei göttlichen Subjekte übergeht und wiederholt, daß diesen drei Subjekten drei Arten der Wesenheit (Essenz) oder drei Ideen entsprechen, wirft er zwei Fragen auf:

1. „Was ist eigentlich in diesen drei Ideen enthalten, d. h. was wird Gutes gewünscht, was wird als Wahrheit vorgestellt und was als Schönheit empfunden?“

2. „In welcher Beziehung stehen diese drei Ideen zu der allgemeinen Bestimmung der göttlichen Wesenheit (Essenz; suščnost') als einer einzigen (edinaja), d. h. zu ihrer Bestimmung als Liebe?“<sup>14</sup>

Solov'evs Antwort lautet: „Das vom Absolut-Seienden (absolutno-suščee) Gewünschte, Vorgestellte und Empfundene kann nur Alles (vse) sein; auf diese Weise ist dasjenige, was sowohl im Guten als auch

in der Wahrheit und in der Schönheit als Idee des Absoluten enthalten ist, ein und dasselbe Alles“;<sup>15</sup> der Unterschied sei nicht inhaltlicher (materieller) Art, sondern er sei formaler (formal'naja) Art; er bestehe nur in der Form des Inhalts. Und Solov'ev fährt fort: „Das Absolute will als Gutes eben dasselbe, was es sich als Wahrheit vorstellt und als Schönheit empfindet.“<sup>16</sup>

Alles aber könne nur in seiner inneren Einheit und Ganzheit der Gegenstand des Absolut-Seienden (absoljutnyj suščij) sein. Und auf diese Weise seien das Gute, das Wahre und Schöne verschiedene Abbilder (obraz) oder Aspekte (vid) der Einheit, unter welcher dem Absoluten sein Inhalt oder Alles erscheine oder drei verschiedene Seiten, von welchen das Absolut-Seiende Alles zur Einheit zurückführe.<sup>17</sup> Jede innere Einheit aber, jede von innen kommende Vereinigung vieler sei Liebe „in jenem erweiterten Sinne, in welchem dieser Begriff mit dem Begriff der Eintracht, der Harmonie und des Friedens (mir) oder der Welt (mir), des Kosmos zusammenfällt.“<sup>18</sup> Und in diesem Sinne erschienen das Gute, Wahre und Schöne nur als verschiedene Formen (obrazami) der Liebe. Doch stellten diese drei Ideen und die ihnen entsprechenden drei Seinsweisen nicht in gleichem Grade (v odinakovoj stepeni) die innere Einheit dar.<sup>19</sup> Offensichtlich erscheint diese Einheit am stärksten und sozusagen am innerlichsten (intimsten) im Willen als das Gute, denn im Akt des Willens ist sein Objekt noch nicht aus dem Subjekt — nicht einmal ideell — ausgesondert; es verweilt in wesenhafter Einheit mit ihm (dem Subjekt). Und wenn daher die innere Einheit im allgemeinen mit dem Terminus Liebe bezeichnet werde, so werde damit das Absolute in jener Sphäre bestimmt, wo die innere Einheit ur-prinzipiell (pervonačal'no) und untrennbar sei, d. h. in der Sphäre des Willens und des Guten.

„Der Wille zum Guten ist in seiner inneren Wesenheit (Essenz; suščnost') Liebe oder er ist die ur-prinzipielle Quelle der Liebe. Das GUTE ist die Einheit von allem oder aller, d. h. (es) ist die Liebe als das Gewünschte, d. h. das Geliebte —, folglich haben wir hier die Liebe im besonderen und vorzüglichen Sinne als Idee der Ideen: dies ist die wesenhafte Einheit.“<sup>20</sup>

Weiterhin setzt Solov'ev auch die WAHRHEIT gleich der Liebe: „Die Wahrheit ist dieselbe Liebe, d. h. die Einheit von allem, aber schon objektiv vorgestellt: diese ist die ideelle Einheit.“<sup>21</sup> Und auch die SCHÖNHEIT wird bestimmt als Liebe: „Endlich ist die Schönheit dieselbe Liebe (d. h. die Einheit aller), aber geoffenbart

oder empfunden (oščutimaja): dies ist die reale Einheit.“<sup>22</sup> Die drei Arten der Einheit sind somit:

1. die LIEBE als WILLE zum GUTEN macht die wesenhafte Einheit aus;
2. Die LIEBE als VORSTELLUNG der WAHRHEIT macht die ideale (ideelle) Einheit aus;
3. Die LIEBE als EMPFINDUNG (Gefühl) macht die reale Einheit aus.

Wenn auch diese Interpretation der Platonischen Transzendentalien halb Plotinisch ist, insofern als Solov'ev sie in die zweite göttliche Sphäre verlegt und sie nicht gleichwertig sein läßt, sondern untergeordnet schichtet, so tritt er uns doch im Folgenden durchaus anti-neuplatonisch entgegen, indem er sich nicht zu der emanatistischen Weltentstehungslehre bekennt, sondern den göttlichen Willen als unmittelbar schöpferisches Prinzip versteht: „... Das GUTE ist die Einheit in positiver Möglichkeit (vozmožnost'), Kraft (sila) oder Macht mošč'), (und dementsprechend kann auch der göttliche Wille als unmittelbar schöpferisches oder mächtiges Prinzip bezeichnet werden) ...“<sup>23</sup>

In der WAHRHEIT sieht unser Philosoph dieselbe Einheit als Notwendigkeit (kak neobchodimoe), und die SCHÖNHEIT als Wirklichkeit. Und er kommt nunmehr zu dem streng metaphysischen Schluß: „Um die Beziehung dieser Termini in Kürze auszudrücken, können wir sagen, daß das Absolute das Gute durch die Wahrheit in der Schönheit verwirklicht (osuščestvljaet).“<sup>24</sup> Und er fügt abschließend hinzu: „Drei Ideen oder drei allgemeine Einheiten, die nur verschiedene Seiten oder Zustände eines und desselben sind, bilden zusammen in ihrer gegenseitigen Durchdringung eine neue konkrete Einheit, welche die volle Verwirklichung des göttlichen Inhaltes darstellt, die Ganzheit der absoluten Wesenheit (Essenz; suščnost') und die Realisierung Gottes als des All-Einen, und in welchem die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohnt.“<sup>25</sup>

In dieser vollständigen Bestimmung erscheine uns das göttliche Prinzip im Christentum; hier endlich beträten wir den Boden der eigentlich christlichen Offenbarung. „Was also“, so fragt Solov'ev, „stellt sich unserem Verstand (razum) unter dem Namen Christi als Leben und Wahrheit dar?“ Und er antwortet: „Der ewige Gott, welcher sich ewig verwirklicht, indem Er seinen Inhalt verwirklicht, d. h. indem Er Alles verwirklicht. Dieses ‚Alles‘, im Gegensatz zu dem seienden (exi-

stenten = suščemu) Gott als dem unbedingt Einen, ist die Vielheit, eine Vielheit aber als Inhalt des Unbedingt-Einen, als von dem Einen bezwungene, zur Einheit zurückgeführte Vielheit.

Die zur Einheit zurückgeführte Vielheit ist ein Ganzes. Das reale Ganze ist ein lebender Organismus. Gott als Seiender (suščee), der seinen Inhalt verwirklichte, als der Eine, der in sich die ganze Vielheit einschließt, ist ein lebender Organismus.“<sup>26</sup>

Solov'ev erwähnt hier wiederum, daß „Alles“ als Inhalt des absoluten Prinzips nicht als eine Summe einzelner indifferenten (bezrazličnych) Wesen zu verstehen sei, sondern daß jedes dieser Wesen seine besondere (osobennaja) Idee vorstelle, die sich in harmonischer Beziehung zu allem übrigen ausdrücke, und daß infolgedessen jedes Wesen ein notwendiges Organ des Ganzen sei. Er betont an dieser Stelle, daß der Begriff Organismus keineswegs nur auf stoffliche Organismen zu beschränken sei, sondern daß man ebenso von einem geistigen Organismus sprechen könne; wie man von einem Volksorganismus spräche, so könne man auch von einem Organismus der ganzen Menschheit sprechen und darum auch von einem göttlichen Organismus. Er definiert Organismus auf folgende Weise: „Der Begriff des Organismus schließt eine solche Erweiterung nicht aus, da wir alles Organismus nennen, was aus einer Vielheit von Elementen besteht, die sich nicht gleichgültig (bezrazličnye) gegen das Ganze und gegeneinander verhalten, sondern die — ebenso wie dem Ganzen — auch einander notwendig sind, insofern als jedes (Element) seinen bestimmten Inhalt vorstellt und infolgedessen seine besondere (osobennoe) Bedeutung hat durch die Beziehung zu allen anderen.“<sup>27</sup>

Da nun die Elemente des göttlichen Organismus durch sich die Fülle des Seins erschöpften, sei dies ein universaler Organismus. Doch störe dies seinen Organismus nicht, zugleich völlig individuell zu sein, sondern fordere mit logischer Notwendigkeit im Gegenteil eine solche Individualität. „Wir nennen ein solches Wesen universal, das im Vergleich zu den anderen in sich eine größere Anzahl (količestvo) verschiedener besonderer Elemente enthält. Es versteht sich, je mehr Elemente in einem Organismus sind, je mehr besondere Wesen zu seinem Bestand gehören, in um so zahlreicheren Verbindungen (sočétanie) jedes Element steht, um so mehr ist jedes von ihnen durch die anderen bedingt, um so unzerstörbarer und stärker ist infolgedessen die Verbundenheit (svjaz') aller dieser Elemente, um so unzerstörbarer und stärker ist die Einheit des ganzen Organismus.“<sup>28</sup>

Die Eigenart eines solchen Organismus sei somit um so größer, je mehr Elemente vorhanden seien, je zahlreichere Verbindungen sie untereinander eingehen könnten und je geringer die Verbindungsmöglichkeiten infolgedessen mit einem anderen Organismus seien. „Da nun jede Beziehung (otnošenie) und jede Verbindung (sočétanie) notwendig zugleich eine Unterscheidung (različenie) bedeute, so ergebe sich des weiteren, daß ein Organismus in seiner Einheit um so unterschiedener von allem anderen sei, je mehr Elemente er in sich enthalte; eine je größere Vielheit von Elementen das Prinzip seiner Einheit zu sich zurückführe, um so mehr behaupte sich eben dieses Einheitsprinzip und infolgedessen werde der Organismus darüber hinaus um so individueller. Von diesem Standpunkt aus kommt Solov'ev zu der Bestimmung, daß die Universalität eines Wesens sich direkt proportional zu seiner Individualität verhalte: „Je universaler es (das Wesen) ist, um so individueller ist es, und deshalb ist das unbedingt universale Wesen das unbedingt individuelle Wesen.“<sup>29</sup> Und infolgedessen sei der universale Organismus, welcher den unbedingten Inhalt des göttlichen Prinzips ausdrücke, vorzüglich ein besonders individuelles Wesen: „Dieses individuelle Wesen oder der verwirklichte Ausdruck des unbedingt-seienden Gottes, ist C h r i s t u s.“<sup>30</sup>

Wesentlich für die ganze Metaphysik ist die Auseinanderhaltung der zwei Substanzen, sowohl für die Aristotelische Metaphysik des Verstandes als auch für die christliche Vernunftmetaphysik: die Auseinanderhaltung der ersten Substanz als des Wirkenden, und der zweiten Substanz als des Gewirkten. Die Verbindung beider macht das Konkretum aus. So hält auch Solov'ev hier deutlich das wirkende Prinzip und das gewirkte Prinzip auseinander: „In jedem Organismus haben wir notwendigerweise zwei Einheiten: einerseits die Einheit des wirkenden Prinzips, welches die Vielheit der Elemente zu sich als dem Einen führt; andererseits haben wir diese Vielheit als eine zur Einheit geführte, als bestimmtes Abbild dieses Prinzips. Wir haben eine hervorbringende (proizvodjaščee) Einheit und eine hervorgebrachte (proizvedennoe) oder eine Einheit als Prinzip (in sich) und eine Einheit in der Erscheinung.“<sup>31</sup>

Im göttlichen Organismus Christi nun sei das wirkende einigende Prinzip, das durch sich selbst die Einheit des Unbedingt-Seienden ausdrücke, offensichtlich das Wort oder der Logos. „Die Einheit der zweiten Art (vid), die hervorgebrachte Einheit trägt in der christlichen

Theosophie den Namen (nazvanie) Sophia.“<sup>32</sup> Und wenn wir im Logos als dem ersten Prinzip der Einheit den direkten Ausdruck des Unbedingt-Seienden (bezuslovno-suščij) finden, so in der Sophia als dem zweiten Prinzip der Einheit den Ausdruck des göttlichen Inhaltes, d. h. seiner Wesenheit (suščnost') oder Idee. Und so wie der Seiende (suščij), indem er sich von seiner Idee unterscheidet, doch eins mit ihr sei, so sei auch der Logos, indem er sich von der Sophia unterscheidet, doch zugleich innerlich mit ihr verbunden. „Sophia ist der göttliche Leib, die Materie der Gottheit,<sup>33</sup> welche durchdrungen wird von dem Prinzip der göttlichen Einheit.“<sup>34</sup> Christus, welcher in sich diese Einheit verwirklicht oder trägt als ganzen göttlichen Organismus — universal und individuell zugleich —, ist sowohl Logos als auch Sophia.“<sup>35</sup>

Wenn von der Sophia als einem wesentlichen Element gesprochen werde, so bedeute das vom christlichen Standpunkt aus nicht die Einführung neuer Götter; der Gedanke der Sophia sei bereits vor dem Christentum dagewesen. Unser Philosoph verweist dabei auf jenes dem Salomo zugeschriebene Buch im Alten Testament, welches „Sophia“ heißt. Und wenn auch dieses Buch nicht zu den kanonischen Schriften gehöre, so lasse sich doch im kanonischen Buch des „Predigers Salomo“ die Entwicklung der Idee der Sophia verfolgen; im Hebräischen wird sie mit „Chokmah“ bezeichnet. So heißt es in den Sprüchen Salomo 8, 22: „Sophia . . . existierte vor der Schöpfung der Welt (d. h. der natürlichen Welt); Gott hatte sie im Anfang Seiner Wege, d. h. sie ist eine Idee, welche Er vor sich hat bei Seinem Schöpfungswerk und welche Er also verwirklicht.“<sup>36</sup>

Im Neuen Testament begegnen wir diesem Terminus in direkter Beziehung zu Christus beim Apostel Paulus. Dem Einwurf, die Abсолютheit der Gottheit könne vernichtet werden durch die Hineinführung der Natur in Gott, begegnet Solov'ev auf folgende Weise: „ . . . gerade damit sich Gott unbedingt von unserer Welt unterscheidet, von unserer Natur, von dieser sichtbaren Wirklichkeit, ist es notwendig, Ihm Seine besondere (osobennaja) Natur zuzuerkennen, Seine besondere ewige Welt.“<sup>37</sup>

Wollten wir der Gottheit ihre eigene ewige Natur oder Welt absprechen, so würde, wie Solov'ev ausführt, unsere Gottesidee ärmer und abstrakter als unsere Vorstellung der sichtbaren Welt. Immer sei der negative Gang in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins derart gewesen, daß die Gottheit zu Anfang von jeder wirklichen Bestim-

mung sozusagen gereinigt und zur reinen Abstraktion geführt wurde; sodann habe sich das religiöse Bewußtsein leicht von der abstrakten Gottheit lösen können, um ein unreligiöses Bewußtsein dafür einzutauschen, nämlich den Atheismus. „Wenn in der Gottheit nicht die ganze Fülle der Wirklichkeit anerkannt wird und demzufolge notwendig auch der Vielheit, so geht die positive Bedeutung unweigerlich auf die Vielheit und Wirklichkeit dieser (der irdischen) Welt über.“<sup>38</sup>

Dann nämlich bleibe der Gottheit nur noch eine negative Bedeutung, allmählich werde sie (die Gottheit) abgelehnt; denn wenn es keine andere Wirklichkeit gebe, keine unbedingte, keine andere Vielheit, keine Fülle des Seins, dann sei unsere Wirklichkeit die einzige und der Gottheit verbleibe kein positiver Inhalt; entweder verschmelze die Gottheit mit dieser Welt, mit dieser Natur —, d. h. diese Natur oder diese Welt werde als unmittelbarer Inhalt der Gottheit anerkannt, oder aber die Gottheit werde einfach abgelehnt als leere Abstraktion. Der erste Fall führe zum naturalistischen Pantheismus, wobei die endliche Natur alles sei, Gott jedoch nur ein leeres Wort. Der zweite Fall führe das Bewußtsein zur offenen Anerkennung des Atheismus. „Folglich gehört der Gottheit (Bog) zugleich Einheit und Vielheit —, die Vielheit substantieller Ideen, d. h. von Potenzen (potencija) oder Mächten (sila) mit einem bestimmten besonderen Inhalt.“<sup>39</sup>

Jede dieser Mächte besitze ihren besonderen bestimmten Inhalt und verhalte sich jeweils verschieden gegenüber dem Inhalt der anderen (Mächte). Alle Mächte zusammen aber bildeten notwendig verschiedene zweitrangige Ganze (celyja) oder Sphären.<sup>40</sup> „Sie alle bilden eine göttliche Welt, doch unterscheidet sich diese Welt notwendig durch die Vielheit von Sphären. — Wenn das göttliche Ganze aus wesenhaften (suščestvennyj) Elementen besteht, aus lebendigen Mächten (živaja sila) mit einem bestimmten individuellen Inhalt, dann müssen diese Wesen Grundzüge aufweisen, welche notwendig jedweden individuellen Sein zugehören —, gewisse Züge, deren psychischer Charakter allen lebenden Mächten gemeinsam ist.“<sup>41</sup>

Wenn also jede dieser Mächte einen bestimmten Inhalt oder eine Idee verwirkliche, wenn sich die diesen Inhalt verwirklichende Macht auf dreifache Weise zu eben diesem Inhalt verhalten könne, d. h. wenn diese Macht diesen Inhalt als Objekt des Willens (als das Gewünschte) haben könne, als Objekt der Vorstellung und schließlich als Objekt des Gefühls, d. h. sich substantiell verhalten könne, ideell oder reell, so sei

leicht einzusehen, daß die wesentlichen Elemente des göttlichen Ganzen sich voneinander unterscheiden müßten je nachdem, welche von diesen Beziehungen vorherrschend sei: der Wille als sittliches Prinzip, die Vorstellung als theoretisches Prinzip oder das Gefühl als ästhetisches Prinzip.<sup>42</sup>

Die individuellen Mächte erster Art, in welchen das Prinzip des Willens vorherrscht, bezeichnet unser Philosoph als reine Geister (čistyj duch); die Mächte zweiter Art, in welchen das Prinzip der Vorstellung vorherrscht, nennt er Intellekte (um) und setzt ausdrücklich auch hier wieder das griechische Nous dahinter; die Mächte der dritten Art, in welchen das Gefühl vorherrscht, nennt er Seelen (duša).<sup>43</sup> „Folglich besteht die göttliche Welt aus drei Hauptsphären: a) der Sphäre der reinen Geister, b) der Sphäre der Intellekte (um) und c) der Sphäre der Seelen.“<sup>44</sup>

Die drei Sphären sieht Solov'ev in enger unlöslicher Verbundenheit (svjaz'), sie bedeuten eine innere Einheit oder Solidarität, wobei jede Sphäre die andere ergänzt. Dabei sei jede einzelne Macht oder Sphäre Objekt und Ziel aller anderen Mächte, da jede einzelne Macht ihre besondere Eigenschaft besitze, welche den anderen fehle. Und so vereinige ein unzerreißbares Band (svjaz'), nämlich die Liebe, die zahllosen Elemente, welche die göttliche Welt ausmachen. Die Wirklichkeit der göttlichen Welt, welche notwendig reicher als unsere sichtbare Welt sei, diese Wirklichkeit der göttlichen Welt sei offensichtlich nur demjenigen vollkommen erreichbar, der wirklich zu dieser Welt gehöre.<sup>45</sup> Da sich nun unsere natürliche Welt in enger Verbindung mit der göttlichen Welt befinde und kein unüberwindlicher Abgrund zwischen beiden Welten bestehe, so müßten vereinzelt Strahlen als Abglanz der göttlichen Welt auch in unsere Welt dringen.<sup>46</sup> Dieser Abglanz der göttlichen Welt aber müsse den gesamten ideellen Inhalt unserer Wirklichkeit ausmachen, alle Schönheit, alle Wahrheit, die wir in ihr finden. Und da der Mensch beiden Welten angehöre, könne und müsse er auch durch den Akt der intellektuellen Anschauung (umstvennoe sozercanie) sich mit der göttlichen Welt berühren.<sup>47</sup> Wenn er auch noch in der Welt des Kampfes und der verworrenen Unruhe lebe, so könne er doch schon eine Verbindung eingehen (stuptat' v obščenie) mit den lichten Bildern (obraz) aus dem Reich der Herrlichkeit (slava) und der Schönheit. „Dieses positive, wenn auch unvollkommene Erkennen oder Eindringen (proniknovenie) in die Wirklichkeit der göttlichen Welt

eignet vornehmlich dem dichterischen Schaffen.“<sup>48</sup> Jeder wahre Dichter müsse in die „Heimat (otčizna) der Flamme und des Wortes“ eindringen können, um von dort die Urbilder seiner Schöpfungen zu holen und zugleich die innere Erleuchtung, d. h. die Inspiration, die uns helfe, in unserer natürlichen Wirklichkeit Laute und Farben (zvuki i kraski) zur Verkörperung der idealen Typen (der idealen Urbilder) zu finden.

## V

## Die Anthropologie Solov'evs

Entsprechend jener uns bekannten Urstandslehre geht es bei Solov'ev ebenso wie bei den alexandrinisch-byzantinischen Denkern um den Wiederaufstieg der gefallenen Menschenseelen und damit zugleich um den Abstieg des Logos, ohne dessen entgegenkommende Hilfe der Aufstieg aus der Vielheit zurück in die göttliche Einheit nicht zu gelingen vermag.

Solov'ev entwirft seine Menschenlehre vom Selbstbewußtsein her im Sinne einer Vernunftmetaphysik, d. h. er beginnt bei G o t t.<sup>1</sup> Diese metaphysische Anthropologie ist angelegt auf die Herausarbeitung des wahren Selbst, d. h. des intelligiblen Ichs. Der Mensch wird von Solov'ev vorzüglich als Geistwesen verstanden, und er versucht auf verschiedene Weise das wahre Selbst begreiflich zu machen. Hierzu dient ihm in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ die Erhellung dessen, was eigentlich eine I d e e ist.<sup>2</sup> Er stellt dabei die menschliche Persönlichkeit als empirisch natürlichen Charakter (als natürliche Erscheinung) gegenüber der Persönlichkeit (ličnost') als innerem Charakter. „Jede menschliche Persönlichkeit ist vor allem eine natürliche Erscheinung, welche äußeren Bedingungen unterworfen ist und dadurch in ihren Handlungen und Wahrnehmungen (vosprijatje) bestimmt wird.“<sup>3</sup>

Darüber hinaus aber habe jede menschliche Persönlichkeit etwas völlig Besonderes (osobennoe), „auf äußere Art in keiner Weise Bestimmbares, das auf keine Formel gebracht werden kann und das allen Handlungen und allen Wahrnehmungen dieser Persönlichkeit einen ganz bestimmten individuellen Stempel (otpečatok) aufdrückt.“<sup>4</sup> Diese Besonderheit (osobennost') sei nicht nur etwas Unbestimmbares, sondern zugleich auch Unwandelbares (neizmennoe): sie hänge nicht völlig von der äußeren Richtung des Willens und der Handlung ab und bleibe in allen Verhältnissen (obstojatel'stvo) und unter allen Bedingungen unverändert. Auf diese Weise stelle sich der innere individuelle

Charakter einer Persönlichkeit als etwas Unbedingtes dar: „... er (der innere Charakter) ist es, der die eigentliche Wesenheit ausmacht, den besonderen persönlichen Inhalt oder die besondere persönliche Idee des gegebenen Wesens...“<sup>5</sup> Diese Idee aber sei es, die die wesenhafte (suščestvennoe) Bedeutung jedes Wesens ausmache und die von ihm in diesem Welt-Drama zu spielende Rolle bestimme.

Der qualitative Unterschied jener die Basis bedeutenden Wesen (osnovnye suščestva) drücke sich in der Verschiedenheit ihrer Beziehungen zueinander aus; wären nämlich alle diese Wesen unbedingt gleich (toždestvenna), dann würden sie sich auch unbedingt in gleicher Weise zueinander verhalten. „Wenn sie jedoch nicht gleich sind, wenn jedes von ihnen seinen besonderen Charakter oder (seine besondere) Idee darstellt, dann muß sich jedes von ihnen auch zu allen anderen (Wesen) auf besondere Weise verhalten;“<sup>6</sup> denn jedes Wesen müsse in allem seinen besonderen bestimmten Platz einnehmen, und diese Beziehung jedes Wesens zu allem sei seine objektive Idee, welche die ganze Offenbarung (projavlenie) oder Verwirklichung seiner inneren Besonderheit oder subjektiven Idee ausmache.

Solov'ev wirft hier die Frage auf, wie überhaupt eine Beziehung zwischen den die Grundlage bildenden Wesen (meždu osnovnymi suščestvami) bei ihrer qualitativen Verschiedenheit und Besonderheit möglich sein könne. Und er kommt zu dem Schluß, daß nur dann eine solche Beziehung möglich sei, wenn diese Wesen, obwohl sie sich unmittelbar voneinander unterschieden, doch gleichzeitig in irgendetwas ihnen Gemeinsamem übereinstimmten. Dabei sei es für die wesenhafte Beziehung der Ideen notwendig, daß dieses Gemeinsame (obščee) selbst wesenhaft sei, d. h. daß es eine besondere Idee oder ein die Grundlage bildendes Wesen sei.<sup>7</sup> „Auf diese Weise gleicht die wesenhafte Beziehung der Idee in formaler Hinsicht der logischen Beziehung zwischen verschiedenen Begriffen.“<sup>8</sup> Sowohl hier wie dort zeige die Beziehung mehr oder weniger Gemeinsames oder All-Umfassendes. „Wenn die Ideen einiger Wesen sich zu der Idee des einen Wesens verhalten wie die Rassebegriffe zum Artbegriff, dann schließt dieses letztere Wesen diese anderen in sich ein, es enthält sie in sich: obzwar untereinander verschieden, sind sie doch im Hinblick auf die Beziehung zu ihm (dem einen Wesen) gleich, es erscheint als ihr gemeinsames Zentrum, welches mit seiner Idee alle anderen Wesen erfüllt.“<sup>9</sup>

Der komplizierte Organismus der Wesen trete somit in der Weise in Erscheinung, daß einige solcher Organismen ihr Zentrum in anderen

Wesen mit einer noch allgemeineren oder umfassenderen Idee fänden, wobei sie auf diese Weise als Teile oder Organe eines neuen Organismus von höherer Ordnung erschienen, welcher allen niederen — auf ihn bezogenen — Organismen entspreche oder sich mit ihnen decke. Und so gelangten wir stufenweise aufsteigend bis zu der allgemeinsten oder umfassendsten Idee, welche sich mit allen übrigen Ideen innerlich decken müsse: „Dies ist die Idee des unbedingt Guten (bezuslovnoe blago) oder genauer — die Idee der unbedingten Gnade (blagost') oder die Idee der Liebe.“<sup>10</sup>

Im Grunde genommen sei jede Idee für ihren Träger ein Gutes — sein Gutes oder seine Liebe: „Jedes Wesen ist das, was es liebt. — Aber wenn jede besondere Idee ein besonderes Gutes ist und eine besondere Liebe, dann ist die allgemeine universale oder absolute Idee das unbedingt Gute und die unbedingte Liebe . . .“<sup>11</sup> Diese aber enthalte gleichermaßen alles in sich, sie entspreche allem. Die unbedingte Liebe nämlich sei jenes ideale Alles, jene Ganzheit (vsecel'nost'), welche den besonderen Inhalt des göttlichen Prinzips ausmache. Denn die Fülle der Ideen könne nicht als eine mechanische Gesamtheit (sovokupnost') gedacht werden, sondern als ihre innere Einheit. Diese aber sei die Liebe.

Solov'ev interessiert somit der Mensch vorzüglich als gott-erkennendes Wesen, d. h. als vernunft-begabtes Wesen. Die ewige göttliche Welt zu begreifen, sei Aufgabe des spekulativen Verstandes, d. h. der Vernunft;<sup>12</sup> ihr sei die ideelle Notwendigkeit der göttlichen Welt und Christi klar als unbedingt-universales und zugleich unbedingt-individuelles Zentrum dieser Welt. Diese Welt der idealen Fülle von allem und der Verwirklichung des Guten, Wahren und Schönen zeige sich der Vernunft als dasjenige, was das Normale sein sollte.<sup>13</sup> In dieser ewigen Sphäre finde sie (die Vernunft) jenes unbedingte Maß, das ihr dazu ver helfe, unsere gegebene natürliche Welt — im Vergleich zu der göttlichen Welt — als etwas Bedingtes, Unnormales und Vergängliches zu erkennen. Und somit führe die Aufgabe der Vernunft offenbar zu der Aussonderung des Bedingten aus dem Unbedingten, der zufälligen Realität aus der absoluten Idee, der natürlichen Welt der Erscheinung aus der Welt der göttlichen Wesenheit.

Freilich wäre eine solche Aussonderung nicht möglich, wenn es zwischen diesen beiden Sphären — zwischen der unbedingten und bedingten — nicht eine Sphäre gäbe, welche quasi den Übergang zwischen jenen beiden entgegengesetzten Sphären bedeute. „Dieses Bindeglied zwi-

schen der göttlichen und der natürlichen Welt ist der Mensch. Der Mensch vereinigt in sich alle möglichen Gegensätze, welche alle auf den einen großen Gegensatz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zurückführen, zwischen der absoluten ewigen Wesenheit und der vergänglichen Erscheinung oder Sichtbarkeit (vidimost'). Der Mensch ist zugleich eine Gottheit und ein Nichts.“<sup>14</sup>

Solov'ev kommt es darauf an, auf die Bedeutung des Menschen hinzuweisen in seiner gemeinsamen (obščij) Bindung, seinem gemeinsamen Bezug zu dem Wahrhaft-Seienden (istinno-suščij), d. h. auf den Menschen als jenes „Andere“, in welchem Gott sich zu offenbaren vermag. Solov'ev deutet dabei nochmals hin auf jene in Vorlesung VII<sup>15</sup> erwähnte zweifache Einheit innerhalb der Ganzheit des göttlichen Wesens; nämlich auf die wirkende oder hervorbringende Einheit, d. h. auf die Einheit des göttlichen schöpferischen Wortes (des Logos), und auf die gewirkte oder hervorgebrachte Einheit (die Sophia). Er zieht hier zum leichteren Verständnis die Parallele zu einem Organismus der natürlichen Welt: auch hier hätten wir innerhalb eines einzelnen Organismus zu unterscheiden zwischen der wirkenden Einheit, d. h. zwischen dem hervorbringenden Prinzip, nämlich der den ganzen Organismus tragenden (podderživajuščij) lebendigen und wirkenden Seele, und jener durch diese Seele hervorgebrachten und gewirkten Einheit, d. h. der Einheit eines organischen Leibes.<sup>16</sup>

Solov'ev betont, daß, wenn von der Ewigkeit des Menschen oder der Menschheit die Rede sei, er darunter selbstverständlich nicht den natürlichen Menschen, d. h. den Menschen als Erscheinung verstehe; das wäre nicht nur ein innerer Widerspruch, sondern widerspräche außerdem auch der wissenschaftlichen Erfahrung. Der natürliche oder irdische Mensch als empirische Erscheinung werde als abschließendes Glied der organischen Entwicklung auf der Erde verstanden, worauf die Geologie hinweise. Jedoch setze der Mensch als empirische Erscheinung den Menschen als vernunft-begabtes (umnopostigaemoe suščestvo) Wesen voraus;<sup>7</sup> und von diesem sei hier die Rede.

Indem Solov'ev über den „wesenhaften und ewigen Menschen“ spricht, meint er weder den Gattungsbegriff „Mensch“ noch die „Menschheit“ als Kollektivbegriff, sondern den ideellen Menschen, d. h. die ewige, unsterbliche Menschheit. Zunächst aber untersucht er, weshalb dem Menschen als atomarem Organismus sowie als psychischem Organismus der Begriff der Ewigkeit abgesprochen werden

müsse. Er geht dabei vom Standpunkt der empirischen Realisten aus, welche, wenn sie vom wirklichen Menschen sprächen, diesen oder jenen in Raum und Zeit begrenzten individuellen Menschen meinten und für welche der Mensch außerhalb dieser raum-zeitlichen Bedingtheit abstrakt sei: unter dem Begriff der Menschheit verstünden sie nur einen Sammelnamen (*sobiratel'noe imja*).<sup>18</sup>

Unser Philosoph durchdenkt den Standpunkt des empirischen Realismus mit aller Folgerichtigkeit, um auf diese Weise die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes zu beweisen. Wenn wir uns nämlich auf diesen Standpunkt stellten, d. h. wenn wir das eigentliche Sein (*podlinnoe bytie*) nur als eine einmalige reale Tatsache anerkannten, dann könnten wir, sofern wir logisch folgerichtig dächten, auch den einzelnen individuellen Menschen nicht als wahres, wirkliches Wesen anerkennen. Denn irgendein bestimmtes menschliches Einzelwesen (*osob'*) zeige sich uns vor allem als physischer Organismus. Dieser aber bedeute keine wirkliche Einheitlichkeit (vom Blickpunkt des empirischen Realismus aus), sondern quasi eine Kollektiveinheit (eine Ganzheit); denn jeder physische Organismus sei das Aggregat einer Vielheit von organischen Elementen, — er sei eine Gruppe im Raum. Unser Körper bestehe somit aus einer Vielheit von Organen und Geweben, die alle zurückzuführen seien auf die sich auf verschiedene Art und Weise wandelnde Vereinigung kleinster organischer Elemente, nämlich der sogenannten Zellen. Und es bestehe vom empirischen Standpunkt aus kein Grund, diese Vereinigung als real anzusprechen, sondern als Kollektiveinheit.

Diese Einheit des physischen Organismus aber zeige sich der Erfahrung nur als eine *V e r b i n d u n g*, nicht jedoch als reale Einheit; d. h. die Einheit (*edinstvo*) der ganzen Vielheit von Elementen erscheine der Erfahrung nur als eine Beziehung (*otnošenie*), nicht aber als reale Einheit (*edinica*). Dies zeige, daß der einzelne physische Mensch von diesem Gesichtspunkt aus nicht als real und als unteilbar (*nedel'nyj*) bezeichnet werden könne; denn andernfalls könnte man mit dem gleichen Recht jedes einzelne organische Element — auch eine Zelle — eine reale Einheit nennen. Doch die Zelle selbst sei ein kompliziertes Wesen (*bytie složnoe*); und vom Standpunkt des empirischen Realismus aus erscheine sie als physische Verbindung stofflicher Teilchen, d. h. als Verbindung von Atomen.<sup>19</sup> Das Atom aber, welches vom empirischen Standpunkt aus als stoffliche und folglich ausgedehnte (*protjažennaja*) Einheit zu verstehen sei, könne nicht unbedingt unteilbar sein, d. h. es könne keine absolute unteilbare Einheit sein.<sup>20</sup>

Die Folgerung dieser logischen Darstellung aber zeigt uns, daß weder der raum-zeitlich bedingte Einzelmensch als organisches Individuum noch die Atome, aus welchen er letztlich zusammengesetzt ist, eine reale Einheit darstellen.

Wenn nun zwar im physischen Sein des menschlichen Einzelwesens in seiner äußeren Erscheinung keine reale Einheit zu finden sei, so könne sich möglicherweise diese Einheit im psychischen Sein finden, in seiner inneren Erscheinung. Doch zeigte sich bei dieser Untersuchung, daß wir auch hier vom empirischen Standpunkt aus nur auf den Wechsel (smena) einzelner Zustände stoßen, auf eine Reihe von Gedanken, Wünschen und Gefühlen. Wohl verbände sich diese Reihe im Selbstbewußtsein dadurch, daß diese Zustände sich auf das eine Ich bezögen; aber selbst diese Beziehung der verschiedenen Zustände auf den einen psychischen Brennpunkt, welchen wir Ich nennen, sei vom empirischen Standpunkt aus nur eine der psychischen Erscheinungen in der Reihe der anderen. „Das Selbstbewußtsein ist nur einer der Akte des psychischen Lebens, — unser selbstbewußtes Ich ist ein durch eine lange Reihe von Prozessen hervorgebrachtes, bedingtes Resultat, nicht aber ein reales Wesen. Das Ich, nur als Akt des Selbstbewußtseins, bar an und für sich jeglichen Inhalts, ist nur ein lichter Punkt im Strom der dunklen psychischen Zustände.“<sup>21</sup>

Und wie es infolge des beständigen Wechsels der Materie im physischen Organismus keine reale Identität (toždestvo) zu zwei verschiedenen Zeitpunkten geben könne,<sup>22</sup> so sei auch auf ähnliche Weise das psychische Leben des Menschen als Erscheinung jeden Augenblick etwas Neues: „Jeder Gedanke, jedes Gefühl ist eine neue Erscheinung, die mit ihrem ganzen psychischen Inhalt nur durch das Gesetz der Assoziation verbunden ist.“<sup>23</sup> Und so könne man von unbedingter Einheit weder im äußeren (physischen) noch im inneren (psychischen) Organismus des Menschen sprechen. Einerseits stelle sich uns das menschliche Einzelwesen vor als die Sammlung einer zahllosen Vielheit von Elementen, die dauernd ihren materiellen Bestand (sostav) wechselten und nur die formale abstrakte Einheit (edinstvo) bewahrten, und andererseits stelle das menschliche Einzelwesen sich dar als eine Reihe aufeinanderfolgender psychischer Zustände, welche entsprechend der äußeren, zufälligen Assoziation miteinander nur verbunden seien durch den formalen, nicht inhaltlichen und zudem unbeständigen Akt des reflektierenden Selbstbewußtseins, der sich in unserem Ich ausdrücke. Dieses Ich aber sei in jedem einzelnen Selbstbewußtseins-Akt schon ein anderes.

„Wenn ich in einem gegebenen Moment in Gedanken Ich sage, und wenn ich es danach auch in den folgenden zeitlichen Momenten sage, so sind dies verschiedene Akte oder Zustände, die gar keine reale Einheit darstellen.“<sup>24</sup> Wenn sich auf diese Weise der individuelle Mensch in seiner Eigenschaft als Erscheinung in physischer Hinsicht nur als räumliche Gruppe von Elementen darstelle, in psychischer Hinsicht aber als zeitliche Reihe einzelner Zustände oder Begebenheiten, dann sei folglich von diesem Standpunkt aus nicht nur der Mensch überhaupt oder die Menschheit, sondern sogar auch das einzelne menschliche Individuum nur eine Abstraktion, nicht aber eine reale Einheit.“

Überhaupt könne, wie oben gezeigt, von diesem Standpunkt aus keine reale Einheit gefunden werden; denn jedes sich im Raum befindliche, einem Organismus zugehörnde stoffliche Element könne bis ins Unendliche geteilt werden, und so könne andererseits ebenso jedes sich in einem bestimmten Zeitraum befindende Geschehnis bis zur Unendlichkeit in unendlich kleine Zeiträume geteilt werden. Aber wenn es keine realen Einheiten gäbe, so gäbe es überhaupt nichts Reales.<sup>25</sup>

Als Resultat dieser empirischen Betrachtungsweise erhielten wir ein vollständiges Nichts (*soveršenoe ničtožestvo*), eine Verneinung jeglicher Realität. Ein solches Resultat aber beweise ganz offensichtlich die Unzulänglichkeit dieses Standpunktes selbst. „Wenn tatsächlich der empirische Realismus, welcher als einzige Wirklichkeit die gegebene Erscheinung anerkennt, nicht die Grundlage (*osnovanie*) finden kann — weder für eine endgültige Realität noch für irgendwelche realen Einheiten —, dann sind wir berechtigt, daraus zu schließen, daß diese realen Einheiten, — ohne die nichts existieren kann —, ihre eigene unabhängige Wesenheit hinter den Grenzen der gegebenen Erscheinungen haben, welche nur Äußerungen (*obnaruženie*) dieser eigentlichen Wesenheiten sind.“<sup>26</sup>

Volle Realität müßten wir aus diesem Grunde jenen idealen — der unmittelbaren äußeren Erfahrung nicht zugänglichen — Wesen zusprechen, welche weder die materiell in unserem Raume existierenden Elemente seien, noch die psychisch sich in unserer Zeit vollziehenden Begebenheiten oder Zustände. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend seien wir, indem wir vom Menschen sprächen, weder gezwungen noch berechtigt, ihn durch die gegebene sichtbare Erscheinung zu begrenzen; wohl sprächen wir vom ideellen Menschen, doch sei dieser ideelle Mensch durchaus wesenhaft und real, bei weitem wesenhafter und realer als die sichtbare Erscheinung der menschlichen Wesen. Hinter der

Schwelle unseres jetzigen Bewußtseins berge sich ein unendlicher Reichtum von Kräften (sila) und Inhalten; doch dringe nur ein Teil dieser Kräfte und Inhalte allmählich über die Schwelle des Bewußtseins. „In uns, wie ein Dichter des Altertums sagt, nicht aber in den Sternen des Himmels und nicht in der Tiefe des Tartarus hausen die ewigen Mächte des Weltalls.“<sup>27</sup>

Und wenn auch der Mensch als Erscheinung eine zeitliche und vergängliche Tatsache sei, so sei er doch als Wesenheit unbedingt und ewig. „Was aber ist dieser ideelle Mensch?“ fragt Solov’ev; und er antwortet: „Um wirklich zu sein, muß er Eines und Vieles sein; folglich ist dies nicht nur eine universale allgemeine Wesenheit aller menschlichen Individuen, eine von ihnen abstrahierte, sondern dies ist ein universales und zugleich individuelles Wesen (suščestvo), welches in sich diese Einzelwesen (osoba) wirklich enthält.“<sup>28</sup>

Jeder von uns, jedes menschliche Wesen sei in dem universalen und absoluten Menschen wesenhaft verwurzelt und habe teil an ihm.<sup>29</sup>

Es ist dies der logische Weg, den Solov’ev uns zum Verständnis der Sophia und des Gottmenschentums führt. „So wie die göttlichen Mächte (sila) einen ganzen, unbedingt universalen und unbedingt individuellen Organismus des lebendigen Logos bilden, so bilden alle menschlichen Elemente einen ebenso — zugleich universalen und individuellen — Organismus, die notwendige Verwirklichung und das Gefäß (vmestilišče) des ersteren, den gesamt-menschlichen Organismus als ewigen göttlichen Leib und ewige Seele der Welt.“<sup>30</sup>

Dieser göttliche Leib aber ist nichts anderes als die von Solov’ev mit Sophia bezeichnete Einheit, jene hervorgebrachte Einheit. Sie bestehe notwendig schon in ihrem ewigen Sein aus einer Vielheit von Elementen, deren reale Einheit sie sei: „... jedes dieser Elemente muß als ein zum Bestand (sostav) gehörender Teil des ewigen Gottmenschentums als ewig in der absoluten oder ideellen Ordnung anerkannt werden.“<sup>31</sup>

Indem Solov’ev die Menschheit als ewig anspricht, nimmt er zugleich auch implicite an, daß jedes einzelne Wesen als Teil der Gesamtmenschheit ewig sei. Dieser Teil wiederum ist aber nichts anderes als das intelligible Ich, das wahre Selbst eines jeglichen Menschen als Einzelwesen. „Ohne diese Ewigkeit wäre die Menschheit selbst illusorisch (prizračno). Nur bei Anerkennung dessen, daß der Mensch mit seiner tiefsten Wesenheit in der ewigen göttlichen Welt verwurzelt ist, daß er nicht nur eine sichtbare Erscheinung ist, d. h. eine Reihe von Begebenheiten und eine Gruppe von Tatsachen, sondern ein ewiges und

besonderes Wesen (osobennoe suščestvo), ein notwendiges und unersetzbares Glied im absoluten Ganzen, — nur bei dieser Anerkennung, sage ich —, kann man vernünftigerweise zwei große Wahrheiten zugeben, welche nicht nur für die Theologie unbedingt notwendig sind, d. h. für die religiöse Erkenntnis, sondern für das menschliche Leben überhaupt, ich meine: die Freiheit des Menschen und seine Unsterblichkeit.“<sup>32</sup>

Wenn wir den Menschen nur für ein Wesen hielten, welches in der Zeit entstanden, in einem bestimmten Augenblick geschaffen sei und vor seiner physischen Geburt nicht existierte, so komme dies im Grunde einer Reduktion (svedenie) des Menschen auf seine phänomenale Sichtbarkeit gleich, auf sein zutage-tretendes Sein, welches nur von der physischen Geburt seinen Anfang nimmt. Aber doch ende dieses Sein mit dem physischen Tod.

„Dasjenige, was in der Zeit erschienen ist, muß auch in der Zeit vergehen; ein unendliches Existieren nach dem Tode läßt sich logisch nicht vereinbaren mit dem Nicht-Sein (ničtožestvo) vor der Geburt.“<sup>33</sup> Als natürliches Wesen, als Erscheinung, existierte der Mensch somit nur zwischen physischer Geburt und physischem Tod. „... daß er nach dem physischen Tode existiert, kann nur zugegeben werden, wenn man anerkennt, daß er nicht nur jenes Wesen ist, welches in der natürlichen Welt lebt, — nicht nur in der Erscheinung, sondern wenn man anerkennt, daß er außerdem noch eine ewige, vernunftbegabte (umopostigaemyj) Wesenheit ist.“<sup>34</sup>

In diesem Falle aber müsse logischerweise unbedingt anerkannt werden, daß der Mensch nicht nur nach dem Tode, sondern auch vor der Geburt existiere; denn eine vernunftbegabte Wesenheit unterliege ihrem Begriff nach nicht der Form unserer Zeit, welche nur eine Form der Erscheinung sei.

So sieht Solov'ev den Menschen im Hinblick auf den Unsterblichkeitsgedanken. Er bekennt sich damit unbewußt zu dem Eckhartschen Wort: „... wie ich's war, da ich noch nicht war.“<sup>35</sup> Und indem Solov'ev übergeht zu der Betrachtung des Menschen vom Blickpunkt seiner Freiheit aus, kommt er zu dem Schluß: wenn wir uns den Menschen nur aus dem Nichts in der Zeit geschaffen dächten, d. h. als etwas für Gott Zufälliges, so setze dies voraus, daß Gott auch ohne den Menschen existieren könne und wirklich ohne ihn existiert habe bis zur Schöpfung des Menschen. „... indem man sich den Menschen vorstellt, sage ich, als unbedingt bestimmt durch göttliche Willkür und darum in bezug

auf Gott als unbedingt passiv (stradatel'nyj), lassen wir entschieden gar keinen Raum für die Freiheit des Menschen.“<sup>36</sup> Und Solov'ev wird sich im Folgenden bemühen, die Frage nach der menschlichen Freiheit vom Blickpunkt des ewigen Menschen oder des Gottmenschentums zu lösen.

Er holt dabei weit aus und zeigt zunächst den Unterschied zwischen den zwei Welten, d. h. zwischen der übernatürlich-göttlichen Welt und der natürlichen vergänglichen Welt. Vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus, welches vom göttlichen vollkommenen Prinzip ausgeht, erscheint die natürliche Welt unvollkommen und unnormale und somit rätselhaft: „Sie erscheint als etwas Unwahres und Nicht-Sein-Sollendes, und deshalb ist es erforderlich, sie aus der wahren und notwendigen (dolžnyj) (Welt) zu erklären, d. h. aus der anderen, übernatürlichen oder göttlichen Welt, welche sich dem religiösen Bewußtsein als ihr positiver Inhalt offenbart.“<sup>37</sup>

Dabei erscheine die Menschheit als vermittelnder Ausdruck oder als verbindendes Glied, mittels dessen sich das natürliche Sein erkläre oder aus dem göttlichen Sein ableite; und zwar erscheine dabei die Menschheit in ihrer Eigenschaft als konkrete Einheit aller Prinzipien.<sup>38</sup>

Bei Untersuchung dessen, was vom religiösen Bewußtsein aus als unnormale und unvollkommen in der natürlichen Welt anzusprechen ist, kommt Solov'ev zu dem Schluß, daß dies die egoistische Beziehung der Einzelwesen zueinander sei, d. h. die praktische Verneinung eines anderen. In dieser Verneinung erblickt Solov'ev das Grund-Übel (korennoe zlo) unserer Natur. Wohl hätten die beständigen Formen der natürlichen Erscheinungen, ihre harmonischen Beziehungen und unverbrüchlichen Gesetze (nepreložnyj zakon), d. h. der ganze ideelle Inhalt dieser Welt, für die objektive Anschauung nichts Unnormales oder Unvollkommenes, nichts, was im Widerspruch oder Gegensatz zu dem Charakter der göttlichen Welt stünde. Bei rein theoretischer Beziehung zur Natur, d. h. bei ihrer Anschauung und Erforschung, finde die Vernunft (um) nichts, was zu Tadel oder Rechtfertigung veranlasse.<sup>39</sup>

„Indem sie (die Natur) in ihren allgemeinen Formen und Gesetzen betrachtet wird, kann sie (die Vernunft) in ihren (der Natur) Erscheinungen nur die klare Reflexion (otraženie) der ewigen Ideen sehen.“<sup>40</sup>

Indem wir uns ideell zur wirklichen Natur verhielten, d. h. sie in ihrer Gemeinsamkeit (obščem) oder Idee betrachteten, schnitten wir sie ab von allem Zufälligen und Vergänglichen; denn in der ideellen An-

schauung (so wie in der rein-wissenschaftlichen Erkenntnis), sei jedes individuelle Sondersein (otdel'nost'), jede Besonderheit (osobennost') der realen Erscheinung nur 'ein flüchtiger Traum' (son mimoletnyj), nur ein gleichgültiges und vergängliches zufälliges Geschehnis (slučaj) oder das Abbild des Allgemeinen (vseobščij) oder des Einen (edinyj). Bei ideeller oder rein-wissenschaftlicher Betrachtung nämlich handele es sich nur um den ideellen Inhalt, welcher etwas in sich Vollkommenes und für die Vernunft (dlja uma) völlig klar Erfassbares sei. Hingegen gehe es bei dieser ideellen Betrachtungsweise nicht um das reale Existieren des Objekts. Wenn nun auch in der theoretischen Sphäre bei reiner Anschauung das durch seine Abgesondertheit begrenzte individual Existierende jeder selbständigen Bedeutung entbehre, so sei doch in der praktischen Sphäre, im praktischen Leben in subjektiver Beziehung für unseren tätigen Willen dieses abgesonderte, egoistische Sein des Einzelwesens (osoba) das erste und Wesentliche. Nicht der objektive Charakter der Natur erscheine dem religiösen Bewußtsein rätselhaft in ihren allgemeinen Formen, sondern gerade dieses Sondersein sei es, welches uns vom religiösen Standpunkt aus rätselvoll erscheine und eine Erklärung fordere.

Und wiederum vergleicht Solov'ev unser egoistisches Sondersein hier auf Erden mit einem schweren und qualvollen Traum. Nur im Licht der ideellen Anschauung empfänden wir nicht unser Sondersein; dabei erlösche „das quälende Feuer“ (die quälende Glut)<sup>41</sup> des persönlichen Willens, und für Augenblicke würden wir uns des ideellen Zustandes unserer wesenhaften Einheit mit allem bewußt, d. h. mit der übrigen ideellen Welt. Abgesehen aber von diesem kurzen lichten Momenten erschiene uns diese ideelle Einheit aller trügerisch, nicht-wesenhaft (nesuščestvennyj): „... als echte (nastojaščij) Wirklichkeit anerkennen wir hier nur unser abgesondertes, eigenes Ich: wir sind abgeschlossen in uns, unerkennbar für den anderen und darum ist auch der andere seinerseits unerkennbar für uns.“<sup>42</sup>

Und selbst wenn wir in theoretischer Hinsicht zugäben, daß alles andere dasselbe innere subjektive Sein habe wie wir, so vergäßen wir dies doch völlig in den wirklichen, praktischen Beziehungen, so daß uns hierbei die anderen Wesen (suščestvo) nicht als lebendige Persönlichkeiten erschienen, sondern als leere Masken (liciny). In dieser unnormalen, nur sich selbst behauptenden Beziehung zu allem anderen erblickt unser Philosoph, wie wir bereits vorwegnahmen, die **W u r z e l** alles **B ö s e n**, das Ur-Übel unserer Natur: „Diese unnormale

Beziehung zu allem, diese ausschließliche Selbstbehauptung oder dieser im praktischen Leben allmächtige Egoismus, . . . dieses Sich-allem-Entgegenstellen und die praktische Verneinung dieser anderen — erscheint als das Ur-Böse unserer Natur.“<sup>43</sup>

Solov'ev sieht im Bösen eine der ganzen Natur gemeinsame Eigenschaft (*obščee svojstvo*); denn jedes Wesen, jedes Tier, jedes Insekt, jeder Grashalm strebe danach, sein eigenes Sein von allem anderen abzusondern, alles für sich zu sein, indem es das andere aufsauge oder abstoße; auf welche Weise das äußere stoffliche Sein entstehe. Dabei zeigt sich, daß Solov'ev sich unterscheidet von der uns geläufigen Auffassung, nach welcher das Böse erst dort beginnt, wo ein mit Vernunft begabtes, ein der Selbsterkenntnis fähiges Wesen gut und böse zu unterscheiden vermag und somit nur derjenige als böse anzusprechen ist, der in voller Bewußtheit das Böse wählt.<sup>44</sup>

Wohl sei einerseits die ganze Natur in ihrem ideellen Inhalt, in ihren objektiven Formen und Gesetzen nur die Reflexion, die Widerspiegelung der all-einen Idee; doch erscheine die Natur andererseits in ihrem realen abgesonderten und abgetrennten Sein als etwas dieser Idee Fremdes und Feindliches, als etwas Nicht-sein-Sollendes.<sup>45</sup> Solov'ev weist hier auf den tiefen Zusammenhang hin zwischen dem Bösen und dem Leiden.<sup>46</sup> Als moralisch böse erscheine das egoistische Streben, das eigene Ich an die Stelle aller anderen zu setzen oder alles auszuschalten (*uprazdnit'*); und so sei jene verhängnisvolle Unmöglichkeit, den Egoismus tatsächlich zu verwirklichen, d. h. zugleich alles zu sein und doch in seiner Ausschließlichkeit zu verharren, das Ur-Leiden; zu diesem aber verhielten sich alle anderen Leiden wie der einzelne Fall (*slučaj*) zum allgemeinen Gesetz.<sup>47</sup>

Solov'ev sieht in dieser ersten Phase seines Schaffens im Bösen noch nichts Substantielles. (Das wird er erst in der letzten Phase tun, etwa zwei Jahre vor seinem Tod.) Und er ist der Überzeugung, daß der allgemeine Grund des Leidens (des moralischen wie des physischen) zurückgehe auf die Abhängigkeit eines Subjekts von irgendetwas anderem außerhalb seiner selbst, von irgendeinem äußeren Faktum, welches ihn gewaltsam binde und unterjochte. Doch wäre eine solche äußere Abhängigkeit unmöglich, wenn sich das gegebene Subjekt in innerer wirklicher Einheit mit allem anderen befände: „Wenn es (das gegebene Subjekt) sich in Übereinstimmung mit allem anderen empfände, so würde es auch die Einwirkung (*vozdejstvie*) alles anderen auf sich als etwas mit seinem eigenen Willen Übereinstimmendes empfinden, als

etwas ihm Angenehmes, und demzufolge könnte ihm kein wirkliches Leiden widerfahren.“<sup>48</sup>

Solov'ev spricht dem Bösen sowie dem Leiden eine innere subjektive Bedeutung zu: „Sie (das Böse und das Leiden) existieren in uns und vor uns, d. h. in jedem und für jedes Wesen. Sie sind Zustände des individuellen Wesens . . . das Böse nämlich ist der angespannte Zustand (naprjažennoe sostojanie) eines Willens, der ausschließlich sich selbst behauptet und alles andere verneint; das Leiden aber ist die notwendige Reaktion des anderen auf einen solchen Willen, — eine Reaktion, unter welche das sich selbst behauptende Wesen unwillkürlich und unweigerlich gerät und welche es als Leiden empfindet.“<sup>49</sup>

Und somit erscheine das Leiden, welches eines der charakteristischsten Merkmale des natürlichen Seins sei, nur als notwendige Folge des Bösen.<sup>50</sup> Wohl stehe das wirkliche Sein der natürlichen Welt als etwas Unnormales, Nicht-sein-Sollendes der göttlichen Welt gegenüber. Doch bestünden dieser Gegensatz und somit das Böse selbst nur in der verneinenden Beziehung der Wesen zueinander; das Böse sei keineswegs irgendeine selbständige Wesenheit (suščestnost') oder ein besonderes Prinzip (osoboe načalo), sondern nur „ein Zustand der individuellen Wesen (suščestvo)“.<sup>51</sup>

Diese Bestimmung steht derjenigen Schellings sehr nahe, indem Schelling sagt, es seien die gleichen Elemente, nur in falscher Zusammensetzung.<sup>52</sup> Da Solov'ev die göttliche Welt der Ideen zusammenfallen läßt mit der materia prima, konnte letztere nicht als eigenständiges, Gott entgegenstehendes Prinzip verstanden werden. Dieselben Elemente, welche die Fülle der Ideen (das Gute, Wahre und Schöne) ausmachen, werden zur materia prima, sobald sie sich in falscher, in „nicht-sein-sollender“, d. h. in egoistischer, verneinender Beziehung zueinander befinden.

„Jene Welt, die nach den Worten des Apostels ganz im Argen liegt, ist nicht irgendeine neue, von der göttlichen Welt unbedingt abgetrennte Welt, welche aus ihren besonderen wesenhaften Elementen (suščestvennyj element) besteht; sondern es ist nur eine andere, nicht-sein-sollende Wechselbeziehung derselben Elemente, welche auch das Sein der göttlichen Welt bilden.“<sup>53</sup> Und so sieht Solov'ev in der „nicht-sein-sollenden Wirklichkeit der natürlichen Welt“<sup>54</sup> den auseinanderstrebenden Zustand (položenie) ebenderselben Elemente zueinander, welche in ihrer normalen Beziehung, d. h. in ihrer Überstimmung als

innere Einheit der göttlichen Welt zugehören. Die Natur könne im Vergleich zur Gottheit nur ein anderer Zustand (položenie) oder eine Umstellung (perestanovka) der wesenhaften Elemente sein, welche sich substantiell in der göttlichen Welt befinden; denn wenn Gott als Absolutes oder als absolut Vollkommenes in sich alles Seiende (suščee) oder alle Wesen (suščestvo) enthalte, so könne es demzufolge nicht solche Wesen geben, die den Grund ihres Seins außerhalb Gottes hätten oder substantiell außerhalb der göttlichen Welt wären.<sup>55</sup> „Folglich unterscheiden sich diese zwei Welten nicht dem Wesen, sondern nur dem Zustand (položenie) nach.“<sup>56</sup>

Stelle die eine Welt die Einheit aller Seienden dar, d. h. denjenigen Zustand, bei welchem sich jeder in allen befinde und alle in jedem, so stelle die andere Welt denjenigen Zustand dar, bei welchem sich jeder in sich oder in seinem Willen behaupte außerhalb der anderen und gegen die anderen. Das aber sei das Böse; und dadurch müsse jeder gegen seinen Willen die äußere Wirklichkeit der anderen ertragen; dies sei das Leiden.<sup>57</sup>

Diese ausschließliche Selbstbehauptung des Seienden oder Existenten erklärt unser Philosoph aus dem allem Seienden oder Existenten gegebenen freien Willen. „Der Wille aber ist eine innere Tätigkeit (dejstvie) des Subjekts, der direkte Ausdruck und die Offenbarung (projavlenie) seines eigenen Wesens (suščestvo). Der Wille ist eine Tätigkeit von sich aus oder eine innere Bewegung des Subjekts, welche aus sich selbst hervorgeht.“<sup>58</sup> Und deshalb sei jeder Akt des Willens seinem Wesen nach frei.<sup>59</sup>

Solov'ev zieht daraus den Schluß, daß, wenn wir einerseits das Böse und den Egoismus als einen gewissen angespannten (naprjažennyj) Zustand des individuellen Willens verstünden, welcher sich allem entgegenstellt, und andererseits jeden Akt des Willens seiner Bestimmung gemäß als frei anerkennt, somit das Böse ein freies Erzeugnis (proizvodenie) der individuellen Wesen sei. Er denkt dabei jedoch nicht an die physischen Wesen, wie sie in der natürlichen stofflichen Welt erscheinen; in den physischen Wesen nämlich sieht er nur die Folge des Bösen,<sup>60</sup> nicht aber die freie Ursache des Bösen. Denn die allgemeine Erfahrung lehre uns, daß jedes physische Wesen schon mit dem Bösen geboren werde und der böse Wille bereits zu Beginn des physischen Existierens eben dieses physischen Wesens in Erscheinung trete, wenn das vernünftige (svobodnoumnyj) Prinzip nicht wirksam sei.

Dieses eingewurzelt Böse aber sei somit etwas dem physischen Wesen Gegebenes, etwas Verhängnisvolles und Unwillkürliches, keineswegs aber sein eigenes freies Erzeugnis. Der unbedingte Wille könne keinem physischen Wesen als solchem gehören, da dieses schon bedingt sei durch ein anderes und nicht direkt von sich aus handele. „Somit muß das Böse, da es keinen physischen Ursprung hat, einen metaphysischen Ursprung haben.“<sup>61</sup> Da also die Ursache des Bösen nicht in der natürlichen, schon bedingten Erscheinung eines Individuums liegen könne, so müsse sie in seiner unbedingten ewigen Wesenheit liegen; dieser unbedingten ewigen Wesenheit eines physischen Wesens nämlich eigene der ursprüngliche (pervonačal’nyj) unmittelbare Wille. Und damit endlich sind wir bei der uns bekannten alexandrinischen Urstandslehre vom „Fall“ des Menschen aus der göttlichen Einheit. „Wenn unsere im Argen liegende natürliche Welt, das „nur Dornen und Disteln tragende Land der Verfluchten und Vertriebenen“, die unweigerliche Folge des Sündenfalls ist, so ist der Ursprung (načalo) von Sünde und Fall offenbar nicht hier zu suchen, sondern in jenem göttlichen Garten, in welchem nicht nur der Baum des Lebens, sondern auch der Baum der Erkenntnis von gut und böse wurzelt.“<sup>62</sup> Die ursprüngliche (pervonačal’nyj) Entstehung des Bösen also könne nur im Bereich der ewigen vor-irdischen Welt ihren Platz finden.

## VI

## Die Weltseelen-Lehre Solov'evs

Eine wesentliche Rolle in der Lehre Solov'evs spielt die Weltseele. Sein Interesse als solches für die Weltseele wurde geweckt durch jene verschiedenen mystischen Erlebnisse, die wir eingangs erwähnten.<sup>1</sup> Wir erinnern an sein Gedicht „Die drei Begegnungen“, in welchem er selbst von jener wunderbaren — visionär geschauten — Frauengestalt berichtet, die er schließlich in Ägypten als die gesamte Welt im Augenblick ihrer (präexistenten) Schöpfung erlebte und die er „Weltseele“ oder „Sophia“ nannte. Auch zeigten wir, daß er alle nur möglichen ihm erreichbaren mystischen Schriften studierte, sowohl alexandrinische als auch die abendländischen.<sup>2</sup>

Bei seinen Studien jedoch traf er auf eine völlige Uneinheitlichkeit der Terminologie.<sup>3</sup> Sophia heißt Weisheit, und mit „Sophia“ ist in den Sprüchen des Salomo die göttliche Weisheit gemeint, auf die Solov'ev sich letztlich berufen wird.<sup>4</sup> Unter Weltseele aber hatte Platon nicht die göttliche Weisheit verstanden, sondern das passive Prinzip, welches vom schöpferischen Prinzip die Ideen zur Weltgestaltung übernimmt und an den Weltstoff weitergibt. Der Gedanke lag vor, daß das göttliche transzendente Prinzip selbst nicht mit der immanenten Welt in Berührung kommen kann, und deshalb wurde die Weltseele als vermittelndes Prinzip zwischen Gott und Welt eingeführt.<sup>5</sup> Der Pythagoräischen Anschauung zufolge war die Welt bei Platon zunächst als gut gedacht und infolgedessen auch die Weltseele kein böses Prinzip. Das änderte sich bei den Gnostikern: die Gnostiker betrachteten die körperliche Welt als Strafe für eine vorirdische (präexistente) Schuld und sahen in der Weltseele ein böses Prinzip; diese „gefallene“ Weltseele aber nannten sie Sophia<sup>6</sup>, freilich zu Unrecht, denn diese gnostische Sophia hatte nichts mehr gemein mit der göttlichen Weisheit der Salomonischen Sprüche oder mit jener, die vom Apostel Paulus in Beziehung zu Christus gebracht wurde.

Weitere terminologische Unklarheiten gehen auf Plotin zurück. Das Plotinische System sieht folgendermaßen aus:<sup>7</sup> an oberster Stelle steht die Gottheit, die Plotin Urwesen nennt. Aus dem Urwesen emanirt das zweite Prinzip, das Plotin in doppelter Weise versteht, nämlich als Nous und Ousia, d. h. als Denken und Sein. Plotin versucht auf folgende Weise die Einheit von Nous und Ousia zu erhellen: das Denken halte an oder erstarre zum Sein im Augenblick der Schau des Urwesens. Dieses zweite Prinzip (Nous-Ousia), welches direkt aus der Gottheit emanirt, wird von Plotin auch Sophia genannt; und da er in diesem Prinzip Denken und Sein (Nous und Ousia) zusammenfallen läßt zu einem einzigen Prinzip, wendet er die Bezeichnung „Sophia“ wechselweise sowohl auf Ousia als auch auf Nous an. Aus diesem quasi Doppelprinzip, welches als Weltgeist zu verstehen ist, emanirt die Weltseele. Sie erscheint wie bei Platon als vermittelndes Prinzip zwischen Gott und Welt. Die Plotinische Weltseele hat eine zwittrige Stellung: sofern sie nach „oben“ (zu Nous-Ousia) schaut, hat sie Nous-Charakter, d. h. intelligiblen Charakter; sofern sie jedoch nach „unten“ (zur Materie) schaut, hat sie Materie-Charakter. Materie dürfen wir uns in diesem Falle nicht im naturwissenschaftlichen Sinne als chemisch-physikalische Materie vorstellen, sondern als ein psychisches böses Prinzip.<sup>8</sup>

Und Plotin geht schließlich so weit, daß er, je nachdem, wohin die Weltseele tendiert, ihr den entsprechenden Charakter zuschreibt und ihr, sofern sie nach „oben“ tendiert, die Bezeichnung „Sophia“ zukommen läßt. Die Zwiespältigkeit führt letzten Endes dazu, daß Plotin die e i n e Weltseele ob ihres zwittrigen Charakters in z w e i Seelen zerfallen läßt, in eine höhere und in eine niedere (Z e l l e r, Plotin, S. 593 u. 595).

Auch schon bei Platon findet sich eine zweite Weltseele: „Die Weltseele kann die Urbilder in sich aufnehmen, wenn sie nach oben blickt; wenn sie aber nach unten blickt, wird sie vom Veränderlichen und der Unordnung betroffen. Daher die geheimnisvolle Rede von einer zweiten Weltseele.“<sup>9</sup>

Im Hinblick auf die uneinheitliche Terminologie müssen wir hinzufügen, daß ein Unterschied zwischen der Plotinischen Ousia und derjenigen Platons besteht: die Platonische Ousia ist als Attribut des Urprinzips zu verstehen, sie ist lediglich einer der Namen des Urprinzips und somit von absolutem primär-prinzipiellem Charakter, d. h. die Platonische Ousia ist ein gleichgeordnetes, identisches, vertauschbares Prinzip, welches korrekterweise mit Seinsheit (nicht aber mit Wesen-

heit) zu übersetzen wäre. Die Plotinische Ousia hingegen ist als zweites Prinzip zu verstehen, sie hat relativen, sekundären Charakter, d. h. sie ist ein nicht-gleichgeordnetes, nicht-identisches, unvertauschbares Prinzip, das unterhalb des Primärzips (Urwesen) steht. Schließlich findet sich auch bei Aristoteles der Terminus „Ousia“, doch meint die Aristotelische Ousia die Wesenheit der endlichen Welt.

Weiterhin sahen wir, daß Plotin seine Ousia (göttliches Sein) mit Sophia bezeichnete, daß die Gnostiker hingegen unter Sophia ihre gefallene Weltseele verstanden, während Salomo in ihr die göttliche Weisheit gesehen hatte. Endlich müssen wir noch der Origenistischen Gleichsetzung von Logos und Sophia gedenken sowie der bedeutsamen Rolle, welche die nicäische Logosverschiebung vom zweiten Gott zum ersten Gott spielen sollte.<sup>10</sup>

Dieser Mangel an einheitlicher Terminologie, die Anwendung ein und derselben Begriffs-Formen (Sophia, Ousia, Logos) auf verschiedene Begriffs-Inhalte erschwerte es Solov'ev, völlige Klarheit in seine Lehre von der Weltseele zu bringen. Zu entscheiden ist freilich von vornherein die von ihm als Weltseele bezeichnete Sophia seiner Dichtung von derjenigen seiner Philosophie: die Sophia seiner Dichtung wird niemals ihren zwiespältigen Charakter verlieren, sie gleicht einem dämonischen Wesen, das halb dem göttlichen Bereich und halb dem teuflischen zugehört, einmal trägt sie die Züge der göttlichen Beschützerin, das andere Mal diejenigen der als böse verstandenen Magna Mater. Anders verhält es sich mit der Sophia der Solov'evschen Philosophie; in seinem philosophischen System ringt Solov'ev um Klarheit im Hinblick auf die Bestimmung der Weltseele. Und so findet sich schon in seinem ersten theologischen Werk „Čtenija o Bogočlovečestve“ (Vorlesungen über das Gottmenschentum 1877—81) der Satz: „Insofern sie (die Weltseele) den göttlichen Logos in sich aufnimmt und durch ihn bestimmt wird, ist die Weltseele die Menschheit — die göttliche Menschheit — der Leib Christi oder die Sophia.“<sup>11</sup> Insofern also, als die Weltseele nicht den Logos aufnimmt, kommt ihr nicht die Bezeichnung Sophia zu. Wir erinnern uns dabei zum einen an die Platonische Weltseele, die, sofern sie nach oben blickt, die Urbilder in sich aufnimmt, sofern sie jedoch nach unten blickt, von der veränderlichen Welt betroffen wird;<sup>12</sup> und zum anderen erinnern wir uns der Plotinischen Weltseele, die, sofern sie nach oben schaut, am Nous teilhat, sofern sie jedoch nach unten schaut, an der Materie teilhat. Sowohl bei Platon als auch bei Plotin hören wir schließlich von z w e i Welt-

seelen, und auch in der Gnosis begegnen wir der guten und der bösen Weltseele.<sup>13</sup> Ebenso wird Solov'ev seine zwiespältige Weltseele in seinem Werk „La Russie et l'Eglise universelle 1889“ (Rußland und die Universalkirche) auseinanderfallen lassen in zwei Weltseelen, in die himmlische, die höhere, welche bei ihm den Namen *Sophia* trägt und in die irdische, die niedere, welche als *Antityp* der *Sophia* verstanden wird.<sup>14</sup>

Nach diesen Bestimmungen sehen wir also, daß wir im philosophischen System Solov'evs unter *Sophia* nur die sich dem Logos verbindende Weltseele, d. h. die höhere oder geistige Seele zu verstehen haben, während es sich im Hinblick auf die niedere Weltseele um die Leibseele handelt.

Wir haben es im Falle der von Solov'ev *Sophia* genannten Geistseele nicht mit der Aristotelisch-Thomistischen Geistseele des menschlichen Einzelwesens zu tun (menschliche Essenz), sondern mit der Platonisch-Nyssenischen Geistseele, die als intelligible Gesamtseele der unsterblichen Menschheit zu verstehen ist (menschliche Existenz). Die Solov'evsche Geistseele bedeutet die Vielheit der geistigen unsterblichen Iche, d. h. der wahren Selbste.<sup>15</sup> Wenn Aristoteles von der kleinen Natur ausgehend in aufsteigender Weise die Geistseele des Einzelmenschen bestimmt hatte, so fand die alte Christenheit (voran Origenes) in der Platonischen intelligiblen Gesamtseele den Ansatz zur Herausarbeitung der intelligiblen Einzel-Iche.<sup>16</sup> Wesentlich ist es, sich zugleich vor Augen zu halten, daß die menschliche Existential-Sphäre nicht zusammenfällt mit der göttlichen Existential-Sphäre. Die Sphäre der göttlichen Existenz ist diejenige des wahrhaft Seienden (to ontos on), die Sphäre dessen, was Solov'ev als „istinno-suščee“ bezeichnet.<sup>17</sup> Nicht hier liegt die Identitäts-Sphäre von Gott und Mensch, sondern in der göttlichen Essential-Sphäre; diese aber ist dasjenige, was wir uns gemäß der Solov'evschen Lehre als die lebendige geistige Seele der unsterblichen Menschheit vorzustellen haben, d. h. als die menschliche Existential-Sphäre.

Die menschliche Existential-Sphäre ist also zugleich die göttliche Essential-Sphäre. Das aber bedeutet, daß wir es nicht mit einem pantheistischen System zu tun haben. Nur dann, wenn die göttliche Sphäre des Absolut-Seienden mit der menschlichen Sphäre der Leibseele (*Magna Mater*) zusammenfallend gedacht wird, handelt es sich um Pantheismus.<sup>18</sup>

Die Schwierigkeit, die Solov'evsche Weltseelen-Lehre zu durchschauen, beruht darin, daß er sie in sein vom Selbstbewußtsein her entworfenes System einbaut: es handelt sich um eine Kombination der alten Weltseelen-Lehre, nach welcher die Weltseele als unbewußt schaffendes Prinzip verstanden wurde, mit der Bewußtseins-Theorie, beziehungsweise Selbstbewußtseins-Theorie. Und da wir daran gewöhnt sind, bei dem Terminus „Weltseele“ an das unbewußte Formationsprinzip der außersinnlich erfahrbaren Welt zu denken, d. h. an die Magna Mater, ist es für uns in hohem Grade befremdlich, bei Solov'ev der Weltseele nicht nur als diesem unbewußten Prinzip zu begegnen, sondern auch als bewußtem Prinzip.<sup>19</sup> Die Beibehaltung eines und desselben Terminus für ein sich auf den verschiedenen Stufen seiner Welt- und Menschenlehre jeweils verschieden auswirkendes Prinzip erschwert das Verständnis dessen, was Solov'ev mit „Weltseele“ meint, und hat immer wieder zu Mißverständnissen führen müssen.

Wesentlich ist es, darauf zu achten, in welchem Zusammenhang das Wort „Weltseele“ auftaucht. So begegnet uns die Weltseele in „La Russie et l'Eglise universelle“ als höhere Weltseele, d. h. als himmlisches Prinzip (Sophia), sowie als niedere Weltseele, d. h. als irdisches Prinzip (Magna Mater); und zwischen diesen beiden Weltseelen erscheint als vermittelndes Prinzip die Weltseele als das Raum-Zeit und Kausalität schaffende Prinzip.<sup>20</sup>

Es wäre vielleicht zweckmäßiger gewesen, wenn Solov'ev von verschiedenen Seelen-Teilen gesprochen hätte; denn sobald wir uns vergegenwärtigen, daß es ganz geläufig ist, sowohl von den drei Seelenteilen Platons<sup>21</sup> als auch jenen des Aristoteles<sup>22</sup> zu sprechen, werden wir weniger Schwierigkeiten haben, die Solov'evsche Unterteilung des Weltseelen-Organismus nachzuvollziehen. So wie Aristoteles, von der Einzelseele ausgehend, einen Seelenorganismus annahm, den er dreifach schichtete (von unten ansetzend: Threptikon, Aisthtikon, Nous), so nimmt Solov'ev, von der Gesamtseele ausgehend, ebenfalls einen Seelenorganismus an, d. h. den Weltseelen-Organismus, den er in drei Hauptschichten unterteilt.<sup>23</sup> Immer wieder betont er, daß es sich im Falle der Menschheit, welche er dem Weltseelen-Organismus gleichsetzt, um einen lebendigen Organismus handelt, welcher aus verschiedenen Gliedern besteht.<sup>24</sup> Und wenn wir außerdem in Betracht ziehen, daß der Solov'evschen Lehre der Origenistische Gedanke der Rückkehr der gefallenen Natur- und Menschenseele in die göttliche All-Einheit (Welt der Ideen als zweite göttliche Sphäre) zugrunde

liegt, so erscheint es weniger befremdend, wenn Solov'ev ein und denselben Terminus (Weltseele) für die verschiedenen Phasen dieses wieder aufsteigenden Gesamt-Organismus beibehält.

Fernerhin müssen wir uns im Zusammenhang mit der Weltseele mit der *materia prima* des Solov'evschen Systems vertraut machen. So heißt es in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ (Čtenija o Bogočlovečestve): „Wir unterscheiden im präexistenten Sein (v doprirodnom bytii) die Gottheit selbst als das All-Eine (vse-edinoe), d. h. als positive (selbständige, persönliche [ličnoe]) Einheit von allem, — und dieses „Alles“, welches in der göttlichen Einheit enthalten ist und ursprünglich (pervonačal'no) nur in ihr wirkliches Sein hat, ist an und für sich nur die Potenz des Seins, die erste Materie oder das Nicht-Seiende (mē on; ne-suščee).“<sup>25</sup>

Da nun die Gottheit ewige und absolute Selbstbestimmung sei, denn als die Fülle aller Dinge (polnota vsego), als All-Eines, könne sie nichts außerhalb ihrer selbst haben, werde sie völlig durch sich selbst bestimmt: „— deshalb hat sie, — obzwar Gottheit —, als Seiendes (suščee) auch in sich eine unbegrenzte (bezpredel'naja) und unermessliche Potenz oder Macht des Seins<sup>26</sup> (sila bytija), (ohne welche nichts existieren kann); aber als das seiende All-Eine verwirklicht sie ewig diese Potenz (Möglichkeit; vozmožnost'), erfüllt sie immer die Unbegrenztheit des Daseins (suščestvovanie) mit dem gleichen unbegrenzten, absoluten Inhalt, löscht sie durch ihn (den absoluten Inhalt) immer den unendlichen Durst des Seins, der allem Seienden eignet.“<sup>27</sup>

Wir sehen also, daß Solov'ev unter der ersten Materie die P o t e n z oder Macht des Seins versteht. Wir müssen uns bei dem Wort „Materie“ völlig von der uns geläufigen naturwissenschaftlichen Vorstellung lösen. So sagt Solov'ev selbst,<sup>28</sup> daß er, indem er von der ersten Materie spreche, nicht dasjenige im Auge habe, was die zeitgenössischen Gelehrten unter Materie verstünden und er somit nicht dem Sprachgebrauch der Chemie oder der Mechanik folge, deren Sache es nicht sei, zu den Urgründen (do pervych načal) vorzudringen; dies komme allein der Philosophie zu. Offensichtlich habe die Materie der Physik und der Chemie ein gewisses bestimmtes oder geformtes Sein, einen gegenständlichen oder phänomenalen Charakter, demzufolge sie keineswegs Materie im Sinne der reinen Potenz sei.<sup>29</sup> Und somit könne die chemisch-physikalische Materie überhaupt nicht zu den Urgründen (k pervym načalam) gehören, d. h. zu den hervorbringenden Mächten des

Seins oder formierenden Elementen des Seienden (k obrazujuščim elementam suščago).

Unter „Materie“ versteht Solov’ev in diesem Zusammenhang ein Streben (stremlenie), einen Trieb (vlečenie), d. h. etwas Inneres, Psychisches.<sup>30</sup> „Die echte Materie (nastojaščaja materija) jedoch, über welche ich spreche, ist jene hylē der alten Philosophen; (jene Materie), die weder eine bestimmte Qualität noch eine bestimmte Quantität an sich darstellt und ihrem Begriff nach auch nicht darstellen kann.“<sup>31</sup> Es sei vollkommen klar, daß eine solche Materie einen innerlichen Charakter habe, einen psychischen oder subjektiven; denn dasjenige, was keine bestimmte Qualität habe, könne auch keine bestimmte Wirkung (dejstvie) auf ein Anderes haben, d. h. kein objektives Sein.<sup>32</sup>

Solov’ev drückt sich nicht eindeutig genug aus, wenn er sagt, er verstehe unter materia prima das, was die „alten Philosophen“ darunter verstanden hätten; Platon nämlich verstand unter materia prima etwas anderes als Aristoteles. Und die materia prima des Plotin wiederum kommt derjenigen Platons sehr nahe. Die Solov’evsche Bestimmung der ersten Materie liegt in einer Linie mit der Platonischen<sup>33</sup> und Plotinischen.<sup>34</sup> Hierzu im Gegensatz steht die Aristotelische materia prima: sie ist das Formationsprinzip der äußersinnlich erfahrbaren Materie, der materia secunda.

Wir sehen, daß somit die Platonisch-Plotinische Materie geradezu einen Widerspruch zu der Aristotelischen bedeutet. Dort ist sie ein sich gegen die Form wehrendes Prinzip (Platon, Plotin), hier jedoch ein die Form bildendes Prinzip (Aristoteles). Daß es zu dieser Nicht-Unterscheidung kommen konnte, liegt offenbar an der bereits erwähnten Übernahme alter Begriffsformen für neue Begriffsinhalte. Wir wiesen schon darauf hin, daß das Wort „Ousia“ völlig verschiedene Bedeutungen hat, daß es bei Platon eine Bezeichnung des Urprinzips ist im Sinne der absoluten Seinsheit, bei Plotin dagegen das passive Moment innerhalb der Nous-Schicht, des zweiten Prinzips, und bei Aristoteles die Bezeichnung für die Wesenheit der endlichen Dinge; diese aber ist nichts anderes als das die endlichen Dinge formierende Prinzip, nämlich die materia prima. — Nur infolge dieses uneinheitlich gebrauchten Terminus Ousia konnte es geschehen, die materia prima in die Gottheit hineinzunehmen als göttliche „Wesenheit“, als göttlichen „Inhalt“, wie Solov’ev es in dieser Sophianischen Fassung tut.

Auch in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ arbeitet Solov’ev das Dualistische der Weltseele heraus. Wir zeigten in Kapitel IV, in welcher Weise er den göttlichen Inhalt, den er Sophia nennt, bestimmt. Wenn unter dem Logos die erste Einheit als die wirkende oder hervorbringende Einheit zu verstehen ist, so unter der Sophia die zweite Einheit als die gewirkte oder hervorgebrachte. So heißt es auch in Kapitel IX der „Vorlesungen über das Gottmenschentum“: „Diese zweite hervorgebrachte Einheit, welche der ursprünglichen (pervonačal’noe) Einheit des göttlichen Logos gegenübersteht, ist, wie wir wissen, die Seele der Welt oder die ideale Menschheit (Sophia), welche alle einzelnen lebendigen Wesen (suščestvo) oder Seelen in sich enthält und durch sich verbindet (soboju svazyvaet) . . ., sie nimmt die vermittelnde Stelle ein zwischen der Vielheit der lebendigen Wesen, welche den realen Inhalt ihres (eja) Lebens ausmachen, und der absoluten Einheit der Gottheit, welche das ideale Prinzip und die Norm dieses Lebens darstellt.“<sup>35</sup>

In der Weltseele, die Solov’ev hier zunächst nur als ideale Menschheit versteht, erblickt er die Realisierung des göttlichen Prinzips, sein Bild und Gleichnis (podobie). Sie ist nach Solov’ev zugleich Eines und Alles: „Als lebendiges Zentrum (živoe sredotočie) oder als Seele aller Geschöpfe (tvar’) und zugleich als reale Form der Gottheit — ist sie das existente Subjekt (seiende Subjekt; suščij sub-ekt) des geschaffenen Seins (tvarnoe bytie) und das existente Objekt (seiende Objekt; suščij ob-ekt) des göttlichen Wirkens; indem sie teilhat an der göttlichen Einheit und zugleich die ganze Vielheit der lebendigen Seelen aufnimmt, ist die all-einige Menschheit oder die Seele der Welt ein Doppelwesen (suščestvo dvojstvennoe)“.<sup>36</sup> Sie enthalte also in sich sowohl das göttliche Prinzip als auch das geschaffene Sein, werde aber weder von dem einen noch von dem anderen ausschließlich bestimmt und bleibe darum in voller Freiheit. Ihre Teilhabe am göttlichen Prinzip befreie sie von ihrer geschaffenen Natur (tvarnaja priroda), und die geschaffene Natur wiederum mache sie frei im Hinblick auf die Gottheit. Indem die Seele der Welt, d. h. die ideale Menschheit, alle Ideen aufnehme, sei sie selbst nicht ausschließlich an das eine oder das andere gebunden, sondern frei von allen. Da sie nun zugleich sowohl das unmittelbare Zentrum als auch die reale Einheit aller dieser Wesen bedeute, erhalte sie im Sondersein dieser Wesen Unabhängigkeit vom göttlichen Prinzip, und damit erhalte sie die Möglichkeit, auf das göttliche Prinzip in ihrer Eigenschaft als freies Subjekt einzuwirken.

„Insoweit sie den göttlichen Logos in sich aufnimmt<sup>37</sup> und durch ihn bestimmt wird, ist die Weltseele die Menschheit — die göttliche Menschheit Christi — der Leib Christi oder die Sophia.“<sup>38</sup> Durch Aufnahme des einigenden göttlichen Prinzips gebe die Weltseele oder die Sophia dem göttlichen Prinzip die Möglichkeit, sich vollständig real in allem zu verwirklichen;<sup>39</sup> „durch sie (posredstvom neja) offenbart sich Gott in der ganzen Schöpfung als lebendige wirkende Kraft (živaja dejstvujuščaja sila) oder als Heiliger Geist.“<sup>40</sup> Die Weltseele (die ideale Menschheit) werde vom göttlichen Logos bestimmt oder gebildet, und dann verwirkliche sich der Heilige Geist durch die ideale Menschheit in allem; denn dasjenige, was sich im Licht des Logos als ideelle Formen offenbare, das verwirkliche der Heilige Geist im realen Wirken. „Hieraus erhellt, daß die Weltseele (mirovaja duša) nur insofern alle Elemente in Einheit enthält, als sie selbst sich dem von ihr aufzunehmenden göttlichen Prinzip unterwirft, insofern sie dieses göttliche Prinzip als einziges Objekt ihres Lebenswillens hat, als unbedingtes Ziel und als Mittelpunkt ihres Seins“;<sup>41</sup> denn nur insofern sie sich mit der göttlichen All-Einheit durchdringe, könne sie diese auch in die ganze Schöpfung hineinführen (provodit' ego i vo vse tvorenje), und zwar indem sie die ganze Vielheit der Wesen durch die Macht der ihr einwohnenden Gottheit (prisuščee ej Božestvo) vereinige und sich unterwerfe. „Insoweit sie (die Weltseele) von der Gottheit beherrscht (besessen; obladaema) wird, soweit beherrscht (besitzt; obladaet) sie alles, denn in der Gottheit ist alles in Einheit“;<sup>42</sup> und indem sie sich in der All-Einheit behauptet, sei sie dadurch im Sondersein (v osobennosti) von allem frei im positiven Sinne als alles Beherrschende (Besitzende; kak obladajuščaja).<sup>43</sup>

Wesentlich nun ist, daß die Weltseele das göttliche Prinzip nicht nur aus äußerer Notwendigkeit aufzunehmen vermag, sondern aus eigenem Antrieb (vozdejstvie), denn sie trage — wie wir wüßten — ihrer eigentlichen Bestimmung zufolge das Prinzip selbständigen Handelns oder den Willen in sich. „Sie hat die Möglichkeit, von sich aus eine innere Bewegung (ein Streben) zu beginnen. Mit anderen Worten, die Weltseele kann sich selbst das Objekt ihres Lebens-Strebens (žiznennoe stremlenie) wählen.“<sup>44</sup>

Und nun erst tritt das eigentliche Doppelgesicht der Weltseele zutage: „Was für ein Objekt kann es wohl sein, welchem — abgesehen vom göttlichen Prinzip — die Weltseele zustreben kann?“<sup>45</sup> Zwar be-

sitze sie alles, und die unbegrenzte Potenz des Seins<sup>46</sup> habe in ihr Befriedigung gefunden. Doch sei diese Befriedigung keine absolute und endgültige; denn nicht von sich selbst aus habe die Weltseele „Alles“, d. h. die Gesamtheit von allem als Inhalt ihres Seins, sondern sie habe dieses „Alles“ vom göttlichen Prinzip empfangen. Dieses aber sei früher als sie selbst gewesen, und von Ihm sei sie bestimmt worden. Und nur weil die Weltseele sich in ihrem inneren Wesen dem göttlichen Logos öffne, empfangen sie die Macht über alles und beherrsche alles; nicht also von sich aus oder durch sich selbst.

Sie könne aber auch auf andere Weise herrschen wollen: „... sie kann von sich aus wie ein Gott alles beherrschen wollen...“<sup>47</sup> Sie könne danach streben, daß sich der Fülle des Seins, welche ihr gehöre, auch die Selbständigkeit (samobytnost') eine, welche ihr nicht gehöre. Und somit könne die Seele das relative Zentrum ihres Lebens vom absoluten Zentrum des göttlichen Lebens trennen und sich außerhalb Gottes behaupten. Dadurch jedoch werde sie ihrer zentralen Bestimmung (položenie) beraubt und falle aus dem all-einigen Mittelpunkt des göttlichen Seins an die mannigfaltige Peripherie des Geschaffenen (okružnost' tvorenija); sie verliere ihre Freiheit und ihre Macht über dieses Geschaffene; „... denn jene Macht hat sie nicht von sich, sondern nur als Vermittlerin zwischen dem Geschaffenen und der Gottheit, von welcher sie sich jetzt in ihrer Selbstbehauptung (samoutverždenie) löst.“<sup>48</sup>

Indem sie ihren Willen auf sich selbst richte, sich selbst zum Mittelpunkt mache, scheide sie sich von allem und werde zu einem von vielen. „Wenn die Weltseele aufhört, alle durch sich zu verbinden, dann verlieren alle ihre gemeinsame Bindung (svjaz') und die Einheit des Weltalls zerfällt in die Vielheit einzelner Elemente, der Weltorganismus verwandelt sich in eine mechanische Gesamtheit von Atomen.“<sup>49</sup>

Diese Zwielfichtigkeit der Weltseele, wie sie unser Philosoph in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ darstellt, läßt er in „La Russie et l'Eglise universelle“ fallen. Von nun an unterscheidet er Sophia als höhere Weltseele von ihrem „Antityp“ als der niederen Weltseele.<sup>50</sup> Die höhere Weltseele ist die unsterbliche geistige Seele der Menschheit, d. h. die Vielheit der wahren Selbste, und die niedere Weltseele ist die empirische, sterbliche, zeitliche Menschheit. Die Sophia ist das Urbild der niederen Weltseele, d. h. des Antityps, welches zu erreichen der Mensch in seiner empirischen Einzelercheinung streben soll.

Daß Solov'ev die Trennung der Weltseele vollzog, ist leicht verständlich, wenn wir bedenken, daß es sich im Falle der Sophia um ein unsterbliches ewiges Prinzip handelt mit nahezu absolutem Charakter, während es sich im Hinblick auf den Antityp der Weisheit Gottes um ein nicht-ewiges Prinzip handelt.<sup>51</sup> Ist nun auch die Trennung zwischen dem ewigen und nicht-ewigen Seelenteil vollzogen, so taucht andererseits eine weitere Trennung innerhalb des sterblichen Seelenteiles auf, wodurch wir an die Platonische Seelenteilung erinnert werden.<sup>52</sup>

Die Seele dieser Welt habe einen doppelten Charakter, so daß sie sowohl dem widergöttlichen Prinzip als auch dem göttlichen Prinzip zugänglich sei.<sup>53</sup> Daraus aber folge, daß das Werk der Schöpfung als ein durch zwei entgegengesetzte Kräfte bestimmter Prozeß nur langsam und stufenweise vor sich gehen könne.<sup>54</sup> Die Seele der niederen Welt sei zwar nur eine unbestimmte und ordnungslose Kraft, aber doch sei sie fähig, nach der göttlichen Einheit zu verlangen und sich dem Himmel zu vereinen.<sup>55</sup> Und wenn unter „Erde“ im allgemeinen die Seele der niederen Welt zu verstehen sei, so bedeute „Staub der Erde“ denjenigen Zustand dieser niederen Seele, in welchem sie aufhöre, sich selbst erhöhen zu wollen „im blinden Verlangen nach einer anarchischen Existenz“ und auf allen Widerstand verzichte; Solov'ev versteht darunter den Zustand der Demut: „Dieser Zustand der Demut, diese unbedingte Empfänglichkeit (*réceptivité*) der irdischen Natur wird objektiv Gestalt in der Erschaffung des Menschen (*humus-humilis-homo*)“;<sup>56</sup> die fühlende und vorstellende Seele der physischen Welt werde zur vernünftigen Seele der Menschheit. Diese Seele aber sei es, welche das „intelligible Licht“ schaue, und sie könne dank dem Bewußtsein und der Vernunft alles Existierende in ideeller Einheit umfassen; der Mensch sei kraft seiner Vernunft in der Idee ein universales Wesen (Bild Gottes). Und er müsse tatsächlich Gott ähnlich werden „durch die tätige Verwirklichung seiner Einheit in der Fülle der Schöpfung“.<sup>57</sup> Er müsse das von ihr empfangene niedere Leben umgewandelt in Licht und lebendig machenden Geist zurückgeben. Und wenn sich durch die Vernunft des Menschen die Erde bis zum Himmel erhoben habe, so müsse durch sein Handeln, seine Tat der Himmel herabsteigen und die Erde erfüllen; „durch ihn (den Menschen) muß die ganze außergewöhnliche Welt zu einem einzigen lebendigen Körper werden, zur vollständigen Inkarnation der göttlichen Weisheit.“<sup>58</sup>

Im Menschen nämlich vereine sich die Schöpfung auf vollkommene Weise mit Gott, d. h. in Freiheit und Gegenseitigkeit. Der Mensch

allein vermöge dank seiner Doppelnatur seine Freiheit zu wahren, während bei den reinen Geistern gerade die übernatürliche Vollkommenheit ihrer Freiheit, nämlich das Fehlen jeder äußeren Beschränkung, zum Verlust der Freiheit führe. Der Mensch hingegen sei freier als die Engel gerade durch die Hindernisse, welche das äußere Milieu der natürlichen Welt der Verwirklichung seiner inneren Akte entgegensetze. Gerade der begrenzte und bedingte Charakter der menschlichen Freiheit erlaube dem Menschen seinen freien Willen zu bewahren und selbst nach dem „Fall“ tätiger Mitarbeiter des göttlichen Werkes zu bleiben.<sup>59</sup> Dieses sei der Grund dafür, daß die „ewige Weisheit“ ihr Gefallen nicht an den Engeln, sondern an den Menschenkindern habe.

Somit gäbe es in diesem zusammengesetzten Wesen sowohl Zentrum als auch Peripherie.<sup>60</sup> Unter „Zentrum“ versteht Solov’ev die menschliche Persönlichkeit, d. h. den individuellen Menschen. Unter „Peripherie“ versteht er die Menschenwelt, d. h. den sozialen Menschen (kollektiven Menschen). Das menschliche Individuum nun, das „subjektiv“ oder „an sich“ die Vereinigung (Verbindung) des göttlichen Wortes (Logos) und der irdischen Natur sei, müsse beginnen, die Verbindung „objektiv“ und „für sich“ zu verwirklichen. Um sich jedoch wirklich in seiner Einheit erkennen zu können, müsse er sich in einen Erkennenden und einen Erkannten spalten: in ein erkennendes (aktives) Subjekt und in ein erkanntes (passives) Objekt.<sup>61</sup>

In dieser metaphysischen Bestimmung liegt der Kern für unsere Ausführungen im Hinblick auf die Liebesphilosophie Solov’evs. Es ist dies die bekannte Metaphysik der Korrelation, wie sie sich letztlich von Aristoteles ausgehend westlicherseits über Thomas von Aquin, Meister Eckhart, und Nikolaus von Kues bis zu den deutschen Idealisten weitervererbte.<sup>62</sup> Ihre mystische Wendung erhält diese Metaphysik im vorliegenden Falle dadurch, daß Solov’ev das erkennende oder aktive Subjekt mit „Mann“ (*homme proprement dit*) und das erkannte oder passive Objekt mit „Weib“ bezeichnet.<sup>63</sup> Wie er später in seiner Liebesphilosophie sagen wird, gibt es *d e n* Menschen in unserer empirischen Welt überhaupt nicht; es gibt nur männliche und weibliche Teile. Daß er jedoch in seiner Metaphysik der Liebe das Verhältnis zwischen Mann und Frau der empirischen Welt nur in analoger Weise zum Gottesbild versteht, geht deutlich aus vorliegendem Text hervor: „Der Gegensatz und die Einheit von göttlichem Wort und irdischer Natur stellen sich so für den Menschen selbst dar als Unterscheidung und Vereinigung der Geschlechter.“<sup>64</sup>

Die Essenz (l'essence) oder die Natur des Menschen werde durch den individuellen Menschen (die beiden Geschlechter) vollkommen dargestellt; der soziale Zustand könne dem nichts hinzufügen; doch sei der soziale Zustand unbedingt notwendig für die Erweiterung und Entwicklung der menschlichen Existenz: der soziale Zustand erweise sich als notwendig für die tatsächliche Verwirklichung alles dessen, was im menschlichen Individuum in potentia enthalten sei.<sup>65</sup> Das Endziel des Menschen erblickt Solov'ev in der „Integration“ der allumfassenden Einheit (intégration universelle) der gesamten außergöttlichen Welt. Dieses Ziel aber könne der Mensch nur durch die Gesellschaft erreichen.<sup>66</sup> Die natürliche Menschheit (Mann, Weib, Gesellschaft), wie sie aus dem kosmogonischen Prozeß hervorgehe, trage in sich die Möglichkeit einer solchen Integration. Die Möglichkeit sei der Menschheit gegeben durch Vernunft und Bewußtsein (des Mannes), durch Herz und Instinkt (des Weibes) und schließlich durch das Gesetz des Altruismus (Solidarität), das die Grundlage jeder Gesellschaft bilde.<sup>67</sup>

Zufolge der nur gegebenen Möglichkeit einer Integration könne auch nur eine Vorausdarstellung (préfiguration) der wahrhaft gottmenschlichen Einheit erreicht werden. Es handele sich somit im Hinblick auf die natürliche Menschheit um einen Keim, der noch treiben, blühen und Frucht tragen müsse. Die Entwicklung dieses Keimes vollziehe sich durch den Prozeß der Universalgeschichte, während welcher die dreifache Frucht reife:

1. die vergöttlichte Natur,
2. der Gott-Mensch,
3. die vollkommene Gemeinschaft Gottes mit den Menschen.<sup>68</sup>

Letzteres bedeute die endgültige Inkarnation der ewigen Weisheit. — In symbolhafter Weise bezeichnet Solov'ev die „vergöttlichte Natur“ als das „vollkommene Weib“; den „Gott-Menschen“ bezeichnet er als den „vollkommenen Mann“. Daß hier Mann und Weib nicht in ihrer außersinnlich erfahrbaren Geschlechtlichkeit verstanden werden, steht außer Zweifel: Mann und Frau sind die symbolhaften Namen für Existenz (vollkommener Mann) und für Essenz (vollkommenes Weib). Die Essenz, verstanden als geistseelisches Prinzip ist es ja, die alle Menschen bindet. Und so ist auch der Satz zu verstehen: „Die wesenhafte Einheit des menschlichen Seins in Mann, Weib und Gesellschaft bestimmt die untrennbare Einheit der göttlichen Inkarnation in der Menschheit.“<sup>69</sup>

Wenn Solov'ev im Folgenden vom Menschen im eigentlichen Sinne spricht, so kann hier nur der präexistente Mensch gemeint sein, der von ihm in androgyner Weise verstanden wird. Es wird an dieser Stelle noch einmal wiederholt und vertieft, was zuvor gesagt war, nämlich daß der Mensch, um sich in seiner Einheit erkennen zu können, sich spalten müsse;<sup>70</sup> denn nur im Unterschied zu dem ihm entgegengesetzten, getrennten Teil vermag er durch das Erkennen des anderen Teiles, d. h. durch das Erkennen des Erkannten (des passiven weiblichen Objekts), sich selbst in seiner Eigenschaft als Erkennenden (aktives männliches Subjekt) zu erkennen.

Wie wir bereits erwähnten, ist unter dem „menschlichen Individuum“ die Verbindung oder Vereinigung des göttlichen Wortes mit der irdischen Natur zu verstehen.<sup>71</sup> Hieran anknüpfend heißt es: „Der Mensch im eigentlichen Sinne (der Mann) hat in potentia bereits das ganze menschliche Wesen in sich: nur um es actu zu verwirklichen, muß er erstens sich spalten oder seine materielle Seite in der weiblichen Persönlichkeit objektivieren, und zweitens . . . sich vervielfältigen und ein solidarisches Ganzes bilden —, die menschliche Gesellschaft.“<sup>72</sup>

Letzteres versteht Solov'ev so, daß der Mensch den allumfassenden Charakter (universalité) seines vernünftigen Seins objektiviert in einer Vielheit individueller Existenzen, die miteinander verbunden sind. Und da das Weib nur die Ergänzung des Mannes sei und die Gesellschaft nur seine Ausweitung oder gänzliche Sichtbarwerdung (son extension ou sa manifestation totale),<sup>73</sup> so gebe es im Grunde nur ein einziges menschliches Wesen.

Wenn zwar auch die Vereinigung dieses menschlichen Wesens mit Gott dreifacher Art sei, so bilde diese Vereinigung doch nur ein einziges gott-menschliches Wesen, nämlich die „inkarnierte Sophia“. Als personhafte Manifestation dieser inkarnierten Sophia wird Jesus Christus angesehen.<sup>74</sup> Hier nun stellt Solov'ev in analoger Weise den ersten Adam und den zweiten Adam sich gegenüber: so wie die Erde den ersten Adam geboren habe, so habe die Heilige Jungfrau den zweiten Adam (Jesus Christus) geboren. Die Heilige Jungfrau habe in vollkommener Demut sich selbst preisgegeben in rein empfangender passiver Weise (s'anéantissant). Es handele sich in diesem Falle (im Falle der Geburt Christi) um keine Wechselseitigkeit oder um sein eigentliches Mitwirken, sondern es handele sich um eine unmittelbare Vereinigung mit Gott. — Die Kirche jedoch sei nicht unmittelbar mit Gott vereint,

sondern durch die Fleischwerdung Christi. Die Kirche wird von Solov'ev betrachtet als die „Fortsetzung“ der Fleischwerdung Christi.<sup>75</sup> Und so sei allein Christus wahrhaft der *G o t t - M e n s c h*, d. h. der mit Gott „unmittelbar und wechselseitig (aktiv)“ vereinte Mensch.<sup>76</sup>

Indem Gott in Seinem ewigen Gedanken die Heilige Jungfrau, Christus und die Kirche schaute, erteilte Er der ganzen Schöpfung Seine absolute Billigung<sup>77</sup> und nannte sie „*tob meod, valde bona*“.<sup>78</sup> „Dies war der eigentliche Gegenstand der großen Freude, welche die göttliche Weisheit bei dem Gedanken an die Söhne des Menschen empfand; hier sah sie die einzige und unbefleckte Tochter Adams, hier sah sie den Sohn des Menschen im allereigentlichsten Sinne, den einzigen Gerechten, und hier sah sie endlich die Menge der Menschen, geeint in der Form einer einzigartigen, auf Liebe und Wahrheit gegründeten Gesellschaft. Unter dieser Form schaute sie ihre künftige Inkarnation und, in den Kindern Adams, ihre eigenen Kinder; und sie freute sich, da sie sah, daß jene den Schöpfungsplan rechtfertigten, den sie Gott dargeboten hatte: *Et justificata est Sapientia a filiis suis* (Math 11, 19).“<sup>79</sup>

## R Ü C K B L I C K

Wenn wir zu Solov'evs Menschenlehre, dieser christologischen Anthropologie, Stellung nehmen mit einem Rückblick auf die östliche Menschenlehre (Kap. II), so zeigt sich, daß unser Philosoph wie die östlichen Meister seine Anthropologie „von oben“ her ansetzt, indem er als erstes das wahre Selbst, d. h. das intelligible Ich herausarbeitet.<sup>80</sup> Wie Origenes hat er die Präexistenz der vernunftbegabten Einzelseele, ohne welche es für ihn weder die Unsterblichkeit noch die Freiheit des menschlichen Willens gibt.<sup>81</sup> Wie bei Gregor von Nyssa finden wir in seiner Interpretation des Menschen die gespaltene Natur oder Seele und zugleich den Gregorianischen Gedanken des androgynen Christus als zweitem Adam.<sup>82</sup> Auch sieht Solov'ev wie die östlichen Denker die physische Erscheinung als unmittelbare Folge der in der Präexistenz begangenen Schuld, woraus sich die Depotenzierung der Natur erklärt.<sup>83</sup> Und er versteht wie Evagrius, Pseudo-Dionysios und Maximos den Menschen in seiner dreifachen Schichtung von: Verstand, Vernunft, Gott (Kap. II). Als verstandesbegabtes Wesen vermag der Mensch sein empirisches Ich innerhalb seiner sinnlich-erfahrbaren (äußersinnlich und innersinnlich) Wirklichkeit zu erfassen; als vernunftbegabtes Wesen erkennt er sich als unsterbliches Ich und damit zugleich in seiner Beziehung zu Gott: das vernunftbegabte Wesen wurzelt im Bereich der zweiten göttlichen Sphäre, d. h. in der Sophia oder der Vielheit der unsterblichen Iche oder wahren Selbst (Essenz).<sup>84</sup>

Ferner zeigt uns diese der Gotteslehre so eng verflochtene Menschenlehre, daß Solov'ev weder ein Gnostiker war —, denn seine Anthropologie fußt auf dem Glauben an die fleischliche Auferstehung —,<sup>85</sup> noch Phanteist, denn dank seiner scharfen Unterscheidung zwischen Existenz (sušće) und Essenz (suščnost') sind Gottheit und Menschheit nicht identisch: zu Gott als Existenz kann die Menschheit nicht werden, weder zu Gott als Existenz in seiner ersten Stellung (Vater-Gott) noch zu Gott als Existenz in seiner zweiten Stellung (Logos) oder seiner dritten Stellung als Existenz (Heilige Geist). Infolge des Auseinanderfalles von Logos und Sophia vermag die Menschheit nur aufzusteigen

bis zu Christi Leib (Essenz, Sophia), nicht bis zu Christi Haupt (Existenz, Logos).<sup>86</sup> Die Menschheit bleibt die Wesenheit oder Essenz (suščnost'). Solov'ev umgeht damit die radikale Vergottung des Menschen. Und Christus selbst, d. h. die Einheit von Logos und Sophia, steht gleichsam eine halbe Stufe unter dem Vater.

Sehr einläßlich ist der Hinweis Solov'evs auf den Unterschied zwischen dem „unzugänglichen Licht“ und dem „Licht, welches jeglichen Menschen erleuchtet“.<sup>87</sup>

Somit ist der Solov'evsche Trinitätsprozeß nicht ganz im nach-nicäischen Sinne zu verstehen, sondern er nimmt eine Mittelstellung ein.<sup>88</sup> Christus selbst zeigt sich in zwitteriger Stellung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Vater-Gott und der Menschheit Sophia. Er ist existentiell (männlich) und essentiell (weiblich) zugleich: Er ist der androgyne Gottmensch.<sup>89</sup>

# II

## II. Teil

### Interpretation des Aufsatzes: Die Schönheit in der Natur

#### I.

Nachdem wir uns im ersten Teil dieser Abhandlung mit der Eigenart der Solov'evschen Lehre vertraut gemacht haben, wird es keine Schwierigkeiten bereiten, seine Gedanken über Natur, Kunst und Liebe, in welchen er das Problem der Schönheit entwickelt, nachzuvollziehen.

Solov'ev wählt von den „zwei Bereichen der schönen Erscheinungen“, nämlich denjenigen der Natur und der Kunst, zunächst die Natur zu seiner Betrachtung, denn sie sei es, die der „Ordnung des Seins“ nach der Kunst vorausliege.<sup>1</sup> Zwar sei die Natur ihrem Umfange nach weiter, ihrem Inhalt nach aber einfacher. Und so werde die Ästhetik der Natur die notwendigen Grundlagen geben für die Philosophie der Kunst.<sup>2</sup> Habe man eine philosophische Theorie der Schönheit und der Kunst im Auge, so dürfe man nicht vergessen, daß jede dieser Theorien, indem sie ihren Gegenstand in seiner gegenwärtigen Form beschreibe, ihm „weite Horizonte der Zukunft“ eröffnen müsse.<sup>3</sup> Unfruchtbar sei jene Theorie, die nur den tatsächlichen Zusammenhang der Erscheinungen bemerke und in abstrakten Formeln verallgemeinere. Eine wahrhaft philosophische Theorie hingegen gründe sich auf die Wesenheit (Essenz; *sušnost'*) eines Gegenstandes.<sup>4</sup> Bei der philosophischen Theorie komme es darauf an, die Korrelation (*sootnošenie*) einer Tatsache mit allem, was ihr verwandt ist, zu begreifen.

In dieser Korrelation oder Wechselbeziehung mit allem ihr Verwandten sieht Solov'ev den eigentlichen Sinn einer Tatsache. Und die philosophische Theorie verbinde — durch die Erkenntnis dieser Korrelation — die erkannte Tatsache mit einer unbestimmt aufsteigenden Reihe neuer Tatsachen.<sup>5</sup> Wie kühn auch eine solche Theorie erscheinen möge, so enthalte sie doch nichts Willkürliches oder Phantastisches,

vorausgesetzt freilich, daß ihre breite Konstruktion (širokoe postroenie) sich auf die echte Wesenheit (suščnost') eines Objektes (predmet) gründe, und daß der Verstand (razum) in der gegebenen Erscheinung oder Phase dieses Objektes die Wesenheit aufdecke; denn die eigentliche Wesenheit sei notwendigerweise größer und tiefer als die gegebene Erscheinung, und damit zugleich sei die Wesenheit auch die Quelle neuer Erscheinungen, durch welche sie (die Wesenheit) mehr und mehr ausgedrückt und verwirklicht werde.<sup>6</sup>

Mit diesen einleitenden Worten zu Beginn des Aufsatzes über „Die Schönheit in der Natur“ zeigt Solov'ev den Weg auf, den er bei seiner Bestimmung der Schönheit gehen wird. Es ist nicht der Weg des reinen Ästhetikers, sondern vorzüglich derjenige des Kunstphilosophen: nicht die Form wird für ihn bei diesen Betrachtungen entscheidend sein, sondern der Inhalt; er wird im Gegensatz zu der formalen Bestimmung durch die Ästhetik die Schönheit von ihrem Inhalt her bewerten. Und somit übersteigen seine Schriften über das Problem der Schönheit bei weitem den Rahmen des Ästhetischen.

In diesem ersten Aufsatz umreißt er im Sinne der genetischen Methode die Geschichte der Natur und läßt uns diesen seinen Vorstellungsprozeß ihrer Erzeugung vom ästhetischen Blickpunkt aus mitvollziehen. Er beginnt mit der Definition der Schönheit in der Natur auf der untersten Stufe im Bereich des Unbelebten, d. h. im Mineralreich. Als Beispiel für die Schönheit in dieser Schicht wählt er das Aufleuchten eines Diamanten. Zwar sei der Diamant seinem chemischen Bestand nach dasselbe wie gewöhnliche Kohle, doch sei er — im Gegensatz zur Kohle — schön; und um dieser seiner Schönheit willen werde er als Schmuck hoch bewertet, während ein Stück Kohle selbst vom anspruchlosesten Wilden nicht als Schmuck benutzt werde. Die Schönheit hänge also nicht direkt von dem materiellen Substrat der Dinge und Erscheinungen ab, und sie sei auch nicht bedingt durch die subjektive Bewertung dem praktischen Nutzen und der sinnlichen Annehmlichkeit nach. Die schönsten Dinge erwiesen sich im Gegenteil im Sinne der Befriedigung von Lebensbedürfnissen als nutzlos. Zwar gäbe es eine Theorie, die mittelbar die Schönheit auf den Nutzen zurückführe, indem sie behauptet, Schönheit sei Nützlichkeit, die zu wirken aufgehört habe: so würden etwa jene für die Ahnen noch nützlichen Gegenstände für die Nachkommen zum Schmuck.<sup>7</sup> Wohl sei eine Teilwahrheit in dieser Theorie der Verwandlung enthalten, und wir brauchten sie nicht abzulehnen, doch sei sie völlig ungenügend für

eine philosophische Erklärung, d. h. für eine wesenhafte (suščestvennoe) Bestimmung der Schönheit. Die Frage: was ist ein bestimmter Gegenstand? falle niemals zusammen mit der Frage: woraus ist dieser Gegenstand entstanden oder woher stammt er? Diese Frage nach der Herkunft ästhetischer Empfindungen gehöre in das Gebiet der Biologie und der Psycho-Physiologie. Die ästhetische Frage: was ist Schönheit? werde hierdurch jedoch keineswegs entschieden, nicht einmal davon berührt. Solov'ev aber geht es im vorliegenden Falle zunächst nur um die ästhetische Frage, und er betont, daß die wirkliche Theorie des Schönen die eigentliche Wesenheit der Schönheit (sobstvennaja suščnost' krasoty) in allen ihren Erscheinungen, den einfachen wie den komplizierten, im Auge habe.<sup>8</sup>

Was auch immer die materiellen Elemente sein mögen, so bekunde sich doch die formale Schönheit stets als reine Nutzlosigkeit. Der Mensch jedoch schätze diese reine Nutzlosigkeit sehr; und wenn die Schönheit nicht als Mittel zur Befriedigung dieser oder jener Lebensbedürfnisse oder Naturtriebe geschätzt werden könne, so gehe daraus hervor, daß sie als Selbstzweck (kak cel' sama v sebe) bewertet werde: „In der Schönheit begegnen wir — sogar bei ihren einfachsten und primären (pervičnoe) Erscheinungen — etwas Unbedingtem, das nicht um eines anderen willen existiert, sondern um seiner selbst willen, das durch sein Dasein (suščestvovanie) allein unsere Seele erfreut und befriedigt, welche durch die Schönheit beruhigt und von den Bestrebungen und Mühen des Lebens befreit wird.“<sup>9</sup> Solov'ev weist darauf hin, daß dies der altgriechische Begriff der Schönheit ist, sie nämlich als Gegenstand leidenschaftslosen, uneigennütigen und absichtslosen Anschauens (sozercanie) zu bestimmen, als einen Gegenstand reiner Nutzlosigkeit. Und Schopenhauer, der diesen Begriff erneuert habe, gebe im Grunde genommen nur einen philosophischen Kommentar zu Goethes Zweizeiler:

Die Sterne, die begehrt man nicht:  
Man freut sich ihrer Pracht.

Doch Schopenhauer erschöpfe keineswegs die Frage nach der Schönheit, da er weiter nichts bestimme als den negativen Wert der Schönheit. Wie wichtig für einen Denker auch die Eigenschaft der Leidenschaftslosigkeit und Uneigennützigkeit sein möge, welche jeder ästhetischen Bewertung eigne, so sollte doch wichtiger für ihn noch die Frage nach dem eigentlich positiven Wesen der Schönheit sein. Nicht umsonst habe

Goethe seinem negativen Hinweis: Die Sterne, die begehrt man nicht — den positiven hinzugefügt: Man freut sich ihrer Pracht.<sup>10</sup>

Worin eigentlich diese „Pracht“ in jedem schönen Gegenstand bestehe, das sei es, was vor allem die philosophische Ästhetik zu entscheiden habe. Sie habe nach dem unabhängigen Inhalt des Ziels selbst der Schönheit zu fragen: weshalb, um welcher ihr eigenen inneren Eigenschaften willen diese reine Nutzlosigkeit geschätzt werde. Eine Andeutung der Wahrheit finde sich in der bekannten Lehre, nach welcher die Ideen (die ewigen Typen der Dinge)<sup>11</sup> den Inhalt der Schönheit bilden als der objektive Ausdruck (*predmetnyja vyraženija*),<sup>12</sup> als Objektivierungen (*ob-ektivacii*) des Welt-Willens. Doch sei eine wirkliche Antwort auf die ästhetische Frage, was die Schönheit ist, damit nicht gegeben; denn für diese Theorie bedeute alles Existierende (*suščestvujuščee*) in gleicher Weise Objektivierung des Welt-Willens, doch sei nicht alles Existierende gleich schön. Und eine Ansicht, die durch die Logik gezwungen werde, einen „schleimigen Wurm“ als ebenso schön anzuerkennen wie „Helena auf den Mauern Trojas“, versage als ästhetische Doktrin. Wohl gäbe es abstrakt-metaphysische Standpunkte, die unvereinbar seien mit der Anerkennung des Unterschieds zwischen gut und böse, sowie zwischen schön und häßlich; aber derjenige, der solch einen Standpunkt vertrete, der solle sich weder mit sittlichen noch mit ästhetischen Dingen befassen.

## II.

Die abstrakte Metaphysik zunächst beiseite lassend, wendet sich Solov'ev wiederum der Betrachtung der Schönheit am Beispiel des Diamanten zu. Die Schönheit des Diamanten, die — wie wir bereits sahen — keineswegs seinem Stoff eigentümlich ist, welcher chemisch gesehen derselbe wie derjenige der Steinkohle ist, hänge vom Spiel der Lichtstrahlen in seinen Kristallen ab. Es sei jedoch falsch, hieraus zu schließen, daß die Schönheit dem Diamanten selbst zugehörig sei. Aber auch dem in ihm gebrochenen Lichtstrahl gehöre sie nicht zu; denn ebenderselbe Lichtstrahl, zurückgestrahlt von einem häßlichen Gegenstand, bewirke keinerlei ästhetischen Eindruck. Und wenn ihn nichts reflektiere oder breche, so ergebe sich überhaupt kein ästhetischer Eindruck. Und somit sei die Schönheit, die weder dem materiellen Körper des Diamanten noch dem in ihm gebrochenen Lichtstrahl zugehöre, ein Erzeugnis beider in ihrer Wechselwirkung (*vzaimodejst-*

vie).<sup>13</sup> Das Spiel des Lichts verdecke die grob-dingliche (grubo-veščestvennaja) Erscheinung (vidimost') des Diamanten. Die dunkle Materie des Kohlenstoffs sei zwar anwesend, aber gleichsam nur als Trägerin eines anderen Prinzips: eines lichthaften Prinzips. Die Materie sei Trägerin eines Prinzips, welches in diesem Spiel der Farben einen eigenen Inhalt aufdecke. Falle jedoch das Licht auf Kohle, so werde es absorbiert und die schwarze Farbe werde zum Symbol dafür, daß hier die lichte Kraft nicht die dunklen Elemente der Natur zu überwinden vermochte.

Der entgegengesetzten Erscheinung begegneten wir, wenn wir gewöhnliches durchsichtiges Glas nähmen; dann nämlich verwandele sich der Stoff für die Lichtstrahlen in ein unbeteiligtes Medium und lasse sie ohne jede Veränderung durch. Diese beiden entgegengesetzten Erscheinungen ergäben ein und dasselbe Resultat im Hinblick auf die uns beschäftigende Beziehung, und zwar ein negatives Resultat; denn das einfache weiße Glas zähle ebenso wenig wie die schwarze Kohle zu den schönen Erscheinungen. Es habe ebenfalls keinerlei ästhetische Bedeutung.<sup>14</sup> Und wenn dem Diamanten eine solche ästhetische Bedeutung zukomme (auf elementarer Stufe), so offenbar deshalb, weil in ihm weder der dunkle Stoff noch das lichte Prinzip von einseitiger Vorherrschaft sind, sondern weil sich Stoff und Licht gegenseitig in einem gewissen idealen Gleichgewicht durchdringen.

In dieser unverschmolzenen und trennbaren Verbindung von Stoff und Licht behielten beide ihre Natur. Und doch sei weder das Eine noch das Andere für sich gesondert sichtbar. Nur lichttragende Materie und verkörpertes Licht seien sichtbar: „durchlichtete Kohle“ und „versteinerter Regenbogen“.<sup>15</sup>

Zwar könne man eine unbedingte Gegensätzlichkeit zwischen Licht und Materie in ihrer metaphysischen Substanz und ihrer physischen Wirklichkeit nicht annehmen;<sup>16</sup> man könne das Licht nicht für eine rein-ideale Wesenheit halten (wie es Schopenhauer tue), ebenso wenig aber könne man im Stoff ein nacktes Ding an sich (vešč' o sebe) sehen, welches von allen idealen Bestimmungen und geistigen Prinzipien unabhängig sei. An welche physikalischen Theorien über Atome, Äther und Bewegung man sich auch halten möge, so genüge doch für unsere ästhetische Aufgabe die *phänomenale* Gegensätzlichkeit, die zwischen Licht und Körpern als solchen bestehe. In diesem Sinne nimmt unser Philosoph das Licht als einen übermateriellen, idealen Faktor an.<sup>17</sup> Und da die Schönheit des Diamanten gänzlich von der Durchlichtung

seines Stoffes abhängig sei, bestimmt Solov'ev die Schönheit als „Verwandlung der Materie durch die Verkörperung eines anderen, übermateriellen Prinzips (sverchmaterial'noe načalo) in ihr.“<sup>18</sup>

Wohl müsse diese Definition noch vertieft und mit Inhalt erfüllt werden; ihr Wesen aber werde unveränderlich bleiben bei der Betrachtung der kompliziertesten Erscheinungen des Schönen in Natur und Kunst.

Dieser Begriff der Schönheit, dem ein elementares Beispiel der optischen Erscheinungen zugrunde liege, bestätige sich auch durch ein elementares akustisches Beispiel. Solov'ev nimmt hier Bezug auf ein Beispiel, das er schon im ersten Abschnitt brachte, welches wir jedoch noch nicht erwähnten, um den Entwicklungsgang der Definition der Schönheit zunächst einmal nur anhand des rein optischen Beispiels verfolgen zu können. Als akustisches Beispiel wählt Solov'ev den Gesang der Nachtigall. Wenn sich im Diamanten die wägbare und dunkle Materie des Kohlenstoffs in eine hellstrahlende Lichterscheinung kleide, so kleide sich im Gesang der Nachtigall der materielle geschlechtliche Instinkt in die Form harmonischer Töne.<sup>19</sup> Und ebenso wie man beim Betrachten eines Diamanten vergesse, an seinen chemischen Bestandteil zu denken, so vergesse man beim Gesang der Nachtigall, daß ihr Lied durch den materiellen geschlechtlichen Instinkt veranlaßt wurde. Der objektive lautliche Ausdruck der geschlechtlichen Leidenschaft decke ihre materielle Grundlage gleichsam zu. Er erwerbe selbständige Bedeutung und könne vom physiologischen Motiv abgehoben werden. Aber ebenso wie es für den Diamanten notwendig sei, kristallisierter Kohlenstoff zu sein, so sei es für den Gesang der Nachtigall notwendig, Ausdruck physischer Anziehung zu sein. Ihr Lied bedeute eine Umwandlung (preobraženie) des geschlechtlichen Instinktes, d. h. seine Befreiung von der groben physiologischen Tatsache. Und somit verkörpere der tierische geschlechtliche Instinkt in sich die Idee der Liebe. Das Miauen eines verliebten Katers hingegen sei nur der unmittelbare Ausdruck des ihn überwältigenden physiologischen Affektes. Hier herrsche das materielle Motiv vor, während es im Lied der Nachtigall durch die ideale Form beherrscht werde.<sup>20</sup>

Es erweise sich also die Schönheit auch im akustischen Beispiel als Ergebnis der Wechselwirkung (vzaimodejstvie) und gegenseitigen Durchdringung zweier hervorbringender Faktoren: das ideale Prinzip bemächte sich auch hier der stofflichen Tatsache (veščestvennyj fakt),

verkörpere sich in ihr, und das materielle Element werde, indem es in sich das ideale Prinzip verkörpere, selbst verwandelt und durchlichtet.<sup>21</sup> Die Schönheit sei also eine wirkliche Tatsache, sie sei das Erzeugnis realer natürlicher Prozesse, die sich in der Welt vollziehen. Der Schönheit in der Natur begegneten wir dort, wo ein wägbarer Stoff umgewandelt werde in einen lichttragenden Körper (Diamant), und dort, wo der unbändige Trieb sich in harmonischen und rhythmischen Tönen ausdrücke.<sup>22</sup> Schönheit fehle dort, wo die materiellen Elemente mehr oder weniger nackt erscheinen: so in der anorganischen Welt als grober gestaltloser Stoff und in der animalischen Welt als unbändiger Lebensinstinkt,<sup>23</sup> womit jedoch durchaus nicht behauptet sein solle, daß jene Dinge und Erscheinungen in der anorganischen Welt häßlich seien, nur blieben sie indifferent (*bezrazličnyj*) in ästhetischer Hinsicht.<sup>24</sup> Zwar fehle einem Sandhaufen, Pflastersteinen, nacktem Erdboden und grauen formlosen Wolken die Schönheit, aber doch sei nichts Abstoßendes an ihnen. Solov'ev begründet dies damit, daß sich in diesen Erscheinungen das Leben des Alls auf seiner niedrigsten, elementaren Stufe befinde und arm an Inhalt sei; es fehle dem „materiellen Prinzip“ das Objekt, an welchem es die Maßlosigkeit seines Widerstandes erweisen könne.<sup>25</sup> Erst dort, wo Licht und Leben über die Materie herrschten, erwecke die ungehemmte Entwicklung (*projavlenie*) des chaotischen Prinzips den schroffen Eindruck von Häßlichkeit.<sup>26</sup>

Je höher nun die Stufe der Weltentwicklung sei, auf welcher die materielle Elementargewalt hervorbreche, um so abstoßender sei dieses Hervorbrechen. Grobe Beispiele zeigten sich schon im Tierreich; so etwa bei niederen Wesen solcher Art, die nur die Verkörperung materieller Lebensfunktionen darstellen, d. h. die Fortpflanzungs- oder Ernährungsfunktionen. Derartige Tiere (Bandwürmer, Raupen, auch Kopffüßler-Mollusken) seien wohl zweifellos häßlich, aber der äußerste Grad der Häßlichkeit komme nur im Bereich der höchsten und vollkommensten Form der Natur vor, nämlich im Bereich des Menschen. Kein Tier könne so abstoßend sein wie ein sehr häßlicher Mensch.<sup>27</sup> Einer landläufigen ästhetischen Ansicht zufolge bestehe die Schönheit darin, lediglich der vollkommene äußere Ausdruck eines inneren Gehaltes zu sein (ohne Rücksicht darauf, worin dieser Gehalt selbst bestehe), doch zeige sich die Mangelhaftigkeit dieser Ansicht, da man ihr zufolge sowohl einem Tintenfisch als auch einem Schwein Schönheit zusprechen müsse, weil die Körper dieser Tiere in vollendeter Weise ihren inneren Gehalt ausdrückten, nämlich den der

Gefräßigkeit. An diesem Beispiel werde klar, daß die Schönheit in der Natur nicht Ausdruck eines jeden Gehaltes (soderžanie) sei, sondern daß sie Ausdruck eines idealen Inhalts sei, d. h. die Verkörperung einer Idee (voploščenie idei).<sup>28</sup>

### III.

Werde die Schönheit als verkörperte Idee bestimmt, so gehe schon aus dem Wort „Idee“ hervor, daß die Schönheit nicht jeden Inhalt ausdrücken könne. Zugleich weise das Wort „verkörpert“ darauf hin, daß die Schönheit nicht nur „Schein“<sup>29</sup> oder Trugbild einer Idee sei, wie in weiten Kreisen angenommen werde, sondern die tatsächliche Verwirklichung eines ideellen Inhaltes. Und sofern man die Schönheit nur für den Schein einer Idee halte, werde die Schönheit als „objektive Form der Dinge“ verhüllt durch die in uns hervorgerufene subjektive psychologische Empfindung der Schönheit, durch ihre Erscheinung und ihr Strahlen in unserem Geist.<sup>30</sup> „In Wahrheit aber ist die Schönheit die — vor (prežde) dem menschlichen Geist — in der Welt tatsächlich verwirklichte, verkörperte Idee, und diese ihre Verkörperung ist nicht weniger real und bei weitem bedeutsamer (im kosmogonischen Sinne) als jene materiellen Elemente, in denen sie sich verkörpert.“<sup>31</sup>

So sei das Spiel der Lichtstrahlen im Kristall nicht weniger real als der chemische Stoff seines Körpers, und die Modulation eines Vogel- liedes sei eine ebenso natürliche Realität wie der Akt der Vermehrung. — In der Schönheit oder der „verkörperten Idee“ erblickt Solov'ev die „bessere Hälfte“ unserer Welt; sie sei diejenige Hälfte, die nicht nur existiere, sondern auch ihr Existieren (suščestvovanie) verdiene.<sup>32</sup> Die Idee als solche definiert unser Philosoph als dasjenige, was an und für sich „würdig“ ist, zu sein.<sup>33</sup> Vom unbedingten Standpunkt aus sei freilich nur das absolute Wesen (absoljutnoe suščestvo) des Seins (bytie) würdig. Nur dieses sei völlig frei von allen Begrenzungen und Mängeln.

Die einzeln oder begrenzt Existierenden (suščestvovaniija) jedoch, denen es am würdigen oder idealen Sein mangle, könnten dieses würdigen oder idealen Seins teilhaftig werden durch ihre Beziehung zum Absoluten im Weltprozeß (vo vseмирnom processe), den Solov'ev als die stufenweise Verkörperung der Idee des würdigen Seins versteht.<sup>34</sup> Nur demjenigen Einzelsein (častnoe bytie) spricht er Würde

zu, welches das allgemeine Sein (*vseobščee bytie*) nicht verneint. Und ebenso nennt er das allgemeine Sein nur insofern würdig, als es dem Einzelsein Raum in sich gibt. Von hier aus leitet er die formale Bestimmung der Idee oder der würdigen Art des Seins ab: „Sie (die Idee) ist völlige Freiheit der Bestandteile (*sostavnaja čast'*) in vollkommener Einheit des Ganzen.“<sup>35</sup> Diese Einheit des Ganzen, das seinen Teilen mehr oder weniger Spielraum gebe, könne mehr oder weniger vollkommen sein, und es entspringe aus solchen relativen Unterschieden die Vielheit der Stufen in der Verwirklichung der Idee, d. h. die ganze Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des Weltprozesses.<sup>36</sup>

Die Weltidee als solche stelle sich uns, abgesehen von einzelnen Verwicklungen im Prozeß ihrer Verwirklichung, letztlich von drei Seiten dar:

1. als Freiheit oder Autonomie des Seins,
2. als Fülle des Inhalts oder Sinns,
3. als Vollkommenheit des Ausdrucks oder der Form.<sup>37</sup>

Indem Solov'ev hier auf die Dreieinigkeit der Idee zu sprechen kommt, geht er über zu seiner uns bekannten Interpretation der drei Platonischen Transzendentalien. Ohne die soeben genannten drei Bedingungen gäbe es kein würdiges oder ideales Sein. Betrachte man die Ideen vorzugsweise von der Seite ihrer inneren Unbedingtheit, so sei für den Willen die Idee — als absolut Gewünschtes oder Gewolltes — das Gute, für die Vernunft (*um*)<sup>38</sup> — als denkbarer Inhalt — das Wahre; für das Gefühl (*v čuvstvennom bytii*)<sup>39</sup> aber sei die Idee — als etwas Real-Wahrnehmbares — in ihrer vollendeten Verkörperung das Schöne.<sup>40</sup>

Wohl seien das Gute, Wahre und Schöne ihrer Wesenheit nach gleich, nämlich das würdige Sein oder die positive All-Einheit. Doch unterscheide sich das Schöne vom Wahren und Guten insofern, als dem Schönen eine spezielle ästhetische Form zukomme; denn um eine Idee wahrnehmen zu können, müsse sie in materieller Wirklichkeit verkörpert sein.<sup>41</sup> Durch die Vollendung dieser Verkörperung aber werde die Schönheit als solche in ihrem speziellen Kriterium bestimmt.

Streng zu unterscheiden sind die zwei Kriterien: a) das Kriterium für das würdige oder ideale Sein, b) das Kriterium der ästhetischen Würde.

a) „Das Kriterium für ein würdiges oder ideales Sein ist größte Selbständigkeit der Teile bei größter Einheit des Ganzen.“<sup>42</sup>

b) Das Kriterium der ästhetischen Würde ist die vollendetste und vielseitigste Verkörperung dieses idealen Momentes im gegebenen Material.“<sup>43</sup>

In einzelnen Fällen jedoch fallen diese beiden Kriterien durchaus nicht zusammen. Sie müssen streng unterschieden werden: denn ein geringer Grad des würdigen oder idealen Seins kann in vollendeter Weise verkörpert werden, umgekehrt aber der höchste Grad des idealen Seins in unvollendeter Weise. Besonders sinnfällig zeige sich dies auf dem Gebiet der Kunst, weniger auf jenem der Natur. Aber doch bestehe auch hier dieser Unterschied.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, steht die Idee des organischen Körpers höher als diejenige des anorganischen. Trotzdem aber kann die Idee des organischen Körpers durchaus unvollendet verkörpert werden, die Idee des anorganischen hingegen vollendet.<sup>44</sup> Es kann somit dasjenige, was vom Kriterium des idealen Seins aus gesehen höher steht, vom spezifisch ästhetischen Merkmal aus tiefer stehen. So z. B. werde die hohe Idee des Lebens im Eingeweidewurm verkörpert und er stehe damit — vom Kriterium des idealen Seins aus betrachtet — höher als der Diamant. Und somit sei der Wurm inhaltsreicher (der Idee nach); die Materie in ihm sei innerlich durchlichtet, während sie im Diamanten nur von außen durchlichtet werde. Vom Blickpunkt des ästhetischen Kriteriums freilich stehe der Wurm unter dem Diamanten. Denn wenn auch im Wurm eine größere Anzahl besonderer Teile zu einer größeren Einheit verbunden seien und dieser einfachste Organismus schon durch die Kraft der individuellen Einheit jeden Diamanten übertreffe, so drücke sich doch vom spezifisch ästhetischen Standpunkt aus die einfache, elementare Idee des durchlichteten Minerals vollkommener im Diamanten aus als die höhere Idee des organischen Lebens im Wurm. Der Diamant bedeute in ästhetischer Hinsicht die Vollendung der verkörperten Idee des Kristalls. Nirgends sonst vereine sich eine solche Widerstandskraft oder Undurchdringlichkeit mit einem solchen Lichtglanz und nirgends finde sich ein so helles und feines Spiel des Lichts in einem so harten Körper.<sup>45</sup>

Das Beispiel dieser beiden Kriterien wird Solov'ev im weiteren dazu dienen, eine R a n g o r d n u n g der Schönheit aufzustellen.

## IV.

Solov'ev definiert den Stoff (*veščestvo*) als Trägheit und Undurchdringlichkeit des Seins (*nepronicaemost' bytija*). Stoff ist nach dieser Bestimmung das direkte Gegenteil der Idee. Letztere versteht Solov'ev als positive völlige Alldurchdringlichkeit oder All-Einheit (*vseedinstvo*). Nach dieser Theorie nun befreit sich die Materie nur im Licht von ihrer Trägheit und Undurchdringlichkeit.

Die sichtbare Welt gliedert sich demnach in zwei gegensätzliche Polaritäten: in die des Lichts und die des Stoffs. Das Licht oder sein unwägbarer Träger — der Äther<sup>46</sup> — stehe im Gegensatz zum wägbaren Stoff; und somit erscheine das Licht als die primäre Realität der Idee sowie zugleich als das erste Prinzip der Schönheit in der Natur, indem es die natürliche Schönheit durch seine Vereinigung mit dem Stoff bestimme. Diese Verbindungen könnten verschiedener Art sein: 1. von mechanischer (äußerer) Art, 2. von organischer (innerer) Art. Seien die Verbindungen mechanisch (äußerlich), so brächten sie Lichterscheinungen hervor; seien sie hingegen organisch (innerlich), so brächten sie Lebenserscheinungen hervor. Somit aber sei das organische Leben nur eine Umwandlung des Lichts. Dasselbe Lichtprinzip strahle einmal äußerlich die Materie an, zum anderen jedoch durchdringe es sie innerlich, belebe und organisiere sie.<sup>47</sup>

Solov'ev konstituiert nunmehr eine Rangordnung der Schönheit und beginnt mit ihrer Definition auf der untersten Stufe, d. h. in der Welt des Unbelebten. Er bestimmt die Schönheit in der anorganischen Natur in gleichsam kategorischer Weise: a) nach Ruhe und b) nach Bewegung.

a) In der sich im Ruhezustand befindenden Natur offenbart sich die Schönheit in der Erscheinung des ruhigen Lichts. Die Materie wird hier zum Träger des Lichts.

b) In der sich im Bewegungszustand befindenden unbelebten Natur offenbart sich die Schönheit darin, daß die unbelebte Natur belebt erscheint. Die Bewegung weist hier Züge des Lebens auf.

Wieviel hieran subjektive Illusion sei und inwieweit die Natur Fähigkeit zu inneren Wahrnehmungen und selbständigen Bewegungen habe (abgesehen von den organischen Geschöpfen), das überläßt Solov'ev der Metaphysik.<sup>48</sup>

Zuerst behandelt Solov'ev die Schönheit der anorganischen Natur in ihrem Ruhezustand, d. h. die Schönheit verstanden in ihrem rein

lichthaften Charakter. Dabei weist er zunächst auf die kosmogonische Ordnung hin und sagt, daß die Ordnung, in welcher die Idee der Schönheit erscheint und sich in der Welt verkörpert, der allgemeinen kosmogonischen Ordnung entspreche: „Am Anfang schuf Gott den Himmel...“<sup>49</sup> Und wenn wir auch heute nicht mehr wie ehemals unsere Ahnen den Himmel als Vater der Götter ansähen und keine Merkmale eines lebendigen persönlichen Wesen im Himmelsgewölbe wahrnahmen, so bewunderten wir doch darum die Schönheit des Himmels nicht weniger, als es die Heiden getan haben. Daß wir den Himmel noch gleichermaßen wie jene bewundern, ist ihm Beweis dafür, daß die Schönheit des Himmels nicht von unseren subjektiven Vorstellungen abhängt, sondern auf wirkliche Eigenschaften zurückgeht, die für den uns sichtbaren Weltenraum charakteristisch sind. Diese ästhetischen Eigenschaften aber sieht Solov'ev bedingt durch das Licht; denn nur dann sei der Himmel schön, wenn er vom Licht durchstrahlt werde. In sternloser Nacht besitze er keine Schönheit. Solov'ev fügt hier hinzu, daß wir, indem wir über diese Schönheit sprechen, darunter nur Lichterscheinungen verstehen, die im Bereich des uns sichtbaren Weltenraums auftreten.

Er findet im Himmel das genaue Abbild der Einheit des Weltalls, die, wie Strémooukhoff hinweist, eine komplexe Einheit ist, entsprechend den Prinzipien der Solov'evschen Theosophie.<sup>50</sup> So sei der Himmel schön als Ausdruck des Sieges des lichten Prinzips über die chaotische Verwirrung des materiellen Seins, als Ausdruck der ewigen Verkörperung der Idee im materiellen Sein.<sup>51</sup>

Dieser allgemeine Sinn manifestiere sich in drei Grundweisen: 1. in der Schönheit der Sonne, 2. in der Schönheit des Mondes, 3. in der Schönheit der Sterne.

Solov'ev sieht im Licht gleichsam den physischen Vertreter (vyrzitel') der All-Einheit der Welt;<sup>52</sup> so offenbare sich die Schönheit der All-Einheit der Welt erstens im Licht der Sonne als dem eigentlich aktiven (männlichen) Zentrum. Im Sonnenaufgang erblickt Solov'ev das Bild des Sieges der lichten Kräfte.<sup>53</sup> Aber auch die strahlende Schönheit des Himmels an einem klaren Tage zur Mittagszeit bedeute denselben Sieg des Lichts.<sup>54</sup>

Zweitens offenbare sich die Schönheit der All-Einheit der Welt im reflektierten Licht des Mondes als passivem (weiblichem) Zentrum. Und drittens offenbare sich die Schönheit der All-Einheit der Welt im Licht des Sternenhimmels, welches zwar eine Vielheit zerstreuter

selbständiger Zentren sei, aber doch umschlossen von gemeinsamer Harmonie. Und Solov'ev kommt zu dem Schluß, daß sich die Idee der positiven All-Einheit am vollkommensten in der Schönheit des Sternenhimmels offenbare. Die Schönheit der von Sonne und Mond beschienenen Dinge trete in einer Sternennacht zurück zugunsten des Himmels. Der ästhetische Eindruck beschränke sich dann ganz auf den Himmel, und es werde, wie unser Philosoph überzeugt ist, wohl jedermann zugeben, daß von den drei Hauptaspekten des Himmels der gestirnte Himmel den höchsten Grad an Schönheit aufweise. Zwar werde seit Kant in der deutschen Ästhetik zwischen dem Schönen und dem Erhabenen unterschieden, wobei der gestirnte Himmel zur Kategorie des Erhabenen gerechnet werde. Doch ist Solov'ev der Meinung, daß hier eine gewisse Schattierung des Schönen ohne ausreichenden Grund auf die Stufe einer unabhängigen Kategorie erhoben sei, welche dem Schönen gegenübergestellt werde. Man könne dieser terminologischen Frage keine große Bedeutung beimessen; in der russischen Sprache habe man das volle Recht, von der Schönheit des Sternenhimmels zu sprechen.<sup>55</sup>

Am Schluß seiner Betrachtung über die Schönheit als eines rein lichthaften Phänomens, wobei die Materie zum Träger des Lichts wird, hebt Solov'ev noch die Schönheit der von der Sonne beschienenen Wolken und den Regenbogen hervor: in dieser Verwandlung des dunklen formlosen Stoffes der Wasserdämpfe erblickt er die „helle und vollfarbige Offenbarung des verkörperten Lichts und der durchlichteten Materie“.<sup>56</sup>

## V.

Solov'ev geht nunmehr über zu der Betrachtung der Schönheit als Phänomen scheinbaren Lebens, hervorgerufen durch Bewegung innerhalb der unbelebten Natur. Er betont, daß die Schönheit, von der hier innerhalb des ästhetischen Rahmens die Rede sei, nicht durch mechanische Bewegung als solche bedingt werde, sondern durch den Eindruck des „Spiels lebendiger Kräfte“. Das Leben selbst definiert er im allerweitesten Sinne als Spiel einzelner Kräfte, die in einem individuellen Ganzen vereint sind.<sup>57</sup> Die Verkörperung dieses Spiels einzelner Kräfte in den Erscheinungen der materiellen Welt gewinne als wirkliches oder auch scheinbares Leben in der Natur eine ästhetische Bedeutung, sofern sich in diesem Spiel eines der wesentlichen Merkmale des würdigen

oder idealen Seins äußere. Wir erinnern uns, daß gemäß Solov'ev das wesentliche Merkmal für ein würdiges oder ideales Sein „größte Selbständigkeit der Teile bei größter Einheit des Ganzen“ ist (VI, 41) und ferner das Kennzeichen der ästhetischen Würde die „im höchsten Grad vollendete und vielseitige Verkörperung dieses idealen Moments im gegebenen Material“ bedeutet (VI, 41). So offenbare sich der ästhetische Sinn lebendiger Bewegung vor allem im fließenden Wasser: im Bach, im Bergflüßchen, im Wasserfall. Die Unbegrenztheit dieser lebendigen Bewegung verstärke den ästhetischen Sinn gleichsam als Ausdruck eines unstillbaren Heimwehs des einzelnen — von der absoluten Einheit abgetrennten — Seins (bytie).<sup>58</sup>

In der Bewegung des stürmischen Meeres erblickt Solov'ev ein Abbild des aufrührerischen Lebens, des Andranges elementarer Kräfte, die nicht imstande sind, den allgemeinen einheitlichen Zusammenhang des Weltgebäudes zu zerreißen, sondern es nur mit „Glanz und Donner“ zu erfüllen.<sup>59</sup> Im Chaos, d. h. in der eigentlichen Häßlichkeit (bezobrazie) erblickt unser Philosoph den notwendigen Hintergrund für jede irdische Schönheit.<sup>60</sup> Der ästhetische Wert solcher Erscheinungen wie die des stürmischen Meers beruhe gerade darauf, daß sich unter ihnen das Chaos rege.

Den elementaren Kräften der Natur schreibt Solov'ev zwei Hauptschattierungen zu: 1. diejenige des freien Spiels; 2. diejenige des grimmen Kampfes. Und somit könne ein und dieselbe Naturerscheinung (etwa das Gewitter) je nach den Bedingungen, unter welchen es auftrete, Symbol freien Spiels oder grimmen Kampfes sein. So empfindet Solov'ev ein Maigewitter als Symbol des Spieles, ein schweres Sommergewitter hingegen als Symbol des Kampfes.<sup>61</sup> Soweit wir nun in den Erscheinungen der anorganischen Welt eine wirkliche Vorwegnahme (predvarenie), d. h. eine Antizipation (anticipacija) des Lebens fänden, so weit erhielten auch Laute (zvuk) in der anorganischen Natur die Eigenschaft des Schönen. Sie seien gleichsam der Ausdruck des dieser Natur zugehörigen Lebens. Und so begegneten wir dort einem Laut von ästhetischem Wert, wo die materielle Natur innerlich von Licht durchdrungen werde, wo sie es aufsauge und in innere Bewegung umwandle; diese innere Bewegung aber werde der Umwelt als Laut mitgeteilt. Als Beispiel hierfür führt Solov'ev die Memnonssäule an, die bei Sonnenaufgang zu tönen pflegte.

Wo jedoch der allgemeine ideale Sinn des Lautes — als einer lebendigen Antwort des Stoffs auf den Einfluß des Lichts — fehle und wo

die Körper nur infolge zufälliger Einwirkung tönten, dort rufe ein Laut keinen ästhetischen Eindruck hervor.<sup>62</sup> (Solov'ev denkt dabei an das Geräusch von Rädern auf dem Straßenpflaster.) Hingegen vermöge ein Kollektiv-Ganzes mitunter den Eindruck der Schönheit zu erwecken; etwa das ferne Summen einer östlichen Stadt wie Kairo, wenn man sich ihr von der Wüste her nähere. Daraus, daß alle schönen Laute Ausdruck inneren Lebens sein müssen, folge jedoch nicht, daß alle lauthaften Äußerungen des inneren Lebens schön seien.<sup>63</sup>

Wir stehen also z w e i Bestandteilen des ästhetischen Eindrucks gegenüber: 1. dem visuellen Bestandteil der Bewegungen; 2. dem akustischen Bestandteil der Laute. Jeder Bestandteil ruft, unabhängig von dem anderen, den Eindruck des Lebens hervor, so daß beim stürmischen Meer schon der Anblick der Wellen den Eindruck des Lebens erweckt, abgesehen von ihrem Rauschen.<sup>64</sup> — Andererseits aber verstärke völlige Lautlosigkeit in der Natur den ästhetischen Eindruck und könne sogar seine notwendige Bedingung sein. So etwa die Stille vor einem Gewitter. Dafür freilich erschöpfe sich in anderen Erscheinungen der anorganischen Welt die ästhetische Bedeutung ausschließlich in akustischen Eindrücken; solcher Art seien die kummervollen Seufzer des im kosmischen Kerker gefesselten Chaos:<sup>65</sup>

Was heulst du auf, du nächtger Wind,  
 Warum das irre Sausen?  
 Wie seltsam deine Stimmen sind,  
 Ein dumpfes, dunkles Brausen.  
 Dem Herzen faßbar ist dein Spruch;  
 Der Jammer nicht zu fassen . . .  
 Entfesselst du den irren Fluch,  
 In Lauten losgelassen?  
 Die grausen Lieder singe nicht,  
 Des Chaos urgewaltige Sänge . . .  
 Es horcht der Seele Nachtgesicht,  
 Begierig uferloser Klänge,  
 Bedacht darauf mit Liebesmacht  
 Der Abgrundnacht sich zu verschmelzen . . .  
 Doch wehe, wenn der Sturm erwacht  
 Des Chaos Wogen aufzuwälzen! . . .

T j u t č e v

(Übertragung von Reinhold von Walter)

## VI.

Das bisher über das Schöne in der anorganischen Natur Dargelegte hat gezeigt, daß in diesem Bereich, d. h. in der Schicht des Unbelebten, die Schönheit durch den „Drang (poryvy) elementarer Kräfte oder

elementarer Kraftlosigkeit“ hervorgebracht wird.<sup>66</sup> Zwar sei die Schönheit an sich diesen elementaren Kräften fremd; jedoch werde dieser Drang der elementaren Kräfte oder elementarer Kraftlosigkeit (bezsilie) — sei es willkürlich oder unwillkürlich — in den verschiedenen Aspekten der Natur zum Material für den mehr oder weniger vollkommenen Ausdruck der Weltidee oder positiven All-Einheit.<sup>67</sup>

Damit verläßt Solov'ev die unterste Stufe der Natur, auf welcher sich der Logos in der Schönheit des außersinnlich erfahrbaren Lichts vorzüglich offenbart.<sup>68</sup> (Wir wiesen schon in der Einführung darauf hin, daß es sich in diesen Schriften über die Schönheit um die Metamorphosen des aufsteigenden Logos handelt.)<sup>69</sup> Der Logos, der sich an der Oberfläche des Stoffs als Licht reflektiere und im Innern des Stoffs das Leben entzünde, bilde in den pflanzlichen und tierischen Organismen widerstandsfähige Formen des Lebens; und indem diese zu immer größerer Vollkommenheit stufenweise aufstiegen, dienten sie schließlich der Verkörperung der vollkommenen und unteilbaren Idee als Material. Das Material für den biologischen Prozeß werde gänzlich der stofflichen Welt entnommen: „Das ist die von der schöpferischen Vernunft (zižditel'nyj um) der chaotischen Materie abgerungene Beute.“<sup>70</sup>

So sieht Solov'ev die organischen Körper lediglich als Verwandlungen oder Transformationen des organischen Stoffes an. Im gleichen Sinne sei die Isaakkathedrale eine Transformation aus Granit und die Venus von Milo eine Transformation aus Marmor. Im Hinblick auf die reale Zusammensetzung bestünden die organischen Körper nur aus physikalischen und chemischen Elementen; im Hinblick auf ihren formalen Bau aber stünden sie auf einer höheren Stufe als die anorganischen Körper. Und dasselbe schöpferische Prinzip offenbare sich in den organischen Körpern verhältnismäßig vollkommener als in den anorganischen.<sup>71</sup> Und der „Künstler des Weltalls“ (vsemirnyi chudožnik) male in den pflanzlichen und tierischen Körpern dasselbe Bild der All-Einheit, das er bereits in der unbelebten Natur am gestirnten Himmel oder im Regenbogen entworfen habe.<sup>72</sup>

Solov'ev unterscheidet in der Welt der organischen Wesen (organičeskoe suščestvo) drei Hauptseiten:

1. Die innere Wesenheit (suščnost') oder prima materia des Lebens (Streben oder Verlangen [chotenie] zu leben, d. h. sich zu ernähren und zu vermehren — Hunger und Liebe.)

2. Die Art dieses Lebens, d. h. die morphologischen und physiologischen Bedingungen, durch welche Ernährung und Vermehrung bestimmt werden.
3. Das biologische Ziel (nicht im Sinne äußerer Teleologie, sondern vom Blickpunkt der vergleichenden Anatomie aus, welche für die ganze organische Welt Ort und Bedeutung eben jener einzelnen Formen bestimmt, die in jeder Gattung durch Ernährung erhalten und durch Vermehrung verewigt werden).<sup>73</sup>

Das biologische Ziel selbst wiederum erscheine in zweifachen Formen: a) einerseits seien die organischen Arten Stufen des allgemeinen biologischen Prozesses (vom Schimmel des Wassers bis zum menschlichen Körper); b) andererseits seien diese Arten Glieder des Weltorganismus (Glieder, welche eine selbständige Bedeutung im Leben des Ganzen haben).<sup>74</sup>

Das biologische Ziel versteht unser Philosoph dahin, den Organismus so weit hochzuentwickeln, daß das menschliche Bewußtsein aufgenommen werden kann.<sup>75</sup>

Um nun das Leben der Welt zu verstehen und eine Philosophie der Natur sowie eine Ästhetik der Natur zu ermöglichen, sei es notwendig, zwei Grundzüge der organischen Welt anzuerkennen. Erstens nämlich sei es evident, daß die organische Welt nicht direkt (prjamo) aus einem absoluten schöpferischen Prinzip hergeleitet werden könne; denn sonst müßte die organische Welt eine unbedingte Vollkommenheit darstellen: Ruhe und Harmonie im Ganzen sowohl wie in allen ihren Teilen.<sup>76</sup> Doch entspreche die Wirklichkeit durchaus nicht solch optimistischen Vorstellungen. Der Rückblick auf die Geschichte der irdischen organischen Welt zeige das scharf umrissene Bild (besonders in der paläontologischen Geschichte) eines Prozesses, der vom Kampf der verschiedenen Prinzipien bestimmt wurde; und erst nach langen Anstrengungen habe dieser Kampf zu einem gewissen Gleichgewicht geführt. Das aber sei keiner unbedingt vollkommenen Schöpfung (sozdanie) ähnlich, die dem Schöpferwillen eines göttlichen Künstlers entspringe. Unsere biologische Geschichte sei eine langsame und schmerzhaftige Geburt.<sup>77</sup>

Solov'ev weist selbst hin auf seine Erläuterungen hierzu vom theologischen (biblischen) Standpunkt in „La Russie et l'Eglise universelle“, 2-me éd. Paris, p. 248—252.<sup>78</sup> In unserer biologischen Geschichte zeigten sich innerer „Widerstreit“, „Erschütterungen“, „blind tastende Bewegungen“, nicht beendete Entwürfe, mißlungene Geschöpfe.<sup>79</sup> Es

sei unmöglich, daß jene Megatherien, Plesiosaurier, Ichthysaurier, Pterodaktyle eine vollkommene Schöpfung Gottes seien. Hätten sie ihre Bestimmung erfüllt und somit die Billigung des Schöpfers verdient, dann wären sie nicht von unserer Erde verschwunden und hätten nicht harmonischeren Formen Platz gemacht.<sup>80</sup>

Den zweiten Grundzug der irdischen organischen Welt sieht Solov'ev darin, daß der „lebenschaffende Wirker des Weltprozesses“ (životvornyj dejatel' mirovogo processa), obwohl er erbarmungslos die mißlungenen Schöpfungsversuche aufgabe, doch jede einzelne Stufe schätze, sofern die jeweilige Stufe die Idee des Lebens entsprechend gut verkörpere.<sup>81</sup> Schritt für Schritt gewinne der kosmische Künstler oder die kosmische Vernunft (kosmičeskij um) den chaotischen Elementen das Material für seine organische Schöpfung ab und hüte jedes Beutestück. Nur dasjenige gebe er auf, worin sein Sieg nur scheinbar war und worauf die „Maßlosigkeit des Chaos ihr unauslöschbares Siegel gedrückt hat“.<sup>82</sup> Das schöpferische Prinzip sei somit nicht gleichgültig gegen die Schöpfung seiner Werke. Ausgesprochen häßliche Geschöpfe des vorsintflutlichen Tierreichs seien verschwunden oder sie hätten nur noch parasitären Charakter (Eingeweidewürmer, Läuse, Wanzen) ohne selbständige Bedeutung; und die häßlichen Formen der wurmartigen Insekten (Larven) finde man nur noch im Übergangsstadium des ganzen Tieres, während sich später diese Tiere als Käfer, Schmetterlinge und ähnliches von dem widerwärtigen Äußeren des Wurms befreien. Wohl müsse zugegeben werden, daß es auch außer Parasiten noch andere häßliche Formen gebe, und zwar in der höchsten Klasse des Tierreichs, wie z. B. das gemästete Hausschwein. Doch gehe diese Häßlichkeit schon auf einen Mißbrauch des Menschen zurück; ein wilder Eber nämlich sei keineswegs häßlich, sondern in gewisser Weise sogar schön.<sup>83</sup>

Im übrigen aber, wenn wir die Schönheit als real-objektives Werk eines verwickelten und stufenweisen kosmogonischen Prozesses verstünden, dann sei das Vorhandensein häßlicher Erscheinungen sogar notwendig. Und gerade die widerlichen Formen des Tierreichs dienten zur Bestätigung und Illustrierung der hier aufgezeigten Gedanken. — Solov'ev geht von diesen Erläuterungen über zu einem ästhetischen Überblick über die organische Natur.

## VII.

Wir sahen, gemäß den Ausführungen Solov'evs, daß in der anorganischen Natur sich das lichte Prinzip darauf beschränkt, den Stoff von außen zu beleuchten und eine vorübergehende Bewegung hervorzurufen. Im Pflanzenreich aber beschränke sich das lichte Prinzip nicht darauf, wie Solov'ev weiter ausführt, den Stoff nur von außen zu beleuchten und eine äußere Bewegung hervorzurufen, sondern es gehe eine innere Verbindung mit dem Stoff ein und bewege ihn auch innerlich. Das lichte Prinzip überwinde somit in der Pflanze die Trägheit der Minerale und erhebe in der Pflanze den Stoff von innen her: Licht und Stoff durchdrängen sich erstmals gegenseitig und würden zu einem unteilbaren Leben.<sup>84</sup> Dieses Leben nun sei es, durch welches das irdische Element gezwungen werde, sich zum Himmel zu recken; und diese innere Bewegung nach oben, das Wachsen (rost), sei die der Pflanze (rastenie) charakteristische Eigenschaft.<sup>85</sup> Und damit sieht Solov'ev in der Pflanze „die erste wirkliche und lebendige Verkörperung des himmlischen Prinzips auf der Erde, die erste wirkliche Umwandlung des irdischen Elements“.<sup>86</sup> „Zwei kosmogonische Prinzipien . . . vereinigen sich hier und bringen die unteilbar-zweiheitliche himmlisch-irdische Wesenheit (suščnost') der Pflanze hervor.“<sup>87</sup>

Im Pflanzenreich drücke sich das Leben vorwiegend in objektiver Weise aus, nämlich im Hervorbringen schöner organischer Formen. Für die Pflanze sei die sichtbare Schönheit das wirklich erreichte Ziel. Da es ihr an inneren subjektiven Zuständen mangle, könne nicht der innere Gehalt das Wichtigste sein. Daher eben fehle ihr auch das Hauptmittel zum Ausdruck innerer subjektiver Zustände, nämlich die Stimme. Das Leben trete in der Pflanze zurück zugunsten der Organisation; die Pflanze sei mehr ein organisierter Körper als ein lebendes Wesen. Und infolgedessen sei sie mit der Schönheit der sichtbaren Formen viel gleichmäßiger geschmückt als das Tier. Die Organe ihrer Vermehrung (Blüten) stellten zugleich auch die höchste Entfaltung der vegetativen Schönheit dar in ihrem spezifischen Charakter: als naive, stille, schlummernde Schönheit. Die sichtbaren Formen seien somit in der Pflanze bedeutsamer als die inneren Zustände. Wohl seien diese vorhanden, aber doch nur in geringem Grade.<sup>88</sup>

Da also nicht der innere Gehalt, die Intensität des subjektiven Lebens im Pflanzenreich das Wichtigste sei, sondern der vollkommene äußere Ausdruck eines relativ einfachen Gehaltes, so werde der Unter-

schied zwischen höheren und niederen Pflanzen je nach der Stufe ihrer sichtbaren Vollkommenheit bestimmt, d. h. nach ihrer Schönheit. Demzufolge nun falle das naturgeschichtliche Kriterium in der Pflanzenwelt zusammen mit dem ästhetischen Kriterium.<sup>89</sup> Im Tierreich sei dies nicht so.

Solov'ev geht sodann auf die Unterschiede im Pflanzenreich näher ein.

Im Pflanzenreich begegnen wir zwei Hauptabteilungen: 1. den Kryptogamen, 2. den Phanerogamen. Die Kryptogamen, die blütenlosen Pflanzen, gehören der niederen Gattung zu, die Phanerogamen hingegen, die mit Blüten ausgestatteten Pflanzen, der höheren Gattung. Unter den blütenlosen Pflanzen seien diejenigen, die ihrer Struktur nach auf der untersten unkompliziertesten Stufe stehen, die am wenigsten schönen (Algen, Moose). In der Blüte hingegen, diesem komplizierten Organ, sammele sich die pflanzliche Schönheit.<sup>90</sup>

Im Unterschied hierzu zeige es sich nun, daß bei den Tieren das zoologische und das ästhetische Kriterium durchaus nicht zusammenfallen, obzwar auch sie sich in zwei Hauptabteilungen teilen: 1. die der wirbellosen Tiere (niedere Abteilung), 2. die der Wirbeltiere (höhere Abteilung). Es lasse sich jedoch nicht sagen, daß die höheren Tiere schöner seien als die niederen. In der Abteilung der wirbellosen Tiere übertreffe der Schmetterling z. B. den größten Teil der höheren Tiere an Schönheit; und andererseits sei der Fisch z. B., obwohl er auf der untersten zoologischen Stufe der Wirbeltiere stehe, reich an schönen Formen. Hingegen stünden auf der höchsten Stufe der Wirbeltiere (Säugetiere) solch unästhetische Geschöpfe wie Nilpferde, Nashörner, Walfische.

Die schönsten und musikalischsten Wirbeltiere, die Vögel, fänden sich nicht auf der höchsten Stufe der Wirbeltiere, sondern auf der mittleren; und die auf der höchsten Stufe der zoologischen Entwicklung stehenden Vierhänder (Affen) seien zugleich die allerhäßlichsten.<sup>91</sup> Dies zeige uns, daß im Tierreich die Schönheit noch kein wirklich erreichtes Ziel — wie im Pflanzenreich — sei. Die organischen Formen in der Tierwelt seien nicht um ihrer sichtbaren Vollkommenheit willen da — wie in der Pflanzenwelt —, sondern sie dienten vor allem zur Entwicklung der intensiven Erscheinungen der Lebenskraft (žiznenost'), bis endlich diese Erscheinungen in der Form des menschlichen Körpers ein Gleichgewicht fänden. Besonders in jenem der Frau voll-

ziehe sich die höchste Synthese tierischer und pflanzlicher Schönheit; hier nämlich sei das Gleichgewicht zwischen Kraft und Fülle der inneren Lebenszustände und vollkommener äußerer Form erreicht.

Wenn auch, wie das bisher Dargelegte zeige, das Pflanzenreich der unmittelbar ästhetischen Anschauung mehr Nahrung biete als das Tierreich, so enthalte dieses doch für eine Philosophie der Schönheit viele interessante und lehrreiche Tatbestände, welche vor allem Naturforschern zu danken seien, an ihrer Spitze Darwin. Zwar habe Darwins Ziel darin bestanden, die Theorie der Entstehung der Arten durch die natürliche Auslese im Kampf ums Dasein zu bestätigen, aber es werde in seinem Werk darüber hinaus durch die darin gesammelten Beobachtungen die objektive Realität der Schönheit in der Natur bewiesen, unabhängig von den subjektiven menschlichen Geschmacksrichtungen.<sup>92</sup>

### VIII.

Im vorliegenden Abschnitt untersucht Solov'ev die formalen Ursachen der Häßlichkeit im Tierreich. Wenn auch die Schönheit der lebendigen organischen Wesen höher stehe als die Schönheit der unbelebten Natur, so fände sich aber auch vollkommene Schönheit seltener im belebten Bereich; ausgesprochener Häßlichkeit begegneten wir erst hier. Solov'ev erklärt diese Tatsache auf folgende Weise: im Mineralreich sei das chaotische widerständige Prinzip noch versteinert; im Pflanzenreich schlummere es; im Tierreich aber erwache es erstmals in der Seele der Tiere und lehne sich in seiner Selbstbehauptung und inneren Unersättlichkeit (*nenasytnost'*) gegen die objektive Idee des vollkommenen Organismus auf.<sup>93</sup> Das chaotische Element, d. h. der blinde naturhafte Wille, verstärke auf der höheren Stufe des Seins (Tierreich) seine Fähigkeit, dem idealen Prinzip zu widerstehen, obwohl es andererseits zugleich auch die Fähigkeit habe, sich dem idealen Prinzip des Kosmos in tieferer und vollerer Weise unterzuordnen; bei vollerer Unterordnung aber verkörpere das ideale Prinzip in ihm eine neue und vollkommene Form der Schönheit.<sup>94</sup> Die höheren organischen Formen seien seit Ewigkeiten in der Vernunft (um) des Weltkünstlers (*vsemirnyj chudožnik*) vorgezeichnet;<sup>95</sup> der beharrliche Widerstand aber des belebten Chaos gegen die höheren Formen habe sich im Laufe der allgemeinen paläontologischen Entwicklungsgeschichte des gesamten Tierreichs und in der individuellen embryologischen Geschichte eines jeden tierischen Organismus ausgeprägt.<sup>96</sup>

Diesen Widerstand nun habe der Weltkünstler zu besiegen. Jeder neue Sieg jedoch trage in sich die Möglichkeit einer neuen Niederlage; denn je höher die erlangte Stufe des Organismus und der Schönheit sei, um so stärkere Abweichungen träten zugleich hervor; eine tiefere Häßlichkeit offenbare sich, als höhere potenzierte Äußerung (projavlenie) jener ursprünglichen Häßlichkeit (pervonačal'noe bezobrazie), welche auf dem Grunde — sowohl des Lebens als auch des ganzen kosmischen Seins — liege.<sup>97</sup>

Die eigentliche Häßlichkeit beginne erst dort, wo das Leben beginnt. Mit dem Auftreten der organischen Substanz, dem belebten Protoplasma kündige sich die Häßlichkeit des Weltgrundes auf einer neuen Stufe an. Solov'ev denkt dabei an die einfachsten, meist mikroskopischen Tiere und Pflanzen, die gleichsam als Boden für neue bedeutendere formschöne Verkörperungen der Weltidee geschaffen würden.<sup>98</sup> Dieser Boden an sich selbst habe keine positive Beziehung zur Schönheit. Die Keime des ganzen Tierreichs seien ebenso häßlich wie der Keim jeglichen tierischen Organismus, auch des allerhöchsten. Und bezeichnenderweise nenne die Zoologie die primären Tiere „häßlich“ oder „gestaltlos — amorphozoa“.<sup>99</sup> Diese bewegliche, wimmelnde Häßlichkeit (bezobrazie) sei widerlicher als die ruhige Formlosigkeit (bezformennost') der primitiven Pflanzen. Um jedoch ein wirklicher Typus tierischer Häßlichkeit zu sein, genüge noch nicht die bloße Formlosigkeit, sondern es bedürfe dazu einer widerlichen Gestalt, und diese fänden wir im Wurm. Den Wurm charakterisiert Solov'ev als nackte Verkörperung der zwei tierischen Grundinstinkte: des Nahrungs- und Fortpflanzungstriebes, und zwar in maßloser Unersättlichkeit.

Auch die Mollusken gehörten auf Grund ihrer Larven zum Grundtypus des Wurms. Bei den Insekten verberge sich die wurmartige Grundform, — auf deren genetische Verwandtschaft mit den Ringelwürmern Solov'ev hinweist —, beim entwickelten Tier unter den Flügeln. Und bei den Wirbeltieren werde der „Urwurm“, der bei den Insekten verdeckt ist, in das Innere hineingezogen. Solov'ev spielt hier auf die etymologische Ähnlichkeit der Wörter „Wurm“ und „Bauch“ im Russischen an, indem er sagt, nicht nur im etymologischen Sinne, sondern auch im zoogenen sei der Bauch der Wirbeltiere zugleich ihr Wurm.<sup>100</sup> Eine Rückkehr zum wurmartigen Äußeren finde sich im Bereich der Wirbeltiere unter den Schlangen (Klasse der Fische und Amphibien), wobei die Gestalt des Körpers bestimmt werde durch den ins Innere gezogenen Wurm. Diese äußere Angleichung an den Wurm

sei verbunden mit einer inneren Angleichung, d. h. mit potenziertes „Selbstbehauptung des bösen Lebens in seinem blutdürstigen und wollüstigen Instinkt“.<sup>101</sup>

Solov'ev erläutert nun die drei Ursachen der Häßlichkeit in der Tierwelt. So sieht er als wichtigste Grundursache der Häßlichkeit im Tierreich das Vorherrschen der Materie vor der Form an, d. h. das Vorherrschen der „blinden und maßlosen Animalität (životnost)“ im Gegensatz zu der Idee des Organismus.<sup>102</sup> Es erscheint somit nach der Solov'evschen Bestimmung als erste formale Ursache der Häßlichkeit die übermäßige Entwicklung der materiellen Animalität. Die typische Figur ist dieser Bestimmung zufolge der Wurm. Als zweite Ursache der Häßlichkeit im Tierreich nennt Solov'ev die Formlosigkeit (besformenost'), wobei er speziell Schnecken und andere Weichtiere anführt.<sup>103</sup> Als dritte Ursache der Häßlichkeit im Tierreich erweise sich Ähnlichkeit gewisser Wirbeltiere (Frösche, Affen) mit dem Menschen. Es handle sich hier um eine Karikatur. Ihre Häßlichkeit beruhe auf dem Mißverhältnis zwischen der Vorwegnahme (Antizipation) der höchsten Form und den bleibenden Zügen der niederen Organisation. Dieses Mißverhältnis oder diese Disharmonie aber bilde die Ursache der hier vorliegenden Häßlichkeit.<sup>104</sup> Solov'ev bezeichnet diese dritte Ursache der Häßlichkeit als „karikierte Vorwegnahme der höchsten Form“.<sup>105</sup> Im wesentlichen aber könnten diese drei Ursachen auf eine einzige zurückgeführt werden, nämlich auf den „Widerstand, welchen die materielle Grundlage (osnova) des Lebens auf den verschiedenen Stufen des zoogenen Prozesses der organisierenden Kraft des idealen kosmischen Prinzips entgegengesetzt“.<sup>106</sup>

Im Folgenden nun wird Solov'ev überprüfen, auf welche Art und Weise dieser Widerstand überwunden und wie die Schönheit in der Tierwelt geschaffen wird.

## IX.

Vor dem Auftreten des tierischen Lebens habe der irdische Stoff schon zweierlei Schönheit gedient: der mineralischen und der pflanzlichen. Und es habe der große „Weltkünstler“ viel und lange schaffen müssen, um auf der folgenden Stufe, nämlich in jenem Bereich, dessen Grundstoff formloser Schleim ist, die ideelle Schönheit zu verkörpern.

Als typischer Vertreter jenes formlosen, schleimartigen Lebensbereichs erscheine der Wurm, und wir sähen gleichsam eine Zwischen-

stufe zwischen der mineral-pflanzlichen und tierischen Stufe, indem wurmartige Polypen prächtige Korallen schaffen, die dem Stoff nach dem anorganischen Bereich (Mineralreich) zugehören, der Form nach aber dem organischen Bereich, indem sie pflanzlichen Charakter tragen und Bäumen sowie Blumen ähneln. Solov'ev betont, daß diese Arten noch keinen speziell tierischen Charakter haben, sondern zum einen der anorganischen Natur zugehören, zum anderen an pflanzliche Formen erinnern.

Wir sahen, daß das chaotische widerständige Prinzip von Solov'ev im Mineral als „versteinert“ und in der Pflanze als „schlummernd“ angenommen wurde. Erst im Bereich des eigentlichen Lebens steht dieser Lehre zufolge der „kosmische Baumeister“ (kosmičeskij zodčij) dem aktiven Widerstand der nunmehr beseelten Materie gegenüber, und es gilt nun, diesen aktiven Widerstand zu überwinden. Ehe es jedoch dem kosmischen Baumeister gelingt, die beseelte widerständige Materie in die „herrlichen Formen der höchsten tierischen Organismen“ umzuwandeln, benutzt er das zoologische Material zur Erschaffung neuer Arten (Korallen schaffende Polypen z. B.), denen „frühere“, d. h. pflanzliche Schönheit sowie mineralische Schönheit eignet.<sup>108</sup> Die herrlichen Formen der höchsten tierischen Organismen werden erst viel später erscheinen.

Solch niedere tierartige Gebilde wie etwa Seesterne und Seelilien seien bestrebt, auf der Basis tierischen Stoffes mineralisch-pflanzliche Schönheit hervorzubringen; und die häßlichen Mollusken erzeugten — unter Beibehaltung ihrer vollen Formlosigkeit — eine anorganische Schönheit in Form bunter und vielgestalteter Muscheln. Es bestehe nur eine sehr oberflächliche Beziehung zwischen diesen Tieren und ihrer schönen Hülle: die abgelagerte Hülle diene nur als Behausung.<sup>108</sup> Solov'ev führt dies noch weiter aus bei einigen Säugetieren, z. B. bei der Schildkröte.

Weniger oberflächlich hingegen zeige sich die Beziehung zwischen dem Tier und seiner selbstgeschaffenen Hülle bei den geflügelten Insekten. Im Gegensatz zu den anorganischen Korallenbauten des Polypen und den anorganischen Muscheln der Mollusken seien die Flügel der Käfer und Schmetterlinge, wie bekannt, Beigabe (pripadok) zu ihren Körpern. Solov'ev zieht hier den Vergleich zwischen den Blüten der Pflanzen und den Flügeln der genannten Tiere. So wie die Pflanzen (Phanerogame) in der Blüte ihre Geschlechtsorgane hätten, so erhielten die Insekten ihre geschlechtliche Reife im Stadium der Flügel.<sup>109</sup>

Die ästhetische Wirkung des idealen Prinzips auf den tierischen Stoff zeige sich im Falle der Insekten bei der Flügelgestaltung als wesentlich tiefer und wichtiger, als sie sich im Falle der Polypen und Mollusken bei der Gestaltung der für den Tierkörper selbst äußerlichen Korallen bzw. Muscheln erweise. Letzten Endes aber bleibe doch der hübscheste Schmetterling ein geflügelter Wurm. Der Dualismus der schönen Form und der häßlichen Materie werde erst bei den Wirbeltieren — wenigstens äußerlich — zugunsten der Form überwunden.<sup>110</sup> Die Überwindung des Dualismus gelinge 1. durch das Hineinziehen des Wurms (oder Bauches) in das Innere, 2. durch die Bedeckung des Körpers mit Schuppen, Federn, Wolle oder Pelz. Fehlten jedoch solche Hüllen bei den Wirbeltieren, wie z. B. bei den Fröschen, dann werde diese Nacktheit zu einer der Ursachen ihrer Häßlichkeit.

Der kosmische Künstler wisse, daß die Grundlage des tierischen Körpers häßlich sei, und bemühe sich darum, ihn zu schmücken. Nicht die Vernichtung der häßlichen materiellen Grundlage sei sein Ziel, sondern deren Schmückung zunächst und letztlich ihre Verwandlung, d. h. die Durchdringung des materiellen Elementes mit dem idealen. Abgesehen von den schönen Hüllen verkörpere sich in den höheren Tieren (Vögel und einige Säugetiere wie Katzen, Hirsche, Rehe) in prächtiger Weise die Idee des Lebens, d. h. die Idee ebenmäßiger Kräfte, harmonischer Proportionen der Teile und freie Beweglichkeit des Ganzen.<sup>111</sup>

Die Frage jedoch, auf welchen Wegen die gestaltende Kraft des kosmischen Künstlers die Natur zum Schaffen der schönen tierischen Gestalten gebracht habe, könne nicht von der Ästhetik gelöst werden, sondern nur von der metaphysischen Kosmogonie. Und Solov'ev schließt seine ästhetischen Erwägungen über die Schönheit in der Natur ab mit dem Hinweis auf jene Erscheinungen, die, wie oben gezeigt, den objektiven Charakter dieser Schönheit empirisch bestätigen.<sup>112</sup>

## X.

In seiner Schlußbetrachtung über die Schönheit in der Natur erwähnt unser Philosoph nochmals, daß das ästhetische Motiv frei von Nützlichkeitszwecken sei, und betont, daß ihm eine objektive selbständige Bedeutung innewohne. Seltsamerweise habe gerade der größte Vertreter der utilitaristischen Weltbetrachtung, welche die menschliche Ästhetik auf utilitaristische Grundlagen zurückführen will, nämlich

Darwin, die Unabhängigkeit des ästhetischen Motivs von Nützlichkeitszwecken sogar im Tierreich aufgezeigt. Dadurch habe er zum erstenmal die wahrhafte ideale Ästhetik begründet. Dieses Verdienst könne man ihm nicht nehmen.<sup>113</sup>

Das Leben der Tiere werde durch zwei bereits erwähnte Hauptinteressen, die unbewußten Triebe, bestimmt: a) durch den Trieb der eigenen Lebenserhaltung (Nahrungsaufnahme) und b) durch den Trieb der Arterhaltung (Fortpflanzung). Der kosmische Künstler benutze den Fortpflanzungstrieb nicht nur zur Erhaltung der Art, sondern zugleich auch zur Ausschmückung der tierischen Formen. Solov'ev zählt eine Reihe schöner Farb- und Lautbeispiele auf, d. h. gewisse Vorrichtungen, die den Tieren keineswegs zum Schutz dienen, sie sogar eher in Lebensgefahr bringen und ganz offensichtlich zur Anlockung des Partners und damit der Erhaltung der Art dienen.<sup>114</sup> Zunächst nennt er die männlichen Crustacea (krebsartige Tiere) und Spinnen, welche erst zur Zeit der geschlechtlichen Reife eine grelle Färbung annehmen. (Den Weibchen fehlt diese Färbung.)<sup>115</sup> Gewisse männliche Insekten wiederum (Abteilung der Neuroptera) zeigen eine besondere Färbung der Flügel vor der Paarung.<sup>116</sup>

Diese Empfänglichkeit für optische Eindrücke erweise sich als unabhängig von irgendeiner ihnen eigenen Nützlichkeitsbedeutung. So seien auch die Flügel der Käfer (coleoptera) metallisch glänzend und in schöner Weise gemustert, was auf ihre ästhetische Empfänglichkeit deute; denn diese buntgemusterten Flügel fänden sich nur bei den sehenden Gattungen. Die blinden hingegen besäßen keine derartigen Flügel.<sup>117</sup>

Anschließend führt Solov'ev noch etliche Tatsachen auf, bei welchen das nützliche Ziel durchaus nicht mit dem ästhetisch-geschlechtlichen Ziel zusammenfalle.

In optischer sowie akustischer Hinsicht sei die ästhetischste Klasse diejenige der Vögel. Für sie habe die Schönheit eine selbständige Bedeutung, wie eine Fülle von Tatsachen beweise. Entweder lockten sie das Weibchen vorherrschend durch eine glänzende Färbung an oder aber durch wohl lautenden Gesang.<sup>118</sup> Als Beweis dafür, daß den Vögeln ein „bewußtes Verhältnis zu ihrer Schönheit“ eigne, führt Solov'ev den Pfau an, da dieser mit seinem Schmuck nicht nur vor dem Weibchen prahle, sondern auch vor fremden Beobachtern, u. a. vor Schweinen.<sup>119</sup> Auf jeden Fall fänden die Vögel im allgemeinen Freude daran, ihre Schönheit zur Schau zu stellen. Auch zeige die sorgfältige

Ausschmückung der Nester des Kolibri, die er mit feinstem Geschmack ausstatte, das Vorhandensein eines objektiv-ästhetischen Empfindens. Dieses objektiv-ästhetische Gefühl führe mitunter zu ungebührlichen Ausmaßen; so verlasse das Weibchen der südafrikanischen Gattung der Chera progné das Männchen, sobald dieses seine schönen langen Schwanzfedern verloren habe.<sup>120</sup> Ähnlicher ‚Leichtsinn‘ sei auch an Silberfasanen beobachtet worden.<sup>121</sup>

Damit kommt Solov'ev zum Schluß seiner Betrachtungen über die Schönheit in der Natur. Die wenigen Hinweise aus der Vielzahl der von Darwin zusammengestellten Tatsachen würden, wie er meint, für unsere Aufgabe genügen. Der Sinn dieser Tatsachen sei einfach und bedeutsam zugleich. Der Mensch finde gewisse Erscheinungen der Natur schön, und sie bereiteten ihm einen ästhetischen Genuß. Aus der Feststellung aber, daß die gleichen Verbindungen von Formen, Farben und Tönen nicht nur Menschen, sondern auch Tieren der verschiedensten Typen und Klassen gefallen, zieht Solov'ev einen philosophischen Schluß; da es nämlich so sei, daß die Flügel eines tropischen Schmetterlings etwa oder auch der Pfauenschweif nicht nur unserer subjektiven Bewertung nach schön seien, sondern auch zufolge der subjektiven Bewertung dieser Tiere selbst, so müsse man zugeben, daß der Pfauenschweif z. B. nicht nur subjektiv schön sei, sondern auch o b j e k t i v.<sup>122</sup>

Natürlich sei hierbei nicht die hervorgerufene Empfindung entscheidend, sondern die Eigenschaft desjenigen Gegenstandes (predmet), welcher in den verschiedensten Subjekten gleichartige Empfindungen hervorzurufen vermöge. Dieser Rückschluß von jener in den verschiedensten Subjekten hervorgerufenen gleichartigen Schönheitsempfindung auf die tatsächlich vorhandene schöne Eigenschaft eines Gegenstandes führt Solov'ev dazu, die Schönheit in der Natur als überhaupt objektiv zu bestimmen.<sup>123</sup> Demzufolge spricht er dem Regenbogen oder auch dem Diamanten den Charakter objektiver Schönheit zu.<sup>124</sup> Ist aber die Schönheit in der Natur objektiv, so muß sie nach Solov'ev eine gewisse allgemeine ontologische Grundlage haben: „... sie muß — auf verschiedenen Stufen und in verschiedenen Arten (vid) — die sinnliche Verkörperung der einen absolut-objektiven all-einigen Idee sein.“<sup>125</sup>

Die kosmische Vernunft (kosmičeskij um) schaffe unser Weltall im sichtbaren Kampf gegen das ursprüngliche (pervobytnyj) Chaos, doch sei sie zugleich im „geheimen Einvernehmen“ (tajnoe soglašenie) mit

der durch dieses Chaos zerrissenen Weltseele oder Natur, welche mehr und mehr den gedanklichen Eingebungen (myslennoe vnušenie) des schöpferischen Prinzips nachgebe.<sup>126</sup> In der Weltseele und durch die Weltseele schaffe die kosmische Vernunft den komplizierten und großartigen Körper (velikolepnoe telo) unseres Weltalls.<sup>127</sup>

In dieser Schöpfung sieht Solov'ev einen Prozeß, welcher zwei Ziele hat: ein allgemeines und ein besonderes.<sup>128</sup> Das allgemeine Ziel sei die Verkörperung der realen Idee, worunter er die Verkörperung sowohl des Lichts als auch des Lebens versteht in den verschiedenen Formen der natürlichen Schönheit. Das besondere Ziel aber sei die Schöpfung des Menschen; im Menschen nämlich begnügen wir derjenigen Form, welche abgesehen von der größten körperlichen Schönheit auch die höchste innere Potenzierung von Licht und Leben aufweise. In dieser inneren Potenzierung von Licht und Leben aber erblickt Solov'ev das menschliche Selbstbewußtsein.<sup>129</sup> Er stellt diesem das Selbstgefühl der Tiere gegenüber: die Natur behandle die Tiere nicht nur wie ein äußerliches Material, sondern veranlasse sie, sich selbst einzurichten (ustrojat') und zu schmücken,<sup>130</sup> so daß sie in gewisser Weise auf Grund der in ihnen erregten Bestrebungen (stremlenie) und Gefühle (čuvstvo) teilnahmen und mitwirkten an der Erreichung des allgemeinen kosmischen Ziels.<sup>140</sup>

Der Mensch hingegen nehme nicht nur teil am Wirken der kosmischen Prinzipien,<sup>141</sup> sondern sei befähigt, das Ziel dieses Wirkens zu erkennen auf Grund seines Selbstbewußtseins; das Wissen um dieses Ziel aber veranlasse ihn, sich sinnvoll (osmyslenno) und frei (svobodno) um dessen Erreichung zu bemühen.<sup>142</sup>

Und Solov'ev schließt seine Betrachtungen über die Schönheit in der Natur — überleitend zu den nunmehr folgenden Betrachtungen über die Schönheit in der Kunst — mit den Worten: „So wie sich das menschliche Selbstbewußtsein zum tierischen Selbstgefühl verhält, so verhält sich die Schönheit in der Kunst zur natürlichen Schönheit.“<sup>143</sup>

## II

### Interpretation des Aufsatzes: Der allgemeine Sinn der Kunst

#### I.

Zunächst weist Solov'ev auf den Unterschied hin, der zwischen einem in der Natur vorkommenden Dinge und seinem Abbild besteht; er denkt dabei an einen Baum. Ein in der Natur schön wachsender Baum rufe den gleichen ästhetischen Eindruck hervor wie sein gut gemaltes Abbild auf der Leinwand, beide unterlägen der gleichen ästhetischen Bewertung und nicht umsonst werde zu ihrer Bezeichnung dasselbe Wort gebraucht. Und wenn sich alles auf eine solche sichtbare, oberflächliche Gleichartigkeit beschränken würde, so wäre die Frage berechtigt: „Weshalb diese Verdopplung der Schönheit?“<sup>1</sup> Diese Frage sei schon mehrfach gestellt und beantwortet worden. So zum Beispiel erwidere Taine in seiner „Philosophie de l'art“, daß die Kunst Gegenstände und Erscheinungen nicht der Wirklichkeit selbst nachbilde, sondern nur dasjenige, was der Künstler in ihnen sehe; nämlich die typischen, charakteristischen Züge. Das ästhetische Element der Naturerscheinungen werde von allen materiellen Zufälligkeiten gereinigt, indem es durch das Bewußtsein (soznanie) und die Einbildungskraft (voobraženie) des Künstlers hindurchgehe. Auf diese Weise werde das ästhetische Element verstärkt und trete klarer hervor, die in der Natur in Formen und Farben ausgegossene Schönheit erscheine auf dem Bilde konzentriert, verdichtet, unterstrichen. Soweit Taine.

Solov'ev jedoch gibt sich mit dieser Erklärung nicht zufrieden, denn sie sei auf andere wichtige Zweige der Kunst nicht anwendbar, so z. B. auf Beethovensche Sonaten: „Welche Erscheinungen der Natur sind zum Beispiel in den Sonaten Beethovens unterstrichen?“<sup>2</sup> Es sei augenscheinlich, daß die ästhetische Beziehung von Kunst und Natur viel tiefer und bedeutsamer sei, als man bisher geglaubt habe. Nicht in der Wiederholung bestehe die ästhetische Beziehung von Kunst und Natur, sondern in der Fortsetzung (prodolženie) jenes künstlerischen Werkes, das von der Natur begonnen wurde; damit aber bestehe die ästhetische

Beziehung von Kunst und Natur in einer weiteren und vollständigeren Lösung eben jener ästhetischen Aufgabe: das von der Natur begonnene künstlerische Werk fortzusetzen. Im Menschen erblickt Solov'ev das Resultat des Naturprozesses, und zwar in zweifachem Sinn: erstens als das schönste<sup>3</sup> natürliche Wesen und zweitens als das im höchsten Grad bewußte natürliche Wesen. Die Schönheit will Solov'ev in diesem Zusammenhange im allgemeinen und objektiven Sinn verstanden wissen, d. h. daß das Äußere des Menschen einen inneren Gehalt auszudrücken vermag, der vollkommener (idealer) ist als der von „anderen Tieren“ ausgedrückte.<sup>4</sup>

Auf Grund seines Bewußtseins werde der Mensch selbst aus einem Resultat zu einem im Weltprozeß Wirkenden; und damit entspreche er in um so vollkommener Weise dem idealen Ziel dieses Prozesses: „der vollen gegenseitigen Durchdringung (proniknovenie) und freien Solidarität der geistigen und materiellen, der idealen und realen, der subjektiven und objektiven Faktoren und Elemente des Weltalls.“<sup>5</sup> Warum aber stelle sich uns der ganze — von der Natur begonnene und vom Menschen fortgesetzte — Weltprozeß gerade von seiner ästhetischen Seite als Lösung einer künstlerischen Aufgabe dar? Wäre es nicht besser, als Ziel dieses Weltprozesses die Verwirklichung des Wahren und des Guten anzuerkennen, d. h. den Triumph der obersten Vernunft (verchovnyj razum) und des obersten Willens (volja)? Wohl könne man hierauf antworten, daß das Schöne nur die Verkörperung dieses idealen Inhaltes (des Wahren und des Guten) sei; daß das Schöne nichts anderes als eben dieser ideale Inhalt sei, der sich jedoch in wahrnehmbaren Formen (v čuvstvennych formach) darbiete. Aber der strenge Moralist werde darauf erwidern: „Das Gute und die Wahrheit bedürfen nicht der ästhetischen Verkörperung. Das Gute tun und die Wahrheit erkennen — das ist alles, was notwendig ist.“<sup>6</sup>

Um auf diese Erwiderung zu antworten, fährt Solov'ev fort, möge einmal vorausgesetzt sein, daß das Gute bereits verwirklicht sei — und zwar nicht nur im persönlichen Leben irgendeines Menschen —, sondern im Leben der ganzen Gesellschaft; d. h. daß eine ideale Gesellschaftsordnung bereits verwirklicht sei und volle Solidarität, allgemeine Brüderlichkeit herrsche.<sup>7</sup> „Die Undurchdringbarkeit des Egoismus ist aufgehoben; alle finden sich in jedem und jeder (findet sich) in allen anderen.“<sup>8</sup> Wohl käme in dieser allgemeinen gegenseitigen Durchdringbarkeit das Wesen (suščnost') des sittlich Guten zum Ausdruck; doch wenn nicht auch die materielle Natur in diese gegenseitige

Durchdringung miteingezogen sei, wenn das geistige Prinzip (duchovnoe načalo), obzwar es den psychischen Egoismus überwunden habe, nicht imstande sei, den physischen Egoismus (die Undurchdringlichkeit des Stoffes) zu überwinden, dann zeige dies, daß die Macht des Guten und der Liebe nicht stark genug sei, um das Ziel des Weltprozesses zu erreichen,<sup>9</sup> und es erhebe sich die Frage, ob — wenn die dunkle Macht des materiellen Seins (temnaja sila material'nago bytija) endgültig triumphiere, wenn sie unüberwindbar für das gute Prinzip sei — nicht in ihr die Urwahrheit (podlinnaja istina) alles Existierenden (suščestvujuščee) liege.

Und Solov'ev fragt: „Ist nicht das, was wir das Gute nennen, nur ein subjektives Trugbild (prizrak)?“<sup>10</sup> Könne man noch vom Sieg des Guten sprechen, wenn eine Gesellschaft, die auf den idealsten sittlichen Grundlagen aufgebaut sei, infolge irgendeines geologischen oder astronomischen Umsturzes (perevorot) unterzugehen vermöge?<sup>11</sup> — Die Entfremdung des sittlichen Prinzips vom materiellen Sein sei diesem keineswegs verderblich, sondern schade nur dem sittlichen Prinzip selbst. Voraussetzung des Daseins (suščestvovanie) der sittlichen Ordnung überhaupt in der Welt sei ihre Verbindung mit der materiellen Ordnung, d. h. eine gewisse Koordination zwischen beiden.<sup>12</sup> Und der Gedanke läge nahe, diese Verbindung von sittlicher und materieller Ordnung in der unbedingten Vorherrschaft des menschlichen Geistes über die blinden Kräfte der Natur, über den Stoff zu suchen. Wenn es gelungen sein werde, dank angewandter Wissenschaften nicht nur Raum und Zeit zu besiegen, sondern auch den Tod,<sup>13</sup> dann werde das Dasein (suščestvovanie) des sittlichen Lebens auf der materiellen Grundlage sicher gestellt sein; allerdings ohne jede Beziehung zum ästhetischen Interesse, so daß weiterhin die Behauptung bestehen bliebe, das Gute bedürfe nicht der Schönheit.

Doch werde in diesem Falle das Gute nicht vollständig (polno) sein; denn das Gute bestehe nicht im Sieg des einen über das andere, sondern in der Solidarität aller.<sup>14</sup> Und darum müßten auch die in der natürlichen Welt wirkenden Wesen in die ideelle Ordnung (stroj) unseres Lebens als ein positives Element miteingehen und dürften nicht nur als Mittel und Werkzeuge des menschlichen Daseins betrachtet werden.<sup>15</sup> Wenn sich die sittliche Ordnung auf die materielle Natur gleichsam stütze als auf Umwelt und Mittel ihres Daseins, so müsse sie um ihrer Fülle (polnota) und Vollkommenheit willen den materiellen Grund des Seins als selbständigen Teil des ethischen Wirkens miteinschließen;

freilich verwandele sich hierbei das ethische Wirken in ein ästhetisches Wirken, welches sich als Schönheit kundgebe; denn das materielle Sein könne in die sittliche Ordnung nur eingehen „durch seine Durchlichtung, Durchgeistigung, d. h. nur in der Form der Schönheit.“<sup>16</sup> Und somit bedürfe es der Schönheit zur Vollendung des Guten in der materiellen Welt; „... nur durch sie (die Schönheit) wird das böse Dunkel dieser Welt durchleuchtet und gebändigt.“<sup>17</sup>

Gewiß sei die Welt von der natürlichen Schönheit in einen strahlenden Schleier (pokryvalo) gehüllt worden und das häßliche (bezobraznyj) Chaos rege sich kraftlos unter der formvollen Gestalt des Kosmos.<sup>18</sup>

Sollte sich darum unsere Kunst nicht darauf beschränken, lediglich die menschlichen Beziehungen mit Schönheit zu umhüllen, fragt Solov'ev. Sollte sie sich nicht darauf beschränken, den wahren Sinn des menschlichen Lebens in wahrnehmbaren Formen (v oščutitel'nych obrazach) zu verkörpern?

Er glaubt aber, daß der Mensch der Natur gegenüber eine Aufgabe zu erfüllen hat; da nämlich die dunklen Kräfte in der Natur, wenn auch bereits überwunden, so doch noch nicht vom Sinn des Weltprozesses durchdrungen seien, müsse der Mensch mit seinem „vernünftigen Bewußtsein“ (razumnoe soznanie) nicht nur als Ziel des Naturprozesses, sondern auch als Mittel für die tiefere und vollere Einwirkung des ideellen Prinzips auf die Natur angesehen werden. „Wir wissen, daß die Realisierung dieses Prinzips schon in der Natur selbst verschiedene Tiefengrade (stepen' glubiny) hat, wobei jeder Vertiefung der positiven Seite auch eine Vertiefung, eine innere Steigerung der negativen entspricht.“<sup>19</sup> Wenn im anorganischen Stoff das böse Prinzip nur als Schwere und Trägheit (tjažest' i kosnost') wirke, so erscheine es in der organischen Welt schon als Tod und Verwesung (smert' i razloženie). Dabei trete die Häßlichkeit in der Zerstörung der Pflanzen nicht so offenkundig zutage wie in der Verwesung und dem Tode der Tiere; und sie triumphiere mehr bei den höheren Tieren als bei den niederen. Im Menschen aber drücke sich die Wesenheit (suščnost') des bösen Prinzips — abgesehen von der gesteigerten Häßlichkeit im physischen Bereich<sup>20</sup> — auch noch durch das sittlich Böse aus. Hier jedoch liege gerade die Möglichkeit des endgültigen Sieges über das Böse; und indem sich hier deutlich die Wendung des Begriffes der Schönheit nach innen zeigt, fügt Solov'ev hinzu, daß auch hier die Möglichkeit „der vollkommenen Verkörperung dieses Sieges in unvergänglicher und ewiger Schönheit“ liege.<sup>21</sup>

Man identifiziere vielfach das sittlich Böse mit dem dunklen unbewußten physisch-fleischlichen Leben, das sittlich Gute hingegen mit dem Licht des Bewußtseins, welches sich im Menschen entwickelt; und zweifellos sei „das Licht der Vernunft“ an sich das Gute, doch könne man auch nicht das physische Licht als das Böse bezeichnen. (Unter physischem Licht versteht Solov'ev [VI, 72, Anm.] nicht das Licht im Sinne optischer Empfindungen; sondern er spricht vom Licht im Sinne der Bewegung eines „unwägbar Mediums“, welches die materiellen Körper untereinander verbinde. Hierher gehören somit Wärme, Elektrizität und andere dynamische Erscheinungen. Von diesem die Körper verbindenden Licht (Medium) hänge das objektive Sein (bytie) des einen für den anderen ab, unabhängig vom subjektiven Empfinden.)

Im physischen Licht realisiere sich die Idee der ganzen Welt (die positive All-Einheit, das Leben aller füreinander im Einen) nur widergespiegelt: „Alle Gegenstände und Erscheinungen erhalten die Möglichkeit, füreinander zu sein (sich gegenseitig zu öffnen) in den wechselseitigen Widerspiegelungen vermittelt der gemeinsamen unwägbar Umwelt (nevesomaja sreda)“;<sup>22</sup> Und auf ähnliche Weise realisiere sich auch im geistigen Licht (v razume) alles Existierende (suščestvujuščee) widergespiegelt vermittelt der gemeinsamen abstrakten Begriffe, welche nicht das innere Sein der Dinge mitteilten, sondern nur ihre oberflächlichen logischen Schemata.<sup>23</sup> Infolgedessen fänden wir in der Erkenntnis des Verstandes (v razumnom poznanii) nur die Widerspiegelung der Weltidee (vsemirnaja ideja), nicht aber ihre Anwesenheit im Erkennenden und Erkannten; um nämlich wahrhaftig realisiert zu werden, müßten das Gute und das Wahre zu einer schöpferischen Kraft im Subjekt selbst werden, zu einer Kraft, welche die Wirklichkeit umgestalte, nicht aber nur spiegele.<sup>24</sup> Wenn in der physischen Welt das Licht sich in Leben zu verwandeln vermöge, wenn es zum organisierenden Prinzip in Pflanze und Tier werden könne, um sich in ihnen zu verkörpern, nicht nur von ihren Körpern zu reflektieren, dann könne sich auch das Licht der Vernunft nicht auf die Erkenntnis allein beschränken, sondern müsse den erkannten Sinn des Lebens künstlerisch verkörpern in einer neuen — diesem erkannten Sinn entsprechenderen — Wirklichkeit.<sup>25</sup> Freilich müsse man, bevor man dies tun könne, d. h. bevor man in Schönheit schaffen könne — worunter Solov'ev die Umwandlung der nicht-idealen Wirklichkeit in die ideale Wirklichkeit

versteht — den Unterschied dieser beiden Wirklichkeiten erfaßt haben, und zwar nicht nur durch abstrakte Reflexion, sondern vor allem durch das unmittelbare Gefühl, welches dem Künstler eigene.<sup>26</sup>

## II.

Im zweiten Abschnitt des Aufsatzes von Solov'ev geht es um Einheit und Ganzheit, um Geist und Stoff und um die Unvollkommenheit der natürlichen Schönheit. Zunächst wird der Unterschied gezeigt zwischen dem idealen und nicht-idealen Sein, d. h. zwischen dem sein sollenden und nicht sein sollenden Sein oder zwischen dem würdigen und unwürdigen Sein. Die Würde eines Seins werde bestimmt durch das Verhältnis, in welchem die einzelnen Elemente der Welt sowohl zueinander als auch zum Ganzen stehen.<sup>27</sup>

Solov'ev definiert ein würdiges Sein hier auf folgende Weise:

1. Ein Sein ist dann würdig zu nennen, wenn die einzelnen Elemente sich nicht ausschließen, sondern solidarisch untereinander sind.
2. Ein Sein ist würdig, wenn diese Einzelemente ihr Einzel-Dasein auf der einen allen gemeinsamen (na edinoj vseobščej) Grundlage behaupten, sich also nicht gegenseitig ausschließen.
3. Ein Sein ist würdig, wenn diese all-einheitliche Grundlage (vseedinaja osnova) oder der absolute Urgrund (absolutnoe načalo) die Einzelemente nicht überwältigt (podavljajet) und nicht aufsaugt (pogloščajet), sondern ihnen vollen Raum in sich gibt.<sup>28</sup>

Sofern diese drei Bedingungen erfüllt seien, könne man von einem idealen oder würdigen Sein sprechen.<sup>29</sup> Dem Menschen jedoch erscheine es nicht als gegebene Wirklichkeit, sondern als ein nur zum Teil verwirklichtes und verwirklicht werdendes Ideal. In diesem Sinne werde es zum endgültigen Ziel und zur unbedingten Norm unserer Lebens-tätigkeiten: „Zu ihm strebt der Wille als zu seinem höchsten Gut (vysšee blago), von ihm — als der absoluten Wahrheit — wird das Denken bestimmt, und es wird als Schönheit teils empfunden, teils erraten durch unsere Gefühle und Vorstellungen (voobraženie).“<sup>30</sup>

Zwischen diesen positiven idealen Bestimmungen des würdigen Seins bestehe ebensolch eine wesenhafte Gleichheit wie zwischen den ihnen entsprechenden negativen Urgründen (načala).<sup>31</sup> „Jegliches Böse (vsjakoje zlo) kann zurückgeführt werden auf die Verletzung (narušenie) der gegenseitigen Solidarität und des Gleichgewichts der Teile sowie

des Ganzen.“<sup>32</sup> Auf diese Verletzung der Solidarität und des Gleichgewichts nämlich lasse sich jede Lüge, jede Häßlichkeit im wesentlichen zurückführen.

Das Böse vermöge auf verschiedene Weisen zu entstehen:

1. das Böse entstehe dort, wo ein Teil total gesetzt wird, d. h. wo ein einzelnes Element sich in seiner Absonderung behauptet und fremdes Sein unterdrückt oder ausschaltet;
2. das Böse entstehe dort, wo Einzelelemente an die Stelle des Ganzen treten und somit die selbständige Einheit des Ganzen verneinen, wodurch sie zugleich die gemeinsame Verbindung unter sich selbst verhindern;
3. das Böse entstehe dort, wo — umgekehrt — die Freiheit des Einzelnen bedrängt und aufgehoben wird im Namen der Einheit.

Dies alles, sowohl ausschließliche Selbstbehauptung (Egoismus) als auch anarchischen Partikularismus und despotische Vereinigung müßten wir als das Böse anerkennen.<sup>33</sup>

Übertrage man nun dasselbe aus der praktischen Sphäre in die theoretische Sphäre, so bedeute dies die Lüge (lož'). Auch hier gibt Solov'ev eine dreifache Bestimmung des Bösen, in diesem Falle der Lüge; die Lüge vermöge auf verschiedene Weise zu entstehen:

1. als Lüge sei ein Gedanke zu bezeichnen, der ausschließlich nur eine einzelne Seite des Seins bejaht und alles übrige um dieser einzelnen Seite (des einzelnen Teils vom Ganzen) willen verneint (Totalsetzung eines Teils).
2. als Lüge sei diejenige intellektuelle Haltung (umstvennoe sostojanie) zu bezeichnen, welche sich nur zu einer unbestimmten Gesamtsumme (sovokupnost') von einzelnen empirischen Leitsätzen (položenijs) bekenne, wobei der allgemeine Sinn (obščij smysl) oder die vernünftige Einheit (razumnoe edinstvo) des Weltalls verneint werde (Totalsetzung der Einzelelemente).<sup>34</sup>
3. als Lüge sei auch der abstrakte Monismus oder Pantheismus zu bezeichnen, der jedes Einzeldasein — im Namen des Prinzips der unbedingten Einheit — verneint.<sup>35</sup>

Schließlich bestimmt Solov'ev noch in dieser dreifachen Gliederung die Häßlichkeit, als welche sich das Böse in der ästhetischen Sphäre äußere; das Häßliche vermöge auf folgende Weisen zu entstehen:

1. das Häßliche entstehe dort, wo ein Teil maßlos wuchert und vor den anderen Teilen vorherrscht. (Vgl. den Aufsatz „Schönheit in der Natur“.)

2. das Häßliche entstehe dort, wo Einheit und Ganzheit fehlen;
3. das Häßliche entstehe, wo es keine freie Mannigfaltigkeit (raznობrazie) gibt.<sup>36</sup>

Die anarchistische Vielfalt sei dem Guten, Wahren und Schönen ebenso entgegengesetzt wie die tote erdrückende Einheit; diese tote Einheit für die Gefühle zu verwirklichen, führe zur Vorstellung unendlicher Leere, welcher alle besonderen und bestimmten Formen (obraz) des Seins fehlten, d. h. aber die tote, erdrückende Einheit führe zur reinen Formlosigkeit oder Häßlichkeit.<sup>37</sup>

„Das würdige, ideale Sein fordert den gleichen Raum (odinakovyj prostor) für das Ganze wie für die Teile . . .“, wobei den Teilen durchaus ihre Eigentümlichkeit oder Besonderheit belassen werden kann, wobei lediglich die Ausschließlichkeit (Totalsetzung) eines Teiles oder mehrerer Teile unterbunden werden muß.<sup>38</sup> „Die Fülle dieser Freiheit fordert, daß alle einzelnen Elemente sich ineinander und im Ganzen befinden, daß jedes sich in den anderen versetzt und den anderen in sich, daß es in seinem Einzelsein die Einheit des Ganzen empfindet und in dem Ganzen sein Einzelsein —, mit einem Wort — die absolute Solidarität alles Existierenden, Gott Alles in Allen.“<sup>39</sup> Die volle Verwirklichung dieser allgemeinen Solidarität oder positiven All-Einheit bestehe nicht nur in der Reflexion der Idee von der Materie, sondern in ihrer Anwesenheit (prisutstvie) in der Materie. Diese volle Verwirklichung der allgemeinen Solidarität oder positiven All-Einheit aber ist nach Solov'ev nichts anderes als die vollkommene Schönheit. Die so verstandene Schönheit „setzt vor allem voraus die tiefste und engste Wechselwirkung zwischen dem inneren oder geistigen (Sein) und dem äußeren oder stofflichen Sein.“<sup>40</sup> In dieser Bestimmung sieht Solov'ev die eigentlich-ästhetische Forderung; hier nämlich liege der spezifische Unterschied zwischen der Schönheit und den beiden anderen Aspekten der absoluten Idee: dem Guten und dem Wahren. Solange der Geist nicht imstande sei, seinem inneren Gehalt (dem Guten und Wahren) einen äußeren unmittelbaren Ausdruck zu verleihen, d. h. sich in einer materiellen Erscheinung zu verkörpern, so lange könne keine Solidarität bestehen zwischen dem geistigen und dem materiellen Sein. Aber es könne auch keine Solidarität zwischen diesen beiden Bereichen bestehen, wenn der Stoff sich als unfähig erweise, sich mit dem Geist zu durchdringen oder sich in ihn zu verwandeln.<sup>41</sup> Das jedoch bedeute, daß die Idee selbst, welche die vollkommene Solidarität alles Existierenden sei, „hier in dieser ihrer Erscheinung noch nicht genü-

gend Kraft hat zur endgültigen Verwirklichung oder Erfüllung ihrer Wesenheit (suščnost')<sup>42</sup>. Der abstrakte, zu schöpferischer Verkörperung unfähige Geist entspreche dem idealen oder würdigen Sein ebensowenig wie der seelenlose, zur Durchgeistigung unfähige Stoff.

Weder der Geist allein noch der Stoff allein seien schön; um vollkommen schön zu sein, dazu bedürfe es der drei folgenden Bedingungen:

1. der unmittelbaren Materialisierung der geistigen Wesenheit (duhovnaja suščnost');
2. der völligen Durchgeistigung der materiellen Erscheinung als der vom idealen Inhalt untrennbaren, ihm eigenen Form;
3. der Unsterblichkeit.

Diese dritte Bedingung, d. h. die Unsterblichkeit, entspringe den beiden ersten Bedingungen: „Bei unmittelbarer und untrennbarer Vereinigung des geistigen Inhaltes mit dem sinnlichen (čuvstvennoe) Ausdruck in der Schönheit, bei ihrer vollen gegenseitigen Durchdringung, muß die materielle Erscheinung, nachdem sie wirklich schön geworden ist, d. h. nachdem sie wirklich in sich die Idee verkörpert hat, ebenso unvergänglich (prebyvajuščim = bleibend) und unsterblich werden wie die Idee selbst.“<sup>43</sup>

Solov'ev verweist an dieser Stelle auf die Hegelsche Ästhetik. Nach Hegel sei „Schönheit die Verkörperung der universalen und ewigen Idee in einzelne und vergängliche Erscheinungen, wobei sie ebenso vergänglich bleiben, verschwinden wie einzelne Wellen im Strom des materiellen Prozesses —, für eine Minute nur den Glanz der ewigen Idee spiegelnd.“<sup>44</sup>

Solov'ev aber ist der Ansicht, daß dies nur bei indifferentem, gleichgültigem Verhältnis zwischen dem geistigen Prinzip und der materiellen Erscheinung möglich sei; die wahre und vollkommene Schönheit jedoch müsse —, da sie ja die volle Solidarität und gegenseitige Durchdringung dieser beiden Elemente ausdrücke —, notwendig das materielle Element der Unsterblichkeit des geistigen Elements teilhaftig werden lassen.<sup>45</sup>

Freilich entsprächen die schönen Erscheinungen der physischen Welt bei weitem nicht den hier aufgezeigten Forderungen. Der ideale Inhalt in der natürlichen Schönheit sei nicht durchsichtig (prozračno) genug und offenbare nicht die geheimnisvolle Tiefe, sondern zeige nur an einzelnen konkreten Erscheinungen die elementarsten Merkmale und Bestimmungen der absoluten Idee. So offenbare sich in der Pflanze, in

ihrer sichtbaren Gestalt, die Expansion der Lebensidee sowie das allgemeine Streben der Erdseele zu höheren Formen des Seins (bytie). In der sichtbaren Gestalt der Tiere offenbare sich die Intensität der Lebensmotive, die sich hier in einem komplizierten Ganzen befänden und so weit ins Gleichgewicht gebracht seien, um das freie Spiel der Lebenskräfte zuzulassen.

Gewiß verkörpere sich in all dem die Idee, jedoch nur auf oberflächlichste äußere Weise. „Dieser oberflächlichen Materialisierung des idealen Prinzips (načalo) in der natürlichen Schönheit entspricht hier eine ebenso oberflächliche Durchgeistigung der Materie, woraus sich die Möglichkeit des scheinbaren Widerspruches zwischen der Form und dem Inhalt ergibt.“<sup>46</sup>

So könne ein typisch böses Tier sogar sehr hübsch sein. Der Widerspruch sei gerade hier nur scheinbar, weil natürliche Schönheit ihrem oberflächlichen Charakter zufolge überhaupt nicht fähig sei, die Idee des Lebens in ihrer inneren, sittlichen Eigenschaft auszudrücken. Die natürliche Schönheit vermöge sich nur auszudrücken in Kraft, Schnelligkeit (bystrota), Freiheit der Bewegungen und in ähnlichen Eigenschaften.<sup>47</sup> Hiermit sei nun auch eine weitere wesentliche Unvollkommenheit der natürlichen Schönheit verbunden; da sie die Häßlichkeit des materiellen Seins nur äußerlich umhülle, vermöge sie sich lediglich im allgemeinen (voobšče) zu erhalten, d. h. in ihren allgemeinen Vorbildern (obrazec), Gattungen und Arten. Jede einzelne schöne Erscheinung oder jedes einzelne schöne Wesen bleibe unter der zerstörenden Herrschaft des materiellen Prozesses. Wohl nehme der Materialismus die Vergänglichkeit aller individuellen schönen Erscheinungen als unentrinnbares Gesetz hin; um sich jedoch mit dem Sieg des zerstörerischen materiellen Prozeß auszusöhnen, verweise der Materialismus die Schönheit sowie überhaupt alles Ideale in den Bereich der subjektiven Illusion der menschlichen Einbildungskraft. Wir aber wüßten, daß der Schönheit objektive Bedeutung zukomme, daß sie außerhalb der Menschenwelt wirksam sei und auch die Natur sich ihr gegenüber nicht gleichgültig verhalte.<sup>48</sup>

Solov'ev wiederholt hier, was in seinen Betrachtungen über „Die Schönheit in der Natur“ ausführlich dargelegt wurde, nämlich daß, wenn es der Natur auch nicht gelinge, die vollkommene Schönheit im Bereich des physischen Lebens zu verwirklichen, sie sich doch unter großen Mühen und Anstrengungen auf dem Wege über schreckliche

Katastrophen und häßliche Ausgeburten aus dem niedersten Bereich in die Sphäre des bewußten menschlichen Lebens erhoben habe.<sup>49</sup> „Die Aufgabe, welche mit den Mitteln des physischen Lebens nicht erfüllbar ist, muß mit den Mitteln des menschlichen Schaffens (tvorčestvo) erfüllt werden.“<sup>50</sup> Hieraus ergebe sich eine dreifache Aufgabe der Kunst:

1. die direkte Objektivierung jener tiefsten inneren Bestimmungen und Eigenschaften der lebendigen Idee, welche nicht durch die Natur ausgedrückt werden kann;
2. die Durchgeistigung der natürlichen Schönheit; und hierdurch
3. die Verewigung ihrer individuellen Erscheinungen.

Die Erfüllung dieser drei Aufgaben bedeute Verwandlung von physischem Leben in geistiges Leben. Dieses aber habe erstens sein Wort oder seine Offenbarung in sich selbst und sei fähig, sich unmittelbar nach außen hin auszudrücken; zweitens sei dieses geistige Leben imstande, die Materie innerlich umzuwandeln, zu durchgeistigen, d. h. sich wahrhaft in der Materie zu verkörpern; und drittens sei dieses geistige Leben frei von der Macht des materiellen Prozesses. Und doch sieht Solov'ev in jener ursprünglichen Zusammengehörigkeit des religiösen und des künstlerischen Tuns (delo) kein Ideal; denn die wahre, volle Schönheit erfordere einen größeren Raum für das menschliche Element, zu ihrer Vervollkommnung bedürfe es einer höheren und komplizierteren Entwicklung des sozialen Lebens, als sie in der primitiven (pervobytnaja) Kultur erreicht werden konnte. „Die gegenwärtige Entfremdung zwischen Religion und Kunst betrachten wir als den Übergang von ihrem uralten Zusammenhang (slitnost') zur zukünftigen freien Synthese.“<sup>56</sup> Werde doch auch das vollkommene Leben, dessen Vorwegnahme (predvarenie) wir in der wahren Kunst erlebten, auf der freien Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Element und dem menschlichen Element begründet; das menschliche Element werde nicht etwa aufgesogen vom göttlichen Element.

Auf Grund all dieser Erläuterungen gibt Solov'ev eine allgemeine Bestimmung der Kunst ihrem Wesen nach: „Jede wahrnehmbare Darstellung irgendeines Gegenstandes oder (irgendeiner) Erscheinung ist — vom Blickpunkt ihres endgültigen Zustandes aus oder im Licht der zukünftigen Welt — ein Kunstwerk (chudožestvennoe proizvoedenie).“<sup>57</sup>

## III.

Diese Vorwegnahmen der vollkommenen Schönheit in der menschlichen Kunst sind nach der Solov'evschen Bestimmung von dreierlei Art:

1. Die direkte oder magische Art.

Hierzu zählt Solov'ev: Musik und zum Teil Lyrik.

Unter der direkten oder magischen Art versteht er diejenige Art, welche uns mit der wahren Wesenheit (suščnost') der Dinge verbindet, d. h. mit der „nicht-hiesigen Welt“ (s nezdešnim mirom) oder — wenn man wolle — mit dem Sein „an sich“<sup>58</sup> alles Existierenden (suščestvujuščee); dieser Art begegneten wir vor allem in der Musik, zum Teil auch in der Lyrik, sofern hier alle Bedingtheiten und materiellen Begrenzungen durchbrochen würden.<sup>59</sup>

2. die indirekte Art. Hierzu zählt Solov'ev Architektur, Plastik, Malerei und Dichtung. Indem diese Künste die gegebene Schönheit steigerten (potenzierten), nähmen sie indirekt die vollkommene Schönheit vorweg; dieser Art begegneten wir dort, wo es dem Künstler gelang, den inneren, wesenhaften und ewigen Sinn des Lebens, der in der natürlichen Schönheit der einzelnen und zufälligen Erscheinungen der Welt der Natur sowie der Welt des Menschen nur undeutlich (smutno) und ungenügend ausgedrückt sei, zu verdeutlichen durch konzentrierte, gereinigte und idealisierte Nachbildung (vosproizvedenie).<sup>60</sup>

So bilde die Architektur in idealisierender Weise gewisse regelmäßige Formen der natürlichen Körper nach; darin aber erblickt Solov'ev den Sieg der idealen Formen über die anti-ideale grundlegende Eigenschaft des Stoffs, d. h. über „die Schwerkraft“.<sup>61</sup>

Die klassische Plastik habe die Schönheit der menschlichen Form idealisiert und dabei streng die feine, aber genaue Linie zwischen der körperlichen Schönheit und der fleischlichen Schönheit beachtet; damit habe sie in ihrer Darstellung jene „geistige Leiblichkeit“ (duchovnaja telesnost') vorweggenommen, die sich uns einst in der lebendigen Wirklichkeit offenbaren werde.

Schließlich gehörten zu der indirekten Art der Vorwegnahme der vollkommenen Schönheit in der Kunst die Malerei (Landschaftsmalerei) und auch zum Teil die Lyrik. Beide bildeten in verdichteter (so sredotočennyj) Weise die ideale Seite komplizierter Erscheinungen der äußeren Natur nach, indem sie diese von allen materiellen Zufälligkeiten reinigten (sogar von der dreidimensionalen Ausdehnung).<sup>62</sup>

In der religiösen Malerei sowie in der religiösen Dichtung haben wir es mit der Nachbildung derjenigen Erscheinungen aus der Geschichte der Menschheit zu tun, „in welchen sich im voraus (zaranee) der höhere Sinn unseres Lebens offenbart hat.“<sup>63</sup>

Solov'ev geht dann über zu der Bestimmung der dritten Art der Vorwegnahme der vollkommenen Schönheit durch die Kunst:

3. Die indirekte negative Art. Hierzu zählt Solov'ev Heldenepos, Tragödie, Komödie. Diese indirekte negative Art der Vorwegnahme der zukünftigen vollkommenen Wirklichkeit zeige das Mißverhältnis auf, welches zwischen der gegebenen Wirklichkeit und dem Ideal oder dem höheren Sinn des Lebens bestehe. Dieses Mißverhältnis trete uns auf verschiedene Art und Weise entgegen. Wenn nämlich auch die uns bekannte menschliche Wirklichkeit im Sinne des natürlichen Menschen in ihrer Art vollkommen und schön sei, so genüge sie doch nicht jenem absoluten Ideal, für welches der geistige Mensch und die Menschheit vorherbestimmt seien.<sup>64</sup>

Solov'ev führt zunächst als Beispiele Achilles und Hektor, Priamus und Agamemnon, Krischna, Ardshuna und Rama an. Zweifellos seien sie schön; aber „je künstlerischer sie und ihre Taten dargestellt werden, um so klarer ist im Endresultat (v okončatel'nom rezultate), daß sie keine wahren (nastojaščie) Menschen sind und daß ihre Heldentaten (podvig) nicht das wahre (nastojaščee) menschliche Anliegen ausmachen.“<sup>65</sup> Freilich hätten aller Wahrscheinlichkeit nach weder Homer noch die indischen Dichter diesen Gedanken im Sinn gehabt. Wir aber müßten im Heldenepos die unbewußte und trübe (smutnoe) Reflexion (otraženie) des absoluten Ideals erblicken: Es werde nur zurückgestrahlt von der zwar schönen, ihm jedoch nicht adäquaten menschlichen Wirklichkeit. Letztere aber sei eben darum zum Untergang verurteilt.<sup>66</sup>

Solov'ev führt an dieser Stelle die Worte aus der „Ilias“ an:  
 „Kommen wird einst der Tag, da das heilige Ilion hinsinkt, Mit ihm sinkt Priamos selbst und das Volk des streitbaren Fürsten.“

Und sofern die „neueren Dichter“ zu den Themen des antiken Epos zurückkehrten, drückten sie in Form einer allgemeinen Wahrheit jene Idee aus, welche in den antiken Vorbildern von selbst konkret hervortrete. So im „Siegesfest“ von Schiller:

„Rauch ist alles ird'sche Wesen;  
 Wie des Dampfes Säule weht,  
 Schwinden alle Erdengrößen,  
 Nur die Götter bleiben stet.“

Noch klarer zeige sich dies in einer Ballade von Žukovskij:

Otumanilasja Ida,  
Omračilsja Ilion,  
Spit vo mrake stan Atrida,  
Na ravnine bitvy — son i. t. d.<sup>67</sup>

Tiefere Beziehungen zu dem nicht verwirklichten Ideal sieht Solov'ev in der Tragödie; denn hier seien die dargestellten Personen selbst sich des inneren Widerspruchs bewußt, der zwischen ihrer Wirklichkeit und demjenigen, was sein solle, besteht.<sup>68</sup>

Andererseits vertiefe auch die Komödie das Gefühl für das Ideal: erstens unterstreiche sie jene Seite der Wirklichkeit, die in keinem Sinne schön genannt werden könne, und zweitens stelle sie Menschen dar, die mit dieser Wirklichkeit durchaus zufrieden sind; dadurch aber werde der Widerspruch zwischen der nicht-idealen Wirklichkeit und der idealen vertieft. „Diese Selbstzufriedenheit —, keineswegs die äußeren Eigenschaften des Sujets —, bildet das wesentliche Merkmal des komischen Elements im Unterschied zum tragischen.“<sup>69</sup> — So könnte etwa Ödipus, der seinen Vater erschlug und seine Mutter heiratete, eine hoch-komische Person sein; dann nämlich, wenn er seine seltsamen Abenteuer in gutmütiger Selbstzufriedenheit hinnähme, indem er fände, alles sei zufällig geschehen; er selbst sei unschuldig und könne sich der Herrschaft freuen. Die Komik wäre nämlich gerade darum hier möglich, weil sein Verbrechen keine persönlich beabsichtigte Handlung war. Im Gegensatz hierzu wirke ein Verbrecher, der bewußt und absichtsvoll sein Verbrechen begehe und mit dem Ergebnis zufrieden sei, keineswegs komisch, sondern abstoßend.<sup>70</sup>

Wenn Solov'ev hier die Komödie bestimmt als negative Vorwegnahme der Lebensschönheit (*žiznennaja krasota*) durch typische Darstellung der anti-idealen Wirklichkeit in ihrer Selbstzufriedenheit, so dürfen wir darunter nicht die Zufriedenheit dieser oder jener Person mit dieser oder jener einzelnen Lage verstehen, sondern die allgemeine Zufriedenheit mit der gesamten gegebenen Lebensordnung. Gemeint ist also eine Einstellung, zu welcher sich auch jene handelnden Personen bekennen, die im gegebenen Moment mit diesem oder jenem unzufrieden sind.<sup>71</sup>

Zur Demonstrierung dieser Behauptung führt Solov'ev die Molièreschen Helden an, die natürlich mit den ihnen zugeteilten Stockschlägen sehr unzufrieden, im übrigen aber auch durchaus zufrieden seien mit

jener Ordnung der Dinge, bei welcher die Stockprügel zu den grundlegenden Formen des Zusammenlebens gehören.

Sehe man einmal von den drei verschiedenen Elementen der Dichtkunst (Epik, Tragik, Komik) ab und teile alle menschlichen — in künstlerischer Weise dargestellten — Typen in positive und negative Typen ein, so sei leicht zu erkennen, daß die *p o s i t i v e n* Typen im Bereich der Skulptur und der Malerei überwiegend vorkommen. „Denn Skulptur und Malerei haben es unmittelbar mit den körperlichen Formen zu tun, deren Schönheit schon in der Wirklichkeit realisiert ist, obgleich auch sie noch Steigerung (*usilenie*) oder Idealisierung erfordern.“<sup>72</sup> Demgegenüber zeige sich als Hauptgegenstand der Dichtkunst das sittliche und soziale Leben der Menschheit; dieses aber sei der Verwirklichung seines Ideals noch unendlich fern. „Um einen schönen Körper zu meißeln oder ein schönes Gesicht zu malen, dazu bedarf es offenbar nicht jenes prophetischen Erratens und jener unmittelbar-schöpferischen Kraft (*prjamo tvorčeskaja sila*), welche notwendig sind zur dichterischen Darstellung eines vollkommenen Menschen oder einer idealen Gesellschaft.“<sup>73</sup> Daher komme es auch, daß selbst die größten Dichter sich der Darstellung geradezu idealer und positiver Typen zu enthalten pflegten. Eine Ausnahme bildeten hierbei religiöse Epen; doch glaubt Solov'ev, seine Anerkennung mehr dem Vorhaben als der Darstellung selbst zukommen lassen zu dürfen.

Bei Shakespeare erschienen ideale Typen entweder als Einsiedler oder als Zauberer. Solov'ev verweist dabei auf „Romeo und Julia“, wo uns der Einsiedler als idealer Typ begegne, und auf den „Sturm“, wo der Zauberer der positive Typ sei. Meistens aber lasse Shakespeare als ideale Typen Frauen erscheinen, die mehr unmittelbar-natürliche Reinheit besäßen als geistig-menschlichen sittlichen Charakter. Schiller jedoch, der eine Schwäche für tugendhafte Typen beiderlei Geschlechts gehabt habe, hätte sie verhältnismäßig schlecht dargestellt.<sup>74</sup>

Schließlich führt Solov'ev noch Goethes „Faust“ an, um zu zeigen, daß sich selbst in den größten Werken der Dichtkunst „der Sinn des geistigen Lebens nur realisieren läßt, indem er von der nicht-idealen menschlichen Wirklichkeit reflektiert wird.“<sup>75</sup> Der positive Sinn der Faust-Dichtung, dieser lyrisch-epischen Tragödie, offenbare sich erst in der letzten Szene des zweiten Teils in unmittelbarer Weise und werde in dem abschließenden Chor abstrakt zusammengefaßt: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Doch mangle es an einer direkten

organischen Verbindung zwischen dieser Apotheose und den übrigen Teilen der Tragödie: „Die himmlischen Mächte und ‚das ewig Weibliche‘ erscheinen von oben, folglich doch von außen; und sie treten nicht aus dem Inneren des Inhaltes selbst hervor.“<sup>76</sup> Wohl sei die Idee der letzten Szene im ganzen „Faust“ gegenwärtig, aber doch werde sie von der zum Teil realen, zum Teil phantastischen Handlung der Tragödie nur reflektiert. Ähnlich verhalte es sich, wenn ein Lichtstrahl im Diamanten spiele: dies sei ein Genuß für den Betrachter, aber doch verändere sich dabei der materielle Grund des Steines nicht im geringsten; „so bestrahlt hier das geistige Licht des absoluten Ideals, gebrochen durch die Einbildungskraft des Künstlers, die dunkle menschliche Wirklichkeit, aber verändert ihre Wesenheit (suščnost) nicht im geringsten.“<sup>77</sup> Und selbst dann, wenn ein Dichter, mächtiger als Goethe und Shakespeare, uns in einem dichterischen Werk die künstlerische, d. h. wahrhafte (pravdivoe) und konkrete Darstellung des wahrhaft-geistigen Lebens gegeben hätte, „jenes (Lebens), welches sein soll, welches vollkommen das absolute Ideal verwirklicht“, auch dann wäre dieses Wunder der Kunst nur eine herrliche Luftspiegelung inmitten der wasserlosen Wüste unserer derzeitigen Wirklichkeit. Selbst ein solches Kunstwerk würde unseren geistigen Durst nicht stillen können.<sup>78</sup> „Die vollkommene Kunst muß bei Erfüllung ihrer endgültigen Aufgabe das absolute Ideal nicht allein in der Einbildungskraft (voobraženie) verkörpern, sondern muß auch tatsächlich unser wirkliches Leben durchgeistigen, verwandeln.“<sup>79</sup>

Dem Einwurf, daß eine solche Aufgabe über die Grenzen der Kunst hinausgehe, begegnet Solov'ev mit der Frage: „Wer hat diese Grenzen gesetzt?“ In der Geschichte nämlich fänden wir diese Grenzen nicht; hier sähen wir die Kunst in steter Wandlung und Entwicklung begriffen: „Ihre einzelnen Zweige erreichen die in ihrer Art mögliche Vollkommenheit, aber sie machen keine weiteren Fortschritte; dafür entstehen neue.“<sup>80</sup> Offenbar sei man allgemein damit einverstanden, daß von den Griechen die Skulptur zur Vollendung gebracht wurde; und ebenso könne man auch im Bereich des Heldenepos und dem der reinen Tragödie nicht einen weiteren Fortschritt erwarten. So wie diese Kunstformen noch von den Alten vollendet worden seien, so hätten die neuuropäischen Völker alle übrigen uns bekannten Kunstarten bereits erschöpft.

Diese Feststellung veranlaßt Solov'ev zu der Behauptung, daß die Zukunft der Kunst, sofern sie überhaupt noch eine Zukunft habe, in

einer völlig neuen Wirkungssphäre liegen müsse. Und er schließt seine Betrachtungen über den allgemeinen Sinn der Kunst mit den Worten: „Selbstverständlich hängt diese zukünftige Entwicklung des ästhetischen Schaffens von dem allgemeinen Gang der Geschichte ab; denn die Kunst ist im allgemeinen (voošče) der Bereich der Verkörperung von Ideen, nicht aber (der Bereich) ihrer ursprünglichen (pervonačal'noe) Entstehung und ihres Wachstums.“<sup>81</sup>

### III

## Interpretation des Aufsatzes: Der Sinn der Liebe

### 1. Aufsatz

#### I.

Solov'ev bekennt sich nicht zu der Ansicht, die den Sinn der geschlechtlichen Liebe in der Vermehrung der Gattung sieht. Er stützt sich bei Verfechtung seiner eigenen Ansicht auf naturgeschichtliche Tatsachen und weist darauf hin, daß ein großer Teil des Pflanzen- und Tierreichs sich auf ungeschlechtliche Weise vermehrt: durch Teilung, Knospenbildung, Sporenbildung und Pfropfung. Die höheren Formen dieser beiden organischen Reiche freilich vermehren sich auf geschlechtliche Weise, doch können sich die sich auf diese Weise vermehrenden Organismen (die pflanzlichen und zum Teil auch die tierischen) außerdem auf ungeschlechtliche Weise vermehren: Pfropfen bei Gewächsen, Parthenogenese bei den höheren Insekten. Aus dieser Tatsache nun, die uns zeigt, daß die Vermehrung bei ein und denselben Pflanzenarten und Tierarten sowohl auf geschlechtliche als auch auf ungeschlechtliche Weise stattfinden kann, schließt Solov'ev, daß der geschlechtliche Faktor als solcher nicht mit der Vermehrung an sich verbunden ist, sondern mit der Vermehrung der höheren Organismen: „Folglich darf man den Sinn der geschlechtlichen Differenzierung (und der geschlechtlichen Liebe) keineswegs in der Idee des Lebens der Gattung und ihrer Vermehrung suchen, sondern nur in der Idee des höheren Organismus“.<sup>1</sup>

Als Bestätigung für die soeben dargelegte Behauptung erscheint Solov'ev die Tatsache, daß im Bereich derjenigen Tiere, die sich ausschließlich auf geschlechtliche Weise fortpflanzen (Abteilung der Wirbeltiere), die Kraft der Vermehrung — je höher wir auf der Stufenleiter der Organismen emporsteigen — um so geringer wird, während zugleich die Kraft der geschlechtlichen Anziehung zunimmt:

1. Geringe geschlechtliche Anziehung zeige sich auf der untersten Stufe der Wirbeltierabteilung, nämlich bei den Fischen. Die Vermehrung

dieser Kaltblüterklasse erfolge zwar in riesigen Ausmaßen, die Befruchtung jedoch finde außerhalb des Weibchens statt und lasse kaum eine Liebesleidenschaft vermuten.

2. Auf der nächsten Stufe, bei den Amphibien und Reptilien sei die Vermehrung wesentlich geringer als bei den Fischen; zugleich aber finde hier eine engere geschlechtliche Beziehung statt.

3. Viel geringer sei die Kraft der Vermehrung auf der dritten Stufe, bei den Vögeln; auch geringer im Vergleich etwa zu den Fröschen. Dafür aber erreiche die geschlechtliche Anziehung und gegenseitige Anhänglichkeit zwischen dem Männchen und dem Weibchen eine bei weitem größere Stärke als in den beiden unteren Klassen.

4. Auf der vierten Stufe, bei den Säugetieren nun begegneten wir einer bedeutend schwächeren Vermehrung als bei den Vögeln. Sie seien zugleich Lebendgebärende.<sup>2</sup>

Beim Menschen aber sei im Vergleich zum ganzen Tierreich die Vermehrung am geringsten, während die Geschlechtsliebe größte Bedeutung und höchste Kraft erreiche, „indem sie in hervorragendem Maße Beständigkeit der Beziehungen (wie bei den Vögeln) mit der Spannung der Leidenschaft (wie bei den Säugetieren) vereinigt.“<sup>3</sup> Somit stünden Geschlechtsliebe und Vermehrung in umgekehrtem Verhältnis zueinander: je stärker die eine, um so schwächer die andere. Wiederholend stellt Solov'ev noch einmal fest, daß auf der untersten Stufe im Tierreich sich eine riesige Kraft der Vermehrung ohne Geschlechtsanziehung zeige; denn da die Aufteilung in Geschlechter fehle, so fehle auch dasjenige, was der Geschlechtsliebe ähnlich sei. Die vollkommeneren Organismen hingegen zeigten eine geschlechtliche Differenzierung und eine gewisse geschlechtliche Anziehungskraft. Diese Anziehungskraft wachse in dem Maße, wie die Kraft der Vermehrung abnehme. Auf der obersten Stufe schließlich — beim Menschen — erweise sich die stärkste Geschlechtsliebe auch unter völligem Ausschluß der Vermehrung als möglich. „Wenn wir aber somit an den zwei Enden des tierischen Lebensbereichs einerseits die Vermehrung ohne alle Geschlechtsliebe, andererseits die Geschlechtsliebe ohne jede Vermehrung finden, so ist es völlig klar, daß diese beiden Erscheinungen nicht unlöslich miteinander verbunden werden können.“<sup>4</sup>

Jede von ihnen (sowohl Vermehrung wie Geschlechtsliebe) habe somit ihre selbständige Bedeutung, und es könne der Sinn der einen nicht darin bestehen, ein Mittel für die andere zu sein.

## II.

Solov'ev lehnt dementsprechend jene populäre Theorie ab, nach welcher die Geschlechtsliebe als ein Mittel des Gattungsinstinkts oder als Werkzeug der Vermehrung angesehen wird. Ohne bei nebensächlichen Abwandlungen stehenzubleiben, die diese Theorie bei Schopenhauer, Hartmann und anderen aufweist, legt Solov'ev im folgenden das allgemein Wesentliche dieser von ihm selbst abgelehnten Ansicht dar.<sup>5</sup> Dieser Theorie zufolge wird die Individualisierung des Liebesgefühls beim Menschen als eine gewisse List oder Verführung seitens der Natur oder des Weltwillens zum Zwecke besonderer Ziele benutzt. Diesem Weltwillen oder Willen zum Leben wird es zugeschrieben, die Erhaltung der Art im Auge zu haben und außerdem innerhalb des Rahmens der Art die Verwirklichung einer Vielzahl von speziellen Typen (Gattungstypen) und von individuellen Charakteren. Außer diesem allgemeinen Ziel aber, d. h. eine möglichst große Mannigfaltigkeit von Formen zu entwickeln, habe das Leben der Menschheit — verstanden als geschichtlicher Fortschritt — Erhöhung und Vervollkommnung der menschlichen Natur zur Aufgabe. Jene Kraft nun, die nach dieser Theorie entweder mit „Weltwille“ benannt wird oder mit „Wille zum Leben“, auch mit „unbewußte Welt-Geist“ oder „überbewußte Welt-Geist“, und die den kosmischen sowie den historischen Prozeß bewegt, ist nicht nur daran interessiert, daß unentwegt menschliche Einzelwesen ihrer Art gemäß zur Welt kommen, sondern auch daran, daß gerade ganz bestimmte und möglichst bedeutende Individualitäten entstehen. Da nach dieser Theorie für ein individuell bestimmtes Geschöpf die Vereinigung zweier individuell bestimmter Erzeuger erforderlich ist, erweist sich der allgemeine Geschlechtstrieb, welcher der Erhaltung der Art bei den Tieren dient, beim Menschen als unzureichend. Bei der Menschheit handelt es sich gemäß dieser Theorie nicht um die Nachkommen schlechthin, sondern um die Erzeugung von Nachkommen, die sich als besonders geeignet für die Erreichung des Weltziels erweisen. Hierzu aber bedarf es zweier bestimmter Personen, die gegenseitig in besonderer Weise angezogen werden. Jede Person muß demnach der anderen als etwas Außerordentliches, Einziges, höchste Glückseligkeit Verheißendes erscheinen.<sup>6</sup>

Solov'ev betont, daß dies gerade diejenige Individualisierung und Exaltation des geschlechtlichen Instinktes sei, durch welche die menschliche Liebe sich von der tierischen unterscheide. Jener populären, von

ihm abgelehnten Theorie zufolge werde sowohl die menschliche Liebe wie die tierische Liebe in uns als irrationale, schicksalhafte Leidenschaft erregt von einer vielleicht zwar höheren, aber uns doch fremden Macht zur Erreichung ihrer eigenen Ziele, die außerhalb unseres persönlichen Bewußtseins liegen. Und wenn diese Leidenschaft nicht mehr benötigt werde, so verschwinde sie wie eine Fata Morgana (miraž).<sup>7</sup>

„Wenn diese Theorie richtig wäre, wenn die Individualisierung und Exaltation des Liebesgefühls ihren ganzen Sinn, ihren einzigen Grund (příčina) und ihr Ziel außerhalb dieses Gefühls hätten, nämlich in den (für die Weltziele) erforderlichen Eigenschaften der Nachkommen, so würde hieraus logischerweise folgen, daß der Grad dieser Liebesindividualisierung und Exaltation oder die Kraft der Liebe sich in direktem Verhältnis befindet zu dem Grad des Typischen und Bedeutsamen der aus ihr hervorgegangenen Nachkommen.“<sup>8</sup> Es müsse also die Liebe der Eltern der Bedeutsamkeit ihrer Nachkommen proportional sein: je stärker die Liebe der Erzeuger, um so bedeutsamer die Nachkommen. Der Weltwille müsse sonach, je mehr er an dem zu erzeugenden Lebewesen interessiert sei, um so stärker die beiden dazu erforderlichen Erzeuger zueinandertreiben. Angenommen, es handele sich um die Geburt eines Weltgenies, das eine unermessliche Bedeutung im geschichtlichen Entwicklungsgang gewinnen soll, so müsse auch die geschlechtliche Anziehung der Erzeuger über das Maß des Gewohnten hinausgehen. Der Weltwille müßte demnach eine außerordentlich starke Leidenschaft erregen, die imstande wäre, alle Hindernisse, die den Liebenden in den Weg gestellt werden, zu überwinden.

In Wirklichkeit jedoch fänden wir nichts dergleichen, keinerlei Wechselbeziehung zwischen der Stärke der Liebesleidenschaft und der Bedeutung der Nachkommen. Im Gegenteil begegneten wir der Tatsache, daß die stärkste Liebe oft unerwidert bleibe und keine bedeutenden Nachkommen oder auch gar keine hervorbringe. „Wenn Menschen infolge einer solchen Liebe Mönche werden oder Selbstmord begehen, wozu hat sich dann der an der Nachkommenschaft interessierte Weltwille bemüht?“<sup>9</sup> Die Fälle der nicht erwiderten Liebe seien zu alltäglich, als daß wir in ihnen nur eine Ausnahme sehen könnten, die wir unbeachtet ließen. Die Tatsache, daß eine besonders starke Liebe meistens unglücklich sei und sehr oft zum Selbstmord führe, widerlege die Theorie, nach welcher eine starke Liebe nur geweckt werde um den Preis einer Nachkommenschaft.

Im folgenden nun erläutert Solov'ev seine Betrachtungen an Beispielen, die hauptsächlich großen Schöpfungen der Dichtkunst entstammen. Er begründet dies damit, daß diese Beispiele den Vorzug haben, allgemeine Typen darzustellen, während jene dem alltäglichen Leben entnommenen Beispiele uns nur einzelne Erscheinungen zeigen.<sup>10</sup> Er führt zunächst das Beispiel Werthers an: „Selbst wenn sich der feurige Werther nicht getötet hätte, so bliebe seine unglückliche Leidenschaft dennoch ein unerklärliches Rätsel für die Theorie der qualifizierten Nachkommenschaft.“<sup>11</sup> Dieser uns nunmehr bekannten Theorie zufolge hätten Werther und Lotte eine für die Menschheit besonders wichtige Nachkommenschaft hervorbringen müssen, um deretwillen der Weltwille die ungewöhnliche Leidenschaft in Werther entfachte. Warum sei der „allwissende und allmächtige Wille“ nicht auf den Gedanken gekommen, auch in Charlotte die zu seinen Zwecken notwendige Leidenschaft zu erwecken! Auch das Schicksal Romeos und Julias stehe im Gegensatz zu jener Theorie. Ihr zufolge hätten sie einen sehr bedeutenden Menschen erzeugen müssen, — zum mindesten einen Shakespeare, wie Solov'ev scherzhaft hinzufügt. Doch sei es in Wirklichkeit gerade umgekehrt gewesen: nicht Romeo und Julia hätten Shakespeare geschaffen, sondern er sie und zwar ohne alle Leidenschaft auf dem Wege geschlechtslosen Schöpfertums. Romeo und Julia aber seien wie die meisten Liebenden, ohne jemanden erzeugt zu haben, gestorben.<sup>12</sup>

Wenn wirklich der ganze Sinn der Liebe in der Nachkommenschaft beruhe und die höchste Macht die Liebesangelegenheiten lenkte, weshalb lege sie dann, anstatt sich um die Vereinigung der Liebenden zu bemühen, im Gegenteil gleichsam absichtlich dieser Vereinigung Hindernisse in den Weg, so als ob es Aufgabe der höchsten Macht sei, den Liebenden die Möglichkeit zur Nachkommenschaft zu nehmen? „Sie zwingt die Liebenden, sich auf Grund eines verhängnisvollen Mißverständnisses in Grabgewölben einzumauern, ertränkt sie im Hellspond und führt sie auf jede mögliche Art und Weise zu einem vorzeitigen und kinderlosen Tod.“<sup>13</sup> Nehme die Liebe jedoch keine tragische Wendung, so bleibe im allgemeinen das glückliche bis ins Alter beisammen lebende Paar unfruchtbar. Und so habe der „treffsichere dichterische Instinkt für das Wirkliche“ sowohl Ovid als auch Gogol veranlaßt, ihre glücklich liebenden Paare (hier Philemon und Baucis, dort Afanasij Ivanovič und Pul'cherija Ivanovna)<sup>14</sup> ohne Nachkommenschaft zu lassen. Bringe aber eine ungewöhnlich große Liebe tat-

sächlich Nachkommenschaft hervor, so erweise sich diese als durchaus mittelmäßig; und man könne als allgemeine Regel feststellen, daß eine besondere Intensität der Geschlechtsliebe entweder gar keine Nachkommenschaft zulasse oder aber eine solche, deren Bedeutung keineswegs der Spannung des Liebesgefühls entspreche.

Zusammenfassend stellt Solov'ev noch einmal fest, daß es erstens etwas sehr Gewöhnliches sei, wenn eine starke Liebe unerwidert bleibe, daß zweitens eine starke gegenseitige Leidenschaft oftmals zu einem tragischen Ende führe, ohne Nachkommen erzeugt zu haben, und daß drittens eine glückliche Liebe, wenn sie stark sei, im allgemeinen unfruchtbar bleibe.

Diese Beobachtungen führen Solov'ev zu der Überzeugung, daß — wenn man den Sinn der geschlechtlichen Liebe darin sehen wolle, Kinder zu erzeugen — dies bedeute, diesen Sinn nur dort anzuerkennen, wo die Liebe selbst überhaupt fehle; dort aber, wo die Liebe vorhanden sei, bedeute es, ihr jeden Sinn und jede Rechtfertigung zu nehmen.

### III.

Zweifellos bewirke die göttliche Vorsehung, die von den einen „Weltwille“ genannt werde und von den anderen „unbewußter Geist“, daß im rechten Augenblick die für ihre Ziele notwendigen „providentiellen“ Menschen erzeugt würden. Sie führe zu diesem Zweck in langen Reihen von Generationen die Erzeuger zusammen im Hinblick auf die nahe, aber auch entfernteste Nachkommenschaft. Und obwohl bei dieser providentiellen Auswahl der Erzeuger die verschiedensten Mittel angewandt würden, um sie zusammenzuführen, so gehöre gerade die „ausschließliche individualisierte und exaltierte geschlechtliche Anziehungskraft“ nicht zu diesen Mitteln.<sup>15</sup> Die Biblische Geschichte lege hierfür Zeugnis ab. So setze gerade die Geburt des Messias als die zentrale Tatsache der Biblischen Geschichte einen providentiellen Plan in bezug auf Auswahl und Vereinigung jener aufeinanderfolgenden Erzeuger voraus, die zu den „Vätern Gottes“ werden sollten.<sup>16</sup> Aber für die Liebe im eigentlichen Sinne war in diesem providentiellen Plan kein Platz. Und obzwar auch die Liebe in der Bibel vorkomme, so doch nur als unabhängige Tatsache, nicht aber als Werkzeug der christogonischen Entwicklung. Ob es sich um Abraham und Sarah handelte, um Isaak und Rebekka, um Jakob und Lea, niemals seien

die Vorfahren des Messias durch Liebe zusammengeführt worden. Solov'ev kommt somit zu dem Schluß, daß die geschlechtliche Liebe weder in der heiligen Geschichte noch in der profanen als Mittel oder Werkzeug bestimmter historischer Ziele diene; daß eine starke individuelle Liebe niemals dienstbares Werkzeug für Gattungsziele sei. Letztere könnten ohne eine solche Liebe erreicht werden. Weder in der allgemeinen Geschichte noch in der heiligen Geschichte spiele die geschlechtliche Liebe (im eigentlichen Sinne) eine Rolle; auf den geschichtlichen Vorgang übe sie keinen direkten Einfluß aus. Und darum müsse die positive Bedeutung der Liebe im individuellen Leben verwurzelt sein. „Welchen Sinn aber hat sie hier?“, fragt Solov'ev.

## 2. Aufsatz

### I.

Solov'ev erblickt in der Liebe der Geschlechter die höchste Blüte des individuellen Lebens überhaupt. Da beim Tier jedoch das individuelle Leben zurücktrete im Hinblick auf das Gattungsleben, so komme auch die höchste Anspannung des individuellen Lebens beim Tier nur dem Gattungsprozeß zu; doch diene dieser Prozeß nicht nur einfacher Wiedererzeugung und Vermehrung, sondern der Hervorbringung vollkommenerer Organismen mit Hilfe ihrer geschlechtlichen Rivalität und Auslese.<sup>17</sup> Zwar habe man sich bemüht, die gleiche Bedeutung auch im Bereich des Menschen der geschlechtlichen Liebe zuzuschreiben. Jedoch weist Solov'ev diese Auffassung zurück mit dem Hinweis auf das vernünftige Bewußtsein des Menschen. An dieser Stelle gebraucht Solov'ev zum erstenmal in der hier vorliegenden Philosophie der Liebe das Wort *Bewußtsein*, und wir werden von nun an den schichtenweisen Aufstieg der verschiedenen Bewußtseinsstufen im Verlaufe seiner Darlegungen mitvollziehen können.

Die Individualität habe in der Menschheit eine selbständige Bedeutung und könne darum nicht in ihrer stärksten Äußerung denjenigen Zielen des geschichtlichen Prozesses dienen, die zur Individualität des Menschen nur in einem äußeren Verhältnis stehen; oder aber „das wahre Ziel“ des geschichtlichen Prozesses sei nicht von der Art, daß die menschliche Persönlichkeit ihm nur als passives und vergängliches Werkzeug dienen könnte.<sup>18</sup>

Hier sind wir an jenem Punkt, wo Solov'ev in seiner Ontologie der Schönheit die Grenze der außersinnlich erfahrbaren Welt überschreitet

und den innersinnlichen Bereich der geistigen Seelenschicht betritt. Der Philosoph schreibt dem Menschen eine „unbedingte Würde“ zu, die weder auf Eigendünkel begründet sei noch auf der Tatsache, daß wir in der Ordnung der Natur kein vollkommeneres Wesen kennen; sondern es beruhe diese unbedingte Würde auf der für den Menschen charakteristischen absoluten Form (obraz) des vernünftigen Bewußtsein.<sup>19</sup> Auf der niedersten Stufe des Bewußtseins sehen wir, wie Solov'ev weiter ausführt, den Menschen sowie das höhere Tier in Parallele zueinander, indem nämlich sowohl Mensch als auch Tier sich ihrer früher erlebten Zustände sowie ihrer gegenwärtig erlebten Zustände bewußt werden. Doch erhebe sich das Bewußtsein des Menschen zunächst dadurch, daß er zwischen jenen in der Vergangenheit und den in der Gegenwart erlebten Zuständen Zusammenhänge wahrzunehmen wisse und auf Grund dieser erkannten Zusammenhänge zukünftige Zustände vorwegzunehmen vermöge. Auf dieser Schicht des Bewußtseins befinden wir uns bereits im geist-seelischen Bereich, der dem Tier verschlossen ist.

Darüber hinaus aber vermöge der Mensch seine Zustände und Handlungen sowie Tatsachen jeglicher Art zu bewerten, und zwar nicht nur in ihrem Verhältnis zu anderen einzelnen Tatsachen, sondern auch im Verhältnis zu allgemeinen idealen Normen.<sup>20</sup> Das Bewußtsein des Menschen werde somit nicht nur durch die „Erscheinung des Lebens“ bestimmt, sondern darüber hinaus noch von der „Vernunft der Wahrheit (razum istiny)“.<sup>21</sup> Dank diesem höchsten Bewußtsein sei aber der Mensch in der Lage, sein Leben zu vervollkommen, indem er nämlich seine Handlungen nach diesem höchsten Bewußtsein richte. Bei dieser Art der Vervollkommnung, die in den Bereich des Geistigen gehört, brauche der Mensch nicht die Grenzen seiner menschlichen Gestalt zu überschreiten; und deshalb sei der Mensch auch das „höchste Wesen der natürlichen Welt“ und das „wirkliche Ende des welt schöpferischen Prozesses“. Und so sieht Solov'ev, abgesehen von jenem Wesen, das selbst die „ewige und absolute Wahrheit“ vorstellt, den Menschen unter allen Wesen als das höchste Wesen an, jedoch nicht in relativem, sondern in unbedingtem Sinne, weil der Mensch die Fähigkeit habe, die Wahrheit zu erkennen und sie in sich zu verwirklichen.<sup>22</sup>

Da nun schon eine Form existiere, die zu unendlicher Selbstvervollkommnung fähig sei, indem sie die absolute Wahrheit erkennen könne und somit „die ganze Fülle des Absoluten als Inhalt“ zu umfassen

vermöge, bedürfe es nicht mehr der Schaffung neuer, vollkommenerer Formen. Der weitere Fortschritt könne nunmehr nur in der eigenen Weiterentwicklung eben dieser Form bestehen. Und hierin liege der wesentliche Unterschied zwischen dem kosmogonischen und dem historischen Prozeß. Der kosmogonische Prozeß habe bis zum Auftreten des Menschen immer neue Arten von Lebewesen erzeugt, wobei frühere Arten teilweise als erfolglose Versuche ausgemerzt wurden oder auch noch mit anderen Arten rein äußerlich zusammen existierten. Eine wirkliche Einheit zu bilden, vermöge selbst das klügste Tier nicht (weder Affe noch Elefant), obzwar sie ein spezielles einzelnes Bewußtsein haben; aber es mangle völlig an einem gemeinsamen Bewußtsein, das sie mit der kosmischen Vergangenheit verbinde. Selbst dem Elefanten und dem Affen fehle das gemeinsame Bewußtsein jener komplizierten geologischen und biologischen Umwandlungen, die ihr Erscheinen auf der Erde bewirkt haben. So diene das „komplizierte Gehirn eines Säugetiers ebensowenig der Selbsterleuchtung der Natur in ihrer Gesamtheit wie die keimhaften Nervenknotten irgendeines Wurms.“<sup>23</sup>

Anders in der Menschheit: hier mache das allgemeine Bewußtsein (soznanie vseobščee) Fortschritte infolge des höher stehenden individuellen Bewußtseins, d. h. des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins. Die individuelle Vernunft (um) sei hier nicht nur als Organ des einzelnen persönlichen Lebens zu verstehen, sondern auch als Organ der Erinnerung und Ahnung für die ganze Menschheit, ja sogar für die ganze Natur.<sup>24</sup> Jener Jude, welcher geschrieben hat: „Dies ist das Buch von der Entstehung des Himmels und der Erde (elläh toledot haschamajim verhaarätz)“ und „Dies ist das Buch von der Entstehung des Menschen (zäh sefer toledot haadam)“, habe nicht nur sein persönliches und nationales Bewußtsein ausgedrückt, sondern es leuchte durch ihn zum erstenmal in der Welt die Wahrheit auf von der Einheit der ganzen Welt und der gesamten Menschheit (istina vsemirnago i vsečelovečeskago edinstva). Wenn man sage, diese Worte seien von Gott eingegeben, so sei dies kein Einwand, sondern nur eine Übertragung des Gedankens in die theologische Sprache, fügt Solov'ev selbst an dieser Stelle hinzu.

Alle weiteren Fortschritte des Bewußtseins sieht Solov'ev nur in der Entwicklung und Verkörperung dieser Wahrheit von der Einheit der ganzen Welt. Die Fortschritte haben demnach weder Anlaß noch Möglichkeit, aus dieser allumfassenden Form (vseob-emljuščaja forma)

herauszutreten.<sup>25</sup> Die vollkommenste Astronomie und Geologie könnten nichts anderes tun, als die Genesis des Himmels und der Erde nachzuzeichnen, und ebenso könne es auch nur die höchste Aufgabe der geschichtlichen Erkenntnis sein, „das Buch der Genesis und des Menschen“ nachzuzeichnen, was so viel heiÙe, als den genetischen kontinuierlichen Zusammenhang der Menschheit nachzuzeichnen.<sup>26</sup> Und unsere schöpferische Tätigkeit könne kein anderes Ziel haben, als in wahrnehmbaren Bildern diese von Anbeginn an geschaffene und verkündete Einheit vom Himmel, Erde und Mensch zu verkörpern. „Die ganze Wahrheit — die positive Einheit von allem — ist von Anbeginn in das lebendige Bewußtsein des Menschen eingesenkt und verwirklicht sich allmählich im Leben der Menschheit mit bewußter Kontinuität (eine Wahrheit, welche ihre Herkunft nicht kennt, ist keine Wahrheit).“<sup>27</sup>

Der Mensch vermöge dank seinem kontinuierlichen, sich vererbenden Bewußtsein die grenzenlose Fülle des Seins zu begreifen und zu verwirklichen, ohne darum aufzuhören, er selbst zu sein. Und deshalb seien höhere Arten von Wesen weder nötig noch möglich zur Ablösung des Menschen.

Wenn der Mensch auch in den Grenzen seiner gegebenen Wirklichkeit nur ein Teil der Natur sei, so überschreite er diese Grenze doch ständig und folgerichtig; und zwar tue er dies in seinen geistigen Erzeugnissen: in Religion und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Kunst. Hier erweise sich der Mensch als Zentrum des allgemeinen Bewußtseins der Natur, als Seele der Welt (*duša mira*), d. h. als sich selbst verwirklichende Potenz der absoluten All-Einheit. Demzufolge könne höher als der Mensch nur das Absolute selbst sein in Seinem vollkommenen Akt oder Seinem ewigen Sein (*večnoe bytie*), nämlich Gott.<sup>28</sup>

## II.

Die Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen, mache den Vorrang des Menschen aus. Es sei dies nicht ein genereller Vorrang, sondern ein individueller; denn jeder Mensch sei fähig, die Wahrheit zu erkennen und zu verwirklichen. Jeder Mensch könne „die lebendige Widerspiegelung des absoluten Ganzen, d. h. ein bewußtes und selbständiges Organ des universalen Lebens (*vsemirnaja žizn'*)“ werden.<sup>29</sup>

Wohl sei in der übrigen Natur auch „das Bild Gottes“ enthalten, d. h. die Wahrheit; doch wirke sie in der übrigen Natur nur als ein

den Naturwesen unbekanntes Gesetz ihres Seins, dem sie sich unbewußt unterwerfen als einer schicksalhaften Macht. Alle anderen Naturwesen fänden sich in ihrem Einzeldasein gefühlsmäßig und bewußt getrennt von allem und folglich außerhalb der Wahrheit; und darum enthalte alle übrige Natur außer dem Menschen die Wahrheit nur in ihrer objektiven Allgemeinheit, und es könne darum die Wahrheit nur im Beharren der Gattung triumphieren, im Wechsel der Generationen, weil im individuellen tierhaften Leben die Wahrheit untergehe, denn dieses vermöge sie nicht zu fassen.<sup>30</sup>

„Damit aber das individuelle Wesen (suščestvo) in der Wahrheit — in der All-Einheit — seine Rechtfertigung und Bestätigung finde, genügt es nicht, daß es sich der Wahrheit bloß bewußt wird, — es muß auch in der Wahrheit sein . . .“<sup>31</sup> Ursprünglich und unmittelbar sei der individuelle Mensch so wie das Tier nicht in der Wahrheit: er finde sich als ein abgesondertes Teilchen des Weltganzen und behaupte sich im Egoismus dieses Einzeldaseins als ein Ganzes für sich. In dieser egoistischen Selbstbehauptung finde der Mensch sich außerhalb der Wahrheit; und da der Egoismus als Grundprinzip (osnovnoe načalo) des individuellen Lebens dieses ganz durchdringe und lenke und alles in ihm konkret bestimme, könne die theoretische Erkenntnis nicht zum Übergewicht über den Egoismus gelangen. Das Wahrheits-Bewußtsein des Menschen bleibe so lange nur äußere Erhellung, gleichsam der Abglanz eines fremden Lichts (čužoj svet), solange der lebendigen Kraft des Egoismus nicht eine andere lebendige Kraft begegne. Solov'ev ist der Überzeugung, daß — wenn der Mensch die Wahrheit nur im theoretischen Sinne zu fassen vermöge — die Verbindung seiner Individualität mit der Wahrheit nicht innerlich und damit zugleich zerreißen wäre. Blicke aber des Menschen eigentliches Wesen wie dasjenige des Tiers außerhalb der Wahrheit, dann wäre das Wesen des Menschen wie jenes des Tiers (in seiner Subjektivität) zum Untergang verurteilt. Das Wesen des Menschen würde dann nur als „Idee im Gedanken der absoluten Vernunft“ bleiben.<sup>32</sup>

„Die Wahrheit als lebendige Kraft, die vom inneren Wesen des Menschen Besitz ergreift und ihn tatsächlich aus der falschen Selbstbehauptung herausführt, heißt Liebe.“<sup>33</sup> Hier nun spricht der Mystiker. Solov'ev sieht in der Liebe, sofern sie den Egoismus tatsächlich aufhebt, eine „wirkliche Rechtfertigung und Rettung der Individualität“. Zwar stehe die Liebe über dem Verstandesbewußtsein<sup>34</sup> (razumnoe sozanie); doch könne sie ohne dieses Bewußtsein nicht als innere rettende Macht

wirken. Nur dank diesem Bewußtsein („oder, was dasselbe ist, der Erkenntnis der Wahrheit“) könne der Mensch sich selbst unterscheiden, d. h. seine wahre Individualität von seinem Egoismus unterscheiden.<sup>35</sup> Opfere jedoch der Mensch diesen Egoismus, indem er sich selbstloser Liebe hingebt, so verlöre er nicht etwa mit seinem Egoismus zugleich sein individuelles Wesen, sondern verewige im Gegenteil sein individuelles Wesen, indem sich die Liebe als lebendige und lebensspendende Kraft offenbare.

Beim Tier hingegen, welchem ein eigenes vernünftiges Bewußtsein (razumnoe soznanie) fehle, erscheine die Liebe als ein Triumph des Gattungsmäßigen über das Individuelle, insofern bei dem Tier die Individualität mit dem Egoismus in der Unmittelbarkeit des Einzeldaseins zusammenfalle und infolgedessen mit dem Egoismus zusammen untergehe.<sup>36</sup>

### III.

Grundlegend für den hier vorgenommenen Versuch, die spezielle Aufgabe der geschlechtlichen Liebe zu lösen, ist die Überzeugung Solov'evs, daß „der Sinn der menschlichen Liebe überhaupt die Rechtfertigung und Rettung der Individualität durch die Opferung des Egoismus“ bedeute.<sup>37</sup>

„Nicht umsonst werden die geschlechtlichen Beziehungen nicht nur Liebe genannt, sondern sie räumen der Liebe — allgemeiner Anerkennung zufolge — ein Vorrecht (preimuščestvo) ein, indem sie als Typus und Ideal jeder anderen Liebe erscheinen (siehe Hohes Lied, Apokalypse).“<sup>38</sup> Die Lüge und das Böse des Egoismus bestünden keineswegs darin, daß der Mensch sich selbst zu hoch einschätze und sich selbst eine unbedingte Würde anmaße; dazu habe er ein Recht, denn der Mensch als Subjekt sei ein Zentrum von lebendigen Kräften, welches als Potenz (Möglichkeit) unendliche Vollkommenheit in sich trage, und somit sei der Mensch ein Wesen, das in seinem Bewußtsein sowie in seinem Leben die absolute Wahrheit fassen könne. Dies aber mache seine absolute Würde aus. Er könne sich nach den Worten des Matthäusevangeliums nicht hoch genug einschätzen: „... was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?“<sup>39</sup>

Damit ist Solov'ev in seinen Darlegungen aufgestiegen zu der obersten Bewußtseinsstufe, nämlich zu derjenigen des personalen Bereichs: „Die Nichtanerkennung dieser unbedingten Bedeutung seines

Selbst ist gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die menschliche Würde.“<sup>40</sup>

Mit diesem Verzicht aber beginne aller Unglaube; denn wenn der Mensch so kleinmütig sei, nicht einmal an sich selbst zu glauben, wie könne er dann an etwas anderes glauben? Nicht in der hohen Selbsteinschätzung des Subjekts bestehe das eigentliche Übel des Egoismus, nicht in diesem absoluten Selbstbewußtsein, sondern darin, daß der Mensch den anderen ungerechtermaßen diese Bedeutung der absoluten Würde abspreche; nicht, daß der Mensch sich selbst als Zentrum des Lebens betrachte, mache seinen Egoismus aus, sondern die Tatsache, daß er den anderen diese zentrale Bedeutung verweigere und sie an die Peripherie seines Seins (k okružnosti svoego bytija) verlege.<sup>41</sup> Damit verweigere der Mensch den anderen ihren inneren und absoluten Wert und belasse ihnen nur einen äußeren und relativen Wert. — Doch könne der Mensch bei solch ausschließlicher Selbstbehauptung gerade dasjenige nicht sein, was er zu sein glaube; denn die Absolutheit, die unbedingte Bedeutung, welche der Mensch für sich selbst zu recht beanspruche, aber zu unrecht den anderen abspreche, trage potentiellen Charakter. Diese unbedingte Bedeutung sei nur eine Möglichkeit, die nach Verwirklichung verlange. Und wenn wir von Gott sagen dürften „Gott ist alles, d. h. er besitzt (obladaet) in einem absoluten Akt den ganzen positiven Inhalt, die ganze Fülle des Seins“, so könnten wir vom Menschen nur sagen, daß er — sowohl allgemein wie individuell — alles w e r d e n, nicht aber s e i n könne;<sup>42</sup> und zwar nur dann könne der Mensch alles werden, wenn er in seinem inneren Bewußtsein und in seinem Leben die ihn von den anderen trennende Scheidewand fallen lasse.<sup>43</sup> „Dieser‘ kann ‚alles‘ nur zusammen mit den anderen sein; nur zusammen mit den anderen kann er seine unbedingte Bedeutung verwirklichen, ein untrennbarer und unersetzlicher Teil des all-einigen Ganzen werden, ein selbständiges, lebendiges und selbstgestaltetes (svoeobraznyj) Organ des absoluten Lebens.“<sup>44</sup>

Unter der „wahren Individualität“ versteht Solov’ev ein gewisses bestimmtes Abbild der All-Einheit, d. h. eine gewisse bestimmte Art der Aufnahme alles anderen. „Indem der Mensch sich außerhalb von allem anderen behauptet, nimmt er seinem eigenen Dasein (suščestvovanie) selbst den Sinn, entzieht sich den wahren Inhalt des Lebens und verwandelt seine Individualität in eine leere Form (v pustuju formu).“<sup>45</sup> Und somit zeige sich, daß der Egoismus durchaus nicht Selbstbewußtsein sei, nicht Selbstbehauptung der wahren Individuali-

tät, sondern ganz im Gegenteil Selbstverneinung und Untergang (samotricanie i gibel'). Zwar werde unser Egoismus auf vielerlei Arten gemildert dank metaphysischer und physischer, historischer und sozialer Bedingungen des menschlichen Daseins, doch bleibe die eigentliche Grundlage des Egoismus trotz allem unberührt von diesen Hindernissen und schimmere unter dem Schleier der Sittlichkeit — sowohl der persönlichen als auch der gesellschaftlichen — hervor.<sup>46</sup>

Solov'ev ist davon überzeugt, daß es nur *e i n e* Kraft gibt, welche fähig ist, den Egoismus an seiner Wurzel zu vernichten; und diese Kraft sei die *L i e b e*, vor allem aber die geschlechtliche Liebe; denn wie wir gesehen hätten, bestünden die Lüge und das Übel des Egoismus darin, daß der Mensch „die unbedingte Bedeutung“ nur sich selbst zugestehe, hingegen nicht den anderen. Wohl zeige uns die Urteilskraft (razsudok), daß dies ungerecht sei, doch vermöge erst die Liebe dieses ungerechte Verhalten aufzuheben und zwingen uns, die unbedingte Bedeutung des anderen anzuerkennen. Diese Anerkennung vollziehe sich nicht im abstrakten Bewußtsein des Verstandes, sondern in unserem inneren Fühlen und in unserem Lebens-Willen; denn die Liebe vermöge es, uns dazu zu bewegen, nicht nur in uns, sondern auch im anderen zu leben.<sup>47</sup> Die Liebe ver helfe uns, die Wahrheit des anderen wesenhaft (suščestvenno) zu erkennen, indem sie uns befähige, das Zentrum unseres Lebens über die Grenzen unseres empirischen phänomenalen besonderen Seins hinauszutragen und damit im anderen zu leben. In dieser Fähigkeit aber offenbare sich gerade unsere eigene Wahrheit, unsere eigene unbedingte Bedeutung.<sup>48</sup>

Diese Bestimmung des Liebesgeföhls deutet zurück bis zu Origenes von Alexandrien, der als Erster den liebenden Geist des Menschen als das Zentrum des Menschen verstand und in dessen Nachfolge wir der gleichen Bestimmung des Zentrums vom Menschen bei dem größten östlichen Mystiker, nämlich bei Dionysios Areopagita, sowie bei dem großen westlichen Mystiker, bei Meister Eckhart, begegnen.<sup>49</sup>

Diese Fähigkeit, unser Zentrum in das Zentrum eines anderen Menschen zu verlagern, fährt Solov'ev fort, offenbare sich zwar in jeder Liebe, doch verwirkliche nicht jede Liebe diese Fähigkeit in gleichem Grade; denn der Egoismus sei eine im tiefsten Zentrum unseres Seins (v samom glubokom centre našego bytija) verwurzelte Kraft (sila), so daß nur eine unser ganzes Wesen durchdringende konkretbestimmte Liebe ihn zu untergraben vermöge. Um aus den Fesseln des Egoismus befreit werden zu können, müsse uns ein anderes Wesen ent-

gegentreten, das ein ebenso reales und konkretes „objektives Subjekt“ sei, wie wir selbst es sind.<sup>50</sup> Jenes andere, ebenso reale und konkrete objektive Subjekt müsse in einer Wechselbeziehung (sootnošenie) mit unserer ganzen Individualität stehen. Um aber in einer solchen Wechselbeziehung stehen zu können, bedürfe es einer völligen Entsprechung, nicht jedoch einer Gleichheit; denn dieses andere „objektive Subjekt“ müsse sich, obzwar es ein ebensolch objektives Subjekt sei, wie wir es seien, doch in allem von uns unterscheiden, um tatsächlich anders zu sein; es müsse den ganzen wesentlichen Inhalt, den es ebenso, wie wir ihn haben, besitze, auf eine andere Art und Weise — formal anders — haben. Nur bei diesem formalen Unterschied könne jede Äußerung unseres Wesens, jeder Lebensakt (žiznennyj akt) einer entsprechenden Äußerung begegnen. Der formale Unterschied des ganzen wesentlichen Inhaltes eines jeden von diesen objektiven Subjekten erweise sich somit als Grundlage zur Ermöglichung eines vollen und beständigen Austausches (obmen) sowie einer vollen und beständigen Behauptung seiner selbst im anderen.<sup>51</sup>

Nur bei einer solchen Wechselwirkung zweier Wesen werde der Egoismus in seiner konkreten Wirklichkeit unterhöhlt und aufgehoben. „Nur bei dieser sozusagen chemischen Verbindung zweier gleichartiger und gleichbedeutender Wesen, die jedoch der Form nach allseitig verschieden sind, ist (wie in der natürlichen Ordnung, so auch in der geistigen Ordnung) die Schöpfung (sozdanie) eines neuen Menschen möglich, eine tatsächliche Verwirklichung der wahren menschlichen Individualität.“<sup>52</sup> Solov'ev ist des Glaubens, daß die „nächste Möglichkeit“ einer solchen Verbindung in der geschlechtlichen Liebe zu finden sei. Und darum mißt er ihr auch eine außerordentliche Bedeutung zu und erblickt in ihr die Grundlage aller weiteren Vervollkommnung; denn er sieht in der Geschlechtsliebe die unentrinnbare und stete Bedingung, unter welcher nur der Mensch wirklich „in der Wahrheit“ sein könne.<sup>53</sup>

#### IV.

Wenn Solov'ev auch die „Wichtigkeit“ und „hohe Würde“ aller anderen Arten der Liebe anerkennt, so ist er doch der Ansicht, daß nur die Liebe zwischen den Geschlechtern jenen zwei Grundforderungen entspricht, welche die Aufhebung des egoistischen Wesens in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft ermöglichen. Bei allen anderen Arten fehlten entweder die „Gleichartigkeit, die Gleichheit und Wechselwir-

kung (vzaimodejstvie)“ oder aber es fehle die „allseitige Verschiedenheit der einander ergänzenden Eigenschaften“. <sup>54</sup> So werde in der mystischen Liebe die menschliche Individualität gleichsam verschlungen von der absoluten Indifferenz (absolutnoe bezrazličie) und somit der Egoismus nur in ungenügender Weise aufgehoben; denn dieser Zustand sei ähnlich demjenigen eines tiefen Schlafes. <sup>55</sup> In den Upanishaden und den Veden werde diese Vereinigung der individuellen Seele mit dem Geist des Alls einem tiefen Schlaf nicht nur verglichen, sondern ihm mitunter sogar gleichgesetzt. Das aber bedeute, daß es keine Lebensgemeinschaft geben könne zwischen dem lebendigen Menschen und dem mystischen „Ungrund“ (bezdna). <sup>56</sup> Ja nicht einmal ein einfaches Beisammensein (sovmeštnost') könne es geben, denn wenn der Gegenstand der Liebe vorhanden sei, so fehle der Liebende, da er sich verloren habe wie in einem tiefen Schlaf; und komme er wieder zu sich, so verschwinde der Gegenstand der Liebe und anstelle der absoluten Gleichgültigkeit (bezrazličie) herrsche wiederum die bunte Mannigfaltigkeit (mnogorazličie) des wirklichen Lebens auf dem Hintergrund des eigenen Egoismus. <sup>57</sup>

Solov'ev weist hier auf mystische Schulen hin, die den Gegenstand der Liebe nicht als absolute Gleichgültigkeit verstünden und ihn konkrete Formen annehmen ließen, welche eine lebendige Beziehung zu dem Gegenstand der Liebe ermöglichten. Doch sei es bemerkenswert, daß diese Beziehungen den deutlichen Charakter der geschlechtlichen Liebe trügen. <sup>58</sup>

Die Elternliebe, vor allem die Mutterliebe stehe der Liebe zwischen den Geschlechtern sehr nahe im Hinblick auf die Kraft des Gefühls und die Konkretheit des Gegenstandes; doch vermöge sie nicht die gleiche Bedeutung für die menschliche Individualität zu haben, da die Elternliebe auf der Tatsache der Fortpflanzung sowie auf dem Gesetz des Geschlechter-Wechsels beruhe, wovon das Leben der Tiere beherrscht werde. <sup>59</sup> Freilich sollte diese Tatsache im menschlichen Leben nicht eine solche Bedeutung haben.

Bei aller Anerkennung der mitunter hohen Aufopferungsbereitschaft der Mutterliebe will Solov'ev in dieser Art der Liebe doch nur einen notwendigen Überrest der soeben erwähnten Ordnung der Dinge (Gesetz der Fortpflanzung und des Geschlechterwechsels) sehen. Und es könne in der Liebe zwischen Mutter und Kindern schon darum keine volle Gegenseitigkeit und Lebensgemeinschaft geben, weil die

Liebende und die Geliebten verschiedenen Generationen zugehören und somit für die Kinder das Leben in der Zukunft liege mit selbständigen Interessen und Aufgaben, während die Eltern als Vertreter der Vergangenheit erschienen.<sup>60</sup> Solov'ev ist der Ansicht, daß eine Mutter, wenn sie ihren Egoismus ganz den Kindern aufopfere, damit zugleich ihre Individualität verliere.<sup>61</sup> Zwar unterstütze die Mutterliebe die Individualität des Kindes, erhalte aber auch zugleich dessen Egoismus aufrecht.

Obwohl wir soeben hörten, die Mutter unterstütze die Individualität des Kindes, fährt Solov'ev fort: „Abgesehen davon gibt es in der Mutterliebe eigentlich keine Anerkennung der unbedingten Bedeutung des Geliebten (des Kindes), keine Anerkennung seiner wahren Individualität . . .“<sup>62</sup> Diese Behauptung wiederum begründet Solov'ev damit, daß für die Mutter ihr Kind, selbst wenn es ihr teurer sei als alles andere, eben nur als ihr Kind unersetzlich sei: es handele sich hier nur scheinbar um die Anerkennung der unbedingten Bedeutung des Kindes. In Wirklichkeit aber sei diese Anerkennung durch die äußere physiologische Verbindung bedingt.<sup>63</sup> Insofern unterscheide sich die Mutterliebe nicht von jener der übrigen Lebewesen. (Und doch widerspricht Solov'ev sich hier selbst, denn weiter oben vermerkte er ausdrücklich, daß wir in der Liebe eines Huhns nicht einen so hohen Grad von Aufopferung fänden wie in der menschlichen Mutterliebe.)<sup>64</sup> Noch weniger lasse sich die geschlechtliche Liebe durch die übrigen Arten von Sympathiegefühlen ersetzen. So etwa fehle der Freundschaft zwischen zwei gleichgeschlechtlichen Personen die allseitige formale Verschiedenheit (*različie*) der sich ergänzenden Eigenschaften; und bei besonderer Intensität könne eine solche Freundschaft sogar zu einem widernatürlichen Surrogat der geschlechtlichen Liebe werden.

Auch Patriotismus und Liebe zur Menschheit vermöchten nicht die Liebe zwischen Mann und Frau zu ersetzen zufolge der Inkommensurabilität (*nesoizmerimost'*) des Liebenden und des Geliebten: weder Volk noch Menschheit könnten für den einzelnen Menschen ein so konkreter Gegenstand sein, wie er selbst es sei. Gewiß könne man sein Leben dem Volk oder der Menschheit opfern, aber einen neuen Menschen dabei aus sich zu schaffen, d. h. eine wahre menschliche Individualität zu entwickeln (*projavit'*) und zu verwirklichen, das sei unmöglich bei einer solchen extensiven Liebe; denn bei dieser Art der Liebe bleibe das alte egoistische Ich im realen Zentrum des Bewußtseins, während „Volk“ und „Menschheit“ bei dieser extensiven Liebe

als „ideale Gegenstände“ an die Peripherie des Bewußtseins verlagert würden.<sup>65</sup>

Nach diesen Hinweisen auf den „wahren Sinn der geschlechtlichen Liebe“ und auf diejenigen Vorzüge, durch welche sie sich von anderen Arten der Liebe unterscheidet, unternimmt es Solov'ev, die Antwort auf die zwei folgenden Fragen zu finden: zum einen auf die Frage, warum die geschlechtliche Liebe in unserer Welt so schwach verwirklicht sei, und zum anderen auf die Frage, auf welche Weise ihre Verwirklichung möglich sei.<sup>66</sup>

### 3. Aufsatz

#### I.

Zu Beginn des dritten Aufsatzes definiert Solov'ev den Sinn der Liebe auf folgende Weise: „Die Liebe ist nicht wichtig als eines unserer Gefühle, sondern als Verlagerung (perenesenie) unseres ganzen Lebensinteresses aus uns in einen anderen, als Übertragung des Zentrums selbst unseres persönlichen Lebens.“<sup>67</sup> Diese Verlagerung unseres Lebenszentrums in dasjenige eines anderen sei es, was vor allem der geschlechtlichen Liebe eigne. Solov'ev fügt hier ein, daß er sich mangels eines besseren Wortes der Bezeichnung „geschlechtliche Liebe“ bediene. Ihm kommt es darauf an, mit dieser Bezeichnung die außerordentliche Anhänglichkeit zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts auszudrücken, welche zueinander in einem Verhältnis von Mann und Frau stehen können. Die Frage nach der physiologischen Seite der Sache wolle er nicht im voraus entscheiden. Dies wird er an späterer Stelle tun.<sup>68</sup>

Die geschlechtliche Liebe unterscheidet sich durch ihre größere Intensität von jeder anderen Liebe sowie durch die Möglichkeit einer volleren und allseitigeren Gegenseitigkeit; diese Art der Liebe nur sei es, die zu einer wirklichen und unzerreißbaren Verbindung zweier Leben zu einem führen könne. Über diese Art der Liebe heiße es in der Heiligen Schrift: ‚Zwei werden im Fleische eines sein‘, was so viel bedeute, als daß sie zu einem realen Wesen würden.<sup>69</sup> Wohl fordere das Gefühl eine solche Vollkommenheit der Verbindung, doch bleibe es meist bei diesem subjektiven Verlangen, und auch dieses erweise sich als unbeständig; anstelle der Poesie einer ewigen und zentralen Vereinigung führe die Liebe meistens nur zu einer zeitlichen und oberflächlichen Annäherung zweier begrenzter Wesen im Rahmen der

Prosa des Lebens; denn der Gegenstand der Liebe verliere in der Wirklichkeit jene ihm von der verliebten Träumerei verliehene unbedingte Bedeutung. Das Pathos der verliebten Schwärmerei vergehe, und es sei noch gut, wenn sich die Energie der altruistischen Gefühle in abgeschwächter Weise auf die Kinder übertrage, die geboren und erzogen würden zur Wiederholung derselben Täuschung (*samyj obman*).<sup>70</sup> Solov'ev bedient sich absichtlich des Wortes „Täuschung“ (*obman*) im Hinblick auf seinen hohen Standpunkt, d. h. den Standpunkt des „individuellen Lebens und der unbedingten Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit“, von dem aus er die geschlechtliche Liebe betrachtet.<sup>71</sup> Zwar anerkennt er sowohl Notwendigkeit als auch Zweckmäßigkeit der Kinderzeugung und der Generationsfolge für den Fortschritt der Menschheit in ihrem kollektiven Leben voll an, doch habe dies im Grunde nichts mit der Liebe zu tun.<sup>72</sup>

Wie zu Anfang des vorliegenden Aufsatzes über die Liebe ausgeführt, sei es ein seltener Zufall, wenn aus einer starken Liebesleidenschaft Kinder hervorgingen; die geschichtliche und alltägliche Erfahrung bewiesen, daß Kinder wohl gedeihen, auch wenn die Eltern nicht ineinander verliebt waren. Und folglich verlangten die mit der Generationsfolge verbundenen gesellschaftlichen und universalen Interessen der Menschheit nicht das höchste Pathos der Liebe. Und im Hinblick auf das individuelle Leben erweise sich das Pathos der Liebe, welches das schönste Aufblühen des individuellen Lebens bedeute, als „taube Blüte“ (*pustocvet*).<sup>73</sup> Betrachte man lediglich den tatsächlichen Ausgang der Liebe, so müsse man sie als einen Wahn anerkennen, der zuzeiten von unserem Wesen Besitz ergreife und vergehe, ohne irgendeine Tat vollzogen zu haben; denn Kinderzeugen sei ja nicht eigentlich Sache der Liebe. Die ursprüngliche Kraft der Liebe verlöre ihren ganzen Sinn, sobald der Gegenstand dieser Liebe von der Höhe eines absoluten Zentrums als verewigte Individualität (*uvekovečennaja individual'nost'*) herabsinke und zu einem „ersetzbaren Mittel“ (*zamenimoe sredstvo*) werde, das der Hervorbringung einer „relativen und vergänglichen Generation von Menschen“ diene.<sup>74</sup>

Doch wenn sich auch augenblicklich der ideale Sinn der Liebe nicht in der Wirklichkeit verwirkliche (*ne osuščestvljaetsja v dejstvitel'nosti*), müßten wir ihn deshalb als etwas Nicht-zu-Verwirklichendes ansehen? Keineswegs hätten wir das Recht, im voraus anzunehmen, daß irgendeine Aufgabe für den Menschen unannehmbar sei, sofern sie nicht einen inneren logischen Widerspruch enthalte und dem allgemeinen

Sinn des Weltalls entspräche, dem zweckmäßigen Gang der kosmischen und geschichtlichen Entwicklung;<sup>75</sup> denn die eigentliche Natur des Menschen verfüge über unendliche Möglichkeiten dank seines vernünftigen Bewußtseins (*razumnoe soznanie*), dank seiner sittlichen Freiheit und seiner Fähigkeit zur Selbstvollendung.<sup>76</sup> Es sei somit ganz ungerecht, wenn wir die Möglichkeit und Verwirklichung der Liebe verneinten, nur weil sie noch niemals verwirklicht worden sei. Wissenschaften, Künste und bürgerliche Gesellschaft hätten sich in derselben Lage befunden, selbst das vernünftige Bewußtsein sei im Tierreich nur dumpfes Streben.<sup>77</sup> „Wie viele geologische und biologische Epochen sind in vergeblichen Versuchen vergangen, um ein Gehirn zu schaffen, das fähig sein würde, ein Organ für die Verkörperung eines vernünftigen Gedankens zu werden.“<sup>78</sup>

Die Liebe sei für den Menschen einstweilen noch das, was die Vernunft (*razum*) für das Tierreich war: sie existiert in ihren Keimen und Anlagen, jedoch noch nicht in Wirklichkeit. Und ebenso wie sich das vernünftige Bewußtsein im Laufe von wenigen Jahrtausenden verwirklicht habe, so müsse auch die Realisierung der Liebe „als die höchste Stufe zum eigentlichen Leben der Menschheit“ selbst erfolgen, und zwar nicht nur im Menschen (wie das Bewußtsein), sondern auch durch den Menschen. Die Aufgabe der Liebe sieht Solov'ev darin, durch die Tat jenen Sinn der Liebe zu rechtfertigen, der sich zu Anfang nur im Gefühl offenbare. Diese Tat aber bestehe in der Vereinigung (*sočtanie*) zweier gegebener begrenzter Wesen zu einer absoluten idealen Person (*ličnost'*).<sup>79</sup> Diese Aufgabe enthalte nichts dem Sinn des Weltalls Widersprechendes und wäre dem Menschen geradezu von seiner geistigen Natur gestellt; denn die Besonderheit unserer Geistnatur beruhe ja darin, „daß der Mensch, ohne aufzuhören, er selbst zu sein, imstande ist, in seiner eigenen Form einen absoluten Inhalt zu fassen, eine absolute Person (*stat' absoljutnoju ličnost'ju*) zu werden.“<sup>80</sup>

Um sich jedoch mit einem absoluten Inhalt zu erfüllen, müsse die menschliche Form selbst wiederhergestellt, integriert werden.<sup>81</sup> In der empirischen Welt gebe es den Menschen als solchen überhaupt nicht; er existiere nur als männliche oder weibliche Individualität in bestimmter Einseitigkeit und Begrenztheit. Und auf dieser Grundlage entwickelten sich alle übrigen Unterschiede. „Der wahre Mensch aber in der Fülle seiner idealen Person kann offensichtlich nicht nur männlich oder nur weiblich sein, sondern er muß die höchste Einheit beider sein.“<sup>82</sup> Diese Einheit zu verwirklichen oder den wahren Menschen zu

schaffen als freie Einheit des männlichen und weiblichen Prinzips, deren jedes seine formale Isoliertheit (*formal'naja obosoblennost'*) bewahrt, aber seine wesenhafte Unstimmigkeit (*roz'n*) und seinen Auseinanderfall (*raspadenie*) überwunden hat, dies zu erreichen, darin sieht Solov'ev die nächste Aufgabe der Liebe.<sup>83</sup> Er selbst ist davon überzeugt, daß das Liebesproblem bisher deshalb nicht gelöst werden konnte, weil die zu seiner Lösung erforderlichen Bedingungen nicht beachtet worden seien. Weiter unternimmt es Solov'ev die Bedingungen zu betrachten, die zu der wirklichen Lösung des Liebesproblems erforderlich sind.

## II.

Zur Lösung einer Aufgabe sei es notwendig, sie bewußt und richtig zu stellen. Die Aufgabe der Liebe aber sei bisher noch niemals bewußt gestellt worden. Man nehme die Liebe hin als gegebenen (Zustand normal für die einen, krankhaft für die anderen), den der Mensch zwar erlebe, der ihn jedoch zu nichts verpflichte; freilich seien zwei Aufgaben an diesem Zustand geknüpft: 1. der physiologische Besitz des geliebten Menschen und 2. die Lebensbindung. Damit aber sei die Angelegenheit der Liebe einesteils den Gesetzen der tierischen Natur des Menschen unterstellt und andererseits den Gesetzen des bürgerlichen Zusammenlebens. Die Liebe selbst jedoch bleibe sich selbst überlassen und verschwinde wie eine Luftspiegelung (*miraž*). Gewiß sei die Liebe eine Tatsache der Natur (*fakt prirody*) oder eine Gabe Gottes, ein unabhängig von uns entstehender Prozeß; doch liege es bei uns, diesen natürlichen Prozeß selbsttätig zu den höchsten Zielen zu lenken.<sup>84</sup>

In Analogie hierzu führt Solov'ev die Sprache an. Auch die Gabe des Worts gehöre den Menschen von Natur her.<sup>85</sup> Die Sprache werde ebensowenig erdacht wie die Liebe, aber es wäre traurig, wenn wir uns zur Sprache wie zu einem natürlichen — in uns selbst vorgehenden — Prozeß verhielten und so sprächen, wie die Vögel singen; d. h. wenn wir es den Lauten überließen, unsere unwillkürlichen Gefühle und Vorstellungen auszudrücken.<sup>86</sup> Hätte der Mensch sich nicht bewußt und aktiv der Sprache gegenüber verhalten, so wäre sie im Keim stecken geblieben und niemals zu einem Werkzeug für die folgerichtige Entwicklung von bestimmten Gedanken geworden. Dann wäre die Sprache niemals ein Mittel zur Erlangung von vernünftigen und

bewußt gesetzten Zielen geworden, weder Wissenschaft noch Kunst und bürgerliches Leben hätten entstehen können. Und wenn die Bedeutung des Wortes in der Bildung der menschlichen Gesellschaft und der Kultur beruhe, so beruhe die Bedeutung der Liebe in noch stärkerem Maße darin, die wahre menschliche Individualität zu schaffen. Wenn nun zwar auch im gesellschaftlichen und kulturellen Leben ein stufenweiser Fortschritt zu bemerken sei, so sei dem gegenüber die menschliche Individualität vom geschichtlichen Anfang an unverändert geblieben. Den Grund hierfür glaubt Solov'ev in dem nicht-bewußten und nicht-selbständigen Verhalten des Menschen der Liebe gegenüber zu sehen, darin nämlich, daß der Mensch die Liebe im dunklen Gebiet der Affekte und zwangsläufiger Triebe belasse. Und so wie die wahre Bestimmung des Wortes nicht im Prozeß des Sprechens bestehe, sondern darin, *w a s* gesprochen werde, in jenen Gesprächen nämlich, in denen die Vernunft der Dinge sich durch Worte und Begriffe offenbare, so bestehe die wahre Bestimmung der Liebe nicht im (passiven) einfachen Erleben dieses Gefühls (*v prostom ispytyvanii etogo čuvstva*), sondern darin, *w a s* durch dieses Gefühl geschehe: die wahre Bestimmung der Liebe beruhe in der Tat der Liebe (*v dele ljubvi*), d. h. den Bereich der absoluten Individualität zu erschließen;<sup>87</sup> es genüge nicht, für sich allein die absolute Bedeutung eines geliebten Objektes zu fühlen, sondern der Liebende müsse ihm diese Bedeutung kundtun (*soobščit'*) und sich mit dem geliebten Gegenstand zu einer absoluten Individualität vereinen.<sup>88</sup>

Nochmals weist Solov'ev auf die Analogie zwischen Sprache und Liebe hin: sowohl in der Natur der Worte als auch im Liebesgefühl sei die jeweils höchste Aufgabe bereits vorherbestimmt; wie die Worte uns —, sofern sie allgemeine und bleibende Begriffe darstellten und somit schon eine Verbindung des Vielen zu dem Einen seien —, zum Verständnis des Sinns des Weltalls (*vsemirnyj smysl*) führten, so vermöge uns die Liebe in die Sphäre absoluter Individualität zu führen; denn in der Liebe sei darum die höchste Aufgabe im voraus gestellt, weil der Liebende das Objekt der Liebe unentrinnbar schon vor jeder Verwirklichung im idealen Lichte sehe und an dessen Unbedingtheit glaube. Und deshalb bestehe in beiden Fällen (hinsichtlich der Sprache sowie der Liebe) die Aufgabe nicht darin, etwas Neues zu ersinnen, sondern nur dasjenige, was keimhaft in der Natur der Sache gegeben sei, als im Grunde des Vorganges selbst, folgerichtig bis zu Ende zu führen. Während sich das Wort in der Menschheit entwickelt habe und

sich noch weiter entwickle, seien die Menschen hinsichtlich der Liebe nur bei den bloßen Ansätzen stehen geblieben, ohne den wahren Sinn dieser Ansätze zu begreifen.<sup>89</sup>

### III.

In der weiteren Entwicklung seiner Darlegungen, die darin gipfeln, daß die Liebe eine Offenbarung des idealen Wesens des geliebten Menschen sei, stützt sich Solov'ev auf die bekannte Tatsache, nach welcher der Liebende den geliebten Gegenstand in besonderer Weise wahrnehme und ihn idealisiere. Und zwar tue er dies nicht nur im Hinblick auf dessen sittliche und verstandesmäßige Bewertung, sondern auch hinsichtlich der außersinnlichen Wahrnehmung; nicht dasjenige nämlich, was die anderen sehen, sehe der Liebende, sondern er nehme sichtbarlich etwas anderes wahr als jene; doch auch für ihn verschwinde bald dieses Licht, in welchem der geliebte Gegenstand ihm erschienen sei. Aber es folge daraus keineswegs, daß es nur eine subjektive Illusion gewesen sei. Und dasjenige, was zu sein scheine, sei nicht etwa identisch mit demjenigen, was „ist“; denn dasjenige, was „ist“, erscheine dem Materialisten in anderer Weise als dem Sensualisten, und dem Spiritualisten in wiederum anderer Weise als dem Idealisten.<sup>90</sup> Und wenn es sich um zwei verschiedene Arten des Erscheinenden handle (wie etwa im Falle des Liebenden, welchem sein Gegenstand der Liebe anders erscheine als anderen Menschen), so sei die Frage berechtigt, welche von diesen verschiedenen Arten des Erscheinenden mehr mit demjenigen zusammenfalle, was „ist“, d. h. besser die Natur der Dinge (*priroda veščej*) ausdrücke; denn da das Erscheinende auf einer Wechselwirkung (*vzaimodejstvie*) zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen beruhe, werde das Erscheinende infolgedessen von den beiderseitigen Eigenschaften bestimmt. Obzwar nun beispielsweise die äußere Welt des Menschen und diejenige eines Maulwurfs beide nur aus relativen Erscheinungen bestünden, entspreche zweifellos die eine dieser erscheinenden Welten demjenigen, was „ist“, mehr als die andere und komme somit der Wahrheit näher.<sup>91</sup>

Solov'ev will damit beweisen, daß das, was sich den Augen eines Liebenden zeigt, mehr mit demjenigen zusammenfalle, was „ist“, nämlich mit der Wahrheit, als dasjenige, was den Augen der anderen (Nicht-Liebenden) erscheint. Das wahre Wesen des Menschen erschöpfe sich nicht in seinen empirisch gegebenen Erscheinungsweisen, er habe

außer seiner tierischen materiellen Natur ja noch eine ideelle Natur; und diese ideelle Natur sei es, die ihn mit Gott verbinde. Neben dem materiellen Inhalt seines Lebens trage jeder Mensch das „Abbild Gottes“ in sich, d. h. eine besondere Form des absoluten Inhalts. Dieses Abbild Gottes werde von unserem theoretischen Erkenntnisvermögen abstrakt erkannt, von der Liebe jedoch konkret und lebensvoll (žiznenno).<sup>92</sup> Gewöhnlich werde zwar die Offenbarung des ideellen Wesens oder des Abbildes Gottes im Menschen durch die materielle Erscheinung verdeckt; doch nicht nur die Tatsache, daß der Liebende den geliebten Gegenstand — zufolge des inneren Gefühls — anders als die anderen zu sehen vermöge, d. h. in einem idealen Licht, das ihn an die Unbedingtheit des geliebten Wesens glauben lasse, nicht allein diese Tatsache erscheint Solov'ev von größter Bedeutsamkeit, sondern daß außerdem diese andersgeartete Wahrnehmung des geliebten Gegenstandes zuweilen auch in der Sphäre der äußeren Sinne spürbar werde. Und somit sieht Solov'ev in der Liebe den „Beginn der sichtbaren Wiederherstellung des Abbildes Gottes in der materiellen Welt“, d. h. als Verkörperung des wahren ideellen Menschentums.<sup>93</sup> „Indem die Kraft der Liebe übergeht in die Welt, die Form der äußeren Erscheinungen umwandelnd und durchgeistigend, offenbart sie uns ihre objektive Macht; das Übrige aber liegt dann schon an uns: wir selbst müssen diese Offenbarung verstehen und sie nützen, damit sie kein flüchtiger und rätselhafter Schein (problek) irgendeines Geheimnisses bleibe.“<sup>94</sup> Der geistig-physische Prozeß der Wiederherstellung des Bildes Gottes in der materiellen Menschheit könne sich keineswegs ohne uns von selbst vollziehen.<sup>95</sup> Der Ursprung dieses geistig-physischen Prozesses liege — wie derjenige von allem Höheren in dieser Welt — in jenem dunklen Bereich der unbewußten Vorgänge und Beziehungen.<sup>96</sup> Dort lägen die Wurzeln des Lebensbaumes; aufziehen aber müßten wir ihn selber in eigenem bewußtem Handeln (sobstvennym soznatel'nym dejstviem). Zwar genüge für den Anfang die passive Empfänglichkeit des Gefühls; dann aber sei der tätige Glaube vonnöten sowie die sittliche Tat und Mühe, um dieses Geschenk der „lichten und schöpferischen Liebe“ zu erhalten und zu festigen und somit durch ihre Hilfe sowohl in sich selbst als auch im anderen das Bild Gottes zu verkörpern. Diese Verkörperung aber des Bildes Gottes in sich und im anderen versteht Solov'ev in der Weise, daß aus zwei begrenzten und sterblichen Wesen eine absolute und unsterbliche Individualität geschaffen werde.<sup>97</sup> Die Liebe zeige uns nicht zur Ergöt-

zung allein das ferne ideale Bild des Geliebten durch die empirische Sichtbarkeit hindurch, sondern damit wir diesem wahren Vorbild (obrazec) gemäß die dem geliebten Gegenstand nicht entsprechende Wirklichkeit umgestalteten, d. h. daß wir das wahre Vorbild in einer realen Erscheinung verkörperten, nämlich durch die Macht des wahren Glaubens, der tätigen Einbildungskraft und des realen Schaffens (real'noe tvorčestvo).<sup>98</sup>

Bisher freilich habe niemand an Ähnliches gedacht. Die mittelalterlichen Minnesänger und Ritter hätten sich begnügt mit dem Glauben an die einfache Identität (otoždestvlenie) des geliebten Ideals mit der gegebenen Person, die Augen aber geschlossen vor dieser ganz offenbaren Nichtübereinstimmung (nesootvetstvie).<sup>99</sup> Das „schein-verkörperte Ideal“ (mnimo-voploščennyj ideal) sei besungen worden und habe zu Heldentaten begeistert; doch da diese zerstörerischen Heldentaten im Grunde in keiner Beziehung zu dem sie begeisternden Ideal standen, habe auch keine Verwirklichung des Ideals erreicht werden können.<sup>100</sup> Indem Solov'ev auf ein bei Puškin vorkommendes Minnelied anspielt, sagt er, selbst jener „blasse Ritter“, der sich ganz einer Vision der himmlischen Schönheit hingegeben habe, ohne diese himmlische Erscheinung mit den irdischen Erscheinungen zu vermischen, sei doch nur zu wilden kriegerischen Taten begeistert worden, die zwar den Muselmännern geschadet, dem „Ewigweiblichen“ hingegen weder Nutzen noch Ruhm gebracht hätten.<sup>101</sup> Dieser Zwiespalt zwischen den himmlischen Geschichten des Christentums und den „wilden und feurigen“ Kräften im diesseitigen Leben habe auf dem ganzen Mittelalter gelastet; und erst Don Quijote von La Mancha sei zu dem Bewußtsein seines Irrtums gelangt, nachdem er viele Hammel niedergemetzelt und etliche Windmühlenflügel zerbrochen, die Kuhmagd von Tobosa aber keineswegs dem Ideal der Dulcinea nähergebracht hatte. Aus dem negativen Bewußtsein seines Irrtums sei ihm jedoch nur die traurige und hoffnungslose Enttäuschung über sein Ideal erwachsen. Und in dieser Enttäuschung Don Quijotes sieht Solov'ev das Vermächtnis des Rittertums an das neue Europa.<sup>102</sup> Auch in uns sei dieses Vermächtnis bis zum heutigen Tage noch wirksam; sobald nämlich die Idealisierung des von uns geliebten Objektes aufgehört habe, die Quelle wahnwitziger Taten zu sein, begeistere sie zu gar keinen Taten mehr. Die Idealisierung sei nur noch ein Lockmittel (primanka), welches antreibe, den physischen und alltäglichen Besitz zu begehren. Die Liebe selbst aber pflege zu verschwinden, sobald dieses durchaus nicht ideale Ziel

erreicht sei. „Das Licht der Liebe dient niemandem als wegweisender Strahl zum verlorenen Paradies; man blickt darauf wie auf die phantastische Beleuchtung eines kurzen Liebes-„Prologs im Himmel“, die später von der Natur rechtzeitig ausgelöscht wird, als vollkommen unnötig für die folgende irdische Vorstellung.“<sup>103</sup> Und in der Tat werde dieses Licht ausgelöscht durch die Schwäche und das Nicht-Bewußtsein unserer Liebe, welche die wahre Ordnung verkehre.<sup>104</sup>

#### IV.

Solov'ev spricht es der äußeren Verbindung ab, eine bestimmte Beziehung zur Liebe zu haben: sowohl der Verbindung des alltäglichen Lebens als auch der physiologischen. Letztere gebe es ohne Liebe, so wie es Liebe ohne physiologische Bindung gebe. Solov'ev sieht die physiologische Verbindung weder als Bedingung noch als selbständiges Ziel der Liebe an. Diese Art der Verbindung bedeute nur eine abschließende Realisierung; werde jedoch diese Realisierung als Ziel für sich vor das ideale Anliegen gestellt, so werde die Liebe vernichtet.<sup>105</sup>

„Jede äußere Handlung oder Tatsache an sich ist nichts (est' ničto); die Liebe ist etwas nur dank ihrem Sinn oder ihrer Idee, als Wiederherstellung der Einheit oder Ganzheit der menschlichen Person (ličnost'), als Schöpfung einer absoluten Individualität.“<sup>106</sup> Die Bedeutung der mit der Liebe verbundenen äußeren Handlungen sei also abhängig von der Liebe selbst und davon, was ihr Anliegen ausmache; ohne Liebe bedeuteten die äußeren Handlungen nichts. Zur eingängigen Demonstrierung dieser Behauptung führt Solov'ev ein Beispiel aus dem mathematischen Bereich an: setze man eine Null hinter eine ganze Zahl, so werde dadurch die ganze Zahl um das Zehnfache vergrößert; setze man jedoch eine Null vor die ganze Zahl, so verkleinere sich diese, verwandele sich in einen Dezimalbruch und verlöre somit ihren Ganzheitscharakter. Je mehr Nullen nun dem Ganzen vorangestellt würden, um so kleiner werde der Bruch, und um so mehr nähere sich die Zahl selbst der Null.<sup>107</sup> So also ergehe es der Liebe und ihrem Anliegen, wenn die äußeren Handlungen und Tatsachen die Vorrangstellung erhielten.

Im Liebesgefühl selbst erblickt Solov'ev den Antrieb (pobuždenie) der Erkenntnis dessen, daß wir die Ganzheit des menschlichen Wesens wiederherstellen können und sollen.<sup>108</sup>

„Jedesmal, wenn im menschlichen Herzen dieser heilige Funke sich entzündet, erwartet die gesamte seufzende und sich quälende Kreatur die erste Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes (slava synov Božič).“<sup>109</sup> Aber ohne die Tat des bewußten menschlichen Geistes erlösche der göttliche Funke, und die betrogene Natur bringe neue Generationen von Menschenkindern zu neuen Hoffnungen hervor. Doch würden diese Hoffnungen so lange nicht in Erfüllung gehen, bis wir bereit sein würden, dasjenige anzuerkennen, was die wahre Liebe verlange, und was in ihrer Idee enthalten sei.<sup>110</sup> Dem Entschluß aber, diese Aufgabe zu erfüllen, stellten sich zwei Tatsachen hemmend entgegen: zum einen die Tatsache der Unentrinnbarkeit des Todes, und zum anderen die Tatsache der Leere unseres Lebens. Unvereinbar jedoch mit dem Tode sowie mit der Leere des Lebens sei jenes starke bewußte Liebesgefühl, welches die unbedingte Bedeutung der Individualität eines anderen bejahe und dadurch auch die unbedingte Bedeutung der eigenen Individualität anerkenne. Beide zu überwinden, den Tod und die Leere des Lebens, gehöre mit zu der Aufgabe der Liebe. Der Liebende vermöge sich nicht abzufinden mit der Gewißheit des Todes der geliebten Person, obzwar noch heute in der formalen Logik als vorbildlicher Syllogismus der Satz gelte: „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, folglich ist Cajus sterblich“.<sup>111</sup>

Und wenn auch viele an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, so zeige doch gerade das Gefühl der Liebe am besten das Ungenügen dieses abstrakten Glaubens; denn der körperlose (bezplotnyj) Geist sei ja kein Mensch, sondern ein Engel.<sup>112</sup> Wir aber liebten einen Menschen, eine ganze menschliche Individualität, einen bestimmten — in einem leiblichen Organismus verkörpert — lebendigen Geist.<sup>113</sup> Vorstellen könne man sich alles, was einem beliebe; lieben aber könne man nur etwas Lebendiges, Konkretes; und wenn man es wirklich liebe, so könne man sich nicht mit der Gewißheit seines Todes aussöhnen. Um jedoch die „ewige Jugend und Unsterblichkeit“ zu erlangen, bedürfe es desjenigen, dessen Anfang die Liebe sei: es bedürfe der Verklärung und Vergeistigung der menschlichen Individualität. Ein Engel, d. h. ein reiner Geist, brauche keine Verklärung und Vergeistigung, nur das Fleisch müsse verklärt und durchgeistigt werden.<sup>114</sup> Und da Solov'ev als Aufgabe der Liebe ihr Mitwirken an der Auferstehung des Fleisches anerkenne, dient ihr gerade das Fleisch als notwendiges Objekt zur Erfüllung eben dieser Aufgabe.<sup>115</sup>

Im Hinblick auf den christlichen Auferstehungsgedanken zeigt sich bei dieser Bestimmung der Liebe die Liebe nicht vereinbar mit der Unentrinnbarkeit des Todes, sondern nur vereinbar mit der Unsterblichkeit. Letztere hingegen sei völlig unvereinbar mit der Leere unseres Lebens. Das Leben der meisten Menschen, das im Wechsel von schwerer mechanischer Arbeit und grobsinnlichen Vergnügungen bestehe, sei nicht wert, unsterblich zu sein; und die Minderheit derer, welchen die Möglichkeit gegeben sei, sich tatkräftig um die Ziele des Lebens zu bemühen, benutze statt dessen ihre Freiheit hauptsächlich zu sinnlosem und unsittlichem Zeitvertreib.<sup>116</sup> Die ungewollte und unbewusste Leere eines solchen Lebens sei großartig dargestellt in „Anna Karenina“, im „Tod des Ivan Il'ič“ und in der „Kreuzersonate“.<sup>117</sup> Für ein derartiges Leben sei der Tod nicht nur unvermeidlich, sondern sogar erwünscht; denn ein solches Leben müsse bei unendlicher Fortdauer zu erdrückender Langeweile führen. Doch hält Solov'ev nicht nur das Leben einer Weltdame (svetskaja dama), eines Sportsmannes oder eines Spielers für unvereinbar mit der Unsterblichkeit, sondern auch dasjenige großer Menschen, der Genien selbst, welche den Menschen „unsterbliche Werke schenken oder das Schicksal von Völkern ändern“.<sup>118</sup> Solov'ev begründet diese Behauptung damit, daß sowohl der Inhalt als auch die historischen Früchte des Lebens großer Menschen nur eine einmalige und unwiederholbare Bedeutung besäßen. Dadurch aber verlöre das individuelle irdische Dasein der genialen Menschen bei unendlicher Fortsetzung jeden Sinn: „Kann man sich einen Shakespeare vorstellen, der ohne Ende seine Dramen dichtet, oder einen Newton, der ohne Ende das Studium der Himmelsmechanik fortsetzt, ganz zu schweigen von der Unsinnigkeit der unendlichen Fortsetzung solch einer Tätigkeit, durch welche Alexander der Große und Napoleon berühmt wurden.“<sup>119</sup> Es sei also ganz augenscheinlich, daß auch Kunst, Wissenschaft und Politik nicht imstande seien, der menschlichen Individualität einen absoluten — sich selbst genügenden — Inhalt zu geben. Kunst, Wissenschaft und Politik vermöchten nur den einzelnen (otdel'noe) Bestrebungen des menschlichen Geistes Inhalt zu geben und zeitweilig geschichtliche Bedürfnisse der Menschheit zu befriedigen. Und darum förderten Kunst, Wissenschaft und Politik nicht die Unsterblichkeit der menschlichen Individualität.<sup>120</sup> Nur die Liebe sei es, die der individuellen Unsterblichkeit bedürfe und sie zu erreichen vermöge. Wahre Liebe sei diejenige, die nicht nur im subjektiven Gefühl die absolute Bedeutung der menschlichen Individualität sowohl in sich

selbst als auch im anderen bejahe, sondern diese absolute Bedeutung in der Wirklichkeit rechtfertige. Unter dieser Rechtfertigung der Liebe aber versteht Solov'ev nichts anderes, als daß die wahre Liebe uns vom Tode befreie und unser Leben mit absolutem Inhalt erfülle.

#### 4. A u f s a t z

##### I.

Im folgenden nun weist unser Philosoph auf den tiefen Zusammenhang zwischen G e b u r t und T o d hin. „Dionysos und Hades sind ein und dasselbe“, habe der tiefste Denker der antiken Welt gesagt.<sup>121</sup> „Dionysos, der blühende junge Gott des materiellen Lebens in der vollen Spannung seiner überschäumenden Kräfte, der Gott der erregten und fruchtbaren Natur ist dasselbe, was Hades ist, der bleiche Beherrscher des düsteren und stummen Reiches der abgeschiedenen Schatten. Der Gott des Lebens und der Gott des Todes sind ein und derselbe Gott.“<sup>122</sup> Dieses sei für die Welt der natürlichen Organismen eine unbestrittene Wahrheit; die im individuellen Wesen aufschäumenden Lebenskräfte seien durchaus nicht das eigene Leben dieses Wesens, sondern das Leben der ihm gegenüber gleichgültigen Gattung. Auf der untersten Stufe des Tierreichs zeige sich besonders deutlich, daß das Individuum für die Gattung sterbe. Bei vielen Arten überlebe das Einzelwesen nicht einmal den Fortpflanzungsakt; es stirbe auf der Stelle. Bei anderen Arten überlebe ihn das Einzelwesen nur für kurze Zeit. Aber wenn es auch ein Gesetz der Natur sei, daß Geburt und Tod, Erhaltung der Gattung und Untergang des Individuums in Zusammenhang stehen, so trete diese Notwendigkeit doch um so weniger hervor, je mehr die organischen Formen sich vervollkommen. Somit wirke auf der untersten Stufe der organischen Welt am stärksten das Gesetz der Identität von Dionysos und Hades, d. h. der Identität vom Leben der Gattung und vom Tode des Individuums.

Die Tatsache nun, daß zufolge der fortschreitenden Entwicklung der Natur dieses Gesetz um so weniger Gültigkeit hat, je höher die organische Welt entwickelt ist, nimmt Solov'ev zum Ausgangspunkt für die von ihm in seiner Liebesphilosophie vertretene Ansicht, die dahin geht, an die Möglichkeit einer weiter fortschreitenden Entwicklung innerhalb der Stufe der höchsten organischen Form zu glauben, das heißt innerhalb der Schicht der menschlichen Individuen. Die Er-

füllung dieser Möglichkeit sieht Solov'ev in der Aufhebung jenes Gesetzes der Identität von Dionysos und Hades, von Gattungsleben und Einzelleben im Bereich des Menschen, d. h. in der Unsterblichkeit. Dieser Glaube an die Möglichkeit des Endes „der Tyrannei der Gattung über das Einzelwesen“ wird gestützt durch die Bedeutung, welche Solov'ev dem menschlichen Selbstbewußtsein zuschreibt. Wenn schon die Natur im biologischen Prozeß bestrebt sei, jenes Gesetz abzuschwächen, müsse dann nicht der Mensch als selbstbewußtes und selbsttätiges individuelles Wesen im geschichtlichen Prozeß dieses Gesetz der Identität von Gattungsleben und Einzeltod völlig aufzuheben vermögen?<sup>123</sup>

Dank seinem Selbstbewußtsein hebe der Mensch sich von der Natur ab: er vermöge sie als Objekt zu betrachten und sei infolgedessen fähig zu innerer Freiheit gegenüber den Forderungen der Gattung. Freilich werde der Mensch so lange sterben, solange er sich wie das Tier vermehre.<sup>124</sup> Aber andererseits könne ihn auch der Verzicht auf den Fortpflanzungsakt nicht vom Tode befreien. Der Tod sei eine Desintegration des Wesens, ein Auseinanderfall (raspadenie) jener das Wesen ausmachenden Faktoren. „Aber die Teilung (razdelenie) der Geschlechter — die durch ihre äußere und vorübergehende Vereinigung im geschlechtlichen Akt nicht aufgehoben wird —, diese Teilung zwischen dem männlichen und weiblichen Element des menschlichen Wesens ist schon an sich ein Zustand der Desintegration und der Anfang des Todes.“<sup>125</sup>

Unsterblich könne nur der ganze Mensch sein;<sup>126</sup> da aber die physiologische Vereinigung nicht die Ganzheit des menschlichen Wesens wiederherstellen könne, so müsse diese falsche Vereinigung durch die wahre ersetzt werden. Freilich ver helfe der Verzicht auf die physiologische Vereinigung nicht zur Wiederherstellung des ganzen menschlichen Wesens; denn die geteilte, auseinandergefallene und darum sterbliche Natur in statu quo zu erhalten, führe ebensowenig zum „ganzen Menschen“ wie die physiologische Vereinigung.<sup>127</sup>

„Worin besteht aber die wahre Vereinigung der Geschlechter?“ — fragt Solov'ev.<sup>128</sup> Doch ehe er zur Beantwortung dieser Frage kommt, wirft er noch einen Seitenblick auf die Abnormitäten unseres Lebens, um zu zeigen, wie fern es im Hinblick auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern noch von der Wahrheit sei.

## II.

Solov'ev kommt in diesem Abschnitt auf geschlechtliche Psychopathologie zu sprechen. Abgesehen davon, daß die psychiatrische Literatur Deutschlands und Frankreichs von speziellem Interesse für Juristen, Mediziner und die Kranken selbst sei, sei sie von einer anderen Seite her interessant, an die wohl bisher weder Verfasser noch Leser gedacht hätten. Solov'ev überrascht bei dieser Literatur das Fehlen jeglichen klaren Begriffs der Norm dessen, was auf diesem Gebiet sein sollte und warum es sein sollte. In jenen von Solov'ev gemeinten psychiatrischen Untersuchungen geht es um Abweichungen von der Norm; doch da eben der klare Begriff der Norm fehle, würden in willkürlicher Weise diejenigen Triebe und Handlungen als pathologisch und heilbedürftig erklärt, die verhältnismäßig selten vorzukommen pflegen. Die gewöhnlichen und allgemein üblichen Handlungen aber setze man als Norm voraus. Diese Verwechslung von Norm und gewöhnlicher Abweichung erreiche dabei zum Teil ein beträchtliches Maß an Komik. Solov'ev spricht es denjenigen physiologischen Handlungen ab, normal zu sein, bei denen an die Stelle des Ganzen nur ein Teil gesetzt werde, d. h. wo um der Befriedigung des sinnlichen Verlangens willen die Seele vom Leib getrennt werde. Dies geschehe nicht nur in solchen Fällen, wo das Begehren — wie etwa bei einem Fetischisten — durch irgendeinen Teil des Körpers erweckt werde (z. B. Haare, Hand, Beine) oder auch durch äußere Gegenstände (z. B. Schürze, Schuh), sondern die Abtrennung der Seele vom Leib finde auch bei jedem geschlechtlichen Verhältnis statt, das auf einer Abtrennung und Absonderung der höheren Sphäre des menschlichen Wesens von der niederen tierischen Sphäre beruhe.<sup>129</sup>

Als Norm dessen, was auf diesem Gebiet sein sollte, sieht Solov'ev somit nur diejenige physiologische Vereinigung an, wo Leib und Seele nicht getrennt werden, sondern wo die äußere Vereinigung die abschließende Realisierung der Liebe als solcher bedeutet. Und darum sieht er es auch als völligen Fehlschluß an, einen Fetischisten dadurch heilen zu wollen, daß man ihn, sei es durch medizinischen Rat oder durch Hypnose, dazu bringe, seine Phantasie mit einem Frauenkörper anstatt mit den genannten Surrogaten zu beschäftigen.<sup>130</sup> Diese Art der „Heilung“ treibe nämlich den also Geheilten meistens in die Freudenhäuser.

Diese lehnt Solov'ev aus verschiedenen Gründen ab; einmal darum, weil er in der Vereinigung mit einer käuflichen Frau eine anormale,

krankhafte Handlung sieht, die er mit „natürlicher“ Unzucht (‘estestvennyj’ razvrat) bezeichnet, eben weil bei einer solchen Vereinigung das echte Liebesgefühl fehlt und somit Seele und Körper getrennt sind: „Wenn dem Prinzip nach diejenige Beziehung anormal ist, bei welcher ein Teil an die Stelle des Ganzen gesetzt wird, so müssen auch jene Menschen, die auf diese oder jene Weise den Körper einer Frau zur Befriedigung des sinnlichen Verlangens kaufen und dadurch den Leib von der Seele trennen, in geschlechtlicher Hinsicht als unnormale betrachtet werden, als psychisch Kranke, als Fetischisten in der Liebe oder sogar als Nekrophile.“<sup>131</sup> Diese „Liebhaber toter Körper“ (ljubiteli mertvečiny) charakterisiert Solov’ev als „bei lebendigem Leib Sterbende“ (zaživo umirajuščie). Sie aber pflegten als normale Menschen zu gelten.<sup>132</sup> „... und durch diesen zweiten Tod geht fast die ganze Menschheit hindurch.“<sup>133</sup>

Weiterhin lehnt Solov’ev jene Häuser wegen der durch sie verbreiteten „schrecklichen Seuche“ ab, die das übliche Resultat der sogenannten „natürlichen“ Befriedigung eines „natürlichen“ Bedürfnisses sei.

Im allgemeinen verurteilt man den Fetischisten, weil sein Verhalten nicht der Fortpflanzung diene; doch vertrage sich die „natürliche“ Unzucht ebensowenig mit der Kindererzeugung wie die „unnatürliche“, und es liege von diesem Gesichtspunkt aus kein Grund vor, die eine für natürlich und die andere für unnatürlich zu halten. Und im Hinblick auf die erwähnte Seuche erscheine der Fetischist sogar weniger verdammenswert als derjenige, der Lupanare zu besuchen pflege. Im Grunde genommen sieht also Solov’ev keinen Unterschied zwischen einem Fetischisten und einem Menschen, der sich ohne see-lischen Bezug einer Frau vereint. Beide Fälle gehören nach der Solov’evschen Bestimmung in den Bereich der psychopathologischen Erscheinungen des geschlechtlichen Gefühls.<sup>134</sup>

### III.

Dies alles sage er nicht, fährt Solov’ev sogleich fort, zur Rechtfertigung der widernatürlichen Arten der Befriedigung des geschlechtlichen Gefühls, sondern zur Verurteilung der vermeintlichen natürlichen Arten. Auch dürfe man, wenn man von Natürlichkeit und Widernatürlichkeit spreche, nicht vergessen, daß infolge der Kompliziertheit des menschlichen Wesens etwas, welches für das eine ihn ausmachende Element natürlich sei, für das andere jedoch widernatürlich sein könne

und somit anormal für den ganzen Menschen; denn wenn für den Menschen als „Tier“ die Befriedigung seines geschlechtlichen Verlangens ganz natürlich sei, so stehe für ihn als „sittliches Wesen“ die physische Handlung in Widerspruch zu seiner höheren Natur. Und darum schäme er sich der physischen Handlung. Der Mensch als „Gesellschaftstier“ (kak životnomu obščestvennomu) beschränke diese physische Vereinigung durch die Forderung des sozial-sittlichen Gesetzes, wodurch die tierische Handlung von außen her verdeckt und zum Mittel für das soziale Ziel, d. h. für die Bildung des Familienbundes werde.<sup>135</sup> Dieser bleibe jedoch auf der äußeren materiellen Vereinigung der Geschlechter begründet und belasse das „Menschen-Tier“ in seinem früheren desintegrierten Zustand der Halbheit. Und dieser Zustand führe notwendigerweise zu weiterer Desintegration des menschlichen Wesens, nämlich zum Tode. Das individuelle Wesen sterbe in der sozial-sittlichen Ordnung ebenso, als wenn es ausschließlich dem Gesetz des tierischen Lebens unterworfen wäre. Das sozial-sittliche Gesetz vermöge nicht den Weg zur Unsterblichkeit zu öffnen.<sup>136</sup> Ein Rabe etwa oder ein Elefant erwiesen sich sogar als bedeutend langlebiger als der tugendhafteste und ordentlichste Mensch.

Nun gäbe es aber im Menschen außer der tierischen Natur und außer dem sozial-sittlichen Gesetz noch ein drittes höheres Prinzip, ein geistiges, mystisches oder göttliches. Dieses Prinzip nun sei auch im Gebiet der Liebe und der geschlechtlichen Beziehung jener „Stein, den die Bauleute verworfen haben“, der aber „zum Eckstein geworden ist“.<sup>137</sup> Vor der physiologischen Vereinigung in der tierischen Natur vor dem gesetzlichen Bund in der sozial-sittlichen Ordnung müsse die Vereinigung in Gott stehen. Nur diese Vereinigung vermöge zur Unsterblichkeit zu führen; denn durch die Vereinigung in Gott werde das sterbliche Leben der Natur nicht durch ein menschliches Gesetz begrenzt, sondern es werde das sterbliche Leben umgewandelt durch die ewige und unvergängliche Kraft der Gnade.<sup>138</sup> Für den Menschen in seiner Ganzheit sei dieses dritte Element, welches in der wahren Ordnung das erste sei, ganz natürlich; denn den „ganzen Menschen“ versteht Solov'ev als ein Wesen, das des höchsten göttlichen Prinzips teilhaftig ist. Er versteht ihn als ein zwischen Gott und der Welt vermittelndes Wesen.<sup>139</sup> „Die zwei niederen Elemente aber, die tierische Natur sowie das soziale Gesetz, welche, jedes an seinem Platz, ebenso natürlich sind, werden widernatürlich, wenn man sie für sich gesondert vom höchsten (Element) nimmt und an seine Stelle treten läßt.“<sup>140</sup>

Als unwürdig und widernatürlich bezeichnet Solov'ev nicht nur eine sich über jede Ordnung hinwegsetzende Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse nach Art der Tiere, sondern auch — abgesehen von psychopathischen Fällen — jene Verbindungen zwischen zwei Menschen, die lediglich auf Grund des bürgerlichen Gesetzes geschlossen und für ausschließlich sittlich-gesellschaftliche Ziele aufrechterhalten werden, indem das geistige, mystische oder göttliche Prinzip im Menschen untätig bleibe. Unser Leben werde aber gerade beherrscht von solch einer widernatürlichen Verkehrung dieser Beziehungen im Hinblick auf das ganzheitliche menschliche Wesen.<sup>141</sup>

#### IV.

Obwohl alle drei Beziehungen, die für den Menschen als Ganzes natürlich seien, zwischen den Geschlechtern bestünden, so würden sie doch auf widernatürliche Weise verwirklicht, d. h. getrennt voneinander und in einer ihrer wahren Ordnung entgegengesetzten Reihenfolge: diejenige Vereinigung, welche an letzter Stelle in Wahrheit stehen sollte, nämlich die tierisch-physiologische, stehe an erster Stelle und werde als Grundlage der ganzen Liebesbeziehungen anerkannt. Manche gingen über diese tierischen Beziehungen nicht hinaus.<sup>142</sup> Für andere gipfeln die Geschlechtsbeziehung in der gesetzlichen alltäglichen Moral des Familienbundes, womit eine Mittelstufe des alltäglichen Lebens für den Gipfel des Lebens überhaupt genommen werde. „... und das, was im zeitlichen Prozeß als freier sinnvoller Ausdruck der ewigen Einheit dienen soll, wird zum unwillkürlichen Strom (nevol'noe ruslo) des sinnlosen materiellen Lebens.“<sup>143</sup>

Es bleibe schließlich als seltene und außerordentliche Erscheinung die reine geistige Liebe für einige Auserwählte übrig. Jedoch mangle es dieser nur geistigen Liebe an einem lebenswichtigen Ziel (žiznennaja cel') und damit an einer realen Aufgabe; denn durch die beiden niedrigeren Verbindungen, durch die tierische sowie durch die gesetzliche, sei der nur geistigen Liebe der wirkliche Inhalt vorweggenommen. Und so müsse sich diese höchste Liebesverbindung, sofern sie von den anderen Bindungen abgetrennt sei, mit träumerischer und unfruchtbarer Empfindsamkeit (čuvstvitel'nost') begnügen. Damit aber befände sich die geistige Liebe in ähnlicher Lage wie die Englein alter Malereien, die nur Kopf und Flügelchen haben und deren Kraft nur dazu ausreiche, sie unbeweglich in einer gewissen Höhe zu halten. Es fehlten

ihnen die Hände, um sich vorwärts zu bewegen. Zwar sei dies eine erhabene, aber doch äußerst unbefriedigende Lage.<sup>144</sup>

In der für sich allein bestehenden physischen Leidenschaft, die lediglich der Befriedigung des sinnlichen Verlangens dient, sieht Solov'ev etwas Verwerfliches, wie im vorhergehenden Abschnitt ausgeführt wurde. Die Aufgabe dieser Art der Liebe stehe somit auf sehr niedriger Stufe.

In der legalen Bindung anerkennt er die Erfüllung einer einstweilen noch notwendigen Aufgabe, jedoch von mittelmäßigem Wert. Demgegenüber habe die nur geistige Liebe, obzwar sie die höchste Art der Liebe sei, überhaupt keine Aufgabe zu erfüllen; jedenfalls so wie sie bisher erscheine. Daher komme es auch, daß die Mehrzahl der Menschen an keine Liebe glaube und sie für „Poesie“ halte.<sup>145</sup>

„Diese ausschließlich geistige Liebe ist offenbar eine ebensolche Anomalie wie auch die ausschließlich physische Liebe und der ausschließlich alltägliche Bund. Die absolute Norm ist die Wiederherstellung (vozstanovlenie) der Ganzheit des menschlichen Wesens . . .“;<sup>146</sup> dabei sei es gleich, ob diese Norm nach dieser oder jener Seite hin verletzt werde, denn das Resultat sei in jedem Falle eine anormale, widernatürliche Erscheinung. So sieht Solov'ev in der nur geistigen Liebe nicht nur eine anormale, sondern auch zwecklose Erscheinung: „. . . denn die Abtrennung des Geistigen vom Sinnlichen, zu der sie (die geistige Liebe) hinstrebt, wird auch ohnedies auf die beste Weise vom Tode vollzogen.“<sup>147</sup> Die wahre geistige Liebe aber sei weder eine Nachahmung noch eine Vorwegnahme des Todes, sondern sie sei der Triumph über den Tod, d. h. sie bedeute keine Abtrennung des Unsterblichen vom Sterblichen, des Ewigen vom Zeitlichen, sondern die Verwandlung des Sterblichen ins Unsterbliche, die Aufnahme des Zeitlichen ins Ewige. Und abschließend sagt er: „Die falsche Geistigkeit (ložnaja duchovnost') ist die Verneinung des Fleisches (plot'), die wahre Geistigkeit ist dessen Wiedergeburt, Rettung und Auferstehung.“<sup>148</sup>

## V.

Solov'ev beginnt diesen Abschnitt mit dem Wort aus dem ersten Buch Mose „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn; Mann und Weib schuf Er sie (mužčinu i ženščinu sotvoril ich).“ (Gen. 1, 27)<sup>149</sup> Und hinzu fügt er das

Paulus-Wort aus dem Epheser-Brief: „Dies Geheimnis ist groß; ich aber sage es von Christo und der Kirche (Gemeinde).“ (Eph 5, 32)<sup>150</sup>

Seine Lehre vom „ganzen Menschen“, den er als androgynen Urmenschen versteht, stützt Solov'ev auf diese beiden Stellen aus dem Alten und Neuen Testament. Das „geheimnisvolle Bild Gottes“, nach welchem der Mensch geschaffen sei, beziehe sich auf die „wahre Einheit“ des männlichen und weiblichen Teiles; diese seien die grundlegenden Seiten der ursprünglichen Einheit. Der Mann solle sich zur Frau verhalten, wie Gott sich zu Seiner Schöpfung verhalte und wie sich Christus zu Seiner Kirche (Gemeinde) verhalte. So also wie Gott das Weltall schaffe, wie Christus die Kirche errichte, so solle der Mann seine weibliche Ergänzung schaffen und bilden.<sup>151</sup>

Solov'ev sagt selbst, daß er das „große Geheimnis“ hierbei im Auge habe, von dem der Apostel Paulus im Epheser-Brief spricht (Eph 5, 32). Jenes große Geheimnis nämlich stelle eine Analogie (wenn auch keine Identität) der zu dem zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Verhältnis. Eine Analogie sei es schon darum, weil ja Gott die Welt aus dem „Nichts“ geschaffen habe, aus der „reinen Potenz des Seins“ oder der „Leere“.<sup>152</sup> Diese werde allmählich gefüllt, d. h. die Leere empfangen durch die Tat Gottes „die realen Formen der intelligiblen (umopostigaemych) Dinge“.<sup>153</sup> Christus hingegen schaffe die Kirche<sup>154</sup> nicht aus der Leere, sondern aus einem schon mannigfaltig geformten und beseelten Material, das in seinen Teilen selbsttätig sei; diesem Material aber müsse nur das Prinzip eines neuen geistigen Lebens mitgeteilt werden, und zwar in einer neuen höheren Sphäre.<sup>155</sup>

In Analogie hierzu habe der Mann für sein schöpferisches Wirken in der Person des Weibes (v lice žensčiny) ein Material, das ihm dem Grade der Aktualisierung nach völlig gleich sei; ihm kämen lediglich das Recht und die Pflicht zu, auf dem Wege zur Vollendung die Initiative zu ergreifen. „Gott verhält sich zum Geschöpf (k tvari) wie alles zum Nichts (k ničemu), d. h. wie die absolute Fülle des Seins zur reinen Potenz des Seins; Christus verhält sich zur Kirche wie die aktuelle Vollendung zur Potenz der Vollendung, welche zur wirklichen Vollendung gestaltet wird . . .“<sup>156</sup> Die Beziehung zwischen Mann und Frau unterscheidet sich jedoch insofern von der Analogie zu Gott und zu Christus, als es sich hier um zwei — zwar verschieden wirkende —, aber gleichermaßen unvollkommene Potenzen handle, deren Vollkommenheit nur durch den Prozeß einer Wechselwirkung erreicht werden könne; denn der Mann und sein weibliches alter ego ergänzten sich gegen-

seitig nicht nur im realen, sondern auch im idealen Sinne.<sup>157</sup> „Der Mensch (čelovek) kann das Ebenbild Gottes schöpferisch im lebendigen Objekt seiner Liebe nur dann wiederherstellen, wenn er zugleich (vmeste s tem) auch dieses Ebenbild in sich selbst wiederherstellt.“<sup>158</sup> Dazu aber finde er in sich selbst nicht die Kraft; und darum müsse er sie von Gott erhalten. Folglich sei der Mensch (Mann) nicht an und für sich ein schöpferisches Prinzip (tvorčeskoe, zičitel'noe načalo) in bezug auf seine weibliche Ergänzung (dopolnenie), sondern er sei gleichsam der Vermittler und Leiter der göttlichen Kraft.<sup>159</sup>

Eigentlich schaffe auch Christus nicht durch irgendeine abgesonderte eigene Kraft, sondern durch die schöpferische Kraft der Gottheit. Da nun aber Christus selber Gott sei, so besitze er diese Kraft seiner Natur nach und actu; hingegen besäßen wir Menschen diese göttliche Kraft nur durch Gnade und durch Aneignung, da wir nur das Vermögen (potencija) zu ihrer Aufnahme in uns haben.<sup>160</sup>

Solov'ev geht dann über zur Darlegung der grundlegenden Momente im Prozeß der Verwirklichung der wahren Liebe. Unter der Verwirklichung der wahren Liebe versteht er — wie wir bereits sahen — den Prozeß der Integration des menschlichen Wesens, d. h. den Prozeß der Wiederherstellung des Bildes Gottes in uns. Wohl werde er auf zweifelnde Überraschung stoßen, räumt Solov'ev selbst ein, denn die Liebe pflege man im allgemeinen als eine „einfache Sache“ zu betrachten. In seinen Darlegungen jedoch werde man unzugänglich und phantastische Höhen sehen.<sup>161</sup>

Ihm geht es vor allem um die religiöse Norm in der Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau; und er würde, wie er sagt, diese religiöse Norm gar nicht vorschlagen, wenn er sie für phantastisch hielte. Und er betont, daß er, wenn er nur die sogenannte „einfache Liebe“ im Auge hätte, d. h. die durchschnittliche Liebe zwischen den Geschlechtern, sich jeglicher Betrachtung über diesen Gegenstand enthalten würde. Die Liebe hingegen, wie er sie verstehe, sei etwas außerordentlich Kompliziertes (složnoe), was einer besonderen Untersuchung bedürfe, und wobei es nicht auf die Einfachheit ankomme, sondern um die Wahrheit gehe. „Die einfache Beziehung zur Liebe wird durch jene endgültige und letzte Vereinfachung vollendet, die Tod heißt.“<sup>162</sup> Dieses unvermeidliche und unbefriedigende Ende der „einfachen“ Liebe gibt die Veranlassung, nach einem anderen komplizierten Prinzip zu suchen.

## VI.

Das Anliegen der wahren Liebe gründe sich vor allem auf den Glauben.<sup>163</sup> Der grundlegende Sinn der Liebe bestehe darin, wie schon weiter oben gesagt wurde, daß man einem anderen Wesen eine unbedingte Bedeutung zukommen lasse. Freilich habe dieses Wesen in seinem empirischen, der realen sinnlichen Wahrnehmung unterworfenen Dasein (bytie) keine absolute Bedeutung, es sei unvollkommen im Hinblick auf seine Würde und vergänglich seinem Dasein (sušcestvovanie) nach. Infolgedessen lasse sich die unbedingte Bedeutung dieser individuellen Person nur mit dem Glauben behaupten. In ihrem Sondersein und Einzelsein besitze sie durchaus keine absolute Bedeutung. Nur insofern, als wir das Objekt unserer Liebe als ein in Gott existierendes (sušcestvujuščij) Objekt bejahen, habe es eine unendliche Bedeutung.<sup>164</sup> Dabei betont Solov'ev, daß diese transzendente Beziehung zu unserem Anderen, d. h. diese gedankliche Übertragung oder Emporhebung des Anderen in die Sphäre der Gottheit, dieselbe Beziehung zu uns selbst voraussetze: auch der Liebende müsse sich emporheben in die absolute Sphäre und sich in ihr bejahen.<sup>165</sup>

Wahre Liebe sei also nur dann möglich, wenn der Liebende das Objekt seiner Liebe (die gegebene Person) in Gott bejahe, womit er der geliebten Person zugleich eine unbedingte Bedeutung zuerkenne. Das aber sei wiederum nur dann möglich, wenn der Liebende selbst an Gott glaube und außerdem anerkenne, daß sein Zentrum, d. h. das Zentrum seines eigenen Seins in Gott liege.

In diesem drei-einigen Glauben erblickt unser Philosoph einen bestimmten inneren Akt, der die erste Grundlage zur wahren Wiedervereinigung des Menschen mit seinem „Anderen“ bedeute, und die Grundlage zur Wiederherstellung des Ebenbildes des dreieinigen Gottes in zwei sich liebenden Menschen. Der Akt des Glaubens sei unter den tatsächlichen Bedingungen von Zeit und Ort ein Gebet (nicht im technischen, sondern im grundlegenden Sinne dieses Wortes). „Die untrennbare Vereinigung seiner selbst und des Anderen ist in dieser Beziehung der erste Schritt zur wirklichen Vereinigung.“<sup>166</sup> Und wenn dieser erste Schritt auch klein sei, so sei ohne ihn doch alles Weitere unmöglich.

Die Bejahung eines individuellen Wesens in Gott bedeute, daß man es nicht in seinem Sondersein (v ego otdel'nosti) als empirisch mate-

rielle Erscheinung bejahe, sondern in der Einheit von allem, „weil für Gott, den Ewigen und Ungeschiedenen (nerazdel'nyj), alles zusammen und zugleich ist, alles in einem . . .“<sup>167</sup> Das individuelle Wesen aber in seiner gegebenen Wirklichkeit vermöge nicht in die Einheit von allem als materiell abgesonderte Erscheinung einzugehen. Und so sehe sich der Liebende zwar ein und derselben Person gegenüber, doch erscheine sie ihm in zwei verschiedenen Gestalten; denn sie gehöre zwei verschiedenen Sphären des Seins zu, der ideellen und der reellen Sphäre. Als Objekt gläubiger Liebe gehöre dieses Wesen der ideellen Sphäre zu und als empirischer Gegenstand instinktiver Liebe der reellen Sphäre. Aber wenn auch die ideale Gestalt einstweilen nur eine Idee sei, so wisse der Mensch doch in der „wahren, gläubigen, sehenden Liebe“, daß diese Idee nicht eine eigene willkürliche Erfindung (izmyšlenie), sondern daß sie die Wahrheit des geliebten Objekts ausdrücke.<sup>168</sup>

Zwar schimmere die wahre Idee des geliebten Objekts in den Augenblicken des Liebespathos durch die reale Erscheinung hindurch; doch erscheine diese wahre Idee zunächst nur als Gegenstand der Einbildung. Wenn nun auch die Form, das ideale Bild (obraz), mit welchem der Liebende den geliebten Gegenstand umhülle, wohl vom Liebenden selbst geschaffen sei, so bedeute das keineswegs, daß dieses ideale Bild aus dem Nichts geschaffen sei. Die Subjektivität dieses Bildes, „welches jetzt und hier vor den Augen meiner Seele erscheint“, beweiße durchaus nicht, daß es nur diesen — durch meine Einbildungskraft hervorgerufenen subjektiven — Charakter habe.<sup>169</sup> „Wenn für mich, der ich mich diesseits der transzendenten Welt befinde, ein gewisser idealer Gegenstand nur als Produkt meiner Einbildung (voobraženie) erscheint, so stört dies nicht seine volle Wirklichkeit in einer anderen höheren Sphäre des Seins.“<sup>170</sup>

Und obwohl sich unser reales Leben außerhalb dieser höheren Sphäre befinde, so sei sie doch unserer Vernunft (um) nicht ganz fremd, so daß wir einen gewissen spekulativen Begriff (umozritel'noe ponjatie) von den Gesetzen ihres Seins haben könnten. „Und dies ist das erste grundlegende Gesetz: „wenn in unserer Welt das getrennte und isolierte Dasein (suščestvovanie) Tatsache und Aktualität ist, die Einheit aber nur Begriff und Idee ist (ponjatie i ideja), so gehört dort — umgekehrt — der Einheit, oder genauer der All-Einheit Wirklichkeit; die Getrenntheit und Isoliertheit aber existieren nur potentiell und subjektiv.“<sup>171</sup> Aus dieser grundlegenden Formulierung, welche besagt, daß in der transzendenten Sphäre die All-Einheit Wirklichkeit besitzt, zieht So-

lov'ev die Folgerung, daß es kein individuelles Sein im Sinne des hiesigen realen Seins in der transzendenten Sphäre geben kann.

In der transzendenten Welt sei eine individuelle Person nur ein lebendiger, wirklicher und untrennbarer (nerazdel'nyj) Strahl des ideellen Lichts (svetilo), d. h. ein Strahl der all-einigen Wesenheit (vseedinaja suščnost').<sup>172</sup> Dieser lebendige Strahl, d. h. „diese ideelle Person“ oder „personifizierte Idee“ versteht Solov'ev als „Individuation der All-Einheit“, welche untrennbar oder ungeschieden in jeder dieser Individuationen anwesend sei.<sup>173</sup>

Diese spekulativ entwickelte Bestimmung der ideellen Person gilt Solov'ev gleichsam als Beweis dafür, daß dem Liebenden, indem er die ideelle Gestalt des geliebten Menschen mit den Augen der Seele schaut, sich die all-einige Wesenheit mitteilt: „Und so teilt sich uns, wenn wir uns die ideelle Form des geliebten Gegenstandes vorstellen, die all-einige Wesenheit mit.“<sup>174</sup>

Im folgenden wird Solov'ev davon handeln, wie wir uns die all-einige Wesenheit denken müssen.

## VII.

Bisher verfolgten wir den Aufstieg der gesamten Natur und der gefallenen Menschenseele, wobei wir, wie soeben gezeigt wurde, bis zur Sphäre der ideellen Person oder personifizierten Idee gelangten, d. h. bis zur Sphäre des wahren Selbst, die sich dem liebenden Menschen visionär dank der Idealisierung des geliebten Gegenstandes offenbarte. Es ist damit die Grenze zwischen Verstandes-Metaphysik und Vernunft-Metaphysik erreicht: wenn die Verstandes-Metaphysik von „unten“ her beginnt, von der Welt des Unbelebten ausgehend, so beginnt die Vernunft-Metaphysik von „oben“, d. h. von Gott.<sup>175</sup> Die Erlangung der Sphäre des wahren Selbst oder der intelligiblen Schicht bedeutet jedoch nur die Erlangung der zweiten göttlichen Sphäre.<sup>176</sup> Der Vernunft-Metaphysiker aber setzt in der ersten göttlichen Sphäre an, d. h. im Bereich des Absoluten oder bei Gott. Und so konfrontiert uns denn Solov'ev ohne irgendein überleitendes Wort sogleich zu Beginn dieses Abschnitts mit der Demonstrierung des essentiellen Selbstbewußtseins-Prozesses Gottes.

„Indem Gott, als der Eine, von sich sein Anderes unterscheidet, d. h. alles, was nicht Er selbst ist, vereinigt Er dieses alles mit sich in absolut-vollkommener Form, indem Er es sich zusammen und zugleich vorstellt, folglich als Eines.“<sup>177</sup>

Diese andere Einheit, die zwar von der Einheit des primären Prinzips verschieden sei —, wenn auch nicht abtrennbar —, sei in bezug auf Gott eine passive weibliche Einheit; denn hier nehme „die ewige Leere“, d. h. „die reine Potenz“ die Fülle des göttlichen Lebens auf.<sup>178</sup> Wohl läge „im Grunde“ dieser ewigen Weiblichkeit das reine Nichts, doch bleibe es ewig für Gott verborgen durch das von der Gottheit angenommene Bild absoluter Vollkommenheit.<sup>179</sup> „Diese Vollkommenheit, die sich für uns erst verwirklicht, ist für Gott, d. h. in der Wahrheit, schon wirklich.“<sup>180</sup> Jene ideelle Einheit, der unsere Welt zustrebe und welche das Ziel sowohl des kosmischen als auch des historischen Prozesses bedeute, könne nicht der subjektive Begriff irgendeines Wesens sein. „Wessen auch“, fragt Solov’ev; und er fügt hinzu: „Sie (die ideelle Einheit) ist wahrhaftig als das ewige Objekt der göttlichen Liebe, als Sein (d. h. Gottes) ewiges Anderes.“<sup>181</sup>

Dieses lebendige Ideal der göttlichen Liebe liege unserer Liebe voraus, und es berge in sich das Geheimnis der Idealisierung des von uns geliebten Menschen. „Hier ist die Idealisierung des niederen Wesens zugleich die beginnende Realisierung des höheren . . .“<sup>182</sup> Darin jedoch beruhe die Wahrheit des Liebespathos.

„Die volle Realisierung aber, die Umwandlung des individuellen weiblichen Wesens in einen von seiner Strahlenquelle untrennbaren Strahl der ewigen göttlichen Weiblichkeit wird die wirkliche, nicht nur subjektive, sondern auch objektive Wiedervereinigung des individuellen Menschen mit Gott sein, die Wiederherstellung des lebendigen und unsterblichen Ebenbildes Gottes in ihm.“<sup>183</sup> Der Gegenstand unserer wahren Liebe sei nicht einfach, sondern doppelt (dvojstven); denn erstens liebten wir sein ideelles Wesen (ideell nicht im abstrakten Sinne, sondern im Sinne seiner Zugehörigkeit zu der anderen, höheren Sphäre des Seins), welches wir in unsere ideelle Welt einführen müßten. Zweitens aber liebten wir sein natürliches menschliches Wesen, welches gleichsam den lebendigen, persönlichen Stoff abgebe für die Realisierung des ideellen Wesens; und zwar in der Weise, daß der geliebte Gegenstand nicht im Sinne unserer subjektiven Vorstellung idealisiert werde, sondern im Sinne seiner wirklichen objektiven Wandlung (peremena), d. h. im Sinne seiner Wiedergeburt.<sup>184</sup>

Auf diese Weise sei die wahre Liebe untrennbar eine aufsteigende (voschodjaščaja) und absteigende (nischodjaščaja) Liebe (amor ascendens und amor descendens).<sup>185</sup>

Für Gott habe sein Anderes, d. h. das Weltall (vselennaja) von Ewigkeit her die Gestalt (obraz) der vollkommenen Weiblichkeit (ženstvennost'); „aber Er will, daß diese Gestalt nicht nur für Ihn da sei, sondern daß sie sich für jedes individuelle Wesen realisiere und verkörpere, welches fähig ist, sich mit ihr zu vereinen.“<sup>186</sup> Die ewige „Weiblichkeit“ nämlich, so wie sie von Solov'ev verstanden wird, dürfen wir uns nicht nur als passive, „inaktive Gestalt“ (bezdejstvyy obraz) im göttlichen Intellekt (um)<sup>187</sup> denken, sondern wir müssen sie uns als „ein lebendiges geistiges Wesen“ vorstellen, welches die ganze Fülle der Kräfte und Wirkungen besitzt und selbst der Verwirklichung und Verkörperung in jedem individuellen Wesen zustrebt.<sup>188</sup> Der ganze Welt- und Geschichtsprozeß sei ein Prozeß ihrer Realisierung und Verkörperung in vielfältigen Formen und Stufen.<sup>189</sup>

Die Liebe aber zwischen den Geschlechtern diene dieser göttlichen Wesenheit als Mittel zu ihrer endgültigen höchsten Verkörperung im individuellen Leben des Menschen;<sup>190</sup> freilich nur dann, wenn die Liebe zwischen Mann und Frau wahrhaft verstanden und wahrhaft verwirklicht werde. Hier liege der Weg oder die Art und Weise (sposob) zur tiefsten und zugleich real-spürbaren (real'no-oščutitel'noe) Vereinigung mit dem Menschen: daher rühre jener Schimmer unirdischer Glückseligkeit, jenes Wesen einer nicht-hiesigen Freude — selbst in einer unvollkommenen Liebe.<sup>191</sup>

Aber es rühre daher auch „das tiefste Leiden der Liebe, die ohnmächtig ist, ihren wahren Gegenstand zu halten, und sich mehr und mehr von ihm entfernt.“<sup>192</sup> Hier erhalte auch jenes Element der Vergötterung und der grenzenlosen Hingabe den rechtmäßigen Platz; dieses der Liebe so eigentümliche Element habe so wenig Sinn, „wenn es sich nur auf ihren irdischen Gegenstand bezieht, abgesondert vom himmlischen.“<sup>193</sup>

Die mystische Grundlage des zweiseitigen Charakters der Liebe entscheide die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederholung der Liebe. „Der himmlische Gegenstand unserer Liebe ist nur einer, immer und für alle ein und derselbe — die ewige göttliche Weiblichkeit“;<sup>194</sup> nun bestehe jedoch die Aufgabe der wahren Liebe nicht nur darin, diesen höheren Gegenstand zu verehren, sondern darin, ihn zu realisieren und zu verkörpern in einem anderen, niedrigeren Wesen von derselben weiblichen Form;<sup>195</sup> und da dieses Wesen nur eines von vielen sei, „kann natürlich auch seine einmalige Bedeutung für den Liebenden vergänglich sein.“<sup>196</sup> — Aber ob es so sein m ü s s e und warum, das

werde in jedem individuellen Fall schon entschieden. Die Vergänglichkeit oder Beständigkeit einer Liebe hänge nicht ab von der einheitlichen unveränderlichen mystischen Grundlage des wahren Liebesprozesses, sondern von den weiteren sittlichen und physischen Bedingungen.

## 5. A u f s a t z

### I.

Solov'ev beginnt den letzten Aufsatz seiner philosophischen Betrachtungen über die Liebe mit den Worten: „Das unwillkürliche und unmittelbare Gefühl enthüllt uns den Sinn der Liebe als der höchsten Offenbarung des individuellen Lebens, das in der Vereinigung mit einem anderen Wesen seine eigene Unendlichkeit findet.“<sup>197</sup> Und er fragt, ob diese, wenn auch nur einen Augenblick währende Offenbarung denn nicht genüge: „Ist es wenig, diese unbedingte Bedeutung, wenn auch nur einmal im Leben, wirklich zu fühlen?“<sup>198</sup> Und doch genüge es dem Menschen nicht, weder dem Fühlenden noch dem Denkenden oder dem Wollenden: weder dem poetischen Gefühl, noch dem Bewußtsein der Wahrheit oder dem Willen zum Leben; denn eine Unendlichkeit, die nur einen Augenblick dauere, bedeute einen unerträglichen Widerspruch für die Vernunft (um), und eine Glückseligkeit, die nur der Vergangenheit angehöre, bedeute eine Qual für den Willen. Seien das Gefühl der Unendlichkeit und der Glückseligkeit nur eine Täuschung (obman) gewesen, so könnten sie auch in der Erinnerung nur Scham und Bitterkeit hervorrufen. Wenn diese Gefühle jedoch keine Täuschung waren, sondern echte Wirklichkeit, die nur für uns verschwand, so bestünden die Aufgaben des Bewußtseins und des Willens darin, die Ursachen für diesen Verlust echter Wirklichkeit zu verstehen und zu beseitigen.

Die nächste Ursache für dieses Sich-Wieder-Verbergen der Wirklichkeit sieht Solov'ev in der Entartung der Liebesbeziehung selbst (wie es teilweise im vorigen Aufsatz gezeigt wurde). Diese Entartung beginne sehr früh: kaum habe das ursprüngliche Pathos der Liebe uns eine „andere, bessere Wirklichkeit“ gezeigt, so seien wir bestrebt, den dieser Offenbarung folgenden Energie-Aufschwung zu nutzen, um uns noch dauerhafter in der früheren schlechten Wirklichkeit (durnaja dejstviteljnost') zu verwurzeln. Im Grunde führe jene Aufhebung der persön-

lichen Begrenztheit, — die gerade den Sinn der Liebesleidenschaft ausmache und kennzeichne —, nur zu einem Egoismus zu zweit, dann zu dritt usw. Wenn dies auch besser sei als ein Egoismus für sich allein, so habe „die Morgendämmerung der Liebe doch ganz andere Horizonte eröffnet.“<sup>199</sup> Sobald nämlich die materielle Wirklichkeit zum „Lebensraum der Liebesvereinigung“ werde, entarte auch sogleich die hierarchische Ordnung der Vereinigung selbst. (Wir erinnern uns: an oberster Stelle soll die geistig-mystische Vereinigung in Gott stehen, an zweiter Stelle die moralgesetzliche, und an dritter Stelle erst die physiologische Vereinigung.) Im alltäglichen Zusammenleben werde aber bald die mystische „nicht hiesige“ (nezdešnjaja) Grundlage der Liebe vergessen und an ihre Stelle werde die physiologische Vereinigung gesetzt; d. h. dasjenige, was bloß die letzte bedingte Erscheinung sein solle.

Stehe die physiologische Vereinigung an erster Stelle, so sei sie auf diese Weise ihres menschlichen Sinnes beraubt und dem tierischen Sinn zurückgegeben. Diese Zurückgabe aber des menschlichen Sinnes der Liebe an den tierischen Sinn mache die Liebe ohnmächtig dem Tod gegenüber.<sup>200</sup> Und außerdem werde diese dem tierischen Sinn zurückgegebene Liebe unausbleiblich zum sittlichen Grab der Liebenden, das sie früher aufnehmen werde als das physische Grab.

Diese umgekehrte Ordnung in der Hierarchie der Liebe müsse bekämpft werden. Freilich sei es leichter zu begreifen, worin dieser Kampf bestehen müsse, als gegen diese falsche Ordnung persönlich und unmittelbar anzugehen. Um diese falsche Ordnung der Lebenserscheinungen aufzuheben, müsse sie vor allem als nicht normal erkannt werden. Damit nämlich sei zugleich behauptet, daß eine andere normale Ordnung existiere; in dieser normalen Ordnung nun sei alles Äußere und Zufällige dem inneren Sinn des Lebens untergeordnet. Es genüge nicht, der Erfahrung der äußeren Sinne (vnešnoe čuvstvo) ein abstraktes Prinzip gegenüberzustellen, sondern es müsse der äußer-sinnlichen Erfahrung die Erfahrung des Glaubens gegenübergestellt werden. Freilich sei es unvergleichlich schwerer, die Erfahrung des Glaubens zu gewinnen als jene der äußeren Sinne, weil die Glaubenserfahrung nicht durch eine Wahrnehmung von außen bedingt sei, sondern durch ein inneres Geschehen (dejstvie).<sup>201</sup>

„Nur durch folgerechte Akte des bewußten Glaubens treten wir in wirkliche Wechselbeziehung (sootnošenie) mit dem Bereich des Wahr-

haft-Seienden (istino-suščij), dadurch aber in eine wahrhafte Wechselbeziehung mit unserem „Anderen“.<sup>202</sup>

Nur auf dieser Grundlage könne jene Unbedingtheit der anderen Person für uns im Bewußtsein erhalten und gefestigt werden (und folglich auch die Unbedingtheit unserer Vereinigung mit ihr), die unmittelbar und unbewußt (bezotčetno) sich im Pathos der Liebe enthülle; denn dieses Liebespathos komme und vergehe, der Glaube der Liebe jedoch bleibe.<sup>203</sup> Freilich müsse der Glaube der Liebe sich unentwegt gegen die feindlichen Mächte der realen Umwelt behaupten, und es gäbe für die gläubige Liebe nur eine Verteidigungswaffe: „Geduld bis ans Ende.“<sup>204</sup> In unserer materiellen Welt lasse sich die wahre Liebe nicht erhalten, wenn man sie nicht als „sittliche Heldentat“ auf sich nehme: „Nicht umsonst erinnert die rechtgläubige Kirche im Ritual der Ehe an die heiligen Märtyrer und setzt ihren Kränzen die Brautkränze gleich.“<sup>205</sup> Freilich gäbe dem Menschen der religiöse Glaube und die sittliche Heldentat noch nicht den Sieg über den Tod. Aber doch beschützten der Glaube und die sittliche Tat den individuellen Menschen sowie seine Liebe während seines Lebens davor, von der materiellen Umwelt verschlungen zu werden.

Das letzte Wort behielten allerdings das erbarmungslose Gesetz des organischen Lebens und des Todes; noch werde das schlechte Gesetz des physischen Lebens nicht verbessert durch die Veredelung der entarteten Liebesbeziehungen: „Real bleibt der Mensch nach wie vor ein begrenztes Wesen (ograničennoe suščestvo), welches der materiellen Natur unterworfen ist.“<sup>206</sup> Auch vermöge seine innere mystische und sittliche Vereinigung mit seiner ihn ergänzenden Individualität weder die gegenseitige Abgeschlossenheit aufzuheben noch ihre gemeinsame Abhängigkeit von der dinglichen Welt; und auch jene Menschen, die bis ans Ende für das ewige Ideal eintreten, stürben (wenn auch mit menschlicher Würde) mit der „Ohnmacht eines Tieres“ (životnoe bezsilie).<sup>207</sup>

Solange sich die Verbesserung der entarteten persönlichen Beziehung zwischen zwei Wesen nur auf diese beiden selbst beziehe, so lange bleibe diese individuelle Heldentat ohne endgültigen Erfolg im Hinblick auf die Sterblichkeit des Menschen. „Sich wirklich retten, das heißt neu erstehen und sein individuelles Leben verewigen in der wahren Liebe, kann der einzelne Mensch nur gemeinsam oder zusammen mit allen.“<sup>208</sup> Wohl habe er das Recht und die Pflicht, seine Individualität gegen das schlechte Gesetz (durnyj zakon) des gemeinschaft-

lichen Lebens (obščaja žizn') zu verteidigen, doch habe er nicht das Recht, sein eigenes Heil (blago) vom wahrhaften Heil aller Lebenden zu trennen; denn obwohl sich auch die tiefste und intensivste Erscheinung der Liebe in der Wechselbeziehung zweier sich ergänzender Wesen ausdrücke, so folge hieraus nicht, daß diese Wechselbeziehung sich von allem übrigen als etwas sich selbst Genügendes absondern und abschließen könne. Eine solche Absonderung bedeute im Gegenteil den Untergang der Liebe; denn die geschlechtliche Beziehung an sich erweise sich trotz all ihrer subjektiven Bedeutung im Hinblick auf ihre objektive Bedeutung nur als vorübergehende empirische Erscheinung. Wenn auch die vollkommene Vereinigung zweier solcher Einzelwesen immer die grundlegende und wahre Form des individuellen Lebens bleiben werde, so folge daraus keinesweg, daß diese in ihrer individuellen Vollkommenheit abgeschlossene Form leer bleiben müsse; denn der Mensch sei der Natur nach nicht nur fähig, sich mit einem universalen Inhalt zu erfüllen, sondern er sei dazu vorherbestimmt (prednaznačen).<sup>209</sup> Und wenn der sittliche Sinn der Liebe die Wiedervereinigung dessen verlange, was zu unrecht getrennt sei, wenn er die Gleichsetzung (otoždestvlenie) des Ichs und des Anderen (sebja i drugogo) verlange, dann würde es diesem sittlichen Willen der Liebe selbst widersprechen, wollten wir die Aufgabe unserer individuellen Vollendung absondern von dem Prozeß der universalen (vsemirnoe) Vereinigung.<sup>210</sup>

## II.

Auf diese Weise begegne der Versuch, den individuellen Prozeß der Wiedergeburt in der wahren Liebe von dem Prozeß des universalen (vsemirnaja žizn') Lebens zu isolieren, einem dreifachen Hindernis: isoliert von dem Prozeß des universalen Lebens erweise sich unser individuelles Leben mit seiner Liebe 1. in physischer Hinsicht als ohnmächtig gegen Zeit und Tod, 2. in geistiger Hinsicht (umstvenno) als leer, als inhaltlos, 3. in sittlicher Hinsicht als unwürdig.<sup>211</sup>

Um das sittlich Unwürdige aufzuzeigen, welches in der Absonderung des individuellen Prozesses in der wahren Liebe liegt, bringt Solov'ev ein — wie er selbst sagt — phantastisches Beispiel: irgendein Mensch habe seinen Geist (duch) durch konsequente Konzentration seines Bewußtseins und seines Wollens so gestärkt und außerdem seine körperliche Natur durch Askese so gereinigt, daß er für sich und für seinen

ihn ergänzenden „Anderen“ die wahre Ganzheit der menschlichen Individualität wiederhergestellt habe, d. h. die volle Vergeistigung und Unsterblichkeit.<sup>212</sup> — Solov'ev wirft die rhetorische Frage auf: „Wird diese wiedergeborene Individualität ihre einsame Glückseligkeit in einer Umgebung (Umwelt; sreda) genießen, in der alles nach wie vor leidet und untergeht?“<sup>213</sup>

Obzwar Solov'ev sich dessen vollkommen bewußt ist, daß ein derart höherer Zustand anderen Lebewesen nicht mitgeteilt werden kann, da es zur Erlangung dieses höheren Zustandes der persönlichen Tat bedürfe (wie er selbst einräumt), fordert er uns doch auf, uns einmal vorzustellen, daß es einem — in der geschilderten Weise umgewandelten — Paar etwa dank einem Stein der Weisen (filosofskij kamen') oder dank einem Lebenselixier gelungen sei, diesen seinen höheren Zustand der vollen Vergeistigung und Unsterblichkeit allen anderen auf der Erde Lebenden mitzuteilen. Aber selbst bei Annahme dieses utopischen Falles bedürften diese nunmehr von Übeln und Gebrechen Geheilten, diese Freien und Unsterblichen doch noch einer weiteren Bedingung, um glücklich zu sein: sie müßten ihre Väter vergessen, ja selbst die gegenwärtigen Urheber (nastojaščij vinovnik) dieses ihres Wohlergehens; denn wie phantastisch auch immer die Bedeutung wäre, die man der persönlichen Tat (ličnyj podvig) beimäße, so wäre es dennoch notwendig, daß Tausende und Abertausende von Generationen in vereinter Mühe jene Kultur, jene sittlichen und geistigen (umstvennyja) Institutionen (postroenija) geschaffen hätten, ohne welche die Aufgabe der individuellen Wiedergeburt nicht hätte erfüllt, ja nicht einmal gedacht werden können (zadumana).<sup>214</sup>

Ein Mensch, der die höchste Vollkommenheit erreicht hätte, würde den Gedanken nicht ertragen, daß all jene, denen er letztlich diesen Zustand der Vollkommenheit verdanke, in Gräbern moderten. Vergäße er wirklich seine Väter, so wäre dies schlimmer als das Verhalten der Wilden; denn selbst jene ehrten ihre Ahnen und hielten Gemeinschaft mit ihnen. Und Solov'ev glaubt, daß, wenn ein Mensch diese höchste Vollkommenheit auf diese Weise erlangt habe, er lieber auf Unsterblichkeit verzichtete, sofern er dem Tode nicht seine ganze Beute zu entreißen vermöge, das heißt all jene, die vor ihm lebten.<sup>215</sup>

Doch werde es, da dies alles nur müßige Phantasie sei, nicht zu einer solchen Prüfung kommen; denn es sei sowohl für einen einzelnen Menschen als auch für eine einzelne Generation in physischer Hinsicht unmöglich, die Lebensaufgabe partiell zu lösen: „Unsere Wiedergeburt

(pereroždenie) ist untrennbar (nerazryvno) mit der Wiedergeburt des Weltalls verbunden, mit der Umgestaltung seiner Formen von Raum und Zeit.“<sup>216</sup>

Die Verwirklichung und Verewigung des wahren Lebens sieht Solov'ev erst in der entsprechenden Entwicklung des universalen (vsemirnaja) Lebens. Zwar werde das universale Leben nicht von uns geschaffen, aber doch müßten wir tätig daran teilnehmen. Unser persönliches Anliegen sei zugleich das gemeinsame Anliegen der ganzen Welt, nämlich die Realisierung und Individuation der alleinigen Idee und die Durchgeistigung der Materie.<sup>217</sup>

Diese Realisierung und Individuation der all-einigen Idee werde durch den kosmischen Prozeß vorbereitet, durch den geschichtlichen Prozeß der Menschheit aber fortgesetzt und vollendet. „Unsere Unkenntnis (nevedenie) vom allseitigen Zusammenhang der konkreten Einzelheiten läßt uns hierbei die Freiheit des Handelns, die mit allen Folgen schon von Ewigkeit her in den absoluten allumfassenden Plan eingegangen ist.“<sup>218</sup>

Die all-einige Idee könne sich endgültig nur in der Fülle vollkommener Individualitäten realisieren oder verkörpern, d. h. das letzte Ziel des gesamten Geschehens (vsě delo) sei die Höherentwicklung (vysšee razvitie) jeder Individualität in vollster Einheit mit allen. Dies schließe aber notwendigerweise auch unser Lebensziel in sich ein, und wir hätten weder eine Veranlassung noch eine Möglichkeit, dieses Ziel vom allgemeinen Ziel zu isolieren. „Die Welt braucht uns ebenso, wie wir sie brauchen;“<sup>219</sup> von Ewigkeit her sei das Weltall an der Erhaltung, an der Entwicklung und Verewigung alles dessen interessiert, was für uns wirklich notwendig und wünschenswert sei, nämlich am Positiven und Würdigen in unserer Individualität. Und darum bleibe uns nur, so bewußt wie möglich und tätig am allgemeinen geschichtlichen Prozeß teilzunehmen — für uns selbst und für alle anderen in gleicher Weise.

### III.

Dem wahren Sein, das Solov'ev als „all-einige Idee“ versteht, stelle sich das stoffliche Sein (veščestvennoe bytie) unserer Welt entgegen, ein Sein nämlich, das durch seine sinnlose starre Behauptung (uporstvo) es auch nicht zulasse, daß unsere Liebe sich verwirkliche.<sup>220</sup> Solov'ev bestimmt hier ähnlich wie in „La Russie et l'Église Universelle“ Zeit

und Raum als doppelte Undurchdringlichkeit.<sup>221</sup> Einmal zeige sich die Undurchdringlichkeit in der *Z e i t*, indem jeder Augenblick den vorhergehenden Augenblick ausschließe, d. h. ihn aus dem Dasein (sušestvovanie) verdränge, und somit geschehe im Bereich des Stoffes alles Neue auf Kosten des Früheren. Zum anderen zeige sich die Undurchdringlichkeit im *R a u m*, indem zwei Teile des Stoffes (zwei Körper) nicht gleichzeitig ein und denselben Platz (Raumteil) einnehmen könnten, sondern sich verdrängten.<sup>222</sup> Es verdränge also ein Körper den anderen (im selben Raumteil), wie ein Augenblick den anderen (im Zeitteil) verdränge. Und somit sei dasjenige, was unserer Welt zugrunde liege, ein Sein, welches sich im Zustande des *Z e r f a l l s* befinde. Dies aber sei der Grund und Boden, den wir als Folge jener verhängnisvollen Teilung annehmen müßten, welche das Unglück auch unseres persönlichen Lebens ausmache.<sup>223</sup>

Indessen sei zwar das sichtliche Vorherrschen der materiellen Grundlage unseres Lebens noch so groß, daß gewisse einseitige Geister glaubten, es gäbe außer diesem stofflichen Sein überhaupt nichts. Um gegen den Materialismus, den Solov'ev als willkürliche nicht-beweisbare Hypothese ansieht, Gegenbeweise zu erbringen, ohne die Grenzen der faktisch gegebenen Welt zu überschreiten, greift er zu einer naturwissenschaftlichen Erklärung; in der allgemeinen Gravitation nämlich, derzufolge die Teile der stofflichen Welt bestrebt seien, sich gegenseitig aufzunehmen, sieht Solov'ev eine „wirkende Kraft“ (dejatel'naja sila), welche sich die der Einheit widersetzenden Elemente unterwirft. Die durch die Gravitation hervorgerufene Einheit sei keine stoffliche Einheit; eine solche könne es überhaupt nicht geben, denn das sei eine „contradictio in adjecto“.<sup>224</sup> Das „wider-stoffliche Gesetz der Gravitation“ forme den Leib des Weltalls zu einer real-ideellen, psychophysischen Ganzheit.<sup>225</sup> Solov'ev schließt sich hier dem Gedanken Newtons an, der die Welt das „Sensorium Dei“ nannte: Solov'ev selbst nennt das Weltall einen „mystischen Leib“.<sup>226</sup>

Die ideelle Einheit im Weltleib werde jedoch außer durch die Kraft der universalen Gravitation auf geistig-körperliche Weise verwirklicht. Diese geistig-körperliche Verwirklichung geschehe mittels des *L i c h t s* und durch ihm verwandte Erscheinungen (Elektrizität, Magnetismus, Wärme).

Der Charakter dieser Erscheinungen stehe in so offensichtlichem Kontrast zu jenen des undurchdringlichen Stoffes, daß auch die mate-

rialistische Wissenschaft sich genötigt sehe, eine halbstoffliche Substanz anzunehmen, die sie Äther nenne.<sup>227</sup>

Solov'ev definiert den Äther als eine unwägbare, alles durchdringende Materie, welche selbst für alles durchdringbar sei, d. h. ein nicht-stofflicher Stoff (*veščestvo neveščestvennoe*). Er stützt sich hier im guten Glauben an die Richtigkeit des naturwissenschaftlichen Postulats seiner Zeit auf die Voraussetzung der Existenz eines Äthers sowie auf die Annahme, daß die Charakteristika der Materie die Wägbarkeit und Undurchdringlichkeit, diejenigen des Lichts jedoch nahezu geistiger Art seien.<sup>228</sup> Unsere wirkliche Welt werde durch die Schwerkraft und den Äther (als Verkörperungen der all-einigen Idee) erhalten. Der Stoff an sich hingegen, d. h. die „tote Gesamtheit der trägen und undurchdringlichen Atome (*nepronicaemyj atom*)“ werde vom abstrahierenden Verstand (*otvlekajuščij razsudok*) nur gedacht, nicht jedoch beobachtet und in gar keiner Wirklichkeit entdeckt.<sup>229</sup> „Wir kennen keinen solchen Moment, da dem materiellen Chaos echte Realität gehört hätte, die kosmische Idee aber ein körperloser (*bezplotnaja*) und ohnmächtiger Schatten gewesen wäre; wir vermuten (*predpoložaem*) nur einen solchen Moment als Ausgangspunkt des Weltprozesses in den Schranken unseres sichtbaren Weltalls.“<sup>230</sup>

In der natürlichen Welt schon gehöre der Idee alles; „ihre wahre Wesenheit (*suščnost*) aber fordert, daß nicht nur alles ihr gehöre, alles in sie eingeschlossen oder von ihr umfaßt werde, sondern daß auch sie selbst allem gehöre, daß alles, d. h. alle einzelnen und individuellen Wesen, — und folglich auch jedes von ihnen —, tatsächlich die ideelle All-Einheit besitzen, sie in sich einschließen.“<sup>231</sup> Die vollkommene All-Einheit verlange schon ihrem eigentlichen Begriff nach volles Gleichgewicht, d. h. volle Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung zwischen einem und allem, zwischen dem Ganzen und den Teilen, zwischen dem Gemeinsamen (*obščee*) und dem Einzelnen. „Die Fülle der Idee fordert, daß die größte Einheit des Ganzen sich in größter Selbständigkeit und Freiheit der abgesonderten und einzelnen Elemente verwirklicht — in ihnen selbst, durch sie und für sie.“<sup>232</sup>

In diese Richtung gehe nun auch der kosmische Prozeß bis hin zur Erschaffung der tierischen Individualität. Für diese bestehe die Einheit der Idee in der Gattung; das individuelle Leben des tierischen Organismus enthalte in sich ein gewisses Ebenbild der All-Einheit (wenn auch in beschränkter Weise), insofern als sich die Idee der All-Einheit in der Einheit des lebendigen Körpers verwirkliche, d. h. in der vollen

Solidarität und Wechselwirkung (vzaimnost') aller einzelnen Organe und Elemente.<sup>233</sup>

Aber so wie diese organische Solidarität im Tier nicht die Grenzen seiner körperlichen Beschaffenheit (sostav) überschreite, so bleibe auch für das Tier die Gestalt des ergänzenden „Anderen“ völlig begrenzt durch ebensolch einen einzelnen Körper, und es bestehe nur die Möglichkeit einer materiellen, partiellen Vereinigung.<sup>234</sup> Hierin liege der Grund dafür, daß „die überzeitliche Unendlichkeit oder Ewigkeit der Idee“, welche in der lebensvollen, schöpferischen Macht der Liebe wirke, im Bereich des Tieres lediglich „die schlechte geradlinige Form unbegrenzter Vermehrung“ annehme, d. h. die Wiederholung eines und desselben Organismus im einförmigen Wechsel einzelner zeitlicher Existenzen (suščestvovanie).<sup>235</sup> Und wenn auch im Menschen die gerade Linie der Vermehrung der Gattung im Grunde erhalten bleibe, so erwachsen doch dank dem sich entfaltenden Bewußtsein im Verlaufe des geschichtlichen Prozesses die sozialen und kulturellen Organismen in immer umfangreicherer Weise. „Diese sozialen Organismen werden durch dieselbe lebensvolle schöpferische Kraft der Liebe hervorgebracht, die auch die physischen Organismen erzeugt.“<sup>236</sup> Diese Kraft schaffe unmittelbar die Familie, in welcher Solov'ev das gestaltende Element einer jeden Gesellschaft sieht. Aber ungeachtet dieser genetischen Verbindung sei das Verhältnis der menschlichen Individualität zur Gesellschaft ein wesentlich anderes als das Verhältnis der tierischen Individualität zur Gattung.

Der Mensch sei nämlich nicht nur ein vergängliches Exemplar der Gesellschaft; denn die Einheit des sozialen Organismus koexistiere (sosuščestvuet) wirklich mit jedem seiner individuellen Glieder und befinde sich zu jedem Glied in einem bestimmten Bezug und einer bestimmten Wechselbeziehung. „Das gesellschaftliche und individuelle Leben durchdringen sich gegenseitig von allen Seiten.“<sup>237</sup> Und infolgedessen verkörpere sich im sozialen Organismus das Bild (obraz) der all-einigen Idee in viel vollkommenerer Weise als im physischen Organismus.<sup>238</sup>

Den Ansatz zu einem aus dem Bewußtsein kommenden inneren Prozeß der Integration „in der Zeit“ oder „gegen die Zeit“ sieht Solov'ev im Ahnenkult (v religii predkov).<sup>239</sup> Dieser bedeute den Ansatz zu einer Verewigung der Individualität (ungeachtet des Wechsels der Generationen). Im Ahnenkult erblickt Solov'ev die Grundlage jeglicher Kultur: in der Überlieferung, im Gedächtnis der Gesell-

schaft, in der Kunst und endlich in der historischen Wissenschaft; und obzwar der unvollkommene keimhafte Charakter dieser Art der Verewigung der Unvollkommenheit der menschlichen Individualität sowie der menschlichen Gesellschaft entspreche, so bedeute sie doch einen Fortschritt. Damit aber nähere sich die endgültige Aufgabe und werde klarer.

#### IV.

Die Wurzel des unwahren Daseins (ložnoe suščestvovanie) bestehe in dem gegenseitigen Sich-Ausschließen der Wesen; Solov'ev nennt dieses Sich-Ausschließen „Undurchdringlichkeit“. Das wahre Leben hingegen bestehe darin, im anderen wie in sich selbst zu leben. Darunter aber versteht er, daß man im anderen die positive und unbedingte Ergänzung (vospolnenie) des eigenen Wesens finde. Und dieser Bestimmung zufolge sieht er in der Geschlechts- oder Gattenliebe die Grundlage und den Typus des wahren Lebens.<sup>240</sup> Er betont jedoch, daß es zur Verwirklichung dieses wahren Lebens nicht genüge, daß zwei Wesen ihre Ergänzung gefunden hätten, es bedürfe dazu einer entsprechenden Umwandlung (preobrazovanie) der ganzen äußeren Umwelt; mit anderen Worten: die Integration des individuellen Lebens fordere notwendig ebensolch eine Integration in den Sphären des gesellschaftlichen Lebens und des universalen (vsemirnaja) Lebens. Immer aber müsse ein bestimmter Unterschied bleiben, d. h. ein Getrenntsein der Sphären, sowohl der individuellen Sphäre als auch der kollektiven Sphäre, da eine allgemeine Verschmelzung zu Indifferenz (bezrazličie) und Leere führen würde, nicht jedoch zur Fülle des Seins. „Eine wahre Vereinigung setzt eine wahre Trennung (razdel'nost') der zu Vereinigenden voraus, d. h. eine solche (Trennung), kraft deren sie sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig aufnehmen (polagajut drug druga), wobei jeder im anderen die Fülle des eigenen Lebens findet.“<sup>241</sup>

Ebenso wie in der individuellen Liebe sich zwei verschiedene Wesen als positive Ergänzungen dienten, — nicht als negative Grenze —, so müßte in allen Sphären des kollektiven Lebens der soziale Organismus für jedes seiner Glieder eine positive Ergänzung bedeuten. Und wenn in der geschlechtlichen Liebe (in der Sphäre des persönlichen Lebens) das einzelne „Andere“ zugleich „Alles“ sei, so müsse im Hinblick auf den Bezug zum sozialen Organismus dieses soziale Alles jedem Glied dieses Organismus als wirkliche Einheit erscheinen, gleichsam als ein

anderes, lebendiges Wesen, welches in einer neuen breiteren Sphäre jedes einzelne Glied des ganzen sozialen Organismus ergänzt.<sup>242</sup>

Solov'ev gibt hier dem idealen Gedanken Ausdruck, der auch die deutschen Idealisten bewegte (Schlegel, Hegel, Schleiermacher), den sozialen Organismus zu restaurieren. Die individuellen Glieder der Gesellschaft müßten brüderlich zueinander stehen, gleichsam wie Söhne in bezug auf die vergangenen Generationen und ihre sozialen Vertreter; ihre Bindung zu allen sozialen Sphären (den örtlichen, den nationalen und den ökumenischen) müßten innerlicher und bedeutender werden.<sup>242</sup>

Diese Verbindung des aktiven menschlichen Prinzips mit der alleinigen Idee, welche im sozialen geistig-körperlichen Organismus verkörpert sei, müsse ein „syzygisches Verhältnis“ sein. Solov'ev fügt hier ausdrücklich hinzu, daß er das griechische Wort *S y z y g i a* im Sinne von „harmonischer Verbindung“ einführe, da er in der existierenden Terminologie kein besseres finde. Die Gnostiker hätten dieses Wort in einem anderen Sinne gebraucht; doch mache der Gebrauch eines bestimmten Terminus durch Häretiker diesen noch nicht zu einem häretischen Ausdruck.<sup>244</sup>

Das ideale Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem gesellschaftlichen lebendigen Organismus erblickt Solov'ev darin, daß beide in liebender Wechselwirkung zueinander stehen, d. h. in einem Verhältnis, in welchem sich jeder seiner gesellschaftlichen Sphäre weder unterordnet noch über sie herrscht. Der Einzelne soll der ganzen Gesellschaft als „tätiges, befruchtendes Prinzip der Bewegung dienen und in ihr die Fülle der Lebensbedingungen und Möglichkeiten finden...“<sup>245</sup> Ein solches Verhältnis ermögliche die wahre menschliche Individualität. Es sei dies dasjenige Verhältnis, welches der Mensch nicht nur zu seiner sozialen Umwelt haben solle, sondern auch zu seinem Volk, ja zur ganzen Menschheit.

Solov'ev betont, daß es erforderlich sei, uns zu der sozialen und universalen Umwelt wie zu einem wirklich lebendigen Wesen zu verhalten. Und er weist darauf hin, daß in der Bibel Städte, Länder und das Volk Israel und danach auch die ganze wiedergeborene Menschheit oder die ökumenische Kirche in Gestalten weiblicher Individualitäten dargestellt werden; dies aber sei keine Metapher. Wenn auch die Gestalt der Einheit der sozialen Körper unseren äußeren Sinnen nicht sichtbar sei, so folge daraus keineswegs, daß diese einheitliche Gestalt überhaupt nicht existiere.<sup>246</sup>

Zum leichteren Verständnis dieser spekulativen Entwicklung zieht er hier den Vergleich zwischen einer einzelnen Gehirnzelle und unserer körperlichen Gestalt heran; letztere nämlich sei für eine Gehirnzelle und für ein Blutkörperchen ebenso wenig wahrnehmbar und erkennbar wie die Gestalt der sozialen Organismen für uns. Und wieder stützt er sich sowohl auf das Verstandes-Bewußtsein (*razumnoe soznanie*) als auch auf die schöpferische Einbildungskraft, indem er sagt: „Wenn wir uns als Individualität, die zur Fülle des Lebens befähigt ist, von diesen elementaren Individualitäten unterscheiden nicht nur durch die große Klarheit und Weite des Verstandesbewußtseins, sondern auch durch die große Kraft der schöpferischen Phantasie (*tvorčeskoe vooobraženie*), so sehe ich keine Notwendigkeit, auf dieses Vorrecht zu verzichten.“<sup>247</sup>

Doch wie dem auch sei, so sei es auf jeden Fall notwendig, uns zu dem sozialen Organismus wie zu einem lebendigen Wesen zu verhalten, mit dem wir uns in engster Wechselwirkung befinden, ohne jedoch jemals mit ihm bis zur Unterschiedslosigkeit (*bezrazličie*) zu verschmelzen.<sup>248</sup> Durch eine solche Ausdehnung des syzygischen Verhältnisses auf die Sphäre des kollektiven und des allgemeinen Seins (*vseobščee bytie*) werde die Individualität selber vervollkommnet.<sup>249</sup> Dank einem solchen harmonischen Verhältnis teile sich „die Einheit und Fülle des Lebensinhaltes“ mit, die grundlegende Form der Liebe aber werde damit zugleich erhöht und verewigt.

Solov'ev ist davon überzeugt, daß der geschichtliche Prozeß in dieser Richtung verläuft, daß er die ungenügenden Formen der menschlichen Verbände (*patriarchalische, despotische, einseitig-individualistische*) allmählich zerstöre; und er glaubt, daß es zu einer Abschwächung der „Formen der unwahren Trennung (*ložnoe razdelenie*) oder Undurchdringlichkeit der Wesen in Raum und Zeit“ kommen werde in dem Maße, wie die all-einige Idee wirklich durch Stärkung und Vervollkommnung ihrer individual-menschlichen Elemente verwirklicht werde.<sup>250</sup> Um aber die völlige Aufhebung der unwahren Trennung zu erlangen und die endgültige Verewigung aller Individualitäten (sowohl der vergangenen wie der gegenwärtigen) zu erreichen, müsse der Prozeß der Integration über die Grenzen des sozialen oder eigentlich-menschlichen Lebens hinausgehen und die kosmische Sphäre, — von welcher er ausgegangen sei —, in sich einschließen. Bei Einrichtung der physischen Welt habe die göttliche Idee das Reich der Materie und des Todes nur von außen mit dem Schleier der natürlichen Schönheit umhüllt. „Durch die Menschheit, durch das Wirken ihres allumfassend-

verstehenden Bewußtseins, muß sie (die Schönheit) in dieses Reich (der Materie und des Todes v o n i n n e n h e r eindringen, um die Natur zu beleben und ihre Schönheit zu verewigen.“<sup>251</sup> In diesem Sinne müsse das Verhältnis des Menschen zur Natur gewandelt werden: auch mit der Natur müsse er jene harmonische Einheit, jene syzygische Einheit herstellen, durch welche sein wahres Leben in der persönlichen und gesellschaftlichen Sphäre bestimmt werde.

## V.

Und indem Solov'ev zum Schluß seiner Betrachtungen über den Sinn der Liebe kommt, fährt er fort: „Die Natur war bis jetzt — entweder eine allmächtige despotische Mutter der sich im Kindheitsstadium befindenden Menschheit oder eine ihr fremde Sklavin, ein Ding (vešč').“<sup>252</sup> In der zweiten Epoche, d. h. in jener, da die Natur als Sklavin oder als ein Ding von der Menschheit betrachtet wurde, hätten nur noch die Dichter ein zaghaftes Gefühl der Liebe zur Natur bewahrt wie zu einem „gleichberechtigten Wesen, welches Leben in sich hat oder haben kann.“<sup>253</sup>

Solov'ev sieht in den wahren Dichtern die Propheten der Wiederherstellung des Lebens und der Schönheit der gesamten Welt. Einer von ihnen habe dies mit den schönen Worten ausgedrückt:<sup>254</sup>

Tol'ko u vas mimoletnyja grezy  
 Starymi v dušu gljadjatsja druž'jami,  
 Tol'ko u vas blagovonnyja rozy  
 Ve č n o vostorga blistajut slezami.  
 S toržišč žitejskich, bezcvetnych i dušnych,  
 Vidite kak radostno tonkija kraski,  
 V radugach vašich prozračno-cozdušnych  
 Neba rodnogo mne čudjatsja laski.

F e t

Auf die Herstellung dieser harmonischen (syzygischen) Liebesbeziehung des Menschen zu jeglicher Umwelt aber komme es an: sowohl zu seiner sozialen Umwelt und natürlichen Umwelt als auch zu jener der gesamten Welt. Dieses Ziel sei wohl klar, meint Solov'ev; doch könne man dies nicht von den verschiedenen Wegen zu diesem Ziele sagen. Und so bleibt die Frage offen, welchen Weg der einzelne Mensch wählen wird, um eine harmonische, liebende Beziehung zu allen seinen Umwelten zu finden.

Indem sich Solov'ev auf die Analogie zwischen kosmischer Erfahrung und geschichtlicher Erfahrung stützt, glaubt er sagen zu dürfen, daß jede bewußte Tätigkeit (dejatel'nost') des Menschen, welche durch die Idee der universalen Harmonie (Syzygie) bestimmt werde und deren Ziel die Verkörperung des all-einigen Ideals sei (in dieser oder jener Sphäre), reale geistig-körperliche Ströme erzeuge; diese Ströme aber beherrschten und vergeistigten allmählich (stufenweise) die materielle Umwelt und verkörperten in ihr diese oder jene Bilder der All-Einheit: „Lebendige und ewige Ebenbilder (podobie) absoluter Menschlichkeit (čelovečnost').“<sup>255</sup> — „Die Kraft aber dieses geistig-körperlichen Schaffens (tvorčestvo) im Menschen ist nur die Umwandlung (prevraščenie) oder Wendung ins Innere (obraščenie vnutr') eben derselben schöpferischen Kraft, welche in der Natur, indem sie nach außen gewandt ist, die schlechte Unendlichkeit der physischen Vermehrung der Organismen hervorbringt.“<sup>256</sup>

Mit diesem Aufruf zum rechten Gebrauch der schöpferischen Kraft im Menschen schließt Solov'ev seine Betrachtungen über die Liebe. Er glaubt, seine Aufgabe, den Sinn der Liebe zu bestimmen, erfüllt zu haben, indem er in der Idee der Welt-Harmonie „die (individuelle geschlechtliche) Liebe“ mit der wahren Wesenheit des allgemeinen Lebens verband; denn unter dem „Sinn“ irgendeines Objektes (predmet) sei ja dessen Zusammenhang (svjaz') mit der allgemeinen Wahrheit zu verstehen.<sup>257</sup>

## SCHLUSSBETRACHTUNG

Wenn wir dem Werk Vladimir Sergeevič Solov'evs gerecht werden wollen, dann dürfen wir ihn nicht nur vom Blickpunkt unserer Zeit aus betrachten, sondern müssen versuchen, ihn vor allem vom Blickpunkt seiner Zeit aus zu sehen; denn sein Werk erwuchs aus dem Kampf gegen das mechanistische, deterministische Weltbild seiner eigenen Zeit.<sup>1</sup> Die Ablehnung des seelenlosen toten Weltgebäudes spiegelt sich deutlich in den hier besprochenen Aufsätzen über Natur, Kunst und Liebe. Solov'ev rang um die seit dem Aufklärungsrationalismus verlorengegangene Beseeltheit der Welt und des Menschen, die heute dank der physikalischen, biologischen und tiefenpsychologischen Ent-

deckungen wieder bestätigt worden ist.<sup>2</sup> Und so liegt seiner Lehre, obwohl er in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts lebte, doch nicht das verstümmelte Gottes-, Welt- und Menschenbild zugrunde, welches dazumal für die abendländische Weltanschauung bestimmend wurde.<sup>3</sup> Solov'evs Philosophie bedeutet somit einen Gegenschlag gegen die Auswirkungen der rationalistisch-mathematischen enzyklopädistischen Weltanschauung, die im vorigen Jahrhundert zum Zuge kam.<sup>4</sup>

In gewisser Weise liegt eine Tragik darin, daß sein Leben, das in den Vorabend eines heraufziehenden neuen Weltbildes fiel, kurz vor eine Wende, ähnlich derjenigen des Wandels vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen, so jäh abbrach. Das Weltbild, welches sich im Verlauf der letzten Jahrzehnte herauskristallisiert hat, ist nicht mehr deterministisch. Die Atomphysik hat uns immer weiter von der Vorstellung des Determinismus entfernt.<sup>5</sup> Die Strukturiertheit aller Erscheinungen ist nunmehr eindeutig durch die Messung herausgearbeitet. Was im alten Sinne die Essentialia waren, sind heute die mathematischen Wesensbestimmungen, und so dürfen wir uns wieder zum Pythagoräischen Kosmos bekennen. Raum und Zeit verstehen wir nicht mehr absolut, sondern nur in ihrer Relation zueinander.<sup>6</sup> Ebenso verstehen wir auch Masse und Energie nur in ihrer Relation als zwei verschiedene Formen der gleichen Substanz.<sup>7</sup> Ob wir das Universum räumlich endlich verstehen können, ist noch nicht entschieden. Was jedoch die Zeit anlangt, so scheint es einen Anfang zu geben; denn viele Beobachtungen deuten darauf hin, daß das Universum vor vier Milliarden Jahren begann;<sup>8</sup> und sollte sich der Gedanke des Ursprungs in dieser Form als richtig erweisen, dann würde dies bedeuten, daß die Welt nicht ewig, sondern zeitlich endlich ist.

Und indem wir uns die Entwicklung dieser naturwissenschaftlichen Umwälzungen während der dem Tode Solov'evs folgenden Jahrzehnte vergegenwärtigen, dürfen wir wohl die Vermutung aussprechen, daß der Philosoph, dessen umfassender Geist alle Gebiete in seine Philosophie einzubeziehen trachtete, sich den Folgerungen aus Erkenntnissen, die ein gesamtes Weltbild umgestalteten, nicht verschlossen haben würde. Und die Frage bleibt offen, was für eine Naturphilosophie zutage getreten wäre, wenn einem Geist wie Solov'ev die heutigen Forschungsergebnisse zu Gebote gestanden hätten.

Um sein aus der Opposition gegen die enzyklopädistische Weltanschauung entstandenes Gottes-, Welt- und Menschenbild zu verstehen,

genügt es nicht, ihn nur aus seiner eigenen Zeit zu begreifen, sondern es bedarf dazu auch einer Betrachtung vom Blickpunkt des siebenten Jahrhunderts aus, da — wie gezeigt — das für seine Lehre entscheidende Gottes-, Welt- und Menschenbild das alexandrinisch-byzantinische des späten Griechentums ist, welches bestimmt wurde durch die Entscheidung von Chalcedon. Und so finden wir bei ihm neben dem chalcedonischen Christusbild wieder ein metaphysisches Welt- und Menschenbild.

Das metaphysische Welt- und Menschenbild eines Denkers steht aber nicht nur in Relation zu einer bestimmten Zeit, sondern auch zu seinem Charakter.<sup>9</sup> Im Falle Solov'evs hatten wir es vor allem mit einem emotional-theoretischen Typ zu tun, dem es darum ging, Glauben und Wissen zu verschmelzen und das visionäre Glaubenserlebnis mit den logisch-denkerischen Mitteln zu unterbauen. Hinzu aber kam noch seine ethische Veranlagung; und so schwingt durch die gesamte Stufung der hier interpretierten Aufsätze über Natur, Kunst und Liebe der Gedanke der Ethik hindurch. Schon in der ästhetischen Schrift über die *N a t u r*, welche in den „Fall“ miteinbezogen wird, stießen wir auf das Hineinnehmen der Ethik und hörten sogar vom egoistischen Grashalm. In voller Deutlichkeit trat uns dann in der Kunstphilosophie jener der *K u n s t* zugewiesene ethische Charakter entgegen, worin sich ein typisch russischer Zug offenbart.<sup>10</sup> Und schließlich zeigte sich, wie in der Philosophie der *L i e b e* die Ethik noch über das der Liebe zugrunde liegende mystische Erlebnis gestellt wird, indem der Sinn dieser emotionalen Ich-Du-Begegnung darin gesehen wird, auf dem Wege über die Anerkennung eines anderen unsterblichen Selbstes sein eigenes unsterbliches Selbst (Person) bestätigt zu finden und damit aufgerufen zu werden, an sich selbst zu arbeiten, zu „meißeln“,<sup>11</sup> auf daß die innere Schönheit hervorstrahle, d. h. sich vom Egoismus zu lösen, offen zu werden auch für die Mitmenschen im Bewußtsein der ständigen Gegenwart Gottes, und somit würdig zu werden der Unsterblichkeit und aufgenommen zu werden in die Vielheit der unsterblichen Selbstes, d. h. in die intelligible Gesamtseele der Welt, in die Gottmenschheit, welche unser Philosoph mit dem Namen *S O P H I A* bezeichnet.

## Anmerkungen zur Einführung

- <sup>1</sup> Solov'ev stellt diesen Ausspruch Dostoevskijs seinem Aufsatz über „Die Schönheit in der Natur“ (Krasota v prirode) voran (Solov'ev, VI, 30).
- <sup>2</sup> Dempf: Eckhart, S. 135.
- <sup>3</sup> F. Stepun: „Mystik und Metaphysik sind bei Solov'ev untrennbar miteinander verbunden“ (Solowjew, S. 217).
- <sup>4</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 7. Introduction: „Vladimir Soloviev est peut-être le seul métaphysien de race qui, dans la seconde moitié du XIX<sup>m</sup>e siècle, ait bâti un système de philosophie chrétienne et se soit efforcé d'„élever la foi au degré de la conscience rationnelle“ et de synthétiser la dogmatique, la science et la philosophie.“ Und bei Ludolf Müller lesen wir: „Nicht inhaltlich erweitert, aber gereinigt und gefestigt geht für Solovjev der religiöse Glaube aus dem Fegefeuer der philosophischen Kritik hervor“ (Müller: System, S. 29).
- <sup>5</sup> Immer handelt es sich um die drei Typen des Menschen: 1. den Willenstyp, 2. den Gefühlstyp, 3. den Verstandestyp. Im philosophischen Bereich begegnet uns der Willenstyp als *Ethiker*, der Gefühlstyp als *Mystiker*, der Verstandestyp als *Metaphysiker*.  
 „Die ethische Wirklichkeitsanschauung ist die Lösung der Lebensfrage, warum es das Böse gibt, trotzdem die moralische Lebensordnung sichersteht.  
 Die mystische Wirklichkeitsanschauung ist die Lösung der Lebensfrage, warum es das Leiden gibt, trotzdem die Anteilnahme an der ewigen Seligkeit möglich ist.  
 Die kritische Wirklichkeitslehre ist die Lösung der Lebensfrage, warum es den Irrtum gibt, trotzdem die Anteilnahme an der unbedingten Wahrheit möglich ist“ (Dempf: Selbstkritik, S. 157).
- <sup>6</sup> In einem Brief an Rozanov schrieb Solov'ev im Jahre 1892: „Die Religion des Heiligen Geistes, die ich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen“ (Briefe, III, 43). Ludolf Müller nimmt dieses Bekenntnis Solov'evs zum Anlaß, die Periode von 1889—1900 als „die Periode des Bekenntnisses zur ‚Religion des Geistes‘“ zu bezeichnen (Müller: Protestantismus, S. 60).
- <sup>7</sup> Nach der Solov'evschen Lehre war die Welt schon vor der Ankunft des Menschen vom Bösen und vom Tod beherrscht, so daß nicht erst durch „Adams Fall“ der Tod in die Welt gekommen ist (Müller: Protestantismus, S. 109). Augustinus jedoch zieht nicht die Natur in den Fall mit hinein: der Tod ist durch die Sünde des Menschen in die Welt gekommen. Der Mensch hat sein ursprüngliches *posse non mori* verloren, d. h. die Möglichkeit, seinen Leib zu pneumatisieren. Augustinus hat als erster im Westen eine Anthropologie als eigenes Thema ausgearbeitet. Er wirft die Frage auf nach dem „kranken Menschen“, d. h. nach der Spannung zwischen Fleisch und Geist sowie zwischen Geist und Gott. — In der freien Entscheidung der Persönlichkeit sieht Augustinus (trotz der Gnadenführung) die einzige Erklärung des ganzen Welt dramas, so daß er die ontologische Spaltung des Menschen in zwei Naturen vermeidet (Dempf: Kritik, S. 170).

Augustinus lehnte die Weltseele ab, weil sie den unchristlichen Makel der antiken Ewigsetzung an sich trug.

Auch unterscheidet sich die Solov'ev'sche Urstandslehre von derjenigen Schellings, insofern als auch Schelling (wie Augustinus) die Natur nicht in den Fall mithineinnimmt. Nach der Schöpfungslehre Schellings vollzieht sich der Abfall im Fall, d. h. in dem „Selbst-sein-wollen“ des Menschen. Der Mensch war berufen, die Rückkehr Gottes zu sich selbst zu vollenden. Statt dessen hat der Mensch durch seinen Fall Tod und Verderben über die Natur gebracht (Müller: Protestantismus, S. 108). — Die Tatsache, daß Solov'ev die Natur in den „Fall“ mit hineinnimmt, weist in östliche Richtung: es ist dies das Kriterium der alexandrinisch-byzantinischen Urstandslehre, auf welche wir noch besonders eingehen werden.

- <sup>8</sup> „Infralapsarisch“ ist der in der Theologie gebräuchliche Ausdruck für die Störung des innermenschlichen Verhältnisses zwischen Geist- und Leibnatur (Dempf: Selbstkritik, S. 54).
- <sup>9</sup> Unter dem „supralapsarischen Fall“ ist der vor dem irdischen liegende Sündenfall zu verstehen (vgl. Dempf: Selbstkritik, S. 152). Der erste Fall des (androgyn verstandenen) Urmenschen bedeutet den „Verlust der Einheit mit Gott auf Grund des Mißbrauchs der Freiheit des Menschen, wie sie ihm als Gottesbild zukommt“ (Benz: Adam, S. 59). So heißt es bei Jakob Boehme im *Mysterium Magnum*: „Das war die rechte Proba / was der freye Wille der Selen tuhn würde / ob er wolte in die Selbheit eingehen.“ Er wandte sich in seiner Freiheit von Gott ab und wollte die Vielheit der Dinge „probieren, wie sie an sich sind“ (Böhme: *Mysterium*, 18 § 28, S. 2822; Benz, Adam, S. 59).

Der „Apfelbiß“ wird in dieser Urstandslehre als „zweite Etappe“ jenes Falles verstanden (E. Benz, ebd. S. 54).

Es ist dies die alexandrinisch-byzantinische Urstandslehre, die sich über Gregor von Nyssa, Evagrius Pontikos sowie Dionysios Arcopagita bis zu Maximus Confessor verfolgen läßt und die von Byzanz aus ihren Eingang in die Mystik des Abendlandes fand.

- <sup>10</sup> Solov'ev III, 117.

<sup>11</sup> Ebd.

- <sup>12</sup> In diesem stufenweise sich entwickelnden Prozeß der Manifestation der Idee des Logos bezeugt Solov'ev seine Verwandtschaft sowohl zu den östlichen Meistern als auch zu Hegel: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine notwendig aus der anderen hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee“ (Hegel: *Naturphilosophie*, S. 202 § 249).

Und wenn sich auch die Schöpfungslehre Solov'evs von derjenigen Schellings unterscheidet, indem für Solov'ev die Schöpfung von Anfang an ein Abfall ist, so sehen doch Solov'ev und Schelling in der Natur ein Sich-Hinaufringen zur Hervorbringung des Menschen (Müller; Protestantismus, S. 109) und in der ganzen Geschichte der Welt eine fortschreitende Offenbarung Gottes (Schelling: *Weltalter*, S. 681).

- <sup>13</sup> Solov'ev VI, 32.

- <sup>14</sup> Die Verstandesmetaphysik entwirft die Welt und den Menschen von „unten“ her, indem sie bei der kleinen Natur beginnt (Aristoteles). Die Vernunftmetaphysik jedoch beginnt von „oben“, d. h. bei Gott. (Der Ansatz hierzu findet sich bereits bei Platon. Vgl. Dempf: *Kritik*, S. 45).

- <sup>15</sup> Bei diesen verschiedenen Logos-Inkarnationen tritt deutlich das Gesetz der Konnaturalität zutage. Dieses Axiom nahm seinen Anfang mit Aristoteles, auch bei Plotin stoßen wir auf dieses Gesetz der Konnaturalität der Vermögen und der Umwelten, es wird bestimmend für die abendländische Metaphysik, das System des Aquinaten beruht auf diesem einzigen Axiom (vgl. Dempf: Kritik, S. 34; Dempf: Einheit, S. 29 u. 30). Auch begegnen wir diesem Gesetz bei Marius Victorinus, bei Proclus sowie bei Dionysius Areopagita und Maximus Confessor.
- <sup>16</sup> Es ist wesentlich, darauf zu achten, in welchem Zusammenhang Solov'ev das Wort „Materie“ gebraucht. Es erscheint sowohl im Sinne der physikalischen Materie als auch im Sinne der psychischen Charakter tragenden Materie des späten Platon sowie Plotins, welche von Solov'ev als chaotisches Prinzip bezeichnet wird.  
Darüber hinaus aber gebraucht er das Wort „Materie“ auch im ganz allgemeinen Sinne als relative Kategorie (Solov'ev III, 106). Wenn er also „die wahrhafte Schönheit“ als vollkommene Durchdringung von Materie und Geist bestimmt, so ist darunter die intelligible Schicht der Menschheit zu verstehen, welche dem göttlichen Geist (Logos) als geistiges Material zur Durchdringung dient. Übersieht man dies, dann liegt es nahe, Solov'ev als Pantheisten anzusprechen. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß sein gesamtes System unter dem Zeichen der realen Unterscheidung von *сущее* (Seiendes oder Existenz) und *сущност* (Wesenheit oder Essenz) steht. Auch seine hier zu besprechenden Arbeiten werden Zeugnis davon ablegen.
- <sup>17</sup> Aristoteles definiert das Enhylon Eidos als „in die Materie versenkte Form“. Unter Enhylon Eidos versteht die christliche existentielle Metaphysik die personale geistige Individuation einer Geistscele. Im vorliegenden Falle werden wir sehen, daß das Enhylon Eidos in seiner höchsten Vollendung, wenn wir uns in analoger Weise der Aristotelischen Wendung bedienen wollen, als der in die Geist-Materie, d. h. in die Sophia, versenkte Logos zu verstehen ist.
- <sup>18</sup> In seinem religionsphilosophischen System unterscheidet sich die Sophia Solov'evs insofern von der Sophia der Gnostiker, als die Gnostiker mit „Sophia“ die als gefallene Weltseele zu verstehende Magna Mater bezeichneten. Das tut Solov'ev nicht. (Die ausgesprochene Zwielfichtigkeit seiner Sophia tritt uns vornehmlich in seiner Dichtung entgegen.) Mit „Sophia“ bezeichnet Solov'ev in seinem philosophischen System nur insofern die Weltseele, als diese sich dem Logos verbindet. „Insofern sie den göttlichen Logos in sich aufnimmt und durch ihn bestimmt wird, ist die Weltseele die Menschheit — die göttliche Menschheit Christi — der Leib Christi oder die Sophia“ (Solov'ev III, 130).  
Handelt es sich jedoch um die gefallene Weltseele, d. h. um die zeitliche vergängliche Weltseele im Sinne der Magna Mater, dann läßt Solov'ev ihr nicht den Namen „Sophia“ zukommen. Und in „La Russie et l'Église Universelle“ wird er die bis dahin als gespaltenes Prinzip verstandene Weltseele in zwei Weltseelen auseinanderfallen lassen: in eine höhere (die intelligible) und eine niedere (die irdische). Diesen Unterschied hebt auch D. Strémooukhoff hervor: „En tant que l'âme du monde est déterminée par le Logos elle s'identifie avec la Sagesse, en tant qu'elle ne l'est pas, elle est la mère de la vie“ (Strémooukhoff, S. 58).
- <sup>19</sup> v. B a l t h a s a r : Origenes, S. 19.
- <sup>20</sup> Solov'ev selbst bezeichnet sie als die „Materie der Physik und Chemie“ im Unterschied zu der materia prima (II, 297; I, 325).

- <sup>21</sup> Ev. Joh. 1, 9; Solov'ev III, 87.
- <sup>22</sup> So sagt Solov'ev in III, 106: „Sophia ist der Leib des Göttlichen, die Materie der Gottheit, welche vom göttlichen Prinzip der Einheit durchdrungen wird.“ Und er fügt in der Fußnote hinzu: „Solche Worte wie Leib (telo) und Materie (materija) brauchen wir hier selbstverständlich nur im allgemeinsten Sinne als relative Kategorien, ohne mit ihnen jene besonderen Vorstellungen zu verbinden, die nur in unserer stofflichen (veščestvennyj) Welt zur Anwendung kommen können, die über völlig undenkbar sind in bezug auf die Gottheit.“

## Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel I

- <sup>1</sup> Solov'ev: Gedichte, S. 200. Solov'ev hat im Hinblick auf seine sophianische Vision einen großen Vorgänger: dem Slavenapostel Konstantin erschien den Berichten zufolge als siebenjährigem Knaben im Traum ein herrliches lichtstrahlendes Mädchen, dessen Name „Sophia, die (göttliche) Weisheit“ war. Vgl. Grivec, Konstantin, S. 21.
- <sup>2</sup> Stepun: Solowjew, S. 220; Solov'ev: Briefe, III, 295—296.
- <sup>3</sup> Ebd.
- <sup>4</sup> Lukianov: Solov'ev, III, 64; Močul'skij: Solov'ev, S. 64; Stepun: Oekumen. Problem, S. 191.
- <sup>5</sup> Solov'ev: Briefe, II, 5; Zenkovskij: Istorija II, 17.
- <sup>6</sup> Solov'ev: Briefe, II, 228.
- <sup>7</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 40.
- <sup>8</sup> Solov'ev: Gedichte, S. 195.
- <sup>9</sup> I. I. Ianjou: Vospominanija o Perežitom i Vidennom, Russkaja Starina 1910. S. 482. Wie D. Strémooukhoff vermutet, handelt es sich dabei um die „Kabbala denudata“ von Knorr von Rosenroth (Frankfurt 1677—1684). D. Strémooukhoff weist darauf hin, daß Solov'ev selbst viel später dieses Werk als Hauptquelle seines kabbalistischen Wissens angeben wird. Vgl. Solov'ev IX, 116; Strémooukhoff: Soloviev, S. 41.
- <sup>10</sup> Vorwort Solov'evs zu einem Aufsatz des Baron Ginsburg, Kabbala (III [XXXIII], S. 279).
- <sup>11</sup> Strémooukhoff: S. 42.
- <sup>12</sup> Ebd. S. 41—42.
- <sup>13</sup> Der m e n g h e m : Maistre, S. 41.
- <sup>14</sup> Stepun: Solowjew, S. 219.
- <sup>15</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 45.
- <sup>16</sup> Strémooukhoff: Solov'ev, S. 46.
- <sup>17</sup> Ebd., S. 46.  
Strémooukhoff fügt hinzu: „Les deux premiers noms sont cabalistiques, Soph-Jah, étant composé de „Fin“ et „Dieu“, donne l'assonance de Sophia.“ — Einer solchen Zusammensetzung begegne man auch bei G. Arnold (Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit, Leipzig, 1700, S. 22).
- <sup>18</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 46.
- <sup>19</sup> Ebd., S. 46.
- <sup>20</sup> Ebd., S. 47.
- <sup>21</sup> Ebd., S. 48. Solov'ev III, 76.
- <sup>22</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 48.
- <sup>23</sup> Ebd.
- <sup>24</sup> Solov'ev II, 21 und 23.
- <sup>25</sup> Pisemskij: Masonry, VI, 339.
- <sup>26</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 48; V. H. Kopp, Beiträge zur Geschichte der Chemie, 1869, I, 385.

- 27 Strémooukhoff: Solov'ev, S. 48.
- 28 Ebd. „Enfin les maçons se réclament aussi de l'Egypte: les initiations maçonniques, transmises de père en fils par les prêtres Abbacides (?) auraient été communiquées à certains européens: tels Savalette de Lange, Cagliostro, Napoléon, Larrey“ (Boubée: Etudes, S. 32, 155—156).
- 29 Strémooukhoff: Soloviev, S. 48 (47); Wittmans: Histoire de Rose-Croix, 1925, S. 156.
- 30 Strémooukhoff: Soloviev, S. 48.
- 31 Ebd., S. 49.
- 32 Ebd.
- 33 Solov'ev: Briefe, II, 200.
- 34 Strémooukhoff: Soloviev, S. 56 (82); Solov'ev IX, 113 und 238.
- 35 Strémooukhoff: Soloviev, S. 56.
- 36 Böhme: *Mysterium*, I, 2.
- 37 Koyré: Boehme, S. 377.
- 38 Solov'ev III, 129 und 135.
- 39 Strémooukhoff: Soloviev, S. 43 (22).
- 40 Berdjajev: Put', Abschnitt IV, 53.
- 41 Ebd.
- 42 Ebd., IV, 54.
- 43 Ebd., IV, 53.
- 44 Ebd.
- 45 Strémooukhoff: Soloviev, S. 43 (22).
- 46 Pordage: Sophia, S. 122.
- 47 Solov'ev I, 346.
- 48 Baader: Werke, IV, 230; IX, 182; Koyré: Boehme, S. 213.
- 49 Strémooukhoff: Soloviev, S. 57 (88).
- 50 Ebd. — Lopatin: *Filos. Mirosoz.*, S. 59—60; Trubeckoj: *Mirosozercanie*, I, 51.
- 51 Solov'ev: Briefe, II, 200. Später jedoch wird er Baader nennen: IV, 8. Briefe.
- 52 Strémooukhoff: Solov'ev, S. 57 (88): „Il nous semble en tout cas, que la première source de la doctrine sophianique est la Cabale et les écrits hermétiques, auxquels le boehmisme ne vient s'ajouter qu'après coup.“
- 53 Berdjajev: Put': IV, 52—53.
- 54 Siehe oben.
- 55 Ebd.
- 56 Benz: Adam, S. 268.
- 57 Ebd.
- 58 Ebd.
- 59 Ebd.
- 60 Ebd., S. 269. Auch Berdjajev erwähnt, daß Böhme in Rußland von Vertretern der mystischen und freimaurerischen Strömungen am Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts gelesen wurde: von Novikov, Švarc, Labzin und anderen. Mehr von Weigel hingegen sei Skovoroda beeinflusst worden, obgleich auch bei ihm der Einfluß Böhmies zu finden sei. Der unmittelbare Einfluß in Rußland aber sei auf zweitrangige christliche Theosophen wie Jung-Stilling und Eckharthausen zurückzuführen (Berdjajev: Put', IV, 52). Strémooukhoff spricht sich eben-

falls über den Böhmissmus in Rußland aus: schon im 17. Jahrhundert habe ein gewisser Q. Kuhlmann den Böhmissmus in Rußland gepredigt (in Moskau). Er habe gehofft, daß die Russen sich mit den Türken und Taren verbündeten, Rom vernichteten und das „Jesusreich“ errichteten. (Strémooukhoff stützt sich hierbei auf V. D. Tsvétaev, „Pamiatniki k Istorii Protestanstva v Rossii, Rozysknoe Dêlo Koulmana“, Tshteniia v Imperatorskom Obchtchestvê Istorii i Drevnostei, 1883, t. III); Strémooukhoff: Soloviev, S. 56 (83).

Bei Berdjajev lesen wir, daß sich in England Böhmes Einfluß in dem Begründer der Quäker auswirkte, in George Fox, in Milton und in Newton. Der bedeutendste Vertreter des Böhmissmus sei der englische Mystiker und Theosoph Portage im 17. Jahrhundert gewesen. In Frankreich habe sich der Böhme-Einfluß besonders in St. Martin ausgewirkt (A. Franck, „La philosophie mystique en France à la fin du XVIII Siècle. Saint Martin et son maître Martnez Palqualis“), in Deutschland zunächst in dem großen katholischen Mystiker und Dichter Angelus Silesius, später in Oetinger (August Auberlen, „Die Theosophie Fr. Chr. Oetingers nach ihren Grundzügen“ 1895) und in Fr. v. Baader. Vgl. Berdjajev: Put', Abschnitt III, 49 u. 52.

<sup>61</sup> Benz: Adam, S. 269. Benz verweist an dieser Stelle auf Settschkarreff: Schelling in Rußland, Hamburg 1951.

<sup>62</sup> Benz, ebd.

<sup>63</sup> E. Benz: ebd., S. 270. Der byzantinische Kaiser Michael II. überreichte — gleichsam als zentrale Gestalt des Ostens — im Jahre 824 Ludwig dem Frommen — als der zentralen Gestalt des Westens — das Geschenk des Cod. Paris. gr. 437. Werner Jaeger sieht in dieser „höfischen Gabe vom Zentrum des Ostens an das des Westens ein Samenkorn unabsehbarer geistiger Entwicklungen der abendländischen Menschheit“ (Riedinger: Petros der Walker, S. 156, Fußn. 58 und 59).

<sup>64</sup> Benz: Adam, S. 270. Nach Hans Urs von Balthasar bildet den gemeinsamen Ausgangspunkt für die christliche Mystik der Neuplatonismus, in welchem mystische Ströme des Neupythagoreismus, der Gnosis, der spätantiken Mysterien und Philons sich einen. Die christliche Mystik fließt weiter von den Kappadokiern bis ins Mittelalter — westlicherseits über Augustinus und östlicherseits über Areopagita. Der Neuplatonismus bleibt somit auch der Ausgangspunkt für die faustische Mystik, „da die Renaissance, Giordano Bruno, Böhme, Goethe, Schelling immer wieder aus dem neuplatonischen Elixier ihre Glut befeuern“ (v. Balthasar: Nyssa, S. 15).

Zu jenen von H. U. v. Balthasar genannten Kappadokiern aber, von welchen die christliche Mystik bis zu Schelling fließt, gehört der schon von Franz von Baader im Hinblick auf die androgyne Spekulation genannte Gregor von Nyssa. Scottus Eriugena übersetzte Gregors von Nyssa Schrift *De hominis opificio* aus dem Griechischen ins Lateinische (vgl. Ueberweg, Geschichte II, S. 168). Somit sehen wir, wie Gregor von Nyssa, ohne den Umweg über Byzanz nehmen zu müssen, dank der Eriugenischen Übertragung auch im Abendland wirksam werden konnte.

<sup>65</sup> Dempf: Kritik, S. 166. Es finden sich Zitate in allen lateinischen Werken Eckharts.

<sup>66</sup> Die hohe Bedeutung der Prinzipienlehre des Proklos für Meister Eckhart wurde von Berthold von Moosburg (Eckharts Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Metaphysik in Köln) erschlossen. Vgl. Dempf: Eckhart, S. 135. Eckhart zitiert Proklos in Prologi in *Opus tripartitum*, S. 180.

- <sup>67</sup> Koch: Areopagita, Einleitung. In Kap. 2 vor allem stellt H. Koch Dionysische und Proklische Urtexte einander gegenüber. Bei C. J. Vogel, *Greek Philos.*, S. 587 lesen wir: „The Neoplatonism of Proclus came to Western Europe first of all through the works of the Christian author of the early 6th century who called himself Dionysius Areopagita, and from the 8th century onwards, was generally accepted as such“.
- <sup>68</sup> Den Forschungen von E. Benz zufolge erweist sich Meister Eckhart als diejenige Quelle, aus welcher nicht nur Böhme und Franz v. Baader direkt schöpften, sondern auch Schelling. E. Benz nennt Tauler einen „unmittelbaren Schüler“ Meister Eckharts im Hinblick auf seine metaphysischen Ideen. Benz: Schelling (II. Das Erbe der Mystik. 1. Die spekulative Mystik des Mittelalters), S. 256 (26). — Besonders deutlich zeige sich die Auswirkung des Tauler-Studiums in Schellings Altersschriften (ebd., S. 257).
- <sup>69</sup> Dempf: Eckhart, S. 135.
- <sup>70</sup> Ebd., S. 117.
- <sup>71</sup> Nic. d. Cusa, D. D. I. Ueberweg: Geschichte II, S. 634.
- <sup>72</sup> C. J. Vogel weist darauf hin, daß die Proklischen Elemente im 13. Jh. ins Lateinische übersetzt wurden. Und auf diese Weise sei die Proklische Zusammenfassung der Plotinischen Lehre in Westeuropa vor dem größeren Teil der Platonischen Dialoge bekannt geworden. C. J. Vogel fügt hinzu: „Nicolaus Cusanus in the 15th century read William Morbecca's version of Elements, and to Ficino Proclus was as high an authority as Plato and Plotinus were“ (vgl. Vogel: *Greek Philos.*, S. 587).
- Außerdem geht die Linie von Nikolaus von Kues indirekt auf Dietrich von Freiberg zurück, welcher als Schüler des Proklos anzusprechen ist. Dietrich von Freiberg zog zurate: *Stichaiosis Theologicae und Liber De Causis* von Proklos. Zudem kannte der Freiburger Augustinus, Pseudo-Dionysios sowie den arabischen Neuplatonismus Avicennas und Algazels; vgl. Ueberweg: Geschichte II, S. 556. — „Dietrichs Schriften haben ... auf Eckhart und Tauler und andere Mystiker und Mystikerinnen Einfluß gehabt. Seine Wertschätzung des Proklos und des arabischen Neuplatonismus hat beiden den Weg in die deutsche Mystik, speziell zu Eckhart geebnet. — Möglicherweise war Berthold von Moosburg Dietrichschüler“ (ebd. S. 560).
- Von Bertholds Proklos-Kommentar aber führen die Fäden zu Nicolaus Cusanus, der ihn wohl kannte und von ihm in seiner *Apologia doctae ignorantiae* mit großer Anerkennung spricht. Vgl. W. Rubczyński, in: *Przegląd Filozoficzny* 1900, 41—69 u. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 18 (1905) 550 f.
- Wir dürfen noch hinzufügen, daß nicht nur die „Elemente“ übersetzt worden sind von Wilhelm von Moerbeke (Meerbeke, Morbeka) im Jahre 1268, sondern auch des Proklos Abhandlung „De malorum substantia“ (vgl. Stiglmayr: Proclus, S. 253—273, S. 721—748; Ueberweg: Geschichte II, S. 223).
- Aber auch in Byzanz wurde Proklos nicht nur durch Areopagita wirksam: „In Byzantium, Michael Psellus (11th cent.) was well up in Proclus. He makes abundant use of the Elements in his *de omnifaria doctrina*“ (ebd.).
- <sup>73</sup> Proklos geht auf den römisch-hellenistischen — zum Katholizismus bekehrten — Plotin-Übersetzer Marius Victorinus zurück. Proklos brachte

die Euklidischen, Aristotelischen und Viktorinischen Erkenntnisse in ein axiomatisches System (vgl. Dempf: Kritik, S. 44, 249).

Wir zeigten soeben, daß Proklos sowohl durch Dionysios Areopagita als auch durch seine „Elemente“ im Osten weitergewirkt hat; das bedeutet aber, daß auch Marius Victorinus indirekt Einlaß im Osten fand. Im Westen wurde Victorinus vorzüglich durch den Kusaner, der einer seiner größten Leser war, wirksam (vgl. Dempf: Kritik, S. 147).

- <sup>74</sup> Nach A. Dempf ist die Prinzipienlehre Meister Eckharts durch den Kusaner zur Grundlage des deutschen Idealismus geworden: „Man kann und muß ruhig diese Behauptung wagen, weil niemand außer Eckhart die tiefe entscheidende Wende von der Metaphysik der Naturen zu der der Urgründe vor dem Kusaner vollzogen hat, außer Schüler Eckharts“ (Dempff: Eckhart, S. 12). „So ist er (Nikolaus von Kues) erst langsam und spät zur vollen Wirkung gekommen, eigentlich erst in der Prinzipienlehre des deutschen Idealismus“ (Dempff: Kritik, S. 195).

Giordano Bruno (—1660) griff direkt auf den Kusaner zurück, wandelte jedoch dessen christliche Dreifaltigkeitslehre in pantheistischer Weise ab: er gab der kusanischen Metaphysik die Wendung „Deus sive Natura“, die dank Spinoza zum Ausgangspunkt der idealistischen Urgründe-Metaphysik aus der theoretischen Vernunft geworden ist (vgl. Dempff: Eckhart, S. 15). Doch haben „die großen Idealisten . . . selber von da aus zu einer neuen Dreifaltigkeitslehre und mit ihr zum Christentum zurückgefunden, so Schelling in Anknüpfung an die Brunonisch-Kusanische Idee des Können-Seins, der existenten Schöpfermacht als erster Person in Verbindung mit dem Logos als Alles-sein-können, der lebendigen Welt der Ideen“ (ebd. S. 141).

Dunin-Borkovskij verweist auf die wichtigsten Analogien der Philosophie des Kardinals Nikolaus von Kues und derjenigen des Benedictus de Spinoza (S. 326).

- <sup>75</sup> Ueberweg: Geschichte II, S. 168: Nach den Untersuchungen Draeseke hat Johannes Scottus Eriugena, den Karl der Kahle bald nach seinem Regierungsantritt an die Hofschule (schola palatina) zu Paris berufen hatte, die Schriften des Pseudo-Dionysios im Jahre 858 übersetzt, und 864 die Ambigua des Maximus Confessor und die Schrift De hominis opificio des Gregor von Nyssa (aus dem Griechischen ins Lateinische). Zugleich schrieb er zu den Areopagitica Kommentare.
- <sup>76</sup> Daß die Philokalia für Rußland den Zugang zur alexandrinisch-byzantinischen Philosophie bedeutete, ist uns durch Solov'ev selbst überliefert; so schreibt er in seinem Artikel über Origenes von Alexandrien folgendes: „Das Werk Peri archōn (Über die Urgründe, Prinzipien), wo Origenes die Gesamtheit (sovokupnost') seiner Ansichten über die Gegenstände des Glaubens und Denkens darlegte, kam bekanntlich mit den Stellen der ungenauen lateinischen Paraphrase Rufins zu uns; zwei umfangreiche Fragmente der Bücher III und IV wurden erhalten dank der Chrestomathie aus den Origenistischen Werken, welche von Basileios dem Großen und Gregor von Nazianz zusammengefaßt wurden unter dem Namen Philokalia“ (Russ. Enc. Slov., t. 43, S. 141).
- <sup>77</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 173.
- <sup>78</sup> Ebd.
- <sup>79</sup> Ebd.
- <sup>80</sup> Vgl. Berdjajev: Put', IV, 54.
- <sup>81</sup> Ebd.
- <sup>82</sup> Ebd., IV, 55.

- <sup>83</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 174.  
<sup>84</sup> Florovskij: Novyja knigi, S. 238—239.  
<sup>85</sup> I. Kireevskij: Sočinenija, II, S. 260.  
<sup>86</sup> Stepun: Romantik, S. 47; Oekumen. Problem, S. 190.  
<sup>87</sup> L. Müller: Protestantismus, S. 94.  
<sup>88</sup> Ebd., S. 94—95.  
<sup>89</sup> Ebd.  
<sup>90</sup> Ebd., S. 94.  
<sup>91</sup> Müller: Protestantismus, S. 94. Wesentlich bei diesem Bekenntnis zu Schelling ist es, daß Solov'ev sich ausdrücklich zu dem zweiten System (der sogenannten positiven Philosophie) bekennt, d.h. zum Spätwerk Schellings, in welchem der Pantheismus bereits überwunden ist. Nur der junge Schelling war Pantheist gewesen; bei seinem Suchen nach der seit William von Ockham (nicht erst seit Descartes) verloren gegangenen geistigen Seele geriet der junge Schelling auf Giordano Brunos Weltseele, d.h. auf die große Natur, die natura naturans und damit auf das pantheistische Gleis. Infolge des Verlustes der aristotelisch-thomistischen Verstandes-Metaphysik der kleinen Natur wußte man nichts mehr von der als Grund der Geistorganisation zu verstehenden Geistseele. Vgl. Dempf: Eckhart, S. 140.

Die Entwicklung der Schellingschen naturphilosophischen Hauptschriften zeigt von 1805 ab eine sukzessive Vertiefung in die Mystik und Theosophie der Überlieferung Böhmes und Oetingers (vgl. Benz: Schelling, S. 276).

Die große Zäsur im Schaffen Schellings bedeutet das Jahr 1809: es ist dies das Jahr seiner von ihm selbst ausgesprochenen Ablehnung des Pantheismus. Davon legt der Aufsatz Zeugnis ab: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Diese Untersuchungen sind ein Beweis dafür, wie Schelling den Pantheismus völlig überwunden hat. Er arbeitet hier in vollendeter Weise den Unterschied zwischen Gott und Natur heraus, indem er Gott als Existierenden bestimmt, die Natur aber als den Grund der göttlichen Existenz; mit anderen Worten: er unterscheidet scharf zwischen Existenz und Essenz (vgl. Schelling: Freiheit, S. 223).

Wie E. Benz in seinem Aufsatz „Schellings theologische Geistesahnen“ zeigt, hat bereits 1847 Carl August Auberlen darauf hingewiesen, daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Oetingers theosophischer Hauptschrift „Öffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weil. Württembergischen Prinzessin Antonie“, 1763, und Schellings Schrift von den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ besteht. Vgl. Auberlen: Theosophie, S. 32; 44 ff.—140 ff.; 205; Benz: Schelling, S. 276 (46).

Wir müssen somit genauestens unterscheiden zwischen den Frühschriften Schellings und seinen Spätschriften: in der frühen brunonisch und spinozistisch beeinflussten Phase findet sich die pantheistische Urgründelehre, in der späteren von Tauler, Böhme und Oetinger beeinflussten Epoche jedoch die christlich-trinitarische Urgründelehre. (Das gleiche gilt für Hegel; vgl. Dempf: Eckhart, S. 15). Freilich setzte das Verständnis des Schellingschen Spätsystems voraus, „daß man die glorreiche Geschichte der Prinzipienlehre von Platon an durch 2 Jahrtausende kennt, über Meister Eckhart und den Cusaner bis zu Jakob Böhme, aus dem Schelling so viel geschöpft hat“ (Dempf: Weltordnung, S. 23).

Daß man den Frühidealismus oft noch als den eigentlichen idealistischen Geist gelten läßt, erklärt A. Dempf aus dem im „Bildungshumanismus“ und im „irrationalen Rationalismus“ nachwirkenden Pantheismus (D e m p f : Eckhart, S. 141).

Der späte, nicht-pantheistische, christliche Schelling aber war es, den die Slavophilen als den Ihren empfanden. Den Unterschied zwischen der frühen und späten Philosophie Schellings hat Koktanek knapp herausgearbeitet (K o k t a n e k : Schelling, S. 26—38).

<sup>92</sup> Hierzu schreibt E. Benz: „... Schelling hat den ganzen Komplex der androgynen Spekulation, der bei Franz von Baader und bei den romantischen Dichtern eine so große Rolle spielte, bewußt ausgeklammert, was um so merkwürdiger ist, als er ja die Boehmesche Weisheitsspekulation und Sophienlehre, die bei Boehme selbst aufs innigste mit der androgynen Spekulation verknüpft ist, in seine Altersphilosophie übernommen hat“ (B e n z : Adam, S. 211).

<sup>93</sup> S. oben S. ...

<sup>94</sup> S o l o v ' e v : Briefe, II, 200.

<sup>95</sup> B e r d j a e v : Put', IV, 53.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> B e r d j a e v : Put', IV, 53—54.

<sup>98</sup> B e r d j a e v : Put', IV, 53.

<sup>99</sup> M a x i m o s C o n f e s s o r : A ad theologiam Deique filii in carne Dispensationem spectantia. Vgl. v. B a l t h a s a r : Centurien, S. 3.

<sup>100</sup> S. oben S. 27 (63, 64).

<sup>101</sup> „... auch innerhalb der älteren protestantischen Mystik hat sich bereits eine eigentümliche Verschmelzung jüdisch-kabbalistischer Traditionen vollzogen, so vor allem bei Jakob B o e h m e, dessen Theosophie mancherlei kabbalistische Ideen aufgenommen und verarbeitet hat und bei dem sich auch eine Reihe kabbalistischer Begriffe und Methoden der Auslegung wiederfindet, ohne daß es bisher gelungen wäre, die kabbalistischen Quellen Boehmes zu klären“ (B e n z : Kabbala, S. 8, 57).

J. J. Stoudt weist auf die Möglichkeit einer Bekanntschaft Boehmes mit Reuchlins Schriften hin (S t o u d t : Sunrise): „During this period knowledge of the Cabala was not unusual. Reuchlin's works were available for those unable to read the Hebrew, and it was not hard to find someone who had read him. Agrippa von Nettesheim and Paracelsus were also well known.“ Und J. J. Stoudt weist ausdrücklich darauf hin, daß Boehme das Wort Kabbala in seinen späteren Werken zweimal gebraucht (Theos. Frag. III, 34; und VI, 11).

Wenn auch Boehme kein Latein verstand, so konnte er seine Kenntnis der Kabbala doch durch jüdische sowie durch christliche gelehrte Mittelsmänner erhalten haben (B e n z : Kabbala, S. 58; Adam, S. 52—53). Und wie wir bei E. Benz (Kabbala, S. 27) lesen, wurde Oetinger von dem jüdischen Kabbalisten Koppel Hecht aufmerksam gemacht auf die Übereinstimmung der „Redarten“ Boehmes mit den kabbalistischen. Oetinger selbst schreibt: „Was die Kabbala betreffe, so hätten wir Christen ein Buch, das noch viel deutlicher von der Kabbala rede, als Sohar (kabbalistisches Werk). Ich (Oetinger) fragte: welches? Er antwortete: Jakob Boehme“ (ebd.). Ferner weist E. Benz darauf hin, daß ein Schüler Jakob Boehmes, nämlich Johannes Spaeth, unter dem Eindruck der erstaunlichen Übereinstimmung der Lehren Boehmes mit der jüdischen Kabbala am Ende des 17. Jahrhunderts zum Judentum übergetreten sei,

was einen gewaltigen Sturm bei Juden und Christen hervorgerufen habe (ebd., S. 28).

Auch N. Berdjajev erwähnt, daß die Gedanken Jakob Boehmes über den Menschen der Überlieferung der Kabbala verwandt sind (Put', III, 48.)

Ernst Benz weist weiter darauf hin, daß das, was für Jakob Boehme gilt, auch für einen großen Teil der Jakob-Boehme-Schule gilt, die sich im 17. Jahrhundert auch außerhalb Deutschlands über ganz England und die Niederlande verbreitete und die in nordische Länder, ja bis nach Moskau drang (S. 8).

<sup>102</sup> Der Verschmelzung von christlicher und jüdischer Kabbala läßt sich gut anhand der christlichen Theosophie Oetingers, des Prälaten der württembergischen Landeskirche, nachspüren, zumal Oetinger Quellen und Gewährsmänner nennt (vgl. Benz : Kabbala, S. 8—9; ders.: Schelling, S. 278).

<sup>103</sup> Benz : Kabbala, S. 18. Der Inhalt der Cabbala denudata ist auf anschauliche Weise in dem Titelkupfer dieses Werkes ausgedrückt. Die Kabbala ist hier als die Gestalt der Weisheit dargestellt, als die „Intelligentia spiritualis“, welche die Geheimnisse des Alten und Neuen Bundes besitzt.

<sup>104</sup> Knorr von Rosenroth stieß in England auf ein religionsphilosophisches System, in welchem aufs engste verknüpft waren: die jüdische Kabbala, die neuplatonische Philosophie, die Theosophie Boehmes. Er begegnete dort den beiden dazumal größten christlichen Kabbalisten (H. More und M. v. Helmont), welche zwei Hauptideen aussprachen: 1. die Idee, daß die Kabbala eine Art Uroffenbarung darstelle, die vom Anfang der Welt an als ein esoterisches Geheimwissen die geistige Entwicklung der Menschheit begleitet habe; 2. die Idee, daß der jüdische und christliche Glaube in ihrem esoterischen Kern miteinander identisch seien, daß nämlich die jüdische Kabbala bereits die christlichen Glaubenswahrheiten enthalte und auf diese hinziele (ebd., S. 19).

Wir stießen oben bereits auf den Hinweis Strémooukhoffs, daß Solov'ev als Hauptquelle der kabbalistischen Kenntnisse die Cabbala Denudata des Baron Knorr von Rosenroth angab (vgl. Strémooukhoff: Soloviev, S. 41 (14); Solov'ev IX, 116). Der Ansicht Strémooukhoffs zufolge deutet die Kategorientafel Solov'evs, die den idealen Organismus des Logos konstituiert, auf den Einfluß des kabbalistischen Sefiroth-Systems, welches den Adam Kadmon konstituiert (Strémooukhoff: Solov'ev, S. 75 (36); Solov'ev IX, 114—115).

<sup>105</sup> Oetinger selbst beruft sich in seinem „Gespräch von dem hohen Priestertum Christi“ S. 173 u. 175 auf Knorr v. Rosenroths Cabala Denudata (Benz : Schelling, S. 278, Anm. 2).

<sup>106</sup> Solov'evs sophianische Lehre sowie seine Logoslehre als auch seine Synthese der mystischen Theosophie mit dem deutschen Idealismus zeigen eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Baaderschen System. Doch hat Solov'ev das Baadersche System zufolge der Aussage seines Freundes Lopatin erst nach völligem Abschluß seiner eigenen Ansichten kennengelernt.

<sup>107</sup> Benz : Adam, S. 209: „... Franz von Baader ist aber auch der Vermittler von Oetingers Ideen an die Philosophie der deutschen Romantik geworden ...“ — Auch weist E. Benz darauf hin, daß sich für Baader sowie für Schelling die geistige Aneignung Böhmies vorzüglich durch das Medium Oetinger vollzog. (Vgl. Benz : Schelling, S. 258 (28)).

- <sup>108</sup> Schellings Weltalter weisen auf die kabbalistische Lehrtafel Oetingers. Die bei Oetinger in der Lehrtafel der Prinzessin Antonia eine besondere Rolle spielende Psalmstelle: „Lobet ihn in der Ausbreitung seiner Kraft“ (Psalm 150) findet sich in den Schellingschen Weltaltern bei Darlegung seiner Potenzenlehre. Auch weist die gesamte Diktion dieser Worte unmittelbar auf Oetingers Darlegungen vor allem in der kabbalistischen Lehrtafel (vgl. Benz: Schelling, S. 279 (49)).
- <sup>109</sup> Solov'ev III, 106.
- <sup>110</sup> Solov'ev VIII, 240, Abschn. IX. Darüber wird später noch ausführlich gehandelt.
- <sup>111</sup> Stepun: Solowjew, S. 221.

## Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel II

- <sup>1</sup> Müller: Protestantismus, S. 15. Nach L. Müller ist die Grundlage für Solov'evs ökumenisches Denken zunächst sein Kirchenbegriff, der in einer ganz bestimmten philosophischen Konzeption des Weltprozesses verwurzelt ist, welcher stark von Platon, der Patristik und Schelling beeinflusst ist (ebd., S. 10).  
Benz weist darauf hin, daß Solov'ev seine ganze Sozialethik in seinem Werk „Die Rechtfertigung des Guten“ in dem christlichen Menschenbild der orthodoxen Väter begründet (Benz: Ostkirche, S. 92).
- <sup>2</sup> Solov'ev: Rußland, S. 319. Vgl. auch Beck: Handbuch, S. 284. Beck weist hin auf: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart. Hrsg. A. Grillmeier u. H. Bucht, I—III. Würzburg 1951—54.
- <sup>3</sup> Solov'ev: Rußland, S. 319.
- <sup>4</sup> S. Leonis Magni Opera (Migne), t. I. col. 309. Solov'ev verweist an dieser Stelle auf das Limonarion des heiligen Sophronius (Vita des heiligen Leo des Papstes, Russische Menäen). Vgl. Rußland, S. 320.
- <sup>5</sup> Solov'ev: Rußland, S. 321.
- <sup>6</sup> Ebd., S. 323. Conciliorum ampl. collectio (Mansi) t. VI, col. 972.
- <sup>7</sup> Leontios von Byzanz (475—543). Vgl. Dempf: Selbstkritik. Chronol. Tafeln der Philosophieperioden.
- <sup>8</sup> Reindl: Aristotelismus, S. 142. „Trotz der klärenden Arbeit der Kapadokier hatte noch Kyrill durchaus Unsicherheit im Gebrauch der Termini Hypostasis und Usia gezeigt. Seit dem Chalcedonense war die Terminologie fixiert, im besonderen die Person. Die Grenzen von der Hypostase zur Usia hin waren gezogen.“
- <sup>9</sup> Dempf: Kritik, S. 249; vgl. auch S. 144.
- <sup>10</sup> Dempf: Kritik, S. 126. Die Aristotelische „... stoffversenkte Form erhält durch die vergängliche Bindung mit dem Material ihre Individualität.“
- <sup>11</sup> Ebd., S. 251: „Erst in der Christenheit konnte die doppelte Scheidung des Menschen nach Geist und Fleisch und nach Person und Natur eine lebenswichtige Frage werden, die das ewige Heil betraf. Jetzt ging es nicht mehr um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um die persönliche Unsterblichkeit der Existenz ...“
- <sup>12</sup> Maximus Confessor (580—663). Vgl. Dempf: Selbstkritik. Chron. Tafeln der Philosophieperioden, S. 323. — v. Balthasar: Maximus.

- <sup>13</sup> D e m p f : Kritik, S. 168. — Origenes von Alexandrien (185—254), Gregor von Nyssa (335—394), Evagrius Pontikos (—399), Dionysios Areopagita (um 520). Vgl. D e m p f : Selbstkritik. Chron. Taf. d. Philosophieperioden, S. 322—323.
- <sup>14</sup> v. Balthasar weist auf den beherrschenden Einfluß des Origenes auf das christliche Denken hin. Ihn an die Seite von Augustinus und Thomas zu stellen, heiße, ihm den gebührenden Platz einzuräumen. Keiner der Großen habe sich der fast magischen Strahlungskraft des ‚Manns von Stahl‘ — so wurde er genannt — entziehen können von den Kappadokiern (Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa) bis zu Dionysius, Maximus, Skotus Eriugena und Eckhart (vgl. v. B a l t h a s a r : Origenes, S. 1).
- <sup>15</sup> Nicht im Philosophen vollendet sich die Gotteserkenntnis, „sondern im einfachen Christen, der dem sich offenbarenden Gott begegnet“ (v. B a l t h a s a r : Origenes, S. 116; vgl. Origenes, Contra Cels; K o e t s c h a u, Berliner Ausgabe Bd. 2, 195—196. Migne, Patrologia Graeca Bd. 11, 1484 D-85 B). — Vgl. auch V e t t e r : Natur und Person.
- <sup>16</sup> Dieses göttliche Element aber ist die Vernunft. So sagt Origenes im Periarchon (Über die Ursprünge) 4, 36—37, Koetschau, Berliner Ausgabe Bd. 5, 361—4: „Jedes Ding, das an etwas teilhat, ist zweifellos mit dem, das des gleichen Dinges teilhaft ist, gleichen Wesens und gleicher Natur. So haben zum Beispiel alle Augen am Licht teil, und darum sind alle Augen, die am Licht teilnehmen, eines Wesens. Jeder Geist, der am geistigen Licht teilhat, ist mit jedem Geiste, der in gleicher Weise am geistigen Lichte teilhat, ohne Zweifel von gleicher Natur ...“ Von hier aus zieht Origenes die Parallele zur Gotteserkenntnis: „So scheinen auch (die Menschen) eine gewisse Blutsverwandtschaft mit Gott zu besitzen, und wenn auch nur Gott alles weiß ..., so kann doch auch ein vernunftbegabter Geist, fortschreitend von Kleinerem zu Größerem und von Sichtbarem zu Unsichtbarem, zu höherer Einsicht gelangen ...“ Und er fährt fort: „Gott besitzt eine geistige und vernünftige Natur und ebenso sein eingeborener Sohn und der heilige Geist, es besitzen sie die Engel und Mächte und die anderen Himmelsgewalten, es besitzt sie der innere Mensch, der nach dem Bilde Gottes gegründet ist. Daraus kann man schließen, daß Gott und diese Wesen in einer gewissen Hinsicht gleichen Wesens sind ...“ (v. B a l t h a s a r : Origenes, S. 76).

Wir stoßen hier auf den Gedanken der Korrelation bzw. Konnaturalität von Erkenntnis und Erkanntem, auf den Gedanken der Artentsprechung des Erkennens und der sich ergebenden Erkenntnis. Plotin drückt dies bereits in ähnlicher Weise aus, indem er in seiner Anweisung zur Schau die Notwendigkeit der Verwandtschaft und der Ähnlichkeit zwischen dem Sehenden und dem Gesehenen betont: „... kein Auge könnte je die Sonne sehen, wäre es nicht sonnenhaft; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also einer erst ganz gottähnlich und ganz schön, wer Gott und das Schöne schauen will“ (H a r d e r : Plotin, S. 61).

Die sinnliche Erkenntnis steht unterhalb der geistigen Erkenntnis und vermag lediglich die sinnliche Welt zu erschließen. Nur die geistige Erkenntnis kann die geistige Welt erschließen.

Dieses Axiom der Konnaturalität, dessen Durchführung möglicherweise auf Ammonios Saccas, den Lehrer Plotins, zurückgeht, ist seit Plotin zum Leitmotiv der abendländischen Metaphysik geworden: indes Victorin (— 363) diesen Grundsatz auf das Selbstbewußtsein anwendet, vertieft er ihn zur Kon-Substantialität aller Kräfte mit der Geistnatur; zur

„Mitwesenheit“ von Sein, Erkenntnisleben und Geistsein (D e m p f : Kritik, S. 145). Durch Augustinus wird diese Entdeckung der Konsubstantialität zur Grundlage der christlichen Metaphysik im Westen. Und das riesige philosophische System des Aquinaten läßt sich auf dieses eine Axiom der Konnaturalität der Erkenntnis und der entsprechenden Konsubstantialität der Existenz zurückführen. Das klassische Beispiel für die Anwendung dieses Axioms sind seine „quaestione disputatae de veritate“. Die strenge Definition dieses Grundsatzes lautet: *Cognoscere sequitur esse recipientem et recipiendum*. Vgl. auch D e m p f : Einheit, S. 29—30; Kritik, S. 33.

Nikolaus von Kues (— 1464) hat den Satz von der Konnaturalität der Erkenntnis mit dem der Konsubstantialität der Prinzipien kombiniert. Seine Prinzipienlehre wird erst im deutschen Idealismus zur vollen Auswirkung kommen (D e m p f : Kritik, S. 195).

Weiterhin sehen wir Kants große Entdeckung in seiner apriorischen Bestimmung der Abhängigkeit jeglicher Erkenntnis von der jeweiligen Organisationsgesetzlichkeit des Erkennenden. Wir stoßen bei ihm auf eine organisationsbedingte Physiologie in der transzendentalen Ästhetik, ferner auf eine organisationsbedingte Psychologie in dem Abschnitt, der von der Synthesis der produktiven Einbildungskraft handelt („Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe dritter Abschnitt“), und schließlich auf eine organisationsbedingte Noologie (Lehre von der Geistgesetzlichkeit) in der transzendentalen Analytik und transzendentalen Dialektik, welche von der allgemeingültigen Geistorganisation handeln (Kant, *Reine Vernunft*. „Die transzendentalen Ästhetik“ S. 69, „Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe dritter Abschnitt“ S. 173, „Die transzendentalen Analytik“ S. 107, „Die transzendentalen Dialektik“ S. 308). Vgl. D e m p f : Einheit, S. 27.

Die empirische Bestätigung der Kantschen Entdeckung der Abhängigkeit der Erkenntnis von der Organisationsgesetzlichkeit danken wir vor allem Jakob von Uxküll, der die Konnaturalität von Lebewesen und Umwelt aposteriori erschlossen hat, indem er von der Beobachtung der Tiere ausging: die Fähigkeit, die Umwelt zu erkennen, zeigt sich in der Tat jeweils abhängig von der artgemäßen, d. h. spezifisch gesetzlichen Organisationsbedingtheit. Demzufolge ist die Umwelt der Fliege anders als etwa diejenige des Hundes (v. U x k ü l l : Umwelten, S. 10. Vorwort von A. Portmann; S. 96, Farbbilder 3 u. 4. Vgl. auch v. U x k ü l l : Theoretische Biologie).

Auch der Mensch hat seine artgemäße Umwelt, die bedingt ist durch die als spezifisch erkannte Organisation seiner äußeren und inneren Sinnesorgane. Er sieht sich somit ontologisch in Abhängigkeit von der artgemäßen Organisation, d. h. von der Artnatur (D e m p f : Weltidee, S. 32). Über die Umwelt hinaus aber hat der Mensch seine durch die allgemeingültige Geistorganisation bedingte spezifische Welt: die Welt des Verstandes und hoch über dieser die Welt der Vernunft, welche letztere für Origenes zum Ausgangspunkt seiner Bestimmung der Gotteserkenntnis wurde, indem er in der Vernunft das der göttlichen Natur artverwandte Element im Menschen erblickte.

Wir haben der Geschichte des Grundsatzes von der Konnaturalität der Erkenntnis — die sich letztlich bis auf Aristoteles zurückführen läßt (D e m p f : Einheit, S. 29) — schon an dieser Stelle so viel Raum gegeben, weil dieses Axiom im Hinblick auf Solov'evs System eine wesentliche Rolle spielt.

<sup>17</sup> Des Origenes vier Bücher Libri mystici, Libri Doctrinales, Libri Historici, Libri Ethici (Peri Archon) bedeuten eine Herausarbeitung des Menschen in vier Schichten, wobei der christliche Geistbegriff des intelligiblen Ichs geprägt wird.

Die Sokratisch-Platonische Entdeckung der Geistseele hatte den Geistbegriff der Antike geprägt. Diese Entdeckung zeigte, daß alle Menschen die Geistseele haben im Gegensatz zu der sensitiven Seele der Tiere und der vegetativen der Pflanzen. Jedoch ist auch die Geistseele nur eine allgemeine Seele, eine spezifische, ein artgemäße. Die christliche Entdeckung der Existenz aber prägt den neuen Geistbegriff: die Christenheit sieht den einzelnen Geist, und sie wird diesen einzelnen Geist Person nennen (Reindl: Aristotelismus, S. 142). Es ist darunter zu verstehen der innere Mensch, der im Kindschaftsverhältnis zum Vatergott steht. Und so findet sich bei Origenes als entscheidender Ansatz das Personale, indem in seiner Schöpfungslehre jeder einzelne Geist mit seinem Namen gerufen wird.

In Anlehnung an Platon (Politeia, Phaidon) entwirft Origenes das geschichtete System seiner Menschenlehre. Der Unterschied zwischen dem Platonischen und dem Origenistischen System besteht darin, daß bei Platon an oberster Stelle die Geistseele steht, von welcher aus er die Tugenden und die Stände entwirft, während bei Origenes an oberster Stelle die Liebe steht, durch welche der Mensch sich im Gottesbezug vom Ich und Du als wahres Selbst erkennt, d.h. als einzelnes intelligibles Ich. — Hierbei offenbart sich der exegetische Charakter des Alexandriner: er hat die Lehre des Platon christlich umgebildet. Wenn Platon von der Natur ausging, so geht Origenes von der Heiligen Schrift aus.

Zum Vergleich stellen wir die Schichten des großen Griechen und diejenigen des altchristlichen Meisters nebeneinander. Platon baut aus den folgenden drei Seelenteilen seine Menschenlehre auf:

Seelenteile	Tugenden	Stände
Anima intellect.	Gerechtigkeit	
Anima irascibil.	Klugheit	Lehrstand
Anima concupisc.	Tapferkeit	Wehrstand
	Mäßigkeit	Nährstand

Im „Phaidon“ findet Platon für die Seelenteile das Bild des kühnen Wagenlenkers, der seinen Wagen mit zwei ungleichen Rossen steuern muß: die anima intellectiva ist gleichsam der Lenker, die anima irascibil. das nach oben strebende Roß und die anima concupisc. das nach unten strebende Roß. Der Körper des Lenkers gleicht dem Wagen (Dempff: Kritik, S. 119).

Origenes baut aus folgenden Erkenntniskräften, die den Seelenteilen entsprechen, seine Menschenlehre auf:

Amor	Sensus anagogicus	LIBRI MYSTICI Homoisos Archai	Mystische Theologie	Biblizisten
Intelligentia	Sensus theoreticus	LIBRI DOCTRINALIS Theoria Angeloi	Biblische Theologie	Philosophen
Libertas	Sensus historicus	LIBRI HISTORICI Pistis Anthropoi	Natürliche Theologie	Metaphysiker
Animatio	Sensus	LIBRI ETHICI Empeiria Hyle	Ecclesia	Ethiker

(Diesen Origenistischen Aufriß verdanke ich Herrn Prof. A. Dempff.)

- <sup>18</sup> Origenes: Hohelied Kommentar, Prol.; Berliner Ausgabe Bd. 8. Vgl. v. Balthasar: Origenes, S. 300 (Gesetz der Liebe).
- <sup>19</sup> Dempf: Kritik, S. 153: „Die Weltverwaltung Gottes über Freie und ursprünglich Gleiche kann nur gerechtfertigt werden durch eine Vorentscheidung der Seelen vor der Geburt, in ihrer Präexistenz, in der sie sich nach dem Grade ihrer Gottesliebe selber zu Engeln, Menschen oder Teufeln bestimmen und sich danach die entsprechende Leibkonstitution zuziehen.“
- <sup>20</sup> Origenes übernimmt nicht das böse Prinzip der Materie von den Neuplatonikern, sondern er setzt an die Stelle der bösen Materie die Erkaltung des Geistes: nach der origenistischen Urstandslehre vollzog sich die Verkörperung dadurch, daß die Liebe des Geistes erkaltete und diese Erkaltung zur Entstehung der Seele führte, die Erkaltung der Seele wiederum zur Entstehung des Leibes, der um so schwerer ist, je weiter sich ein Wesen von Gott entfernt hat. Somit versteht Origenes die Materie als eine Beschaffenheit der Geistigkeit, als *qualitas secundum liberum arbitrium* (Dempf: Kritik, S. 153).
- <sup>21</sup> Die Antike hatte einen ontologischen Kosmosbegriff (natürliches Gesetz), der biblische Begriff des Kosmos hingegen war soziologisch (Mosaisches Gesetz); die Christenheit aber versteht den Kosmos in zweifacher Weise: sowohl soziologisch als auch ontologisch. Sokrates hatte den Kosmos vom Gewissen her verstanden als Erziehungsplan Gottes für die von ihm eingerichteten rationalen Naturen. Nunmehr wird von christlicher Seite her die *Pronoia* des Platon ergänzt durch die *Oikonomia Theou*, wobei die menschliche Gesellschaft, insofern sie in der Kindschaft Gottes lebt, wesentlich als Heilsgeschichte aufgefaßt wird. Auch die *Oikonomia Theou* ist vom Blickpunkt eines Weltplanes, das heißt eines Erziehungsplanes Gottes zu verstehen. Dieser Aufstieg der Menschheit bedeutet (gemäß der bei Origenes vorliegenden Urstandslehre) das Gegenstück zu dem ersten mythischen Sündenfall, der in der Abwendung von Gott (Urlicht) bestand (v. Balthasar: Origenes, S. 19).
- <sup>22</sup> Origenes ist der erste Kommentator des Johannes-Evangeliums. Das Johannes-Evangelium wird nunmehr bestimmend für die Christenheit, vor allem für die östliche: der Mensch wird verstanden als in der Kindschaft Gottes lebend. (Origenes, Johannes-Kommentar, *Patrologia Graeca*, Migne Bd. 13—14).
- <sup>23</sup> v. Balthasar: *Présence*.
- <sup>24</sup> v. Balthasar: *Nyssa*, S. 19.
- <sup>25</sup> Ebd. „Die Betrachtung im Spiegel erscheint wie ein ‚Ersatz‘ ... für die unmögliche Schau von Antlitz zu Antlitz.“ In diesem Bildverhältnis, das Gott zwischen sich und dem Menschen aufgerichtet hat, drückt sich die seinshafte Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch aus. Der unüberwindliche abstrakte Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf ist damit überwunden. Es ist dies wie eine konkrete Beziehung zwischen dem Geschöpf zum Schöpfer, wie die Beziehung zwischen Kunstwerk und Künstler. Vgl. auch S. 18.
- <sup>26</sup> Dempf: *Selbstkritik*, S. 193.
- <sup>27</sup> Dempf: *Kritik*, S. 162. Der Zeit Gregors entsprechend ist die Seele eine einfache, nicht zusammengesetzte Natur. Sie ist jedoch im Gegensatz zu Gott nicht immer körperlos. Wir müssen uns die Seele nach Gregor als eine geschaffene — von Gott abhängige — Wesenheit vorstellen, welche lebt und denkt, und außerdem, wenn sie mit Sinnesorganen begabt ist, auch der Wahrnehmung fähig ist. — Diesem Seelenbegriff zu-

folge gibt es noch keine Leibseele oder Leibnatur zur Geistseele oder Geistnatur als zweite Seele hinzu; denn die Sinnesorgane sind noch nicht zu einer Organisation zusammengefaßt.

- <sup>28</sup> B e n z : Adam, S. 13.
- <sup>29</sup> D e m p f : Selbstkritik, S. 149.
- <sup>30</sup> B e n z : Adam, S. 148, S. 136. Es wird hier auf Gregor von Nyssa verwiesen in einem Text der Berleburger Bibel (1. Buch Moseh, Cap. 5,2), zu deren Quellen die Schriften Taulers gehören, sowie die Theologia Deutsch, Jakob Boehme und die Boehme-Schule.
- <sup>31</sup> Vgl. v. B a l t h a s a r : Nyssa, S. 20.
- <sup>32</sup> Ebd., S. 21.
- <sup>33</sup> Evagrius Ponticus, Centurie I,10 bezeichnet diese Stufen als die „Gnosis unseres Heilsweges“ (v. B a l t h a s a r : Metaphysik, S. 34, 43); D e m p f : Kritik, S. 163).
- <sup>34</sup> D e m p f : Eckhart, S. 117.
- <sup>35</sup> D e m p f : Kritik, S. 163.
- <sup>36</sup> D e m p f : Kritik, S. 163.
- <sup>37</sup> D e m p f : Selbstkritik, S. 290—291.
- <sup>38</sup> Ebd.
- <sup>39</sup> Ebd., S. 291.
- <sup>40</sup> D e m p f : Kritik, S. 163.
- <sup>41</sup> D e m p f : Selbstkritik, S. 291.
- <sup>42</sup> Der neuesten Forschung zufolge (1961) verbirgt sich, wie schon M. Lequien (1712) vermutete, Petros der Walker hinter der Gestalt des Pseudo-Dionysios Areopagita (R i e d i n g e r : Petros der Walker, S. 135).
- <sup>43</sup> Es handelt sich nicht, wie man lange Zeit glaubte, um den in der Apostelgeschichte (17,34) genannten, durch Paulus bekehrten Dionysios Areopagita, jenen ersten Bischof von Athen, sondern um einen Unbekannten, dessen neuplatonisch-mystisch-theologische Schriften im 6. Jh. unter dem Namen des Dionysios Areopagita (d. i. Beisitzer vom Areopag) auftauchten. Solange man der Ansicht war, es handle sich in der Tat um jenen Paulusschüler, vermutete man, daß Proklos (410—85), der letzte Neuplatoniker, die Dionysischen Schriften hinreichend benutzt habe. Da jedoch diese Schriften weder der Form noch dem Inhalt nach aus dem apostolischen Zeitalter stammen können, herrscht heute im allgemeinen die Überzeugung, daß es sich um pseudepigraphische Schriften handelt und sich nicht Proklos als abhängig von Dionysios erweist, sondern umgekehrt Dionysios (um 500) von Proklos. — Den Nachweis der Abhängigkeit des Dionysios vom Neuplatonismus sowie von Proklos zu erbringen, bemüht sich Hugo Koch in seinem Werk: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Vgl. Einleitung. Besonders im 2. Kap. stellt Hugo Koch Dionysische und Proklische Urtexte einander gegenüber.  
L. H. Grondijs nennt den Areopagiten einen „néo-platonicien incomplètement converti“ (vgl. R i e d i n g e r : Petros der Walker, S. 141, Fußn. 22).
- <sup>44</sup> Der hellenistische römische Neuplatoniker Proklos axiomatisierte die Euklidischen, Aristotelischen und Viktorinischen Erkenntnisse und erntete den weltgeschichtlichen Ruhm des „zweiten Aristoteles“, des Plotin-Übersetzers Marius Victorinus (D e m p f : Kritik, S. 249).  
Eine kurze Geschichte der Prinzipienlehren von Plotin (—270), Viktorin (—363) und Proklos (—485) läßt sich an dieser Stelle im Hinblick auf

das System von Pseudodionysios Areopagita nicht vermeiden. Der Plotinischen Überzeugung zufolge, daß das Hervorgebrachte weniger vollkommen sei als das Hervorbringende, sehen wir in Plotins Prinzipienlehre an oberster Stelle als erstes Prinzip in strenger Transzendenz das Eine, das Urwesen. Aus diesem gehen in emanatistischer Weise hervor: Weltgeist, Weltseele, Weltstoff. Der Weltgeist, d. h. das zweite Prinzip bedeutet die intelligible Sphäre, in welcher Denken (Nous) und Sein (Ousia) zusammenfallen. Es handelt sich bei diesen kosmischen Prinzipien um unvertauschbare, nicht-identische, relative Sekundärprinzipien, welchen der Name ‚Prinzip‘ eigentlich nicht zusteht. Absolutes Prinzip ist lediglich das Urwesen. Diese deszendente Information bedeutet eine kaskadenhafte Übernahme der Ideen: der Weltgeist nimmt vom Einen her die Ideen des Wahren, Guten und Schönen und strahlt diese in die Weltseele ein; die Weltseele wiederum strahlt sie in die Physis ein. Diese Prinzipien stehen unter der geistigen Strahlung des Einen, wobei das Licht sie in stufenweiser Abschwächung trifft. Diese zuerst geistig verstandene Information wird auf der untersten Stufe eine direkte Organisation der Natura Naturans. — Der neuplatonischen Lehre zufolge ist Gott nicht Schöpfer. Er ist der transzendente Gott, von welchem nur die Erleuchtung ausgeht, nicht aber die Schöpfung.

Die Prinzipienlehre des hellenistisch römischen Afrikaners und Rhetors Roms, des Marius Victorinus, der sich zum Katholizismus bekehrte (Benz: Victorinus, S. 3, 6, 8), erwuchs aus seiner polemischen Stellungnahme gegen die Arianer. Die Arianer anerkannten Christus nicht als wahrhaften Gott und leugneten die Homoousia (Seinsgleichheit) des Vaters und des Sohnes (Logos) sowie des Hl. Geistes. Auf den Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel (381) wurde die Lehre Arians verdammt und die Homoousia von Vater und Sohn zum Dogma erhoben. — Die Viktorinische Prinzipienlehre bedeutet die bejahende metaphysische Antwort auf diese dogmatische Entscheidung. (Die Folgen der nicäischen Bestimmungen werden sich späterhin zeigen im Hinblick auf die Mißverständnisse im Bereich der Logos- und Sophien-Lehre).

Viktorin war, obzwar der neuplatonischen Schule entstammend, sowohl ein großer Platoniker als auch Aristoteliker. Er stellte den von den Neuplatonikern verkannten Platonismus wieder her und beseitigte das hellenistische pessimistische Verfallssystem der Emanationslehre. Es gibt bei Viktorin keine subordinierten Prinzipien wie bei Plotin. Er hat wieder die Platonischen metaphysischen Aspekte des Urprinzips, sowohl diejenigen des frühen Platon (Idee des Wahren, Guten und Schönen) als auch diejenigen des späten Platon (Seinsheit, Einheit, Gleichheit; Parmenides, Sophistes) und weiß wie Platon um die Homoousia dieser transzendenten Prinzipien, um ihr Gleichgeordnetsein im Gegensatz zu den kosmischen neuplatonischen Prinzipien. Er weiß um ihre Vertauschbarkeit, Identität und Absolutheit: es sind Primärprinzipien. Diesen 6 Platonischen Attributen Gottes fügt Viktorin zwei weitere hinzu: Leben und Geist. Entscheidend für die viktorinische Prinzipienlehre werden die drei Urgründe: Sein, Leben und Geist (esse, vivere, intellegere). Er versuchte die Platonischen Gottesbenennungen mit den Namen im Neuen Testament auszugleichen. Der bei Platon an oberster Stelle stehende Vatergott (6. Brief) bedeutete schon das Zusammenfallen von Wahrheit, Gutheit und Schönheit, von Seinsheit und Einheit (Dempff: Weltordnung, S. 63). So versteht auch Viktorin den christlichen Vatergott als oberstes Prinzip, und zwar als seinsmächtiges, seinssetzendes, schöpferisches Prinzip und ordnet ihm — gemäß seiner antiarianischen Einstellung — den Sohn

(Logos) und den Hl. Geist gleich. Der „Vater“ ist bei Viktorin nicht mehr wie die Seinsheit bei Parmenides statisch gefaßt, sondern dynamisch (Benz: Victorinus, S. 137). Die geistige Spekulation der drei göttlichen Personen macht den innertrinitarischen Prozeß aus, dessen ganze Bewegung in die göttliche Transzendenz hineinverlegt ist: zwischen dem Einen und den drei Hypostasen besteht im System Viktorins kein Unterschied, obwohl die Seinschichten von *esse*, *vivere*, *intelligere* genau zu trennen sind; vgl. ebd., S. 142; bei Victorinus selbst: 1. III c. 4 (1101 B).

Die sich als durchsichtige Schichtenontologie erweisende emanatistische (kaskadenartige) neuplatonische Prinzipientheorie wird für Viktorin zum Anlaß, eine christliche Schicht-Metaphysik zu schaffen. Die drei untergeordneten — aber in gewisser Weise selbständigen — ewigen neuplatonischen Sekundärprinzipien nimmt er als nicht-selbständige, nicht-ewige Urgründe in die Allmacht hinein als Attribute für die Dynamis; denn der Christ Viktorin hat den Schöpferbegriff (Benz: Victorinus, S. 260).

Zwischen dem dreifaltigen Gott und der Welt steht in dieser Schichtenontologie die Geistseele (Dempff: Kritik, S. 147). Dies ist die eigentlich menschliche Schicht: die *anima intellectiva* wird verstanden als der Wesensgrund des Menschen (ebd., S. 146). Das Gesetz der Konnaturalität kommt bei Viktorin zum Zuge, er wendet den Grundsatz der kongregionalen Konkretion auf alle Aufbausichten des Menschen an, besonders auf die Schicht des Selbstbewußtseins (ebd., S. 145).

Der Mensch ist in dreifacher Weise geschichtet: a) Ideenerkennendes Wesen (intelligible oder existentielle Schicht); b) Naturerkennendes Wesen (intellektuale oder essentielle (geistseelische) Schicht); c) Sinneserkennendes Wesen (*sensible* oder leibseelische Schicht). Vgl. Dempff: Selbstkritik, S. 173. Tafel der klassischen Logiken.

An unterster Stelle dieser gleichsam Aristotelischen — jedoch von „oben“ ansetzenden — Schichtung findet sich der unbelebte Stoff. — So ist es Viktorin gelungen, durch das Gesetz der Konnaturalität der Erkenntnis und des Erkannten, das er zur Konsubstantialität vertiefte, in seiner Schichtenontologie sowohl die Gottesidee als auch die Menschenidee und Weltidee aufzubauen (Dempff: Kritik, S. 147).

Ziel der Viktorinischen Lehre ist die Vergeistigung des Menschen. Der Sinn dieser Lehre deckt sich mit dem Sinn der Erlösungslehre von Athanasios (—373), dessen Vollender Cyrill von Alexandrien werden sollte, wonach der Mensch über sein persönliches Werden in der Wahrheit zum engelgleichen Zustand hinaufgeführt werden kann.

Etwa ein Jahrhundert später greift Proklos (—485) auf die Viktorinische Prinzipienlehre von Sein, Leben und Geist zurück und reinigt und erneuert die heidnische Lehre. Doch fällt für Proklos das Eine nicht zusammen mit diesem sich aus dem Selbstbewußtsein entwickelnden trinitarischen Prozeß von Sein, Leben und Geist: das Eine steht gemäß dem strengen Neuplatonismus über diesem Prozeß.

Pseudo-Dionysios (um 520) übernimmt von Proklos kommend die Prinzipien Sein, Leben, Geist und stellt wie Proklos über diese Prinzipien das Eine. Er verchristlicht das heidnische System, verschiebt aber den Akzent von der Trinität auf das ab- und aufsteigende neuplatonische Schichtungssystem, in welchem die Hervorgänge oder Ausgänge (*Proodoi*) des Proklos eine besondere Rolle spielen.

Marius Victorinus bedeutet eine Quelle, die nach Osten und Westen fließt. Der östliche Lauf führt — wie wir eben zeigten — über Proklos

zu Dionysios Areopagita, womit der große römische hellenistische Metaphysiker Viktorin indirekt Einlaß in die byzantinische Mystik fand (D e m p f : Kritik, S. 148). „Mit der Gleichstellung von Selbstsein, Leben und Geistsein hat er (Viktorin) für den ganzen weiteren Neuplatonismus eine Prinzipienlehre festgelegt, die ja dann auf dem Umweg über Proklos und Pseudodionysios die mittelalterliche Metaphysik tiefgehend beeinflußt hat.“ Im Westen wurde Viktorin 1100 Jahre später durch den Kardinal Nikolaus von Kues wirksam; und vom Kusaner führt die Linie bis zum deutschen Idealismus (D e m p f : Kritik, S. 195).

Proklos und Areopagita wiederum sind die beiden Hauptquellen Meister Eckharts Auf beide greift er direkt zurück; Eckhart aber ist — wie wir weiter oben erwähnten — die Quelle der Böhmeschen Mystik, die sich später vorzüglich in Schelling auswirken sollte.

<sup>45</sup> D e m p f : Kritik, S. 165.

<sup>46</sup> Ebd., S. 161.

<sup>47</sup> Dionysios Areopagita, *De mystica theologia*. Übertragung von J. S t i g l m a y r : Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien.

<sup>48</sup> D e m p f : Kritik, S. 45: „... Marius Victorinus hat die Prinzipienlehre der Vernunft aus der Konsubstanzialität von Sein, Leben und Geistsein nach ihrer Koinzidenz im Selbstbewußtsein gewonnen.“

<sup>49</sup> S t i g l m a y r : Areopagita, S. 4. „Das schöne Wort ‚Hierarchie‘ ist vor Dionysius nicht nachweisbar; es bedeutet ‚Heilsordnung‘. Die persönliche Bezeichnung ist schon vorchristlich und bedeutet den Verwalter des Vermögens und Inventars bei einem Tempel. Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie XXII (1898), S. 180 ff.“

<sup>50</sup> D e m p f : Selbstkritik, S. 292.

<sup>51</sup> D e m p f : Kritik, S. 165.

<sup>52</sup> D e m p f : Kritik, S. 165.

<sup>53</sup> S t i g l m a y r : Areopagita, S. 32, Fußnote: „... kein anderer hat das Triadensystem so ausgebildet wie Proklos. Das strenge Schema der von D. konsequent festgehaltenen Triadentheorie hat seinen Ursprung im Neuplatonismus. Sie erscheint in ihren Grundzügen schon bei Plotin, Jamblichus und Syrian; bei Proklos erhält sie aber ihre detaillierteste Ausbildung. Vgl. die Dreiteilung: Engel, Dämonen, Heroen und die Charakteristik dieser Trias von geistigen Wesen in Tim. S. 290, in Alcib. 377 ff.“

<sup>54</sup> Dionysios Areopagita, *De caelesti Hierarchia*, Kap. VII, § 2. Rein ist hier in dem Sinne zu verstehen, daß diese Geister allem Nichtheiligen entrückt sind (S t i g l m a y r : Areopagita, S. 36).

<sup>55</sup> Die oberste himmlische Triade wird von den unmittelbaren Strahlen Gottes in der ersten Emanation funkelnd erleuchtet und hat teil am göttlichen Wissen und Erkennen. Die Namen dieser ersten drei Engelchöre sind Seraphim, Cherubim und Thronoi. Sie entstammen dem Hebräischen und wurden wahrscheinlich dem Onomasticum nominum hebraeorum des Philon von Alexandrien entnommen. Schon Origenes verwendete die symbolische Bedeutung von Thronos (Theou); de orat. 22. M. s. gr. 11,485 C. Vgl. S t i g l m a y r : Areopagita, S. 35 u. 36, Fußnoten. Der Name Seraphim (Erglüher) offenbart die immerwährende glühende Beweglichkeit um das Göttliche herum und zugleich die Kraft, die tiefer stehende Ordnung zum Erglühen zu bringen und somit zu sich emporzu-

ziehen. Der Name Cherubim (Fülle der Erkenntnis, Ergießung der Weisheit) offenbart die Fähigkeit des Gott-Schauens; das heißt die urgöttliche, überwesentliche Schönheit in ihrer unmittelbar wirkenden Macht zu schauen, die höchste weise machende Lichtmitteilung aufzunehmen und die also empfangene Weisheit durch Ergießung den Wesen der tiefer stehenden Ordnung mitzuteilen. Die Seraphim und Cherubim werden zugleich auch Thronoi genannt. Dieser Name offenbart ihre göttliche Beschaffenheit, nämlich ihr Freisein von sinnlich-materiellen Störungen und ihr ehrfurchtsvolles Sich-Erschließen der göttlichen Erleuchtung. Diese oberste Triade wird von Gott selbst gereinigt, erleuchtet und vollendet. Sie bewegt ihr einfaches Denken in unablässigem Reigen um Gott in der ewigen Erkenntnis Gottes (vgl. Dionysios Areopagita, *De caelesti Hierarchia*, Kap. VII; Stiglmayr: *Areopagita*, S. 34—43).

Die Namen der mittleren Hierarchie sind Herrschaften, Mächte und Gewalten. Heilige Herrschaften bedeutet Teilhabe am göttlichen Urquell des Herrschertums — ohne Entartung ins Tyrannische — und ein Hinaufziehen der unteren Chöre. Heilige Mächte bedeutet Aufstreben zur Gottähnlichkeit, machtspiegelndes Abbild Gottes sowie gottähnliches und machtspendendes Heraustreten zu den Wesen der tieferen Ordnung. Heilige Gewalten bedeutet Aufstreben zu Gott in wohlgeordneter Harmonie und ein Aufwärtsleiten der tiefer stehenden Chöre. Diese mittlere Triade wird durch die Einstrahlung der ersten Triade gereinigt, erleuchtet und vollendet (Dionys. Areop., *De cael. hierarchia*, Kap. VIII; Stiglmayr: *Areopagita*, S. 44—50).

Die Namen der letzten himmlischen Hierarchie sind Fürstentümer, Erzengel und Engel. Fürstentümer bezeichnet den gott-ähnlichen Führercharakter der himmlischen Fürstentümer, sowohl ihre Hinwendung zum Urquell alles Fürstentums als auch die fürstliche Emporführung anderer. Die Erzengel nehmen die mittlere Stellung ein zwischen den Fürstentümern und den Engeln. Gemeinsam mit den Fürstentümern haben sie die Hinwendung zum Urquell der Herrschaften, gemeinsam mit den Engeln hingegen die Stellung von Dolmetschern, insofern als sie die göttliche Erleuchtung, welche sie durch die oberen Mächte empfangen, an die Engel wiederum weitergeben. Die Engel aber sind es, durch die sich uns Menschen die göttliche Erleuchtung offenbart. Die Engel schließen die himmlische Ordnung ab und stehen der irdischen Welt am nächsten (Dionys. Areop., *De cael. hier.*, Kap. IX; Stiglmayr: *Areopagita*, S. 50—56).

Unter dieser dreifach gegliederten himmlischen Hierarchie der Engelchöre steht die zweifach gegliederte kirchliche Hierarchie, deren obere Triade, d. h. der Weihe verleihende Klerikerstand, aus Bischöfen, Priestern und Diakonen (Liturgen) besteht (Kap. V, § 3), und deren untere Triade, d. h. die Weihe empfangende Klasse der hörenden Kirche, sich aus Mönchen, Gemeindegliedern und Unvollkommenen zusammensetzt (Kap. VI, §§ 2 u. 3). Analog zur himmlischen Hierarchie geht es auch hier um Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (Dionys. Areop., *De ecclesiastica hierarchia*, Kap. V u. VI; Stiglmayr: *Areopagita*, S. 162—189).

- <sup>56</sup> Wir finden bei Areopagita das mit Aristoteles und Plotin seinen Anfang nehmende Axiom der Konnaturalität von Erkenntnis und Erkanntem in Victorinischer und Proklischer Vollkommenheit.
- <sup>57</sup> Es liegt bei Dionysios die für die alexandrinische Tradition bezeichnende Urstandslehre vor, wie sie sich ähnlich auch bei Origenes und Gregor von Nyssa findet. Es handelt sich um den „Fall“ der Menschennatur, um die Abwendung von Gott, wodurch der Mensch das ewige Leben für das

- Leben mit verweslichem Leib und mit Tod eintauschte (Stiglmayr: Areopagita, S. 52 Kap. IX § 2 Himmlische Hierarchie).
- <sup>58</sup> Ebd., S. 165, Kap. V § 3.
- <sup>59</sup> Ebd.
- <sup>60</sup> Dempf: Kritik, S. 165.
- <sup>61</sup> hylé.
- <sup>62</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 84—85.
- <sup>63</sup> Ebd., S. 85.
- <sup>64</sup> Dölger: Urkunden, I. Teil, 565—1025; 50 Nr. 408; H. Steinacker: Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters. In: Mitteil. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforschung 62 (1954), 63—65. Vgl. Riedinger: Petros der Walker, S. 156.
- <sup>65</sup> Ebd.
- <sup>66</sup> Ebd., S. 166—167.
- <sup>67</sup> Ebd.
- <sup>68</sup> Seit dem Chalcedonense war die Terminologie fixiert und auch die „Person“-Bedeutung von „Hypostase“ gefestigt (Reindl: Aristotelismus, S. 142). Reindl verweist an dieser Stelle auch auf Dempf: Anthropologie, S. 123—129.
- <sup>69</sup> Dempf: Kritik, S. 167.
- <sup>70</sup> Ebd.
- <sup>71</sup> Ebd.
- <sup>72</sup> Dempf: Christ. Phil., S. 88.
- <sup>73</sup> Ebd.
- <sup>74</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 1—4. Siehe auch Beck: Handbuch, S. 436 bis 441. Beck verweist auf P. Sherwood: An annotated dateliste of the works of Maximus the Confessor, Rom 1952; V. Grumel, Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur. EO. 26 (1927) 24—32; R. Devresse, La vie de saint Maxime le Confesseur et ses révisions, A. Boll. 46 (1928) 5—49.
- <sup>75</sup> Dempf: Kritik, S. 168. Maximus bekennt sich sowohl zu Origenes wie zu den großen Kappadokiern (vor allem Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz), sowie zu Evagrius und Dionysios, dessen Emanatismus zu überwinden ihm das Studium der scharfsinnigen Schriften des Leontios von Byzanz die Mittel gab (vgl. v. Balthasar: Maximus, S. 4—5, S. 8—9, S. 11).
- <sup>76</sup> Im Orient lebte Maximus als der asketisch-mystische Schriftsteller der Centurien über die Liebe fort, in denen sich nicht der eigentliche und originelle Maximus offenbart, sondern die Evagrianische und Origenistische Mystik. Im Abendland übersetzte Scotus Eriugena, der Hofphilosoph Karls des Kahlen, auf dessen Wunsch das Hauptwerk des Confessors, die Ambigua. Wohl wertete Eriugena die wirklich zentralen Gedanken des Maximus für seine Philosophie aus, doch wandelte er sie neuplatonisch, ja fast pantheistisch ab. Die Ambigua (das große Erstlingswerk) war von Maximus gerade in der Absicht geschrieben worden, den pantheistischen Spät-Origenismus auszurotten, die Emanationsspekulation und die ‚viel beschriebene Henade‘ durch eine tiefere Metaphysik von Gott und Geschöpf im Sinne Gregors des Theologen (d. i. Gregor von Nazianz) und Dionysios‘ zu überwinden. Eriugena aber geriet in den Bann des alten Origenistischen Schemas, das ihn zu einem idealistischen System drängte. Das Positivste an Maximus wurde somit auch im Okzident nicht fruchtbar. Sieger im Osten wie im Westen blieb letztlich Origenes (v. Balthasar: Maximus, S. 45—46).

- <sup>77</sup> Epifanovič „100 Capita Gnostica“ in materialy k izučeniju žizni i tvo-  
renij prer. maksima Ispovednika, Kiev 1917, S. 33—36. Vgl. v. Bal-  
thasar: Centurien, S. 2 u. S. 155. Wie Hans Urs von Balthasar ver-  
mutet, handelt es sich im Falle dieser von Epifanovič herausgegebenen  
Moskauer Centurie um das früheste uns von Maximos erhaltene Werk,  
da dieses die einzige Schrift ist, die kaum einen Einfluß des Areopagiten  
aufweist, sondern ganz unter dem Einfluß der asketisch-mystischen Be-  
griffswelt des Evagrios Pontikos steht.
- <sup>78</sup> Ebd., S. 5.
- <sup>79</sup> Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium, 61; 90, 628 A B;  
deutsche Übertr. von v. Balthasar: Maximus, S. 173.
- <sup>80</sup> Dies ist auch die Urstandslehre des radikalen Protestantismus, wie sie  
Karl Barths Römerbrief in mythischer Gestalt gezeichnet hat (Römer-  
brief, 5. Auflage, 228—230). Hierzu schreibt H. U. v. Balthasar: „Der  
Rhythmus der Dialektik als Einheit des Widerspruchs ist derselbe bei  
Origenes-Maximus, Schelling-Hegel, Solovjev-Bulgakov und Luther-  
Barth (v. Balthasar: Maximus, S. 176).
- <sup>81</sup> Maximus Confessor, Ambigua (Erklärung dunkler Stellen bei Gregor von  
Nazianz u. Dionysius). Migne, Ausg. v. Oehler, 91, 1104 B. Deutsche  
Übertr. v. Balthasar: Maximus, S. 172.
- <sup>82</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 173.
- <sup>83</sup> v. Balthasar: Hieria, S. 135; Metaphysik, S. 35 f.
- <sup>84</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 175. H. U. v. Balthasar sieht in Gregors  
von Nyssa „verzücktem Weltjubiläum“ und „gleichzeitiger spiritualistischer  
Sinnenflucht“ in seiner Schrift Von der Ausstattung des Menschen“ eine  
Vorwegnahme von Aleša Karamazovs verzücktem Erdkuß und seinem  
engelhaft unsinnlichen Wesen. Dieser Rhythmus sei notwendig verfüh-  
rerisch, weil er durch seine Amplitude das Menschliche in seinen „Höhen  
und Tiefen“ aufzubrechen scheine. Doch ist H. U. v. Balthasar der An-  
sicht, daß dieses reine Schwingen von Pol zu Pol im Zusammenschlagen  
der Extreme nur eine scheinbare Versöhnung bedeute, das heißt, daß  
dieses jähe Zusammenschlagen die „Wahrheit“ des Kreatürlichen ver-  
decke. Und zwar darum, weil die Wahrheit des Kreatürlichen sich auf  
dem Maß und Abstand aufbaue, welche eine „geschaffene Natur“ be-  
gründen. „Was geschaffene Natur ist, in ihrer nüchternen, aber unver-  
rückbaren Realität, und so in ihrer weltlichen, sinnlichen Positivität, das  
hat von Origenes bis Dostjevskij und Berdjaev der Osten nie völlig er-  
faßt.“
- <sup>85</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 174.
- <sup>86</sup> Ebd., S. 354. Diese „Zweihundert Kapitel über Gott und die Heilsord-  
nung (Oikonomia)“ bedeuten den Versuch einer Synthese der alexandrini-  
schen mystischen Theologie. Origenistische Zitate erscheinen als Leitmotive  
und werden durch Evagrianische und Areopagitische Gedanken ausgespon-  
nen innerhalb des Rahmens der frühen Mystik des Maximos. Voller Lei-  
denschaft preist er „die Rückkehr der Welt in Gott, die Reinigung der  
Seele aus der ‚Sinnlichkeit‘, ihren Aufstieg in immer geistigere Sphären  
und Zustände, die Metamorphosen des Logos in immer subtilere For-  
men“ (S. 355). Die Adepten werden von Stufe zu Stufe emporgeführt,  
allmählich leuchtet das Taborlicht hervor, es wird die Parusie gepriesen  
sowie letztlich der Stillstand der äonischen Bewegungen und der göttliche  
Sabbat.
- <sup>87</sup> v. Balthasar: Centurien, S. 80.
- <sup>88</sup> Ebd., S. 80.

<sup>89</sup> Der Grundgedanke der Origenistischen Logos-Mystik ist die Emporführung der Welt an Hand der Metamorphosen des kosmischen Erlösers zum Urgott, dem Vater. Es handelt sich in den Gnostischen Centurien um die Begegnung zwischen Theologie und Oikonomia, wobei „Theologia“ verstanden wird als Kennwort für Gott in sich, und „Oikonomia“ als Kennwort für den in der Welt versunkenen und in ihr stufenweise zu sich selbst zurückkehrenden Gott. Es geht somit um das abstrakte Problem von Vielheit und Einheit, von Beisichsein und Außersichsein; demzufolge durchweht das Ganze ein stark neuplatonischer, spiritualistischer und idealistischer Hauch, so daß man an manchen Stellen Proclus, Scotus Eriugena, Ficin und Schelling ganz nahe fühlt. Vgl. v. B a l t h a s a r: Maximus, S. 355—356. Von besonderer Bedeutung ist dabei für uns im Hinblick auf die hier zu besprechenden Schriften Solov'evs die in den Gnostischen Centurien vorliegende Begegnung der vor-nicäischen Origenistischen Logos-Mystik mit der transzendenten Gottesidee der nach-nicäischen und Areopagitischen Theologie (ebd., S. 355).

Gemäß der Origenistischen Perspektive ist höchster Gott der alleinige Vater. Wohl versteht Origenes den Logos als Ebenbild des Vaters, als Eingeborenen, als lebendige Weisheit und Liebe, aber auch als Ort der Ideen, ja als Weltgesamtbegriff: der Logos bleibt „zweiter Gott“ (ebd., S. 356). Wir stehen hier der vor-nicäischen Konzeption gegenüber, in welcher noch in der von der Antike entlehnten sprachlichen Begriffsform ein wenig der antike Begriffs-Inhalt mitschwingt. (Vgl. Platon, VI. Brief, Bestimmung des Kosmos als zweiten Gott.

Origenes hatte sich als Schüler seines christlich-heidnischen Lehrers Ammonios Saccas (—242), dessen Fäden bis nach Indien reichten (B e n z : Ind. Einflüsse, S. 201), auseinandersetzen müssen mit der emanatistischen absteigenden Reihenfolge der neuplatonischen Prinzipien: das Eine, der Weltgeist, die Weltseele, der Weltstoff. Origenes distanzierte sich dabei von seinem Lehrer, er bedurfte nicht der vermittelnden Sekundär-Prinzipien zum Weltentstehungsbegriff; denn als Christ hatte er den Schöpfungsbegriff. Für ihn war der eine Gott zugleich der Gott des Naturgesetzes, der Propheten und Christi. Nur von diesem einen Anfang her versteht Origenes die Welt.

Demgegenüber sehen wir in Areopagita einen späten Neuplatoniker, der die Proklische Emanationslehre im christlichen Sinne abwandelte. Da nun einerseits bei Origenes an oberster Stelle der an Platon erinnernde Vatergott steht, andererseits beim Areopagiten in neuplatonischer Weise Gott das Hen, das Unum, der Über-Seiende, so war die Möglichkeit einer Annäherung gegeben. Die mit Origenes heraufkommende Trinität, — welche dank der nicäischen Entscheidung (325) zur Identität der drei göttlichen Personen im innertrinitarischen Prozeß erklärt wurde —, verdrängte vom Areopagitischen Blickpunkt bereits wieder hinter den „unergründlichen Schleiern, die das absolut transzendente ‚Wesen‘ Gottes von der Welt trennen“ (v. B a l t h a s a r: Maximus, S. 356).

<sup>90</sup> Es gelingt Maximus, das pantheistische Moment auszuschalten, indem er die Teilhabe des Geschöpfs an Gott aus dem Bereich der Natur in den Bereich der Übernatur verweist. Vgl. v. B a l t h a s a r: Centurien, S. 106). In Centurie (133) 1,49 heißt es: „Über alle Dinge, teilnehmende wie teilgenommene, ist Gott unendliche Male erhaben. Denn alles, wovon der Name „Sein“ ausgesagt wird, ist ein Werk Gottes, sei es, daß es zeitlich durch Werden begann, sei es, daß es als eine gnadenhaft den Dingen eingesenkte Kraft den Gott, der in allem ist, vernehmlich verkündet.“ So sieht Maximus das Wesen Gottes sich erheben über alle seine Gaben,

über die natürlichen wie über die übernatürlichen. In den Ambigua 91, 1153 B und 1077 A verneint Maximus jede schesis von Gott zur Welt und stellt einen unendlichen Unterschied zwischen Gott und Geschöpf auf.

Wesentlich ist jedoch, daß der Confessor trotz der Scheidung, die er zwischen Natur und Gnade aufstellt (Quaest. ad Thalass. 90, 609 B), die Natur gleichsam in ihrem Anfang und Ende an der Gnade aufgehängt sieht. Welt ist für ihn wie für alle Griechen und alle Väter nur als Totalität aus Natur und Übernatur zu verstehen. So wie die Natur in ihrem letzten Telos auf die Übernatur hingeordnet ist, so muß diesem telos auch eine transzendente arché entsprechen. — Hans Urs von Balthasar weist darauf hin, daß sich hier die östliche Theologie von Natur und Gnade scheidet von der westlichen, deren Beginn Augustinus bedeute (v. B a l t h a s a r : Centurien, S. 107).

Es gelang Maximus die Übertragung des areopagitischen Systems der Emanationen in den Rahmen einer kirchlichen Metaphysik und auch die Verschmelzung dieses abschließenden größten Mystikers des Ostens mit dem Begründer der christlichen Mystik, mit Origenes, trotz beider Verschiedenheiten letztlich auf Grund des fast völligen Zurücktretens der zwei eigentlichen Kriterien des Christlichen zugunsten der vorherrschenden Perspektive der idealistischen Gnosis: auf Grund des Zurücktretens des menschlichen Christus sowie des dreifaltigen Gottes. Das Hauptgewicht liegt hier auf dem Übergangspunkt zwischen Gott und Welt. Nach Hans Urs von Balthasar bildet dieser „angezielte Übergangspunkt“ geradezu den „klassischen Ansatz“ der späteren romantischen Sophia-Mystik, welche letztere sich mit „Recht“ auf die „Gnostischen Centurien“ berufen könnte (v. B a l t h a s a r : Maximus, S. 356).

In den Gnostischen Centurien freilich bleibt dieser Übergangspunkt, der Logos, vorwiegend im origenistischen Sinne zweiter Gott. Die Radikalisierung der Vergottungsmystik und der Dämonisierung des Geschöpfes konnte erst dadurch ihren Höhepunkt erreichen, daß infolge der nicäischen Entscheidung (Wesengleichheit von Vater und Sohn) der Logos vom zweiten Gott zum ersten Gott aufrückte. So lange der Logos an zweiter Stelle gestanden hatte, war die Distanz zwischen Gott und Geschöpf gewahrt.

Ursprünglich wurde der Logos identisch mit der göttlichen Weisheit verstanden (Origenes); er wurde wechselweise Logos oder Sophia genannt. — Ähnlich hatte auch Plotin seinen Weltgeist, den Nous, sowie seine Ousia mit Sophia bezeichnet, da für ihn Nous und Ousia als zweites Prinzip zusammenfielen. Andererseits nun war die Bezeichnung „Sophia“ mitunter auch der Weltseele zuteil geworden infolge ihrer zwittrigen Stellung bei Plotin, welche sie nicht nur nach „unten“ zur Materie hin tendieren ließ, sondern auch noch „oben“ zu Nous-Ousia, dem zweiten Prinzip. Nur so weit die Weltseele zu Nous-Ousia, das heißt zur intelligiblen Welt der Ideen tendierte, kam der Bezeichnung „Sophia“ eine gewisse Berechtigung zu. Die Neuplatoniker aber übernahmen die sprachliche Begriffsform ohne Rücksicht auf die Veränderung des durch ihre Lehre hervorgerufenen Begriffsinhalts der Weltseele, und nur so konnte es geschehen, daß paradoxerweise dasjenige Wort, welches „göttliche Weisheit“ bedeutet, auf die „gefallene“ sündhafte Weltseele angewandt wurde, auf die Magna Mater, die natura naturans.

Immerhin blieb bei den nicht-christlichen Neuplatonikern die Weltseele ein relatives, sekundäres Prinzip gemäß der Hinzufügung des Wortes „Welt-“. Infolgedessen bedeutete bei diesen Neuplatonikern die Welt-

seele nicht einen Übergangspunkt im Sinne der späteren romantischen und russischen Identitätssphäre der sophianischen Mitte zwischen Gott und Welt. Erst die Hinaufentwicklung der Weltseele in die Sphäre der christlichen absoluten, primären, transzendenten Prinzipien als menschliche Natur des Christus-Logos (Christi Leib) vermochte zur Aufhebung der Distanz zwischen Gott und Welt, ja zur Aufhebung ihrer Seinsanalogie zu führen.

<sup>91</sup> v. Balthasar: Centurien, S. 81. (94) 2,90.

<sup>92</sup> v. Balthasar: Maximus, S. 174.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Ebd., S. 227.

### Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel III

<sup>1</sup> Siehe oben S. 50, Fußn. 89, 90.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 50, ebd., S. 41, Fußn. 35.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 50.

<sup>4</sup> Siehe oben S. 42, Fußn. 44.

<sup>5</sup> Siehe oben ebd. (Cent. II, Kap. 9 Maximus).

<sup>6</sup> Wir wiesen bereits darauf hin, daß in der areopagitischen Sicht „die Trinität . . . hinter den unergründlichen Schleiern verdämmert, die das absolut transzendente „Wesen“ Gottes von der Welt trennen“ (v. Balthasar: Maximus, S. 356). Und auch bei Maximus tritt die Trinität völlig in den Hintergrund. Die einzige Äußerung über die Trinität findet sich in Centurie II, Kap. 1. — H. U. v. Balthasar gibt den Inhalt dieses Kapitels in folgenden Worten ganz kurz wieder: „Einer ist Gott, ursprunglose und einfache und überwesentliche Monade. Und Monas und Trias sind dasselbe Sein, denn die ganze Monas der Natur ist in jeder der drei Personen, da keine ohne die andere ist oder gedacht werden kann“ (v. Balthasar: Centurien, S. 138). H. U. v. Balthasar fügt hinzu, daß die Tatsache, daß nur in diesem einen Kapitel von der Trinität gesprochen werde, sehr bedeutsam sei und uns „schlaglichtartig“ zeige, daß die Mystik des Bekenners, sowie die gesamte griechische Mystik, in letzter Linie keineswegs trinitarisch denke, sondern rein monistisch. Auch in Ambigua (91, 1168 BA) werde jeder Gedanke an eine Imago Trinitatis ausgeschaltet. Wie bei den Kappadokiern und wie bei Dinoysios werde auch bei Maximus das alte origenistische Trinitätsschema des Aufstiegs bis zur Einheit des Vaters beibehalten, lediglich befreit von der offenbaren subordinatianistischen Tendenz (ebd.).

<sup>7</sup> Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Solov'evsche Bestimmung des Logos in „Filosovskija načala Čel'nago znanija (1877), I,330, Fußn. 1). Es handelt sich hierbei um eine Angleichung an die kabbalistische Lehre: „Der En-Soph ist das Absolute (absolutnoe) durch sich selbst (samo po sebe) BIS zur Offenbarung (Projavlenie), der Heilige Geist ist das Absolute in sich selbst DURCH die Offenbarung. (Selbstverständlich sind „bis“ (do) und „durch“ (po) wesenhaft zu verstehen, nicht aber in der Zeit!) Der Logos jedoch ist das Absolute nicht durch sich selbst, sondern IN der Offenbarung; deshalb verstehe ich, wenn ich sage — absolut durch sich selbst — nur das erste und dritte Prinzip. — Von hier aus ist es

leicht zu sehen, daß nur der Logos eine direkte Beziehung zum vierten Prinzip oder der *materia prima* hat und sie als Idee bestimmt, „o čem bolee v svoem meste“. Wir sehen also hier, wie Solov'ev diese kabbalistische Logosstellung dazu verhilft, den Logos aus der Transzendenz zu lösen und in direkte Beziehung mit der von ihm als „*materia prima*“ verstandenen Idee (Welt der Ideen) zu bringen.

Schon die jüdische kabbalistische Lehre von der „Selbstbestimmung“ des absoluten Prinzips (En-Sof) und seiner „Selbstbegrenzung“, d. h. seiner Unterscheidung von sich selbst und seiner Essenz (suščnost') zeigt große Ähnlichkeit mit der Viktorischen, Kusanischen, Schellingschen sowie Hegelschen und Solov'evschen Selbstbewußtseinstheorie. Der Ursprung der Kabbala geht, wie Solov'ev schreibt, auf die Begegnung (stolknovenie) des jüdischen religiösen Denkens mit der babylonisch-persischen Magie und Theosophie zurück. Gewiß seien griechische, griech.-jüdische, griech.-ägyptische und christliche Einflüsse auf die Entwicklung der Kabbala vorhanden, doch seien sie sekundärer Art; die Grundlage der Kabbala sei in Babylon und Persien gelegt worden (Solov'ev, IX, 112).

Es handelt sich im Falle der Kabbala um eine mystische Lehre und mystische Praktik des Judentums, die sich ursprünglich durch mündliche Überlieferung erhalten hat. „Kabbala“ bedeutet „Übernahme“ (prinjatje) oder „Überlieferung“ (predanie); man kann es auch mit Sage, Legende, Mär übersetzen. Im Hinblick auf das Alter der Kabbala gehen die Meinungen um mehr als 3000 Jahre auseinander: von der Epoche Abrahams an bis zum 13. Jahrhundert. Die Annahme des vor-biblichen Alters entbehre des historischen Charakters; die Entstehung der Kabbala ins späte Mittelalter zu verlegen, gehe jedoch auf Mißverständnisse zurück.

Deutliche Spuren der kabbalistischen Begriffe und Termini fänden sich noch im Neuen Testament; noch direktere Hinweise jedoch in den ganz alten (drevnij) Teilen des Talmud.

Die schriftlichen Hauptdenkmäler sind:

I	II
Sefer Iecira (Kosmogonie)	Zohar (Theosophie)
(Buch der Schöpfung)	(Glanz)
(Kniga sozdanija)	(Blesk)

Beide Bücher wurden erstmalig in Mantua gedruckt in den Jahren 1558—62. Wie Solov'ev überzeugt ist, wurde Sefer Iecira (Buch der Schöpfung) im 6. oder 7. Jahrhundert geschrieben; im 9. Jahrhundert werde es bereits als Autorität kommentiert.

Weitere Werke sind:

Sefer-da-Bachir, von Isaak dem Blinden (13. Jahrh.)

Pardes-Rimonin, von Moses von Kordua (16. Jahr.).

Als Autor des Buches Zohar anerkennen die Kabbalisten den spanischen Rabbiner Moses da Leona (13. Jh.).

Vom 15. Jahrhundert ab tauchen auch Kabbalisten unter den christlichen Schriftstellern auf:

Italien: Pico de Mirandola; Deutschland: Reuchlin („De arte cabbalistica“ u. „De verbo mirifico“); Kornelia Agrippa v. Nettsheim („De occulta philosophia“); Paracelsus; Frankreich: Wilhelm Postel (16. Jh.); England: Robert Flud (Fluctibus); Henry More (16.—17. Jh.).

Der Austausch (vzaimodejstvie) zwischen dem Christentum und Judentum habe auf dem Boden der Kabbala die messianische Bewegung Sabbataja Cevi (17. Jh.) hervorgebracht; und schließlich blühten die Chassidim (jüd. Sekte des 18. Jh.) noch heute (Ende des 19. Jh.) im südwestlichen Rußland und in Galizien. Vgl. IX, 113.

- <sup>8</sup> Vgl. Teil I, Kap. II.
- <sup>9</sup> Solov'ev selbst gibt uns völlige Klarheit in bezug auf die Terminologie. So finden wir bei ihm für „istinno-suščee“ sowohl das griechische Äquivalent „to ontos on“ als auch das deutsche Äquivalent „das wahrhaft Seiende“. In I, 283 heißt es: „Das Objekt der freien Theosophie ist das istinno-suščee (to ontos on, das wahrhaft Seiende) in seinem objektiven Ausdruck oder seiner Idee“. Wie wir ausführen werden, handelt es sich dabei um die Selbst-Objektivierung des absoluten Subjekts. Diese Selbst-Objektivierung des absoluten Subjektes bedeutet die Spaltung im ontos on.

- <sup>10</sup> In „La Russie et l'Église universelle“ bedient sich Solov'ev der seit Marius Victorinus in der Vernunftmetaphysik gebräuchlichen Termini „Existence“ und „Essence“. Vgl. auch Solov'ev, Rußland, S. 345. Existenz = Gott als absolute Subjektivität, Essenz = göttliche Wesenheit als absolute Objektivität.

Die französische Terminologie lautet:

Suščee = Etre absolu, „ce qui est“ (to ontos on, ens, das wahrhaft Seyende), Suščnost' = essence (hé ousia, essentia), Bytie = être (das Sein, actus phaenomenon). Vgl. Strémooukhoff: Soloviev, S. 56 (80). Obzwar Solov'ev in „La Russie“ (wie wir soeben zeigten) selbst die Termini „Existence“ und „Essence“ gebrauchte, vermochte sich Strémooukhoff nicht der Solov'evschen Terminologie anzuschließen, offenbar im Hinblick auf die feststehende französische Terminologie.

- <sup>11</sup> In seinem Vortrag über Auguste Comte „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“, den Solov'ev am 7. März 1898 anlässlich der Gedenkfeier zum 100. Geburtstag Comtes in einer öffentlichen Versammlung der philosophischen Gesellschaft in der Petersburger Universität hielt, bringt er uns die Bestimmung der von Comte „Grand Etre“ genannten „humanité“ (mit kleinem h) nahe: „humanité“ ist der Comteschen Bestimmung zufolge das zeitliche, vergängliche empirische Menschen-Kollektiv, „Humanité“ jedoch ist die Vielheit derjenigen Menschen, welche würdig genug leben, um der Unsterblichkeit teilhaftig werden zu dürfen. Philosophisch gesprochen ist dies die Vielheit der wahren Selbste oder der intelligiblen Iche.

Comte selbst mißt den Verstorbenen eine besondere Bedeutung im Hinblick auf das „Grand Etre“ zu; d. h. jener Toten, die würdig genug gelebt haben, um im „Grand Etre“ aufgenommen zu werden: „d'être incorporés au Grand Etre“. In ihnen sieht er die „Vorbilder“ (obrazec), die „geheimen Beschützer“ (pokrovitel') und „Führer“, die inneren Organe, welche dem auf der Erde lebenden „Grand Etre“ zur Weiterentwicklung verhelfen. „Objectivement, heißt es bei Comte, le Grand Etre est aussi extérieur à chacun de nous que les autres existences réelles, tandis que subjectivement nous en faisons partie du moins en espérance.“ Als „objektiv“ wird von Comte die äußere, vergängliche, phänomenale Seinsweise angesprochen, als „subjektiv“ dagegen die wesenhafte, ewige Seinsweise. Solov'ev fügt ausdrücklich im Originaltext, d. h. im russischen Originaltext auf deutsch hinzu, daß er „suščestvennym“ nicht im Sinne von „wesentlich“ verstanden haben möchte, sondern im Sinne von „wesenhaft“ (VIII, 243). Solov'ev selbst bestimmt das „Grand Etre“, das Große Wesen auf folgende Weise: „Das Große Wesen (Velikoe Suščestvo) ist keine leere Form, sondern die allumfassende gottmenschliche Fülle des geist-körperlichen, göttlich-geschaffenen Lebens, welches sich uns im Christentum offenbart (VIII, 241). — Im Hinblick auf die heute herr-

schende französische philosophische Terminologie müßte „Le Grand Etre“ Comtes als „La Grande Essence“ bezeichnet werden. Das Comtesche „Etre“ ist nicht identisch mit jenem „Etre“, welches der heutigen französischen Terminologie entsprechend das *sušće, to ontōs on, ens*, das wahrhaft Seyende) meint.

- <sup>12</sup> Bei Solov'ev handelt es sich bereits um jene große Metaphysik der Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz, die ihren Ausgang von der Selbstbewußtseinstheorie nahm und uns erstmalig in vollendeter Weise bei Marius Victorinus entgegentrat und später wieder bei dem Kardinal Nikolaus von Kues entgetreten wird; letzterem steht Solov'ev näher, insofern als der Kusaner gewagt hatte, wieder an eine zeitliche *anima mundi* zu denken. Auch ist nach dem Kusaner der menschliche Geist das vollkommene und lebendige Abbild des göttlichen Geistes. (Nikolaus von Kues, *De Mente* c. 3, p. 57 ff. „... ut mens sit imago Dei omnium Dei imagimum post ipsum exemplar ...“ (S. oben Kap. II). Die Essenz im Sinne Viktorins, des Kusaners und Solov'evs ist im Gegensatz zu Platon zu verstehen nicht als einer der Namen für das Urprinzip, sondern als die Selbst-Objektivierung des als Subjekt verstandenen Urprinzips, d. h. als das im Selbstbewußtseinsprozeß erkannte Objekt des Urprinzips. — Korrekter Weise müßte die *Ousia* Platons übersetzt werden als „Seinsheit“. Die Beibehaltung ein und desselben Terminus (*Ousia*) für neue Begriffsinhalte wird sich als eine der Hauptursachen für die Verwirrung im Bereich der Sophienlehre sowie Weltseelenlehre erweisen.

Solov'ev selbst schreibt über Nikolaus von Kues, daß die Kusanische Philosophie ihrem Inhalt nach an den Platonismus grenze und im Hinblick auf das formale Prinzip den Hegelismus vorausnehme. Der Kardinal gehe aus von dem Gedanken der Gleichheit (*toždestvo*) des Unendlich-Großen und Unendlich-Kleinen oder der absoluten Fülle und der absoluten Einfalt (Einfachheit, *prostata*) des Seins. „In Gott ist alles Eins (*odno*), aber die Einheit von allem setzt logischerweise einen Unterschied (*različie*) voraus. Vor allem unterscheiden sich Möglichkeit (*vozmožnost'*) und Wirklichkeit (*dejstvitel'nost'*) von allem, in der Unendlichkeit aber fallen sie zusammen (*sovpadajut*).“ In den von hier ausgehenden drei Momenten, d. h. in der absoluten Macht (*absoljutnaja mošč*), dem absoluten Können (*absoljutnoe dejstvie*) und in ihrer Einheit (*edinstvo*), erblickt Solov'ev die abstrakteste Grundlage für die Wahrheit der heiligen Dreifaltigkeit. Doch habe Nikolaus von Kues der heiligen Dreifaltigkeit auch konkretere Ausdrücke gegeben. Auch weist Solov'ev darauf hin, daß der Kusaner in seinem Werk über die Umdrehung der Erde Kopernikus um 100 Jahre vorweggenommen habe. Man müsse ihn (Nikolaus von Kues) als Stammvater der mathematischen Lehre von der Unendlichkeit betrachten, welche er mit seinem philosophischen Prinzip des „Ineinanderfallens der Gegensätze“ (*sovpadenie protivopoložnych*) verband. Er sei der erste gewesen, der den Kreis als Vieleck mit einer unendlichen Anzahl unendlicher Seiten zu betrachten begann, und nach den Worten Giordano Brunos „offenbarte der göttliche Kusaner die größten Geheimnisse der Geometrie.“ Solov'ev, *Russ. Enc. Slov.*, t. 41, 118.

Die Tatsache, daß Bruno den Kusaner direkt gekannt hat, zeigt uns, daß die Schellingschen Fäden bis zum Kusaner reichen, da der junge Schelling stark von Bruno beeinflusst war. Freilich kam die Kusanische Metaphysik durch Bruno in pantheistischer Färbung zu Schelling.

- <sup>13</sup> S. Kap. I der vorliegenden Arbeit.

- <sup>14</sup> Ebd.

- <sup>15</sup> Solov'ev (III, 80 Anm.): „Selbstverständlich ist diese Analogie insofern unvollständig, als unser künstlerisches Schaffen einen gewissen passiven Zustand der Inspiriertheit oder inneren Empfänglichkeit voraussetzt, in welchem nicht der Künstler herrscht (obladaet), sondern von seiner Idee beherrscht wird. In diesem Sinne sind die Worte des Dichters recht und billig, wenn er sagt: ‚Vergebens wähnst du, o Künstler, Schöpfer deines Werkes zu sein‘.“
- <sup>16</sup> Wir erinnern hierbei an die erste Analogie, die dem grammatikalischen Bereich entnommen wurde, wobei durch die Satzaussage der Inhalt des Satzgegenstandes kundgetan wird. Von hier aus läßt sich die Lehre vom Logos als dem ausgesprochenen Wort leicht verstehen.
- <sup>17</sup> Wir bringen hier zum Vergleich den Selbstbestimmungsakt der kabbalistischen Lehre, so wie er uns von Solov'ev selbst dargestellt wird. Die spekulative Lehre der Kabbala gehe aus von der Idee der verborgenen, unaussprechlichen Gottheit (neizrečnoe Božestvo), die mit En-Sof bezeichnet wird, d. h. „das Unendliche“ oder „das Nichts“. Vorgestellt wird diese Gottheit als Licht, als unendliches intelligibles (umostigaemyj), nicht sinnliches (ne čuvstvennyj) Licht (IX, 113/114). „Um dem endlichen Dasein (konečnoe suščestvovanie) in sich Raum (mesto) zu geben, muß der En-Sof sich selbst begrenzen (ograničit'“) (IX, 113). — Diese Selbstbegrenzungen oder Selbstbestimmungen werden in der Kabbala „sod cimcum“ (tajna stjagivanij) genannt, d. i. das Mysterium der Zusammenziehung. Infolge der Zusammenziehung oder Selbstbegrenzung entstehe im Inneren des En-Sof, d. h. im Inneren des intelligiblen Lichts, eine Leere, und infolge dieser Leere erhalte das unendliche Licht des En-Sof die Möglichkeit der „Ausstrahlung“ (lučispuskanie) oder Emanation (weil etwas da sei, wohin es ausstrahlen könne) (IX, 113). „Dieses Licht ist nicht sinnlich, sondern intelligibel (umostigaemyj), und seine primär-prinzipiellen (ursprunghaften = pervo-načal'nyj) Strahlen sind die Grundlagen (osnovanie) der Formen oder der Kategorien des Seins (kategorij bytija)“ (IX, 114).
- <sup>18</sup> III, S1.
- <sup>19</sup> Wenn wir ein Absolut-Eines anzunehmen bereit sind, dann können wir nicht ein Anderes außerhalb dieses Einen annehmen; denn wenn neben diesem Einen noch ein Anderes existierte, so wäre es ja nicht mehr das Absolut-Eine. Folglich, wenn wir bei der Annahme des Absolut-Einen verharren wollen, müssen wir jedes Andere, d. h. Alles in das Absolut-Eine hineinverlegen als ein ihm gehörendes und von ihm zu beherrschendes Andere. Wenn wir im christlichen Sinne das Absolut-Eine als seinsetzenden Schöpfergott ansehen wollen, der aus dem Nichts schöpft, so bleibt keine andere Möglichkeit, als alles (die Vielheit, die Fülle der Ideen) in Gott hineinzuverlegen. Damit ist Gott zugleich in uns und wir sind in ihm.
- Hier tritt deutlich der Unterschied zu Platon und Aristoteles hervor, welche Gott nicht als Welt-Schöpfer verstanden, sondern als Welt-Ordner. Gott wirkte auf die ewige Weltseele und den ewigen Weltstoff immer wieder neu ein. Anders in der „christlichen Interpretation: der Christ lehnt die Ewigsetzung von Weltseele und Weltstoff ab; Gott allein ist der Schöpfer. In Hinsicht auf die Metaphysik fand Marius Viktorin die christliche Lösung, indem er (S. 238) Weltgeist und Weltseele in den Sohn mithineinnimmt.
- <sup>20</sup> In gleicher Weise stellt Solov'ev den trinitarischen Selbstbewußtseinsprozeß des absoluten Geistes in „La Russie et l'Eglise Universelle“ dar (Rußland, S. 330). Schelling entwickelt diesen Prozeß in völliger Analogie in

der „Philosophie der Offenbarung I“ (Offenbarung, S. 257). L. Müller hat die Übereinstimmung der Solov'evschen Darstellung mit derjenigen Schellings genau herausgearbeitet, weist jedoch zugleich darauf hin, daß Solov'ev „auch hier“ Schelling nicht nennt (Müller: Protestantismus, S. 105), wie er überhaupt in den zehn Bänden seiner Werke Schelling nur zehnmal erwähnt und zwar in zum Teil belanglosem Zusammenhang (ebd., S. 93).

Es lag für Solov'ev auch keine Notwendigkeit vor, diesen trinitarischen Prozeß von Schelling zu übernehmen, so daß es sich hier durchaus nicht um ein beabsichtigtes Verschweigen einer Entlehnung von Schelling zu handeln braucht; denn Solov'ev und Schelling gehen auf die gleichen Quellen zurück: sie leiten sich beide her sowohl von der Kabbala Denu-data (Solov'ev direkt, Schelling indirekt über Oetinger) als auch vom Kusaner (Solov'ev direkt, Schelling indirekt über G. Bruno) und Proklos (Solov'ev direkt, Schelling indirekt über Eckhart). Die Prinzipienlehre des Proklos war von hoher Bedeutung für Meister Eckhart, und die Kusanischen Wurzeln reichen ebenfalls zurück zu Proklos (vgl. auch Haubst: Nikolaus von Kues, S. 6). Solov'ev selbst weist auf die Ähnlichkeit zwischen dem Schellingschen und Proklischen System hin.

S. o. S. 19 (9); 32 (105, 108) betr. Kab. Den.; S. 56 (12); 69 (37); 28 (74) betr. Kusaner; S. 252 (6); 27 (68); 253 betr. Proklos.

<sup>21</sup> III, 83.

<sup>22</sup> III, 83.

<sup>23</sup> Logischerweise müsse der Geist in seiner inneren Ganzheit (vnutrennaja celost') als Sich-Selbst-Offenbarender eher (pervee) sein als seine Offenbarung (III, 84).

<sup>24</sup> Hier spricht sich der präexistente Gedanke aus, wie er sich bei Meister Eckhart (Predigt 2) findet, indem dieser sagt: „... wie ich's war, da ich noch nicht war“ (Dempff: Eckhart, S. 166).

<sup>25</sup> Solov'ev entwirft hier den menschlichen Geist nach dem Vorbilde des göttlichen Geistes, wie es Marius Viktorin getan hatte, der 1100 Jahre später in meisterhafter Weise von Nikolaus von Kues, einem seiner eifrigsten Leser, wiederholt wurde (Dempff: Kritik, S. 147). Vgl. auch Haubst: Nikolaus von Kues, S. 145; Christologie, S. 45. Der Lehre des Kusaners gemäß ist alles Seiende dreifaltigen Ursprungs und darum in gewisser Weise selbst dreifaltig. So entwickelt der Kardinal in De conjecturis II, XIV, 110 den einen und dreifachen und absoluten Ursprung, den „Schöpfer aller Dinge“ sowie das Zusammenfallen von unitas, aequalitas und connexio und fügt hinzu: „ita quidem de ipsa humanitate contracte conjectandum affirma“ — in eingeschränkter Weise müsse man dasselbe auch von der Menschheit aussagen.

<sup>26</sup> So lesen wir schon bei Augustinus: „Mit gutem Recht unterscheidet man Zeit von Ewigkeit; denn Zeit besteht nicht ohne Wechsel und Wandel, in der Ewigkeit aber gibt es keine Veränderung.“ Augustinus, Bekenntnisse, S. 216.

<sup>27</sup> Erster Brief des Paulus an Thimotheus, 6,16. Neue Testament: „Der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann; cern sei Ehre und ewiges Reich.“ Übertragung des russischen Textes: „Der Eine (Edinyj), welcher Unsterblichkeit hat, welcher lebt (živuščij) im unzugänglichen Licht (nepristupnom svete), das keiner der Menschen sah und nicht sehen kann, Ihm (sei) Ehre und ewige Macht.“

<sup>28</sup> Joh. Ev., I, Kap. 1,9: „Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.“

- <sup>29</sup> S. oben S. 47.
- <sup>30</sup> S. oben S. 43—44.
- <sup>31</sup> S. oben S. 47.
- <sup>32</sup> Dempf: Kritik, S. 195; Selbstkritik, S. 173.
- <sup>33</sup> „Das mechanistische Denken (*myšlenie mehaničeskoe*) ist dasjenige, welches die verschiedenen Begriffe (*ponjatija*) in ihrer abstrakten Vereinzelung (*otdel'nost'*) erfaßt; es betrachtet demzufolge die Gegenstände (*predmety*) unter irgendeiner einzelnen (*častnyj*) einseitigen Bestimmung und stellt sie einander gegenüber in äußerer Weise oder vergleicht sie in einer ebenso einseitigen, aber allgemeineren Beziehung“ (III, 89).
- <sup>34</sup> „... das organische Denken (*myšlenie organičeskoe*) betrachtet einen Gegenstand (*predmet*) in seiner allseitigen Ganzheit (*vsestoronnoj celosti*) und demzufolge in seinem inneren Zusammenhang (*svjaz'*) mit allen anderen (Gegenständen), was gestattet, alle anderen (Begriffe) aus jedem Begriff von innen (*izvnutri*) her abzuleiten (*vyvodit'*) oder einen Begriff zu der Vollkommenheit (*v polnotu*) der ganzen Wahrheit zu entwickeln“ (III, 89). — Wir sehen, daß es sich bei dieser Bestimmung des organischen Denkens um eine Beschreibung der deduktiven Methode handelt.
- <sup>35</sup> „Materiell“ ist hier im Sinne der Solov'evschen „*materia prima*“ zu verstehen; unter der „ersten Materie“ versteht er die Welt der Ideen (s. u. Kap. VI).
- <sup>36</sup> Solov'ev weist in der Anm. darauf hin, daß „irrational“ hier nicht im Sinne von „unverständlich“ zu verstehen sei, sondern als etwas, was nicht am Verstand gemessen werden könne. „Unverstand“ (*nerazumnost'*) nämlich bedeute einen Widerspruch der Begriffe selbst und gehöre infolgedessen in den Bereich des Verstandes. Jene Seite des Seins aber, von welcher hier die Rede ist, befände sich außerhalb der Grenzen des Verstandes und könne somit weder „verständlich“ noch „unverständlich“ sein. Zum Vergleich benutzt er das Bild einer Zitrone, deren Geschmack weder weiß noch schwarz sein könne. Er berührt mit diesem Vergleich das Gesetz der Konnaturalität von Erkennendem und Erkanntem: der Geschmackssinn kann keine Farbe erkennen, obzwar die Farbe als solche vorhanden ist. Und der Verstand vermag die göttliche Dreieinigkeit nicht zu erkennen ungeachtet ihres Daseins.
- <sup>37</sup> Hierzu lesen wir bei Strémooukhoff: „La doctrine trinitaire de Soloviev n'est pas originale, Leibniz avait proposé une analogie susceptible de faire comprendre le sens de la Trinité en disant: ‚Cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur.‘“ — Und Strémooukhoff fügt hinzu: „Schelling en expliquant la doctrine trinitaire avait commenté ce texte qui paraît de même, combiné avec la contraposition des deux pôles, servir de point de départ à Soloviev“ (Soloviev, S. 72). Und wir dürfen hinzufügen, daß diese mit der Gegenüberstellung zweier Pole (contraposition des deux pôles) „kombinierte“ Trinitätslehre zudem in Kusanisch-Viktorinische Richtung deutet. Wir wiesen bereits auf die Trinitätslehre Viktorins, sowie darauf hin, daß der Kusaner auf Viktorin zurückgriff und im deutschen Idealismus indirekt wirksam wurde. Zudem dürfen wir den Kardinal v. Kues als Vorgänger Leibnizens ansprechen wie uns Solov'evs Cusanus-Artikel zeigt (Russ. Enc. Slov., t. 41, 118). — Solov'ev übersetzt das Wort „mens“ des oben zit. Leibnizschen Textes mit „razum“, d. h. mit demjenigen Terminus, den er gerade als „Verstand“ definiert hatte.
- <sup>38</sup> Das russische Wort „soznanie“ kann sowohl mit Erkenntnis als auch mit Bewußtsein übertragen werden.

- <sup>39</sup> Augustinus geht den psychologischen Weg, indem er von den drei Vermögen des Menschen ausgehend die dreifaltige Gottheit entwirft, während Marius Victorinus umgekehrt von den drei göttlichen Hypostasen her den Menschen entwarf (vgl. auch Haubst: Nikolaus von Kues, S. 35).

## Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel IV

- <sup>1</sup> Da es gebräuchlich ist, die trinitarische Einheit als eine Einheit des Wesens zu bezeichnen, übertragen wir an dieser Stelle „edinosuščno“ als „wesenseinheitlich“, obzwar in der russischen Sprache „wesenseinheitlich“ heißen müßte „edinosuščestvenno“. — Die den Kern treffendere Übertragung wäre: „seins-einheitlich“ für „edinosuščno“; denn es handelt sich in bezug auf diese drei „wesenseinheitlichen und untrennbaren Subjekte“ um das Seiende (Existenz, suščee) in seiner Drei-Teilung, nicht aber um die Wesenheit, die Solov’ev mit suščnost’ bezeichnet; d. h. nicht um die Essenz.
- <sup>2</sup> III, 98.
- <sup>3</sup> Der gemeinsame Sinn (obščij smysl) dieser Termini sei nur in unserem Bewußtsein gegeben. Solov’ev kommt später auf ihre nähere Bedeutung zurück (III, 99).
- <sup>4</sup> III, 99.
- <sup>5</sup> III, 99.
- <sup>6</sup> III, 99. Es läßt sich hier leicht die Verwandtschaft zu der Trinitätslehre des Proklos aufspüren: wir begegnen bei dieser Bestimmung einer Verchristlichung des Proklischen Triadensystems. Wenn Viktorin gerade den durch das Nicäense bestimmten gleichgeordneten trinitarischen christlichen Prozeß in Angleichung an die Platonischen Transzendentalien metaphysisch entworfen hatte, so rückverwandelte Proklos diesen gleichgeordneten Prozeß wieder in neuplatonischer Weise zu einem untergeordneten Prozeß. — Proklos hat, wie Solov’ev selbst schreibt, folgende Schichtung der drei Urgrund-Hypostasen: 1. das Über-Seiende (Gute, Unaussprechliche, das Eine); 2. der Intellekt (Nous); 3. die Weltseele (vgl. RUSS.ÉNC. SLOV., PROKL, S. 383)

Solov’ev stellt uns das Proklische System weiterhin auf folgende Weise dar:

1. Die erste Hypostase (das EINE, Unaussprechliche, Über-Seiende) offenbart sich in einer Vielheit über-seiender absoluter Einheiten: Autoteleis Henades.

Diese über-seienden Einheiten sind der Reflex (Spiegel) des Urprinzips. Die Harmonie der über-seienden Anzahl ist für Proklos das originale (podlinoe) Prinzip der Vorsehung (PROVIDENIE; pronoia = pro nou). Dies ist das erste vermittelnde Prinzip zwischen dem Urprinzip (dem Unaussprechlichen) und „Nicht-in-Verbindung-Stehendem“ (nesoobščae mym) (amethektos).

2. Die zweite Hypostase (Nous) offenbart sich in der Fülle der seienden Intellekte (suščich umov); (nicht über-seiende). Sie stellen eine Vielzahl untergeordneter Triaden der (sopodčinnnye triady), die durch das Gesetz der trinitären Einheit unzertrennbar verbunden sind.

3. Die dritte Hypostase (die Weltseele) verbindet die Welt der seienden Intellekte (suščich umov) mit der sinnlichen Welt.

Die Hierarchie der psychischen Wesen ist ebenfalls in eine große Vielheit gegliedert: in die Vielheit göttlicher astraler, lebendiger und menschlicher Wesen. — Die Natur wird von Proklos beseelt angenommen in allen ihren Teilen.

Durch das gesamte Proklische System geht die Idee des triadischen dialektischen Gesetzes der Weltentwicklung. Dieses Gesetz stellt sich uns dar in drei aufeinanderfolgenden Zuständen (položenie): a) Verweilen (prebyvanie); moné in der Einheit; b) Hervorgang (vystuplenie; proodos) aus der Einheit kraft ihrer Unterscheidung; c) Rückkehr (vozvraščenie); epistrophé) zu sich selbst kraft ihrer Gleichheit (Russ.Enc.Slov. S. 384).

Solov'ev weist darauf hin, daß dieses trinitarische Schema an dasjenige Hegels erinnert: an die drei Momente der Entwicklung der Idee. Doch stelle, wie Solov'ev schreibt, im System des Proklos die Vielheit der durch das trinitarische Schema entwickelten Bestimmungen nicht nur logische Momente der sich selbst bewegenden Gedanken dar, sondern es beziehe sich die Vielheit der Bestimmungen auf lebendige Kräfte (živaja sila) und Wesenheiten (suščnost'), welche außer der logischen Bedeutung auch eine theologische und mythologische Bedeutung hätten.

Das trinitarische dialektische Gesetz der Weltentwicklung begegnet uns auf allen Stufen des Proklischen Systems. Auf jeder Stufe entspricht das erste Glied dem Moment des Verweilens oder der Verslossenheit, das zweite Glied entspricht der Unterscheidung und dem Hervorgang, und das dritte Glied entspricht (jeweils) der Rückkehr zur Einheit auf Grund der Gleichheit.

So teilt sich die Gesamtheit der intelligiblen Welt (Welt des Nous = umopostigaemyj mir) in drei Grund-Triaden: 1. Noetón (myslimoe), 2. Noetón ama kai noerón (myslimoe i myslitel'noe), 3. Noerón (myslitel'noe).

Solov'ev weist hier darauf hin, daß sowohl dem Sinn als auch dem Ausdruck nach diese Unterscheidung sehr nahe der Schellingschen Formel komme: Subjekt — Objekt — Subjekt-Objekt.

Der Unterschied zwischen der Proklischen und der Schellingschen Formel beruhe lediglich darin, daß bei Proklos in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter der ganzen alten Philosophie als erstes Moment die objektive Bestimmung erscheine, und daß außerdem als drittes Moment eine einseitige subjektive Stellung erscheine (nicht die Synthese der beiden vorhergehenden Momente), da dem Geist der alten Philosophie gemäß das Ziel des Weltprozesses nur in der einfachen Rückkehr zum ersten Urgrund (Prinzip) bestanden habe.

Im weiteren Verlauf der Proklischen Gliederung erscheinen wie bei Marius Victorinus SEIN, LEBEN und GEIST (Erkennen); jedoch in untergeordneter Stellung:

objektiv	1. Hyparxis	SEIN u. EXISTIERENDES	
		bytie i suščestvovanie	
objektiv	2. Zoé	LEBEN žizn'	
subjektiv	Dynamis	KRAFT sila	
subjektiv	3. Noésis	DENKEN	(GEIST) myšlenie
	Gnosis	ERKENNEN	znanie

Hier nun endlich treffen wir auf den besonderen Bezug zu der Solov'evschen Bestimmung, die uns veranlaßte, an dieser Stelle das Proklische

System nach der Solov'evschen Interpretation genau zu entwickeln. Solov'ev zeigt uns hier, daß bei Proklos in jedem wirklichen Glied der intelligiblen Welt (umopostigaemyj mir) zugleich SEIN (bytie), LEBEN (žizn') und ERKENNEN (znanie) enthalten sind. Der Unterschied bestehe nur darin, daß in dem einen oder anderen Glied jeweils SEIN, LEBEN und ERKENNEN vorherrsche.

So stehe im ersten Glied der 2. Hypostase (Nous) das SEIN obenan, während Leben und Erkennen unter dem Akzent des Seins stünden. Im zweiten Glied der 2. Hypostase stehe das LEBEN obenan, während Sein und Erkennen unter dem Akzent des Lebens stünden; und schließlich fände sich im dritten Glied der 2. Hypostase das ERKENNEN (Geist) obenan, hingegen das Sein und das Leben unter dem Akzent des Erkennens.

In Parallele zu diesem triadischen System sehen wir die Solov'evsche Bestimmung der drei göttlichen Subjekte als Wollendes, Vorstellendes und Fühlendes, wobei im ersten Subjekt der Wille vorherrscht, hingegen Vorstellung und Fühlen unter dem Akzent des Willens stehen; wobei im zweiten Subjekt das Vorstellen vorherrscht, Wille und Fühlen aber unter dem Akzent des Vorstellens stehen, und endlich beim dritten Subjekt das Fühlen vorherrscht, unter dessen Akzent Wollen und Vorstellen stehen.

Die bei Proklos für die 2. Sphäre (intelligible Welt des Nous) geltende untergeordnete Dreiteilung von Sein, Leben und Geist überträgt Solov'ev in analoger Weise auf die 1. Sphäre seines Systems (trinitarisch verstandener Gott) in der Dreiteilung von Wollen, Vorstellen und Fühlen. Wir begegnen hier der Verchristlichung des Proklischen Triadensystems.

Vielleicht dürfen wir noch Solov'evs Hinweis hinzufügen, daß im Proklischen System SEIN, LEBEN und GEIST infolge der inneren Bindung und Einheitlichkeit (edinorodnost') von allem in jedem wirklichen Glied der intelligiblen Welt enthalten sind (Russ.Enc.Slov., S. 384).

<sup>7</sup> III, 100.

<sup>8</sup> Ebd. Dieselbe Bestimmung finden wir in I, 338.

<sup>9</sup> Auch hier finden wir dieselbe Bestimmung wieder. Jedoch gibt uns Solov'ev in filosofskija načala cel'nago znanija (I, 338) die eindeutigen Äquivalente für Duch, um und duša. — In čtenija o bogočelovečestve (III) setzt er lediglich hinter „um“ das griechische Wort Nous. — In I, 338 jedoch gibt er folgende Termini: 1. Duch (Pneuma, spiritus), 2. Um (Nous, intellectus ili [oder] mens), 3. Duša (Psyche, anima).

Es ist befremdend für uns, Nous als Intellekt bezeichnet zu sehen, da wir seit der Einführung des Plotinischen Nous gewöhnt sind, unter Nous die intelligible Sphäre zu verstehen, unter Intellekt aber die Verstandes-Sphäre. Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß bei Plotin der Nous „die Welt der Ideen“ war; und auch bei Origenes sahen wir den Logos als „Welt der Ideen“. Das ist anders bei Solov'ev, der nicht mehr den Logos als „Welt der Ideen“ versteht (der Logos gehört ja in den trinitarischen nahezu „gleichgeordneten“ Prozeß des Urprinzips), sondern nur noch die Sophia, d. h. die göttliche Wesenheit (suščnost'), nicht aber das wahrhaft Seiende (suščee). Bei Origenes stießen wir noch auf die Identität von Logos und Sophia, offenbar in Anlehnung an die Plotinische Nous-Ousia-Position. Origenes wandte wechselweise den Terminus Logos und den Terminus Sophia an. Es handelte sich dabei um den zweiten Gott unterhalb des Urprinzips, d. h. des Vaters. Bei Solov'ev ist diese Identität aufgehoben, der Logos gehört in den göttlichen existentiellen Bereich, die Sophia gehört in den göttlichen esentiellen Bereich: der Logos ist das Haupt Christi; die Sophia ist der Leib Christi.

So bedeutet also, wenn Solov'ev den Nous mit „Intellectus“ überträgt, dies nicht einen Abstieg des Nous aus der intelligiblen (menschheitlichen) Sphäre, sondern es bedeutet im Gegenteil einen Aufstieg aus der „Welt der Ideen“ (d. h. aus der menschheitlichen intelligiblen Sphäre) zum göttlichen Intellekt.

Die Gleichsetzung von „Um“ und „Nous, intellectus oder mens“, auf welche wir oben hinwiesen (vgl. I, 338), bietet insofern eine Schwierigkeit, als Solov'ev bei Interpretierung des Leibnizschen Textes (III, 93) „mens“ mit „razum“ überträgt. Und Kants „Kritik der reinen Vernunft“ übersetzt er als „Kritika čistago razuma“ (IX, 118). In seinem Aufsatz über Kant tritt uns „um“ entgegen als dasjenige Vermögen, welches nur fähig ist, seine eigenen Akte zu erkennen: als innere Reflektion des selbständigen Subjekts (IX, 131). Es liegt somit im Hinblick auf „um“ und „razum“ keine einheitliche Terminologie vor, so daß wir bei Übertragung dieser Termini immer den jeweiligen Zusammenhang, in welchem sie auftauchen, berücksichtigen müssen.

D. Strémooukhoff überträgt ungeachtet der Solov'evschen Gleichsetzung von „um“ und „intellectus“ (I, 338) an dieser Stelle „um“ mit „intelligence“; er setzt lediglich hinter „intelligence“ in Klammern „mens“ (Strémooukhoff: Soloviev, S. 74). Wir finden hier auch den Hinweis auf die grundlegenden Kategorien-Tafeln Solov'evs, welche dieser in I, 344 und 348 gibt:

I	II	III
SUŠĀEE KAK TAKOE BOG :	SUŠĀNOST' IDEJA : (Soderžanie)	BYTIE PRIRODA : (Sposob ili modus bytija)
1. Duch	1. Blago	1. Volja
2. Um	2. Istina	2. Predstavlenie
3. Duša	3. Krasota	3. Čuvstvo
DAS SEIENDE ALS SOLCHES	WESENHEIT	SEIN
GOTT:	IDEE: (Inhalt)	NATUR: (Weise od. Modus des Seins)
1. Geist	1. das Gute	1. Wille
2. Intellekt (Nous)	2. die Wahrheit	2. Vorstellung
3. Seele	3. die Schönheit	3. Gefühl

Im Hinblick auf diese Kategorien-Tafel spricht D. Strémooukhoff die Vermutung aus, daß dieses System von der kabbalistischen Sefirot-Lehre beeinflusst ist: „Si nous comprenons bien, cette table des déterminations fondamentales qui constitue l'organisme idéal du Logos, est influencée par le système séphirotique, qui constitue l'Adam Kadmon. — Certes, des modifications sensibles y sont apportées. En l'exposant plus tard dans son article encyclopédique sur la Cabale, Soloviev explique que les séphirots sont les formes générales et fondamentales de toute existence; ils expriment l'essence de la Divinité dans son Autre.“ — Strémooukhoff verweist hierbei auf den von uns bereits zitierten kabbalistischen Aufsatz.

Wir erinnern uns an die Selbstbegrenzung oder Unterscheidung des Urlichts (En-Sof) von seiner Ausstrahlung (lučeispuskanie). Die Strahlen

bedeuten die Kategorien des Seins und stellen sich vor als zweiunddreißig (32) Pfade der All-Weisheit (IX, 114):

1. 10 Ziffern oder Sphären (Sefirot)
2. 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets.

Die 22 Buchstaben unterteilen sich in:

3 Grundbuchstaben, 7 zweifache Buchstaben, 12 einfache Buchstaben.

Jedem Buchstaben entspricht ein besonderer Name der Gottheit.

Wir entsinnen uns, daß sich innerhalb des Ur-Lichts dank seiner Selbstbegrenzung oder Zusammenziehung ein leerer Raum bildet (im ersten Moment nur ein Punkt) und daß ihm diese Leere die Möglichkeit der Ausstrahlung gibt. Die Selbstbegrenzungen schwächen das Unaussprechliche nicht, sondern geben Ihm die Möglichkeit, sich zu offenbaren, d. h. auch für das „Andere“ zu sein. „Der primär-prinzipielle Grund (pervonačal'noe osnovanie) oder die Voraussetzung (uslovie) dieses „Anderen“ ist, gemäß der bildhaften Vorstellung der Kabbalisten, jener leere Raum..., welcher sich im Inneren des Absoluten bildet infolge seiner Selbstbegrenzung oder „Zusammenziehung“ (stjagivanie) (IX, 113).

Die Sefirot sind die direkten Strahlen des göttlichen Lichts. Sie sind die sich im „Anderen“ ausdrückende Wesenheit (suščnost') der Gottheit, d. i. die objektive Emanation.

Die Buchstaben-Namen sind die reflektierten Strahlen (otražennye luči); sie sind die durch die objektive Emanation hervorgerufenen subjektiven Selbstbestimmungen der Gottheit (IX, 114).

Die Benennungen der 10 Sefirot sind folgende:

- |                     |                                 |
|---------------------|---------------------------------|
| 1. KRONE            | (Venec; hebräisch Keter)        |
| 2. WEISHEIT         | (Mudrost'; hebr. Chokmah)       |
| 3. INTELLEKT        | (Um; hebr. Bina)                |
| 4. GNADE            | (Milost'; hebr. Chesed)         |
| GROSSHERZIGKEIT     | (Velikodušie; hebr. Gedula)     |
| 5. STARKE           | (Krepost'; hebr. Gebura)        |
| GERICHT             | (Sud; hebr. Din, ebenso Pachad) |
| 6. SCHÖNHEIT        | (Krasota; hebr. Tiferet)        |
| HERRLICHKEIT        | (Velikolepie)                   |
| 7. FEIERLICHKEIT    | (Toržestvo; hebr. Necach)       |
| 8. RUHM             | (Slava; hebr. Chod)             |
| WÜRDE (ERHABENHEIT) | (Veličie)                       |
| 9. GRUND (BASIS)    | (Osnovanie; hebr. Jecod)        |
| 10. HERRSCHAFT      | (Carstvo; hebr. Malchut)        |

Die Sefirot sind als Glieder eines vollkommenen Wesens gedacht; sie bilden die Gestalt des Urmenschen (pervonačal'nyj čelovek), des ADAM KADMON (IX, 114).

Zur größeren Veranschaulichung weisen die Kabbalisten hin auf die Entsprechung (sootvetstvie) der einzelnen Sefirot mit den äußeren Teilen des menschlichen Körpers:

- |                          |           |
|--------------------------|-----------|
| 1. Krone (Keter)         | = STIRNE  |
| 2. Allweisheit (Chokmah) | = 2 AUGEN |
| 3. Intellekt (Bina)      |           |
| 4. GNADE (Chesed)        |           |
| GROSSHERZIGKEIT (Gedula) | = 2 HÄNDE |
| 5. STARKE (Gebura)       |           |
| GERICHT (Din)            |           |

- |                              |                   |
|------------------------------|-------------------|
| 6. SCHÖNHEIT<br>HERRLICHKEIT | (Tiferet) = BRUST |
| 7. FEIERLICHKEIT (Necach)    | = HÜFTEN          |
| 8. RUHM (Chod)               |                   |
| 9. GRUND (Jesod)             | = BEINE           |
| 10. HERRSCHAFT (Malchut)     |                   |

<sup>10</sup> III, 100. Wir weisen darauf hin, daß der russische Terminus für „Subjekt“ „podležaščee“ lautet, d. i. das „Unterliegende“, womit der subsistente, als Träger dienende Charakter des wahrhaft Seienden oder des Absolut-Seienden, d. h. der absoluten Existenz (suščee) eindeutig zum Ausdruck kommt.

Die „Seele“ haben wir in diesem Zusammenhang, d. h. als eines der göttlichen Subjekte, zu verstehen als den Heiligen Geist; „... das dritte (göttliche Subjekt) ist der Geist, der zu sich selbst zurückkehrt und damit den Kreis des göttlichen Seins schließt, der vollkommene oder vollendete Geist“ (III, 95).

Wir stellen zum Vergleich die erste Spalte der Solov'evschen Kategorien-Tafel daneben:

SUŠČEE KAK TAKOE

B O G :

1. Duch (Pneuma, spiritus)
2. Um (Nous, intellectus ili [oder] mens)
3. Duša (Psyche, anima).

<sup>11</sup> III, 101.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> III, 101.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Das dem Kosmos gleichgesetzte Wort „mir“, verstanden im Russischen sowohl im Sinne von Frieden als auch im Sinne von Welt, zeigt hier deutlich den Solov'evschen Begriffs-Inhalt des Wortes Kosmos: er versteht den Kosmos im Origenistischen Sinne als Oikonomia Theou, d. h. als die in Gott zurückgeführte Welt. Vgl. Strémooukhoff: Soloviev, S. 60.

<sup>19</sup> An dieser Stelle spricht Solov'ev es selbst aus, daß die drei Ideen und die ihnen entsprechenden drei Seinsweisen nicht in gleichem Grade die innere Einheit darstellen. Er entwickelt die Essential-Sphäre (suščnost') als solche in dreifacher Stufung oder Schichtung; auch die Existential-Sphäre (suščij), d. h. die drei göttlichen Subjekte oder Hypostasen sind nicht ganz gleichgeordnet. Solov'ev stellt den Willen an die Spitze (Sphäre des reinen Geistes), die Vorstellung an die zweite Stelle (Sphäre des Intellectes; Nous), und an die dritte Stelle das Gefühl (Sphäre der Seele).

Solov'ev versteht Gott als einen lebendigen Organismus und baut gleichsam eine Schichten-Ontologie in Gott hinein. Hätte er jedoch nicht untergeordnete Schichtung oder Stufung, dann bliebe es unverständlich, wie Gott selbst zum Menschen werden sollte. Nur diese Schichtung ermöglicht es dem Logos, als das Wort Gottes sich stufenweise aus der Transzendenz zu lösen und so in mannigfaltigen Metamorphosen hinabzusteigen und wiederaufzusteigen, indem Seine göttliche Parusia (Anwesenheit) sich allmählich steigert.

<sup>20</sup> III, 102.

<sup>21</sup> III, 102.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> III, 102.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> III, 104.

<sup>27</sup> III, 105.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> III, 106.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> III, 106.

<sup>32</sup> Ebd. — Der Auseinanderfall von Logos und Sophia, d. h. ihre Unterscheidung als wirkende Einheit (Logos) und gewirkte Einheit (Sophia), führte zum doppelten Selbstbewußtseinsprozeß der Gottheit. Bei Philon waren Logos und Sophia noch zusammengefallen (Ueberweg, Geschichte I, S. 241), ebenso bei Origenes. Solov'ev unternahm es, wie wir bereits ausführten, die alte untergeordnete alexandrinische Philonisch-Origenistische Logoslehre zu verschmelzen mit der gleichgeordneten nach-nicäischen. Das hatte zur Folge, daß er zwei trinitarische Prozesse erhielt, in deren einem es um das existentielle Selbstbewußtsein des ersten Absoluten oder des Vater-Gottes und in deren zweiten es um das essentielle Selbstbewußtsein geht.

Der Springpunkt hierfür liegt an der uns bekannten Erhöhung des Logos vom zweiten Gott zum ersten Gott durch die erste nicäische Entscheidung vom Jahre 325. Wie wir oben gezeigt, ist der Logos im Origenistischen Sinne als „Ort der Ideen“ gleich dem „Reich der Himmel“ zu verstehen, nicht aber gleich dem „Reich Gottes“. — Solov'ev umgeht die Gefahr der radikalen Vergottung des Menschen (Menschheit), indem er die vor- und frühchristliche Gleichsetzung von Logos und Sophia fallen läßt. Nur noch die *S o p h i a* bleibt identisch mit der „Welt der Ideen“ (Reich der Himmel, nicht Reich Gottes), d. h. mit der der Menschheit zugesprochenen intelligiblen Sphäre, während der Logos oberhalb der „Welt der Ideen“ steht, dem Reich Gottes zugehörend. Der Logos ist das göttliche Wort, er ist das geistige Formationsprinzip (Christi Haupt), die Sophia hingegen wird verstanden als das dieser geistigen Formation dienende geistige Material (Leib Christi). Die radikale Vergottung der Menschheit ist damit vermieden: die Menschheit bleibt Christi Leib.

Rückblickend sehen wir, daß es sich um zwei trinitarische Selbstbewußtseinsprozesse handelt, um einen existentiellen und um einen essentiellen. Zunächst interpretierte Solov'ev den Selbstbewußtseinsprozeß ganz allgemein anhand der Parallele zu dem grammatikalischen Prozeß zwischen Subjekt, Objekt und Prädikat und außerdem anhand des Vergleichs mit dem künstlerischen Schöpfungsprozeß. Ohne diese allgemeine Einführung wäre es schwer möglich, die beiden nebeneinanderlaufenden Selbstbewußtseinsprozesse zu verstehen; nur auf Grund der scharfen Distinktion von Existenz und Essenz gelingt es, diese beiden Prozesse mit Leichtigkeit auseinanderzuhalten und nachzuvollziehen.

Im ersten Falle (existentieller Prozeß) stellt das absolut Seiende (*suščee*) sich selbst in seiner Eigenschaft als Existenz gegenüber, d. h. als sein Wort; der Hl. Geist bedeutet das Band des Erkennens.

Im zweiten Falle (essentieller Prozeß) stellt das absolut Seiende (*suščee*) sich selbst in seiner Eigenschaft als Essenz (*suščnost'*) gegenüber, d. h. als

seinen Inhalt; auch hier bedeutet wiederum der Hl. Geist das Band des Erkennens. (Der Inhalt wurde bestimmt als unsterbliche intelligible Menschheit, als Sophia).

- <sup>33</sup> III, 106 Fußn. „Derartige Worte wie ‚Leib‘ und ‚Materie‘ gebrauchen wir hier selbstverständlich nur im allgemeinsten Sinne als relative Kategorien, ohne mit ihnen jene besonderen Vorstellungen zu verbinden, die nur in unserer dinghaften (veščestvennyj) Welt zur Anwendung kommen können, die aber in bezug auf die Gottheit völlig undenkbar sind.“
- <sup>34</sup> Der Logos ist zu verstehen als das göttliche Formationsprinzip.
- <sup>35</sup> III, 106.
- <sup>36</sup> III, 107.
- <sup>37</sup> Ebd.
- <sup>38</sup> III, 107.
- <sup>39</sup> Ebd.
- <sup>40</sup> III, 107—108. Es handelt sich nunmehr um die dreifache Bestimmung der zweiten göttlichen Sphäre, nämlich der Wesenheit (suščnost'), nicht um die dreifache Bestimmung des wahrhaft Seienden (suščee). Oben zeigten wir die dreifache Bestimmung der ersten göttlichen Sphäre, d. h. der Sphäre des wahrhaft Seienden (Existenz). Diese zweite göttliche Sphäre wird von Solov'ev als der göttliche Inhalt bestimmt. Wir stoßen wiederum auf eine Schichtung oder Stufung innerhalb der zweiten göttlichen Sphäre.
- <sup>41</sup> III, 108. Wenn Solov'ev hier erklärt, das göttliche Ganze bestehe aus „lebendigen Mächten“ (živaja sila), so trägt diese Bestimmung durchaus Proklischen Charakter und zeigt uns zugleich Solov'evs Unterscheidung von Hegel (s. o.). Wie weit Solov'ev überhaupt von der Hegelschen Trinitätslehre abweicht, darüber schreibt er selbst in der Enzyklopädie, worauf D. Čyževskij hinweist. Gegel', S. 330. Indem Solov'ev auf den psychischen Charakter dieser zweiten göttlichen Sphäre hinweist, zeigt sich uns, daß wir es mit einem als weiblich zu verstehenden Prinzip zu tun haben: es handelt sich um die dreifach geschichtete Bestimmung der Sophia, die wir als unsterblich geistige Seele der den Leib Christi ausmachenden Menschheit zu verstehen haben.
- <sup>42</sup> III, 108.
- <sup>43</sup> III, 108. Wir sehen, daß Solov'ev die z w e i t e göttliche Sphäre (suščnost', Essenz) analog der ersten göttlichen Sphäre (suščij, Existenz) entwirft.
- Die erste göttliche Sphäre hatte er in folgender Weise bestimmt:
- |   |           |
|---|-----------|
| 1. Duch (Pneuma, spiritus)              | EXISTENZ- |
| 2. Um (Nous, intellectus)               | SPHÄRE    |
| 3. Duša (Psyche, anima ili [oder] mens) |           |
- Die zweite göttliche Sphäre bestimmt Solov'ev in folgender Weise:
- |                                 |         |
|---------------------------------|---------|
| 1. Čistye duchi (reine Geister) | ESSENZ- |
| 2. Umy (Nous) (Intellekte)      | SPHÄRE  |
| 3. Duši (Seelen)                |         |
- <sup>44</sup> III, 108.
- <sup>45</sup> Hier spricht sich wiederum jener Teilhabe-Gedanke aus, der mit Plotin seinen Anfang nahm und über Origenes bis nach Byzanz und von dort weiter wirkte bis zu Thomas von Aquin.
- <sup>46</sup> III, 109.
- <sup>47</sup> Ebd. Wenn Solov'ev hier sagt, daß sich die menschliche Welt mit der göttlichen Welt durch den Akt des „umstvennoe sozercanie“ zu berühren vermöge, so geht daraus hervor, daß es sich im Falle dieses „umstvennoe

sozercanie“ um diejenige Anschauung handelt, die wir als Anschauung der Vernunft bezeichnen. Nur das in der deutschen philosophischen Terminologie als „Vernunft“ bezeichnete Vermögen des Menschen ermöglicht ihm die Gotteserkenntnis. Vgl. v. B a l t h a s a r ; Origenes, S. 76.

Wenn wir trotzdem das Solov'evsche „umstvennoe sozercanie“ mit ‚intellektueller Anschauung‘ übertragen, so nur deshalb, weil Solov'ev selbst hinter „um“ „intellectus“ gesetzt hatte.

<sup>48</sup> III, 109.

## Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel V

<sup>1</sup> Um zu zeigen, daß das Niedere im Höheren bereits vorausgesetzt ist, führt Solov'ev in seinem Vortrag über Auguste Comte „Ideja Čelovečstva u Avgusta Konta, 1898“ (VIII, 233) den aus dem Bereich der Geometrie entnommenen Vergleich an. Es geht ihm hierbei darum, zu beweisen, daß die gesamte geistige unsterbliche Menschheit (Sophia) Voraussetzung ist für die empirische Menschheit. Comtisch gesprochen liegt „Humanité“ (Grand Être) der „humanité“ voraus.

Zum Beweis dafür, daß das Niedere im Höheren vorausgesetzt sei, werden Punkt, Linie, Fläche, stereometrischer Körper und physischer Körper herangezogen. Dieses alles existiere wirklich, mit alle diesem operierten wir im Leben und in der Wissenschaft. Doch zeige sich bei einigem Nachdenken, daß Punkt, Linie, Fläche usw. nicht in ihrer Abgesondertheit (Isolierung) existieren könnten, sondern einzig und allein in bestimmten Beziehungen zueinander. Diese Beziehungen zueinander aber seien es, welche ihre Wirklichkeit ausmachten. Diese Elemente (stichija) stellten „eigentlich auch nur durch die Idee (mysl') sichergestellte einfache Beziehungen dar, die von komplizierteren Fakten (fakt) abstrahiert sind“ (VIII, 233).

Im Folgenden unternimmt er den Nachweis, daß das jeweils Höhere Voraussetzung für das Niedere ist. So sei nicht etwa der Punkt Voraussetzung für die Linie, sondern umgekehrt die Linie für den Punkt:

1. Der Punkt (null-dimensional) verdanke seine Entstehung der Kreuzung zweier Linien;
2. Die Linie (ein-dimensional) wiederum verdanke ihr Dasein einer Fläche, als deren Begrenzung sie erscheine;
3. Die Fläche (zwei-dimensional) hingegen existiere nur als Grenzwert geometrischer Körper;
4. Der geometrische Körper (dreidimensional) erscheine nur als Begrenzung bestimmter physischer Körper;
5. Der physische Körper könne nicht durch geometrische Elemente erschöpft werden.

Wohl möge es der naiven Anschauung so scheinen, als setzten sich die Linien aus Punkten zusammen und die Körper aus Flächen. Doch stelle sich dies sogleich als unsinnig heraus; denn selbst dann, wenn wir annehmen wollten, daß geometrische Punkte selbständig existierten, könne der Sinn ihres selbständigen Existierens nur darin beruhen, sich zu Linien zusammenzufügen. Das aber bedeute, sich nicht wie „hineingefallen“ zu entfalten, sondern sich in einer bestimmten Richtung anzuordnen. Das aber ergäbe schon eine Linie, die sich nicht aus Punkten zusammensetze, sondern welche dem Dasein der Punkte vorausliege.

Ebenso müßte die Fläche schon gegeben sein, wenn die Linien sich in einer bestimmten zweidimensionalen Form aneinanderreihen sollten. Dies ändere sich auch dann nicht, wenn wir uns anstelle des Zusammensetzens vieler geometrischer Elemente nur die Bewegung eines Elementes vorstellten. Hätten wir uns soeben eine Linie als Zusammensetzung vieler Punkte gedacht, so dächten wir uns nunmehr eine durch die Bewegung eines Punktes entstandene Linie. Es verstehe sich dabei von selbst, daß die Bewegung des Punktes nur dann eine bestimmte Linie erzeugen könne, wenn die Bewegung sich in einer bestimmten Richtung vollziehe (soveršaetsja); das heiße aber: durch eben diese Linie, welche auf diese Weise schon gedanklich vor der Bewegung des Punktes liege.

Und ebenso sei es notwendig, daß, wenn eine Linie durch Bewegung eine bestimmte Fläche erzeugen solle, die Fläche schon gedanklich vor der Bewegung der Linie gegeben sein müsse: „Mit einem Wort, die Ordnung der wirklichen Beziehungen ist hier analytisch vom Höheren zum Niederen, vom Konkreteren zum Abstrakteren; vollkommen undenkbar ist es, höhere geometrische Bestimmungen aus synthetisch niederen zu erhalten, weil diese letzteren notwendig jene höheren (Bestimmungen) als das sie bestimmende Mittel voraussetzen“ (VIII, 233).

Dieses Axiom findet seine Bestätigung durch die Aristotelische Metaphysik. So lesen wir bei Nicolai Hartmann: „Die Seelenteile bilden . . . eine Reihe oder Aufeinanderfolge . . ., und in dieser Reihe ist das Voraufgehende im Nachfolgenden — als das Niedere im Höheren — schon vorausgesetzt. So ist es mit den geometrischen Figuren, so auch mit den Funktionen der Seele.“ „Das ist offenbar ein Verhältnis der Bedingtheit, aber einer sehr bestimmten, einseitigen und nicht umkehrbaren Bedingtheit“ Nicolai Hartmann, Schichtungsgedanke, S. 24. Vgl. auch Hegel, Naturphilosophie, S. 202 § 249.

„Diese große Wahrheit“, die offensichtlich in der Geometrie liege, fährt unser Philosoph fort, behalte auch ihre ganze Gültigkeit in der Soziologie. Und in Analogie zu den genannten geometrischen Elementen werden folgende Parallelen aufgestellt:

- |                         |   |                               |
|-------------------------|---|-------------------------------|
| 1. Punkt                | = | Mensch (einzelne Person) lico |
| 2. Linie                | = | Familie                       |
| 3. Fläche               | = | Volk                          |
| 4. Geometrischer Körper | = | Rasse                         |
| 5. Physischer Körper    | = | Menschheit                    |

Man könne die Wirklichkeit der zusammengesetzten Teile nicht leugnen im Hinblick auf ihre Verbindung mit dem Ganzen; isoliert genommen seien diese Teile Abstraktionen. — So könne beispielsweise ein Mensch, „dieser soziale Punkt“, bei weitem mehr Bedeutung haben als viele Familien, Völker und sogar Rassen. Ähnlich sei es beim geometrischen Punkt: als Mittel-Punkt einer Kugel sei ein einziger Punkt viel wichtiger als alle anderen Punkte in diesem Körper und darüber hinaus auch wichtiger als alle Linien und Flächen eben dieser Kugel. Trotzdem aber existiere dieser Mittel-Punkt — seiner Natur gemäß — nicht für sich allein, sondern entstehe nur durch die Kreuzung der Linien.

In Parallele zu dem Mittel-Punkt einer Kugel wird als sozialer Punkt Sokrates angeführt. Obzwar Sokrates bei seiner hohen universalen Bedeutung nicht nur die „Linie“ seiner Familie unermesslich übertroffen habe sowie den ganzen „Flächeninhalt“ der Athener Bürgerschaft (Volk), hätte er doch keine wirkliche Existenz ohne diese Familie und diese Bürgerschaft haben können, die ihrerseits nicht für sich allein — außerhalb des Lebens der Menschheit — hätte bestehen können.

„Ein Körper setzt sich nicht aus Punkten, Linien und Figuren zusammen, sondern er wird durch sie schon vorausgesetzt. Die Menschheit wird nicht aus Personen (iz lic), Familien, Völkern gebildet (slagaetsja), sondern sie wird durch sie vorausgesetzt.“

Gewiß sähen wir, daß diese einzelnen und kollektivierten Elemente des menschlichen Lebens sich im Laufe der Weltgeschichte mehr und mehr einander näherten, gleichsam so, als ob sie sich zusammensetzten. Dadurch aber schufen sie nicht die Menschheit in ihrem eigentlichen Wesen; denn die Menschheit in ihrem eigentlichen Wesen liege dieser gemeinsamen Bewegung schon voraus als unbedingt notwendige Grundlage, als Antrieb und Führung.

Solov'ev weist nachdrücklich auf Comtes Äußerung hin: „L'humanité se décompose, d'abord en Cités, puis en Familles, mais jamais en individus“ (Comte, Système, S. 31).

Teile setzten immer ihr Ganzes voraus; und wenn sich uns dies in gegenteiliger Weise darstelle, so nur darum, weil unsere Begriffe und Formeln infolge historisch bedingter Mangelhaftigkeit unfähig seien, die wahrhafte Wirklichkeit darzustellen. „Nur von hier aus, sagt Comte, entsteht unsere Anordnung, immer das Ganze den Teilen unterzuordnen, obgleich nur ihm (dem Ganzen) die volle und beständige Existenz gehören kann (une existence complète et durable)“ (VIII, 234).

Der Standpunkt, welcher ein ausschließliches Individuum voraussetze, könne nicht folgerichtig bis zum Ende durchgeführt werden; denn zweifellos seien Sprache, Vaterland und Familie spezielle Äußerungen (projavlenija) der Menschheit, nicht aber eines individuellen Menschen. Dieser hänge im Gegenteil ab von Sprache, Vaterland und Familie, die sich als reale Bedingungen seiner menschlichen Existenz erwiesen (Comte, Système, S. 28).

Comte sei, wie Solov'ev schreibt, überzeugt von der wirklichen Existenz einer einzigen Menschheit oberhalb von Familie und Volk und nenne sie geradezu „la suprême existence“ (Comte, Système, S. 31, 33 u. a.). — Es ist das, was Comte mit „Grand Être“ und mit „Humanité“ bezeichnet. Er versteht darunter nicht das allgemeine Gattungsmäßige oder die Summe der einzelnen Menschen, weder einen abstrakten Begriff noch ein empirisches Aggregat, sondern ein lebendiges wirkliches Wesen (Solov'ev, VIII, 231 Abschn. IV). Dieses Wesen sei wirklich, nicht ganz im Sinne persönlicher empirischer menschlicher Fähigkeit, noch weniger in unpersönlichem Sinne, sondern es sei ein überpersönliches Wesen. „Das Große Wesen ist kein personifiziertes Prinzip, sondern eine prinzipielle Person oder ein Person-Prinzip, nicht eine personifizierte Idee, sondern eine Person-Idee“ (Solov'ev, VIII, 238 Abschn. VII).

Comte schreibt diesem Prinzip vollkommene Wirklichkeit, Macht und Weisheit zu; außerdem aber bestimmt er es als weibliches Wesen. Er habe klarer als alle seine Vorgänger dieses „Andere“, d. h. dieses Kollektiv-Ganze, im inneren Wesen gezeigt und auf die Menschheit als lebendige positive Einheit hingewiesen (Solov'ev, VIII, 231 Abschn. III).

Comtes „Grand Être“ trägt somit diejenigen Züge, welche charakteristisch sind für das von Solov'ev mit Sophia bezeichnete Prinzip. Dies aber ist die religiöse Menschheit (Solov'ev, VIII, 237 Abschn. VI).

Zusammenfassend stellen wir noch einmal die Begriffe von „humanité“ und „Humanité“ gegenüber:  
 humanité = Gesamtheit der Volks-Familien-persönlichen-Elemente  
 Humanité = Einheits-Prinzip aller dieser Elemente  
 (Vgl. Solov'ev, VIII, 238).

Wohl schließe dieses Prinzip der Einheit (die religiöse Menschheit) Familie und Vaterland als Vorstufen mit ein, sie bedeuteten für Verstand und Herz die notwendigen Schwellen der Menschheit (*les présambules nécessaires de l'humanité*). Aber die systematische Erziehung (*vospitanie*) sei dazu berufen, den natürlichen Gang der Geschichte zu vervollständigen (ergänzen, *vospolnit'*) und müsse darum den umgekehrten Weg gehen; d. h. nicht von der Familie und dem Volk zur Menschheit, sondern von der Menschheit zum Volk und zur Familie (Solov'ev, VIII, 237 Abschn. VI).

Das aber bedeutet nichts anderes als den deduktiven Weg zu gehen; Kantisch gesprochen, mit transzendentaler Methode zu arbeiten. Es ist die für die Vernunftmetaphysik charakteristische Methode, nach welcher der Mensch nicht in aufsteigender Weise von seinem empirischen physiologischen Organismus her verstanden wird, sondern umgekehrt in absteigender Weise vom göttlichen Einheitsprinzip aus.

Dieses in seinem Vortrag „Ideja Človečestva u Avgusta Konta“ (Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte) durch Solov'ev geschilderte Comte'sche Einheitsprinzip, d. h. Comtes „Grand Être“, deutet in Platonisch-Nyssenische Richtung: es trägt die Züge der einen Seele der ganzen Menschheit im Sinne Gregors von Nyssa.

Daß dem Begründer der Soziologie (Auguste Comte) die östlichen Lehren nicht fremd waren, zeigt sich in dem von ihm selbst aufgestellten Kalender (er lehnte den christlichen Kalender sowie den Revolutions-Kalender ab), in welchen er neben vielen westlichen Heiligen auch Heilige der östlichen Kirche aufnimmt. Voller Hochachtung spricht Comte vom Apostel Paulus, von Athanasios dem Großen, von Basileios dem Großen und anderen (Solov'ev, VIII, 226 Abschn. I). Basileios der Große aber war der Bruder Gregors von Nyssa (Solov'ev, IX, 64).

Über der von Comte „Humanité“ oder „Grand Être“ genannten geistigen Seele, die Solov'ev mit „Sophia“ bezeichnet, steht im Solov'evschen System Gott selbst in Seiner Trinität. Von hier aus entwirft Solov'ev seine Menschenlehre. Er steht dabei in der östlichen Tradition, deren Beginn wir bei Origenes fanden. Auch sehen wir ihn somit neben Marius Victorinus, Meister Eckhart (Dempff: Eckhart, S. 91 „Gott u. Welt“), Kardinal von Kues sowie neben den deutschen Idealisten (Werner: Anthropologie, S. 70 [Schelling]; vgl. Überweg, Geschichte III, S. 217/8 [Hegel] u. S. 231 [Schleiermacher]. Zitat Überwegs über Schleiermacher: „Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit“).

<sup>2</sup> III, 51.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> III, 51.

<sup>5</sup> III, 52.

<sup>6</sup> III, 52.

<sup>7</sup> Ebd. Von hier aus wird Solov'ev an anderer Stelle die Würde des Seins bestimmen; s. Teil II, Kap. II. Über die bedeutende Rolle, welche die Würde des Menschen in der östlichen und westlichen Christenheit spielt, schreibt E. Benz in „Die Ostkirche und die russische Christenheit“, S. 62: „Die Ostkirche hat durch die Jahrhunderte hindurch die Würde des Menschen ebenso wie das westliche Christentum in derselben Tatsache begründet, in der jedes christliche Menschenbild seine alleinige Wurzel hat: in der Tatsache, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, daß er Person ist, weil er nach dem Bild des Dreieinigen Gottes geschaffen ist,

und daß zum Wesen dieses göttlichen Bildes im Menschen die Freiheit gehört.“

<sup>8</sup> III, 52.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> III, 53.

<sup>11</sup> III, 53.

<sup>12</sup> III, 110 (umozritel'nyj razum).

<sup>13</sup> Wenn wir die Solov'evsche Interpretation der Platonischen Transzendentalien (das Gute, Wahre und Schöne) betrachten, so sehen wir, daß wir es mit der Origenistischen Abwandlung zu tun haben: Solov'ev interpretiert die Platonischen Transzendentalien insofern in Origenistischer Weise, als er sie nicht nur vom Menschen her bestimmt, sondern auch von Gott.

Gott selbst erkennt Seinen Inhalt im Guten, Wahren und Schönen; und indem der Mensch das Gute, Wahre und Schöne zu erkennen vermag, begreift er, daß er teilhat am Göttlichen. Andernfalls könnte er das Göttliche nicht erkennen. Der „Inhalt“, „die Welt der Ideen“ ist das Göttliche im Menschen. Und indem Gott diesen Inhalt (das Gute, Wahre und Schöne, d. h. die Welt der Ideen) erkennt, erkennt Er den Menschen oder die Menschheit.

Es handelt sich also um eine doppelte Erkenntnis: einmal von Gott zum Menschen hin und das andere Mal vom Menschen zu Gott hin. In dieser doppelten Erkenntnis beruht die Ich-Du-Erkenntnis zwischen Gott und Mensch, die sich beim Griechen noch nicht fand, wenn auch Platon schon den Ansatz dazu gab und wir bereits dem Vater-Gott im 7. Brief begegnen.

<sup>14</sup> III, 111.

<sup>15</sup> III, 106.

<sup>16</sup> III, 111.

<sup>17</sup> Da das Wort „umnopostigaemoe“ in dem vorliegenden Zusammenhang auf den „wesenhaften und ewigen Menschen“ hindeutet, den Solov'ev als den ideellen oder idealen Menschen bezeichnet, d. h. als die unsterbliche Menschheit, übertragen wir „umnopostigaemoe suščestvo“ als „vernunftbegabtes Wesen“.

<sup>18</sup> III, 113.

<sup>19</sup> III, 113.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> III, 114.

<sup>22</sup> Ebd.: („bekanntlich war der gegebene menschliche Körper, der einen Monat früher existierte, etwas vollkommen anderes als dieser sein Körper, der jetzt existiert: in diesem letzteren kann nicht ein materielles Teilchen sein, welches in dem ersteren war“).

<sup>23</sup> III, 114.

<sup>24</sup> III, 115.

<sup>25</sup> Solov'ev, Rußland, S. 370.

<sup>26</sup> III, 115.

<sup>27</sup> III, 116. Solov'ev nimmt, wie die deutschen Idealisten und einstmals Viktorin, Proklos, Areopagita und Maximus es taten, die „Götter“ in uns hinein.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> III, 116.

<sup>30</sup> Ebd. Wir erinnern bei dieser Bestimmung der ewigen Seele der Welt als gesamt-menschlichen Organismus an die Comte'sche „Humanité“ (im Gegensatz zur „humanité“), d. h. an das „Grand Être“, welches Solov'ev etwa zwanzig Jahre später (1898) in seinem Vortrag über Comte auf folgende Weise charakterisieren wird: „Das Große Wesen (Velikoe Suščestvo) ist keine leere Formel, sondern die allumfassende gottmenschliche Fülle des geist-körperlichen, göttlich geschaffenen Lebens, welches sich uns im Christentum offenbart.“

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> III, 117.

<sup>33</sup> III, 117.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Eckhart: Predigt 2.

<sup>36</sup> III, 118.

<sup>37</sup> III, 119.

<sup>38</sup> III, 119.

<sup>39</sup> Ebd. Da „um“ hier (wie es der folgende Satz zeigt) als das Vermögen erscheint, die klare Reflexion „der ewigen Ideen“ zu erkennen, übertragen wir „um“ an dieser Stelle mit „Vernunft“.

<sup>40</sup> III, 119.

<sup>41</sup> III, 120.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> III, 120.

<sup>44</sup> Hierbei stoßen wir auf die Andersartigkeit der Solov'evschen Urstandslehre im Vergleich zu der Schellingschen. Vgl. Müller, Protestantismus, S. 109. Es handelt sich hier um die alexandrinisch-byzantinische Urstandslehre, die wir in Kap. II ausführlich darzustellen suchten.

<sup>45</sup> III, 121.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> III, 121. Diese Bestimmung des Bösen zeigt sich derjenigen Schellings verwandt, wie dieser sie in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ interpretiert. Schelling bezeichnet hier das Ganze als das Positive oder die Einheit, das dem Ganzen Entgegenstehende jedoch als Zertrennung des Ganzen, als Disharmonie der Kräfte oder als Atoxie der Kräfte. Wohl seien in dem zertrennten Ganzen dieselben Elemente, welche in dem einigen Ganzen seien, so daß demnach das Böse nicht schlechter als das Gute sei; der Unterschied beruhe im Formalen, das Formale sei in beiden verschieden. Und diese formale Verschiedenheit gehe darauf zurück, daß im Bösen ein dem Guten entgegengesetztes Wesen sei, welches die im Guten enthaltene Temperatur in „Distemperatur“ verkehre.

Die Disharmonie nur als Beraubung zu bestimmen, sei insofern ungenügend, als es sich nicht nur um eine Trennung der Einheit der Kräfte handle, sondern um eine falsche Einheit. Bei völliger Aufhebung der Einheit höre ja der Widerstreit auf. Um jedoch die falsche Einheit zu erklären, bedürfe es eines Positiven, welches notwendig im Bösen angenommen werden müsse.

Schelling zielt von hier auf das Problem der menschlichen Freiheit: das Böse werde so lange unerklärbar bleiben, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt sei (Schelling, Freiheit, S. 262).

Wir sehen hier, wie Solov'ev mit Schelling übereinstimmt, der, obzwar er das Böse nicht substantiell versteht, doch nicht umhin kann, ein im Bösen dem Guten entgegenwirkendes Wesen anzunehmen; auch Solov'ev versteht in dieser frühen Konzeption das Böse nicht substantiell, spricht aber auch von „irgendeinem äußeren Faktum“, welches den Menschen gewaltsam binde und unterjochte.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Im Hinblick auf diese Bestimmung des Leidens ließe sich erwidern, daß vom irdischen Standpunkt aus durchaus nicht jedes Leiden, ob physischer oder psychischer Art, als Folge einer egoistischen Handlung anzusprechen ist: ein Mensch kann darum leiden, weil er einen anderen leiden sieht, ohne ihm helfen zu können.

Somit geht gerade aus der Solov'evschen Behauptung hervor, daß er die dem Leiden vorausliegende böse Tat in die Prä-Existenz verlegt.

<sup>51</sup> III, 122.

<sup>52</sup> Ebd.; vgl. Schelling, Freiheit, S. 262 u. 263.

<sup>53</sup> III, 122.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Wenn Solov'ev sich hier des Wortes „suščee“ (das Seiende, Existenz) bedient, so geht aus dem Zusammenhang, in welchem es gebraucht wird, hervor, daß es sich nicht um die göttliche Existenz handelt, sondern um die menschliche Existenz: mit dem Seienden (suščee) ist im vorliegenden Falle die Vielheit der den göttlichen Inhalt ausmachenden Wesen gemeint, d. h. die wahren Selbste oder unsterblichen, intelligiblen Iche.

Sofern diese Vielheit sich in göttlicher Harmonie befindet (dem Logos verbunden ist), ist sie die Sophia.

<sup>56</sup> III, 122.

<sup>57</sup> Diese Bestimmung der zwei Welten weist auf jenen Auseinanderfall der Weltseele in zwei Prinzipien, in das der göttlichen Einheit (Sophia) und in das ihr Antityp genannte Prinzip, in das Prinzip der sich gegeneinanderstellenden Teile.

<sup>58</sup> III, 122.

<sup>59</sup> Ebd., Solov'ev weist hierbei darauf hin, daß in der russischen Sprache „Wille“ und „Freiheit“ synonym sind: *volja* heißt sowohl Wille als auch Freiheit (III, 123).

<sup>60</sup> Die physische Erscheinung ist hier als die unmittelbare Folge der in der Präexistenz begangenen Schuld zu verstehen. Wir sehen, wie Solov'ev eindeutig in einer Linie steht mit den alexandrinischen Denkern von Philon an. Philon legt den biblischen Sündenfall auf Platonische Weise aus: „Die Seelen existieren bis zu ihrer Verkörperung, welche als Fall und Gefangennahme betrachtet wird.“ Vgl. Fürst S. N. Trubeckoj, RUSS. ENC. SLOV., S. 820. Von hier aus erklärt sich die asketische Tendenz, die bestimmend werden sollte für die ganze östliche Anthropologie über Origenes, Gregor von Nyssa, Evagrius Ponticos, Dionysios Areopagita bis hin zu Maximus Confessor. Vgl. v. Balthasar, Maxismus, S. 175, 182, 180; s. Anm. 57.

<sup>61</sup> III, 124.

<sup>62</sup> Ebd.

## Anmerkungen zum I. Teil, Kapitel VI

- <sup>1</sup> S. Kap. I.  
<sup>2</sup> Ebd.  
<sup>3</sup> Den Hinweis auf die Uneinheitlichkeit der Terminologie als solcher verdanke ich dem von Herrn Prof. Dr. P. P. Joannou auf dem von Herrn Prof. Dr. A. Dempf geleiteten altchristlichen Kongreß (München, Oktober 1961) gehaltenen Vortrag: „Philoponos und die byzantinische Philosophie.“  
<sup>4</sup> Solov'ev, III, 106.  
<sup>5</sup> Dempf: Kritik, S. 123.  
<sup>6</sup> Im Falle der Gnosis handelt es sich um eine akute Hellenisierung des Christentums, sie macht das Christentum zur Mythologie, zur bloßen Einkleidung der philosophischen Wahrheiten. Es spielt hier die Zeitepoche als solche mit, nämlich die Zeit der Unterdrückung der römischen Fremdherrschaft. Und wir können demnach die Gnosis als Flucht der denkenden, intellektuellen Menschen aus der niederdrückenden Umwelt in die geistige Welt betrachten. Die Welt wird als Qual, der Körper im Sinne des späten Platon als Grab und als Kerker empfunden. Von hier aus ist die Depotenzierung der Natur zu verstehen.

Es handelt sich um eine Umbildung des Platonismus in der Situation der Unterdrückten. Der Platonische Kosmosbegriff wurde gewandelt: an die Stelle der Kosmos-Idee des Platon, welche eine gute Welt darstellte, trat ein zur Materie herabsinkender Kosmos. Die Materie ist in diesem Zusammenhang als psychisches böses Prinzip zu verstehen.

Wenn bei Platon der Kosmos als Ebenbild des VATERS verstanden wurde, so treffen wir bei den Gnostikern auf die Subordination von Nous, Psyché und Soma, wobei der Leib als etwas gegen den Geist Widerständiges bewertet wurde: der Leib sank herab zum Scheinleib.

Die wesentlichen Merkmale des Gnostikers sind, daß er nicht an den fleischgewordenen Gott glaubte und auch nicht an die fleischliche Auferstehung. Insofern unterscheidet sich Solov'ev, obzwar gnostische Einflüsse vorliegen, von den Gnostikern: er glaubte an den fleischgewordenen Gott und an die fleischliche Auferstehung.

Max Weber spricht im Hinblick auf die Gnosis von einer „Unterdrückten-Ideologie“ Weber: Religionssoz., S. 227—356; Strémoukhoff: Solov'ev, S. 57. „Les gnostiques de Valentin enseignaient que le trentième eon, la Sophia, voulant connaître le Père tombe sous l'emprise des passions et produit une entité informe.“

Daß Solov'ev selbst mit Valentino vertraut war, bezeugt uns sein Artikel über Valentin (Bd. IX). — Völligen Einblick in die Gnosis gewährt uns das erst im Jahre 1960 erschienene Werk von Willem Cornelis Unnik: Evangelien aus dem Nilsand, S. 69, Kap. 6. Der Kirchenvater Irenäus schreibt: „Die Valentianer aber bringen ohne alle Scheu ihre eigenen Schreibereien vor und rühmen sich, mehr Evangelien zu haben, als es in Wirklichkeit gibt. So weit sind sie sogar in ihrer Kühnheit gegangen, daß sie ein unlängst von ihnen verfaßtes Buch „Evangelium der

Wahrheit“ nennen, obwohl es in nichts mit den Evangelien der Apostel übereinstimmt“ (ebd. S. 71). Irenäus sagt dies in seiner „Widerlegung“ (III, 11, 9).

Der Gnostiker Valentin ist als Vorgänger des Origenes anzusehen. „Das Evangelium der Wahrheit“ bedeutet einen ersten Versuch, den Prolog des Johannes-Evangeliums systematisch zu deuten. Wir begegnen in Valentin einem monotheistischen Platoniker. Er nimmt den Platonischen „Vater“ (7. Brief des Platon) ernst. Für den Gnostiker bedeutet die Erkenntnis des Vaters das Heil, die Erkenntnis des Vaters verhilft zur Selbsterlösung.

<sup>7</sup> Vgl. Teil I, Kap. II.

<sup>8</sup> Plotin bestimmt die Materie der Sache nach zunächst im Sinne Platons als das Nicht-Seiende, zu welchem man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins komme. Doch gehe Plotin, wie Eduard Zeller schreibt, über Platon hinaus, wenn er Materie — wie die Neupythagoräer und Philo — geradezu als das Böse bezeichne.

Plotin versteht das Böse als:

in der Bewegung ohne Ruhe,

im Unbegrenzten,

in der Formlosigkeit,

in der Maßlosigkeit,

in der Bestimmungslosigkeit.

Eduard Zeller weist darauf hin, daß der eigentümliche Begriff der Materie dieses Systems nicht naturwissenschaftlicher oder metaphysischer Art sei, sondern ein ethischer Begriff des Bösen. Die Materie werde bei Plotin sowohl nach ihrem objektiven Wesen betrachtet als auch nach der Wirkung, die sie auf das menschliche Geistesleben ausübe (Zeller: Plotin, S. 602).

Daß Solov'ev mit dem Plotinischen System völlig vertraut war, zeigt uns sein Artikel über Plotin (Russ. Enc. Slov. t. 46, S. 916—918).

<sup>9</sup> Dempf: Kritik, S. 123.

<sup>10</sup> S. Kap. II.

<sup>11</sup> VI. Solov'ev, III, 130. Auch wiesen wir bereits darauf hin, daß D. Strémooukhoff den Unterschied zwischen der durch den Logos bestimmten Weltseele zu der ihn nicht aufnehmenden Weltseele hervorhebt: „En tant que l'âme du monde est déterminée par le Logos, elle s'identifie avec la Sagesse, en tant qu'elle ne l'est pas, elle est „la mère de la vie“ (Strémooukhoff: Soloviev, S. 58).

<sup>12</sup> Dempf: Kritik, S. 123.

<sup>13</sup> Ebd., S. 137.

<sup>14</sup> Solov'ev: Rußland, S. 348, 358.

<sup>15</sup> S. oben Kap. V über das wahre Selbst.

<sup>16</sup> S. oben Kap. II.

<sup>17</sup> S. o. Kap. I.

<sup>18</sup> Darunter fiel das „Identitäts-System“ des jungen Schelling, das von Solov'ev abgelehnt wurde (Solov'ev, I, 357—358).

<sup>19</sup> So heißt es in III, 140: „... es erscheint ... zu Beginn des menschlichen oder historischen Prozesses das menschliche Bewußtsein, d. h. die Weltseele (mirovaja duša), welche die Form des Bewußtseins erlangt hat, als reine Potenz der ideellen All-Einheit ...“

Sobald wir uns vergegenwärtigen, daß wir es mit dem Aufstieg der gefallenen Gesamtseele zu tun haben, wird es uns weniger schwer, dieser Konzeption zu folgen: die zu Beginn des kosmogonischen Prozesses erscheinende Weltseele wird bestimmt als reine Potenz — nicht der ideellen

All-Einheit, sondern als reine Potenz einer Einheit ohne jede bestimmte Form und ohne wirklichen Inhalt, da zu Beginn des kosmogonischen Prozesses alle Wirklichkeit dem Chaos gehöre (III, 140).

Den Ansatz zur Bewußtheit der Weltseele finden wir schon bei Plotin. So spricht Plotin der Seele eine Art Erkennen und Selbstgefühl zu, wenn er freilich ihr Bewußtsein demjenigen eines Schlummernden vergleicht. Ihre Erzeugnisse seien demzufolge nur Traumbilder, doch schaffe ihr stilles Wirken diese Traumbilder mit der Sicherheit des Instinktes, den keine Reflexion von seinem Ziel ablenke. Demzufolge sei die Welt durch Natur-Notwendigkeit entstanden, nicht durch einen Akt des Willens und der Überlegung; die Seele konnte nicht anders, als den unter ihr liegenden bildungsbedürftigen Stoff zu erleuchten. Vgl. II, 9, 2. 201; III, 2, 2; A. IV, 3. 10. 380 A. IV, 4, 10 ff; VI, 7, i. 3. Vgl. Zeller: Plotin, S. 606.

<sup>20</sup> Solov'ev: Rußland, S. 344, Kap. IV: „Die Weltseele als Prinzip der Schöpfung, des Raumes, der Zeit und der mechanischen Kausalität“.

<sup>21</sup> Die drei Platonischen Seelenteile:

Anima intellect. PHAIDON

Anima irascibil.

Anima concupisc.

Vgl. Solov'ev: PLATON (RUSS. ENC. SLOV. t. 46, 844).

„Die Seele ist ihrem Wesen nach ein vernünftiges Prinzip (*razumnoe načalo*), welches keine innere Verbindung mit dem Körper hat. Die niederen Seiten der Seele sind die leidenschaftliche (*strastnaja*) oder reizbare (*razdražitel'naja*; *to thymoeides*) und die wünschende oder begehrende (*poželatel'naja* ili *pochotlivaja*; *to epithymetikon*), welche das seelische Leben mit dem körperlichen verbinden...“ Vgl. auch Werner: Anthropologie, S. 41. Daß wir es auch bei Platon ungeachtet seiner Seelenteile mit einem Veränderlichkeitscharakter der Seele zu tun haben, zeigt uns H. Kuhn (Sokrates, S. 204).

<sup>22</sup> Die drei Aristotelischen Seelenteile: Threptikon, Aisthetikon, Nous. Vgl. Hartmann: Schichtungsgedanke, S. 24.

<sup>23</sup> Wir wiesen darauf hin, daß Solov'ev in „La Russie et l'Eglise universelle“ die Weltseele in eine höhere oder himmlische und in eine niedere oder irdische Seele spaltet, zugleich aber zwischen diese beiden Seelenteile die Weltseele als Raum-Zeit und Kausalität schaffendes Prinzip schiebt. Die drei Hauptschichten des Weltseelenorganismus wären demnach:

1. Himmlisches Prinzip = Sophia  
Vernunft-Prinzip

Christi Leib  
Unsterbl. würdige Menschheit  
Kirche i. Sinne der gläubigen Gemeinde  
(nicht als Institution)

2. Raum-Zeit-Kausalitäts-Prinzip = Verstandes-Prinzip  
(Der Verstand steht vermittelnd zwischen dem höheren und dem niederen Weltseelenteil: als Vermögen der aposteriorischen Erkenntnis (induktiver Weg) gehört er dem irdischen Bereich zu; als Vermögen der apriorischen Erkenntnis (deduktiver Weg) gehört er dem höheren Bereich zu.)

3. Irdisches Prinzip = Magna Mater  
Gattungs-Prinzip

In ihrer Eigenschaft als niedere Weltseele erscheint sie als die physische Welt der Erscheinung individuierende Prinzip.

- <sup>24</sup> Der Gedanke des geistigen lebendigen Organismus findet sich schon in der Kabbala. Wir zeigten bereits, wie die Kabbalisten sich bemühten, den geistigen Organismus des Urmenschen (Adam Kadmon) zu veranschaulichen, indem sie die geistigen Kategorien des Seins den äußeren Teilen des menschlichen Körpers verglichen. Vgl. Kap. 4.
- <sup>25</sup> Solov'ev, III, 124.
- <sup>26</sup> Es ist dies jenes „posse-esse“, das sich bei N. v. Kues und später bei Schelling findet.
- <sup>27</sup> III, 124.
- <sup>28</sup> Solov'ev, II, 297 u. I, 325. Wir finden in beiden Werken den gleichen Text.
- <sup>29</sup> I, 325.
- <sup>30</sup> I, 326.
- <sup>31</sup> Ebd.
- <sup>32</sup> Daß Solov'ev vertraut war mit den naturwissenschaftlichen Entdeckungen seiner Zeit, geht aus seinen Worten hervor: „Der psychische Charakter der Materie an sich beginnt übrigens sogar durch zeitgenössische Gelehrte erkannt zu werden, deren tiefer denkende die Materie auf dynamische Atome zurückführen, d. h. auf Kraftzentren; der Begriff der Kraft aber gehört völlig zum subjektiven oder psychischen Bereich“ (I, 325).  
Was sei denn Kraft an sich — von innen (izvnutri) — anderes als ein Streben oder ein Trieb? — Auch stimme dieser Begriff völlig überein mit dem gewöhnlichen (nichtgelehrten) Sprachgebrauch: „Wir sagen tatsächlich: materielle Neigungen oder Instinkte, materielle Interessen, Wünsche, sogar materieller Intellekt (um), wobei wir selbstverständlich nicht die Materie der Physiker oder Chemiker im Auge haben, sondern die niedrigste Seite oder den niedrigsten Pol eines psychischen Wesens“ (I, 326).  
Von hier aus läßt sich verstehen, wieso Solov'ev vom „egoistischen Grashalm“ spricht (Vorl. ü. d. Gottmenschentum).
- <sup>33</sup> Platon bestimmte zunächst die Materie als das Nicht-Seiende; beim späten Platon (Timaios) taucht die Materie als ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen auf; vgl. Schelling: Freiheit, S. 266.
- <sup>34</sup> Über die Plotinische Materie s. oben. Hierher gehört auch die Philonische Materie. Nach der Lehre Philons ist die der transzendenten Gottheit fremde gegensätzliche Welt aus der vor-ewigen Materie (iz predvečnoj materii) geschaffen, welche sich darstellt als chaotische Masse des Stoffes und sich der Gottheit als passives Prinzip gegenüberstellt. S. N. Trubeckoj: Filon Aleksandrijskij (Russ. Ėnc. Slov., S. 819).
- <sup>35</sup> III, 129.
- <sup>36</sup> III, 129.
- <sup>37</sup> III, 130.
- <sup>38</sup> Ebd.
- <sup>39</sup> Ebd.
- <sup>40</sup> Ebd.
- <sup>41</sup> Ebd.
- <sup>42</sup> III, 130.
- <sup>43</sup> Ebd.
- <sup>44</sup> Ebd.
- <sup>45</sup> Ebd.
- <sup>46</sup> Potenz des Seins = to apeiron.
- <sup>47</sup> III, 131.
- <sup>48</sup> III, 131.
- <sup>49</sup> Ebd.

- <sup>50</sup> Solov'ev: Rußland, S. 348 u. S. 358.
- <sup>51</sup> Solv'ev: Rußland, S. 348. „Diese Weltseele ist eine Kreatur, und zwar die erste von allen Kreaturen, die materia prima und das wahre substratum unserer geschaffenen Welt... als Kreatur hat sie nicht ewige Existenz in sich, aber sie existiert von aller Ewigkeit her in Gott im Zustande reiner Potenz (puissance), als verborgener Grund (base) der ewigen Weisheit.“
- <sup>52</sup> Auch bei Platon handelt es sich um eine ungeteilte unsterbliche Seele und um eine zweigeteilte sterbliche Seele: Haupt des Menschen = Sitz der unsterblichen Seele; Rumpf des Menschen = Sitz der zweigeteilten sterblichen Seele: a) des edleren Seelenteiles (thymos), b) des minder edlen Seelenteiles (epithymetikon). Der edlere Teil der sterblichen Seele bildet ein Mittleres zwischen der unsterblichen Seele und dem aus den elementaren Stoffen gebildeten Leib. W e r n e r : Anthropologie, S. 41.
- <sup>53</sup> Solov'ev, III, 348.
- <sup>54</sup> Ebd., S. 359.
- <sup>55</sup> Ebd.
- <sup>56</sup> Solov'ev: Rußland, S. 363.
- <sup>57</sup> Ebd., Es treten hier ganz deutlich die von den östlichen Meistern her bekannten aufsteigenden Stufen oder Metamorphosen der Seele entgegen: wie bei Evagrius Ponticos, Dionysios Areopagita und Maximus Confessor erhebt sich die Menschenseele von der Verstandes-Sphäre (fühlende und vorstellende Seele) auf dem Wege über die Demut zur Vernunft-Sphäre, wo die entgegenkommende Liebe Gottes die Seele emporhebt auf die mystische Stufe, d. h. in die göttliche Sphäre.  
Wir treffen hier auf die genaue Mitte zwischen Freiheit und Gnade wie bei Cyrill, Areopagita sowie Maximus: es bedarf der eigenen Mitwirkung der Menschenseele, um sich bereit zu machen, auf daß durch die Gnade ein neuer Mensch geschaffen werde, eine neue Natur. Diese Verwandlung der menschlichen Seelen ist es, welche sie zu Gliedern des mystischen Leibes Christi macht: die verwandelte neue Natur bedeutet die mystische Gottebenbildlichkeit des Menschen. Vgl. oben Kap. I.
- <sup>58</sup> Solov'ev: Rußland, S. 363. Diese „Inkarnation der göttlichen Weisheit“ haben wir als jene durch Cyrill von Alexandrien bekannte übernatürliche Erhöhung (s. o. Kap. II) oder Überformung zu verstehen, wie sie sich auch bei Meister Eckhart sowie bei Tauler findet. K u n i s c h : Eckhart, S. 81, Fußn. 3; D e m p f : Eckhart, S. 108.
- <sup>59</sup> Ebd., S. 364.
- <sup>60</sup> Ebd.
- <sup>61</sup> Solov'ev: Rußland, S. 364.
- <sup>62</sup> S. oben Kap. I.
- <sup>63</sup> Solov'ev: Rußland, S. 364.
- <sup>64</sup> Ebd., S. 364.
- <sup>65</sup> Ebd., S. 365. Solov'ev geht hier wie Kant und Hegel von der Einzel-Ethik über zur Sozial-Ethik.
- <sup>66</sup> Ebd.
- <sup>67</sup> Ebd.
- <sup>68</sup> Solov'ev: Rußland, S. 365.
- <sup>69</sup> Ebd.
- <sup>70</sup> Ebd., S. 364. Auch bei Schelling lesen wir, daß jedes Wesen nur in seinem Gegenteil offenbar werden könne: so könne Liebe nur durch Haß offenbar werden, und Einheit nur durch Streit. Ohne die Zertrennung der Prinzipien könne die Einheit nicht ihre Allmacht offenbaren (S c h e l l i n g : Freiheit, S. 265).

<sup>71</sup> Unter der „irdischen Natur“ müssen wir in diesem Zusammenhang ganz offenbar die zu Anfang des vorliegenden Kapitels (Die dreifache Inkarnation der göttlichen Weisheit, S. 362) genannte „fühlende und vorstellende Seele der physischen Welt“ verstehen. Es spricht sich hier der Aufstiegsgedanke der gefallen Seele aus. Die „fühlende und vorstellende Seele“ vermag aufzusteigen und zur „vernünftigen Seele der Menschheit“ zu werden, in dem sie sich dem Logos verbindet. — Wir erinnern an dieser Stelle an die Solov'evsche Bestimmung der Sophia in III, 130: „Insofern sie (die Weltseele) den göttlichen Logos in sich aufnimmt und durch ihn bestimmt wird, ist die Weltseele die Menschheit — die göttliche Menschheit Christi — der Leib Christi — oder die Sophia.“

<sup>72</sup> Solov'ev: Rußland, S. 365.

<sup>73</sup> Ebd., S. 366.

<sup>74</sup> Ebd.: Jesus Christus = die personenhafte Inkarnation der Sophia, Heilige Jungfrau = die weibliche Ergänzung von Jesus Christus, die Kirche = die universelle Extension von Jesus Christus.

<sup>75</sup> Solov'ev: Rußland, S. 366.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., Rückschauend läßt sich feststellen, daß trotz dem dagegensprechenden Anschein kein wesentlicher Unterschied zwischen der Bestimmung der Weltseele in Čtenija o Bogočlovečestve und derjenigen in La Russie et l'Eglise universelle besteht. Zwar hörten wir in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“, daß die Weltseele der Sophia gleichzusetzen sei, während uns in „La Russie et l'Eglise universelle“ die Weltseele als Antityp der Sophia vorgestellt wird.

Wir wiesen jedoch mehrfach auf die von Solov'ev selbst betonte Bedingung hin, unter welcher die Weltseele die Berechtigung hat, mit „Sophia“ bezeichnet zu werden, nämlich nur dann, wenn sie den göttlichen Logos aufnimmt und durch ihn bestimmt wird. Infolge dieser Einschränkung vermindert sich die scheinbare Kluft zwischen der Weltseelenbestimmung in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ und jener in „La Russie et l'Eglise universelle“. Und bei näherer Betrachtung zeigt es sich sogar, daß überhaupt keine Kluft zwischen diesen nur scheinbar auseinandergelassen Bestimmungen liegt: die in „La Russie et l'Eglise universelle“ als Antityp der Sophia bezeichnete Weltseele hat ebenso wie jene der „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ die Möglichkeit, sich dem göttlichen Prinzip zu verbinden und somit zur „vernünftigen Seele“ zu werden, welche das „intelligible Licht“ zu schauen vermag. (Solov'ev bedient sich hier des uns aus Kabbala geläufigen Ausdrucks für Gott, indem er von dem „intelligiblen Licht“ spricht. Vgl. Bd. IX, S. 113/114.

So finden wir auch in „La Russie et l'Eglise universelle“ die „vollkommen bekehrte, gereinigte und mit der Weisheit selbst eins gewordene Weltseele“ (Solov'ev: Rußland, S. 368). Die mit der göttlichen Weisheit eins gewordene Weltseele aber ist nichts anderes als „die verherrlichte und auferweckte Menschheit — der Tempel, der Leib und die Gemahlin Gottes (l'Épouse de Dieu)“.

Auch in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“ begegneten wir der ewigen Seele der Welt als dem gesamt-menschlichen Organismus, als dem ewigen göttlichen Leib, der mit Sophia bezeichnet wurde (III, 116).

Die religiöse Seele des russischen Volkes habe sich seit der Zeit ihrer Bekehrung von „der ganzen und konkreten Inkarnation der Gottheit“, d. h. von der heiligen Sophia angezogen gefühlt; und ebenso wie Solov'ev es etwa 10 Jahre später in seinem Vortrag „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ tun wird, weist er in „La Russie et l'Eglise universelle“ darauf hin, daß die ältesten Kirchen Rußlands der heiligen Sophia geweiht wurden (Solov'ev: Rußland, S. 368; VIII, 239/240).

Neben der Jungfräulichen Mutter und dem Sohne Gottes war „die heilige Sophia für unsere Vorfahren die durch die Erscheinungen (appearances) der niederen Welt verhüllte himmlische Wesenheit (essence), der lichte Geist der wiedergeborenen Menschheit, der Schutzengel der Erde, die zukünftige und endgültige Erscheinung (apparition) der Gottheit“ (Solov'ev: Rußland, S. 368). Und in dem Vortrag „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ heißt es im Hinblick auf jenes hoheitsvolle weibliche Wesen, das in der Mitte der Haupt-Ikone im alten Novgoroder Dom (aus den Zeiten Jaroslavs des Weisen) in königlichem Gewande auf dem Thron sitzt: „Wer ist es denn, wenn nicht die wahre, reine und vollkommene Menschheit selbst, die höchste sowohl allumfassende Form als auch lebendige Seele der Natur und des Weltalls, die der Gottheit ewig verbunden ist, sich Ihr auch im zeitlichen Prozeß verbindet und alles, was ist, mit Ihr verbindet“ (Solov'ev, VIII, 240). Diese Ikone aber trägt im Volksmund den Namen: Sophia, die göttliche Weisheit.

<sup>80</sup> s. oben S. 83.

<sup>81</sup> Ebd., S. 90, 91.

<sup>82</sup> Ebd., S. 38, 39.

<sup>83</sup> Ebd., S. 109, Fußn. 59.

<sup>84</sup> Ebd., S. 190.

<sup>85</sup> Ebd., S. 80, 81.

<sup>86</sup> Ebd., S. 78.

<sup>87</sup> Ebd., S. 65.

<sup>88</sup> Ebd., S. 50.

<sup>89</sup> Ebd., S. 53, 54.

## Anmerkungen zum II. Teil, Kapitel I

- <sup>1</sup> Solov'ev, VI, 32.
- <sup>2</sup> Ebd., Die Philosophie der Kunst ist eine Entdeckung des deutschen Idealismus. Vgl. D e m p f : Bilderwelt, S. 13. Wenn es in der Ästhetik um die formale Bestimmung der Kunst geht, so in der Philosophie der Kunst um die inhaltliche Bestimmung.
- <sup>3</sup> Solov'ev, VI, 32.
- <sup>4</sup> Ebd.
- <sup>5</sup> VI, 32. Wir stoßen hier bei Solov'ev bereits auf den Gedanken des Strukturgefüges, das dem gegenwärtigen naturwissenschaftlich orientierten Menschen so geläufig ist.
- <sup>6</sup> Ebd. Diese Gedanken liegen durchaus in einer Linie mit denjenigen der zu Beginn des 20. Jahrhunderts führenden Phänomenologen Husserl und Scheler. Es ging Husserl darum, von der Phänomenologie aus auf dem Wege über die Logik zu einem überzeitlichen absoluten Wahrheitsbegriff zu gelangen. (Logische Untersuchungen, 1900). — Scheler suchte nach der phänomenologischen Methode eine Philosophie und Soziologie der Kultur zu begründen. Dieser Methode zufolge wird von der Erscheinung eines gegebenen Objektes auf seine Wesenheit geschlossen (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1921).
- <sup>7</sup> VI, 33.
- <sup>8</sup> VI, 34.
- <sup>9</sup> VI, 34.
- <sup>10</sup> Ebd., 35.
- <sup>11</sup> VI, 35; gemeint ist die Lehre Platons.
- <sup>12</sup> Solov'ev bedient sich hier des Plurals: predmetnyja vyraženiija.
- <sup>13</sup> VI, 36.
- <sup>14</sup> Wenn Solov'ev den Diamanten in glücklichster Weise als Beispiel für die vollendete Schönheit im unbelebten Bereich gewählt hatte, so wählt er nicht minder glücklich als Gegensatz zum Diamanten das Glas. Bedeutet der Diamant die Höchstform an kristallinischer formgesetzlicher Durchstrukturiertheit, so das Glas den Mangel an jeglicher Kristallisation (v. L a u e : Physik, S. 136). Wie wir heute wissen, ist die gesamte Materie, bis auf wenige Ausnahmen, selbst im mikroatomaren Bereich (sogar Holz-, Muskel- und Nervenfasern) kristallinisch strukturiert (v. L a u e : ebd., S. 135). Zu den wenigen Ausnahmen aber gehört das Glas.
- <sup>15</sup> VI, 37.
- <sup>16</sup> VI, 37.
- <sup>17</sup> Ebd. Wie D. Strémooukhoff vermutet, handelt es sich hier um die „méta-physique de la lumière“ Schellings (Soloviev, S. 267 [45]). Bei aller Verehrung und Dankbarkeit, die ich dem großen Gelehrten gegenüber empfinde, vermag ich mich jedoch nicht dieser Ansicht anzuschließen. Solov'ev betont ja im Gegenteil, daß eine „unbedingte Gegensätzlichkeit“ zwischen Stoff und Licht nicht angenommen werden soll. Er beschränkt sich durchaus auf die „phänomenale“ Gegensätzlichkeit. Schelling hingegen sieht im Licht tatsächlich einen geistigen Faktor. Das aber tut Solov'ev nicht. Er fügt im Gegenteil selbst hinzu, man könne das Licht nicht für eine rein-

ideale Wesenheit halten, wie Schopenhauer es tue. Er hätte hier Schellings Namen noch hinzufügen können (Schelling: Natur, S. 457; Licht, S. 113).

Hinzu kommt, daß die sogenannte „métaphysique de la lumière“ Schellings in die frühe Phase Schellings fällt, in die Phase seiner Identitätsphilosophie. Solov'ev selbst sagt aber ausdrücklich, daß nur der späte Schelling auf ihn von Einfluß gewesen sei (Briefe II, S. 100; Müller: Protestantismus, S. 94).

<sup>18</sup> VI, 37.

<sup>19</sup> VI, 38.

<sup>20</sup> VI, 38.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> An vorliegender Gegenüberstellung von „gestaltlosem Stoff“ (in der anorganischen Welt) und „unbändigem Lebensinstinkt“ (in der tierischen Welt) können wir sehr schön den Unterschied zwischen der chemisch-physikalisch verstandenen Materie und der im philosophischen Sinne zu verstehenden Materie aufzeigen. Wir erinnern uns, daß Solov'ev selbst in seiner „Kritika otvlečennyh načal (1877—80)“ und in „Filosofskija načala cel'nago znanija (1877)“ auf den Unterschied zwischen der chemisch-physikalischen Materie und jener im psychischen Sinne zu verstehenden Materie hinweist, indem er letztere als „Streben“, als „Trieb“ definiert. Vgl. I, 325 u. II, 297 vgl. oben Teil I, Kap. II. — Solov'ev erwähnt hier die gebräuchliche Wendung „materielle Neigungen“, „materielle Interessen“, wobei wir nicht die Materie der Physiker und Chemiker im Auge hätten, sondern die niedrigste Seite oder den niedrigsten Pol eines psychischen Wesens (I, 326). — Im Falle des Diamanten handelt es sich eindeutig um die chemisch-physikalische Materie der anorganischen Welt sowie um das mit der äußeren Sinnesorganisation erfahrbare Licht. Im Falle der singenden Nachtigall jedoch handelt es sich bereits um jene psychisch zu verstehende Materie und um innersinnlich erfahrbare Licht, wenn unser Philosoph sagt, daß das materielle Element durchlichtet werde, indem es in sich das ideale Prinzip (inneres Licht) verkörpere.

<sup>24</sup> VI, 38.

<sup>25</sup> Ebd., 39. An dieser Stelle hören wir ganz deutlich die Verwandtschaft mit dem Plotinischen Materie-Begriff heraus: eines der besonderen Kriterien der Plotinischen Materie ist die Maßlosigkeit.

<sup>26</sup> VI, 39. Auch dieses Sich-Wehren gegen die Form ist typisch für die Plotinische Materie.

<sup>27</sup> VI, 39.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Solov'ev setzt hinter das russische Wort „prizrak“ ausdrücklich in Klammer das deutsche Wort „Schein“ (VI, 40). In der Fußnote fügt Solov'ev hinzu, daß sich der „transzendente Realismus“ sowie auch Eduard von Hartmann in seiner „wortreichen“ „Ästhetik“ über diese Anschauung nicht erhoben hätten. Wir sehen also, daß Solov'ev die pessimistische Richtung der Philosophie der Kunst, wie sie von dem großen Historiker der Philosophie der Kunst, von Eduard von Hartmann, vertreten wurde, ablehnte.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd. Wir begegnen hier auch wieder dem Platonisch-Sokratischen Gedanken der Präexistenz, der bei Origenes in verchristlichter Form wiederkehrte.

<sup>32</sup> VI, 40.

- <sup>33</sup> Ebd.
- <sup>34</sup> VI, 40. Es spricht sich hier wiederum die Idee des stufenweisen Aufstiegs der gefallenen Seele aus, wie wir ihn bei den alexandrinisch-byzantinischen Meistern fanden (s. oben Kap. II).
- <sup>35</sup> VI, 40.
- <sup>36</sup> VI, 41.
- <sup>37</sup> VI, 41.
- <sup>38</sup> Wir übertragen hier „um“ mit „Vernunft“, da es sich um die Erkenntnis der absoluten Ideen handelt.
- <sup>39</sup> VI, 41.
- <sup>40</sup> Ebd.
- <sup>41</sup> Ebd.
- <sup>42</sup> VI, 41.
- <sup>43</sup> Ebd.
- <sup>44</sup> Ebd.
- <sup>45</sup> Solov'ev hat als Beispiel für die vollendete Schönheit im unbelebten Bereich sehr glücklich den Diamanten gewählt; ist es doch die Formgesetzlichkeit, die hier in ihrer mathematischen Durchsichtigkeit als Schönheit aufleuchtet.
- <sup>46</sup> VI, 43. Gemäß den zu seiner Zeit herrschenden physikalischen Postulaten war Solov'ev von dem Vorhandensein des sogenannten „Äthers“ überzeugt, der als „Träger“ des Lichts verstanden wurde. Im Hinblick auf das Licht bekannte sich das neunzehnte Jahrhundert zu der von Huygens angenommenen Wellenform. (Ch. Huygens: *Traité de la Lumière* 1690; vgl. v. Laue: *Physik*, S. 43—44). Diese Annahme, bestätigt durch Interferenzerscheinungen, hatte zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts infolge der vermuteten Analogie zwischen Lichtwellen und Schallwellen die Einführung des Äthers nach sich gezogen: bedurften die Schallwellen der Luft als des sie tragenden Mediums, so bedurften zweifellos auch die Lichtwellen eines tragenden Mediums, weshalb man den hypothetischen Äther einführte, d. h. ein sehr feines Medium, eine „immaterielle Materie“, die man weder sehen noch beweisen konnte (vgl. „hypothetischen Äther“, Augustin Jean Fresnel [1788—1827]; de Broglie: *Licht*, S. 16—36; „immaterielle Materie“: Wilhelm Ostwald: *Vorl. über die Naturphilosophie*, Leipzig 1901. Ostwald übt Kritik an der „Notbehelfseinführung“ des als „immaterielle Materie“ verstandenen Äthers).  
Mit dem Fizeau'schen Versuch (1851) begann jener Forschungsweg, an dessen Ende die Bestätigung des Nicht-Vorhandenseins des Äthers stand (vgl. Einstein-Infeld: *Evolution*, S. 65; Kirchberger: *Relativitätstheorie*, S. 10).  
Doch hielt man trotzdem noch so lange an dieser Hypothese fest, bis Quantentheorie (1900) und Relativitätstheorie (1905) den Äther unnötig machten. Max Planck († 1947) setzt in seiner Quantentheorie die diskontinuierliche Fortpflanzung des korpuskular verstandenen Lichts voraus. Die Richtigkeit dieser Hypothese bewies Albert Einstein durch den „photoelektrischen Effekt“ (1905). Der Äther als Träger des Lichts wurde somit überflüssig. Vgl. Heisenberg: *Physik*, S. 17; Einstein-Infeld: *Evolution*, S. 172.
- <sup>47</sup> VI, 43. Bei Solov'ev gehört das Licht in die Gesamtsystematik der Selbstmanifestation der Dinge: die Körpergestalten offenbaren sich durch das Licht.
- <sup>48</sup> VI, 43.
- <sup>49</sup> VI, 43.

<sup>50</sup> Strémooukhoff: Soloviev, S. 268.

<sup>51</sup> VI, 44.

<sup>52</sup> VI, 44.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> VI, 45 Fußn.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> VI, 46, Abschn. V.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> VI, 47.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> VI, 48.

<sup>63</sup> Ebd., Fußn.

<sup>64</sup> VI, 49.

<sup>65</sup> VI, 50. In seinem Aufsatz über Tjutčev (VI, 470—473) schreibt Solov'ev: „Das Chaos, das heißt die negative Grenzenlosigkeit, der gähnende Abgrund eines jeden Wahnsinns und einer jeden Häßlichkeit, die dämonischen Ausbrüche, die sich gegen alles Positive, alles, was sein soll, auflehnen — dies ist das tiefste Wesen der Weltseele und der Urgrund des gesamten Weltalls.“ Der kosmische Prozeß schließe dieses chaotische Element in die Grenzen der allgemeinen Ordnung ein und unterwerfe es den vernünftigen Gesetzen. So verkörpere der kosmische Prozeß in diesem chaotischen Element stufenweise den idealen Inhalt des Seins und verleihe diesem wilden Leben Schönheit und Sinn. — Solov'ev empfand es als den eigentlichen Zauber von Tjutčevs Dichtung, daß er den „Grund“ (osnova) des Lebens so stark empfunden habe und nie vergaß, daß das helle Tagesantlitz der Natur nicht der Grund des Weltalls (mirozdanie) sei (VI, 471).

Wie in la Russie et l'Eglise universelle setzt Solov'ev hier die Weltseele dem von ihm als materia prima verstandenen Prinzip gleich, indem er sagt: „Das Chaos... (das) ist das tiefste Wesen der Weltseele und der Urgrund des gesamten Weltalls“ (VI, 470—473). Wir zeigten, daß es sich im Falle der Solov'evschen Weltseelen-Lehre um eine Schichtenontologie handelt. Die Weltseele als Chaos ihrem Wesen nach ist derjenige Weltseelenteil, der auf der untersten Stufe steht. Nach Setschkareff steht die Tjutčevsche Dichtung, sofern sich in ihr das kosmische Gefühl des Dichters ausspricht, unter dem Einfluß des Schellingianismus.

Vgl. Setschkareff: Schelling, S. 100. — Schon im Timaios heißt es, daß Gott „alles Sichtbare nicht in Ruhe, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung vorfand“. Vgl. Platon, Timaios, 6. Kapitel 30a. Auch Schelling wies auf die Platonische Materie als auf ein ursprünglich Gott widerstrebendes Wesen hin. Vgl. Schelling: Freiheit, S. 266. Die formlose, gestaltlose, sich Gott gegenüberstellende „vor-ewige“ (predvečnaja) Materie findet sich als chaotische Masse bei Philon (vgl. Fürst S. N. Trubeckoj, RUSS. ENC. SLOV., S. 819 und später bei Plotin. (s. oben; vgl. auch Solov'evs Aufsatz über Plotin, RUSS. ENC. SLOV., t. 46, S. 917). — Solov'ev war sowohl mit dem Begriff der Materie des späten Platon (Timaios) vertraut als auch mit demjenigen Philons sowie mit jenem Schellings. Doch dürfen wir annehmen, daß er, bevor er mit dem Platonischen, Philonischen und Plotinischen System bekannt wurde, bereits in der Dichtung Tjutčevs dem Schellingschen „Chaos“ begegnet war.

- <sup>66</sup> VI, 50, Abschn. VI; Drang = poryv (Solov'ev gibt den Plural: poryvy). Als Beispiel für den Drang elementarer Kräfte diene der Gewittersturm, als Beispiel für den Drang elementarer Ohnmacht oder Kraftlosigkeit die Stille vor dem Gewitter.
- <sup>67</sup> Ebd.
- <sup>68</sup> Ebd.
- <sup>69</sup> S. oben (Einführung).
- <sup>70</sup> VI, 50 Abschn. VI.
- <sup>71</sup> VI, 51.
- <sup>72</sup> Ebd.
- <sup>73</sup> VI, 51.
- <sup>74</sup> Ebd.
- <sup>75</sup> Ebd. — So schreibt auch A. Dempf: „Die Annäherung des Niederen an das Höhere bedeutet nun, daß dem Höheren gewissermaßen der Leib bereitet werden muß, der sich der pflanzlichen oder tierischen Beseelung fügen kann. So erscheint der menschliche Leib als das Höchste auf der Stufe des Tierreichs, vorbereitet, von einer Geistseele beseelt zu werden.“ Vgl. Dempf: Christl. Phil., S. 88.
- <sup>76</sup> VI, 51.
- <sup>77</sup> VI, 52.
- <sup>78</sup> Solov'ev: Rußland, S. 360.
- <sup>79</sup> VI, 52.
- <sup>80</sup> Ebd.
- <sup>81</sup> Ebd. Auch hier spricht sich der Gedanke der Konnaturalität aus: jede einzelne Stufe vermag die Idee des Lebens nur sich entsprechend (der Stufe entsprechend) gut zu verkörpern.
- <sup>82</sup> VI, 52.
- <sup>83</sup> VI, 53.
- <sup>84</sup> VI, 54. Wir erinnern hierbei an die Origenistischen und Confessorschen Metamorphosen des Logos. Wiederum sehen wir, wie das Mineral (das Unbelebte), seiner Natur entsprechend, den Logos noch nicht als lebenspendendes inneres Licht aufzunehmen vermag, sondern nur als reflektiertes äußeres Licht, während der Natur der Pflanze entsprechend der Logos bereits in seiner Metamorphose als lebenspendendes Licht im Pflanzenreich aufgenommen wird.
- <sup>85</sup> VI, 54.
- <sup>86</sup> Ebd.
- <sup>87</sup> Ebd.
- <sup>88</sup> VI, 55.
- <sup>89</sup> Ebd.
- <sup>90</sup> VI, 55.
- <sup>91</sup> VI, 55.
- <sup>92</sup> VI, 56.
- <sup>93</sup> VI, 57. Es zeigt sich hier wiederum eine Verwandtschaft zu der Plotinischen Materie, indem Solov'ev das widerständige Prinzip mit „Unersättlichkeit“ charakterisiert.
- <sup>94</sup> VI, 56.
- <sup>95</sup> VI, 57. „Die Vernunft des Weltkünstlers“ könnte zu der Annahme führen, es im vorliegenden Falle mit dem Plotinischen Weltgeist (Nous) zu tun zu haben. (Solov'ev selbst braucht das Wort Nous sowohl für „duch“ als auch für „um“ in seinem Aufsatz über Origenes: Encikl. Slovar', t. 43, 141). Die Tatsache jedoch, daß Plotins Weltgeist ein relatives aus der Gottheit emanierendes Sekundärprinzip ist unterhalb der Gottheit, während

der Logos Solov'evs primärprinzipiellen Charakter trägt und eine der — quasi — gleichgeordneten göttlichen Hypostasen ist (S. 95), spricht dagegen, daß wir es hier mit dem Plotinischen Weltgeist zu tun haben. Auch unterscheidet sich der Solov'evsche Logos insofern von dem Plotinischen Nous, als letzterer kein schöpferisches Prinzip ist, da die Welt stufenweise aus Gott emaniert. Der Solov'evsche Logos hingegen ist als schöpferisches Prinzip anzusprechen. Es handelt sich somit im Falle des Solov'evschen „Weltkünstlers“ um den christlichen Logos, der sich im Sinne der Origenistisch orientierten Meister zur Welt herabgelassen hat und in jeder Stufe dieser Welt in der ihr entsprechenden Gestalt oder Metamorphose erscheint, um die gefallene Schöpfung wieder emporzuführen in die göttliche Einheit.

<sup>96</sup> VI, 57.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> VI, 57.

<sup>99</sup> VI, 58; *bezobráznyj* = häßlich; *bezóbraznyj* = gestaltlos; *obraz* = Form, Gestalt; *bez* = ohne.

<sup>100</sup> VI, 59. Wurm = *červ'*, Bauch = *črevo*.

<sup>101</sup> Ebd. Wir sehen, wie Solov'ev es hier wiederum der Tierwelt zuspricht, „böse“ zu sein.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Im Bereich des Unbelebten erweist sich, wie wir weiter oben sahen, die Formlosigkeit in ästhetischer Hinsicht als indifferent: form- und farblose Wolken nennt Solov'ev weder schön noch häßlich. Trete jedoch die Formlosigkeit auf höheren Stufen auf, welche eine kompliziertere Organisation voraussetzen, dann stehe die Rückkehr zum elementaren Protoplasma (das der untersten Stufe des Belebten zugehört) im Widerspruch zu der gegebenen organischen Idee. Dieser Widerspruch aber sei es, welcher wirkliche Häßlichkeit hervorrufe. — Und gerade, weil die verhältnismäßig komplizierte innere Organisation der Weichtiere ihrem wurmartigen, formlosen und knochenlosen Typus nicht entspreche, seien sie besonders ekelhaft. So sei auch die Ursache der Häßlichkeit hochstehender Tiere, wie etwa Wal-fische oder Seehunde, das Vorherrschen der formlosen Masse (VI, 60).

<sup>104</sup> VI, 60.

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> VI, 61.

<sup>108</sup> Die Grenze zwischen dem unbelebten Bereich und dem belebten Bereich muß sehr tief liegen, wie aus folgender Beobachtung hervorgeht: beim Aufsuchen submikroskopischer Krankheitserreger, der sogenannten Viren, ist man auf den Erreger der Mosaikkrankheit des Tabaks gestoßen. Er läßt sich durch Filtration in eine Lösung bringen und auskristallisieren. Ein Kristall aber ist gleichsam die vorbildliche Form eines toten Wesens. Aber wenn man ein gesundes Tabaksblättchen mit solchen Kristallen infiziert, dann erkrankt das Blatt an der Mosaikkrankheit. (Nach Auskunft meines Vaters.)

<sup>108</sup> VI, 61.

<sup>109</sup> Ebd.

<sup>110</sup> VI, 62.

<sup>111</sup> VI, 62—63.

<sup>112</sup> VI, 63.

<sup>113</sup> VI, 63.

<sup>114</sup> Ebd.

- <sup>115</sup> VI, 64. Solov'ev stützt sich dabei auf Darwins „Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“. Es handelte sich dabei um eine Übersetzung aus dem Englischen ins Deutsche von J. Viktor Carus (Stuttgart 1871, Bd. I, S. 313).
- <sup>116</sup> VI, 65; Darwin, a. a. O. S. 323—324.
- <sup>117</sup> VI, 65. Darwin, S. 327.
- <sup>118</sup> VI, 66; Darwin, S. 48.
- <sup>119</sup> VI, 67. Darwin, S. 74, 76, 77, 78. Darwin selbst habe nicht selten gesehen, wie ein Pfau sowohl vor Hühnern als auch vor Schweinen sich mit seinem Schmuck gespreizt habe.  
Die Annahme liegt nahe, daß es sich im Falle dieser Zur-Schau-Stellung des Pfauens nicht um ein bewußtes Verhältnis zur Schönheit handelt, sondern um ein rein triebhaftes Gebaren, um den Geltungsdrang, d. h. um ein gewisses Selbstgefühl. (Solov'ev wird dieses Wort am Ende seines Aufsatzes über die Schönheit in der Natur selbst für das Tier als solches finden im Gegensatz zum menschlichen Selbstbewußtsein.)  
Es soll dabei jedoch keineswegs bezweifelt werden, daß der Schönheit eine ontologische Grundlage eignet und daß sie objektiven Charakter hat, d. h. daß letztlich ein all-einiges Prinzip hinter allen Erscheinungen steht, und daß jedes Wesen diese all-einige Idee zur Erscheinung bringt und aufnimmt, aber — und das ist das eigentliche Kriterium — auf der ihm gemäßen Stufe als seine spezielle Art.
- <sup>120</sup> VI, 67. Daß sich das Weibchen im allgemeinen durch die Schönheit des Männchens (mögen es nun bunte Federn sein oder wohllautender Gesang) angelockt fühlt, d. h. also, daß der Arterhaltungstrieb angeregt wird, darüber wurde hinreichend berichtet. Und wenn jenes Weibchen der süd-afrikanischen Vogelart (*Chera progne*) das Männchen verläßt, sobald dieses seine schönen langen Schwanzfedern verlor, so besagt das noch nicht, daß hier ein objektiv-ästhetisches Empfinden vorliegt, sondern zeigt offenbar nur, daß mit dem Verschwinden des zur Arterhaltung anreizenden Mittels auch der Sinn der dieser Stufe gemäßen Partnerschaft schwindet. — Der Anreiz durch Ton oder Farbe zur Fortpflanzung hat m. E. nichts mit ästhetischem Gefühl zu tun: das ästhetische Gefühl beruht ja gerade darin, sich vom egoistischen Trieb zu lösen. Im Tier hingegen wird durch den schönen Schmuck des Männchens gerade der Trieb geweckt, so daß man sagen könnte, die Wirkung des Schönen auf Tier und Mensch steht in umgekehrt proportionalem Verhältnis zueinander.
- <sup>121</sup> Ebd., Darwin, S. 105.
- <sup>122</sup> VI, 68.
- <sup>123</sup> Um der Schönheit in der Natur objektiven Charakter zusprechen zu können, bedarf es wohl nicht gleichartiger Empfindungen von Tier und Mensch. Es genügt, wenn die Menschheit die gleichen Objekte als schön empfindet. Das entspräche dem Gesetz der von Kant entdeckten allgemeingültigen Sinnes- und Geistorganisation.
- <sup>124</sup> VI, 68. Wir sahen schon an anderer Stelle, daß Solov'ev auf die Objektivität der Schönheit hinwies. Dort bestimmt er die Schönheit als „die objektive Form der Dinge“.
- <sup>125</sup> Ebd., VI, 68.
- <sup>126</sup> VI, 68.
- <sup>127</sup> VI, 68.
- <sup>128</sup> Ebd.
- <sup>129</sup> Ebd. Wir erinnern uns, daß Solov'ev seine Menschenlehre auf dem Selbstbewußtsein aufbaut.

- <sup>130</sup> Vgl. VI, 62. „Der kosmische Künstler weiß, daß die Grundlage (osnova) des tierischen Körpers häßlich ist, und er bemüht sich auf alle möglichen Weisen, sie zu bedecken und zu schmücken. Sein Ziel besteht nicht darin, die Häßlichkeit (bezobrazie) zu vernichten oder zu beseitigen, sondern darin, daß sie zuerst sich mit Schönheit bekleide, dann aber auch sich in Schönheit verwandele.“ Auf diese Verwandlung also kommt es an. Und deshalb veranlasse der kosmische Künstler durch geheime Eingebungen, die wir Instinkt zu nennen pflegen, die Tiere selbst, aus ihrem eigenen Fleisch und Blut alle möglichen schönen Hüllen zu schaffen.
- <sup>140</sup> Wir sehen an dieser Auffassung sehr deutlich, wie Solov'ev im Sinne der östlichen Urstandslehre die Natur in den Aufstieg mithineingenommen hat.
- <sup>141</sup> VI, 68. Unter den kosmischen Prinzipien sind der in der Metamorphose des „kosmischen Künstlers“ erscheinende Logos und die niedere, d. h. irdische Weltseele zu verstehen.
- <sup>142</sup> Ebd.
- <sup>143</sup> Ebd.

## Anmerkungen zum II. Teil, Kapitel II

- <sup>1</sup> VI, 69. Hierauf könnte erwidert werden, daß wohl in den Sonaten Beethovens keine Erscheinungen der Natur unterstrichen sein mögen, daß aber die „Pastoral-Symphonie“ ein ganz offenkundiger Ausdruck der Natur ist: die Laute der Natur dringen verdichtet an unser Ohr und erwecken in uns auf dem Wege über die Empfindung das Bild der Landschaft und der in ihr hausenden Lebewesen.
- <sup>2</sup> VI, 70 Fußn.
- <sup>3</sup> Ebd.
- <sup>5</sup> VI, 70.
- <sup>6</sup> Ebd. Wir sehen, daß Solov'ev hier für „oberste Vernunft“ das Wort „razum“ braucht, woraus hervorgeht, daß er keine einheitliche Terminologie für „Vernunft“ und „Verstand“ durchführt. Wir erinnern uns, daß er in der Wiedergabe eines Leibnizschen Textes das Wort „razum“ für „Verstand“ gebrauchte.
- <sup>7</sup> VI, 70.
- <sup>8</sup> Ebd.
- <sup>9</sup> d. h. die fleischliche Auferstehung.
- <sup>10</sup> VI, 70.
- <sup>11</sup> Es geht daraus hervor, wie wesentlich für Solov'ev der Unsterblichkeitsgedanke ist. VI, 70.
- <sup>12</sup> Es ist dies wohl so gemeint, daß — wenn es keine materielle Ordnung gäbe — es auch keines Sittengesetzes für eben diese materielle Ordnung bedürfte.
- <sup>13</sup> Wie W. Szykarski vermutet, handelt es sich hierbei um den Einfluß Fedorovs (Bd. VII, S. 173).
- <sup>14</sup> VI, 71. Über das Moment der Solidarität schreibt Viktor W a r n a c h : Dem heute so viel besprochenen Moment der Solidarität, auf das vor allem das russische Denken großes Gewicht legt, wie F. Dostojewskij (bsd. eindrucksvoll in dem Roman „Die Brüder Karamasow“ VI 2d), Wl. Solowjew, A. Chomjakow u. L. Tolstoj, und das in dem in Frankreich

aufgenommenen „Solidarismus“ zum systembildenden Faktor wurde (in Deutschland bes. durch H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie 1922/26 vertreten), hat außer Max Scheler (z. B. Formalismus 516 f; Vom Ewigen im Menschen 157—160) auch N. Hartmann gerade im Zusammenhang mit einer ethischen Betrachtung der Nächstenliebe, die allerdings sehr in der Immanenz stecken bleibt, seine Aufmerksamkeit geschenkt (Ethik 418; vgl. 387 f.). — Über das Phänomen des „Wir“ als „Gesamtperson“ s. M. Scheler, Formalismus 522 f.; 540—595; M. Nédoncelle, Philos. de l'amour, bes. 125—137).

<sup>15</sup> Ebd. Es zeigt sich hier deutlich, daß es sich um den Aufstieg der gesamten Natur handelt. Wir wiesen bereits in der Einführung darauf hin, daß Solov'ev die Natur in den „Fall“ mit hineingenommen hat und auch in den Aufstieg mit hineinnimmt.

<sup>16</sup> VI, 71.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd. Man fühlt hier die Verwandtschaft zu dem *Den' i noč'* betitelten Gedicht Tjutčevs:

„Na mir tainstvennyj duchov, Nad ètoj bezdnoj bez-imjannoj Pokrov nabrošen zlatotkannyj Vysokoj voleju bogov. Den' — sej blistatel'nyj pokrov — Den' — zemnorodnych oživlen'e, Duši boljaščeje iscelen'e, Drug čelovekov i bogov! No merknet den', nastala noč', —	Prišla — i s mira rokovogo Tkan' blagodatnuju pokrova, Sorvav, otrasyvaet proč'. I bezdna nam obnažena S svoimi strachami i mglami, I net pregrad mež ej i nami: Vot ot čego nam noč' strašna.“
--	---

Vgl. Solov'ev, VI, 471. Solov'ev führt dieses Gedicht in seinem Aufsatz über Tjutčev selbst an: *Poezija F. I. Tjutčeva* (1895).

Es sei die deutsche Übertragung ohne Rücksicht auf Reim und Rhythmus angefügt, um den Inhalt möglichst getreu wiederzugeben.

#### Tag und Nacht

Über die geheimnisvolle Welt der Geister,  
Über diesen namenlosen Abgrund  
Ist ein goldgewobener Schleier geworfen  
Durch den hohen Willen der Götter.  
Der Tag ist dieser strahlende Schleier —  
Der Tag ist das Aufleben der Erdgeborenen,  
Die Heilung der erkrankten Seele,  
Der Freund von Menschen und Göttern!  
Aber es dämmert der Tag, es kam die Nacht —,  
Sie kam — und von der schicksalhaften Welt reißt sie  
Das wohltätige Gewebe des Schleiers.  
Und schleudert es weg.  
Und der Abgrund wird uns enthüllt  
Mit seinen Schrecken und Finsternissen,  
Und keine Schranke ist zwischen ihm und uns:  
Das ist es, warum die Nacht uns schrecklich ist.

Solov'ev liebte Tjutčev sehr, vor allem schätzte er an dem Dichter den Zusammenklang der Inspiration (*vdohnovenie*) mit dem Leben der Natur (VI, 464). Er ist überzeugt, daß kein Dichter so stark wie Tjutčev den Grund (*osnova*) des Lebens empfunden habe; selbst Goethe nicht, obzwar er in seiner großartigen Gedichtreihe „Gott und Welt“ die Seele

der Welt und das Leben in der Natur verherrlicht habe. Doch sei der „Olympier“ nicht so tief zur „dunklen Wurzel“ des kosmischen Seins (mirovoe bytie) vorgedrungen. Wohl habe Goethe die ganze Herrlichkeit des lebendigen Weltalls erschaut und habe auch gewußt, daß die helle Welt des Tages nicht das Ursprüngliche (pervonačal'noe) ist, sondern daß sich unter dieser hellen Welt etwas ganz anderes und Schreckliches verbirgt (VI, 471). Aber Goethe habe in seiner „olympischen Ruhe“ nicht gestört sein wollen. Bei solch einseitiger Ansicht könne jedoch der Sinn des Weltalls nicht in seiner ganzen Tiefe und Schönheit enthüllt werden. — Die Quelle des eigentlichen Zaubers der Tjutčevschen Dichtung sowie ihres inhaltlichen Reichtums liege gerade darin, daß Tjutčev den Grund (osnova) des Lebens so stark empfunden habe. Der russische Dichter habe nie vergessen, daß das helle Tagesantlitz der Natur nur ein „goldgewobener Schleier“ ist, nicht aber der Grund des Weltalls (mirozdanie). An dieser Stelle nimmt Solov'ev das von uns übertragene Gedicht Tjutčevs in seinen Text auf (VI, 471).

Wir stoßen hier auf die Bestimmung der Weltseele im Hinblick auf ihre niedrigste Schicht. Die sich in der physischen Natur auswirkende Weltseele, die Solov'ev in „La Russie et l'Église universelle“ als Erdseele oder irdische Seele bezeichnet, der „Antityp“ der himmlischen Weltseele, d. h. der Sophia, hat als tiefstes Wesen das *C h a o s*. Diese „negative Grenzenlosigkeit“, „der gähnende Abgrund eines jeden Wahnsinns und einer jeden Häßlichkeit“ wirkt sich in ihr aus. Doch betont Solov'ev, daß gerade das Vorhandensein des chaotischen irrationalen Prinzips den verschiedenen Erscheinungen der Natur jene Freiheit und Kraft verleihe, ohne welche es weder Leben noch Schönheit gäbe. „Das Leben und die Schönheit in der Natur — dies ist der Kampf und der Sieg des Lichts über die Finsternis . . .“ (VI, 472). Dieser Kampf und Sieg aber setzten voraus, daß „die Finsternis eine wirkliche Macht (sila)“ sei. — Wir sehen also, daß Solov'ev bis zum Schluß die Weltseele der niedersten Sphäre, d. h. die irdische Weltseele, als ein böses Prinzip versteht. Es bleibt die Depotenzierung des Körperlichen bis ans Ende seines Lebens. Der spätplatonisch-plotinisch-philosophische Charakter seiner Urstandslehre verleugnet sich nie.

Bei Wsewolod Setschkareff lesen wir über Tjutčev, daß seine Poesie zwei Grundmotive aufweise, die durch sein gesamtes Schaffen hindurchgehen. Dies sei erstens „das kosmische Gefühl“, welches die Natur als einen mit Geist begabten Organismus ansehe, als einen Organismus, welcher erfüllt sei von den Mysterien des Lebens. Es bestehe eine organische Verbindung zwischen der Natur und dem Menschen. — Doch wenn der Mensch hinter den Kosmos zu dringen versuche und in den Organismus hineinsehe, so finde er dort ein Chaos. Er spüre jedoch eine heimliche Verwandtschaft zu dem Chaos, denn „auch in seiner Seele schlummert ein Chaos, das in seinen Leidenschaften hervorbricht.“ Vgl. *Setschkareff*: Schelling, S. 100. Setschkareff fährt fort: „Dieser tiefen, mystisch gefärbten und durchaus im Sinne des Schellingianismus stehenden Konzeption steht das zweite Motiv entgegen. Es ist die Erkenntnis, daß der Mensch nicht wissen kann, daß er nicht hinter die Geheimnisse der Natur dringen wird, daß die Natur vielleicht gar keine Geheimnisse hat“ (ebd.). — Setschkareff führt einige Gedichte an, die zu der erstgenannten Richtung gehören, in welcher sich das „kosmische Gefühl“ Tjutčevs ausdrückt, darunter auch das oben zitierte „Tag und Nacht“.

<sup>19</sup> VI, 72.

<sup>20</sup> VI, 72.

<sup>21</sup> VI, 72.

- <sup>22</sup> VI, 72. Unter der gemeinsamen unwägbaren Umwelt sind das Licht und sein „Träger“, der „Äther“ zu verstehen im Gegensatz zur wägbaren Umwelt als der Materie im chemisch-physikalischen Sinne. Wir wiesen bereits früher auf die zu Lebzeiten Solov'evs herrschende naturwissenschaftliche Ansicht hin, daß das Licht des Äthers bedürfe als einer unwägbaren, ihm zur Fortpflanzung verhelfenden Materie.
- <sup>23</sup> Wir übertragen an dieser Stelle „razum“ mit „Verstand“, da Solov'ev hier „razum“ als dasjenige definiert, worin sich durch „abstrakte Begriffe“ die „oberflächlichen logischen Schemata“ spiegeln.
- <sup>24</sup> Ebd.
- <sup>25</sup> VI, 73. Vgl. „Die Schönheit in der Natur“.
- <sup>26</sup> Ebd. Das hier gemeinte Gefühl dürfen wir nicht im üblichen Sinne verstehen, nicht im Sinne einer gewöhnlichen Emotion. Dieses Gefühl geht auf das Ganze, welches die Einheit des Lebens betrifft, und ist zu verstehen als die erlebte Abhängigkeit vom Absoluten selbst. Es ist jene Art des Gefühls, die von Schleiermacher als die „schlechthinnige Abhängigkeit von Gott“ bestimmt wurde. Daß Solov'ev diese Bestimmung bekannt war, geht aus seinem Brief an Kireev aus dem Jahre 1881 hervor, in welchem er darauf hinweist, daß ‚die religiösen Ansichten Schleiermachers (Gesichtspunkt des religiösen Gefühls)‘ nicht mit dem ersten System Schellings, mit dem spekulativen Pantheismus der Identitätsphilosophie vermischt werden dürften. Vgl. auch L. Müller: Protestantismus, S. 94.
- <sup>27</sup> VI, 73; s. o. Teil I.
- <sup>28</sup> VI, 73; s. o. Kapitel V.
- <sup>29</sup> S. o.
- <sup>30</sup> Solov'ev weist hier auf den französischen Schriftsteller Guyau hin, der ebenfalls von der wesenhaften (suščestvennoe) Gleichheit des Guten und Schönen überzeugt sei sowie von der sittlichen Aufgabe der Kunst (VI, 74 Fußn.). Es handelt sich um das Werk Guyaus: „De l'art au point de vue sociologique“.
- <sup>31</sup> VI, 74.
- <sup>32</sup> Ebd. Wenn Solov'ev in seinen Betrachtungen über die „Schönheit in der Natur“ in nahezu Plotinischer Weise die Materie als das Böse bestimmte, so sehen wir in den Betrachtungen über den „Sinn der Kunst“ das Böse sehr nahe der Bestimmung des späten Platon (Timaios, Theätet), des Proklos (De malorum subsistentia) und des Dionysios Areopagita (De divinis nominibus). Jos. Stiglmayr und Hugo Koch haben 1895 unabhängig voneinander ihre Forschungen über das Böse bei Proklos und Dionysios veröffentlicht.
- Hugo Koch sieht in Proklos die Quelle, in Dionysios den Benutzer. S. 442 ob. zit. Werk. In der Lehre vom Bösen weicht Proklos ab von Plotin, Porphyrios, Jamblich.
- H. Koch sagt: „Plotin faßt die Materie zwar qualitätslos (Enn. I 8, 10), identifiziert sie aber mit dem Bösen, sie ist ihm das Urböse und aus ihr stammt das Böse in der Erscheinungswelt (Enn. I 8, 5 u. 14). Poryphyrius und Jamblich brachten hierin keinerlei Modifikation“ (Proklus, S. 442). In seiner Schrift De malorum subsistentia polemisiert Proklus gegen die Plotinische Identifizierung von Materie und dem Bösen und sagt, die Materie sei weder gut noch böse, sondern qualitätslos und gestaltlos: ‚quia secundum se ápoios i. e. sine qualitate et informis est‘ (Koch: Proklus, S. 241).
- Bei Jos. Stiglmayr heißt es: „Proclus will bei seiner Arbeit vor allem sich an die Grundsätze Platons über das Böse halten und mit dieser

Leuchte in der Hand in dunkle und schwierige Untersuchungen treten“ (Proclus, S. 257). Stiglmayr weist darauf hin, daß Proclus in Fühlung stand mit neuplatonischen Vorgängern, aber auch mit Platon selbst (Ebd., S. 257). Der Proklischen Ausführung merke man an, daß er sich als der erste fühlte, welcher gegen Plotin in diesem Punkte Stellung nahm (Koch: Proclus, S. 241).

Wir stellen hier zum Vergleich Platon, Proclus und Areopagita nebeneinander.

### Platon

Gründe gegen das Dasein des Bösen werden von Platon im Timaios 30 A u. im Theätet 176 A angeführt. Der ausdrückliche Wille des Welterschöpfers (Timaios 30 A) ist gegen das Dasein des Bösen gerichtet, so daß es Gott gegenüber ein „involitum“ wäre, wenn es existierte (Stiglmayr, S. 263). — Nach Platon besteht das Böse in der Beraubung dessen, was ein Ding besitzen sollte, also nicht in einem positiven Bösen, sondern in dem Unvermögen, das Eigentümliche der Natur zur Vollendung zu führen (Stiglmayr: Proclus, S. 730).

### Proklos

Dieselbe Bestimmung des Bösen findet sich bei Proklos (De malorum subsistentia, 226, 10). Nach Proklos ist das ‚Böse nicht in ihm selbst (dem Körper), denn Häßlichkeit und Krankheit sind nicht ein durchaus Böses, sondern bloß Mangel eines höheren Grades von Vollkommenheit; denn bei einer vollständigen Negation des Schönen wäre der ganze Körper selbst dahin‘ (Proklos, De malorum subsistentia 227, 20. Vgl. Stiglmayr, S. 731). — Nach Proklos kommt nicht der Materie das Böse zu, sondern es kommt von dem ungeordneten Streben der Seelen selbst (a. a. O., 233, 17; Stiglmayr: Proclus, S. 731).

Nach Proklos ist das Böse nicht als Böses vom Guten verursacht, denn das Böse verdankt sein Entstehen nicht positiven Kräften, sondern der Schwäche anderer Wesen.

Wir sahen, daß Proklos das Böse in den Körpern einteilt als das Häßliche und Krankhafte; beide mögen nach dem früheren Grundsatz böse sein gegenüber den Einzelwesen, sie sind aber gut im Verband des Ganzen (Stiglmayr: Proclus, S. 745).

### Dionysios

Auch Dionysios definiert das Böse in negativer Form. Er spricht dem Guten die Möglichkeit ab, Ursache des Bösen zu sein. Das Gute falle zusammen mit dem Seienden. Das Böse dagegen habe kein Sein; und deshalb könne es nicht aus dem Guten hervorgehen.

Das Gute bringe nur wieder Gutes hervor, das Seiende nur Seiendes. Das Böse dagegen habe selbst kein Sein und auch nicht die Kraft, etwas hervorzubringen; es könne nur die bereits existierenden Dinge verschlechtern; und es könne selbst nur bestehen unter der Voraussetzung des Guten, an welchem es sich als Mangel, Schwäche, Abirring anhefte.

Dionysios kommt zu dem Schluß, daß das Böse in keinem Wesen seinen eigentlichen Sitz habe und keine Subsistenz besitze. Das Böse bestehe nur zufällig: das Böse habe überhaupt keine Hypostasis, wie das Gute, sondern mehr eine Parhypostasis, es sei sine specie, eine privatio primissimae trinitatis boni privatio, voluntatis, potentiae, operationis (De divinis nominibus 270 ff.; Koch: Proclus, S. 445; Stiglmayr: Proclus, S. 256).

Der Proklischen Ansicht zufolge müßte die Freiheit des Menschen geleugnet werden, wenn das Böse der Materie zukäme und nicht dem

ungeordneten Streben der Seelen selbst (De malorum subsistentia, 233, 17; Stiglmayr: Proclus, S. 745). Das hat Dionysios nicht übernommen.

Die Abhandlung des Proklos De malorum subsistentia ist uns leider nur noch lateinisch erhalten. Sie wurde von Wilhelm von Moerbeke (Meerbeke, Morbeka) zu Ende des 13. Jahrhunderts ins Lateinische übertragen (Stiglmayr: Proclus, S. 256).

- <sup>33</sup> Solov'ev: VI, 74. Daß Solov'ev völlig mit Proklos vertraut war, bezeugt uns sein Aufsatz über Proklos (vgl. Russ. Enc. Slov., S. 383—385). Auch der Areopagite ist ihm wohl bekannt, wie wir aus seinem Aufsatz über Origenes ersehen können (ebd. S. 145).

Hinzufügen dürfen wir vielleicht noch, daß Solov'ev selbst eine vollständige Übertragung Platons unternahm, worauf er zu Anfang seines Aufsatzes Žiznennaja drama Platona (1898) hinweist. Auch sein Aufsatz über Platon zeigt, daß Solov'ev völlig mit dem späten Platon vertraut war (vgl. Russ. Enc. Slovar', t. 46, S. 837—851). — Im Zusammenhang mit der Kunst weisen wir darauf hin, daß Proklos die Musik und die Poesie als die uns zu unserer Annäherung an die höheren Mächte (vysšaja sila) helfenden Mittel erachtete. Unter den höheren Mächten verstand er die Dämonen und Götter. (Die Dämonen des Proklos sind gute Dämonen). Vgl. Russ. Enc. Slov., Prokl., S. 385.

<sup>34</sup> VI, 74.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> VI, 74.

<sup>37</sup> VI, 74—75.

<sup>38</sup> VI, 75.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> VI, 75.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> VI, 75—76.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> VI, 76.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> VI, 76.

<sup>48</sup> VI, 77. Solov'ev spielt hierbei auf seine Ausführungen in dem Aufsatz „Die Schönheit in der Natur“ an; s. oben Teil II, Kap. I.

- <sup>49</sup> VI, 77. Solov'ev erwähnt hier, daß auch die häßlichen Ausgeburten für das Endziel notwendig waren. Immer wieder begegnen wir dieser Schwingung zwischen Bejahung und Verneinung der physischen Welt, auf welche, wie wir zeigten, Hans Urs von Balthasar in seinem Werk über Maximus Confessor hinweist; So heißt es auch in „La Russie et l'Eglise Universelle: „Ist also unsere Unterwerfung unter die Bedingungen der materiellen Welt eine Folge des Falles und eine Strafe für die Sünde, so sehen wir doch, daß diese Strafe eine Wohltat und daß diese notwendige Folge des Bösen ein notwendiges Mittel des absoluten Guten ist.“ — Solov'ev: Rußland, S. 372. Es ist dies die Auffassung Gregors von Nyssa, die sich in seiner Schrift „Von der Ausstattung des Menschen“ kundtut; vgl. auch S. 359: „Daß die Schöpfung nicht das unmittelbare Werk Gottes ist, hat uns die Bibel soeben gesagt (S. 358). Und dieses heilige Wort wird durch die Tatsachen reichlich bestätigt. Denn wäre die Schöpfung unserer physischen Welt direkt und ausschließlich aus Gott selbst hervorgeflossen, so wäre sie ein absolut vollkommenes Werk, eine nicht nur im Ganzen, sondern auch in jedem ihrer Teile ausgeglichene und harmonische Hervorbringung.“

50 VI, 77.

51 VI, 77.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 VI, 78.

55 Ebd.

56 VI, 78.

57 Ebd. Der Ansatz zu dieser Bestimmung des Sinnes der Kunst findet sich in Platons „Politeia“. Die altgriechische Kunst, insbesondere die Homerische Dichtung, die Platons strengem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affekte widersprach, konnte keine Stelle in dem Platonischen Idealstaat finden: „Ist die Erscheinung Nachahmung der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werte sein. Nur eine das Gute nachbildende Kunst gilt als vollberechtigt.“ — Vgl. Überweg: Geschichte I, S. 143. Nach Platon beruht die Schönheit auf dem Hindurchscheinen des Ideellen durch das Sinnliche. — Das Beruhen der Schönheit auf der Idee hebt Platon im „Phaedrus“, „Gastmahl“ und „Staat“ hervor. Die formale Seite der Schönheit tritt in den später verfaßten Dialogen „Timaeus“ und „Philebus“ hervor. Vgl. Überweg: Geschichte I, S. 143.

58 VI, 78; „an sich“ bei Solov'ev deutsch.

59 Ebd., 79. In der Fußn. fügt Solov'ev hinzu, daß er dabei an solche lyrische Gedichte denke sowie an lyrische Stellen in einigen Dichtungen und Dramen, deren ästhetischer Eindruck sich nicht in Gedanken und Bildern erschöpfe, die ihren literarischen Inhalt (slovesnoe sodržanie) ausmachen. Wahrscheinlich habe Lermontov darauf angespielt in den Versen:

Est' zvuki — značen'e  
 Temno, il' ničtožno,  
 No im bez volnen'ja  
 Vnimat' nevozmožno.

Wir geben eine wörtliche Übertragung ohne Rücksicht auf Reim und Rhythmus:

Es gibt Töne, (deren) Bedeutung / Dunkel oder nichtig (ist), / Aber sie ohne Bewegung / Zu hören, (ist) unmöglich.

60 VI, 79.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 VI, 79.

64 Ebd.

65 VI, 79.

66 VI, 80.

67 VI, 80. Wir geben die Übertragung des Žukovskijschen Gedichts nur dem Inhalt nach:

Von Nebel umfungen ist Ida,  
 Und Ilion hat sich verfinstert,  
 Es ruht des Atriden Lager im Dunkeln,  
 Und über dem Schlachtfeld (liegt) Schlaf . . .

68 VI, 80.

69 Ebd.

70 VI, 81.

71 VI, 81.

72 Ebd.

73 VI, 82. In der Fußn. weist Solov'ev darauf hin, daß die Person Christi nur in den Evangelien dichterisch dargestellt worden ist — und zwar von Augenzeugen und Chronisten, nicht aber von Künstlern.

- 74 VI, 82.  
 75 VI, 82.  
 76 Ebd.  
 77 VI, 83.  
 78 VI, 83. In der Fußnote fügt Solov'ev hinzu, daß das von Dante im dritten Teil seiner „Göttlichen Komödie“ dargestellte Paradies wohl Züge aufweise, die vielleicht wahr seien, aber doch nicht lebendig und konkret. Solov'ev hält dies für einen Mangel, der auch durch die wohl lautendsten Verse nicht wettgemacht (iskuplen) werden könne.  
 79 VI, 83.  
 80 Ebd.  
 81 VI, 83.

### Anmerkungen zum II Teil, Kapitel III

- 1 VI, 364.  
 2 VI, 365.  
 3 VI, 365.  
 4 Ebd.  
 5 VI, 367 (Fußn. Solov'evs). Er weist auf eine Broschüre von Walter hin, worin dieser auf Grund geschichtlicher Tatsachen zu beweisen versucht, daß große Menschen die Frucht gegenseitiger Liebe seien [Osnovnoj dvigatel' nasledstvennosti, M. 1891].  
 6 VI, 367.  
 7 VI, 367.  
 8 Ebd.  
 9 VI, 368. V. Warnach weist darauf hin, daß der innige Zusammenhang zwischen Geschlechtsliebe und Tod schon viel beachtet worden sei. So habe außer Vladimir Solov'ev darüber auch W. Schubert (Religion und Eros, bes. 160—172) geschrieben, ferner H. Frieling sowie M.C.D.'Arcy (Love) 237 ff. Vgl. V. Warnach: Agape (Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie). Düsseldorf 1951. S. 459 Fußn. 3. Wir finden bei V. Warnach die scharfe Unterscheidung zwischen Sexus, Eros und Agape. Die Wesensverschiedenheit dieser drei Grundarten oder Typen der Liebe gehe hauptsächlich zurück auf die jeweils andersgeartete anthropologische Basis und Struktur des Liebesaktes selbst.  
 So wurzele der Sexus in einem instinktiv-unbewußten Trieb (der Geschlechter zueinander), der aus der sinnlichen Vitalität stammt und zur körperlichen Vereinigung „in einem Fleisch“ drängt (Gen 2, 24; Mt 19,6; Mk 10,8. 1 Kor 6,16; Eph 5,31).  
 Aber doch müsse der Sexus als Geschlechtsliebe vom bloßen Geschlechtstrieb unterschieden werden (vgl. V. Warnach, a.a.O., S. 457). So weise Max Scheler darauf hin, daß die geschlechtliche Liebe nicht in einem rein sinnlichen Verhalten bestehe, da ein solches stets lieblos und kalt sei (M. Scheler: Sympathie 195 f.).  
 (V. Warnach verweist weiterhin auf D. v. Hildebrand: Reinheit und Jungfräulichkeit, 1928, 10 ff.; 18; 23 f.). Immer begegneten sich in der Liebe, auch in der geschlechtlichen, Menschen in ihrer lebendigen Personanzheit. Wenn in der Agape die personale Beziehung selbst ausschlaggebend sei, so werde der Sexus wesentlich durch die sinnliche Beziehung bestimmt. Dies sei der Grund dafür, daß die hier im spontanen Liebes-

pathos geahnte „absolute“, weil personale Würde oder „Idealisierung“ des Geliebten allzu rasch im Sinnenrausch untergehe. Dennoch schreibe VI. Solov'ev der Geschlechtsliebe einen eigenen, unbedingten Wert für unser persönliches Dasein zu (Sinn der Liebe), weil Solov'ev in ihr die einzige Kraft erblicke, durch welche der uns eingewurzelte Egoismus, d. h. die ausschließende Absolutierung der eigenen (tatsächlich absoluten) Würde bzw. Nicht-Anerkennung der absoluten Würde des anderen, überwunden werden könne. So sehe Solov'ev die wahre Vollendung des „Individuums“ (= Person) als „Integration“ (Ganzwerdung) in der Einheit mit einem „Anderen“ und mit allen anderen durch die universale Vereinigung zur idealen All-Einheit als dem „Ewig-Weiblichen“.

Freilich verstehe Solov'ev unter „Geschlechtsliebe“ nicht eigentlich den Sexus oder die triebhafte Liebe, die zur äußerlichen physiologischen oder bürgerlich-legalen Vereinigung führt, sondern die Gattenliebe als ein durchaus personales Verhalten von Mann und Weib. Indessen müsse auch Solov'ev die Aporetik dieser Liebe vor der hohen Aufgabe, welche er ihr zgedacht habe, eingestehen: auch mit Hilfe der Gnade werde die Geschlechtsliebe nicht zum Ziele gelangen, weil das, was er von ihr erwartet, in Wirklichkeit nur die gotthafte Agape leisten könne, die Solov'ev zwar nicht nenne, aber allem Anschein nach gemeint habe (Warnach, Agape, S. 458, Fortsetzung der Fußn. von S. 457).

V. Warnach, der die Dreiteilung der Liebe in Sexus, Eros und Agape aus der Schrift gewonnen hat, sieht eine glückliche Bestätigung darin, daß diese bisher kaum bekannte Gliederung auch von anderer Sicht aus erarbeitet wurde: nämlich bei V. E. Frankl (Ärztliche Seelsorge 1948), H. Frieling (Mysterium der Liebe 1948), K. A. Götz (Perspektiven der Liebe 1949). Nach Frankl gehe der „Sexus“ auf die körperliche Erscheinung, der „Eros“ auf die Psyche und die „Liebe“ im eigentlichen Sinn auf die „personale Struktur“, allerdings in ihrer „Wertmöglichkeit“. Frieling suche durch die Sinndeutung der Geschlechtsliebe zur „reinen“ Liebe zwischen Ich und Du vorzudringen, d. h. zu der personalen echten Gemeinschaft. Die Agape anerkennt Frieling als „göttliche Liebe“ und deutet ihren personalen Charakter an, indem er ihr das ausgeprägte Ich-Bewußtsein als eine ihrer Wesensbedingungen zuspricht. Doch bleibe das eigentliche Wesen der Agape im Dunkeln (Warnach, a.a.O., Agape, S. 457):

<sup>10</sup> VI, 368.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> VI, 369.

<sup>13</sup> VI, 369.

<sup>14</sup> Gedacht ist an die Novelle Gogols: „Die altväterischen Gutsbesitzer“ (Starosvetskie pomeščiki).

<sup>15</sup> VI, 370.

<sup>16</sup> VI, 371 Fußn. Er weist darauf hin, daß in der Kirchensprache vor allem die heiligen Joachim und Anna so genannt werden. Außerdem aber trügen auch andere Vorfahren der Gottesmutter mitunter bei den kirchlichen Schriftstellern diese Bezeichnung.

<sup>17</sup> VI, 372.

<sup>18</sup> VI, 372—373.

<sup>19</sup> Ebd. Zur Bestimmung der Würde des Seins bei Solov'ev; vgl. oben S. 149.

<sup>20</sup> VI, 373.

<sup>21</sup> VI, 373.

- <sup>22</sup> VI, 373.
- <sup>23</sup> VI, 374.
- <sup>24</sup> Ebd.
- <sup>25</sup> VI, 374. Wenn es sich im Bereich der Natur um den Fortschritt, d. h. die Höherentwicklung im äußersinnlich erfahrbaren Bereich der physischen Welt handelte, so haben wir es nunmehr mit der Höherentwicklung des Bewußtseins zu tun.  
Wir erinnern uns, daß in Čtenija o Bogočlovečestve auf die Höherentwicklung der Weltseele hingewiesen wurde:
- a) zu Beginn des kosmogonischen Prozesses fanden wir die Weltseele als „reine Potenz einer Einheit ohne bestimmte Form“ und ohne wirklichen Inhalt, da alle Wirklichkeit der Solov'evschen Lehre gemäß dem Chaos zugehörte; s. o. S. 102 (19).
- b) zu Beginn des historischen Prozesses jedoch, d. h. zu Beginn des menschlichen Prozesses, fanden wir die Weltseele bereits als „reine Potenz der ideellen All-Einheit“: die Weltseele hat hier die Form des Bewußtseins erlangt; s. o. S. 102.
- c) und in seinem Vortrag Ideja človečestve u Avgusta Konta identifiziert Solov'ev die Weltseele auf ihrer höchsten Stufe in ihrer Verbindung mit dem göttlichen Prinzip als „allumfassende Form“. Vgl. oben S. 112 (79).
- <sup>26</sup> Ebd.
- <sup>27</sup> Ebd.
- <sup>28</sup> VI, 374—375. Wenn Solov'ev hier das Wort „Seele der Welt“ (duša mira) gebraucht, so geht aus dem Text eindeutig hervor, daß es sich dabei nicht um die Leibweltseele (natura naturans, Magna mater) handelt, sondern um die unsterbliche Gesamtheit der wahren Selbstes; s. oben S. 90.
- <sup>29</sup> VI, 375. Wir erinnern uns, daß Solov'ev die gesamte geist-seelische Menschheit als den Leib Christi versteht, welcher wiederum zu verstehen ist als ein lebendiger Organismus, der sich aus einzelnen Organen zusammensetzt. Daß es sich bei dieser Geistseele um die origenistisch-nysse-nische Geistseele handelt, für welche der intelligible Charakter das Bezeichnende ist, wurde oben S. 101 ausgeführt.
- <sup>30</sup> VI, 375.
- <sup>31</sup> Ebd. Wir begegnen hier einem ausgesprochenen Eckehartschen Terminus, indem Solov'ev sagt, ein Wesen müsse „in“ der Wahrheit sein.
- <sup>32</sup> VI, 376.
- <sup>33</sup> Ebd.
- <sup>34</sup> Ebd.
- <sup>35</sup> VI, 376. Hier spricht sich ein Schelling verwandter Gedanke aus: Hätte der Mensch nicht ein liches und ein dunkles Prinzip in sich, dann könnte er weder Gott noch sich selbst erkennen. Vgl. Schelling: Freiheit, S. 265—266.
- <sup>36</sup> VI, 376.
- <sup>37</sup> Ebd.
- <sup>38</sup> VI, 376.
- <sup>39</sup> VI, 377; (Mth 16, 26).
- <sup>40</sup> VI, 377.
- <sup>41</sup> VI, 377.
- <sup>42</sup> VI, 377. Ludolf Müller weist darauf hin, daß zwischen der ersten und dritten Periode, zwischen dem frühen und späten Solov'ev, eine nahe Verwandtschaft besteht. So finden wir hier in der Schrift aus der dritten Periode den in Kritika otvlečennyh načal (Kritik der abstrakten Prin-

zipien 1877—1880) ausführlich dargestellten Gedanken des „werdenden Absoluten“ wieder. Vgl. II, 299: „Absoljutnoe suščee i absoljutnoe stanovjaščee (Das absolute Seiende und das absolute Werdende). Čelovek kak vtoroe absoljutnoe (Der Mensch als das zweite Absolute). Tri načala ego bytija (Drei Prinzipien seines Seins).“ — Diese Bestimmung könnte möglicherweise die Erinnerung an den „werdenden Gott“ des jungen Hegel wach rufen, wodurch der Verdacht des Pantheismus erregt werden könnte; doch weist Solov'ev selbst darauf hin, daß die pantheistische Philosophie immer dieses zweite Absolute mit dem ersten identifiziere, und er betont, daß, da es augenscheinlich nicht zwei gleich absolute Wesen geben könne, dieses „werdende Absolute“ oder zweite Absolute nicht im selben Sinne absolut sei wie das erste (II, 301).

<sup>43</sup> VI, 377.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> VI, 378.

<sup>46</sup> VI, 378.

<sup>47</sup> Ebd. Dem gleichen Gedanken gibt August Vetter Ausdruck, indem er sagt: „Den verständlichsten Nachweis dafür, daß die „verborgene“ Wurzel des polaren Selbstbewußtseins tatsächlich im personalen Gefühl liegt, bietet das Tiefenerlebnis der Gefühlsgevißheit und der Gefühlsentscheidung in der Liebeserfahrung, das ihre eigentümliche Unbedingtheit, ja ihr wirkliches Wunder ausmacht.“ Eben deshalb bleibe dieser eigenste Sachverhalt des Herzens aber auch von der wissenschaftlichen Menschenkunde zumeist unbeachtet, oder doch in seiner grundlegenden Bedeutung für die Entfaltung des Geistes im Aufbau der Persönlichkeit verkannt. Vgl. Vetter: *Natur*, S. 219.

<sup>48</sup> VI, 378.

<sup>49</sup> S. oben Kap. II.

<sup>50</sup> Die Anwendung des Terminus „objektives Subjekt“ auf das uns entgegnetretende andere Wesen dürfte wohl bedeuten, daß wir dem von uns als etwas objektiv Erkanntem — ebenso wie uns selbst — die Bedeutung eines Subjektes zuerkennen.

<sup>51</sup> VI, 379.

<sup>52</sup> Ebd. Hier spüren wir den Cyrillischen Gedanken der Schaffung einer neuen Natur, den Gedanken der geistigen Überformung; s. oben S. 41.

<sup>53</sup> VI, 379.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Wir übertragen hier „bezdna“ nicht mit Abgrund, sondern mit „Ungrund“; die russische Sprache hat kein anderes Wort für Ungrund. „Die absolute Indifferenz“ erinnert an die Schellingsche Bestimmung des Ungrundes: *Freiheit*, S. 298—299.

<sup>57</sup> VI, 380.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> VI, 380. „Bei den Tieren verdrängt die nachfolgende Generation direkt und rasch ihre Vorgänger und entlarvt (obličaet) die Sinnlosigkeit des Daseins (suščestvovanie), um gleich darauf ihrerseits einer ebensolchen Sinnlosigkeit des Daseins überführt zu werden.“

<sup>60</sup> VI, 380.

<sup>61</sup> VI, 381. Daß die Mutter bei Aufopferung ihres Egoismus für die Kinder ihre Individualität verlöre, ließe sich möglicherweise so verstehen, daß Solov'ev „Individualität“ zugleich als „Universalität“ verstanden haben will; s. oben S. 78.

Möglicherweise meint also Solov'ev, daß eine Mutter, die ganz in den Alltagsorgen um ihre Kinder aufgeht, weder Zeit noch Kraft hat, sich in geistiger Hinsicht weiter zu entwickeln. Aber doch drängt sich hier unwillkürlich die Frage auf, ob nicht ein Mensch, — im vorliegenden Falle eine Mutter —, der sich für andere völlig aufopfert, d. h. seinen Egoismus besiegt, gerade durch diese Selbstaufgabe seine wahre Individualität gewinnt.

<sup>62</sup> VI, 381.

<sup>63</sup> VI, 381. Offenbar übersieht Solov'ev hier die innersinnliche Bindung. Vom Blickpunkt des Kindes aus gesehen z. B. ist nicht die physiologische Bindung bestimmend, sondern die psychische: das Kind anerkennt diejenige Person als Mutter, mit der es bis zum dritten Lebensjahr im Ich-Du-Verhältnis gestanden hat. Den neuesten Beobachtungen nach wissen wir heute, daß dieses Ich-Du-Verhältnis zwischen Kind und Mutter (beziehungsweise Pflegemutter) das Entscheidende für das ganze Leben des betreffenden Kindes ist.

<sup>64</sup> VI, 380.

<sup>65</sup> VI, 381.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> VI, 382 Fußn.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> VI, 382.

<sup>71</sup> VI, 382—383.

<sup>72</sup> Ebd. Diese Bejahung der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Kinderzeugung sowie der Generationsfolge, d. h. also die Bejahung der diesseitigen Welt trotz der uns bekannten Ablehnung der Fortpflanzung als solcher (vgl. Aufsatz über „Die Schönheit in der Natur“), deutet wieder auf jene Amplitude zwischen Himmel und Erde, zwischen Weltverneinung und Weltbejahung, wie sie sich schon bei Gregor von Nyssa und später wieder bei Dostoevskij findet. Vgl. v. B a l t h a s a r : *Maxismus*, S. 175. Hier heißt es: „... in der Anthropologie Gregors von Nyssa werden die Geschlechtsmerkmale zugleich (vorausgesehene) Folge der Sünde und Mittel... für die Erhaltung des Menschengeschlechts zu sorgen...“

<sup>73</sup> VI, 383.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd. An dieser Stelle benutzt Solov'ev das Wort „allgemein“ offenbar im Sinne der Antike und Hegels, d. h. im Sinne von „ideell“: ... s obščim smyslom vselennoj.

<sup>76</sup> VI, 383. „Natur“ ist hier, wie wir deutlich sehen, im Sinne der antiken Geistnatur oder Geistseele verstanden; es drückt sich hier der Platonisch-Sokratische Gedanke der Selbstvollendung aus.

<sup>77</sup> VI, 383.

<sup>78</sup> VI, 383—384.

<sup>79</sup> VI, 384. Wir übersetzen hier „ličnost“ nicht mit Persönlichkeit, sondern mit *Person*, da hier ganz offensichtlich die intelligible Existenz des Menschen gemeint ist, die wir im christlichen Sprachgebrauch mit „Person“ zu bezeichnen pflegen.

<sup>80</sup> VI, 384.

<sup>81</sup> Wir erinnern daran, daß der „absolute Inhalt“ hinreichend in den Vorlesungen über das Gottmenschentum behandelt wurde. Auch fügt Solov'ev hier selbst hinzu, daß in religiöser Sprache das ewige Leben oder das Reich Gottes so genannt wird (VI, 384).

- <sup>82</sup> Ebd. Hier beginnt Solov'ev auf sein eigentliches Ziel in steilem Aufstieg zuzugehen: der Gedanke der Androgynie wird faßbar.
- <sup>83</sup> Ebd. Die Anspielung auf die wesenhafte Unstimmigkeit (rozn') und den Auseinanderfall (raspadenie) zeigt, daß es sich hierbei um jenen Auseinanderfall der Gesamtseele handelt, welcher der von Solov'ev anerkannten Urstandslehre (s. Kap. II, Teil I) zugrunde liegt.
- <sup>84</sup> VI, 385.
- <sup>85</sup> VI, 385.
- <sup>86</sup> Ebd.
- <sup>87</sup> VI, 386. „Vernunft der Dinge“ (razum veščej) ist im Sinne von „ratio rerum“ zu verstehen und „der Bereich der absoluten Individualität“ als intelligible Sphäre.
- <sup>88</sup> Ebd.
- <sup>89</sup> Es handelt sich bei dieser gestuften Gegenüberstellung von Wort und Liebe um eine dem Mystiker Solov'ev eigene Herausarbeitung des Unterschieds zwischen intellektueller Schicht und intelligibler Schicht.

Solov'ev unternimmt es hier, den Beweis für seine weiter oben aufgestellte Behauptung zu erbringen, daß nämlich die emotionale Erkenntnisfähigkeit der Liebe über der theoretischen Erkenntnisfähigkeit des Verstandes (razumnoe soznanie) stehe (VI, 375—376). — Daß Solov'ev die wahre Bestimmung des Wortes „in der Offenbarung der Vernunft der Dinge durch Worte und Begriffe (ponjatie)“ sieht (VI, 386), dies zeigt uns, daß wir es im Falle der Bestimmung des „Wortes“ mit der Verstandes-Ebene zu tun haben, d. h. mit der intellektuellen Schicht des Menschen. (Vgl. Kant: Verstand = Vermögen der Begriffe). Es ist somit selbstverständlich, daß „razum veščej“ hier, wenn wir es auch aus Mangel an einem exakten deutschen Terminus mit „Vernunft der Dinge“ übertragen, nicht als Vernunft im intelligiblen Sinne zu verstehen ist, sondern im Sinne der die Dinge begreiflich machenden logoshaften Gesetzmäßigkeit, d. h. im Sinne ihrer inneren Strukturiertheit oder ihres Strukturgefüges. Es handelt sich dabei (Hegelianisch gesprochen) um die Manifestation des die Dinge rationalisierenden oder vernünftig machenden Logos. Die Logoshaftigkeit der Dinge ist es, die sie unserem Verstand durchlichtet.

Daß Solov'ev selbst „razum veščej“ in dieser Weise verstanden haben will, wird bestätigt durch seine eigene Äußerung in der „Kritik der abstrakten Prinzipien“, II, S. 263, Kap. XXXIX, „Das allgemeine Prinzip des Rationalismus“ (Obščee načalo racionalizma). Dort heißt es: „In der wahren Erkenntnis muß sich uns der allgemeine Sinn (smyl) oder die Vernunft (razum) der Dinge (ratio rerum, ó logos ton onton) offenbaren, wir müssen jeden Gegenstand (predmet) in seiner Beziehung zum Ganzen (ko vsemu) erkennen, d. h. wir müssen Stelle (mesto), Lage (položenie) oder Bedeutung (značenie) kennen, die der Gegenstand in der allgemeinen Ordnung (v obščem porjadke) oder dem (allgemeinen) Plan einnimmt. Die Vernunft oder der Sinn eines Dinges besteht nämlich in seiner Beziehung zum Ganzen . . .“

Wenn Solov'ev die wahre Bestimmung des Wortes darin erblickt, unserem theoretischen Erkenntnisvermögen die ratio rerum zu offenbaren, so sieht er die wahre Bestimmung der Liebe darin, unserem emotionalen Erkenntnisvermögen die ideelle Natur des geliebten Menschen zu offenbaren. Mit dieser Bestimmung der Liebe aber haben wir den personalen Bereich der absoluten Individualität erreicht, die Sphäre der unsterblichen wahren Selbste, d. h. die intelligible Schicht.

Kant hatte als Ethiker den Aufstieg von dem Verstand (theoretische Vernunft) über das Gewissen (praktische Vernunft) zur intelligiblen Sphäre gefunden, d. h. zu seinen drei Postulaten: zur Freiheit des geistigen Willens im Gegensatz zur Unfreiheit des Begehrungswillens, zur Unsterblichkeit und zum Richtergott, Solov'ev fand als Mystiker diesen Aufstieg vom Herzen (emotionale oder poetische Vernunft) aus. Auch er hat die Freiheit des geistigen Willens und die Unsterblichkeit, während das Gottesbild (gemäß dem Mystiker) weniger als richtender denn als liebender Gott erscheint.

Solov'ev steht mit dieser Bestimmung der Liebe in einer Linie mit Friedrich Schlegel, der die personale Beziehung zwischen Mann und Frau entdeckte und vom Herzen her die poetische Vernunft fand als denjenigen Bereich des Menschen, wo Geist und Gefühl zu einer Einheit verschmelzen. — A. Dempf sieht in der Theorie der poetischen Vernunft die Höchstleistung Friedrich Schlegels; sie steht neben der theoretischen und der praktischen Vernunft. „Die poetische Vernunft schafft wie der Genius in gesteigerter Einbildungskraft ihren Stoff, sie ist eine spielende Tätigkeit; als Gefühl und Liebe versetzt sie sich unmittelbar in den anderen, wo das Ich zum Du wird, sie ist das einzig Schöpferische im Bewußtsein, in Ahnung der unendlichen Fülle und Erinnerung der ursprünglichen Einheit.“ Vgl. Dempf: Weltordnung, S. 89.

Wir sehen also, daß sich der Primat der poetischen Vernunft schon bei Friedrich Schlegel fand und, wie A. Dempf ausführt, dessen Sonderstellung im frühen Idealismus ausmachte. Der personalen Beziehung zwischen Mann und Frau begegnen wir in Friedrich Schlegels Roman „Lucinde“ (von F. Stepun ins Russische übertragen). Nikolaj Berdjaev befand sich somit im Irrtum, wenn er glaubte, daß Solov'ev der Entdecker der personalen Liebe gewesen sei. Vgl. Ideja, S. 178. Den Gedanken der personalen Liebe finden wir dann vor allem bei Franz von Baader: Liebe, S. 94 u. 108.

<sup>90</sup> VI, 387. Wir sehen hier wiederum, daß Solov'ev mit dem Gesetz der Konnaturalität von Erkanntem und Erkennendem völlig vertraut war. Hier spricht sich ganz deutlich das Thomistische Wort aus: *esse recipitur secundum modum recipientis*. Vgl. oben S. 37 (16).

<sup>91</sup> Wir verweisen hier wieder auf unsere Ausführungen über das Axiom der Konnaturalität; s. oben Kap. II.

Indem Solov'ev auf die Wechselwirkung zwischen Sehendem und Gesehenem hinweist und betont, daß das Gesehene oder Erscheinende von den beiderseitigen Eigenschaften bestimmt wird, beweist er, daß er bereits erkannt hatte, daß es nicht nur auf die „Aufnahmeapparatur“ des Sehenden ankommt, sondern auch auf dasjenige, was gesendet wird, d. h. auf die „Sendestation“ des Gesehenen; das bedeutet aber, daß Solov'ev einen Schritt über Kant hinausging, der den Nachdruck auf die Organisationsbedingtheit alles Erkennens gelegt hatte. Und somit dürfen wir für Solov'ev den Leitsatz in Anspruch nehmen: *cognoscere sequitur esse recipientem et recipiendum*. — Vgl. auch Dempf: Einheit, S. 28–29.

<sup>92</sup> Die Imago-Dei-Lehre ergibt sich aus der Analogie der menschlichen Geisteskräfte mit dem göttlichen Urbild. Augustinus fand seine Ebenbildlehre durch die Schau der ewigen Wahrheiten, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues fanden die ihre aus der Urgrundsicht, Friedrich Schlegel und Solov'ev aber aus einer kritischen Selbstbewußtseinstheorie. Vgl. Dempf: Selbstkritik, S. 153.

- <sup>93</sup> VI, 387. Dieser Gedanke der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen durch die Liebe findet sich vorzüglich bei Baader: Liebe, S. 104—105.
- <sup>94</sup> VI, 387.
- <sup>95</sup> Ebd.
- <sup>96</sup> Ebd. Wir erinnern hierbei daran, daß Solov'ev unser volles Bewußtsein als Offenbarung unseres wahren Selbst erklärt, zugleich aber betont, daß dieses wahre Selbst auch dann vorhanden sei, wenn wir uns seiner nicht bewußt seien, d. h. wenn es uns nicht im bewußten Zustande erscheine; s. oben S. 61, 62.
- <sup>97</sup> VI, 388. Hier spricht sich nunmehr der androgyne Gedanke aus. Solov'ev wird ihn im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes entwickeln.
- <sup>98</sup> Ebd. Wir sehen, daß Solov'ev der Liebe die hohe Aufgabe zuweist, an der Auferstehung mitzuwirken.
- <sup>99</sup> Ebd.
- <sup>100</sup> Ebd. Die Anwendung des Wortes „das schein-verkörpernte Ideal“ zeigt uns sehr deutlich, daß Solov'ev im Grunde genommen der diesseitigen Wirklichkeit, der dem Ideal „nicht entsprechenden Wirklichkeit“ (VI, 388), Scheincharakter zuschreibt. Es ist dies jene Auffassung, wie wir sie bei den im Gefolge des Origenes stehenden Vätern fanden; s. oben Kap. II.
- <sup>101</sup> VI, 388. Es handelt sich um einen in Puškins Szenen aus den Zeiten der Ritter vorkommenden Minnegesang: nachdem besagter Ritter eine dem Verstand unfaßbare Vision gehabt hatte, wandte er sich ab von allen Frauen, trug statt des Schärpenschmucks um den Hals einen Rosenkranz und begab sich zum Kampf nach Palästina. Und wenn zu Schlachtbeginn die Paladine die Namen ihrer Damen riefen, so schrie er „wild und feurig“ —, wobei sein drohender Schrei die Muselmänner wie Donnerrollen überraschte —: „Lumen coeli! Sancta rosa!“
- <sup>102</sup> VI, 389.
- <sup>103</sup> VI, 389.
- <sup>104</sup> Ebd.
- <sup>105</sup> Ebd. Auch Victor Warnach schreibt, daß Sexus sowie Eros dem Tode und der Nichtigkeit verfallen, während die Agape siegreich die Macht des Verderbens überwinde und den Menschen das unvergängliche Sein bringe, das „ewige Leben“. Auch der Eros sei immer nur ein Vorläufiges, ein Weg zum Ende, nie aber das Vollendete selbst, er sei etwas, was vergehe, wenn es erfüllt sei: „... weil ja das Begehren aufhört, wenn es sein Ziel erreicht hat...“ Der Agape hingegen sei es wesenseigentümlich, nicht aufzuhören (vgl. 1 Kor 13, 7), weil sie das „Bleibende“ (13, 13), das „Ende“ schlechthin sei. Oft werde der eine oder der andere dieser drei Typen (Sexus, Eros, Agape) verabsolutiert, doch schlossen sie sich nicht unbedingt aus. Im Grunde werde eine gegenseitige Ergänzung, eine „katholische“ Synthese verlangt. Diese Synthese sei bereits von dem Alexandriner Origenes versucht worden sowie von den Kappadokiern (Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Basileios) und vor allem in der Caritas-Amor-Lehre von Augustinus; außerdem auch im Mittelalter. Vgl. W a r n a c h : Agape, S. 465.
- <sup>106</sup> VI, 389.
- <sup>107</sup> VI, 389—390.
- <sup>108</sup> VI, 390. Schon Platon hatte den Eros zum höchsten Antreiber der Erkenntnis gemacht; wir werden später sehen, wie weit Solov'ev mit Platon übereinstimmt und wo er abzuweichen beginnt.

- 109 VI, 390. Nach Römer 8, 19: „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes.“ „Ibo tvar' s nadeždoju ožidaet otkrovenija synov Božiich.“
- 110 Ebd.
- 111 Ebd.
- 112 VI, 390; „plot“ heißt Fleisch; infolgedessen könnte man „bezplot'nyj duch“ mit „fleischloser Geist“ übersetzen. Dem üblichen Sprachgebrauch folgend, haben wir „körperloser Geist“ übersetzt.
- 113 Ebd. Auch hier könnte man anstatt „in einem leiblichen Organismus verkörpernten — lebendigen Geist“ in direkter Weise übersetzen „in einem leiblichen Organismus verfleischlichten — lebendigen Geist (voploščennyj živyj duch)“.
- 114 VI, 390—391. Hier taucht auch bei Solov'ev der Verklärungsgedanke auf gemäß dem „neuen Christusbild“ im Sinne von Dionysios Areopagita, von Augustinus, Clairvaux und Meister Eckhart.
- 115 Bei aller bisherigen geradezu gnostisch anmutenden Depotenzierung der fleischlichen Natur (in den bisher interpretierten Aufsätzen über die Schönheit) zeigt sich uns nunmehr Solov'ev doch als echter Christ. Sein christliches Menschenbild beginnt sich zu runden: schon stießen wir auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen (VI, 387), auf sein Kindschaftsverhältnis zu Gott (390), und hier nun stoßen wir auf die christliche Abwandlung des Platonischen Unsterblichkeitsgedankens, nämlich auf die Auferstehung des Fleisches und seine Verklärung (390/391). Den Leib anerkennt Solov'ev als mitbestimmend für das ewige Heil. Dieses sind bereits sehr wesentliche Züge des christlichen Menschenbildes; s. oben Kap. II, Ende.
- Dank der Anerkennung des Leibes als mitbestimmend für das ewige Heil unterscheidet sich Solov'ev grundlegend vom echten Gnostiker: kein Gnostiker glaubte an die Auferstehung des Fleisches, weder an den menschgewordenen Gott und dessen Auferstehung, noch an die fleischliche Auferstehung des Menschen. Vgl. oben S. 98 (6).
- 116 VI, 391.
- 117 Hier sehen wir wiederum, daß Solov'ev im Hinblick auf die genannten Werke mit Lev Tolstoj übereinstimmt. Gerade in diesen Werken spricht sich die Herabsetzung des Fleisches aus. In Tula, der Heimat Tolstoj's wirkte sich der Einfluß der manichäischen Sekte der Chlysten (Chlysty) aus. Wie Karl Konrad Graß auf Grund seiner Forschungen annimmt, geht die „Chlytovščina“ auf das Bogomilentum zurück, welches über Bulgarien nach Rußland gebracht wurde zur gleichen Zeit, als das Christentum durch den heiligen Vladimir eingeführt worden war (Graß: Sekten, S. 620).
- „Der strenge Asketismus der Manichäer, der in den bulgarischen Klöstern vorhanden war, gab den Bogomilen ihre asketische Richtung. Dieser Asketismus war auch den russischen Geheimsekten eigen.“ S. 630. Der bogomilische Dualismus, der den Leib als finsternes Prinzip ansieht, findet sich bei den Chlysten wieder. Die Bogomilen leugneten, daß Christus Fleisch angenommen habe, da dieses vom bösen Geist erschaffen sei, und gingen so weit, die alttestamentlichen Schriften als teuflisch zu verwerfen. Von den Anfängen des Christentums in Rußland wurden bis ins 16. Jahrhundert byzantinische, serbische, bulgarische Apokryphen verbreitet, von denen viele von Gnostikern, Manichäern und Bogomilen verfaßt wurden (ebs. S. 630—634).
- Auch weist Graß darauf hin, daß gleich nach Einführung des Christentums im XI. Jahrhundert Tempel zu Ehren der „Sophia, der Allweisheit

Gottes“ zu bauen begonnen wurden, d. h. zu Ehren des „abstrakten Begriffes der Weisheit des Urgrundes, der bei den Gnostikern aufgekommen ist“ (S. 628).

Im Hinblick auf Tolstoj schreibt K. K. Graß, daß durch Tolstoj das asketische Lebensideal der Chlysten weiten Kreisen bekannt geworden sei, wenn auch in etwas abgeschwächter Form. Aber es wehe nicht nur unverkennbar chlystischer Geist in der „Kreuzersonate“, in ihrem „Nachwort“ oder in dem Aufsatz „Über die Ehe“, sondern es träten an den Höhepunkten echt chlystische Sätze hervor. Graß verweist auf die deutsche Übersetzung von Karfiz Holm, München 1905. S. 24—25, 75, 81, 103 —, Graß ist davon überzeugt, daß Tolstoj, dessen eigentümliche Kraft des Auftretens sich aus seinem Zusammenhang mit dem einfachen russischen Volk erkläre, seine Ideen zum Teil dem volkstümlichen Bewußtsein entnommen hat. Es brauche jedoch dabei gar nicht angenommen zu werden, daß Tolstoj direkt oder bewußt zu Chlysten in Beziehung gestanden habe. Doch da das Gouvernement Tula, wo Tolstoj seinen ländlichen Wohnsitz hatte, seit Alters Sitz der chlystischen Sekte und der skopzischen war, liege die Vermutung nahe, daß auch die aufrichtige rechtgläubige bäuerliche Bevölkerung von den Ideen dieser Sekten angesteckt war.

<sup>118</sup> VI, 391.

<sup>119</sup> VI, 391.

<sup>120</sup> VI, 392. Es ist bemerkenswert, daß Solov'ev es sowohl der Kunst als auch der Wissenschaft sowie der Politik abspricht, die Unsterblichkeit der menschlichen Individualität zu fördern und ihr einen „absoluten, sichselbst-genügenden Inhalt“ zu geben; denn Kunst, Wissenschaft und Politik (Staatswesen) sind diejenigen **Lebensmächte** (um den deutsch-idealistischen Terminus zu brauchen, der aller Wahrscheinlichkeit nach auf Schleiermacher zurückgeht), welche aus den drei Vermögen der einzelnen Geistseele hervorgehen: aus dem Vermögen des Fühlens geht die Kunst hervor, aus demjenigen des Denkens die Wissenschaft und aus jenem des Wollens die Politik (Staatswesen, im positiven Falle verstanden als Gemeinschafts-Ethik wie etwa in der antiken Politeia oder auch in der transzendentalen Politik Hegels). Schon Platon hatte aus den drei Seelenteilen des Menschen die verschiedenen Tugenden hervorgehen lassen und die ihnen entsprechende Rangordnung der Berufe; s. oben S. 234.

Wir sahen, daß Solov'ev als Vertreter der den drei Geistvermögen der menschlichen Einzelnatur entsprechenden Lebensmächte die folgenden Genien nannte: Shakespeare als Vertreter der Kunst, Newton als Vertreter der Wissenschaft und Alexander den Großen sowie Napoleon als Vertreter der Politik oder Geschichte; wobei unser Philosoph ausführte, weshalb er selbst das Leben genialer Menschen für unvereinbar mit der Unsterblichkeit hielt.

Um jedoch der menschlichen Individualität einen **absoluten Inhalt** zu geben und sie der Unvermeidlichkeit des Todes zu entreißen, bedarf es nicht nur eines Vermögens der einzelnen Geistseele, die wir schichtmäßig der intellektualen Sphäre zurechnen, sondern es bedarf dazu eines Vermögens, welches über der Verstandes-Sphäre steht und der intelligiblen Sphäre entstammt. Letztere bezeichnen wir mit unserem deutschen philosophischen Terminus als Vernunft-Sphäre, der Christ nennt sie die personale Sphäre. Und das aus dieser Sphäre hervorgehende Vermögen ist diejenige Art der Liebe, welche Solov'ev als „wahre Liebe“ bezeichnet; es ist die selbstlose opferbereite Liebe, die ihren Ursprung in der personalen Ich-Du-Begegnung zweier Menschen hat. (Diese Art der Liebe darf keineswegs mit Sexus oder Eros verwechselt werden, sie ist „Agape“.)

Mit dieser Auffassung der Liebe überhöht Solov'ev die genannten Lebensmächte (Kunst, Wissenschaft, Politik), denn diese Art der Liebe gehört dem Bereich der Religion zu. Er steht damit Schleiermacher sehr nahe, den die reine Gefühlsgewißheit zur inneren Erfahrung der unbedingten Abhängigkeit von Gott führte („schlechthinnige Abhängigkeit“), der das Platonische System — wie schon Origenes — durch die Liebe überhöhte und dem die Geschichte der Typologie der tragenden Lebensmächte zu danken ist (Dempff: Einheit, S. 56–57; Selbstkritik, S. 311). — Auch Max Schelers ließe sich hier gedenken, obzwar Solov'ev selbst ihn nicht mehr gekannt haben wird. Bei dem Schelerschen empirisch aufgestellten System steht an oberster Stelle das Heilswissen, an zweiter das Bildungswissen (Kunst, Wissenschaft), an dritter Stelle das Herrschaftswissen (Politik, Geschichte) und an unterster Stelle das Leistungswissen (Scheler: Formalismus).

Auch dieser untersten Stufe der menschlichen Gesellschaft wurde von Solov'ev gedacht, indem er von der „schweren mechanischen Arbeit“ der meisten Menschen sprach (VI, 391). Wir sehen also, daß sich hinter diesen mit der letzten Einfachheit des Meisters — fast belletristisch — geschriebenen Betrachtungen über die Liebe ein strenger Aufriß der menschlichen Gesellschaft verbirgt. Er ließe sich in folgender Weise systematisieren:

Platon	Solov'ev		
— — —	<i>Sphäre:</i> des wahren Selbst (intellig. Schicht)	<i>Vermögen:</i> Liebe	<i>Lebensmacht:</i> Religion
— — —	der Einzel-Geist- seele (intellekt. Schicht)	Fühlen	Kunst
Lehrstand		Denken	Wissenschaft
Wehrstand		Wollen	Politik
Nährstand	der Leibseele	Triebwille zur Lebens- erhaltung	Mechan. Arbeit

Wir haben zum Vergleich den Platonischen Aufriß daneben gestellt —, nicht nur um zu zeigen, daß Platon der Kunst keinen Raum in seiner Politeia ließ, da er es dem Künstler absprach, sich den Gesetzen zu fügen —, sondern vor allem, um zu zeigen, daß bei dem Griechen gemäß der vorchristlichen Konzeption die Sphäre des wahren Selbst (der Person) noch fehlte. Die Tatsache aber, daß Platon den Menschen für fähig hielt, das Gute, Wahre und Schöne (die Idee der Ideen, d. h. das Absolute) zu erkennen (Phaidon), spricht dafür, daß die von ihm unsterblich und prä-existent gedachte Geistseele bereits intelligiblen Charakter trug. (Vgl. Kant: Vernunft = Vermögen der Ideen). Diese von Platon unsterblich und prä-existent gedachte Gesamtseele bedeutet den Ansatzpunkt, von wo aus Origenes zur unsterblichen prä-existenten Einzelseele in Gott vorstieß; s. oben S. 234. Von diesem Platonischen Ansatz aus und seiner Origenistischen Abwandlung ist auch die Solov'evsche ewige Seele der Welt zu verstehen, die er als Vielheit der unsterblichen wahren Selbstestimmt und *Sophia* nennt.

<sup>121</sup> VI, 392.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> VI, 393. Wir dürfen auch hier wieder Warnach anführen, der auf den großen Unterschied zwischen *Sexus* und *Agape* hinweist. In der *Agape* sieht Warnach eine pneumatische Wirklichkeit, die über die geschlechtliche Differenzierung erhaben ist (Mk 12, 25 Par; Gal 3.28). Der *Sexus* stehe zur *Agape*, d. h. zu dieser pneumatischen Wirklichkeit, in einem existentiellen Gegensatz, wie er überhaupt zwischen der *Sarx* und dem

Pneuma obwalte (z. B. Röm 8, 1—14; Gal 5.13—25; 6, 8; Jo 3, 6; 6, 63). In der Geschlechtsliebe, die in erster Linie der Erhaltung der Art diene, begegne einer dem anderen als Gattungswesen, während es in der Agape immer um das personale Selbst des anderen gehe. Daher sei für den Sexus die naturhafte Polarität der Geschlechter konstitutiv: die Polarität bleibe bestehen trotz der vorübergehenden körperlichen Kopulation und der Vereinigung im Kinde.

Die Agape dagegen sei in ihrem Vollzug wesenhaft trinitär, sie entfalte sich im Dreiklang: Gott — Selbst — Bruder. Wie intim auch die in ihr sich ereignende personale Begegnung zwischen dem Ich und dem Du sein möge, so bleibe sie doch stets offen für den Dritten, sei es Gott oder der Bruder, ja sie beziehe ihn notwendig in ihren Kreis mit ein (W a r n a c h : Agape, S. 458—459).

<sup>124</sup> VI, 393.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Ebd. Hier spielt Solov'ev auf die Präexistenz des Urmenschen an, dem das „posse non mori“ gegeben war in der Vollkommenheit des männlichen und des weiblichen Elements. Es ist dies der androgyne Gedanke, wie er sich bei den letztlich von der Kabbala herkommenden Mystikern findet; so bei:

Leone Ebro (Jehuda Abarbanel) 15.—16. Jahrhundert (1460?—1525?)

„Dialoghi d'amore“

Jacob Boehme (1575—1624)

„Theosophia Relevata“. Boehme hat die androgyne Spekulation in den Mittelpunkt einer christlichen Anthropologie erhoben. „Die Spekulation über den androgynen Adam bildet bei ihm den Ausgangspunkt seiner Betrachtung über die Erneuerung seiner ursprünglichen Herrlichkeit durch die Menschwerdung und das Erlösungswerk Christi“ (B e n z : Adam, S. 51).

Die englischen Boehmianer

John Pordage (1607—1681)

„Theologia Mystica: oder geheime und verborgene göttliche Lehre von den Ewigen unsichtbarlichkeiten“, Amsterdam 1698.

„Sophia: das ist / die Holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit: oder Wunderbahre Geistliche Entdeck- und Offenbarungen / so die theure Weisheit einer heiligen Seele gegeben. 1699.

Jane Leade (1623—1704) (Vgl. B e n z : Adam, S. 299).

Johann Georg Gichtel (1638—1710)

„Theosophia Practica“ 1722. Dieses zumeist aus Briefen Gichtels bestehende Werk ist die ausführlichste Darlegung der Boehmschen Spekulation über den androgynen Mythos (B e n z : Adam, S. 103).

Gottfried Arnold (1666—1714)

„Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit“ (B e n z : Adam, S. 304).

Berleburger Bibel (1726—1742)

Durch die Berleburger Bibel ist die Lehre vom androgynen Urmenschen nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, in den Niederlanden und in den skandinavischen Ländern verbreitet worden (B e n z : Adam, S. 135).

Wie bereits hingewiesen, gehörte zu den Quellen der Berleburger Bibel auch Gregor von Nyssa; s. oben S. 39 (30).

Emanuel Swedenborg (1689—1772)

„De Amore Coniugali“ 1718 Amsterdam, 1768 London.

Swedenborg übernimmt nicht die Lehre von einem einzigen androgynen Urmenschen am Anfang der Schöpfung dieser Welt. Die wahre Ehe erscheint bei Swedenborg als die Form der Gemeinschaft von Mann und Frau, in der sie sich in wahrer Liebe nicht nur zu einer äußerlichen Verbindung zusammenfinden, sondern auch zu einer seelischen und geistigen Verbindung und insofern einen ganzen Menschen zusammen bilden. Diese Art der Bindung nennt er eine Personeneinheit. Nach Swedenborgs Lehre wirkt sich der Trieb zur Ganzheit, sofern er bestimmend ist für die eheliche Liebe auf Erden, auch im Leben nach dem Tode aus.

Swedenborg hat die mittelalterliche Jenseitsvorstellung, die ein Weiterbestehen der geschlechtlichen Differenzierung nach dem Tode strikt leugnete, durch den Gedanken ersetzt, daß die geschlechtliche Differenzierung in einer der Geist-Leiblichkeit angemessenen Weise auch im Himmel fort-dauern werde (B e n z : Adam, S. 152). — Daß dieser Gedanke vor allem in der Philosophie der Romantik und des deutschen Idealismus aufs stärkste nachgewirkt hat, darüber unterrichtet E. B e n z : Swedenborg. So zeige auch Schellings Dialog „Clara“, welchem das durch den Tod seiner Frau Caroline hervorgerufene Erlebnis zugrunde liegt, deutlich die starken Einwirkungen von Swedenborgs Ideen zu diesem Thema.

Friedrich Christoph Oettinger (1702—1782)

„Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Boehme“ 1777

„Biblisches Wörterbuch“ 1776

Wir wiesen bereits darauf hin, daß F. Ch. Oettinger sowohl mit der jüdischen als auch mit der christlichen Kabbala vertraut war, und daß Baader sowie Schelling direkt auf Oettinger zurückgriffen; s. oben S. 32 (107, 102, 105).

Saint-Martin, Louis Claude de (1743—1803)

Saint-Martin erneuerte das christliche Menschenbild mitten in den Stürmen der französischen Revolution aus dem Geiste der Mystik. Auch in Deutschland fand er ein starkes Echo. Die entscheidende Wende in Friedrich Schlegels Leben, d. h. in seiner inneren Entwicklung, ist zum Teil auf St.-Martin zurückzuführen. Wie E. Benz annimmt, hat Baader am meisten zur Verbreitung der Ideen Saint-Martins in der Philosophie der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus beigetragen (B e n z : Adam, S. 173 u. 174).

Michael Hahn (1758—1819)

„In Michael Hahn wiederholt sich in einer eigentümlich modernen Weise der Typus der visionären Erfahrung und der spekulativen Mystik Jakob Boehmes“ (B e n z : Adam, S. 189). Neben Boehme wurde auch das Erbe Oettingers in der Hahn'schen Gemeinschaft gepflegt.

Franz von Baader (1764—1841)

E. Benz weist auf die Schematisierung der Baaderschen Lehre von der Androgynie hin (B a a d e r : Liebe). Baader war der Wiederentdecker Meister Eckharts sowie Boehmes und vermittelte auch die Oettingerschen Ideen an die Philosophie der deutschen Romantik; s. oben Kap. I.

Schließlich gehören zu den Mystikern der androgynen Spekulation noch: Johann Jacob Wirz (1778—1858)

In seinem Mythos vom androgynen Adam spielt nicht nur die Lehre vom Menschen eine hervorragende Rolle, sondern auch seine Christologie: „Christus ist die Wiederherstellung der androgynen Unversehrtheit des Gottesbildes, nach dem Adam geschaffen wurde und das er verlor“ (B e n z : Adam, S. 238).

Carl Gustav Carus (1789—1869)

Wenn auch bei Schelling die philosophische Deutung des androgynen Adam-Mythus nicht weiterwirkte, so doch in der Schelling-Schule. Hier ist besonders Carus von Bedeutung. Die Liebe erscheint bei Carus als der durchdringende Zug nach Vervollständigung des Daseins, als Drang nach dem höchsten göttlichen Urgrund alles Lebens und aller Erscheinung (Benz : Adam, S. 253).

Dieser Zug nach Vervollständigung spricht sich bei Carus wie bei Solov'ev am stärksten in der geschlechtlichen Liebe aus und führt auch zu einer Überwindung des Geschlechts. „Die Liebe ist deswegen auch der Erhebung über den bloßen Gattungszweck hinweg fähig und imstande, zahlreiche Wandlungen zu durchlaufen, die nicht auf die irdische Daseinsform beschränkt sind, sondern in die Ewigkeit hineinreichen...“ — In diesen Gedanken finden sich Swedenborgs Ideen wieder (Benz : Adam, S.154).

E. Benz beschließt die Reihe der hier genannten mystischen Denker mit Solov'ev u. Berdjaev. „Von Solowjew bis Berdjajew ist die russische Religionsphilosophie dadurch charakterisiert, daß sie die christliche Anthropologie von dem Gedanken der ursprünglichen Androgynie des Menschen her entwickelt und daß sie die androgyne Idee auch ihrer Christologie und ihrer Anschauung von der Erlösung des Menschen zugrunde legt“ (Benz : Adam, S. 267). Ebenso bilde die androgyne Spekulation von Solov'ev bis Berdjaev die Grundlage zu einer Metaphysik des Geschlechts und einer Metaphysik der Liebe. Und Benz weist darauf hin, daß bei diesen Denkern die androgyne Idee unmittelbar mit einer spekulativ entwickelten Sophienlehre verknüpft ist (S. 267).

Seinen eigentlichen Anfang nahm der androgyne Gedanke mit Philon von Alexandrien: „Philon gewinnt... die Lehre vom Idealmenschen als Idee der Ideen, als der androgynen Einheit von Logos und Sophia als König der Welt“ (Dempff : Selbstkritik, S. 149). Vgl. auch Fürst S. N. Trubeckoj : Philon in Russ. Enc. Slov., S. 819. Philon, der jüdische Hellenist, legt den biblischen Bericht aus dem Alten Testament über den Sündenfall in Platonischer Weise aus, indem er diesen „Fall“ in das vorirdische (präexistente) Dasein verlegt. Die Verkörperung selbst wird als „Fall“ betrachtet, der Körper als Grab und Kerker der Seele.

<sup>127</sup> VI, 393.

<sup>128</sup> VI, 393.

<sup>129</sup> VI, 395.

<sup>130</sup> VI, 394.

<sup>131</sup> VI, 395.

<sup>132</sup> Ebd.

<sup>133</sup> Wir erinnern uns, daß Solov'ev im vorhergehenden Abschnitt über den tiefen Zusammenhang zwischen Geburt und Tod sprach; daß dieser Zusammenhang um so enger sei, auf je tieferer Stufe die betreffenden Lebewesen stünden, daß bei manchen Tierarten das Einzelwesen für die Gattung sogar schon im Fortpflanzungsakt sterbe. Doch trete die Notwendigkeit dieses Gesetzes, nach welchem die Erhaltung der Gattung den Untergang des Individuums bedeute, um so weniger hervor, je mehr die organischen Formen entwickelt seien. Und dem Menschen als der höchsten organischen Form wies er die Aufgabe zu — auf Grund des menschlichen Selbstbewußtseins —, jenes Gesetz der Identität von Gattungsleben und Einzeltod aufzuheben und den Weg zur Unsterblichkeit zu bereiten.

Da nun aber eine Vereinigung der eben geschilderten Art (miteiner käuflichen Frau etwa) die Ausschaltung des dem geistigen mit Selbstbewußt-

sein begabten Menschen entsprechenden geistig-seelischen Bezug bedeutet, weist Solov'ev einer solchen Vereinigung den untersten Platz auf der Stufenleiter der Lebewesen an, indem er von dem „bei lebendigem Leibe Sterbenden“ spricht.

- <sup>134</sup> Solov'ev gibt selbst folgendes Werk an: Binet, *Le Fetichisme en amour*, und Kraft-Ebing, *Psychopathia Sexualis* (VI, 396 Fußn.)
- <sup>135</sup> VI, 397.
- <sup>136</sup> Ebd.
- <sup>137</sup> VI, 398.
- <sup>138</sup> Wir spüren hier den christlichen Denker, dessen Wurzeln zurückführen bis zu Cyrill von Alexandrien, nach dessen Lehre der Mensch der übernatürlichen Gnadenvollendung bedarf, auf daß er umgewandelt werde zu einer neuen Natur. Diese Verwandlung bedeutet nach Cyrill die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese Lehre wirkte weiter in Dionysios Areopagita und sollte sich im Abendland vorzüglich in Meister Eckhart auswirken (Gnadenlicht, geistige Gottesgeburt). Über Cyrill von Alexandrien vgl. Dempf: *Selbstkritik*, S. 291; über Eckhart vgl. Dempf: *Eckhart*, S. 43.
- <sup>139</sup> VI, 398. Kap. V u. VI.
- <sup>140</sup> VI, 398.
- <sup>141</sup> VI, 398. Solov'ev aber glaubt an das ganzheitliche menschliche Wesen und sieht in der echten Liebe eine unzerstörbare Kraft, die uns für die Unsterblichkeit des Geistes und für die Ewigkeit des wahren Lebens bürgt, die aber unter keinen Umständen verwechselt werden darf mit dem Gattungstrieb (VI, 228—233. Aus seinem Aufsatz über die lyrische Dichtung 1890).
- <sup>142</sup> Auch die Auffassung Max Webers deckt sich mit derjenigen Solov'evs: dort, wo eine Bindung im Sexuellen stecken bleibe, ohne den ethischen Aufschwung für den anderen zu finden, dominiere die tierische Brutalität (Weber: *Religionssoz.*, S. 561—63).
- <sup>143</sup> VI, 399.
- <sup>144</sup> Ebd. Es wirkt befremdlich, daß Solov'ev an dieser Stelle, nachdem er soeben die rein physische Vereinigung abgeurteilt hat, hier nun der rein geistigen Liebe ihren wirklichen Inhalt vorweggenommen sieht, nicht nur in bezug auf die gesetzliche Bindung, sondern auch in bezug auf die physische Verbindung. Es läßt sich diese scheinbare Diskrepanz wohl nur dadurch erklären, daß Solov'ev, trotz seiner Depotenzierung der fleischlichen Natur als solcher, sie doch für notwendig erachtet im Hinblick auf die fleischliche Auferstehung. Wir erlauben uns, auch hier wiederum an Gregor von Nyssa zu erinnern, der des Glaubens war, daß die Seele selbst nach dem Tode noch Wächterin ihrer individuellen sinnlichen Elemente bleibe und sie in der Auferstehung des Fleisches wieder an sich nehme (Dempf: *Kritik*, S. 162; s. oben Kap. I u. II, Teil I).
- <sup>145</sup> Ebd. „Poesie“ gibt Solov'ev im Original deutsch.
- <sup>146</sup> VI, 399.
- <sup>147</sup> Ebd. Auch hier stoßen wir wieder auf die Anspielung auf die uns bekannte Urstandslehre von der gefallenen, in zwei Seelenhälften gespaltenen Menschheit.
- <sup>148</sup> VI, 400.
- <sup>149</sup> VI, 400. Abschn. V. Auf diesen beiden Schriftstellen basiert jene Trauredede des Freimaurerpriesters in Pisemskijs Roman „Masonry“, die erwiesenermaßen von Solov'ev geschrieben wurde. Vgl. Szylkarsky, Bd. VII, S. 195.

Die Auslegung des Bibelwortes „Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde . . .“ beginnt mit dem jüdischen Hellenisten Philon von Alexandrien (20 v. Chr. bis 50 n. Chr.), der die platonisch-aristotelische Philosophie mit dem mosaischen Gesetz zu verbinden suchte durch allegorische Schriftauslegung. (Opera, Hg. Chon u. Wendland 1896; deutsch hg. von Cohn 1909). Philon hat die gnostische Auslegung des Alten Testaments in die hellenistische Welt eingegliedert. Das A. T. verhalf ihm dazu, die griechische Metaphysik in besonderer Weise zu verstehen, vor allem durch den Bericht vom Sündenfall. Philon faßte den in der Bibel berichteten Sündenfall schon als kosmogonischen Sündenfall in der geistigen Welt auf. (Zudem diente ihm die Theodizee des späten Platon zur Erklärung für das Böse in der Welt). Der Sündenfall im Paradies ist nach Philon völlig aus dem inneren Leben des Menschen zu deuten. Mit Philon beginnt die Adams-Spekulation: Den Mann (Adam) versteht Philon als den Nous, das Weib (Eva) versteht er als Sinnlichkeit (Wollust, Begierde). Über dem zeitlichen Adam ist ein ewiger Urmensch zu denken, der Adam Kadmon.

Dieser Urmensch steht in der Anschauung des Logos (vgl. Plotin: Nous und Ousia stehen im Anschauen des Urwesens). Durch die Herausbildung des Sinnlichen spaltet dieser mann-weibliche Urmensch sich in Mann und Weib; die Eva anterior wird aus ihm als Weltseele entlassen. Die Weltseele richtet den ewigen Stoff für die vergängliche zeitliche Welt zu. (Den Begriff der Weltseele übernahm Philon von Platon, wandelte ihn jedoch seiner Lehre gemäß ab).

Dieser vor-zeitliche Sündenfall ist eine völlige Umdeutung der gut geschaffenen Welt der Bibel. Wir begegnen hier in der Philonischen Konzeption derjenigen Erklärung der sichtbaren Welt, die später in der theologischen Terminologie mit „supralapsarisch“ bezeichnet werden sollte. Diese Lehre wird symbolisiert durch die Drei-Teilung von Welt und Mensch in:

Geist

Seele (sinnliche leidende)

Stoff (schlechter Stoff).

Und vor allem wird diese Lehre symbolisiert durch das jenseitige Gottesbild. Da Gott die unreine Materie nicht berühren darf, bedarf Er bei der Welterschöpfung der Hilfe metaphysischer Mächte; diese zwischen Gott und Welt stehenden Mächte sind:

Logos

Weisheit

Urmensch.

Das Menschenbild tritt als Mittelglied zwischen Gott und Welt ins volle Licht.

Auch der *Logos* ist bei Philon persönlich gedacht, obwohl er als das göttliche und ewige Gesetz gedacht ist, als Idee der Ideen, ja als Welt der Ideen. Der Logos „ist der Wagenlenker, dem die übrigen Engel gehorchen müssen, wie er selber dem höchsten Gott als dem Herrn des Wagens“ (D e m p f : Kritik, S. 133). (Wir sehen, wie bei Philon der Logos ganz eindeutig als zweiter Gott unterhalb des höchsten Gottes erscheint.) Bei Philon gibt es noch keine gefallene Sophia. Diese Konzeption blieb der weiteren Gnosis vorbehalten. Erst bei Valentin wird sich die Sophia als geistig-ungeistige Gestaltungskraft, als Weltseele finden. Da sie allein schaffen will, entsteht die gestaltlose Wesenheit, der Urstoff als Fehlgeburt (D e m p f : Kritik, S. 136).

Es handelt sich bei Philon somit um eine Vereinigung der biblischen und spätplatonischen Schöpfungslehre. Diese Philonische Lehre kann nur

- verstanden werden aus dem Gesellschaftsbild seiner Zeit, aus dem Verlust der politischen Freiheit, aus dem Elend und dem Unrecht dieser Welt. Statt der politischen Freiheit muß die geistige Freiheit zum Höchstwert erhoben werden. Aus dieser Situation heraus gewann Philon aus dem Genesiswort „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde...“ die Lehre vom Idealmenschen als Idee der Ideen, als König der Welt, als die androgyne Einheit von Logos und Sophia. Damit ist die Wende der Welt-Geschichte zur Heils-Geschichte vollzogen (Dempff: Selbstkritik, S. 149; Kritik, S. 132—134).
- <sup>150</sup> Ebd., VI, 400. „Tajna sija velika est', az že glagolju vo CHRISTA i vo CERKOV'“, heißt es im Solov'evschen Originaltext.
- <sup>151</sup> Offenbar handelt es sich hier um eine Anspielung auf den Epheser-Brief 5, 23: „Denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie auch Christus das Haupt der Gemeinde, und er ist seines Leibes Heiland“. Der russische Bibeltext lautet: „Potomu što muž est' glava ženy, kak i Christos glava cerkvi, i On že spasitel' tela“.
- <sup>152</sup> VI, 400. Bestimmung der reinen Potenz des Seins“; s. Kap. VI, S. 103. Zugleich erinnern wir an dieser Stelle an die kabbalistische Lehre, nach welcher der En-Sof (intelligibles Urlicht) durch Zusammenziehung oder Selbstbegrenzung die Leere schafft, die er mit seiner Ausstrahlung erfüllt; s. Kap. III.
- Wenn Solov'ev hier von der „Schöpfung aus dem Nichts“ spricht, so handelt es sich dabei um die präexistente Schöpfung.
- <sup>153</sup> VI, 400.
- <sup>154</sup> „Kirche“ müssen wir hier im Sinne von gläubiger Gemeinde als Lebensmacht verstehen, nicht aber als Institution.
- <sup>155</sup> Auch hier drückt sich wiederum deutlich der Gedanke der Überhöhung der Natur aus im Sinne des Cyrill; s. oben Kap. II.
- <sup>156</sup> VI, 40.
- <sup>157</sup> Ebd. <sup>158</sup> Ebd.
- <sup>159</sup> Ebd. Wir sehen hier, wie Solov'ev die gleiche Mittelstellung zwischen Freiheit und Gnade hat wie die östlichen Meister. Wir zeigten in Kap. II im I. Teil, wie die aufsteigende Seele sich wohl selbst bemühen muß, ihr aber der Aufstieg ohne die entgegenkommende Hilfe Gottes nicht gelingt.
- <sup>160</sup> VI, 401. Solov'ev setzt ausdrücklich hinter das Wort „vozmožnost'“ in Klammer das lateinische Wort „potencija“; offensichtlich, weil er kein Äquivalent in der russischen Sprache fand. „Vozmožnost'“ ist im Sinne von „Möglichkeit“ zu verstehen. Durch das Dahintersetzen von „potencija“, was den Sinn von „Vermögen“ oder von „Kraft“ hat, zeigt uns Solov'ev eindeutig, wie er in diesem Falle „vozmožnost'“ verstanden haben will; denn es handelt sich ja in der Tat um ein Aufnahmevermögen des Menschen, um das Vermögen, die Gnade aufnehmen zu können.
- So übersetzt D. Strémoukhoff dies denn auch durchweg mit „puissance“, nicht aber mit „possibilité“. (Strémoukhoff: Soloviev).
- <sup>161</sup> VI, 401.
- <sup>162</sup> VI, 402.
- <sup>163</sup> Ebd. Vgl. v. Baader: Liebe, S. 97.
- <sup>164</sup> VI, 402. Vgl. v. Baader: S. 97.
- <sup>165</sup> VI, 402.
- <sup>166</sup> VI, 403. Bei August Vetter finden wir ebenfalls den Hinweis, daß die Liebe ebenso wie die Glaubenserfahrung mystischer Natur ist (Natur, S. 55). Und S. 224 heißt es: „Nur dem liebenden Auge wird das Erscheinungsbild des anderen zum Ort seiner Wesenthüllung, das heißt zur Offenbarung dessen, was in ihm angelegt und gemeint ist.“

- 167 VI, 403.
- 168 Ebd.
- 169 VI, 403. Solov'ev führt in seiner Liebesphilosophie die Manifestation (Offenbarung) desjenigen, was hinter dem in der diesseitigen Welt Erscheinenden als dessen eigentliches Wesen liegt, in aufsteigender Linie weiter durch. In seinen Betrachtungen über die Schönheit in der Natur zeigte er uns, wie der Logos auf der untersten Stufe der Natur, im Bereich des Unbelebten als Licht erscheint, auf der nächsten Stufe als Leben in aufsteigend komplizierterer Weise, und wie er sich schließlich auf der höchsten Stufe der Natur, d. h. im Menschen, als Selbstbewußtsein (VI, 68) offenbart. In seiner Liebesphilosophie nun zeigt er, wie sich dem Bewußtsein des Liebenden in dem mit den „Augen der Seele“ visionär geschauten Bild die göttliche Wesensart des geliebten Objektes offenbart, d. h. dessen Gottebenbildlichkeit. Damit aber ist die höchste Bewußtseinsstufe erreicht, nämlich die Stufe der intelligiblen Sphäre oder des wahren Selbst.
- 170 VI, 403.
- 171 Ebd.
- 172 VI, 404.
- 173 Ebd. Hier nun spricht Solov'ev endlich völlig klar aus, was wir im Verlaufe der bisherigen Interpretation der Liebesphilosophie mehrfach angedeutet fanden, nämlich die geistige Individuation einer Seele. Es ist dies wiederum nichts anderes, als was Cyrill von Alexandrien anstrebte, wenn er von der „neuen Persönlichkeit“ sprach, d. h. von der geistigen Überformung. — Auch hier spüren wir wieder die Verwandtschaft zu dem in Kap. III, Teil I geschilderten kabbalistischen Prozeß: die Selbstbestimmung des ideellen Urlichts durch Selbstbegrenzung, wodurch es sich selbst die Möglichkeit der Ausstrahlung gibt. Kabbalistisch gesprochen bedeutet „ein lebendiger, wirklicher und untrennbarer Strahl des ideellen Lichts“ nichts anderes als einer der sogenannten Sefirot; s. oben S. 58 (17), 73 (9).
- 174 VI, 404.
- 175 S. oben Kap. V, S. 260—263.
- 176 S. oben Kap. IV, S. 80 (40, 44); S. 81 (43).
- 177 Es liegt der uns bekannte Selbstbewußtseins-Prozeß der trinitarisch verstandenen Gottheit vor, wie er sich sowohl bei Marius Viktorin, Nikolaus von Kues, Schelling fand; s. o. S. 56 (12), S. 42 (44).
- 178 Auch hier spüren wir wiederum ganz deutlich die Verwandtschaft zu dem kabbalistischen Prozeß. Ferner ist es wesentlich zu beachten, daß Solov'ev sagt, „in bezug auf Gott“ sei diese andere Einheit eine „passive weibliche Einheit“. Vom Blickpunkt des Menschen aus gesehen ist diese andere Einheit nämlich keine passive weibliche Einheit, sondern sie bedeutet die intelligible Sphäre des Menschen, die Sphäre der Vernunft. Die Vernunft aber ist das männliche Prinzip, sie ist dasjenige, was Meister Eckhart mit „Mann in der Seele“ bezeichnet. Vgl. Eckhart: Predigt 51. „Das Fünklein der Vernunft, das ist das Haupt der Seele, d. h. der ‚Mann‘ der Seele . . .“
- 179 Wir erinnern an dieser Stelle an das Nyssenische Bild vom Seelengrunde. Der Nyssener verglich eine ruhende Zisterne (einen versiegelten Quell) dem menschlichen Herzen, auf dessen Seelengrund sich das Bild Gottes spiegelt. Und H. U. v. Balthasar schrieb dazu: „Die Betrachtung im Spiegel erscheint wie ein Ersatz“ für die unmögliche Schau von Antlitz zu Antlitz. In diesem Bildverhältnis, das Gott zwischen sich und dem Menschen aufgerichtet hat, drücke sich die seinshafte Verwandtschaft zwi-

schen Gott und Mensch aus; und der unüberwindliche abstrakte Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf sei damit überwunden. H. U. v. Balthasar sieht hierin eine konkrete Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, so wie die Beziehung zwischen Kunstwerk und Künstler. Vgl. oben S. 38 (25).

<sup>180</sup> VI, 404.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> VI, 405.

<sup>184</sup> Ebd.; siehe geistige Gottesgeburt bei Eckhart (D e m p f : Eckhart, S. 109).

<sup>185</sup> VI, 405. Es handele sich hierbei um jene beiden Aphroditen, die von Platon bereits bestimmt worden seien: Aphrodite ourania u. Aphrodite pandemos. — In Bd. VIII, 234 findet sich ein Aufsatz Solov'evs über Platon: „Das Lebensdrama Platons“ (Žiznennaja drama Platona 1898). Hierzu schreibt Strémooukhoff: „En analysant le drame de la vie de Platon, Soloviev déclare que le philosophe grec avait trouvé le lien entre le monde des idées divines et celui de la vie mortelle dans l'Amour qui construit un pont entre la terre et les cieux“ (S t r é m o o u k h o f f : Soloviev, S. 278). In „Phaidros“ und „Symposion“ sieht Solov'ev einen Fortschritt über Platons bisherigen erdentrückten dualistischen Idealismus; bis dahin nämlich habe Platon keinen verbindenden Weg zwischen „den intelligiblen Höhen der Wahrheit“ und dem „sinnlichen Jammertal“ des Scheins gefunden: auf der einen Seite habe die vollkommene Fülle der göttlichen Ideen gestanden, auf der anderen die hoffnungslose Leere des sterblichen Lebens. Da aber habe sich etwas Irrationales ereignet; es erschien eine vermittelnde Kraft zwischen Göttern und Sterblichen: Eros, nicht Gott, nicht Mensch, sondern Priester, Mittler, Pontifex. Dieser Dämon schlägt die Brücke zwischen Styx und Acheron, zwischen Phlegeton und Kokytos, zwischen der diesseitigen und jenseitigen Welt, zwischen Lebenden und Toten. Kein lebendes Wesen könne auskommen ohne die Vermittlung dieses mächtigen Dämons; in wen er eingehe, der verwandele sich: der Liebende fühle eine neue Kraft der Unendlichkeit in sich, eine neue herrliche Gabe. Doch beginne sogleich der Kampf zwischen der höheren und niederen Seele, um die mächtige Kraft des Eros an sich zu reißen. Jede von ihnen möchte sich diese Kraft nutzbar machen, um unendlich fruchtbar zu werden. So trachte die niedere Seele nach unendlicher Zeugung im Bereich der vergänglichen Erscheinungen. Doch bedeute der Sieg der niederen Seele die dauernde Wiederholung ein und derselben vergänglichen Erscheinungen, er bedeute verewigten Durst und Hunger ohne Sättigung, lebendige Leere ohne Erfüllung, Endlosigkeit und Ewigkeit des Tantalos, des Sisyphos und der Danaiden. Die sinnliche Seele ziehe den beflügelten Dämon nach unten und lege eine Binde um seine Augen, damit er in der leeren Ordnung der materiellen Erscheinungen das Leben aufrecht erhalte und das Gesetz der schlechten Unendlichkeit bewahre.

„Was aber wird die unendliche Kraft des Eros der h ö h e r e n Seele, der vernünftigen Seele, geben?“ — fragt Solov'ev. Und seine Antwort lautet: da der vernünftige Teil unserer Seele ohnehin unsterblich sei nach Platon, so habe der Eros hier nichts zu tun, und seine Aufgabe könne nur darin bestehen, denjenigen Teil unserer Seele unsterblich zu machen, der dem Tode unterworfen ist. Platon stelle klar das Werk des niederen Eros dem des höheren gegenüber, d. h. das Werk im menschlichen Tier demjenigen im wahren übertierischen Menschen. Und Solov'ev weist ausdrücklich darauf hin, daß Platon, indem er über „die höchste Äußerung“ des mensch-

lichen Lebens philosophiere, das Wort „Eros“ gebrauche, also einen Ausdruck, der sich auch auf die niedere, tierische Leidenschaft beziehe. Daraus gehe klar hervor, daß der Gegensatz hinsichtlich der Richtung dieser beiden seelischen Bewegungen — der elementar-tierischen und der geistig-menschlichen — nicht die reale Gemeinschaft auf ihrem Grunde (im nächsten Gegenstand, im Stoff) aufhebe. Die Liebe als erotisches Pathos — einerlei, ob in ihrer höheren oder niederen Richtung — versteht Solov'ev als Liebe zu etwas Körperlichem. Die Liebe als erotisches Pathos sei anders als die Liebe zu Gott, anders als Menschenliebe, Elternliebe, Vaterlands-  
liebe, Bruder- oder Freundesliebe. Und Solov'ev wirft die Frage auf, ob diese erotische Liebe darnach strebe, Entstehen und Vergehen zu wiederholen, d. h. „den höllischen Sieg des Todes und der Verwesung“, oder ob sie darnach strebe, der körperlichen Natur das wirkliche Leben in Schönheit, Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu verleihen.

Da Platon als die eigentliche Aufgabe des Eros das „Zeugen im Schönen“ ansehe, so sei es klar, daß durch die körperliche Zeugung diese Aufgabe nicht gelöst werde; denn darin sei keine Schönheit. Das eigentliche Werk des Eros sieht Solov'ev darum nur in der Wiedergeburt oder der Auferstehung zur Unsterblichkeit dieses Lebens. Platon sage dies zwar nicht, aber mit diesem Schweigen hänge es zusammen, daß seine Theorie der Liebe eine „wunderschöne taube Blüte ohne Frucht“ sei. Platons Liebesphilosophie habe scheitern müssen, weil er sich mit dem bloß gedanklichen Bild des höheren Eros begnügte und vergaß, was er selbst gefordert hatte: daß nämlich der Eros in der Schönheit zeuge. Platon habe den Eros nur im spekulativen Denken zeugen lassen, anstatt in der „wahrnehmbaren“ Wirklichkeit des Ideals. (Wie wir in seinem Aufsatz „Die Schönheit in der Natur“ sahen, versteht Solov'ev unter dem „Schönen“ immer die „verkörperte Idee“).

<sup>186</sup> VI, 405. Wenn Solov'ev hier das göttliche Andere als „vselennaja“ (Weltall) bestimmt, so haben wir darunter nicht die außersinnlich erfahrbare stoffliche Welt zu verstehen, sondern die Welt der Ideen, d. h. die intelligible Welt; s. oben Kap. V. — Diese Art der Bestimmung der Welt liegt in einer Linie mit derjenigen Philons von Alexandrien. Vgl. Vogel: *Greek Philos.*, S. 388: „First, God created the intelligible world, as a perfect and Godlike pattern for the creation of material things.“

<sup>187</sup> Wenn Solov'ev sagt, wir müßten uns das göttliche Andere, das Weltall, als ein lebendiges geistiges Wesen im „göttlichen Intellekt“ (v ume Božiem) vorstellen, so erinnert auch diese Bestimmung wiederum an diejenige Philons. So lesen wir bei C. J. Vogel: „The intelligible world has no other location than the Divine Mind“ (ebd. S. 388).

<sup>188</sup> VI, 405. An dieser Bestimmung der ewigen Weiblichkeit läßt sich sehr schön demonstrieren, worauf wir zu Anfang dieses Abschnitts bereits hinwiesen, daß es nämlich auf den Blickpunkt ankommt, von welchem aus wir diese „göttliche Wesenheit“ (božestvennaja suščnost') betrachten:

Betrachten wir sie von ihrem Bezug zu Gott aus, dann ist sie eine passive weibliche Einheit (est' otноситel'no Boga edinstvo passivnoe, ženskoe... VI, 404); betrachten wir aber diese „göttliche Wesenheit“ von ihrem Bezug zu uns aus, dann ist sie in aktiver Weise zu verstehen (VI, 405).

Es handelt sich im Falle der ewigen Weiblichkeit Solov'evs um die Identitäts-Sphäre von Gott und Mensch. Die ewige Weiblichkeit ist, wie wir wissen, die Welt der Ideen oder die intelligible Welt, d. h. die Sphäre der Vernunft; und als solche ist sie in bezug auf Gott als Sphäre der göttlichen Natur zu verstehen, als die göttliche Essenz.

In bezug auf den Menschen aber ist sie zu verstehen als Sphäre des menschlichen unsterblichen Geistes, als die menschliche Existenz; gemäß der Solov'evschen Definition haben wir uns die ewige Weiblichkeit vorzustellen als die Vielheit der unsterblichen wahren Selbste, d. h. der intelligiblen oder existentiellen Iche.

Die so verstandene ewige Weiblichkeit aber ist nichts anderes als dasjenige, was Solov'ev als *S o p h i a* bezeichnet; s. Kap. V.

<sup>189</sup> VI, 405.

<sup>190</sup> Ebd. Daß hier das „individuelle Leben“ des Menschen als geistige Individualität verstanden wird, ist selbstverständlich.

<sup>191</sup> VI, 405.

<sup>192</sup> VI, 405. Das im Liebespathos visionär geschaute idealisierte Bild des Anderen kann zerstört werden, wenn die verheißenen Tugenden sich in ihre entsprechenden Laster verkehren; d. h. wenn an die Stelle der Selbstlosigkeit Selbstsucht tritt. Diese offenbart sich in verschiedenen Gestalten, jeweils entsprechend den verschiedenen Sphären oder Schichten des Menschen, d. h. sie offenbart sich in drei Hauptlastern: Superbia, Avaritia, Libido (*D e m p f* : Dostojewski). Tiefstes Leid kann dort entstehen, wo die personale Ich-Du-Beziehung versagt wird. Das Zurückgestoßensein in die geistige und seelische Einsamkeit kann ungeachtet der physiologischen Bindung zur Vernichtung des echten Liebesgefühls führen, zur Zerstörung des idealen Bildes des Anderen und darüber hinaus zur Gefährdung und Erkrankung der „Person“. Die Person erkrankt dann, wenn sie Liebe und Gerechtigkeit aufgibt, abfällt von diesen „Normen“. (Es ist hierunter nicht dasjenige zu verstehen, was in der Umgangssprache „Geisteskrankheit“ genannt wird und wobei es sich um Störungen der Gehirnfunktionen, des Vorstellungsablaufs usw. handelt, d. h. wobei die Störungen nicht den Geist als solchen treffen, sondern nur seine organischen und psychischen Grundlagen; vgl. *G u a r d i n i* : Welt, S. 126 u. 127).

<sup>193</sup> VI, 406.

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Ebd.

<sup>196</sup> Ebd. Wenn die einmalige Bedeutung für den Liebenden auch vergänglich sein könne, so bedeute doch, wie Solov'ev in seinem Aufsatz *Žiznennaja drama Platona* (Das Lebensdrama Platons) ausführt, derjenige Moment, in welchem der Mensch von der Liebe ergriffen werde, den zentralen Punkt des menschlichen Lebens. Sowohl Hölle als auch Erde und Himmel verfolgten den Menschen mit besonderer Teilnahme in jener Schicksalsstunde, da Eros ihn behaust. Jede der drei Parteien möchte für ihre Angelegenheit jenen Überfluß an geistigen und physischen Kräften gewinnen, der sich in dieser Zeit offenbart.

Nicht selten pflege dieser Moment nur kurz zu sein, er könne zerfallen, sich aber auch wiederholen, sich sogar auf Jahre und Jahrzehnte ausdehnen; doch bliebe niemandem die Frage erspart: „Welchem Zweck sollen die mächtigen Schwingen dienen, die uns Eros schenkt?“ Dieses sei die Frage nach der eigentlichen Qualität unseres Lebensweges, nämlich danach, wessen Ebenbild der Mensch annehmen und behalten werde: dasjenige der Hölle, der Erde oder des Himmels.

Solov'ev unterscheidet fünf Hauptwege, die der Mensch, sofern er vom Eros ergriffen wird, wählen kann:

1. der erste Weg führt in die Hölle (Offenbarung Joh. 2, 24);
2. der zweite Weg, weniger schrecklich, aber ebenfalls des Menschen unwürdig, sei derjenige, den die Tiere gehen, indem sie den Eros von seiner physischen Seite nehmen;

3. der dritte Weg sei der wirklich menschliche Weg, auf welchem den tierischen Trieben ein vernünftiges Maß gesetzt werde durch die Grenzen, die zur Erhaltung und zum Fortschritt des Menschengeschlechts notwendig seien: der Weg der Ehe.

(Solov'ev würde in der Ehe den höchsten Weg der Liebe sehen, wenn der Mensch seinem Wesen nach nur Mensch sein könnte, d. h. wenn die „menschliche Beschränktheit“ ein unabänderliches und endgültiges Gesetz wäre. Doch unterscheide sich der Mensch von allen übrigen Geschöpfen dadurch, daß er höher als er selbst werden wolle und könne. Wohl genüge der nur natürliche rein-menschliche Weg des „Eros-Hymenaios“, der zwar nicht in der Schönheit zeuge, so lange es notwendig sei, neue Geschlechter hervorzubringen, die der Erhaltung und Fortsetzung des Menschengeschlechts dienen.)

4. Den vierten Weg aber gingen diejenigen, die sich sowohl vom ungesetzlichen, tierischen Weg abgewandt haben als auch von dem gesetzlichen, höheren Weg der Ehe, indem sie den übergesetzlichen Weg wählten: denjenigen der geschlechtlichen Askese oder der Ehelosigkeit.

Doch sei trotz dieser hohen Würde dieser Weg noch nicht der höchste endgültige übermenschliche Weg der Liebe. Im christlichen Mönchtum solle die vollkommene Neutralisierung der sinnlichen Triebe erreicht werden durch die auf die Enthaltbarkeit gerichteten negativen Anstrengungen des Geistes.

Das Mönchtum selbst halte sich für einen engelhaften Stand, und der wahre Mönch trage das Ebenbild des Engels in sich. Solov'ev betont jedoch an dieser Stelle, daß die östlichen christlichen Väter (Makarios der Ägypter, Athanasios von Alexandrien und Gregor der Theologe, d. i. Gregor von Nazianz und andere), obzwar sie das Mönchtum, d. h. den engelhaften Stand, priesen und einsetzten, doch als höchstes Ziel die vollkommene Vereinigung mit der Gottheit erkannt hätten: die Vergöttlichung oder Vergottung, Theosis, nicht aber Angelosis.

Nicht die Askese könne den höchsten Weg der Liebe bedeuten. Solov'ev sieht den Zweck der Askese darin, die Kraft des göttlichen Eros im Menschen zu beschützen, damit diese Kraft nicht „vom rebellierenden materiellen Chaos“ ausgeraubt werde, sondern in ihrer ganzen Reinheit erhalten bleibe.

Der Eros habe sich im Laufe der menschlichen Geschichte so sehr beschmutzt, daß er der Reinigung bedürfe. Doch bedeute dies wenig: der Sohn des göttlichen Überflusses bedürfe nicht nur der Reinheit allein, sondern er fordere die Fülle der Kräfte für das lebendige Schaffen. Und somit müsse es außer den genannten vier Wegen, außer den zwei verdammtten und den zwei gesegneten Wegen, noch einen fünften Weg geben, und zwar den vollkommenen und endgültigen Weg der wahrhaft umwandelnden und vergöttlichenden Liebe.

Hier nun setzt Solov'ev mit seiner Spekulation vom *Androgynen* ein. Er stützt sich hier wiederum auf das Genesis-Wort: „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde; nach Seinem Bilde schuf Er ihn; Mann und Weib schuf er sie.“ (Gen 1.27). — Das Ebenbild Gottes beziehe sich nicht auf die „Hälfte“ (polovina), auf das „Geschlecht“ (pol) des Menschen, sondern auf den ganzen Menschen. Unter dem „ganzen Menschen“ versteht er aber „die positive Vereinigung des männlichen und weiblichen Prinzips“: eine wahre Androgynie ohne Vermischung der äußeren Formen und ohne innere Teilung der Persönlichkeit und des Lebens.

Die äußere Vermischung der Formen würde Monstruosität, die innere Teilung der Persönlichkeit und des Lebens Unvollkommenheit und das Prinzip des Todes bedeuten. Das andere Prinzip des Todes bestehe im Gegensatz von Geist und Fleisch. — Auch in dieser Beziehung handele es sich um den ganzen Menschen. Das wirkliche Prinzip seiner Wiederherstellung sei ein geist-leibliches Prinzip. In dieser Wiederherstellung der Geist-Leiblichkeit sieht Solov'ev einen gottmenschlichen Prozeß. Nur im Zusammenwirken von Gott und Mensch könne die Umgestaltung gelingen. Wollte die Gottheit den Menschen ohne Mitwirken des Menschen geist-leiblich umwandeln, dann gliche dieser Prozeß einem chemischen Weg oder auch irgendeinem anderen; aber es wäre kein menschlicher Prozeß. Und umgekehrt vermöge der Mensch allein diese Umwandlung nicht zu vollziehen: wollte er aus sich selbst die Übermenschlichkeit erschaffen, so wäre dies etwa, als ob sich jemand selbst an den Haaren emporziehen wollte.

Es sei klar, daß der Mensch nur durch die wirkliche Kraft — nicht des werdenden Gottes (s. o. S. 173 (42)) —, sondern des ewig seienden Gottes göttlich werden könne, und daß der Weg der höchsten Liebe, welche das Männliche mit dem Weiblichen, das Geistige mit dem Körperlichen vollkommen vereine, notwendig schon im Anfang selbst die Vereinigung oder das Zusammenwirken des Göttlichen mit dem Menschlichen oder der gottmenschliche Prozeß sei. — Wenn die Liebe im Sinne des erotischen Pathos die Leiblichkeit immer zu ihrem Gegenstand habe, so werde die der Liebe würdige Leiblichkeit (die schöne unsterbliche Leiblichkeit) durch eine geistig-physische und gottmenschliche Tat erlangt; weder durch eigene Kraft wachse sie aus der Erde, noch falle sie fertig vom Himmel (VIII, Abschn. 26, Ende).

Schon bei Platon fänden wir, fährt Solov'ev fort, drei Begriffe, welche den höchsten Weg der Liebe bestimmen:

1. Der erste Begriff, nämlich derjenige der Androgynie, findet sich in dem Mythos, den Aristophanes im „Gastmahl“ erzählt;
2. der zweite Begriff, nämlich jener der geistigen Leiblichkeit, findet sich in der Begriffsbestimmung der Schönheit im „Phaidros“;
3. der dritte Begriff, nämlich derjenige der Gottmenschlichkeit, findet sich in dem Begriff des Eros als der vermittelnden Kraft zwischen der Gottheit und der sterblichen Natur wiederum im „Gastmahl“ (Rede der Diotima).

Da jedoch diese drei Prinzipien bei Platon nur als flüchtige Phantasien erschienen, nicht zu einem Ganzen verbunden und nicht an den Anfang des höchsten Lebensweges gestellt seien, so sei ihm das Ende dieses Weges verborgen geblieben: die Auferweckung der toten Natur zum ewigen Leben.

Wohl sei Platon begrifflich bis zum schöpferischen Werk des Eros als „Zeugung im Schönen“ vorgedrungen, aber er habe es versäumt, den endgültigen Inhalt dieser lebendigen Aufgabe des Eros zu bestimmen, „ganz zu schweigen von ihrer Erfüllung“. (VIII, Abschn. 27)

Und Solov'ev kommt zu dem Schluß, daß der Platonische Eros somit die ihm zuerkannte Aufgabe nicht erfüllt habe; d. h. er habe keine wirkliche Brücke geschlagen zwischen Himmel, Erde und Unterwelt.

Nachdem Sokrates durch seinen edlen Tod die sittliche Kraft der rein menschlichen Weisheit ausgeschöpft hatte, bedurfte es, so schreibt Solov'ev, des Gottmenschen, um weiter und höher zu gehen; um nicht nur in der

Spekulation und im Streben zu verharren, mußte man mehr als Mensch sein, und nach Sokrates habe nur jener weiter gehen können, der die Kraft zur Auferstehung zum ewigen Leben hatte.

Platons Ohnmacht beweise, daß es für den Menschen unmöglich sei, seine Bestimmung, d. h. ein wirklicher Übermensch zu werden, allein durch die Kraft des Intellektes, des Genius und des sittlichen Willens zu erfüllen. Die Ohnmacht Platons und sein Fall (Politeia) machten die Notwendigkeit „des echten, wesenhaften Gottmenschen“ offenbar. (VIII, Abschn. 30)

197 VI, 406.

198 Ebd.

199 VI, 407.

200 VI, 407. Wir erinnern hier wieder an die Ausführungen über die Identität von Dionysos und Hades, von Gattungsleben und Einzeltod.

201 VI, 408.

202 VI, 408.

203 Ebd.

204 VI, 408.

205 Ebd.

206 VI, 408.

207 VI, 409.

208 Ebd.; vgl. W a r n a c h : Agape, S. 335—337.

209 VI, 409.

210 Ebd.

211 VI, 409.

212 VI, 410.

213 Ebd.

214 VI, 410.

215 VI, 410.

216 VI, 411.

217 Ebd.

218 VI, 411. Es ist dies der Nyssenische Gedanke, daß Gott, da er den Fall des Menschen vorausschaute, das irdische Leben entsprechend der schuldhaften Handlung vorherbestimmte.

Auch bei Schelling findet sich die Auffassung, daß der Mensch zwar in der Präexistenz die Freiheit des Handelns besaß, dieses irdische Leben aber die notwendige Folge der schuldhaften freien Entscheidung des Menschen bedeutet. Insofern findet sich bei Schelling der Zusammenfall von innerer Notwendigkeit und Freiheit (Freiheit, S. 276—277).

219 VI, 411.

220 VI, 411.

221 VI, 412. Solov'ev : Rußland, S. 347. „Das abstrakte Prinzip des Raumes (étendue) ist, daß zwei Objekte, zwei Teile des Ganzen nicht gleichzeitig eine und dieselbe Stelle einnehmen können und daß in gleicher Weise ein Objekt, ein Teil des Ganzen sich nicht gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten befinden kann. Es ist dies das Gesetz der Teilung oder des objektiven Sich-Ausschließens der Teile des Ganzen.

Das abstrakte Prinzip der Zeit ist, daß zwei innere Zustände eines Subjekts (Bewußtseinszustände nach der modernen Terminologie) in einem einzigen gegenwärtig-wirklichen (actuel) Moment nicht zusammenfallen können und daß in gleicher Weise ein einziger Bewußtseinszustand

sich in zwei verschiedenen Momenten der Existenz nicht als wirklich identischer erhalten kann; es ist dies das Gesetz der dauernden Trennung der inneren Zustände eines jeden Subjektes.“

<sup>222</sup> VI, 412.

<sup>223</sup> Ebd. Mit jener „verhängnisvollen Teilung“ ist hier wiederum der prä-existente Auseinanderfall der einheitlich-androgyn gedachten Menschenseele gemeint, jene Spaltung in mundus intelligibilis und mundus sensibilis.

<sup>224</sup> VI, 413. Über „zwei Objekte“ im Raum und „zwei innere Zustände“ in der Zeit s. oben.

<sup>225</sup> Ebd.

<sup>226</sup> Ebd.

<sup>227</sup> VI, 413.

<sup>228</sup> Ebd. Erst mit Beginn der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts ließ man auf Grund einwandfrei experimenteller Beweise die Äther-Theorie fallen. Vgl. Kirchberger: Relativitätstheorie, S. 27; Einstein-Infeld: Evolution, S. 83; Barnett: Einstein, S. 45—49. Schon W. Ostwald (1853—1932) hatte in seinen Leipziger Vorlesungen vom Sommer 1901 auf die unbefriedigende Bestimmung von Materie und Licht hingewiesen. Er zählte die von Solov'ev genannten Charakteristika der naturwissenschaftlich verstandenen Materie auf: Undurchdringlichkeit, Wägbarkeit, Schwere, Unzerstörbarkeit . . . Durch diese Bestimmung der Materie wurden jedoch zahlreiche wichtige Erscheinungen ausgeschlossen, wie z. B. die des Lichts und der Elektrizität. Letztere betätigten sich anscheinend durch den von Materie freien Raum, von den Sternen und der Sonne zur Erde, ohne inzwischen an etwas Materiellem zu haften.

Die Annahme einer „immateriellen Materie“ (vgl. Solov'ev: „veščestvo neveščestvennoe“), der sogenannte Äther, sollte diese grobe Lücke ausfüllen; Äther und Materie würden in den Lehrbüchern und Jahresberichten der Physik getrennt behandelt. Alle Versuche, die Eigenschaften des Äthers gesetzmäßig zu formulieren analog den bekannten Eigenschaften der Materie, hätten zu Widersprüchen geführt. „So schleppt sich die Annahme von der Existenz des Äthers durch die Wissenschaft, nicht weil sie eine befriedigende Darstellung der Thatsachen gewährt, sondern vielmehr, weil man nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen versucht oder weiß.“ W. Ostwald: Vorles. über Naturphilos., Leipzig 1902; vgl. Heisenberg: Naturbild, S. 100—104: „Zeit, Raum, Substanz“. — Wenn Solov'ev hier „immaterielle Materie“ als Bezeichnung für „Äther“ nicht überträgt durch „materija nematerial'naja“, sondern durch „veščestvo neveščestvennoe“ (nicht-stofflicher Stoff), so offenbar deshalb, weil er im allgemeinen mit Materie die von ihm als materia prima verstandene Materie bezeichnet, welcher er psychischen Charakter zuschreibt im Gegensatz zu der chemisch-physikalischen Materie. Vgl. Solov'ev: II, 297 u. I, 325; s. oben Kap. VI.

<sup>229</sup> VI, 413.

<sup>230</sup> Ebd. Die Gesetzmäßigkeit, der wir bei unserer Beobachtung im physiologischen wie im physikalischen und chemischen Bereich begegnen, ist es, die uns die Gewähr gibt, daß hinter dem Erscheinenden eine geistige einheitliche Kraft wirkt, d. h. eine all-einige Idee. Unsere heutigen Beobachtungen widersprechen durchaus nicht der Annahme Solov'evs, daß eine all-einige Idee (die er zwar in Äther und Schwerkraft verkörpert glaubte), unsere wirkliche Welt erhalte; lediglich die Art der Verkörperungen dieser all-einigen Idee, denen wir dank unserem heutigen Instrumentarium begegnen, sind anders, als er dachte. An der all-einigen Idee als solcher

ändert dies nichts. — Das gesetzmäßige spezifische Aufleuchten jedes Stoffes im Spektrum, vor allem aber die Verwandlung von Materieteilchen in Lichtteilchen, von Masse in Energie und umgekehrt — diese Entdeckungen sind nichts, was dem Newtonschen, von Solov'ev anerkannten Gedanken, den Leib des Weltalls als „Sensorium Dei“ anzusprechen (als „mystischen Leib“, wie Solov'ev sagt), widersprechen würde.

Die heute vorliegenden Entdeckungen der Naturwissenschaften bedeuten im Gegenteil eine glänzende Bestätigung der Solov'evschen Theorie, nach welcher die (im naturwissenschaftlichen Sinne verstandene) Materie, d. h. der Stoff auf der Stufe des Unbelebten, dem logoshaften Prinzip keinen Widerstand entgegengesetzt. Vgl. „Die Schönheit in der Natur“, VI, 57: „Das im Mineralreich versteinerte . . . chaotische Prinzip erwacht erstmals in der Seele und dem Leben der Tiere . . .“

<sup>231</sup> VI, 413.

<sup>232</sup> VI, 414.

<sup>233</sup> Ebd.

<sup>234</sup> VI, 414.

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> Ebd.

<sup>237</sup> VI, 415.

<sup>238</sup> Ebd.

<sup>239</sup> Ebd. Hier deutet sich bereits an, was Solov'ev in seinem Vortrag „Die Idee der Menschheit bei Auguste Comte“ zum hundertsten Geburtstag des großen Soziologen und Mathematikers im Jahre 1898 ausführen wird (zwei Jahre vor seinem eigenen Tod).

Dort heißt es, daß für Comte die Hauptbedeutung des „Grand Etre“ in den Verstorbenen beruhte: „selbstverständlich jener, die sich so würdig erwiesen haben, um von ihm (dem ‚Grand Etre‘) aufgenommen zu werden (d'être incorporés au Grand Etre).“

Das „Grand Etre (Große Wesen)“ Comtes bedeutet die Vielheit der unsterblichen Iche, d. h. jener, die „würdig“ gelebt haben, um der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden; das aber ist nichts anderes als das, was Solov'ev unter seiner lebendigen, unsterblichen, geistigen Seele der Welt versteht und was er Sophia nennt. Vgl. oben Kap. V, Anfang.

<sup>240</sup> VI, 415.

<sup>241</sup> VI, 415.

<sup>242</sup> VI, 416.

<sup>243</sup> Ebd. Auch Kant beginnt seine Ethik vom Einzelnen her zu entwickeln und erweitert sie schließlich zu einer Sozialethik. Die Forderung der allgemeinen Solidarität übersteigt die Forderung der Nächstenliebe: unter Solidarität haben wir die frei auf sich genommene Verantwortung für den Nächsten zu verstehen. Vgl. Kant: Zum ewigen Frieden, 1795.

So sagt auch V. Warnach, daß die Liebe, solange sie in der Polarität der Geschlechter befangen bleibe, nicht zu einem wahrhaft trinitären Verhältnis und zur Vereinigung in Gott führe, wie es auch Solov'ev von ihr fordere, damit sie ihre universale Aufgabe erfüllen könne. Da die Liebe nur in der pneumatischen Sphäre zur Freiheit für den Dritten gelangen könne, so müsse jene erhabene Funktion der Liebe, d. h. bei der Schaffung der „Weltsyzygie“, der Vollendung der Person in der Einheit mit allen, der Agape zufallen (Warnach: Agape, S. 459, Fußn. 1). — „Im Eros sucht das „Ich“ seine Ergänzung durch ein „Du“, das es für sich allein gewinnen will; die Agape dagegen liebt den anderen in seiner per-

sonalen Einzigkeit und zugleich in der Gemeinschaft mit allen, die gleicherweise von Gott erwählt und geliebt sind“ (ebd. S. 461). Die erlösende Kraft der Agape dehne sich sogar auf die Feinde aus, damit auch sie in den ewigen Stromkreis der göttlichen Liebe einbezogen und so zu „Brüdern“ werden (ebd.). Im Eros trete das Selbst des Geliebten hinter den an ihm bevorzugten Werten zurück. Die Liebes-Intention gelte unmittelbar den Werten des Geliebten. Diese versachlichende Tendenz des Eros, die auf das „Angenehme“ bzw. die Anmut ziele, hebe die erotische Liebe wesenhaft von der Agape ab (S. 462). Aber doch stelle sich der Eros in seiner edleren Gestalt als die zu höheren Werten und letztlich zu Gott aufwärtsstrebende Sehnsucht des Menschen dar, der seine eigene Beglückung suche. — Die Agape jedoch steige zuerst von Gott hernieder und werde durch sein Pneuma in unserem Pneuma gezeugt, um dann wieder zu Gott heimzukehren. — Kenne der Eros nur eine Perspektive: die Richtung von unten nach oben, so bewege sich die Agape in der Form einer herab- und hinaufsteigenden Kurve, deren Anfang und Ende der persönliche Gott sei (S. 462).

- <sup>244</sup> VI, 416 Fußn. Wir sehen hier, in welcher abfälliger Weise Solov'ev über die Gnostiker spricht, indem er sie eindeutig als „Häretiker“ charakterisiert. Er selbst würde sich streng dagegen verwahrt haben, als Gnostiker angesprochen zu werden; s. auch oben S. 213 (244).
- <sup>245</sup> VI, 416.
- <sup>246</sup> VI, 416.
- <sup>247</sup> Ebd. Wir sehen, welche Bedeutung Solov'ev der schöpferischen Einbildungskraft zumißt; er steht damit in einer Linie mit dem deutschen Idealismus.
- <sup>248</sup> VI, 416.
- <sup>249</sup> VI, 417. Solov'ev zeigte bereits in III, 105, daß die Individualität um so größer ist, je größer die Universalität ist; s. o. S. 214.
- <sup>250</sup> VI, 417.
- <sup>251</sup> VI, 417.
- <sup>252</sup> Ebd., Abschn. V. Unter der „allmächtigen despotischen Mutter“ müssen wir uns offenbar die vor allem in den Frühkulturen als Fruchtbarkeitsgöttin (phrygische Kybele) verehrte, im Physischen schöpferische Natur vorstellen, die später (um 204 v. Chr.) von den Römern mit Magna Mater bezeichnet wurde. Unter der als „Sklavin“ oder als „Ding“ verstandenen Natur ist das tote Weltgebäude zu verstehen, die mechanistische Welt, wie sie von den Rationalisten (Enzyklopädisten) postuliert wurde: die Natur ohne Seele. — Mit seinem Bekenntnis zur beseelten Natur steht Solov'ev wiederum in einer Reihe mit den deutschen Idealisten (vor allem mit Schelling, Schlegel, Baader) und gehört somit zu den Vorläufern des Paläontologen und Naturphilosophen Edgar Dacqué, der in meisterhafter Weise die Beseeltheit der Natur nahe zu bringen weiß („Urwelt, Sage und Menschheit“, 1924; „Natur u. Seele“, 1926; „Natur u. Erlösung“, 1933; „Das verlorene Paradies“, 1938, 1953).
- <sup>253</sup> VI, 417. Zu diesen Dichtern gehört, wie bereits in den Betrachtungen über „Die Schönheit in der Natur“ hervorgehoben, der russische Dichter Tjutčev, den Solov'ev besonders liebte. Vgl. seinen Aufsatz vom Jahre 1895 „Die Dichtung F. I. Tjutčevs“, VI, 463. Seiner Auflehnung gegen die seelenlos verstandene Natur gibt Tjutčev Ausdruck in seinem Gedicht: „An die Rationalisten“.

254 VI, 417. Wir geben hier eine möglichst sinngetreue Übersetzung dieses an die Dichter gerichteten Gedichts ohne Rücksicht auf Reim und Rhythmus:

Bei euch nur spiegeln sich in der Seele  
 Vergängliche Bilder wie alte Freunde,  
 Bei euch nur glänzen für ewig  
 Die duftenden Rosen als Tränen der Freude.  
 Von farblosen, schwülen Märkten des Alltags  
 Seht freudig nur zarte Farben ihr,  
 In euren durchsichtig-luftigen Regenbogen  
 Leuchtet die Güte des mir verwandten Himmels.

Vgl. auch Solov'evs Aufsatz „über lyrische Poesie“, den er anlässlich der letzten Gedichte Fets und Polonskijs schrieb (1890 — VI, 215).

255 Solov'ev (Rußland, S. 416): „Die Liebe ist die Kraft, die uns die Grenzen unserer gegebenen Existenz innerlich überschreiten läßt, uns durch ein unlösbares Band mit dem All vereint und, indem sie uns wirklich zu Kindern Gottes macht, uns teilhaben läßt an der Fülle Seiner wesenhaften Weisheit und am Genuß Seines Geistes.“ Das Werk der Liebe sei die Wiederherstellung der Ganzheit (intégration) des Menschen sowie der gesamten geschaffenen Existenz. Eine dreifache Vereinigung sei hier zu vollziehen:

- a) „Es handelt sich erstens darum, den individuellen Menschen wieder zu einer Ganzheit zu machen (réintégrer), indem er in einer wahrhaften und ewigen Vereinigung mit seiner natürlichen Ergänzung — dem Weibe — vereinigt wird.
- b) Es handelt sich zweitens darum, den sozialen Menschen die Ganzheit wiedergewinnen zu lassen, indem in dauerhafter und bestimmter Vereinigung das Individuum mit der Gesamtheit vereinigt wird.
- c) Es handelt sich drittens darum, den Universalmenschen in seiner Ganzheit wiederherzustellen, indem seine innere und lebendige Einheit mit der gesamten Natur der Welt, die der organische Leib der Menschheit ist, wiederhergestellt wird“ (ebd.).

Den Triumph der sozialen Liebe sieht Solov'ev in der kirchlichen Hierarchie, welche durch das Sakrament der Priesterweihe (sacrament de l'Ordre) gebildet wird: „Sie (die kirchliche Hierarchie) ist der Triumph der sozialen Liebe, denn kein Glied dieser Ordnung verwaltet sein Amt von sich aus oder in seinem eigenen Namen; jeder wird geweiht und eingesetzt durch einen Höheren, durch den Vertreter einer umfassenderen sozialen Einheit.“ So seien vom einfachsten Priester bis hinauf zum Papst — „dem Diener der Diener Gottes“ — hier alle völlig rein von jedem sich selbst behauptenden Egoismus und frei vom sich absondernden Partikularismus: „jeder ist nur ein bestimmtes Organ“ eines solidarischen Ganzen, — der Universalen Kirche“ (ebd. S. 418); s. o. S. 43 über das System der Arcopagitischen Hierarchie. — Aber auch in *La Russie et l'Eglise Universelle* betont Solov'ev, daß die Wiederherstellung der menschlichen Ganzheit nicht beim sozialen Menschen stehen bleiben dürfe: „Um die Menschheit als Geist mit der Menschheit als Materie zu vereinigen und den Tod zu besiegen, muß der Mensch sich mit dem All verbinden, und zwar nicht oberflächlich durch die Sinnlichkeit, sondern durch das absolute Zentrum, welches Gott ist.“

Die Ganzheit des universellen Menschen werde hergestellt durch die göttliche Liebe, diese hebe den Menschen nicht nur hinauf zu Gott, sondern lasse ihn innerlich eins werden mit der Gottheit, wobei ihm die

Fähigkeit zuteil werde, alles Seiende zu umfassen; die göttliche Liebe sei es, die den Menschen mit der ganzen Schöpfung in unlöslicher und ewiger Einheit verbinde. „Diese Liebe läßt die göttliche Gnade herabsteigen in die irdische Natur und triumphiert nicht nur über das sittlich Böse, sondern auch über seine physischen Folgen —, über Krankheit und Tod.“ — Und Solov'ev fügt hinzu: „Das Werk dieser Liebe ist die Auferstehung am Ende der Zeiten“ (ebd., S. 419).

<sup>256</sup> VI, 418. Bei zeitweiliger Anerkennung der Notwendigkeit der Fortpflanzung als solcher bricht letztlich doch wieder die gnostische Depotenziierung der physischen Natur durch.

<sup>257</sup> Ebd. V. Warnach weist darauf hin, daß die einigende Funktion der Liebe (Agape) von den Kirchenvätern in einem ontologischen Sinne aufgefaßt worden ist (Agape, S. 345).

Nach Gregor von Nyssa sei die Agape in besonderem Maße „anziehend“ (De anima et resurr. PG 46, 97). Die Agape bewirke eine „physische“ Umwandlung (ebd. 46, 93; In Ecclesiastes PG 44, 740; vgl. J. Daniélou, Platonisme et Théol. mystique, 214—216).

Cyrrill von Alexandrien hebe die „pneumatische Vereinigung“ mit Christus wohl klar von der „physischen“ oder „somatischen“ ab und unterstreiche ihren moralischen Charakter, halte sie aber darum für nicht minder seinshaft-real (In Jo. 10, 2 PG 74, 344 ff.).

Augustinus sage von der (seinsmäßigen) Einheit des Christusleibes, dem wir eingegliedert sind: „Ut autem simus membra ejus, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas, quae facit nisi charitas?“ (In Jo. tr. 27, 6 PL 35, 1618; vgl. De Trin. 8, 10 usw.).

Von Pseudo-Dionysios Areopagita habe Thomas von Aquin den Begriff der Liebe als einer „virtus unitiva et concretiva“ übernommen (C. gent. I 91; De div. nom. c. 4 lect. 12 ed. Fretté 461).

Bei Joh. Scotus Eriugena nehme die Einheitsfunktion der Liebe (amor!) eine kosmische Note an, wenn er sie definiere als „connexio ac vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur“. (De divis. nat. 1, 74 PL 122, 519.)

Thomas von Aquin unterscheide die der Liebe als „causa“ vorausgehende „unio substantialis“ in der Selbstliebe bzw. „unio similitudinis“ in der Fremdliebe von der „unio secundum affectum“, welche das Wesen der Liebe ausmache, und von der unio realis, welche eine Folge der Liebe darstelle (S. th. I-II q. 28 a. 1 ad 2; vgl. ebd. q. 25 a. 2 ad 2; III Sent. d. 27 q. 2 a. 1 c; Ver. q. 26 a. 4 c; s. o. II 1). Hierbei sei nun zweierlei zu beachten:

1. „affectus“ habe gemäß der patristischen und mittelalterlichen Auffassung eine vollere Bedeutung als im späteren Sprachgebrauch;
2. „unio realis“ werde vom hl. Thomas nicht in einem spezifisch ontologischen Sinne verwendet, sondern in einem umfassenderen Sinne, so daß die geschlechtliche wie die „mystische“ Einigung eingeschlossen sei.

Vladimir Sergeevič Solov'ev gehört, wie Viktor Warnach schreibt, zu den neuzeitlichen Autoren, denen die Einheit oder das Einswerden durch die Liebe ein entscheidendes Anliegen war. Er verweist dabei auf Solov'evs Aufsatz „Der Sinn der Liebe“.

Von den neuzeitlichen Autoren dieser Richtung zählt Viktor Warnach folgende auf:

Donoso Cortés (Staat Gottes 54—58), P. Florenskij (Östliches Christentum II, 1925, 61), G. Salet (Charité divine 15:

„La charité est essentiellement unifiante; la Charité parfaite est l'Unité même“); M. Nédoncelle (Philosophie de l'amour) 49 f; vgl. 48 ff. („La

véritable identité est hétérogène, c'est à dire qu' elle suppose la diversité des consciences et leur caractère irremplaçable"); Max Scheler (Sympathie 90—112). Nach Viktor Warnach hat Max Scheler den wesentlichen Unterschied zwischen der personalen Liebe, wie die Agape es ist, und der „kosmischen Einfühlung“ herausgearbeitet.

Viktor Warnach selbst äußert sich in folgender Weise über die als Agape verstandene Liebe:

„Die in der Agape stehenden Personen üben gerade durch ihr Agapesein eine ‚Anziehungskraft‘ aus, die sie seinsmäßig zusammenführt, einander angleicht und zu heiliger Gemeinschaft vereinigt. Menschen, die von der Agape erfüllt sind, ‚wirken‘ auf ihre Mitmenschen ganz anders als liebeleere Menschen; sie verbreiten um sich eine heilige ‚Atmosphäre‘, einen geistigen ‚Raum‘, in dem sich ihre Agape entfaltet . . .

Während jedoch die Massenanziehung nur ein räumlich-körperliches Zusammensein bewerkstelligt, bringt die Seinsanziehung eine wahrhaft ‚erfüllte‘ Einheit zwischen den Liebenden zustande . . .“

Diese Art des Zusammenseins bedeute keine monistische Verschmelzung, sondern ein gegenseitig geistig-wirkliches oder genauer pneumatisches Ineinandersein unter völliger Wahrung, ja Erhöhung der personalen Freiheit und Würde. Freilich übersteige ein solches Ineinandersein unsere gewöhnlichen Begriffe und könne nur erahnt werden im Glauben nach der „*analogia trinitatis*“ (Pericheresis).

V. Warnach verweist dabei auf das Johannes-Evangelium: Kap. 14, 20 (An dem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ich in euch.) Vgl. W a r n a c h : Agape, S. 346—347.

## Anmerkungen zur Schlußbetrachtung

<sup>1</sup> Seitdem Descartes die weite Kluft zwischen Geist und Materie, zwischen der *res cogitans* und der *res extensa*, aufgerissen hatte, war die lebendige Natur in dieser Kluft versunken mit den Leibseelen der zu Maschinen erniedrigten Tiere. Damit zugleich war jede echte Naturerkenntnis, Wesenserkenntnis und Logik unmöglich geworden. Vgl. D e m p f : Schelling, S. 10.

Es handelt sich (zu Solov'evs Zeiten) um dasjenige Weltbild, in welchem Raum und Zeit absolut und unendlich gesetzt sind: „absolut“ dank der Newtonschen Bestätigung des Galileischen Fallgesetzes und dank der Annahme eines Lichtäthers, „unendlich“ dank der von G. Bruno übersteigerten Kopernikanischen Anschauung. Vgl. v. L a u e ; Physik, S. 70; H e i s e n b e r g : Naturbild, S. 136.

<sup>2</sup> Die Atomphysik hat sich immer weiter von den Vorstellungen des Determinismus entfernt. Vgl. H e i s e n b e r g : Naturbild, S. 34. — Es kommt heute von der Biologie her der Beweis, daß ein Organismus keine kausal funktionierende Maschine ist. Vgl. J o r d a n : Physik, S. 79.

„Die Wiederentdeckung des Artlebens ist zugleich die Wiederentdeckung der Seele . . . Die Verneinung der Frage nach der Seele war nur möglich im empiristischen Stadium“ (D e m p f : Einheit, S. 92 ff.). — Mit den Experimenten des großen Biologen und Philosophen Hans Driesch (1867—1941) begann die Überwindung der mechanistischen Auffassung (Experiment an frühen Stadien der Seeigelkeime). Driesch verband das biologische Experiment mit der theoretischen Biologie und mit der Naturphilosophie.

Und der hervorragende Physiologe Jakob von Uexküll vertiefte das von Driesch bereits Erforschte und brachte Neues hinzu. Ihm ist die völlige Überwindung der mechanistischen Ansicht gelungen. Vgl. A. Portmann: Vorwort zu Uexküll: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, S. 7, 115. — Im Hinblick auf die Seelenforschung verweisen wir auf Sigmund Freud, den Begründer der Psychoanalyse und der modernen Traumlehre; Alfred Adler, Schüler Freuds und Begründer der Individualpsychologie; C. G. Jung, medizinischer Psychologe, der sich 1913 von der Schule Freuds trennte. Vgl. C. G. Jung: Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, 9 Vorlesungen, Zürich 1955.

C. G. Jung sieht im „Selbst“ den letzten erreichbaren Ganzheitsbegriff als Zusammenfassung aller Spannungen und Gegensätze des Daseins. Vgl. AION, Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich. Auch ist C. G. Jung dem Problem der Androgynie nachgegangen.

Im Hinblick auf die Erforschung des „Selbst“ oder der „Person“ verweisen wir auf R. Guardini: Welt und Person, Würzburg 1952; A. Vetter: Natur und Person, Stuttgart 1949; V. Warnach; Agape, Düsseldorf 1951; A. Dempf: Theoretische Anthropologie, München 1950.

- <sup>3</sup> Ein metaphysisches Weltbild gab es — philosophisch gesehen — zu jener Zeit nicht mehr, da Kant nicht den Mut zur Metaphysik gehabt hatte und diejenige des deutschen Idealismus unbeachtet und unentwickelt geblieben war; der Mensch wurde nicht mehr von seinem Bezug zu Gott aus verstanden, sondern vor allem als biologisches Wesen. Und der durch Schopenhauer heraufgekommene Kulturpantheismus hatte das Gottesbild zum bloßen Weltwillen verzerrt, Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen aber bahnte den Weg zum Atheismus.
- <sup>4</sup> Besonders eindringlich gibt Solov'ev seiner Ablehnung der mechanistischen Auffassung Ausdruck in seinem Aufsatz über Tjutčev.
- <sup>5</sup> Die Atomphysik untersteht den statistischen Gesetzen der Wahrscheinlichkeit; die kausale Reihenfolge der inneratomaren Vorgänge scheint problematisch zu werden. Vgl. Heisenberg: Naturbild, S. 34—35. Eine kausal bestimmte Aussage liegt außerhalb der Möglichkeit der Quantentheorie. Vgl. v. Laue: Physik, S. 155.
- <sup>6</sup> W. Heisenberg weist darauf hin, daß dies jedoch nicht bedeute, daß der Raum alle physikalischen Eigenschaften verloren hätte. (Physik, S. 87).
- <sup>7</sup> Ebd., S. 96.
- <sup>8</sup> Heisenberg: Physik, S. 102—103. Jordan: Physik, S. 146 bis 147. „... seit der Erforschung der Radioaktivität haben wir die Möglichkeit gewonnen, die Urgeschichte der Welt im Zeitmaß von Millionen und Milliarden Jahren zahlenmäßig festzulegen.“ — Vgl. auch Weizsäcker: Natur, S. 76—77, S. 133.
- <sup>9</sup> Wir danken dem deutschen Idealismus die Entdeckung der Identität von Zeit-Bild und Zeit-Charakter. Das Weltbild ist demnach abhängig von den verschiedenen Charakteren, die Zeitbilder sind abhängig von den Zeitcharakteren. So erklärt sich der Relativismus.
- <sup>10</sup> Fast durch die gesamte russische Literatur geht das Bestreben, auf die Menschen in sittlicher Hinsicht einzuwirken und sie zu veredeln. „Das Ideal ethischer Schönheit ist in der russischen Volksseele tief verankert, wie es die Literatur des vorigen Jahrhunderts beweist“ (Weidlé: Rußland, S. 15). Der große Ethiker Solov'ev spricht zu uns in Bd. VII.
- <sup>11</sup> Der Gedanke, an sich selbst zu meißeln, so wie der Bildhauer an seiner Statue meißelt, findet sich bei Plotin: „... wenn du siehst, daß du noch

nicht schön bist, so tue wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, . . . bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort, was unnützlich, und richte, was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab ‚an deinem Bild zu handwerken‘, bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend . . .“ (Plotin : I, 9). Vgl. Harder : Plotin.

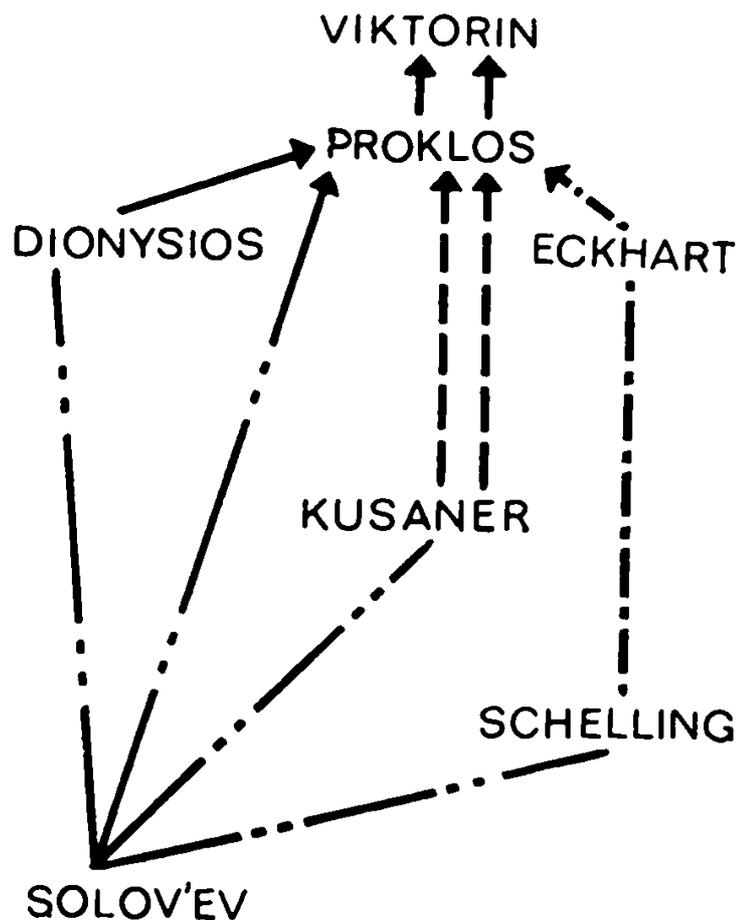
### *Zusammenfassung*

Während meiner altchristlichen Studien an der Münchener Universität war mir die Verwandtschaft der Solov'evschen Denkweise mit der der frühchristlichen Väter aufgefallen. Abgesehen von seiner Philonisch-Originistischen Urstandslehre der gefallenen Seele, dem streng durchgeführten Logos- und Seelen-Aufstieg, der Nyssenischen Gesamt-Geistseele für die ganze Menschheit, der von „oben“ entworfenen Menschenlehre und seinem Bekenntnis zum Chalcedonischen Christusbild fiel mir die Übereinstimmung seiner kategorialen Schichtung (Bog, Duch, Um) mit derjenigen des Evagrius Pontikos, des Pseudo-Dionysios Areopagita sowie des Maximus Confessor auf, die sich nahezu tausend Jahre später bei dem Kardinal von Kues wiederfinden sollte. Besonders aber beeindruckte mich die Verwandtschaft des Solov'evschen — vom Selbstbewußtsein her entwickelten — trinitarischen Prozesses mit demjenigen des Marius Viktorin sowie mit dem des Diadochen Proklos. Hatte Viktorin gerade den durch das Nicäense gleichgeordneten trinitarischen christlichen Prozeß in Angleichung an die Platonischen Transzendentalien metaphysisch entworfen, so rückverwandelte Proklos etwa 100 Jahre später diesen gleich geordneten Prozeß in neuplatonischer Weise zu einem untergeordneten Prozeß und führte außerdem die Weltseele wieder ein. Proklos aber sollte ungeachtet dessen, daß er Neuplatoniker war, von ungeheuerem Einfluß auf die christliche Metaphysik und Mystik werden, indem er im Osten über Areopagita weiterwirkte und im Westen vor allem über Meister Eckhart sowie Nikolaus von Kues.

Wenn der göttliche Selbstbewußtseinsprozeß der Solov'evschen Trinitätslehre durchaus Viktorinisch ist, so zeigt das triadische System dieser Trinitätslehre eine auffallende Ähnlichkeit mit derjenigen des Proklos, auf dessen Hegelianischen und Schellingschen Charakter A. Dempf in seinen altchristlichen Vorlesungen aufmerksam machte. Dies alles in Erwägung ziehend, gelangte ich zu der Vermutung, daß in der Lehre Solov'evs mehr noch als deutsch-idealistische Einflüsse sowohl jüdisch-hellenistische (Philon), frühchristliche als auch heidnisch-hellenistische wirksam wurden. So kam es, daß mir daran lag, die nahe Verwandtschaft der Solov'evschen Lehre mit den genannten Meistern herauszuarbeiten; und aus diesem Wunsche erwachsen die Quellennachweise in den Interpretationstexten des 1. Kapitels sowie das gesamte 2. Kapitel (Teil I). Es ging mir darum, gleichsam „Indizienbeweise“ zu erbringen, um meine Erkenntnisse zu stützen. Erst nachdem die Arbeit fertig geschrieben vorlag (Mai 62), erhielt ich die Aufsätze aus Bd. IX und die Enzyklopädiertexte, die die Bestätigung dessen erbringen, was auf Grund des zusammengetragenen Materials hier dargelegt worden war. Aus diesem Grunde sind die Aufsätze (Bd. IX) sowie die Enzyklopädieartikel erst nachträglich in die Anmerkungstexte der verschiedenen Kapitel eingearbeitet worden.

Im Hinblick auf die alexandrinisch-byzantinischen Denker zeigt uns Solov'evs Artikel über Origenes, daß er mit dessen Aufstiegssystem, mit der Lehre von der Oikonomia Theou und der Apokatastasis völlig vertraut war und daß er Pseudo-Dionysios sowie Maximus wohl kannte. Daß ihm die

Kappadokier bekannt waren, beweist sein Aufsatz über Basileios (Bd. IX, 64), wo er Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa erwähnt. Ob er Viktorin genau kannte, bleibt dahingestellt; jedoch bedurfte es keiner direkten Kenntnis des Viktorianischen Systems, um die Ähnlichkeit zwischen dem Solov'evschen und Viktorinischen trinitarischen Prozeß zu erklären, da — wie wir zeigten —, Viktorin dank Proklos weiter gewirkt hat, Solov'ev aber ein ausgezeichneter Proklos-Kenner war. Dies geht aus seinem Enzyklopädieartikel über Proklos hervor, in welchem er selbst auf die Hegelschen und Schellingschen Züge des Proklischen Systems hinweist. Hinzukommt, daß Viktorin sowie Proklos direkt auf Nikolaus von Kues einwirkten, so daß wir dem gleichen Selbstbewußtseinsprozeß bei dem hochscholastischen Denker begegnen. Und es wäre wohl die Annahme naheliegend, daß Solov'ev, da er den Kusaner gekannt hat, auf die Kusanische Prinzipienlehre zurückgegriffen habe. Die Tatsache aber, daß er uns einen bei weitem tieferen Einblick in das Proklische System gewährt, läßt vermuten, daß er offenbar noch vertrauter mit Proklos als mit dem Kusaner war. Auf jeden Fall aber dürfen wir die Vermutung aussprechen, daß die Solov'evsche Prinzipienlehre letztlich aus derselben Quelle stammt wie die des Kardinals, nämlich aus der Viktorinisch-Proklischen. Wo wir auch ansetzen —, sei es bei Pseudo-Dionysios, bei Eckhart oder dem Kusaner, bei Schelling oder Solov'ev —, immer führen die Wege zurück zu dieser Quelle:



S. o. S. 27, S. 44 (44), S. 61 (20).

*Literaturverzeichnis*

- Arnold: Geheimniß = **Arnold**, Gottfried: Das Geheimniß der göttlichen Sophia oder Weißheit. Leipzig 1700.
- Auberlen: Theosophie = **Auberlen**, C. A.: Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers nach ihren Grundzügen. Tübingen 1847.
- Augustinus: Bekenntnisse = **Augustinus**: Bekenntnisse und Gottesstaat. Stuttgart 1947.
- Baader: Liebe = **Baader**, Franz v.: Über Liebe, Ehe und Kunst. München 1953.
- Baader: Werke = **Baader**, F. v.: Sämtliche Werke. Leipzig 1851—1860.
- Balthasar: Origenes = **Balthasar**, Hans Urs v.: Origenes, Geist und Feuer. Salzburg 1938.
- Balthasar: Nyssa = **Balthasar**, H. U. v.: Gregor von Nyssa, der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes. Einsiedeln 1954.
- Balthasar: Maximus = **Balthasar**, H. U. v.: Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg i. B. 1941.
- Balthasar: Centurien = **Balthasar**, H. U. v.: Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor. Freiburg i. B. 1941.
- Balthasar: Présence = **Balthasar**, H. U. v.: Présence et Pensée. Paris 1942.
- Balthasar: Metaphysik = **Balthasar**, H. U. v.: Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus. In: Zeitschrift für Aszese und Mystik 1939.
- Balthasar: Hiera = **Balthasar**, H. U. v.: Die Hiera des Evagrius. In: Zeitschrift für katholische Theologie 1939.
- Barnett: Einstein = **Barnett**, Lincoln: Einstein und das Universum. Frankfurt a. M. 1952.
- Baumgardt: Baader = **Baumgardt**, David v.: Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle 1927.
- Beck: Handbuch = **Beck**, Hans-Georg: Handbuch der Altertumswissenschaften / Byzantinisches Handbuch Teil II, Bd. I. München 1959.
- Benz: Schelling = **Benz**, Ernst: Schellings theologische Geistesahnen, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1955, Nr. 3.
- Benz: Adam = **Benz**, E.: Adam. Der Mythos des Urmenschen. München-Planegg 1955.
- Benz: Kabbala = **Benz**, E.: Christliche Kabbala. Zürich 1958.
- Benz: Swedenborg = **Benz**, E.: Swedenborg als geistiger Wegbahner der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus. In: Lit.-Wiss. u. Geistesgeschichte, Jg. XIX, Heft 1, Leipzig 1940.
- Benz: Ind. Einflüsse = **Benz**, E.: Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie. Wiesbaden 1951.
- Benz: Ostkirche = **Benz**, E.: Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg 1957.
- Benz: Victorinus = **Benz**, E.: Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart 1932.
- Berdjaev: Ideja = **Berdjaev**, Nikolaj: Russkaja Ideja. Pariž 1946.
- Berdjaev: Put' = **Berdjaev**, Nikolaj: Iz etjudov o Jakove Beme: Etjud II. Učenie o Sofii i androgině. Ja. Beme i russkija sofiologičeskija tečenija. In: Put'. Organ rsskoj religioznoj mysli, Pariž, Nr. 21, april' 1930.

- Böhme: *Mysterium* = B ö h m e, Jakob: *Mysterium Magnum*. Sämtliche Schriften Bd. 7. Stuttgart 1955.
- Boubée: *Etudes* = B o u b é e, J.: *Etudes historiques et philosophiques sur la Franc-Maçonnerie ancienne et moderne*. Paris 1854.
- Broglie: *Licht* = de B r o g l i e: *Licht und Materie, Ergebnisse der neuen Physik*. Hamburg 1939.
- Comte: *Système* = C o m t e, Auguste: *Système de politique positive*, Bd. IV. Paris 1854.
- Čyževskij: *Gegel'* = Č y ž e v š k y j, D.: *Gegel' v Rossii*. Paříž 1939.
- Dempf: *Kritik* = D e m p f, Alois: *Kritik der historischen Vernunft*. München 1957.
- Dempf: *Eckhart* = D e m p f, A.: *Meister Eckhart*. Freiburg i. B. 1960.
- Dempf: *Selbstkritik* = D e m p f, A.: *Selbstkritik der Philosophie*. Wien 1947.
- Dempf: *Christ. Phil.* = D e m p f, A.: *Christliche Philosophie*. Bonn 1952.
- Dempf: *Dostojewski* = D e m p f, A.: *Die drei Laster, Dostojewskis Tiefenpsychologie*. München 1949.
- Dempf: *Einheit* = D e m p f, A.: *Die Einheit der Wissenschaft*. Stuttgart 1955.
- Dempf: *Weltordnung* = D e m p f, A.: *Weltordnung und Heilsgeschichte*. Einsiedeln 1958.
- Dempf: *Weltidee* = D e m p f, A.: *Die Weltidee*. Einsiedeln 1955.
- Dempf: *Bilderwelt* = D e m p f, A.: *Die unsichtbare Bilderwelt*. Einsiedeln—Zürich—Köln 1959.
- Dempf: *Schelling* = D e m p f, A.: *Schelling, Baader und Görres. Geistige Welt II, Heft 1, April 1947*.
- Dempf: *Anthropologie* = D e m p f, A.: *Theoretische Anthropologie*. München 1950.
- Dermenghem: *Maistre* = D e r m e n g h e m, E.: *Joseph de Maistre Mystique*. Paris 1923.
- Dölger: *Urkunden* = D ö l g e r, Franz: *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Regesten der Kaiserurkunden*. Berlin—München 1924.
- Dunin-Borkovskij: *Spinoza* = D u n i n - B o r k o v s k i j, St. v.: *Der junge Spinoza*. Münster i. W. 1910.
- Eckhart: *Proklos* = M e i s t e r E c k h a r t: *Prologi in Opus Tripartitum, Expositio Libri Genesis; Secundum Recensionem Codicis Amplianiam Fol. 181 (E.) Die Lateinischen Werke*. Stuttgart—Berlin 1937.
- Einstein-Infeld: *Evolution* = E i n s t e i n, Albert — I n f e l d, Leopold: *Die Evolution der Physik. (Von Newton bis zur Quantentheorie)*. 1960.
- Fischer: *Schelling* = F i s c h e r, Kuno: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Heidelberg 1895.
- Florovskij: *Novija Knigi* = F l o r o v s k i j, P. G.: *Novija Knigi o Vladimire Solovjeve*. In: *Izvestija Odesskago Bibliografičeskago Občestva I, 1911—12*.
- Ginsburg: *Kabbala* = G i n s b u r g, D.: *Kabbala, Mističeskaja Filosofija Evreev. Voprosy Filosofii i psihologii*. Bd. III (XXXIII) 1896.
- Graß: *Sekten* = G r a ß, Karl Konrad: *Die Russischen Sekten*. I. Bd. Leipzig 1907.

- Grivec: Konstantin = Grivec, Franz: Konstantin und Method. Wiesbaden 1960.
- Guardini: Welt = Guardini, Romano: Welt und Person. Würzburg 1952.
- Harder: Plotin = Harder, Richard: Plotin. Frankfurt—Hamburg 1958.
- Hartmann: Unbewußte = Hartman, Eduard v.: Philosophie des Unbewußten (Ergänzungsband). Leipzig 1889.
- Hartmann: Schichtungsgedanke = Hartmann, Nicolai: Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse. Berlin 1943.
- Haubst: Christologie = Haubst, Rudolf: Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg 1956.
- Haubst: Nikolaus von Kues = Haubst, R.: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. Trier 1952.
- Hegel: Naturphilosophie = Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830. Zweite Abteilung der Naturphilosophie, Physik. Hamburg 1959.
- Heisenberg: Physik = Heisenberg, Werner: Physik und Philosophie. Frankfurt 1959.
- Heisenberg: Naturbild = Heisenberg, W.: Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg 1955.
- Henry: Victorinus = Henry, Paul: Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*. Paris 1960.
- Jaeger: Areopagita = Jaeger, Werner: Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagita. Philos.-hist. Klasse 1930.
- Jordan: Physik = Jordan, Pascual: Das Bild der modernen Physik. Frankfurt 1958.
- Jung: Psychoanalytische Theorie = Jung, C. G.: Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. Zürich 1955.
- Kant: Reine Vernunft = Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt 1956.
- Kirchberger: Relativitätstheorie = Kirchberger, Paul: Was kann man ohne Mathematik von der Relativitätstheorie verstehen? Karlsruhe 1920.
- Koch: Areopagita = Koch, Hugo: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900.
- Koch: Proklus = Koch, H.: Proklus als die Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. In: *Philologus, Zeitschrift für das klassische Altertum*, 54. Band (N. F. VIII. Band) 1895, S. 253—273, S. 721—748.
- Koktanek: Schelling = Koktanek, A. M.: Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München 1962.
- Koyré: Boehme = Koyré, A.: *La Philosophie de J. Boehme*. Paris 1929.
- Kuhn: Sokrates = Kuhn, Helmut: Sokrates — Versuch über den Ursprung der Metaphysik. München 1959.
- Kunisch: Eckhart = Kunisch, Hermann: Eckhart, Tauler, Seuse. Hamburg 1958.
- Laue: Physik = Laue, Max v.: Geschichte der Physik. Frankfurt 1959.

- Lopatin: Filos. Mirosoz. = Lopatin, L. M.: Filosofskoe Mirosozercanie V. S. Solov'eva. Voprosy Filosofii i Psichologii 1901.
- Lukianov: Solov'ev = Lukianov, S. M.: O VI. Solov'ev v ego molo-dye gody. Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščeniija 1915.
- Močul'skij: Solov'ev = Močul'skij, V.: Vladimir Solov'ev. Pariž 1951.
- Müller: System = Müller, Ludolf: Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. Berlin 1956.
- Müller: Protestantismus = Müller, L.: Solovjev und der Protestantismus. Freiburg 1951.
- Nicolaus: D. D. I. = Nicolaus Cusanus: Nicolai Cusae cardinalis Opera, Parisiis 1514. I. „De Docta ignorantia“ Fo. I. Frankfurt 1962.
- Nicolaus: D. C. = Ebd. „De coniecturis“ Fo. XLII.
- Pisemskij: Masony = Pisemskij, A. F.: Polnoe Sobranie Sočinenij, t. VI. Peterburg 1911.
- Platon: Timaios = Platon: Timaios. Hamburg 1959.
- Pordage: Sophia = Pordage, Johannes: Sophia. Amsterdam 1699.
- Reindl: Aristotelismus = Reindl, Herbert: Der Aristotelismus bei Leon-tios von Byzanz. München 1953.
- Riedinger: Petros der Walker = Riedinger, Utto: Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudodionysischen Schriften. Salz-burger Jahrbuch für Philosophie, Bd. V/VI, 1961/62.
- Russ. Enc. Slovar' = Russkij Enciklopedičeskij Slovar'. F. A. Brockhaus (Leipzig), A. A. Efron (S.-Peterburg) 1891.
- Scheler: Formalismus = Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern 1954.
- Schelling: Freiheit = Schelling, F. W. J.: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Werke. Hrsg. M. Schröter. Vierter Hauptband. München 1958.
- Schelling: Offenbarung = Schelling, F. W. J.: Philosophie der Offenbarung I. Werke. Hrsg. M. Schröter. Sechster Ergänzungsband. Mün-chen 1954.
- Schelling: Clara = Schelling, F. W. J.: Clara oder über den Zusam-menhang der Natur mit der Geisterwelt. München 1948.
- Schelling: Weltalter = Schelling, F. W. J.: Werke. Hrsg. M. Schröter. Vierter Hauptband. München 1958.
- Schelling: Natur = Schelling, F. W. J.: Über die erste Kraft der Natur. Werke. Hrsg. M. Schröter. Erster Hauptband. München 1958.
- Schelling: Licht = Schelling, F. W. J.: Vom Licht. Werke. Hrsg. M. Schröter. Erster Ergänzungsband. München 1956.
- Setschkareff: Schelling = Setschkareff, Wsewolod: Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahr-hunderts. Leipzig 1939.
- Solov'ev I = Solov'ev, Vladimir Sergeevič: Sobranie Sočinenij. S.-Pe-terburg. Izdanie Tovariščestva „Obščestvennaja Pol'za“. Tom I (1873—1877): Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov) (1874), S. 26 — S. 144; Filosofskija načala cel'nago znaniija (1877), S. 227 — S. 375.
- II = Kritika otvlečennych načal (1877—1880), S. I — S. 374.
- III = Čtenija o Bogočelovečestve (1877—1881), S. 1 — S. 168; Duchovnyja osnovy žizni (1882—1884), S. 270 — S. 382.

- IV = Učenie XII apostolov. (1886); S. 196 — S. 213.  
 V = Vizantizm i Rossija (1896), S. 513 — S. 549.  
 VI = Krasota v prirode (1889), S. 30 — S. 68; Obščij smysl iskusstva (1890), S. 69 — S. 83; Smysl ljubvi (1892—1894), S. 364 — S. 418. Illjuzija poetičeskago tvorčestva (1890). S. 253 — S. 260. — Pervyj šag k položitel'noj estetike (1894). S. 424 — S. 431. — Poezija F. I. Tjutčeva (1895). S. 463 — S. 480.  
 VII = Opravdanie dobra (1894). S. 1 — S. 484.  
 VIII = Ideja čelovečestva u Avgusta Konta (1898). S. 225 — S. 245.  
 IX = Tom IX (dopolnitel'nyj) 1907. Kabbala (Qabbalah). S. 111 — S. 116. — Kant (Immanuel Kant). S. 117 — S. 159.
- Solov'ev: Rußland = Rußland und die Universalkirche. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Vladimir Solovjev, herausgegeben von Vladimir Szylkarski unter Mitwirkung von Nikolai Lollkij, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Bd. III. Erich Wewel Verlag Freiburg i. Br. 1954. — Das Original ist auf französisch vom Verfasser geschrieben: La Russie et l'Eglise universelle. Paris 1889.
- Stepun: Solowjew = Stepun, Fedor: Wladimir Solowjew. In: Merkur XI, 1957, Heft 3.
- Stepun: Macht = Stepun, F.: Macht und Wirklichkeit des Bösen. München-Planegg 1958.
- Stepun: Oekumenische Problem = Stepun, F.: Das oekumenische Problem in der Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. In: Libertas Christiana. München 1957.
- Stepun: Christliche Existenz = Fedor, F.: Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München 1959.
- Stepun: Romantik = Stepun, F.: Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slavophilen. In: Logos, XVI, 1927, Heft 1.
- Stiglmayr: Proclus = Stiglmayr, Josef: Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel. In: Historisches Jahrbuch 1895, Bd. XVI, München 1895, S. 253—273 u. S. 721—748.
- Stiglmayr: Areopagita = Stiglmayr, J.: Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Kempten u. München 1911.
- Stoudt: Sunrise = Stoudt, John Joseph: Sunrise of Eternity. Philadelphia 1957.
- Strémooukhoff: Soloviev = Strémooukhoff, D.: Vladimir Soloviev et son Oeuvre Messianique. Paris 1935.
- Szylkarski: Bd. VII = Hrsg. Szylkarski, Wladimir: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. VII. Freiburg 1953.
- Trubeckoj: Solov'ev = Trubeckoj, E.: Mirosozercanie VI. Solov'eva. Moskau 1913.
- Trubeckoj, Filon = Trubeckoj, Fürst S. N.: Filon Aleksandrijskij. Russkij Énciklopedičeskij Slovar' 1891.
- Ueberweg: Geschichte (I) = Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Das Alterthum. Berlin 1871.
- Ueberweg: Geschichte (II) = Ueberweg, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928.
- Ueberweg: Geschichte (III) = Ueberweg, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Teil: Die Neuzeit. Berlin 1866.

- Üxküll: Umwelten = Ü x k ü l l, Jakob v.: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre. Hamburg 1956.
- Unnik: Evangelien = U n n i k, Willem Corneli: Evangelien aus dem Nil-sand. Frankfurt 1960.
- Vetter: Natur = V e t t e r, August: Natur und Person (Umriss einer Anthropognomik). Stuttgart 1949.
- Vogel: Greek Philos. = V o g e l, C. J.: Greek Philosophy, The Hellenistic Roman Period. III. Leiden 1959.
- Warnach: Agape = W a r n a c h, Viktor: Agape. Düsseldorf 1951.
- Weber: Religionssoz. = W e b e r, Max: Grundriß der Sozialökonomik. III. Abt. Kap. IV, S. 227—356: Religionssoziologie. Tübingen 1947.
- Weidlé: Rußland = W e i d l é, Wladimir: Rußland — Weg und Abweg. Stuttgart 1956.
- Weizsäcker: Natur = W e i z s ä c k e r, C. F. v.: Die Geschichte der Natur. Göttingen 1954.
- Werner: Anthropologie = W e r n e r, Carl: Speculative Anthropologie. München 1870.
- Zeller: Plotin = Z e l l e r, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teil II, 2. Abt. Leipzig 1903.
- Zen'kovskij: Istorija = Z e n ' k o v s k i j, V. V.: Istorija ruskoj filosofii. Pariž 1950.

## PERSONENREGISTER

## A

Arnold, Gottfried 23  
 Aristoteles 11, 102, 221  
 Athanasios d. Gr. 263  
 Auberlen, C. A. 225  
 Augustinus 220, 225, 233, 252

## B

Baader, F. v. 224, 225, 226, 230,  
 304, 314  
 Balthasar, H. U. v. 221, 225, 229,  
 231, 232, 235, 236, 241, 260,  
 266, 286, 292, 305  
 Basileios d. Gr. 227, 232, 263,  
 320  
 Beck, Hans Georg 231 (2), 241 (74)  
 Belyj, A. 8  
 Benz, Ernst 224, 225, 226, 228,  
 229, 230, 236, 243, 263, 299,  
 301  
 Berdjaev, N. 224, 225, 227, 301  
 Blok, A. 8  
 Böhme, Jakob 220, 224, 225, 226,  
 228, 229, 230, 299  
 Bulgakov, O. 6, 31, 32  
 Broglie, de 276  
 Bruno, Giordano 226, 248, 317

## C

Clairvaux, Bernhard v. 296 (114)  
 Chomjakov, A. 281  
 Comte, Auguste 247, 260, 261, 262,  
 263  
 Cyrill von Alexandrien 41, 42, 238,  
 271, 302, 304, 305

## D

Dacqué, Edgar 314  
 Dante 288  
 Darwin 280  
 Dempf, A. 219, 220, 221, 225—229,  
 231—236, 238—241, 251, 267,  
 268, 71, 74, 76—280, 298, 300—  
 303, 306, 308, 317, 318  
 Descartes, René 242, 243, 244, 317

Dionysios Areopagita (um 520)  
 225, 226, 227, 232, 236, 237,  
 238, 239, 240, 264, 271, 284,  
 285, 286, 302, 316

Dölger, F. 241  
 Dostoevskij, F. 242, 308  
 Driesch, Hans 317  
 Dunin-Borkovskij, St. v. 227

## E

Eckhart, Mystiker 219, 225, 226,  
 228, 229, 239, 264, 302, 305  
 Einstein, Albert 276, 312  
 Evagrius Pontikos (—399) 220,  
 236, 271, 216

## F

Fet (Šenšin; russ. Lyriker) 315  
 Freud, S. 318

## G

Galilei, Galileo 317 (1)  
 Goethe 225, 288  
 Gregor v. Nazianz (Kirchenvater)  
 232, 240, 242, 292, 305  
 Gregor v. Nyssa (Kirchenvater)  
 220, 225, 227, 232, 235, 263,  
 286, 320

## H

Harder, Richard 232, 319  
 Hartmann, E. v. 275  
 Hartmann, Nicolai 261, 269  
 Haubst, Rudolf 252  
 Hegel, G. F. W. 220, 261, 292  
 Heisenberg, Werner 276, 317, 318

## J

Jaeger, Werner 225  
 Jordan, Pascual 317, 318  
 Jung, C. G. 318

## K

Kant 233, 293, 313  
 Kireevskij, I. 7, 30  
 Kirchberger, Paul 276, 312  
 Knorr v. Rosenroth 230  
 Koch, Hugo 236, 284, 285  
 Koktanek, A. M. 229  
 Kopernikus 248 (12), 317 (1)  
 Koyré, A. 24  
 Kuhn, Helmut 269 (21)  
 Kunisch, Hermann 271

## L

Laue, Max v. 274, 276, 317, 318  
 Leibniz, Gottfr. Wilhelm v. 251  
 Leo, Papst 231  
 Leontios von Byzanz 231  
 Lermontov, M. J. 287  
 Lopatin, L. M. 224  
 Lukianov, S. W. 21, 223

## M

Makarios d. Gr. 42, 46  
 Martin, St. 225  
 Maximos Confessor 11, 27, 28, 31,  
 36, 42, 45, 47, 48—51, 227, 228,  
 229, 231, 232, 241, 242, 264,  
 266 271, 292, 319, 220, 221  
 Močul'skij, V. 223  
 Müller, Ludolf 30, 231, 264, 275,  
 284

## N

Newton, Sir Isaac 317 (1)  
 Nietzsche, F. 31  
 Nikolaus v. Cues 27, 28, 40, 226  
 (72), 227, 228, 233, 270, 305,  
 319, 320

## O

Origenes 28, 36, 38, 40, 49, 50,  
 232, 234, 235, 240, 243, 258,  
 259, 268, 319, 320  
 Ostwald, Wilhelm 276, 312

## P

Paracelsus 246  
 Paulus, Apostel 263  
 Philon v. Alex. 270, 301, 303, 307  
 Planck, M. v. 276  
 Platon 9, 102, 221, 228, 234, 237,  
 243, 268, 269, 271, 274, 277,  
 284, 285, 286, 287, 298, 303,  
 306, 307, 308, 310, 311  
 Plotin 221, 244, 268, 269, 285,  
 286, 319  
 Pordage, Joh. 224, 299  
 Porphyrius 284  
 Portmann, A. 233, 318  
 Proklos (—485) Neuplat. Phil. 27,  
 28, 42, 221, 222, 225, 226, 236,  
 238, 243, 252, 253, 264, 264,  
 285, 319, 320

## R

Reindl, Herbert 231, 234, 241  
 Riedinger, Urto 225, 236, 241

## S

Saccas, Amonios 232, 243  
 Scheler, Max 274, 282, 288, 317  
 Schelling, F. W. J. 225, 228, 230,  
 251, 263, 265, 266, 268, 270,  
 271, 275, 277, 283, 305, 311,  
 314, 317, 320  
 Schlegel, F. 294  
 Schleiermacher 263, 283  
 Scotus Eriugena 232, 261, 310  
 Setschkareff, W. 224, 277, 283  
 Solov'ev, Vladimir 9, 220, 221,  
 222, 223, 224, 230, 246, 247,  
 251, 252, 253, 257, 267—272,  
 274, 276—282, 284, 286—288,  
 292, 293, 298, 300, 302, 304—  
 308, 310—315, 317, 318, 320  
 Sokrates 235, 261, 310  
 Stepun, Fedor 9, 219, 223, 231  
 Stiglmayr, Jos. 226, 239, 240, 284,  
 285, 286  
 Stoudt, John Jos. 229  
 Strémooukhoff, D. 219, 221, 230,  
 247, 267, 268, 274, 277, 304,  
 306

S̄wedenborg, E. 299  
 S̄zylkarski, Wladimir 281, 302

## T

Tfauler, Mystiker 27, 226  
 TThomas v. Aquin 221, 233, 259,  
 316  
 Tŕjutčev, F. I. 277, 282, 283, 318  
 Tŕolstoj, L. 281  
 Tŕubeckoj, E. 224, 266, 270, 301

## U

Ueberweg, Friedrich 225, 226, 287  
 Uxküll, Jakob v. 233, 318  
 Unnik, Willem Corneli 267

## V

Valentinos, Gnostiker 267, 268  
 Vetter, August 232, 304  
 Viktorin, Marius (—366) 221, 226,  
 227, 251, 252, 264, 319, 320  
 Vogel, C. J. 226, 307

## W

Warnach, Viktor 288, 311, 313,  
 316, 317  
 Weber, Max 267  
 Weidlé, Carl 263, 269, 271  
 Weizsäcker, C. F. v. 318 (8)

## Z

Zeller, Eduard 268

## SACHREGISTER

## A

Adam 14, 38, 39, 47, 111, 112, 113  
 Agape 288, 298 (123), 313, 317  
 All-Einheit 7, 56, 124, 126, 131, 198  
 Anthropologie 34, 47, 49, 51, 54, 83  
 Androgynie 39, 229, 301  
 Aphrodite 24, 306 (85)  
 Apokatastasis 37  
 Ästhetik 8, 116, 117, 119, 128, 132  
 Askese 37  
 Atheismus 56, 80  
 Äther 120, 126, 312 (228)  
 Atom 87, 107  
 Atomismus 7  
 Auferstehung 51, 187

## B

Bewußtsein 61, 62, 80, 110, 132,  
 144, 145, 148, 167, 169, 170,  
 171, 172, 173, 178, 180, 205  
 Berleburger Bibel 299

## C

Chalkedon 34, 231  
 Chaos 129, 130, 133, 136, 141, 143  
 Christologie 35  
 Christus 7, 14, 34, 7, 9, 41, 44, 46,  
 76, 78, 79, 100, 106, 111, 112,  
 113, 128, 132, 196, 197

## D

Demut 44, 108, 111  
 Denken 68, 99  
 Diaphonie 46, 48  
 Docta Ignorantia 44  
 Dreieinigkeit 124  
 Dualismus 19, 41  
 Dyophysitismus 45

## E

Ebenbild Gottes 197, 198, 201  
 Einheit 51, 57, 59, 66, 69, 70, 77,  
 78, 79, 81, 85, 86, 87, 114, 124,  
 126, 129, 180, 181, 196

Engel 187

Enhypostaton Eidos 13  
 Enzyklopädisten 314 (252)  
 Eros 48, 288, 306 (85)  
 Essenz 36, 40, 54, 55, 56, 57, 72,  
 74, 101, 110  
 Ethik 42  
 Evangelium der Wahrheit 263  
 Ewig-Weibliche, Das 8, 24, 185  
 Existenz 57, 58, 59, 60, 61, 64, 72,  
 110

## F

Familie 261  
 Fetischismus 191, 192  
 Firmung 43  
 Freiheit 9, 42, 48, 107, 108, 109,  
 113, 124, 188, 208  
 Freimaurer 22, 23

## G

Geist 48, 57, 60, 61, 62, 64, 66, 69,  
 70, 72, 73, 74, 106, 113, 146,  
 149, 151, 174  
 Geister, reine 81  
 Geistseele 36, 41, 51, 101  
 Gesetz 94, 189, 193, 194, 205  
 Glaube und Wissen 11  
 Gnade 38, 39, 40, 42, 44, 48, 85,  
 194  
 Gnosis 7, 50, 101  
 Gnostiker 23, 28, 37, 100, 113  
 Gottmensch 14, 34, 39, 43, 44, 45,  
 46, 51, 90, 110, 112, 114  
 Gottmenschentum 51, 52, 53, 55,  
 83, 90, 100, 105, 107  
 Gottesbild 39, 109  
 Grand Etre 247 (11), 313 (239)  
 Gravitation (s. Schwerkraft)  
 Gute, Das 39, 73, 76, 85, 124, 145,  
 146, 148, 151

## H

Häretiker 314 (244)  
 Häresie 34

Harmonie 132

Häßlichkeit 122, 129, 138, 147,  
150, 153

Humanité 247 (11), 263

Hypostase 51, 53, 65, 66, 73

## I

Idealismus, deutscher 11, 27, 28,  
69, 109

Idee 9, 44, 58, 83, 84, 85, 123, 124,  
125, 128, 143, 148, 152, 159,  
161, 186, 187

Identitätssystem 268 (18)

Individualität 59, 167, 171, 172,  
173, 175, 176, 177, 179, 180,  
182, 187, 208

## J

Juden 8

Jungfrau, Hlg. 111, 112

## K

Kabbala 19, 20, 32, 229 (101), 230  
(104), 256, 257

Kausalität 269, 318 (5)

Kirche 196

Kultur 207

Kunst 121, 125, 144, 145, 147, 154,  
155, 159, 160, 170, 182

Korrelation 13, 116

## L

Lebensmacht 298

Leere 196

Leibseele 51, 101

Licht, unzugängliche 44, 65; —  
i. Mineralreich 120, 122, 125,  
126, 127, 128; — der Vernunft  
131, 143, 148, 171; — der Liebe  
186; —, das jeglichen erleuchtet  
114; intelligibles — 249 (17)

Liebe 9, 74, 81, 85, 116, 161, 165,  
167, 171, 172, 174, 176, 178,  
180, 181, 182, 184, 186, 187,  
188

Logos 13, 49, 50, 52, 53, 78, 79,  
83, 100, 107, 113, 114, 131

Logoslehre 54

## M

Magna Mater 100

Manichäismus 296

Mann 39, 110, 111, 195, 196

Malerei 155, 158

Märtyrer 205

Materie 19, 22, 36, 79, 88, 99,  
100, 104, 120, 121, 122, 125,  
126, 138, 139, 140, 151, 153,  
154, 208, 312

materia prima 95, 104

Menschenbild 51

Menschheit 24, 39, 46, 48, 86, 87,  
89, 90, 100, 105, 107, 108, 110,  
113, 114, 156, 163, 177, 180

Menschenlehre 34, 113

Metaphysik 37, 4, 54, 78, 109, 119

Mineralreich 13, 46, 117

Monophysitismus 35

Mosaikkrankheit 279 (108)

Mystik 14, 23, 26, 27, 37, 38, 39,  
40, 41, 42, 45, 47

## N

Natur 9, 13, 40, 45, 46, 48, 79, 80,  
96, 101, 111, 113, 116, 117, 120,  
122, 129, 132, 133, 141, 143—  
147, 155, 170, 181, 184, 187,  
205

Neuplatonismus 53

Nous 99, 100

## O

Offenbarung 13, 19, 34, 59, 65,  
84, 154, 183, 187

Oikonomia Theou 37, 52

Ontologie 42, 44, 167

Ousia 99, 100, 104

Organismus 77, 78, 84, 87, 88, 90,  
136, 137, 138, 139, 161, 162

## P

Pantheismus 30, 31, 56, 80, 150

Person 40, 45, 51, 63, 308 (102)

Persönlichkeit 41, 83, 84, 180

Pflanzenreich 13, 46, 134, 136, 161

Phänomenologen 27 (6)  
 Philokalia 28, 227 (76)  
 Philosophie der Kunst 8, 116  
 Potenz 196, 304  
 Präexistenz 37, 299 (126), 311  
 Prinzipienlehre 236—239

## Q

Quabbalah (s. Kabbala)  
 Quantentheorie 276 (46)

## R

ratio rerum 293 (87)  
 Rationalismus 7, 293  
 Raum 89, 208, 311 (221)  
 Reinigung 43, 44  
 Relativitätstheorie 312 (228)  
 Rosenkreutzer 23

## S

Schönheit 49, 72, 76, 81, 117, 118,  
 119, 122, 123, 126, 127, 128,  
 131, 133, 134, 135, 137—141,  
 146—148, 151—153, 155, 185  
 Schöpfung 7, 59, 133, 143, 181,  
 182, 186, 196  
 Schwerkraft 155, 312 (230)  
 Sefirot 230 (104), 256  
 Seiende, Das 53  
 Sein, Das 57, 61, 62, 68, 69, 70,  
 80, 90, 96, 99, 105  
 Selbst, Das wahre 45, 63, 200, 318  
 u. Kap. V  
 Selbstbestimmung 41, 58  
 Selbstbewußtsein 36, 38, 63, 69,  
 83, 88, 143, 173  
 Selbsterkenntnis 36, 48, 94  
 Selbstgefühl 143, 280 (119)  
 Skulptur 158  
 Slavophile 7, 30, 81  
 Solidarität 110, 145, 149, 150, 152  
 Sophia 8, 13, 21, 23, 24, 28, 31,  
 32, 49, 50, 54, 79, 86, 90, 99,  
 100, 105—108, 111, 113  
 Sphäre, himml. 43; intelligible —  
 43; intellektuale — 43  
 Symbol 43, 129  
 Symbolismus 9

## T

Taborlicht 242 (86)  
 Taufe 43  
 Theologie, negative 42, 44; my-  
 stische — 42  
 Theosophie 26, 27  
 Trinität 54, 68, 69

## U

Undurchdringlichkeit 125, 126, 146  
 Universalität 78  
 Unsterblichkeit 41, 51, 187, 188,  
 207  
 Upanischaden 176  
 Urmensch 47

## V

Vater, Sohn u. Hl. Geist 21, 39,  
 43, 50, 66, 113, 114  
 Veden 176  
 Vergottung 114  
 Verklärung 37, 44, 51, 187  
 Vernunft 40, 85, 108, 124, 133,  
 136, 143, 148, 171, 199, 203  
 Vernunftmetaphysik 42, 78, 83,  
 200  
 Verstand 68, 69, 117, 148, 174  
 Verstandesmetaphysik 200  
 Verwandlung von Licht in Materie  
 und umgekehrt 312—313  
 Vielheit 50, 59, 60, 77, 80, 87, 90,  
 105, 106, 107

## W

Wahrheit 73, 76, 81, 112, 119,  
 169, 170, 171, 183, 190, 198  
 Weisheit 20, 108, 109, 110  
 Weltseele 8, 105—18, 143, 200  
 Wesenheit 53, 55, 60, 70, 73, 85,  
 86, 89, 95, 114, 117, 118, 120,  
 147, 152, 159  
 Wort 181, 182  
 Würde 129, 149, 168, 173, 175

## Z

Zeit 89, 211, 216, 217, 311 (221)