

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	23 (1967)
Artikel:	Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More
Autor:	Schulze, Wilhelm August
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961087

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

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

DER EINFLUSS DER KABBALA AUF DIE CAMBRIDGER PLATONIKER CUDWORTH UND MORE*

Von WILHELM AUGUST SCHULZE, Mannheim

Einleitung: Der christliche Kabbalismus

Das 1678 erschienene Hauptwerk Ralph Cudworths: «The true Intellectual Systeme of the Universe» wurde 1733 von dem Göttlinger Kirchenhistoriker Lorenz Mosheim ins Lateinische übersetzt und um einige Abhandlungen des Autors, die in der Zwischenzeit aus seinem Nachlaß herausgegeben worden waren, vermehrt, die er auch ins Lateinische übersetzte. Dadurch machte er diese Werke den deutschen Gelehrten zugänglich, bei denen englische Sprachkenntnisse damals noch recht selten waren. Cudworths Freund und Schüler Henry More ließ seine Werke in drei Bänden gleich in Latein erscheinen (1678). Da er sich ausführlich mit dem deutschen Philosophen Jakob Böhme beschäftigte (I, 529—561), begegnete er bei allen Kreisen, die sich mit der Gedankenwelt des genialen Görlitzer Schusters befaßten, großem Interesse.

Dieselben Kreise beschäftigten sich aber auch mit der Kabbala. Da das auch bei Cudworth und bei More der Fall war, lag hier ein weiterer Punkt zur Beschäftigung mit der Gedankenwelt der Cambridger Platoniker. Von dem schwäbischen Prälaten Friedrich Christoph Oettinger (1700—1782) wissen wir, daß er die Werke beider Cambridger Gelehrten studiert hat und sich ihrer als Kom-

* Diese Arbeit erscheint in Fortsetzungen: Sie ist in folgende Kapitel gegliedert: Einleitung: Der christliche Kabbalismus. Erstes Kapitel: Die Schöpfung. Zweites Kapitel: Der Gottesgedanke. Drittes Kapitel: Der Raum. Viertes Kapitel: Die Geisterwelt. Fünftes Kapitel: Die Natur. Sechstes Kapitel: Jacob Boehme. Siebtes Kapitel: Die Seele. Achte Kapitel: Die Ethik. Neuntes Kapitel: Die Erkenntnistheorie. Zehntes Kapitel: Die Materie. Elfte Kapitel: Biblische Hermeneutik. Schluß: Fernwirkungen des Cambridger Platonismus. Literaturverzeichnis.

mentare bei seiner Beschäftigung mit der Kabbala und mit Jakob Böhme bedient hat, wie er selber in seinem Werk: «Lehrtafel einer weiland württembergischen Prinzessin Antonia» (1763) berichtet¹.

Cudworth und More gehören somit hinein in die Geschichte des christlichen Kabbalismus. Dieser geht zurück auf Pico della Mirandola und Marsiglio Ficino. Beide sind als christliche Kabbalisten nicht autochthon, sondern haben jüdische Helfer und Vermittler gehabt, wie Gershom Scholem, der Kabbala-Forscher der Jerusalemer Universität, festgestellt hat². Agrippa von Nettesheim (1486 bis 1535) und Franziskus Patricius in Ferrara (1529—1597) haben die empfangenen Anstöße weiter verarbeitet, ersterer allerdings in recht oberflächlicher Form (*De occulta philosophia*, 1510). Sie faßten das Anliegen der Florentiner Neuplatoniker dahin zusammen, daß Hermetik, Platonismus und Kabbala alle dasselbe Ziel gehabt hätten und praktisch denselben Gottesglauben voraussetzten. Dilthey nennt diese These den «universellen Theismus» der Renaissancezeit. In einer mehr wissenschaftlichen Form vertrat das Anliegen einer christlichen Kabbala Johannes Reuchlin aus Pforzheim. Auch er ließ sich von konvertierten Juden beraten bei der Abfassung seiner Werke: «De verbo mirifico» (1494) und «De arte cabbalistica» (1517)³. Auch Luther⁴ kennt die Thesen dieser christlichen Kabbalisten sehr wohl. Er bekennt sich zwar zur Mikrokosmosidee, aber weitere Spezialitäten einer kabbalistischen Genesisauslegung lehnt er ab, so die Theorie der Simultanschöpfung, den Versuch, aus den 6 Tagen ganze Zeiträume zu machen, den «Himmel» von Gen. 1, 1 «metaphysisch» zu deuten und aus Gen. 1, 27 die Doppelgeschlechtlichkeit des Urmenschen herauszulesen. Er kennt diese Exegese durch Nikolaus von Lyra und lehnt sie als «*Judaica fabula*» und als «*Talmudica*» ab. Er weiß auch sehr wohl, daß der platonisch-aristophaneische Mythus von den doppelgeschlechtlichen Kugelmenschen der Urzeit (*Symp.* 189D) angeführt wird. Melanchthon scheint aber an dieser Interpretation seines Großonkels festgehalten zu haben. Jedenfalls vertrat sein

¹ S. 52 u. ö.

² Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala, 1954, 166ff.

³ Ernst Benz, die christliche Kabbala 1958, 13.

⁴ Werke, Weimarer Ausgabe (WA) 42, 51ff.

Schwiegersohn Peucer die Positionen Picos und Reuchlins. Auch Pollich von Mellrichstadt, Luthers Wittenberger Universitätskollege, war christlicher Kabbalist. Philipp Nikolai, der Dichter und Komponist des Chorals «Wie schön leucht uns der Morgenstern» (1556—1608), war es ebenso wie der Leipziger orthodoxe Lutheraner Johann Benedikt Carpzov. Dieser verfaßte 1687 eine «Introductio in Theologiam Judaicam». Doch sein Kollege August Pfeifer widersprach in einer «Critica Sacra». Der Franzose Wilhelm Postel (1510—1581) übersetzte 1552 den Sohar, das Hauptwerk der mittleren Kabbala, und das Buch Jezirah. Er wollte in den Spuren Marsiglios, Picos und Reuchlins in «De Orbis terrae Concordantia» (1542) die Trinitätslehre aus der Kabbala herleiten. Er bewarb sich mehrfach um Aufnahme bei den Hugenotten, aber diese mißtrauten seiner kabbalistischen Mystik und nahmen ihn nicht auf⁵. Der aus Hessen stammende Johann Pistorius, der nacheinander Lutheraner, Calvinist und dann Katholik⁶ war, verteidigte den christlichen Kabbalismus ebenso wie die Reformierten Jakob Alting (1618—1679) und Campegio Vitringa (1659—1722).

Paracelsus hat nur sehr oberflächliche Kabbala-Kenntnisse gehabt, wie Agrippa auch. Beiden kam es vor allem auf die «Praktische Kabbala» an, auf die Anwendung kabbalistischer Zauber- und Mantik-Rezepte. Aber Jakob Böhme ist wieder ein christlicher Kabbalist, der sehr eingehende Kabbala-Kenntnisse hat. Woher er diese hat, kann nicht mehr festgestellt werden. Jedenfalls spielt mündliche Tradition eine sehr große Rolle. Sein Werk «Mysterium Magnum» ist ein Genesis-Kommentar in kabbalistischer Manier. Meine These, daß Böhme ohne die Kabbala nicht verstanden werden kann, die ich seit 25 Jahren vertrete⁷, hat neuerdings die Zustimmung von Gershom Scholem⁸ und von Ernst⁹ Benz gefun-

⁵ Vgl. H. R. Guggisberg in RGG³ V, Sp. 477.

⁶ Mirbt in RE³, 15, 418—421.

⁷ Das androgyne Ideal und der christliche Glaube, Dinglingen 1940. (Diss. Theol. Heidelberg.) Jakob Böhme und die Kabbala, Judaica 4, 1948, 11, 1955, 12ff.; F. C. Oetinger und die Kabbala, Jud. 4, 1948, 268ff.; Schelling und die Kabbala, Jud. 13, 1958, 65—99; 143—170; 210—232.

⁸ Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1957, 436.

⁹ Die christliche Kabbala, 1958, 57.

den. Abraham von Frankenberg und andere Anhänger des Görlitzer Mystikers waren von jeher dieser Meinung.

Die englischen «Behmenists», wie Robert Fludd (1574—1637), Verfasser einer «Philosophia Mosaica», und Thomas Vaughan, vermischten ihre Kabbala-Studien mit alchemistischer Praxis. John Stephen Rittangel (1606—1652) übersetzte das Buch *Jezirah* und andere kabbalistische Texte ins Englische (1642). Aus seinen Übersetzungen sowie aus Pico und Marsiglio schöpfen Cudworth und Henry More.

Die Beschäftigung Mores mit der Kabbala ist allgemein bekannt. In allen Philosophiegeschichten und Handbüchern der Philosophie ist davon die Rede. Aber auch Cudworth ist Kabbalist. Auch er arbeitet mit kabbalistischen Begriffen. Bei ihm sind Kabbala-Zitate zwar viel seltener als bei More, aber sie sind vorhanden (z. B. *The true Intellectual System*, p. 284, 895ff.). In einer Spezialfrage, der oben schon erwähnten kabbalistischen Interpretation von Gen. 1, 27 ist Cudworth — im Gegensatz zu Luther — vorbehaltlos für die androgyne Auslegung.

Henry More war persönlich mit Knorr von Rosenroth, dem berühmten Herausgeber der «Cabbala denudata» (1677—1684), bekannt¹⁰. Er hat ihn anlässlich einer England-Reise Knorrs kennengelernt; seine Werke enthalten den Briefwechsel (I, 423—428, 452—472). More redet ihn an «dilectissime Knorri», so daß man auf ein herzliches Verhältnis schließen kann. Auch mit dem jüngeren van Helmont, Franz Mercurius, ist More in England zusammengetroffen, wie sich aus I, 472 ergibt. Von Leibniz wissen wir, daß er den Kanzleidirektor Knorr in Sulzbach in der Oberpfalz besucht hat¹¹. Er erwartete die Herausgabe eines kabbalistischen Werkes «Messias puer» brennend, als Knorr vorher starb, korrespondierte er mit van Helmont eifrig, um aus dem Nachlaß noch die Edition dieser kabbalistischen Christologie zu ermöglichen — letzten Endes ohne Erfolg. Anscheinend waren die Vorarbeiten nicht weit genug gediehen.

Als zeitgeschichtliche Parallele sei hingewiesen auf die 1673 enthüllte «Lehrtafel» der württembergischen Prinzessin Antonia (1613

¹⁰ A. a. O., S. 19.

¹¹ Benz, a. a. O., S. 24.

bis 1679) in der Trinitatiskirche zu Bad Teinach im Schwarzwald¹². Die Prinzessin lebte ganz in den Gedankengängen der christlichen Kabbalisten. Anscheinend hat ihr Hebräisch-Lehrer, Magister Johann Jakob Strelin, Pfarrer in Münster bei Stuttgart, sie in diese Gedankenwelt eingeführt. Auch der Sindelfinger Pfarrer J. L. Schmidlin hat sie darin gefördert. So stiftete sie für diese Kirche eine Schautafel kabbalistischer Trinitätspekulationen. Bei der feierlichen Einweihung hielt der Tübinger theologische Universitätsprofessor Raith, wohl der Lehrer Strelins und Schmidlins, die Festpredigt. Thema war in barocker Weise «Die aus dem kabbalistischen Geheimnisbau entsprossene Lehrtafel».

Hundert Jahre später hat dann Friedrich Christoph Oettinger die schon zitierte Arbeit veröffentlicht auf Wunsch des Tübinger Stiftsrepetenten Klemm. Sie sollte das in einem Schrein verwahrte Bild vor Vergessenheit bewahren und seine Deutung ermöglichen. Ereignisse des Alten und des Neuen Testaments werden hier aufgereiht nach dem sog. Sephrothschema. Unter dem flügelaltarähnlichen Schrein ruht das Herz der Stifterin, wie sie es sich gewünscht hatte.

Bedauerlicherweise wissen die neueren deutschen Bearbeiter des Cambridger Platonismus von den Beziehungen Cudworths und Mores zur Kabbala nur wenig zu sagen, weil ihnen selber die Kabbala völlig unbekannt ist. So erwähnt sie der katholische Philosoph Georg Freiherr von Hertling in seiner Schrift «John Locke und die Schule von Cambridge» (Freiburg 1892) überhaupt nicht. Das gilt auch von der Gießener Dissertation von Kurt Joseph Schmitz «Cudworth und der Platonismus» (1919). Aber auch das englisch geschriebene Werk von Fred J. Powicke «The Cambridge Platonists» London 1926, erwähnt die Kabbala ebensowenig wie die Bonner Dissertation von Joseph Beyer: «Ralph Cudworth als Ethiker, Staatsphilosoph und Ästhetiker auf Grund der gedruckten Schriften» (1935).

Einer Spezialfrage, der Raumlehre Henry Mores, widmen sich die Arbeiten von Robert Zimmermann (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1881) und Walter Feilchenfeld

¹² Abgebildet bei Julius Beck, Calw 1958, und bei Ernst Benz a. a. O. 64.

(Kant-Studien, Bd. 28, 1923, S. 323—334). Ernst Cassirer, der bereits in seiner Arbeit «Das Erkenntnisproblem» (3 Bde., 1911) und in seiner «Philosophie der Aufklärung» (1926) auf die Cambridger eingegangen ist, hat seine Studien über sie zusammengefaßt in der Monographie «Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge» (1932). Bei allen Vorzügen dieses Buches — die Beziehungen zur Kabbala werden ganz übergangen. Auch macht sich gelegentlich das Fehlen theologiegeschichtlicher Kenntnisse bemerkbar. Da die Cambridger Platoniker Theologen und Philosophen zugleich sind, sind auch theologiegeschichtliche Kenntnisse zu ihrer Beurteilung unerlässlich. So wundert sich Cassirer über den Titel von Mores Schrift «Antipsychopannychia» (III 68—77). Er weiß anscheinend nicht, daß auch Calvin eine «Psychopannychia» veröffentlicht hat.

Ebenso fällt es Cassirer sehr auf, daß die Cambridger großen Wert auf die verschiedenen Bundesschlüsse in der Bibel des AT und NT legen, den Adamsbund, den Noahbund, den Mosesbund, den neuen Bund, den Jeremia 31 in Aussicht stellt und das Neue Testament, d. h. die Einsetzung des Abendmahls durch Christus. Für den Kenner der Theologiegeschichte ist das keineswegs auffallend. Denn für den reformierten Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts ist diese sog. Bundestheologie typisch. Sie erreichte ihren Höhepunkt in Coccejus (Koch) aus Bremen¹³, geht aber über den Heidelberger Katechismus von 1563 auf Calvin und Zwingli selber zurück, wie Walther Köhler in seinen Zwinglibüchern nachgewiesen hat. Noch Karl Barth vertritt in Kirchliche Dogmatik IV, 1, 57ff. ganz klar die Anliegen dieser spezifisch reformierten Lehrart. Cudworth und More waren Gegner der puritanischen Theologen. Trotzdem mußten sie, um mit ihnen diskutieren zu können, auf ihre Vorstellungen eingehen, selbst wenn sie dieselben nicht teilten. Und dazu gehörten nun eben auch die Begriffe dieser «Bundestheologie».

Die jüngste deutschsprachige Veröffentlichung über die Cam-

¹³ Vgl. die Monographie von Schrenk, Gottesreich und Bund beim älteren reformierten Protestantismus, vornehmlich bei Coccejus, 1933. Die Föderaltheologie des Henry More findet sich vor allem im III., wesentlich theologischen, Band seiner Opera, vgl. S. 388—402.

bridger Platoniker, Hugo Reimanns Studie: «Mores Bedeutung für die Gegenwart», Basel 1941, ist wissenschaftlich nicht von Bedeutung, denn es ist eine anthroposophische Interpretation im Sinne Rudolf Steiners. Mores Gedankenwelt — auch wenn sie weit-hin Mystik ist — in das Steinersche Schema zu zwängen, ist nur durch fortgesetzte Gewaltakte möglich. Reimann kann nicht hebräisch und schreibt die Namen der Sephiroth dauernd falsch, auch mit der «Antipsychopannychia» weiß er nichts anzufangen (S. 32).

Der Frommann-Verlag in Stuttgart plant einen Faksimile-Neudruck von Ralph Cudworths Hauptwerk. Man darf hoffen, daß, wenn dieses in Deutschland nur recht schwer zu bekommende Werk neu vorliegt, ein neues Studium der Gedankenwelt der Cambridger Neuplatoniker einsetzt. Dazu will auch diese Studie eine Vorarbeit leisten. Sie geht — nach der Einsichtnahme der oben genannten Monographien und der Handbücher der Philosophiegeschichte¹⁴ — aus von der Erkenntnis, daß ein rechtes Verständnis der Gedankenwelt der Cambridger Platoniker nicht möglich ist, wenn nicht die kabbalistischen Elemente ihrer Lehre erkannt und bekannt werden.

Erstes Kapitel: Die Schöpfung

Cudworth erwähnt die Kabbalisten nur gelegentlich¹. Das Substantiv Kabbala gebraucht er manchmal im uneigentlichen Sinne für Kommentar, und zwar kann es der Kommentar irgendeines

¹⁴ Joh. Eduard Erdmann II, 1878, S. 83—87. Schöll in RE³, 4, 346ff. Ernst Troeltsch in RE³, 13, 454ff. Theodor Litt, Ethik der Neuzeit 1927, 33—37. Heinz Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit 1929, 69—72. Ernst von Aster, Geschichte der Philosophie² 1935, 228. Windelband-Heimsoeth, Lehrbuch der Gesch. d. Phil. 1948, 322, 338, 340, 366, 378. Ziegenfuß-Jung, Philosophen-Lexikon I, 1949, 213f. II, 1950, 421. Hans Meyer, Gesch. d. abendl. Weltanschauung, Bd. IV, 1950, S. 171f., 235—239; sowie die folgenden Philosophiegeschichten: Ueberweg-Heintz, 13. Aufl. von Frisch-eisen-Köhler-Moog III, 1953, 260ff. Kurt Schilling I, 1953, 459—462. Vordländer-Knittermeyer, 9. Aufl. II, 1955, 161—165. Johannes Hirschberger II, 1960, 33, 107, 139, 181.

¹ So im Hauptwerk, S. 284 und 895ff.

Autors sein, der an sich mit der Kabbala nicht zu tun hat. Eine kompakte kabbalistische Darlegung findet sich in der kurzen Schrift: «The Union of Christ and the Church in a Shadow» 1642, die Mosheim anhangsweise seiner Übersetzung des Hauptwerks beigegeben hat mit neuer Paginierung (S. 1—25). Cudworth will die Epheserstelle 5, 22ff. erklären. Er holt dazu sehr weit aus. Doch zeigt der Vergleich mit Luthers Exegese von Gen. 1, 27², daß auch er, anscheinend der Tradition folgend, sofort zu Ephes. 5 übergeht. Adam ist Typos für Christus, Eva für die Kirche. Die Verbindung Adams mit Eva vor dem «Fall» ist eine ganz innige, beide bilden eine androgyne Ganzheit. Cudworth befürwortet also die androgyne Auslegung von Gen. 1, 27, die Martin Luther abgelehnt hat, aber Jacob Böhme bekanntlich vertritt³.

Da Adam Ebenbild Gottes ist, muß auch die Gottheit androgyn, mannweiblich, sein. Cudworth schreckt vor dieser gnostischen Konsequenz nicht zurück. Er beruft sich auf die Orphiker⁴ und auf Apulejus. Selbst Virgil lehre in Äneis II, numina utriusque sexus participationem habere (S. 14). Ebenso sei das Janusmotiv, die Doppelgesichtigkeit der Gottheiten, in der gesamten Religionsgeschichte sehr häufig⁵. Darum sei die Ansicht der Kabbalisten — die vor ihnen schon die Haggada vertrat⁶, ohne daß das Cudworth bekannt war — richtig, daß Adam vor der Erschaffung der Eva aus seiner Seite bifrons, doppelgesichtig, war. Von da aus billigt er auch die Heranziehung von Symposium 189D als Parallele. Diesen platonisch-aristophaneischen Mythus hält er für

² WA 42, 51ff.

³ Landesbischof a. D. Dietrich in ZKG 1939, 297—345.

⁴ Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt I, 403, 511. O. Kern, Orpheus 1920, 59, 65, O. Kern, Religion der Griechen I, 142f.

⁵ J. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen, 1928. J. Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker 1931, 141, 151 u. ö. Alfred Bertholet, das Geschlecht der Gottheit 1934, 20. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 1919, 392f. u. ö. Willy Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen 1938, 157 u. ö.

⁶ Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922, I, 405ff., 802ff. u. ö. Bacher, Agada der Amoräer 124ff., 715 u. ö. Wünsche. Bereschit Rabba 30, 34, 75ff. u. ö. Wilhelm Bousset, Religion des Judentums 1926, 198, 426 u. ö.

abhängig von der Kabbala und darum eine echte Interpretation, die man getrost übernehmen könne. Cudworth kennt auch den Poimandres, das erste Stück des sog. Corpus Hermeticum. Er weiß, daß dort der Nus arrhenothelys genannt wird (§ 9). Der Anthropos ist dem Nus gleich (§ 12), also auch zweigeschlechtlich wie dieser (§ 15). Dann werden alle zweigeschlechtlichen Wesen, die der Anthropos mit der Physis erzeugt hat, aufgelöst in zwei Geschlechter. Das erfolgt auch bei Adam. Der Poimandres zitiert dann Gen. 1, 28⁷. Poimandres ist für Cudworth nicht gnostisch, sondern gemeinchristlich, wie die gesamte hermetische Literatur, die er kennt, liebt und häufig im Hauptwerk zitiert (750).

Cudworth hält mit allen christlichen Kabbalisten des 17. Jahrhunderts die Kabbala für vorchristlich. Sie soll auf Moses selber zurückgehen. Neben der schriftlichen Tradition, die ihren Niederschlag gefunden hat in der Bibel Alten Testaments, soll es eine mündliche esoterische Tradition geben, eben die Kabbala. So gilt es Cudworth und More, wie allen Zeitgenossen, einschließlich Oetinger, als ausgemacht, daß Philos Behauptungen, Plato habe in Ägypten Jeremia kennen gelernt und von ihm gelernt, zutreffen. Cudworth beruft sich auf Euseb von Cäsarea, der aber nur Philo ausschreibt. Oetinger kann berichten: «Plato hat, soviel ich von dem Juden Hecht durch chronologisches Rechnen vernommen, nur ein wenig davon (d. h. von der Kabbala) von den Sophis Babylonicus, von Jeremia und Ezechiel gehört⁸.» Der Sohar soll mit Paulus gleichzeitig sein, so versicherte der schwäbische Kabbala-forscher Schickhard⁹. Oetinger meint, der Sohar sei von Rabbi Simon ben Jochai verfaßt, der «fast ein Coaevas Pauli» war¹⁰. Cudworth meint fast dasselbe, wenn er die Zeit Trajans als Abfassungszeit für den Sohar annimmt. Noch die vielbändige Philosophiegeschichte von Brucker, die der junge Goethe studiert hat, kolportierte die philonische Mär von der Abhängigkeit Platos von Moses.

⁷ Reitzenstein, Poimandres 1904, 48 u. ö. Von Wesendonck, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, 1924, 104 u. ö.

⁸ Lehrtafel der Antonia 1763, S. 32.

⁹ Wie man die Heil. Schrift lesen solle, ed. Ehmann, S. 3.

¹⁰ Lehrtafel der Antonia, S. 124.

Sie ist heute längst aufgegeben, auch von den jüdischen Kabbala-forschern. Gershom Scholem¹¹ nimmt an, daß das Buch *Jezirah* immerhin in die Zeit von 200—500 zurückreichte, daß das Buch *Bahir* um 1150 entstanden sei und daß *Sohar* zurückgehe auf Moses de Leon, der ihn um 1285 verfaßt habe. Gikatilla hatte ihn um 1293 bereits in den Händen.

Henry More ist mit der androgynen Interpretation von Gen. 1,27 nicht recht einverstanden. Er meint zu *Symposion* 189D, Aristophanes sei doch ein Komiker, den man nicht ernst nehmen dürfe (II, 15). Aber an anderer Stelle redet er viel positiver über diese Auslegung und weist etwa auf Hugo Grotius hin, der sie auch kenne. So wird man ein Schwanken Mores annehmen müssen, jedenfalls ringt er mit dem Problem und kann sich keineswegs so vorbehaltlos zur «androgynen» Auslegung bekennen wie Cudworth, wenn er immer wieder diese Stelle in den Blick bekommt (I, 436, II, 208, 531f., 632). Vor allem beanstandet er diese Interpretation bei Jacob Böhme und seinen englischen Anhängern.

Hatte Cudworth erklärt, Parmenides sei von der Kabbala abhängig (Hauptwerk Cap. IV, 9, Mosheim S. 218) und Plato ebenso (Int. Syst. S. 570), so meint More, auch Pythagoras habe kabbalistische Gedanken übernommen, die Tetraktys der Pythagoräer sei nichts anderes als das Tetragrammaton des alttestamentlichen Gottesnamens, das bei den Kabbalisten Gegenstand weit ausholender Spekulationen war (More II, 558, 562); er konnte sich auch dafür auf eine Stelle in Cudworths Hauptwerk berufen (375ff.).

Auch das Schema der 10 kabbalistischen Sephiroth, der «Abglänze» des Gottesnamens, soll von den Pythagoräern übernommen worden sein. Die pythagoräische Dekadenlehre sei nur eine Weiterführung der kabbalistischen (I, 424, 426, 432, 435, 441, 356, 517). Auch Plato ist nach More von der Kabbala abhängig. Sein Agathon soll nichts anderes sein als die Sephira Kether (I, 431). Das Wort Sephira selbst will More nicht von Saphir herleiten — wie das viele Kabbalisten zu allen Zeiten getan haben —, sondern von den Sphären des Aristoteles (I, 423). Gershom Scholem verwirft auch

¹¹ Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1957, 204—214. Zur Kabbala und ihrer Symbolik 1960, 121ff.

diese Ableitung und meint, sie heiße einfach Zahl¹². Den Aristotelismus haben nach More die Juden vor Aristoteles selber schon gehabt (I, 463). Gewiß gibt es einen ausgebreiteten Aristotelismus im Mittelalter, man braucht nur an Maimonides erinnern, aber der Annahme eines voraristotelischen Ursprungs der Kabbala bedarf es da nach unserer heutigen Meinung durchaus nicht. So wie der Aristotelismus sich die Araber — über die Nestorianer — und die Christen erobert hat, so auch die Juden Spaniens und Portugals im Hochmittelalter.

Andererseits ist More doch so ehrlich und kritisch, daß es ihm auffiel, daß Philo und Plotin, daß auch alle anderen ihm bekannten Platoniker und Pythagoräer, ja daß auch Maimonides (I, 453) von den Sephiroth völlig schweigen, ihr altum silentium ist ihm höchst rätselhaft (I, 461). Er teilt diese Entdeckung auch Knorr von Rosenroth mit, ohne daß sie das zu einer Änderung in der Auffassung über die Entstehungszeit der kabbalistischen Werke geführt hätte. Die Aufklärung hat auch hier Wandel geschaffen, Herder vertritt bereits die These vom mittelalterlichen Ursprung der kabbalistischen Literatur (Aelteste Urkunde I, 349—357 [1774]).

Warum schuf Gott die Welt? Dieses Problem hat die Kabbalisten stark beschäftigt. Manche gaben die Antwort, daß die Welt um der Gottesnamen willen geschaffen sei. Andere lehrten wie die Pythagoräer, daß Gott durch die Weltschöpfung seiner eigenen indigentia abhelfen wollte. Cudworth betreitet das energisch. Gottes Motiv war to display his Goodness, which is chiefly his glory, oder Schöpfungsmotiv war the overflowing and communicative Goodness (886). More sekundiert. Die Weltschöpfung geschah ex mero amore et benignitate Dei (471). Für die Wucht der Sprachentheorie der Kabbalisten, die Gershom Scholem sehr schön darstellt¹³, geht More jedes Verständnis ab. Er meint, es sei müßig zu untersuchen, ob sich Gott einen hebräischen Namen gab oder nicht, Gott habe alle Namen in mente, auch den Platos und Ciceros (I, 455). In dieser doch recht oberflächlichen Abwertung erweist er sich als schlechter Schüler Reuchlins, der immerhin einigen Begriff hatte vom «Verbo mirifico» der Kabbala.

¹² Zur Kabb., S. 135.

¹³ Zur Kabbala 53, 100, 103ff.

Anscheinend gab es auch kabbalistische Schöpfungstheorien, die in der Weise des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt ausgingen, eine Schöpfung in der Zeit also überhaupt in Frage stellten. More lehnt die Anfangslosigkeit der Welt ab (I, 454). Des weiteren machte vielen pantheistisch eingestellten Kabbalisten das barah des Schöpfungsberichtes Genesis 1 Not. Die dialektisch Gewandtesten halfen sich mit der Auskunft: Das Nichts ist er selber¹⁴. Ihnen folgt auch Jacob Böhme in seiner «*Signatione Rerum*» (VI, 8). Auch Oetinger spinnt diesen Faden weiter, so sehr er sonst mit Augustin, Cudworth und More betont hatte, «die Schöpfung erfolgte nicht aus der Notwendigkeit der Natur, sondern aus dem Überfluß seiner Güte und Freiheit»¹⁵. Doch auf die Frage: Aus was die Welt gemacht sei, gibt er die Antwort: «Nicht aus Nichts¹⁶!» Oder: «Weilen das vollkommene Wesen alles schafft, so kann schaffen nicht heißen, etwas aus nichts hervorbringen, sondern vielmehr alles aus der unendlichen Kraft oder aus dem ewigen Geist hervorbringen, ohne daß es ein Teil des Geistes wird¹⁷.» Oder: «Wann das Wort schaffen hieße, etwas aus Nichts hervorbringen, so erkennten wir nicht das mindeste, was schaffen wäre, denn vom Nichts haben wir keinen Begriff. Worte aber sind gegeben, von denen Sachen Begriffe zu erlangen und etwas davon zu erkennen¹⁸.» Allerdings will Oetinger kein Emanatist sein: «Bei der Schöpfung machte sich das Wort nicht emanative zur Kreatur, sondern im Wort war die allerbiehrende Kraft¹⁹.» Der Johannesprolog soll für diese Schöpfungstheorie sprechen²⁰. Auch Schelling distanziert sich bei jeder Gelegenheit²¹ von der kirchlichen *creatio ex nihilo*.

¹⁴ Maimonides gehört nicht zu ihnen, er lehrt die *creatio ex nihilo*, Ziegenfuß-Jung, *Philosophenlexikon* II, 109.

¹⁵ *Theologia ex idea vitae deducta* § 28, übersetzt von Hamberger, S. 136.

¹⁶ *Lehrtafel der Antonia*, S. 172.

¹⁷ *Philosophie der Alten* I, S. 157.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie II, 206 (Ehmann).

²⁰ Vgl. Theol. (Hamberger): «Im Logos, in der Weisheit, waren die Originalformen der Dinge, ehe dieselben existierten, ausgestrahlt (!) von dem lebendigen Gottes» (S. 248). Vgl. auch S. 155 (Berufung auf Rö. 11, 36) *Lehrtafel der Antonia*, S. 172, *Phil. der Alten* I, 156.

²¹ VII, 412, 436; VIII, 221, 332.

Cudworth hat beanstandet, daß Makrobius den biblischen Begriff von *creare* nicht habe (576). More hat stark den privativen Charakter des *ex nihilo* betont, er bekämpft alle emanatistischen Schöpfungslehren der Kabbalisten (I, 457, 523, II, 299, II, 478). Er hat mit Recht beanstandet, daß schon die LXX den wahren Sinn von *barah* nicht richtig wiedergegeben hätten (II, 514). Der griechische Geist konnte sich eben mit diesem biblischen Spezifikum nicht befreunden. Auch die christlich-häretische Gnosis hat immer am kirchlichen Schöpfungsglauben Kritik geübt und wollte ihn durch das Werk des platonischen Demiurgen ersetzen.

Doch so sehr Cudworth und More Platoniker sind, so sehr sie die Mystik hochschätzen, vor allem die des Pseudodionysius vom Areopag, für die Lehre vom mystischen Nichts²², daß Gott, der Weiselose, die Wüste, das Nichts sei, kann sich keiner erwärmen.

More erwähnt auch das Golem-Motiv²³. Das Wort stammt aus Psalm 139, 16, der in jüdischer Überlieferung als Adam-Psalm galt. Golem ist der noch unbereitete Adam, Adam vor der Verleihung des Geistes aus dem Munde Gottes. Der Lehm, aus dem er gemacht ist, wird als ganz besonders wertvoll in der Haggada geschildert, er soll vom Zion stammen. Durch diese Erde ist der Golem-Adam Mikrokosmos, alle Bestandteile der Erde sind in ihm vorhanden. Zum Mikrokosmos-Motiv kommt das Riesenmotiv, sicher aus außer-israelischen Bereichen. Die Inder schildern ihren Purusha als Riesen²⁴, ebenso die Germanen den Ymir²⁵.

Der Golem wird auch zu einem Wunschbild der «praktischen Kabbala». Berühmten Kabbalisten wird nachgesagt, daß in ihnen das schöpferische Wort (vgl. Reuchlin «de verbo mirifico») solche Kraft wiedererlangt hat, daß sie einen aus Lehm gebildeten Mann mit Leben erfüllen konnten. Jakob Grimm hat in der «Zeitung für Einsiedler» im Jahre 1808 eine solche ostpolnische Golemsage geschildert. Die modernen Golem-Romane sind hybride Weiterbildungen solcher Golem-Sagen.

²² Gershom Scholem, *Mystik* S. 27, 237 u. ö. Zur Kabb., S. 138.

²³ *Mystik*, S. 372, 406 u. ö. Zur Kabb., S. 209—259.

²⁴ Rigveda X, 90. Text bei Lehmann-Haas, *Textbuch zur Rel.-Gesch.* 2. Aufl. 1922, S. 92.

²⁵ Gylfaginn 5, Wafthrudnismal 32, 33. Texte bei Leh-Haas, S. 242.

Der Homunculus des Paracelsus²⁶ ist eine Variante dieses Golem. Der sehr erhebliche Unterschied zur jüdischen Golem-Vorstellung besteht darin, daß der paracelsische Homunculus ein Mensch aus der Retorte ist, daß nicht lediglich Wasser und Lehm zu seiner Bildung verwendet wurden, sondern auch Speichel, Blut und Sperma.

More verwirft alle Golem-Vorstellungen der Kabbala als nuga-toriae et inutiles (I, 453). Dabei kennt er die Theorie des Paracelsus genau (II, 210). Sein Programm der künstlichen Herstellung eines Menschen verwirft er als verbrecherisch, wie er überhaupt an Paracelsus, der doch in vielem der Weltanschauung der Cambridger Platoniker so nahe steht, keinen guten Faden läßt. Goethe hat bekanntlich des Paracelsus *De generatione rerum naturalium liber I* (Straßburg 1616) gelesen, ebenso das Werk des Johannes Prätorius «*Anthropodemus Plutonicus*» 1666²⁷. So ruht die Homunculus-Figur im Faust (V, 1034—1055) auf historischem Grund. Außerdem hat der junge Goethe in der Frankfurter Rekonvaleszenzzeit auf Anraten der frommen Susanne von Klettenberg Wellings Opus mago-cabbalisticum studiert und schließlich auch angeschafft²⁸. Außer dem Fräulein von Klettenberg hat auch der praktische Arzt J. F. Metz, ein Schwabe, ihm die Alchemie nahegebracht, indem er ihn durch eine mystisch-alchemistische Geheimkur von seiner Krankheit heilte, was natürlich die Hinwendung zur Alchemie bei dem Patienten beschleunigen mußte²⁹.

More kennt die kabbalistische Lehre von den zerbrochenen Gefäßen (I, 459, 483f., 499). Sie besagt, daß das göttliche Licht, als es in den Urraum strömte, sich auf den verschiedenen Stufen entfaltete. Hier ist die Verwandtschaft mit der gnostischen Lehre vom Pleroma besonders groß, wie auch Gershom Scholem³⁰ zugesteht. Dieser «Bruch der Gefäße» kann auch in der Kabbala positiv gewertet werden, so wie es eine Richtung unter den Ophiten oder Naassenern gab, die in der Paradiesesschlange einen agathon Dämon

²⁶ Scholem, Zur Kabb., S. 252ff.

²⁷ Goethe-Handb. 1. Aufl. 1917 II, 196.

²⁸ Dichtung und Wahrheit, 8. Buch.

²⁹ G. F. Hartlaub in *Euphorion* 48 (1954), 19—40.

³⁰ Mystik, S. 291.

sahen und im Sündenfall einen notwendigen Fortschritt der Weltentwicklung erblickten.

More ringt auch um die Lehre vom Olam Hannekudim (I, 448, 459, 460, 17), eine besondere Ausformung dieser Theorie, sie soll die «Welt der punktuellen Lichter» bedeuten³¹. Auch mit der Theorie vom Adam Kadmon kommt More nur schwer zurecht. Er weiß, daß die Kabbalisten der Meinung waren, daß Adam ätherisch war, ehe er irdisch wurde (II, 482f.). Aber er meint, der Adam Kadmon sei doch kein zweiter Gott, sondern *conceptum distinctum Dei, quatenus ut causa prima in actu causandi consideretur* (I, 436, 447, 450, 456, 458, 470f.). Er möchte den Adam Kadmon gerne christlich interpretieren und mit dem Logos des Johannesprologes identifizieren (I, 419, 451, 470, 471). Von da aus stößt er immer wieder zu der Frage vor, ob dieser Adamus omnium primorum Gott war oder nicht (I, 470). Sein Anliegen ist deutlich, er möchte gern im Adam Kadmon³² den präexistenten Christus sehen. Für die kabbalistische Theorie, die am membrum virile des Adam Kadmon 208 Eigenschaften und an der Nase gar 375 Eigenschaften fixierte, hat er kein Verständnis (I, 458)³³.

More kennt auch die kabbalistische Lehre, die annimmt, daß Gott mindestens drei Welten vor der jetzigen geschaffen und wieder zerstört habe. Es waren Welten der richtenden Gewalt, und weil eine Hypertrophie von Gewalt in ihnen war, zerbrach sie Gott wieder³⁴. Sehr oft wird dieser Vorgang auch das Sterben der Urkönige genannt. Die Kabbalisten beziehen sich dabei auf Gen. 36, wo berichtet wird, daß Edom Könige hatte vor Israel. Die Urkönige mußten sterben aus Mangel an Harmonie von Männlichem und Weiblichem³⁵. More kennt die Theorie vom Engelfall (I, 486, 15; 493). Sie ist ja auch in die Kirchenlehre eingegangen und wird von Augustin und Anselm von Canterbury vertreten. 2. Petr. 2, 4 bekommt bei Cudworth in diesem Zusammenhang große Bedeutung. Auch Oetinger redet sehr oft vom «Tartarisieren» im Anschluß an

³¹ Scholem, *Mystik*, S. 291.

³² *Mystik* 234, 291, 295, 307, 432. Zur Kabb. 139, 150—154, 172ff.

³³ Scholem spricht von Phallussymbolik. Zur Kabb., S. 140f.

³⁴ Scholem, *Mystik*, S. 292ff.

³⁵ Zur Kabb., S. 150f.

diese Stelle³⁶ und noch für Schelling ist diese «hochmythologische Stelle» äußerst wichtig³⁷. Ebenso übernimmt More die Lehre von der Gigantenschlacht (I, 486, 27).

Gen. 6, Baruch 23, 8, vor allem aber die griechischen Gigantomachie-Sagen, haben More bestimmt, diesen mythologischen Bestandteilen der Kabbala zu folgen.

Ihm ist auch sehr wohl bekannt, daß die Schöpfung von den Kabbalisten in vier Schichten zerlegt wurde, die heute noch bestehen. Diese heißen Aziluth (emanatio), Beriah (creatio), Jezirah (formatio) und Assijah (factio) (I, 460)³⁸. Da der Messias präexistent ist — wohl auch nach kabbalistischer Lehre —, kann More sagen, das Reich des Messias habe schon in mundo Briathico ante terram conditam angefangen (I, 485).

Mit der Theorie von den vier Schichten der Schöpfung hängt auch die kabbalistische Trichotomie in der Psychologie³⁹ zusammen. Die Menschenseelen gehören nicht zur Primordialwelt, zur Aziluth. Sie gehören nur den drei unteren Schichten an, und zwar der Seelenteil nephesch der Beriah, ruach der Jezirah und neschamah der Assijah. More bejaht diese trichotomische Psychologie, obwohl sie dogmengeschichtlich durch Paulus von Samosata suspekt war (I, 496, II, 380, 543). Ihr huldigten die Gnostiker⁴⁰, Jacob Böhme⁴¹ und auch Oetinger. Bei ihm ruhen diese drei Prinzipien auch in Gott im Sinn der Trinitätslehre, und die Seele ist auch hierin Gottes Ebenbild: «Alles, was Gott in drei Prinzipien hat, ist die Seele in ihrer Essenz⁴².» Auch in der «Theologia ex idea vitae

³⁶ Theol. (Hamberger), S. 114, 140, 193. Er beanstandet, daß er den Fall der alten Schlange nicht vor dem Fall des Menschen behandle (Swedenborgs irdische und himml. Philosophie 171).

³⁷ Philosophie der Offenbarung, Werke XIV, 288f., vgl. den Kommentar von Ernst Benz in Schellings theologische Geistesahnen 1955, S. 292 (62).

³⁸ Zur Kabb. 100.

³⁹ Mystik 262f.

⁴⁰ Eduard Schweizer in Theol. Wörterbuch zum NT VI, 393f.

⁴¹ Das ergibt sich schon aus den Titeln seiner Traktate Drey Prinzipien, Dreyfach Leben etc. Die Vierzig Fragen haben als Untertitel: «Psychologia vera.»

⁴² Swedenborgs irdische u. himml. Phil. II, 176, Theol. ex. id. vit. §§ 15 bis 17.

deducta» bekennt er sich mehrfach⁴³ zu einer solchen psychologischen Trichotomie. Rudolf Steiner erweist sich auch in dieser Frage als traditioneller Mystiker⁴⁴.

Ob auch der Schöpfer doppelgeschlechtlich war, wie viele Kabbalisten lehrten, das ist für More ein schweres Problem. Er weiß sehr wohl: «manifestum est, Judaeos utraque membra generationis in ipsa Deitate admississe.» Er weiß auch, daß manche kabbalistischen Schulen die Doppelgeschlechtlichkeit Gottes schon aus dem Tetragrammaton JHWH ableiteten (II, 531). J bedeutete nämlich Männliches und H Weibliches (I, 436, 439). Er weiß auch, daß weithin die Sephira Cochinah (Weisheit) mit dem membrum masculinum, Binah (Einsicht, Verstand) aber mit dem weiblichen Prinzip kombiniert wird (I, 436). Die Frage, ob man nicht alle diese Spekulationen ablehnen müsse, weil Adam doch männlichen Geschlechtes war und sich daraus, da Adam Gottes Ebenbild ist, der männliche Geschlechtscharakter Gottes ohne weiteres ergebe, erklärt er für unlösbar (II, 473). Das klingt fast so, als ob er den Mythus vom Androgynen zuweilen doch bejaht habe. So sehr er in Auseinandersetzung mit Jacob Böhme die Androgynie Adams in Abrede stellte, so scheint er doch mindestens eine psychologische Doppelgeschlechtlichkeit Adams zu befürworten (II, 532), so daß dann Adam als sowohl mit männlichen wie mit weiblichen Seelenpotenzen begabt gedacht wird (II, 485). Er sei der Verführung durch Eva erlegen, weil er weibliche Seelenpotenzen in sich gehabt habe (II, 494). Aber der Sündenfall habe auch das Gute gehabt, daß diese weiblichen Potenzen nun ausgeschieden wurden (II, 491). Die männlichen (= intellektuellen) Potenzen in Adam hätten gesiegt über die weiblichen (= erdhaften), als er aus dem Paradiese verwiesen wurde (II, 494). Dieser Ausschluß war also eine Wohltat, womit nachträglich die naassenische Gnosis gerechtfertigt und Kants⁴⁵ und Schillers⁴⁶ Lob des Sündenfalls vorweggenommen wurde. Wie

⁴³ Zb. Theol. ex. id. vit. § 74, Hamberger S. 194.

⁴⁴ W. A. Schulze, Das Vaterunser bei Rudolf Steiner. Ev. Theol. 1957, S. 460.

⁴⁵ Über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (1786).

⁴⁶ Etwas über die erste Menschengesellschaft (1790).

Scholem⁴⁷ mitteilt, kaum auch die sabbathianische Richtung der Spät-Kabbala zu dieser Theorie von der *felix culpa*.

Daß Jacob Böhme die kabbalistische Ansicht von der Androgynie Adams vertritt, sagten wir schon. Ernst Benz hat in seinem Werk: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme* (1937) Belegstellen in Menge gegeben. Auch den Widerhall dieser androgynen Ideen bei Abraham von Frankenberg, John Pordage, Johann Georg Gichtel, Samuel Richter, Gottfried Arnold, Friedrich Christoph Oettinger hat er durch viele Zitate markiert. Es sei noch ein sehr charakteristisches aus Oetingers «Grundweisheit» mitgeteilt: «Da dem Adam so große Herrschaft geschenkt war, so hätte er sollen, wie der Bienen Königin, ein ganzes Heer aus sich gebähren: Daher war er Männlein und Fräulein zugleich, ehe die Eva geschieden war. In diesem geistlichen, männlich-jungfräulichen Leib lagen alle Grundanfänge künftiger Geburten, als in einer Mutter und diese Vaterschaft hätte können aus ihm selbst fortpflanzen⁴⁸.»

More meint, sofern dieser Adam vor dem Fall (*Adam ha-rischon*) androgyn war, war er tatsächlich der *maritus ecclesiae* im Sinne von Ephes. 5, 22. Cudworth hat in seiner *Unionsschrift* das androgynen Verständnis von Gen. 1, 27 durch Paulus vorausgesetzt. In der Tat interpretieren viele Rabbinen — wie wir sahen — diese Stelle so. Das hat auch More großen Eindruck gemacht und so scheint es fast, als stimme er der androgynen Interpretation Cudworths zu (II, 532). Die Ablehnung diesbezüglicher Ansichten Jacob Böhmes bleibt ein Problem, aber auch andere Gelehrte haben zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten ein und dasselbe Problem auf verschiedene Weise gelöst.

Der Mensch und das Tier ist ein weiteres Problem kabbalistischer Schöpfungslehre. Der Verlust des Paradieses nach dem Sündenfall soll verhüten, daß Adam nicht auf den Zustand der Tiere hinabsank (II, 494ff.). Er stellt sich auch die Frage, wieso die Paradieseschlange sprechen konnte. Mit der Auskunft der Kabbalisten, alle Tiere konnten im Paradies sprechen, will sich More nicht zufrieden

⁴⁷ *Mystik* S. 327. Er hätte auch darauf verweisen können, daß bereits Philo im Blick auf Num. 21, 8f. die Schlange mit dem Logos identifiziert hat. *Alleg. II*, 79f., M 80, 93, M 83, 98f., M 84.

⁴⁸ *Grundweisheit der Hl. Schrift* ed. Ehmann, S. 58.

geben (II, 521). Aber seine Antwort auf das «Problem», warum Adam den Fischen keine Namen gab (II, 519), ist auch nicht viel geistreicher: Die Fische seien eben nicht zu Adam gekommen, deswegen hätten sie von ihm keine Namen erhalten können.

Oetingers Deutung der Namengebung ist wesentlich tiefer. Sie zeigt, daß Oetinger ganz und gar kein «Nominalist» ist, bei ihm ist der Name nicht Schall und Rauch, sondern kommt — ähnlich wie bei Jacob Böhme — den Dingen und den Tieren wesensmäßig zu. Er sagt: «Wenn Adam nicht die innerste Natur der Tiere und ihren Geist (!) mit dem Aug der Seelen eingesehen hätte, so wäre es unmöglich gewesen, einem jeden aus der äußerlichen Gestalt seinen Namen zu geben⁴⁹.» Adam hatte also nach Oetinger das, was die Schule Jacob Böhmes den «Centralblick» nannte und deswegen konnte er den Tieren Namen geben, die nicht zufällig waren, sondern das Wesen der jeweiligen Tiere abbildeten.

Der «Himmel» von Gen. 1, 1 darf nicht auf den sichtbaren Himmel allein bezogen werden (II, 478). Heutige Exegese ist dieser Meinung, schon aus Gründen des Parallelismus Membrorum. Doch More behauptet — in vollem Einklang mit den Platonikern seit Philo, die zuerst die Schöpfung der Ideen (= Primordialwelt) aus dem Schöpfungsbericht des Priesterkodex (Gen. 1, 1—2, 4) herauslasen —, der Plural Schamajjim deute darauf hin, daß der Himmel im doppelten Sinne des Wortes gemeint sei, der aus dem Divinum und dem Naturale bestehe. In Wirklichkeit aber ist der Plural bedingt durch die antike Lehre von den sieben Himmeln⁵⁰, die ja auch in Psalm 19 vorausgesetzt ist. Dabei lag doch in der englischen Sprache durch das Vorhandensein der zwei Wörter heaven und sky eine wundervolle Möglichkeit vor, der dauernden Verwechslung von Himmel im religiösen und im astronomischen Sinn, zu der die übrigen europäischen Sprachen Vorschub leisten, einen Riegel vorzuschieben. Aber die Generation von Cudworth

⁴⁹ Philosophie der Alten I, 166. Paracelsus denkt ähnlich: «Adam hat mittels der Kunst Signata den Tieren die Namen gegeben. Er war der erste Signator. Aus Hebräischer Sprache fließen auch die rechten Namen her und werden erfunden jedwem nach seiner Arth, Natur und Eigenschaft.» De Signatura rerum (Werke ed. Huser, Bd. 6, 356).

⁵⁰ Scholem, Mystik 58, 243.

und More hat dieses Problem kaum empfunden, wie ihre Lehre vom Raum beweist. Der gleichzeitige Paul Gerhardt kann dichten: Mein Auge schauet, was Gott gebauet, und wo die Frommen dann sollen hinkommen, wenn sie in Frieden von hinnen geschieden.

Johann Reuchlin hat mit großem Nachdruck beweisen wollen, daß der Jehova-Name Jesus bedeutet. Das war auch ein Beitrag zur Christianisierung der Kabbala. More ist bekannt, daß diese Gleichung von den jüdischen Kabbalisten bezweifelt wurde, philologisch sicher zu Recht. Aber More verteidigt diese Gleichung energisch; sie war ihm ein unaufgebbarer Bestandteil der christlichen Kabbala (II, 562).

Auch Oetinger setzt noch die (falsche) Aussprache Jehova voraus, wenn er in der Lehrtafel der Antonia meint: «In der Ewigkeit darf man dann Jehova sagen, nicht mehr Adonaj⁵¹.» Das auch bei den Kabbalisten vielverhandelte Problem, zu wem sagte Gott: «Lasset uns Menschen machen»? löst Oetinger an derselben Stelle so, daß er antwortet, zur Schechina. Die Schechina erscheint in der Kabbala weithin als die weibliche Potenz in Gott⁵².

More erblickt diese auch in der Unterscheidung von Arich Anpin und Seir Anpin in Gott. Von Scholem habe ich gelernt, daß diese Unterscheidung nicht räumlich zu verstehen ist und nicht mit der Zimzumlehre etwa so zusammenhängt, daß Arich Anpin der Großgesichtige heißt und damit Gott vor seiner Kontraktion gemeint sei, während dann Seir Anpin der kleingesichtige Gott nach der Zusammenziehung bedeutet hätte. Scholem⁵³ tut sehr überzeugend dar, daß «Arich Anpin» mit langmütig und «Seir Anpin» mit «ungeduldig, streng» wiederzugeben ist. Cudworth und More wußten das bereits und haben in Arich Anpin das mütterliche, erbarmende, weibliche Element der Gottheit erblickt, die *uxor, sponsa, malchuth*. Cudworth tat das in der schon genannten Interpretation von Ephes. 5, 22ff., More in I, 433, 435, 489.

Oetinger hat auch gerätselt um den Sinn dieser Unterscheidung. Er berichtet, als er in Frankfurt eine Aussprache hatte mit dem berühmten Kabbalisten Cappel Hecht, da habe er diesen gefragt

⁵¹ Lehrtafel d. Ant., S. 66.

⁵² Zur Kabb. 141 u. ö.

⁵³ Mystik 297, 302; Zur Kabb. 153.

nach dem Sinn von «Arich Anpin» und «Seir Anpin». Oetinger erzählt, «dieser gewann mich wegen der ungewohnten Frage sehr lieb»⁵⁴. More stellt es energisch in Abrede, daß mit dem «Seir Anpin» der Logos des Johannes-Prologes gemeint sei. Anscheinend haben christliche Kabbalisten in jener Zeit in solcher sehr einfachen und billigen Weise die Harmonisierung von Kabbala und Neuem Testament herstellen wollen. Für More waren diese billigen Versuche nicht überzeugend.

Das Zimzum-Problem hat More im *Enchiridion metaphysicum* 28, 6 klassisch formuliert: «Extendere possunt et contrahere, sine ulla extensionis augmentatione aut dependitione, sed sola in alium situm expansione et retractatione» (I, 320). Oder er verwendet ein kabbalistisches Gleichen: «Gott hat sich kontrahiert, um in dem so entstehenden Konkav für die zu erschaffende Welt Platz zu machen» (I, 461, IV). More sucht sich an anderer Stelle diese schwer vorzustellende Lehre klar zu machen mit der Theorie von Epizyklen, wie sie in der vorkeplerischen Astronomie ja auch angenommen wurden (I, 448ff.). An sich hätte sich More diese Mühe sparen können, denn er lehnt die Zimzumlehre letztlich doch ab. Die Begründung ist eine historische. Die älteren Kabbalisten, die er ja für gleichzeitig mit den Pythagoräern hält, hätten sie nicht, sie sei nach aristotelischen Ursprungs (I, 462). Diese Feststellungen treffen sachlich zu; die Zimzumlehre ist in der Tat, wie die ganze Kabbala, nach aristotelischen Ursprungs. Aber trotzdem ist offenkundig, daß diese Kritik dogmatisch bedingt ist — wie so oft in der Geistesgeschichte aller Disziplinen. In der Lehre vom Zimzum⁵⁵ wird die pantheistische Grundlage der Kabbala sehr deutlich. Und gegen den spinozistischen Pantheismus kämpften Cudworth und More fanatisch an. Dann konnten sie dieser offensichtlich pantheistischen Lehre nicht ihr Plazet erteilen.

Böhme und seine Schule hatten hier nicht die mindesten Bedenken. Für sie ist die Zimzum-Lehre eine geniale Idee der Kabbalisten, die sie getrost und freudig übernahmen. Oetinger definiert: «Es kann weder eine Manifestation noch eine Creation statt finden

⁵⁴ Ehmann, Oetingers Leben und Briefe 1859, 59.

⁵⁵ Scholem, Mystik 285ff., 291, 297, 300, 382, 442.

ohne Attraktion, was die Hebräer Zimzum nennen⁵⁶.» Gegen Angriffe dieser Lehre sagt er apologetisch: «Man muß aber wissen, daß, wenn man alles bald wieder hinweg scheidet, nichts übrig bleibt, als daß Gott der Unendliche nicht habe wollen aus Not der Unendlichkeit, unendliche Dinge schaffen, sondern aus der Freiheit seines Willens habe er sich selbst Schranken gesetzt und nach einem gewissen Vorsatz alles in unendliche Zeiten, Örter und Vorwürfe ausgestellt, was er schaffen wollte⁵⁷.» Schließlich hat Schelling die Zimzum-Lehre weidlich benützt, ohne je den Terminus Zimzum zu gebrauchen. In seinen Weltalterentwürfen⁵⁸, den Stuttgarter Privatvorlesungen⁵⁹, in der Philosophie der Mythologie⁶⁰ und der Offenbarung⁶¹ wimmelt es von den Ausdrücken Kontraktion, Expansion, Selbstbeschränkung Gottes, ohne daß die zünftige Schellingforschung bis jetzt im Stande gewesen wäre, diesen ständig wiederkehrenden Ausdrücken einen Sinn abzugeben⁶².

More hat zwei Grundideen der Kabbala intuitiv erschaut, das Prinzipium matutinum (II, 479) und das der vita divina (II, 615). Die «Morgenröte» von Psalm 139, 9 hatte es anscheinend den Kabbalisten angetan. Jacob Böhme hat eine «Morgenröte im Aufgang» geschrieben, seine gelehrten Freunde gaben ihr den Namen «Aurora». Aber auch Leibniz, der ja mit Knorr persönlich so gut wie More bekannt war, hat eine Aurora geschrieben⁶³. Rosenroth selber läßt das prinzipium matutinum erklingen in seinem Morgenlied, Morgenglanz der Ewigkeit, das sein Gedächtnis in der singenden Gemeinde wach gehalten hat. Wie sehr aber dieses Lied ganz und gar kabbalistisch gedacht und empfunden ist, weiß sie nicht. Die Kirchenbehörden haben auch — mit Recht — die allzu mystischen und mit dem heutigen Geschmack unvereinbaren Strophen und Passagen getilgt bei Neudrucken der von ihnen herausgegebenen

⁵⁶ Theol. (Hamberger) S. 268.

⁵⁷ Lehrtafel d. Ant., S. 128.

⁵⁸ VIII, 221, 231, 285, 311, 320, 327, 330.

⁵⁹ VII, 429f., 432, 434.

⁶⁰ XII, 212f., 214, 218, 221ff., 237, 346f., 501, 516f., 580f., 616 u. ö.

⁶¹ XIV, 157, 198 u. ö.

⁶² Vgl. Jaspers, Schelling, 1955, 179ff.

⁶³ Feilchenfeld a. a. O.

nen Gesangbücher. Das Prinzip, daß jeder Choral so im Gesangbuch stehen müsse, wie er der Feder des Dichters entströmt ist, zeigt an diesem Beispiel wieder einmal seine Unfruchtbarkeit.

Das Lebensprinzip der Kabbala⁶⁴ hat Oettinger zu einem Formalprinzip seiner Glaubenslehre gemacht. Seine «*theologia ex idea vitae deducta*» führt das Lebensprinzip in alle Loci der protestantischen Dogmatik ein mit einer großartigen Folgerichtigkeit. Dieses Hauptwerk ist eine Apologie, dem Stuttgarter Konsistorium eingereicht, als immer wieder seine Rechtgläubigkeit bezweifelt wurde. Man kann sich denken, daß die Konsistorialräte mit diesem genialen Wurf nicht viel anzufangen wußten. Denn diese Dogmatik entsprach in keiner Weise der altprotestantischen Tradition des Landes, die in Heerbrand, Leyser und Hutter ja berühmte altprotestantische Dogmatiker hervorgebracht hatte. Oettingers Theologie ist Lebenstheologie und Lebensphilosophie in einem. Die Verwandtschaft mit den Cambridger Platonikern ist offenkundig. Sie ist nicht nur durch die Kenntnis ihrer Schriften zu erklären, sondern noch viel mehr durch die gemeinsame Abhängigkeit von der Kabbala und von Jakob Böhme.

Mores Beschäftigung mit der Kabbala hat ihm heftige Angriffe seiner Zeitgenossen eingetragen. Einmal sagten seine Gegner, christliche Kabbalistik, das seien lächerliche und überflüssige Spieldereien ohne jeglichen praktischen Nutzen. Zum andern warf man ihm vor, er betreibe die Kabbalistik aus Liebe zum Judentum, er sei Philosemit. More hat sich gegen diese Vorwürfe energisch zur Wehr gesetzt. Er bekennt sich zur Judenmission. Damit offenbart er die letzten Motive aller christlichen Kabbalistik. So kann er niemals zugeben, diese Beschäftigung sei *ridicula et ruinosa*. Er, More, betreibt die Kabbala *forschung ex amore veritatis et non ex ficta erga ipsos Judaeos benevolentia* (I, 472). Knorr von Rosenroth schreibt ihm am 22. April 1675: «Mein höchstes Lob gilt deiner eifrigen Bemühung um die Bekehrung der Juden. Fürwahr, dies Werk ist eines Mannes würdig, der nicht nur dem Namen nach, sondern dem Wesen nach ein Christ ist. Ich stimme auch deiner These bei, daß es vor dem Beginn eines solchen Unternehmens

⁶⁴ Scholem, *Mystik* 13f., 354 u. ö.

nicht nur nützlich, sondern geradezu unerlässlich ist, daß Christen und Juden gegenseitig ihre Theologie oder Theosophie studieren. Einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu einem solchen gegenseitigen Verständnis leistet der, welcher sich beiden Seiten als Dolmetscher zur Verfügung stellt. Deshalb ist dir nicht nur die Republik der Gelehrten, sondern die ganze Christenheit zu tiefstem Dank verpflichtet, daß du dich in dieses schwierige Gebiet hineingegeben hast⁶⁵.»

More, der, wie er uns selbst versichert, den Hermes Trismegistos fleißig gelesen hat (I, 458) — wie auch Cudworth —, gibt Knorr in einem Antwortbrief vom 16. Juli 1675 den Rat, die Schriften des Dionysius vom Areopag nicht zur Kabbala-Interpretation heranzuziehen (I, 513, 517, 458). Knorr verriet dabei ein sehr feines Einfühlungsvermögen, denn nach dem Urteil Scholems ist «die Stellung, die der Verfasser des Sohar und der Pseudodionysischen Schriften einnehmen — jeder an seinem Ort —, erstaunlich ähnlich»⁶⁶. Der Grund für Mores Warnung liegt in der falschen zeitlichen Ansetzung der Kabbala-Literatur. Daß die Werke des Areopagiten pseudepigraphisch sind, war seit Lorenzo di Valla allgemein anerkannt — auch von Luther. In Wirklichkeit aber liegt das Corpus Areopagitum vor der Abfassung des Sohar. Pseudodionysius gehört zu den Quellflüssen der kabbalistischen Mystik wie der mittelalterlichen Mystik überhaupt. Die Historiker der dominikanischen Mystik des Mittelalters, die ihren Kulminationspunkt in Meister Eckhart erreicht hat, versichern uns, daß selbst Thomas von Aquin Tradent dieser Gedankenwelt ist. Walther Völker in Mainz hat 1702 Dionysius-Zitate bei Thomas von Aquin festgestellt⁶⁷. Knorr war also auf der rechten Spur, wenn er mit Hilfe des Pseudoareopagiten die kabbalistischen Schriften interpretieren wollte.

Mores Warnung war überflüssig. Sie gründet in der Theorie von einem allmählichen Verfall der Kabbala. Er klagt einmal über die eingetretene Korruption; so wie Moses die Kabbala auf den Berge empfangen habe, sei sie leider nicht mehr (I, 458). Damit befand er sich in derselben Auffassung wie Cudworth, der im Hauptwerk

⁶⁵ Text bei Ernst Benz, Christl. Kabbala, 1958, 22.

⁶⁶ Scholem, Mystik 426f.

⁶⁷ Universitas, Festschrift für Bischof Stohr, 1, 1960, 234, 243.

gelegentlich gesagt hat: «The junior Platonists innovated and altered the whole Cabbala» (625f.). Pseudionysius war ein junior Platonist und darum war es gefährlich, mit seinen Begriffen die viele hundert Jahre ältere Kabbala zu kommentieren.

More hat übrigens seine Interpretation von Gen. 1—3, aus der die meisten Auszüge in diesem Kapitel entnommen sind, unter dem bezeichnenden Titel «Conjectura Cabbalistica» (II, 462—494) Cudworth dediziert. An diese Arbeit reiht sich dann die «Triplicis Cabbalae Defensio» (II, 495—643).

Zweites Kapitel: Der Gottesgedanke

Neben der biblischen Urgeschichte beschäftigen sich die Kabbalisten vor allem mit der Ausdeutung der Thronwagenvisionen in Ezechiel 1 und 10. Diese Stellen geben den Stoff ab für die sehr ausgebreiteten Merkabah-Spekulationen¹. More hat sich auch mit diesem Zweig der Kabbala befaßt. Auch Cudworth hat ihn sehr wohl gekannt, wie gelegentliche Anspielungen verraten, aber sich nicht eingehender damit befaßt. More mußte das schon deswegen tun, weil er ja eine Censura Philosophiae Teutonicae² verfaßte, also Jacob Böhmes Lehre kritisch darstellte, und Oetinger dürfte wohl recht haben, wenn er meint, die Lehre Jacob Böhmes sei des ersten und zehnten Kapitels Ezechielis Kommentar³, wenn man auch anderer Meinung sein kann, wenn Oetinger umgekehrt sagt: «Wer Ezechiel nicht verstehen will, kann auch Böhm nicht verstehen⁴.»

Die Rabbinen wollten keinem jungen Schriftgelehrten vor dem 30. Lebensjahr gestatten, sich mit der Merkhaba zu befassen; wer es dann konnte, den bezeichneten sie als einen großen Gottesgelehrten⁵. Für die christliche Kabbalistik war Ezechiel um so interessanter, als Apokalypse 4 auf die Thronwagenvision Bezug nimmt. Kommen doch die vier Chajjot von Ezech. 1 in Apok. 4

¹ Vgl. Scholem, Mystik S. 43—86 u. ö. Zur Kabbala 167, 238.

² Werke I, 529—561.

³ Swedenborgs irdische u. himmlische Philosophie, ed. Ehmann 245.

⁴ Grundweisheit, ed. Ehmann, § 7, S. 56.

⁵ More II, 710ff., Scholem, Mystik S. 45.

wieder vor, wenn auch in einer sehr bezeichnenden Änderung. Aus den vier viergesichtigen Wesen, die jeweils ein Löwen-, Adler-, Stier- und Engelsgesicht haben, sind Löwe, Adler, Stier und Engel geworden. Eine Vereinfachung, die zugleich besser vorstellbar sein sollte.

Diese vier Wesen spielen eine große Rolle in der christlichen Kunst, seitdem sie Irenäus von Lyon zu den Symbolen der vier Evangelien machte. Bekanntlich hatte er aber (Adv. Haer. III, 11, 8 MSG 7, 888) eine ganz andere Zuordnung, als sie heute üblich ist. Den Löwen ordnete er dem Johannes-Evangelium zu, den Adler dem Markus, «weil dieser so sehr eilet». Seit Hieronymus und Augustin hat sich eine andere Kombination eingebürgert⁶. Der Adler wurde Symbol des Johannes-Evangeliums, der Löwe des Markus, der Engel wurde mit Matthäus kombiniert und der Stier mit Lukas. Innere Gründe sind weder für die eine oder andere Anordnung ins Feld zu führen; es handelt sich um eine typische Allegorie ohne tieferen Sinn, um eine reine Konvention.

More hat seinem Werk Tafeln beigegeben, die auch einen Entwurf des Wagens lieferten. Die Mahnung eines modernen Interpreten, solche Versuche von vornherein zu unterlassen, da es sich bei diesem Wagen um «kein Erzeugnis der Stellmacherkunst» handle, hätte More wahrscheinlich nicht gelten lassen. Diese Tafeln (I, 477, 481) behalten die vier Tiergesichter jeder Gestalt bei, heben aber jeweils ein Gesicht als Hauptgesicht heraus. Sie wollen auf diese Weise eine Brücke der Interpretation bilden zwischen Ezech. 1 und Apok. 4. Das Menschen-Prinzipal-Gesicht lässt er nach Süden, das Löwengesicht nach Osten, das Stiergesicht nach Westen und das Adlergesicht nach Norden blicken.

More greift die christologische Interpretation des Thronwagens durch Calvin begierig auf. So sehr er sonst Calvin wegen seiner Prädestinationslehre ablehnt, hier ist er ihm äußerst willkommen (I, 497ff.). Das Chasmal von Ezech. 1 soll im Sinne Calvins verstanden werden nach 2 Kor. 5, 2, 3, 4 und soll vestis interna bedeuten (I, 498). More findet — wie Calvin und die traditionelle christliche Auslegung der Vorzeit — in Ezechiel 1 schon die ganze Trinitätslehre

⁶ Künstle I, 610.

ausgesprochen. Schon das Trishagion von Jes. 6 war so verstanden worden, und More übernimmt eifrig die Tendenz, Ezechiel stark an Jesajas anzunähern und von Jesaja her zu interpretieren. Alle Kenner des Alten Testaments werden zugeben, daß hier in der Tat enge Zusammenhänge bestehen. More beruft sich auf Maimonides, der diese auch schon festgestellt hat — wenn er auch sicher von einer trinitarischen Interpretation beider Propheten nichts wissen wollte. Aus Ezechiel 10, Jesaja 6 und Johannes 12, 41 konstruiert er eine christologische Leitlinie, an der entlang er gegen die kabbalistische Deutung der Merkhaba argumentieren möchte (I, 500). Sein Grundsatz ist: «Christus nuda Divinitas non est, sed anima Messiae cum Aeterno Logo unita» (I, 500).

Er wendet, wie die Kabbalisten, das Sephirothschema auf Ezechiel an. Corona-Kether identifiziert er mit dem platonischen agathon unter Hinweis auf Ps. 65, 103, 119, 68 (I, 431). Chochma soll dem Nous der Griechen, der Sapientia der Römer und dem Logos des Johannesevangeliums entsprechen (I, 431), auch sonst setzen die Kabbalisten diese Sephira mit dem filius dei gleich (I, 456). Binah soll der 3. Hypostase der Christen entsprechen, es ist bei Plato die Psyche, die bei den Platonikern als Baumeisterin der Welt erscheint (432). Der Alte der Tage soll dem Arich Anpin der Kabbalisten gleichkommen. More interpretiert mit Äternitas, Immensitas (432).

Der Mensch, der in der Merkhaba erscheint, ist nach More ebenfalls die Sapientia Dei (I, 456). An Knorr schreibt er jedoch, Chochmah sei bei den Kabbalisten niemals = filius Dei, sondern höchstens = Adam coelestis (I, 455). Er erwägt auch sehr, ob man diesen Adam coelestis als Androgynos bezeichnen könne, wenn ja, dann sei er der maritus ecclesiae. Hier urteilt er also ähnlich wie Cudworth. Die Chochmah-Spekulation der Kabbalisten interessiert More deswegen brennend, weil die Kirchenväter die Sapientia des Alten Testaments, der ein ganzes Buch gewidmet ist — auch die «Sprüche und die Psalmen» gehören zur sog. Weisheitsliteratur —, mit dem Logos identifizieren⁷. Gelingt es More, die Identität

⁷ Jesus Sirach 24, 4, Sprüche 8, 22 und das ganze Buch der Weisheit Salomos machen in der Tat zwischen Logos und Sophia keinen Unterschied. Hans Leisegang in Pauly-Wissowa, Realencyklop., Bd. 25 (1926), Sp. 1071.

von Chochmah und Logos zu erweisen, so glaubt er auch, aus der Kabbala die Christologie deduzieren zu können. Die griechische Philosophiegeschichte soll dann Hilfsstellung geben: Alle gr. Philosophen haben schon vom Logos, d. h. vom Sohne Gottes geschrieben (I, 93, 42). Heutige Forschung spricht dagegen von einem himmelweiten Unterschied zwischen platonischer⁸, ja selbst phönischer⁹ Logoslehre und der des Johannesprologs. Aber der «universelle Theismus» jener Tage sah den Unterschied nicht; jede Logoslehre sollte «heimgeholt» werden in die christliche.

Die christologische Interpretation der Merkhabah-Visionen war das große Anliegen Mores. Er will Ezech. 1 und 10 im Sinne von Römer 8, 9 auffassen (I, 488). Die Kabbalisten finden hier ihr Seir Anpin. More deutet es als «Seele des Messias» (I, 489). Die vier Wesen sollen wieder die 4 Weltstufen der Aziluth, Beriah, Jezirah, Assijah darstellen (I, 490). Das Berühren der Flügel spitzen bedeutet ihm — wie den Kabbalisten — die *unio animorum et votorum omnium mundorum in Regno Messiae spirituali* (I, 491). Für More ist dieser Messias in Jesus von Nazareth erschienen, während die Kabbalisten auf den Messias futurus warten. Eigenartig ist, daß More unter den Elohim gefallene Engel versteht (I, 486).

Das Sephirotschema soll die Deduktion der christlichen Trinitätslehre ermöglichen. Es handelt sich dabei um 10 innergöttliche Potenzen: Kether (= Drath), Chochmah, Binah, Gedullah, Geburah, Tipheret, Nezach, Hod, Jesod, Malchuth¹⁰. Die Parallelität mit den Äonen der Gnosis springt in die Augen. More will nun in den drei ersten Sephiroth Eigenschaften des Vaters sehen, in den 6 nächsten solche des Sohnes, in der 10. die des Heiligen Geistes¹¹. Die Künstlichkeit dieses Versuches ist deutlich. An anderer Stelle begnügt sich More mit den 3 obersten Sephiroth, die er als inner-

⁸ Vor allem im Phädros 264 C vgl. Leisegang a. a. O., Sp. 1061.

⁹ Philo kennt keine Inkarnation des Logos. R. Schnackenburg im Lex. f. Theol. und Kirche, 6 (1961), Sp. 1122ff. Auch Cudworth hat gesehen, daß bei ihm der Logos die Welt ist (329f.).

¹⁰ Scholem, Zur Kabbala 135—141.

¹¹ Die Räder Ezechiels sind Oetinger äußerst wichtig (Phil. d. Alten II, 143 u. ö.). Er will das Sephirotschema unmittelbar aus Apok. 1, 4 u. 5 herleiten. Bibl. Wörterbuch, S. 131, aber auch Micha 5 (Lehrtafel der Antonia, S. 26), Psalm 150, 1, Prov. 8 (S. 29, Swedenborg II, 342) führt er an.

trinitarische Beziehungen interpretiert und meint dann, die restlichen 7 seien vollständig überflüssig (I, 485)¹². Mores Verlegenheit ist offenkundig. So verstehen wir sehr wohl seinen Stoßseufzer, die Sephirothlehre führe zu einer *egregia absurditas* (I, 449)¹³.

Aber er wollte auf keinen Fall von der Meinung lassen, daß der christliche Messias schon in der Kabbala «vorgeschattet» sei. Der Messias hatte ja nach kabbalistischer Lehre seinen Ursprung in *mando Briathico, ante terram conditam* (I, 485, 489). Wir werden ihm zustimmen, wenn er erweisen will, daß *Apoc. 1, 8* eine Umschreibung des Gottesnamens JHVH sein will (I, 435).

Morus hat auch versucht, einzelne Begebenheiten des AT auf die einzelnen Sephiroth aufzuteilen, wie das auch das gleichzeitige Teinacher Bild in bezug auf die ganze Bibel tut. Aber allen diesen Versuchen¹⁴ haftet doch etwas Willkürliches an. Die Einteilung ergibt sich nicht aus der Sache. Wenn man nun noch bedenkt, daß auch noch die zehn Sephiroth auf die 4 Weltstufen verteilt werden, dann waren 40 Einteilungsmöglichkeiten gegeben, gegenüber denen sich die 10 Kategorien des Aristoteles recht bescheiden ausnehmen. So muß wohl das bedauernde Wort Mores verstanden werden, die 10 Sephiroth seien bereits für das Aziluth verbraucht (I, 461) und könnten für weitere Trinitätsspekulationen nicht mehr herangezogen werden.

Wertvoller ist die Beobachtung Mores, daß die 7 Geister Gottes bei Jacob Böhme in Wirklichkeit der kabbalistischen Merkhaba-Spekulation entstammten (I, 424, 435, 546, 548, 549). Böhme hat diese 7 kabbalistischen Geister um so lieber übernommen, als sie ja in *Apok. 4, 5* wiederkehren. Oetinger drehte das Beziehungsverhältnis um und wollte nur *Apok. 4, 5* als Ursprung der 7 Geister Gottes gelten lassen¹⁵.

¹² Oetinger ist anderer Meinung, die oberen drei Sephiroth bilden die Trinität, die 7 unteren sind die 7 Geister Gottes. Swedenborg II, 351.

¹³ Ja, er konnte seine qualvollen Bemühungen um eine christliche Interpretation der Sephiroth selber ad absurdum führen: Jesus Christus genügt vollständig, der Sephiroth bedarf es gar nicht, I, 466. Oder: «*Facies Christi est in cordibus, non in orbibus emanatoriis*» (I, 464).

¹⁴ Etwa I, 424, 425, 432, 433, 434, 436, 499, 512 u. ö.

¹⁵ «Der Geist Gottes teilt sich in 7 Geister.» Das ist der Sinn der Sephiroth

Die Endsephirah Malcuth wird oft auch Schechina genannt. Es gibt bereits bei den Rabbinen eine ausgedehnte Schechinah-Spekulation, die von den Kabbalisten dann übernommen und ausgebaut wird¹⁶. Die Schechinah ist die Nähe Gottes, der Leib Gottes, die Braut Gottes¹⁷. Cudworth deutet sie christologisch und erklärt in seinem Traktat: «De vera notione et indole sacrosanctae coenae» (bei Mosheim im Anhang, 42 Seiten): «Die menschliche Natur Christi, das ist die wahre Schechinah» (S. 36). Mit den Sephiroth Tipheret und Malchuth hat er auch operiert¹⁸. Aber die Versuche aus der Kabbala die Trinität¹⁹ und die Gottmenschheit Christi beweisen zu wollen, hat er nur wenig betrieben. Das versuchte er mit Hilfe seiner sehr ausgebreiteten Kenntnisse der griechisch-römischen Philosophie zustande zu bringen.

Nach Cudworth ist die Gottesidee angeboren. Die Cambridger sind ja Nativisten (I, 289). Der ontologische Gottesbeweis wird darum durchaus bejaht. More erklärte öfters (II, 37, 45, 148 u. ö.), er halte es in diesem Punkte mit den Skotisten gegen die Thomisten. Aber die Form, die Descartes dem ontologischen Gottesbeweis gegeben hatte, lehnte More ebenso heftig ab wie Cudworth (726). Er beruhe auf einem Zirkelschluß. Zuerst beweise Descartes die Existenz Gottes mit unseren Fähigkeiten, dann die Existenz unserer Fähigkeiten mittels der Existenz Gottes (717).

oder abgeteilten Glänze der alten Ebraer in dem Buche Jezirah (Lehrtafel S. 300).

¹⁶ Zur Kabbala, S. 140ff., Mystik, S. 120ff., 249ff., 297f. u. ö.

¹⁷ Vgl. die entsprechenden Ausdrücke bei Jacob Böhme. Ernst Benz, der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme, 1937, 16, 18, 22, 19, 23, 35, 36, 39 u. ö.

¹⁸ So in seiner schon genannten Unionsschrift, S. 3ff.

¹⁹ In einer Trintatispredigt über Joh. 4 hat er erklärt: «Die 7 Geister sind das Kleid und das Wohnhaus Gottes und heißen alle zusammen Weisheit, die Schechinah, die Heiligkeit, worin Gott wohnt» (Lehrtafel, S. 394). In der Theologia ex idea vitae deducta, § 20: Rabbi Isaak im Buche Jezirah bezeichnet die Dreizahl, welche wir Personen nennen, mit drei Jod und einem darunter gesetzten Kamez. Jenen unaussprechlichen Namen nahm man nur am Versöhnungstag in den Mund (Hamberger, S. 120). Darum auch der Ratschlag in der obigen Predigt: «Man muß die Juden nur mit dem Wort Person verschonen und dafür Ausgänge oder Abglänze oder Sephiroth setzen, so kann man sie bald gewinnen», S. 394.

Cudworth meint, mit den Argumenten von Descartes könne man auch den Materialismus beweisen (252). More bekämpft den ontologischen Gottesbeweis des Descartes in seinem *Antidotus contra Atheismum* (II, 18—184). Auch die drei aposteriorischen Gottesbeweise des Descartes lässt er nicht gelten.

Der Humanist Cudworth entwickelt eine wahre Rabbulistik, um die antiken Geistesgrößen zu Monotheisten zu machen. Parmenides war Monotheist (383). Er erkennt eine geistige Gottheit an, wie auch Xenophanes und Aristoteles (384ff.). Sokrates ist für Cudworth Monotheist, sein Tod wird als Märtyrertod für den Monotheismus deklariert (398f.). Anaxagoras habe zwar die Sterne entgottet, aber das sei noch lange kein atheistischer Akt gewesen (381). Cicero war kein Skeptiker, sondern Theist (572)²⁰. Seneca sei zwar formal Polytheist gewesen, aber er habe an ein Supreme numen geglaubt (440). Auch Quintilian, Plinius und Apulejus hätten einer Sovereign Universal Deity gehuldigt (440f.). Auch der berühmte Rhetor Symmachus, der Verteidiger des Altars der Viktoria Regia, sei Anhänger eines universellen Theismus gewesen (442).

Paulus habe in seiner Areopagrede²¹ den Polytheismus der Heiden als solchen nicht gerügt, nur ihre Kreaturvergötterung (471). Der Zeus des Aratus sei der wahre (true) Gott gewesen (475ff.). Auch Celsus und Porphyrius seien keine eigentlichen Polytheisten gewesen, denn auch sie glaubten an einen Obergott (269ff., 271 u. ö.). Julian war religiöser «Monarchist»²², ebenso Jamblichus, Proklus, Maximus von Madaura. Auch Orpheus habe an einen höchsten Gott geglaubt und ihn verehrt. Die naheliegende Frage, warum Julian, Celsus, Porphyrius u. a. so fanatische Gegner des Christentums waren, wird überhaupt nicht gestellt.

²⁰ Er habe klar eine Providenzlehre (572). Er habe dem Mind, Virtue Piety, Faith Tempel gewidmet (518).

²¹ Eigenartig ist Cudworths Annahme, die Athener hätten die Anastasis als eine neue Gottheit aufgefaßt (518). Auch Oetinger liebt die Areopagrede, «das Gebildetste was im Neuen Testament steht» (Wilamowitz) sehr. Neuere Forschungen sind: H. Hommel in *Zeitschr. NT-Wissenschaft* 46 (1955), 145—178; W. Nauck, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 53 (1956), 11—52; Eduard Schweizer, *Theol. Zeitschr.*, Basel 13 (1957), 1—111.

²² Leisegang spricht von einem solaren Pantheismus, Sp. 1066f.

Die Stoa sei zwar an sich polytheistisch gewesen, aber sie habe in Wahrheit «monarchistisch» gedacht (424f.). Cudworth feiert den Zeus-Hymnus des Kleanthes (433). Aus Orosius soll es sich klar ergeben, daß der heidnische Polytheismus der Spätantike überhaupt gar keiner war. Macrobius habe den Glauben an einen höchsten Gott, die Sonne, sehr wohl vereinbaren können mit dem Glauben an eine Göttertrinität (456f.). Wo immer in der Antike Göttertriaden vorkommen, macht Cudworth Vorstufen der christlichen Trinitätslehre²³ daraus. Den samothrakischen Kabiren weist er eine wichtige Rolle zu bei der Zusammenfassung solcher Göttertriaden²⁴. Noch Schelling wird sie deswegen feiern. Auch Tertullian, Minucius Felix und Laktanz sollen einen solch weitherzigen universellen Theismus gehabt haben (453f.). Eine ärgere Verkennung des Tertullian, die wohl auf seinem Wort von der *anima naturaliter christiana* fußt, ist kaum möglich. Josephus schon habe gesehen, daß Griechen und Juden denselben Gott verehrten (466f.). Laktanz habe schon gesehen, daß bei Plato eine klare Trinitätslehre²⁵ vorliege. Die platonische Trinitätslehre könne nicht wegdisputiert werden, sie ist nach Cudworth absolutely unannihilable (S. 577). Platons trinitarische Hypostasen seien *humousiai*²⁶, trotzdem sollen sie subordinatianisch sein. So erklärt es sich nach Cudworth, warum viele Kirchenväter eine subordinatianische Christologie vertreten (520f.). Philo schon nennt den Logos den Schatten Gottes. Plato und Plotin lehren nach Cudworth auch die Perichoresis der 3 innergöttlichen Hypostasen (590). Er bewundert die göttliche Vorsehung, daß sie die Trinitätslehre durch Plato vor dem Entstehen des

²³ Im hellenistischen Synkretismus gab es tatsächlich viele Trinitätspekulationen, Hans Leisegang a. a. O., Sp. 1069f.; P. Henry in L Th K 6, 1961, Sp. 219—222. Doch wirft Cudworth der Trinitätslehre der späteren Platoniker vor, sie verwische den Unterschied zwischen Gott und den Kreaturen (568f.). Er nennt sie Cabbala im Sinn des Phantastischen, Falschen (570). More behandelt die angebliche Hypostasenlehre Platons I, 331 und die des Aristoteles I, 330f.

²⁴ Sie sind nach More II, 587 Vertreter einer jüdischen Trinitätslehre.

²⁵ Die Platoniker lehrten nach More schon drei Hypostasen, auf alle Fälle aber Plotin (I, 427).

²⁶ Man nimmt heute an, daß der Terminus aus der Gnosis stammt. P. Henry a. a. O., Sp. 220.

Christentums verbreiten ließ (620). Die Trinitätslehre des Athanasius sei ganz platonisch gewesen. Deswegen habe er auch so fanatisch für sie gekämpft, denn er wußte die besten und fähigsten Köpfe der Heiden auf seiner Seite. Arius aber sei im Grunde Polytheist gewesen, er kannte nur den einen Schöpfergott und viele geschaffene Götter, für ihn sei Christus auch ein solcher geschaffener Gott gewesen. Die Trinitätslehre der drei großen Kappadozier, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius d. Gr. stehe nicht auf der Höhe der platonischen (619ff.). Bei näherem Zusehen allerdings stellt sich heraus, daß diese trinitarische Deutung Platos auf Porphyrius beruht, sofern die diesbezügliche Mitteilung Cyrills Glauben verdient (588). Platos zweite Hypostase sei unquestionably eternal and without beginning gewesen (573). Parmenides habe die platonische Trinitätslehre schon vorweggenommen, Porphyrius und Proklus hätten die platonische dann übernommen und so ziehe sich ein breites Band platonischer Trinitätsspekulation bis hin zu Marsiglio Ficino (579). Auch Athanasius habe noch subordinatianische Wendungen, dies zeige sich sehr deutlich in seinen Analogiepaaren: Licht und Glanz, Quelle und Strom, Wurzel und Zweig, Wasser und Dampf. Darin sei er eben Platoniker, die es nur zu einer subordinatianischen Trinitätsspekulation brachten (596ff.). Trotzdem sei es höchst bewundernswert, daß sie dem christlichen Glauben so nahe kamen (more to be wondered at, that they should approach so near the Christian truth), obwohl sie keine heiligen Schriften, keine Glaubensbekenntnisse, keine Konzilien hatten (594).

Cudworth stimmt der polemischen These des Celsus zu, die Christen hätten die Idee der Gottessohnschaft aus dem Heidentum übernommen und auf Jesus von Nazareth übertragen (539f.). So erscheint dann Julian als der wahre Interpret der antiken Religion (501). Sein Versuch, den antiken Polytheismus monotheistisch «aufzuwerten», wird von Cudworth also voll gebilligt — da er ja dasselbe betreibt.

Die Theologie der persischen Magier bereits wird im Sinne des universellen Theismus interpretiert (537f.). Eine Jupiterstatue mit drei Augen, die den Himmel, das Meer und die Erde darstellten, und eine Trinität von Jupiter, Neptun und Pluto meinten, das sei

die sinnenfälligste und wahrste Darstellung der antiken Religion. Nur der Pöbel habe polytheistisch im eigentlichen Sinne gedacht (523ff.)²⁷. So habe man dann den einen wahren Gott in viele Götter «parzelliert» (531) und viele hätten dann den Göttern sogar Körperllichkeit zugeschrieben. Gegen Augustin wird in diesem Sinne erklärt, daß die intelligenten Heiden nie das Korn «Ceres» und den Wein «Bacchus» genannt hätten (514).

Daß Cudworth in der humanistischen Tradition steckt, zeigt auch die Leidenschaft, mit der er gegen die skotistische und nominalistische Betonung des göttlichen Willenscharakters ankämpft. Gott als Tyrann anzusehen, das ist nicht Religion, das ist Aberglaube (660f.). Der Gottesgedanke darf nicht arbitrious sein (872 f.). Hier denkt dann Oettinger als Sohn der deutschen Reformation ganz anders²⁸, so sehr er sonst die Voraussetzungen der Cambridger Platoniker teilt.

Trotzdem gibt Cudworth Descartes nicht recht, wenn dieser erklärt, Gott könne es nicht ändern, daß die Summe der Winkel in einem Dreieck zwei Rechte betrage²⁹. Cudworth meint, ein solches Dreieck sei eine non-entity, und dies zu erkennen, sei eine einfache Idee. Gott aber is a compounded idea, a perfect being (652). Darum sei der Gedankengang des Cartesius absurd (646).

Cudworth lehrt die *creatio ex nihilo* durch Gott, doch schimmert deutlich hervor, daß er den platonisierenden und kabbalistischen Schöpfungstheorien doch sehr nahe steht, indem er erklärt, diese *creatio* ist eben die Verwirklichung der Gott immanenten Ideen (Beyer s. 27). Was die Kabbala alles der Weisheit beim Schöpfungsakt zuschreibt, das überträgt er auf den *Logos*³⁰, denn die *sapientia Dei* sei keine *species*, keine *operatio*, sondern eine innergöttliche

²⁷ So urteilte schon der pseudoparacelsische «Nordstern» (Apokalypsis Hermetis Theophrasti) 1771.

²⁸ Er betont stark das «Willkürliche in Gott». Er kann sagen: «Gott macht sich jetzt und in Ewigkeit einen Ruhm daraus, aus souveräner Willkür zu handeln» (Swedenborg I, 205).

²⁹ Peter Poiret hat gemeint, Gott hätte auch die Macht gehabt, das Wesen eines Dreiecks zu ändern. More I, 678ff. verwirft seine Ansichten als absurd. Auch Poiret ist wie Descartes Patronus Nulli (vgl. Kapitel 3).

³⁰ Wie schon Philo vgl. Leisegang a. a. O., Sp. 1071.

Hypostase (334, 10). Die normalen Stufen der Gottesverehrung seien Furcht, Glaube, Liebe. Darum genüge der amor intellectualis Spinozas nicht, eine solche Religiosität sei putidula aut ridicula (634, 13).

Widersprüche in Gott müsse jede Theologie und Philosophie anerkennen, die muß es auch sonst in diesen Disziplinen geben bei viel weniger erhabenen Gegenständen (649f.)³¹. In diesem Sinne erklärt er auch: Justice in God does not clash with Goodness (888f.). Denn Gods will is not mere will! Trotzdem kommt er zu der doch recht merkwürdigen und mit dem christlichen Theismus sehr schwer zu vereinbarenden These, es sei erniedrigend für Gott, anzunehmen, daß er auch die Fliegen und die Flöhe und anderes Ungeziefer geschaffen habe (Dissertatio de nat genitrice § 2) (680), für diese Aufgaben ist die *natura plastica*³² zuständig, über die wir unten noch Näheres berichten müssen. Auch scheut sich Cudworth nicht, von «Ministern Gottes» zu sprechen, denen er manche Aufgaben überweise, so daß wir dann wieder bei einem latenten Polytheismus und bei der «Parzellierung» Gottes angelangt wären. Hauptbeschäftigung Gottes aber sei «The oeconomy of Souls» (886).

Hier denkt Cudworth antik und nicht christlich. Antik ist es, zu sagen: *minima non curat praetor*. Augustin jedenfalls erklärt in Matthäum 6: «Videte quia minima non contemnit Deus, nam si contemneret, non crearet» (zitiert bei Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III, 3, 197). Marsiglio Ficino hält diese Linie ein, wenn er in seiner *theologia Platonica* liber II, cap. IX, pag. 102, erklärt: «Niemand soll mit Epikur und Averrhoes meinen, daß es der göttlichen Majestät unwürdig sei, sich um die niedrigsten Dinge zu kümmern.»

Boethius, der im Mittelalter zum Märtyrer gemacht wurde, wird von Cudworth nicht gut beurteilt. Man wird ihm zustimmen kön-

³¹ Ähnlich auch Oettinger: «Ein System ohne hiatus, aus Einem Stück und ohne Lücken gibt es einmal in dieser Welt nicht.» Theol., ed. Hamberger, S. 277.

³² Die Ansicht, daß Gott alles himself without immediately without any nature schaffe, ist nach 680 bigottistisch. Die plastische Natur ist ein Middeling zwischen Mechanik und Kunst, «a Manuary Opificer and Drudging Executioner». Das Bedenkliche dieser Hypothese vom theistischen Standpunkt aus und die Annäherung an den Deismus liegt auf der Hand.

nen, wenn er ihn — trotz seiner starken Beschäftigung mit aristotelischen Fragestellungen — in erster Linie als Neuplatoniker wertet, denn er lehrt klar den neuplatonischen Weg von oben nach unten. Die irdischen Dinge sind ihm unvollkommen, da sie aus dem Vollkommenen stufenweise durch den Weg nach unten entstanden (648). Aber er gehört nach Cudworth zu den jüngeren Platonikern und muß sich den Vorwurf gefallen lassen, daß er den Plato verkehrt habe (570). Ob man Gott die Unendlichkeit beilegen solle, darüber scheint sich Cudworth unklar zu sein, denn nach Aristoteles sei ja auch die Zahl unendlich, da man beim Addieren an kein Ende komme (643). Der Vorwurf gegen die Neuplatoniker, sie hätten das Bekenntnis zum Homousios des christlichen Trinitätsdogmas nicht aufbringen können (vgl. H. Dörrie in RGG³, V, 414), dürfte zu Recht bestehen; in diesem Sinne ist auch die Mitteilung gemeint, Konstantin habe die Arianer Porphyrianisten genannt (594).

Die Cambridger sind aber mit Ficino wieder ganz einig, wenn er Gott mit einem Kreis vergleicht, dessen Mittelpunkt überall, dessen Peripherie aber nirgends ist. Ficino meditiert über dieses Gleichnis in seiner *Theologia Platonica* lib. XVIII, cap. III, pag. 393b: «Ita centrum Deus est omnium, quia sic est in omnibus, ut cuique rei interior sit quam ipsam sibi. Est etiam circumferentia mundi, quia extrameta existens ita supereminet universa, ut cuiusque rei summum apicem dignitate excellat immensa . . . Ut centrum quidem est in omnibus, ut circumferentia vero est extra omnia. In omnibus inquam non inclusus, quia est et circumferentia. Extra omnia quoque non exclusus, quia est et centrum.»

Leibniz, der sich zeitweilig mit dem Gedanken trug, die Werke Ficinos neu herauszugeben, um mit seiner Hilfe den landläufigen Renaissance-Platonismus zu reformieren, übernimmt diese Formel bereitwillig, in den «*Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*» sagt er in § 13: «Gott ist die Quelle von allem. Sehr treffend hat man von ihm gesagt, er sei der allgegenwärtige Mittelpunkt, seine Peripherie aber sei nirgends» (Kl. Phil. Schr. 147).

More und Cudworth wiederholen diese alte mystische Formel, die auf Plotin zurückgeht und von Pseudo-Dionysius tradiert wurde, so daß sie selbst den Nonnen der Dominikanerinnenklöster

der Schweiz³³ bekannt war: *Deum circulum esse cujus centrum ubique est, circumferentia nusquam* (II, 299). Cudworth zitiert sie — wo man sie gar nicht erwarten sollte — in der von Mosheim übersetzten ethischen Abhandlung: *De aeternis justi . . .* Er bezieht sich zunächst auf die kabbalistische Lehre von der Sephira Kether-corona, versichert noch einmal, daß Gott nicht *mera voluntas et potentia* sei, um dann die obige Formel ethisch zu variieren: «*Deum tradunt infinitum esse circulum, cujus medius locus seu kentron simplex sit bonitas, radii et area, sapientia comprehendens omnia et inmutabilis exterior extremitas seu interminata peripheria*» (S. 11).

Wer die Gottesvorstellungen des Heidentums so positiv wertet wie Cudworth, kann unmöglich die Gottesoffenbarung auf die *revelatio specialis*, die nur in der Heiligen Schrift vorliegt, eingeschränkt sehen³⁴. Das wurde damals bereits von Socin verlangt, heute wird in der deutschen sprachigen Theologie dieselbe These vertreten im Gefolge Albrecht Ritschls bei Theologen sonst so verschiedener Richtung wie Karl Heim und Karl Barth sowie ihrer Anhänger. Cudworth verwirft sie energisch (I, 600), sie widerspreche klar der paulinischen Lehre, wobei außer an *Acta 17* an Rö. 1, 19ff. gedacht ist. Der Ausflug in die antike Götterlehre ist kein Selbstzweck, sondern erfolgt, um ganz praktische Ergebnisse zum Kampf gegen den Atheismus mitzubringen. Er sieht diesen in seiner Gegenwart vor allem von Hobbes vertreten, aber auch

³³ Vgl. Muschg, *Mystische Texte aus dem MA*, 1943, 123. Außerdem: Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

³⁴ Oettinger handelt in seiner *Theologia ex id. vit. ded.* zuerst von der natürlichen, dann von der geoffenbarten Erkenntnis (104). Unter Berufung auf Musäus, Osiander, Hochstetter, Gottfried Hoffman (1669—1728) vertritt er eine angeborene (!) Gotteserkenntnis unter Berufung auf Römer 2, 15 und Act 17, 27f. (!), S. 123. Er erklärt: «Die natürliche Gotteserkenntnis wird von Paulus in einer Weise dargelegt, wie es keinem Philosophen möglich ist, indem die Philosophen 1. Kor. 2, 14f. nicht in geistlicher, sondern nur in seelischer Weise urteilen, indem sie nicht bis zum Innersten dringen, sondern durch ihre Schlüsse nur das Äußere erreichen» (Theol. S. 105, Hamberger). Von hier aus erhellt erneut, daß der Versuch Karl Barths, Oettingers Lehre vom *Sensus communis* «christologisch» zu deuten, völlig verfehlt ist. Wenn ein Theologe eine *theologia naturalis* hat, dann Oettinger, trotz seines Pietismus.

die Lehre Spinozas wird ganz unverblümmt Atheismus genannt und die Konsequenzen der von Descartes vertretenen, von Cudworth und More abgelehnten Philosopheme werden ebenfalls als atheistisch bezeichnet (I, 116)³⁵. Man sieht, beide Cambridger Platoniker sind sehr freigebig mit dieser abwertenden und jeden Frommen schockierenden Etikettierung. Atheismus und Materialismus bedingen einander, so verlangt es die spiritualistische Einstellung der beiden Platoniker.

Dabei muß Cudworth doch zugeben, daß antiker Polytheismus die Götter aus Nacht und Chaos entstehen läßt, also aus senseless Matter (727). Aber gerade die innere Notwendigkeit einer Theogonie zeige, daß es sich nicht um ewige Götter handle (211). Wo die Götter als Absoluta gedacht seien, führe das zur Omnipotenz und damit zum Monotheismus (200). Plato und Aristoteles hätten diese Überlegungen nur zu Ende gedacht und seien zu der Überzeugung gekommen, daß der Gottesgedanke mit der menschlichen Vernunft schon gegeben sei. Damit sei bereits die Wahrheit des ontologischen Gottesbeweises ausgesprochen — auch wenn die Form bei Descartes unhaltbar sei. Der Gottesgedanke berge also keinen Widerspruch in sich, also sei Gott a necessary existing being (724).

Auch der Schluß von der Bewegung auf den unbewegten Beweger findet sich bei Cudworth: Welt und Zeit haben einen Beginn, also muß es etwas Anfangs- und Ursachloses geben: Gott (644). Den Versuch Epikurs, gerade aus der Bewegung zu erschließen, daß es keinen ersten Beweger geben kann, verwirft Cudworth. Ein solcher regressus ad infinitum führe zum Nichts, das dann hinter allem stehe (843). Nein, man muß umgekehrt argumentieren: Es muß a First Cause of Local Motion by Cogitation geben (844). Plato übernahm die Theogonie Hesiods (362). Sie wird ausführlich dargestellt (234). Plato lehrt ganz klar den zeitlichen Anfang der Welt (240f.). Homer ließ die Götter aus dem Ozean entstehen (358). Aristoteles habe sich an Homers Theogonie angeschlossen, die der mosaischen Kabbala habe er anscheinend nicht verstanden (362).

³⁵ More meint (I, 116) Descartes sei kein Atheist, alle dahingehenden Vorwürfe seien unberechtigt. Aber trotzdem bedeuteten die Konsequenzen seines Standpunktes eine Gefahr für die pietas.

Anaxagoras bekannte incorporeal mind (26). Auch die Monaden der Pythagoräer sind keine körperlichen Atome (13). Leukipp und Demokrit werden von Aristoteles als Atheisten bezeichnet (17). Doch meint Cudworth, der Atomismus lasse sich sehr wohl mit dem Gottesglauben vereinbaren. Moschus, ein Syrer, soll diese Synthese bereits gehabt haben (12, 51f.). Epikur ist faktisch Atheist, er hat den Gottesgedanken auf Täuschung zurückgeführt, wie den Regenbogen (60, 67). Er habe auch schon das Theodizeeproblem atheistisch gelöst: Die Übel in der Welt sprächen gegen die Existenz Gottes (77). Den freien Willen wolle Epikur jedoch retten, deshalb müsse er eine dritte Art von Atomen einführen (762).

Die griechischen Theisten werden als potentielle Monotheisten dargestellt. Die Ägypter hätten trotz ihres Polytheismus a Supreme God verehrt, ja sie hätten sogar Hypostasen unterschieden und hatten eine Trinitätslehre (414). Cudworth schon spricht vom verschleierten Bild zu Sais (341f.). Sokrates habe zum Großen Pan gebetet (344). Platos Weltseele sei supramundan. Bei Plotin heiße sie die heavenly venus (576f.). Auch More hat die Weltseele in seinen philosophischen Gedichten verherrlicht³⁶. Auch der Platonismus lehrt, es gab no Word, Reason or Logos before the son. Athanasius war also reinster Platoniker (583). Auch der plotinische Logos emaniere aus Gott (574).

Cotta und Cicero hätten immer wieder betont, daß die Naturkräfte keine Gottheiten seien. Aus dem Prolog des *Amphytrion* von Plautus ergebe sich deutlich der universelle Theismus (522). Auch Symmachus vertrete einen solchen (520f.), wie aus seiner berühmten Rede hervorgehe. Cudworth hat dabei übersehen, daß diese Rede zwecks Wiederzulassung der Victoria Regia apologetisch gestimmt war und darauf ausging, die Unterschiede zwischen Christentum und Heidentum zu verwischen.

More behauptet sogar: In der Philosophie kann nichts so sicher demonstriert werden als die Existenz Gottes (III, 142). Die Existenz Gottes ergebe sich schon aus dem Begriff Gott (III, 74). Die Physiologie und Anatomie des Menschen kann nicht durch Zufall entstanden sein (III, 74f.). Hier führt More Gedanken von Cudworth

³⁶ Cassirer, Platonismus, S. 98, Leibniz, Kl. philos. Schr., S. 229.

weiter (671). Auch der kunstvolle Bau der Tierkörper ist ohne Gott undenkbar (669). Wenn es keinen Gott gäbe, müßten viele Dinge von selbst entstanden sein, da das aber unmöglich ist, gibt es einen Gott (767). Alle Dinge sind entstanden, also muß es eines geben, das nicht entstanden ist, Gott (195). Die Atheisten verwenden immer wieder den Namen Gottes, obwohl das ihrer Theorie glatt widerspricht. Die Atheisten können die Erhaltung der Arten nicht erklären — hier wird schon das Thema Darwins angeschlagen — und auch nicht die ungefähre Gleichheit von Männern und Frauen. Nur die Providentia Dei macht das möglich (690). Hier hat 150 Jahre später der Berliner Propst Süßmilch eingesetzt und von der Bevölkerungsstatistik her den Schluß auf die Providentia Dei gezogen.

Aus einer sinnlosen Kombination von Atomen kann kein kunstvolles System werden, hält Cudworth den alten und neuen Materialisten entgegen (675ff.). Aus Tod und Materie kann kein Sinn entstehen (676f.). Wenn Gassendi behauptet, die Idee eines unendlichen Gottes sei ebenso phantastisch, wie die einer unendlichen Welt (697), dann stelle er sich klar gegen den sonst so sehr geschätzten Epikur, der immerhin gemeint habe, es sei besser, an Götter zu glauben, als an die material necessity of all things (663). Allerdings habe Epikur der Naturwissenschaft die Aufgabe zugeschrieben, die Menschen von der Götterfurcht zu befreien (665). Aber wahre Philosophie führe nicht zum Atheismus, sondern zur Apotheose (More II, 458). Der Grundsatz «de nihilo nihil fit» spreche nicht *für* den Atheismus, sondern gegen ihn (Cudworth 738). More wiederholt wie alle Neuplatoniker bis hin zu Goethe das Plotinwort vom sonnenhaften Auge, das durch Ficinos Übersetzung bekannt geworden war (Dress Mystik M. Ficinos, S. 87).

Wenn Hobbes behauptet, die Religion sei von den Politikern erfunden worden, um die Massen zu beherrschen, so wiederhole er damit nur Ansichten von Lukrez (Cudw. 657). Das hohe Alter mache aber diesen Irrtum keineswegs wahrer. Aber die Gottesidee ist keine Fiktion, sondern Wirklichkeit. Hätten Politiker die Religion erfunden³⁷, dann hätten sie sie sicher hübsch «flexible» gemacht.

³⁷ Cudworth widerlegt Hobbes aus sich selbst. Denn wenn die Religion gegen das Interesse einer jeden Regierung steht, wie sollten dann ausgerech-

In Wirklichkeit aber ist sie inflexible und stiff (699). Hier liegt deutlich ein orthodoxes Religionsverständnis zugrunde. Wenn die Gottesidee ein Nichts ist, wie sollten dann ausgerechnet die Politiker³⁸ dazu gekommen sein, sie zu erfinden. Sie sind doch sonst dauernd gegeneinander (694)! Ausgerechnet sie sollen dazu gekommen sein, ein Komplott zu bilden, um die Menschen mittels der Religion zu versklaven (692)? Nein, die Dinge liegen genau umgekehrt: Das Christentum triumphierte über die Macht durch das Martyrium (692). Die Politiker sind sehr oft deswegen Religionsgegner, weil sie ein religiöses Widerstandsrecht auf Grund von Acta 5, 29 fürchten. Bei Hobbes³⁹ ist das ganz deutlich. Er will keinerlei Berufung auf das Gewissen zulassen, wie alle Tyrannen zu allen Zeiten. Von der Politik kann man sehr wohl sagen, daß sie auf der Furcht der Menge aufbaut, von der Religion aber ganz und gar nicht (658f.). Hobbes hat auch darin Unrecht, daß er die Angst vor der Zukunft als Ursprung der Religion bezeichnet (654). Überheblich ist auch seine Auffassung, daß die Religion für die Masse ein *asylum ignorantiae* sei, weil sie die wahre Ursache der Erscheinungen nicht kenne.

Plato widerlegte die Atheisten dadurch, daß er bewies, daß die Seele nicht tiefer stehen könne als die unbeseelte Materie (859f.). Christen, die vernünftige Seelen aus der Materie entstehen lassen, tun dem Theismus einen schlechten Dienst, sie verraten ihn (860f.). Wer die Seele sterblich sein läßt, aber die Materie ewig, der leidet

net Politiker Religionen erfinden! (890). Er nennt Hobbes übrigens — im Gegensatz zu More — nie mit Namen, sondern deutet immer nur an, etwa a modern Writer, so 892.

³⁸ S. 698 zitiert Cudworth religionsfeindliche Partien aus dem Leviathan, wie können Politiker Religionen erfinden, wenn sie so religionsfeindlich sind? Die drei atheistischen Begründungen der Entstehung von Religionen: Furcht, mangelnde Kenntnis der Zweitursachen, politische Gründe sind alle falsch (700). Trotzdem wird man Hobbes nicht ganz Unrecht geben dürfen. Die Erscheinung einer atheistischen politischen Religiosität, wie sie in den totalitären Staaten von links und rechts versucht worden ist und versucht wird, stellt eine Erfüllung von Ahnungen von Hobbes dar.

³⁹ Kurt Schilling ließ sich durch den Biblizismus von Hobbes blenden (Zeitschr. f. philos. Forschung II, 1948, 275ff.), ebenso Powick, S. 121, Cudworth und More und Schmitz, S. 11, nicht.

an einer eigenartigen Verwirrung der Gedanken. Aber darin ist der Atheismus reich, er macht auch aus Gott oft einen monstrous shape (662).

Der Sensualismus ist nach Cudworth nicht nur falsch, er führt auch unmittelbar zum Atheismus (634). Wer Hitze und Kälte fühlt, weiß damit noch lange nicht, was Hitze und Kälte ist (634). Der Gottesgedanke entspricht nach Cudworth dem tiefsten Sehnen der Menschheit, denn: *Generality of mankind have a natural Prolepsis or Antizipation in their Minds, concerning the Real and Actual Existence of God* (633).

More will den Jupiter-Namen über den Genetiv Jovis von Jehova ableiten; hier schimmert der Gedanke durch, daß das Hebräische die Ursprache ist (III, 162). Die altpythagoräische Religion wird als pura gerühmt (III, 464). Den antitrinitarischen Unitarismus lehnt More energisch ab (III, 415).

Wie später Lessing erklärt Cudworth bereits: Ein begriffener Gott ist kein Gott (884). Die Unbegreiflichkeit Gottes ist aber kein Argument gegen seine Existenz (640). Wenn wir Gott nicht begreifen können, so liegt das an uns (641). Auch Gottes Unendlichkeit ist kein Argument gegen seine Existenz. Welche Paradoxie, daß Atheisten, die damit Gottes Existenz bestreiten, an die Ewigkeit der Materie glauben (642). Zeit und Zahl können auch nicht restlos begriffen werden, deswegen existieren sie doch (643). Wir können sehr wohl die Idee eines vollkommenen Dinges haben, auch wenn wir es nicht restlos begreifen (639). Denn die Wahrheit ist immer größer als unser Verstand.

Die atheistische These, that a Power of doing nothing but what is conceivable, die ist selber unconceivable (646).

Gegen Schluß seines Hauptwerkes kommt Cudworth auf die Frage der Theodizee. Er meint, es wäre ein eigenes sehr voluminoses Buch nötig, um diese Frage zu behandeln. Leibniz hat es dann geschrieben, um die durch Bayles Dictionnaire angeregten Fragen seiner Schülerin, der ersten Preußenkönigin, Sophie Charlotte von Hannover, zu beantworten. Cudworth stellt die Theodizeefrage anlässlich von Erdbeben⁴⁰ und anderen Naturkatastrophen,

⁴⁰ Voltaires Candide ist also bereits von Cudworth widerlegt.

der Unglücksfälle durch Überfälle wilder Tiere und dgl. (693—700). Wir Menschen können die Vorsehung nicht beurteilen, da wir nicht die Vergangenheit beherrschen und die Zukunft noch weniger (883). Nur ein Geist, der das alles überschauen würde, könnte eine vollkommene Theodizee geben. Die vulgären Ansichten sind zudem voller Narrowness. Cudworth beklagt sich darüber, daß mechanistische Theisten — damit meint er wohl die Cartesianer, — dem Atheismus zuviel Zugeständnisse machten. Mit metaphysischen Argumenten allein komme man nicht durch, man müsse schon in die Einzelheiten gehen (683). Damit hat Cudworth die Schleuse geöffnet für die Naturtheologie der Aufklärung, die Brontothéologie, Akridotheologie, Insektotheologie jenes Zeitalters⁴¹. Er selber versucht mit den Mitteln der damaligen medizinischen Kenntnisse etwa eine Theodizee des Blinddarmes zu geben, anscheinend ist er damals schon von Atheisten als etwas Dysteleologisches bezeichnet worden. Cudworth aber weist ihm eine Aufgabe zu: to hinder the Regurgitation of the Faeces (875). Es liegt hier also keinesfalls ein Fehler der Schöpfung vor (670). In Wirklichkeit aber herrscht in der Schöpfung Gottes eine Harmonie, wie in keiner kunstvollen musikalischen Komposition. Er bleibt der Art neu-platonischer Theodizeelehre treu, die immer — sogar bei Calvin — das Harmoniebeispiel der Musik heranzieht; nicht nur helle, sondern auch tiefe und dunkle Stimmen und Instrumente sind nötig, um eine Harmonie zustande zu bringen. Harmonie setzt variety voraus (880). Allerdings bleibt ein Rest von Uneinsichtigem, aber auch dieser doubtful and cloudy State of things ist nötig for the Exercise of Faith (880). Hätte es keine Ungeheuer gegeben, dann wäre auch kein Herkules geworden.

So endet denn die Theodizeebetrachtung im Aufruf zur Glaubenstat, wie das im biblischen Bereich ja durchaus legitim ist, man denke an den 73. Psalm und andere Stellen des Alten wie des Neuen Testaments, die der Theodizeefrage begegnen durch den Aufruf zur gläubigen Überwindung aller Verstandeszweifel. Ohne diesen Aufruf kommt keine fromme Theodizeebetrachtung aus, denn die Theodizeefrage ist rein verstandesmäßig unlösbar.

⁴¹ Vgl. Karl Barth, KD III, 1, 458—476.

Auch die Schiefe der Ekliptik ist kein Argument gegen den Gottesglauben. Sie ist durchaus nicht dysteleologisch zu interpretieren (875). Die Natur ist durchaus keine Stiefmutter des Menschen, sie hat ihn im Gegenteil reich bedacht. Denn alle Dinge sind um des Menschen willen gemacht. Hier wird Christian Wolff schon vorweggenommen, der sich auch auf ähnliche Äußerungen bei Thomas von Aquino berufen konnte. Auch aus der Anordnung der Zähne beim Menschen liest More Beweise für die providentia Dei heraus (II, 88).

Auch das metaphysische Übel im Sinne von Leibnizens Theodizee wird von Cudworth schon gesehen, es komme from the necessity of Imperfect Beings and Incompossibility of things (876). Ebenso findet sich bei Cudworth bereits die Vorwegnahme des moralischen Gottesbeweises von Immanuel Kant. Gerade wenn hier auf Erden sehr oft böse Menschen völlig straflos ausgehen, ist der Glaube an die Unsterblichkeit nötig (879f.)⁴². Man kann nicht verlangen, daß Gott dauernd wunderhaft eingreift (!), um vicious and irreligious persons zu züchtigen oder gar jeden von ihnen durch einen Donnerschlag niederzustrecken (878f.). Hier zeigt sich ein gewisser deistischer Zug, der nicht gern mit den Wundern Gottes argumentiert. Gelegentlich allerdings kann Cudworth sagen, Mirakel seien den Heiden gegenüber nötig gewesen, damit sie das Christentum annahmen (709). Erscheinungen, Wunder und eingetroffene Prophezeiungen können von den Atheisten nicht erklärt werden, sie aber nehmen lieber die größten Unmöglichkeiten in Kauf, als die Existenz Gottes anzuerkennen (700f.). Seine Theodizee soll also atheistische Einwürfe gegen die providentia Dei widerlegen (872f.). Henry Mores Antidotus adversus Atheismum verfolgt dasselbe Ziel. Beide arbeiten damit der Leibnizschen Theodizee vor.

Wenn es bösen und unfrommen Menschen oft mostly Prosperous (878) geht, dann gibt Cudworth seinen Lesern — und das hat er sicher auch als Prediger getan — den Rat des 73. Psalms. Nur durch gläubige Überwindung aller Zweifel angesichts der ruhm-

⁴² Oettinger meint ebenfalls, die Tatsache, daß hier auf Erden so viele Übeltaten straflos bleiben, sei für den sensus communis (!) der beste Beweis für das Jüngste Gericht (Theol. § 193, Hamb. 368).

redigen Gottlosen lassen sich die Theodizeefragen beantworten. Damit hat auch der Rationalist Cudworth zugegeben, daß alle menschlichen Theodizeegedanken letztlich scheitern müssen, weil die Theodizeefrage rein verstandesmäßig unlösbar ist. Zu dieser Lösung ist auch Kant gekommen nach dem Erdbeben von Lissabon, das ja den getrosten Vernunftglauben der Aufklärung so sehr ins Wanken gebracht hat. Auch Cudworth weiß also — zwischen den Zeilen ist es deutlich zu lesen — vom Mißlingen aller Versuche einer Theodizee.

Drittes Kapitel: Der Raum

Die jüdischen Denker haben auch über den Raum philosophiert. Für Gabirol hat das Frederic P. Bargebuhr nachgewiesen (Die Bedeutung des Weltalls für Gott ZRGG 1954, 18—36). Auch die Kabbalisten haben über den Raum spekuliert. Die Zimzumlehre beweist es. In dem Raum, aus dem sich Gott zurückzieht, um für die Weltschöpfung Platz zu machen, sind noch göttliche Reste übrig geblieben¹. Gikatilla, der 1050—1080 wirkte, und Mose Asriel, ein Chassid des 13. Jahrhunderts, haben ausführliche Interpretationen des Raumes². Der 139. Psalm bildet die Grundlage, ebenso gibt Psalm 150, 1 eine regelrechte Lehre ab von der Rakiah Üsso.

Spuren davon finden sich bei Jacob Böhme und bei Isaac Newton. Oetinger hat immer behauptet, daß die «Mechanik» Newtons weithin von der Böhmes abhängig³ sei. Die Forschungen von K. R. Popp haben das durchaus bestätigt. Bei allen dreien hat der

¹ Scholem, Mystik 286ff. Zur Kabbala 150.

² Scholem, Mystik, S. 118.

³ Oetinger hat in seinen «Cautelen» Werke ed. Ehmann II, 1, S. 49, erklärt: «Newton hat seine Lehre vom Spatium aus Jacob Böhm, zitiert ihn aber nicht gern, weil die Welt ihn (sc. Böhme) lästert.» Auch zu seiner «Attraktionslehre» habe Newton in Jacob Böhme den ersten Stoff angetroffen (S. 73). Die Philosophie Newtons schätzt der sonst mit dem modernen Mechanismus und Experimentalismus gar nicht einverstandene Oetinger — trotz ihrer Experimente —, weil sie mit der Hl. Schrift übereinstimme (Theol. § 69, Hamberger, S. 190). Ähnlich wie Cudworth den Demokrit schätzt, tut es auch Oetinger, und deswegen schätzt er Newton noch mehr, weil er die alte Philosophie des Demokrit noch heller ans Licht gestellt habe (Phil. d.

Raum theologische Bedeutung. Von Hertling meint (122), das erscheine seltsam. Aber doch nur unserem säkularisierten Zeitalter. Auch Kepler trug kein Bedenken, die Dreidimensionalität des Raumes als Abbild der Trinität zu deuten; seine Raumlehre ist also auch noch theologisch⁴.

Daß Zusammenhänge zwischen der Raumlehre Newtons und Mores⁵ bestehen, ist der heutigen Forschung bekannt (Cass. Platonismus 103). Daß aber beide von Jacob Böhme und von der Kabbala auch in der Raumlehre abhängen, das ist bei der weitverbreiteten Unkenntnis über das Gedankengebäude der Kabbalisten unbekannt. Dabei hat More es offen zugegeben in seinen *Enchiridium Metaphysicum* (Cap. VIII, 15), daß er wie Agrippa von Nettlesheim hier kabbalistische Raumtheorien übernommen habe (I, 169). In III, 156 bezeichnet er die Schechinah als Gottes Existenz in coelis. Hier ist die alttestamentlich-rabbinische Herkunft von Mores Raumlehre ganz deutlich. Mores spiritualistische Raumlehre ist darum eigentlich nur für den verwunderlich, der die kabbalistische Lehre vom gotterfüllten Raum nicht kennt. Moderne Kabbala-Forschung hat hier noch viele Mißverständnisse und Irrtümer aufzuklären und viel Unkenntnis zu beheben.

Die spiritualistische Raumlehre ist der Forschung sehr wohl bekannt und wird von Cassirer (Erkenntnisproblem II, 191, 215, 442), Zimmermann und Reimann diskutiert. Von da aus ist die Kunde von ihr in die Philosophiegeschichten und die Handbücher der Philosophie übergegangen, die naturgemäß nur aus zweiter

Alten II, 14). Kurt Leese hat das Verdienst, den Zusammenhang zwischen der Raumlehre Mores und Oetingers gesehen zu haben (Krisis und Wende des christlichen Geistes, S. 59). Er meint, Newton habe den Vermittler gespielt.

⁴ Marie-Luise von Franz, *Traum des Descartes*, 1952, S. 73.

⁵ Newton hat schon als Cambridger Student ein Werk Durand Hothams über Jacob Böhme gelesen. Friedr. Dessauer, *Weltfahrt der Erkenntnis*, 1945, S. 125. Ähnlich urteilt auch Liselotte Richter: «Newton, der 1661 die Universität Cambridge bezog, geriet unter den Böhmegeist der dortigen Platonisten» (Jacob Böhmes mystische Schau, 1943, S. 49). Dessauer weist nach, daß Barrow, der Lehrer Newtons, ein unmittelbarer Schüler Henry Mores war (S. 376). Auch Ziegenfuß-Jung II, 199 konstatieren die Abhängigkeit der Newtonschen Raumlehre von der Mores.

Hand schöpfen können. Aber es ist unrichtig, wenn diese Raumlehre als eine Spezialität von More hingestellt wird, an der sein Lehrer und Freund keinen Anteil habe. In Wirklichkeit hat aber Cudworth genau dieselbe Theorie vom Raum wie More, wenn er sie auch in seinem Hauptwerk nicht so ausführlich dargestellt hat wie Henry More. Cudworth wendet sich gegen die Meinung Plotins, die Seele könne nicht ausgedehnt sein (824). Es ist ein Irrtum, daß bei Annahme einer Ausgedehntheit der Seele auch deren Körperlichkeit gegeben sei, denn nicht alle ausgedehnten Dinge sind Körper (822ff.). Andererseits muß es auch unausgedehnte Substanzen geben, z. B. Gedanken. Gedanken wären ja nichts, wenn nur das, was ausgedehnt ist, existieren würde (829). So kommt Cudworth zu der These: Space = Extension of the Deity itself (766). Oder ganz ähnlich: Space must be the Extension of an Incorporeal Substance Infinite or the Deity (770). Gott ist auch nach Plato every where and yet No-where (773). Simplizius habe Argumente für die Unextended Substance entwickelt (ibid.). Ist Gott nicht ausgedehnt, dann ist er an Non-Entity (778)⁶. Ob Gott einen feinen oder festen Körper⁷ hat, bedeutet grundsätzlich keinen spezifischen Unterschied (781). Denn Cudworth ist der Meinung: «All finite (!) incorporeal Substances are always Naturally United with some extended body as outside» (831). Damit hat er auch die Geister und Dämonen im Raum untergebracht, die als von einem Vehikel getragen angesehen werden. Es ist denkbar, daß der Raum eine unendliche Größe hat, doch ist Cudworth dafür, daß man nicht eine infinite duration der Welt anzunehmen habe (643). Er pflichtet Gassendi bei, der den Raum weder als Substanz noch als Akzidenz, sondern als ein Mittleres bezeichnet (770).

⁶ Wäre Gott nicht ausgedehnt, dann — meint Cudworth — wäre er klein wie ein mathematischer Punkt (777). Noch fragwürdiger ist die Argumentation seiner dritten Objektion: «Wäre Gott Unextended Substance, dann könnte er sowohl im Ganzen, wie im Einzelnen sein, und das wäre ein Widerspruch» (782f.). Cudworth steht damit gegen den biblischen Gedanken, daß Gott die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist. Bekanntlich hat ihn Leibniz sehr schön mit den Blättern des Parkes von Herrenhausen illustriert und demonstriert.

⁷ More zitiert beifällig die Formulierung des Aristoteles, Gott sei animal, cuius corpus sit coelum (I, 9, 10).

More definiert: «Extensum⁸ est immobile, Materia mobilis» (I, 165). Er trägt keine Bedenken, die 30 Eigenschaften Gottes (seine Attribute) auf dieses Extensum zu übertragen. Hatte schon Cudworth gegen Descartes erklärt, daß nach descartesscher Lehre der Raum körperlich sein müßte (770), so meint More, der Raum sei nur eine Möglichkeit (possibilitas) der Materie (II, 162, 26). Mit Cudworth erklärt er, der Geist ist räumlich, aber nicht körperlich (Enchir. met. I, 167). So sehr er anfangs für Descartes begeistert war, so sehr wirft er ihm später vor, er wolle Gott aus der Natur ausschließen (Zimmermann a. a. O., S. 421). Neben den drei allgemein angenommenen Dimensionen des Raumes muß es eine vierte geben, die More spissitudo essentialis nennt (I, 320). Sie ist den Geistern eigentümlich (I, 326). Der Raum bedeutet keineswegs Leere (I, 170). Der Raum ist substantia incorporea, der Geist ist immer ein ens extensum (I, 158). Auch Gott ist ausgedehnt, was nicht ausgedehnt ist, das ist Nullibi. Das hatte Cuphophron von Gott ausgesagt, More bekämpft ihn energisch (I, 671f.). Gott ist ubique (676). Die, die das bestreiten, belegt More mit den Spottwort Nullibisten (I, 307, 308, 310, 311, 312, 315, 316, 320, 321, 326, 327 u. ö.). Er gibt eine Definition dieses Ausdrucks: «Hi igitur propterea quod Spiritus nullibi esse tam audacter affirmant, Nullibistarum titulum sibi merito conciliaverunt» (I, 307). Die Identität von Körper und Ausdehnung, wie sie Descartes lehrt, ist falsch (More II, 234f., 238). Er versuchte brieflich, Descartes zu einer Zurücknahme dieser These zu bewegen, vergeblich (Von Hertling 185). Darauf nannte ihn More Nullibistarum Coryphäus (II, 251 bis 254), oder immerhin Nullibistarum Princeps (I, 307). Descartes führe scholastische Irrtümer weiter, wenn er bestreite, daß Geister eine Ausdehnung hätten. Das seien incomprehensibilia et ridicula commenta (II, 399). More führt damit eine Kritik Cudworths an Plotin weiter. Er bestürmt Descartes weiterhin, er möchte doch zugeben, daß sich die Seelen aufhalten in der Gegend zwischen Merkur und Sonne (I, 487). Denn die Ausdehnung sei doch niemals

⁸ Der Begriff des Intensum ist More wichtig, es existiere neben der Materie, auch Leukipp, Demokrit, Epikur, Plato hätten seine Lehre vom Spatium (I, 158, 161, im Enchiridium Metaphysicum).

mit der Materie als solcher identisch, der Raum sei doch praeter materiam (I, 158ff., 664, 666, 667).

Doch hatte More auf dem Kontinent mit dieser Ausdehnungslehre kein Glück. So sehr ihm Newton folgte, so sehr lehnte ihn in diesem Punkte Leibniz ab. In der Theodizee II, § 351, geht er ein auf eine Bemerkung Bayles zu Straton von Lampsakos. Bayle hatte dort die Frage gestellt, wie sich der Stratonsche Determinismus zu dem Problem verhalten hätte, wenn Gott den Raum vierdimensional geschaffen hätte. Leibniz erklärt, das hätte Gott nicht getan, denn: «Le nombre ternaire est determiné, non pas par la raison du meilleur, mais par une nécessité géométrique. C'est parce que les géomètres ont pu démontrer, qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point.» Die Dreidimensionalität des Raumes steht also fest als vérité de raison, an der auch Gott nichts ändern kann und ändern will, durch eine nécessité géométrique et aveugle. Trotzdem behält auch die Raumlehre Leibnizens noch ihren religiösen Unterton. An Des Bosses schreibt Leibniz: «Itaque realitas corporum, spatii, motus, temporis videtur in eo consistere, ut sint phainomena Dei» (Werke Akad. II, 435). In den von Schmalenbach edierten Ausgewählten Philosophischen Schriften (I, 1914, II, 1915) nimmt die Lehre von der Phänomonalität des Raumes einen großen Platz ein (vgl. I, 100, 104, 141, 160; II, 15, 18, 26, 32, 36, 46, 53f., 68, 73f., 79, 84, 92ff., 104, 107—111, 117ff., 160f., 163ff., 168ff., 172ff., 176, 182f., 186, 188, 193, 195, 202, 205). Aber die Lehre von der Ausgedehntheit der Geister konnte Leibniz nicht sich aneignen; er hat sie wie auch Spinoza verworfen.

Immanuel Kant hat diese Leibnizsche Position übernommen und erweitert. In seiner Dissertation «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» (1770) wird der Raum dem mundus sensibilis zugeteilt. In den dazugehörenden «Reflexionen» findet sich der Satz: «Wenn ich den mundum sensibilem nach Begriffen des intelligibili denke; so ist es mundus mysticus» (Refl. 1152).

Ernst Cassirer hat gezeigt, daß sich diese Arbeit Kants in erster Linie gegen die Raumlehre Newtons und damit gegen die Mores richtet⁹.

⁹ Erkenntnisproblem II, 629.

Oetinger aber hielt an Mores Raumlehre fest, weil er als christlicher Kabbalist von der Kabbala her von ihrer Wahrheit überzeugt war. Er bezieht — wie die Kabbalisten — Psalm 90, 1 auf den Raum. «Die Kraft in der Kreatur ist mit der Kraft außer der Kreatur eine einzige unauflösliche, nicht unteilbare Kraft. Diese Kraft ist der göttliche Raum» (Swedenborg etc., II, 212). Oder er stützt sich auf Psalm 150, 1 mit dem Terminus Rakiah Üsso. In Übernahme des Kreisgleichnisses interpretiert er: «Rakiah ist Expansum, Peripherie. Üsso ist Centrum. Diese geht vom Heiligtum aus, wie Apok. 4, 12. In diesem Raum wohnen Engel und Menschen nach Psalm 90, 1» (Antonia 264). Dieses Rakiah Üsso hat auch hernach auch die nach sich geschaffene Rakiah von Gen. 1 hervorgebracht, welches das ultimum cogitabile ist, wie das Wort und sein Rakiah Üsso das primum cogitabile generativum Dei (S. 294). Gott ist der Raum aller Dinge (51). Gott muß etwas erfüllen, er kann nicht ohne Raum sein. Im Anschluß an Euler kann man sagen, der absolute Raum sei ein beständiges Correlativum von Gott» (315). In wörtlicher Übereinstimmung mit Newton definiert er: «Der Raum ist das Sensorium Gottes (Psalm 150, 1). Dieser Raum ist ewige Freiheit, ein ens penetrabile» (157). Hier macht Oetinger Abstriche bei Böhme: «Im Begriff des Raumes ist Böhm nicht unser Unterweiser» (Wörterbuch 381).

«Gott hat eben durch die drei Selbstbewegungsquellen in dem Rakiah Üsso an sich genommen, daß er in der Ausbreitung seiner konzentrierten Stärke des Feuers und Lichts, in dem Rakiah Üsso, Psalm 150, 1, als in einer himmlischen Basi, welche Erde, Wasser, Feuer und alle elementische Kraft zugleich ist, wohnen wolle» (Swedenborg II, 270f.). Anfänglich wörtlich mit dem obigen Zitat aus dem «Swedenborg» übereinstimmend, heißt es in der «Lehrtafel der Antonia»: «Die Kraft in der Kreatur ist mit der Kraft außer der Kreatur eine einzige unauflösliche¹⁰, aber nicht unteilbare Kraft. Diese Kraft ist der göttliche Raum (Makom oder Rakiah Üsso). Dieser Raum ist die wahre Substanz, worin alle Intelligenzen und

¹⁰ Dieser aus Hebr. 7, 16 stammende Ausdruck war dem Chemiker Oetinger ganz besonders wichtig. Vgl. die Nachweise bei W. A. Schulze, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1957, 220ff.

Geister ihr Bestehen haben, sie ist die Etendue intelligible Male-branches» (264).

Schelling kommt — wie die Kabbalisten — über die Zimzum-Lehre zur Raumlehre. In den «Weltalterentwürfen» erklärt er aus der Expansion und Kontraktion Gottes die Entstehung des Raumes (ed. Schröter, S. 85f.). In der «Philosophie der Offenbarung», zu der ja die «Weltalterentwürfe» die Vorarbeit bilden, wird bei der philosophischen Ausdeutung der Himmelfahrt Christi das Desiderat einer neuen Raumlehre angemeldet: «Es wäre nötig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Lichte dargestellt haben» (Werke XIV, 235). Der Bezug auf Psalm 150,1 ist deutlich in den «Weltalterentwürfen»: «Die Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung seiner Stärke» (S. 231). Ernst Benz¹¹ hat gezeigt, wie oft Schelling den hebräischen Terminus Rakiah Üsso zitiert. Robert Zimmermann ist bei seiner o. a. Abhandlung (S. 403) gestoßen auf Johann Ludwig Fricker (1729—1766), mit dem er aber nichts anzufangen weiß. Ein Blick in die ADB 7, 1878, 382, hätte ihn davon überzeugen können, daß es sich um einen Oetingerschüler handelt, der die Theosophie des Meisters mit Hilfe einer mathematischen Mystik ins Kosmische erweitern wollte¹².

Reimann zieht eine Verbindungsleitung von Oetingers Raumlehre zur mathematischen Ausdehnungslehre der Gegenwart, die auf Hermann Günther Graßmann (1809—1877)¹³ zurückgeht. Der Pfarrersenkel Graßmann hat nämlich ein regelrechtes Theologiestudium — neben seinen Mathematikstudien — absolviert und beide theologische Examina vor dem Konsistorium in Stettin abgelegt. Reimann will über Neander, den Berliner Kirchenhistoriker, eine Beziehung zu Oetinger herstellen. Aber das ist sehr fragwürdig. Einmal deswegen, weil Neander keine spezifische Kenntnis Oetingers hatte — die gibt es erst wieder seit Auberlen —, zum andern, weil Graßmanns Ausdehnungslehre (1844, Neubearbeitung 1862)

¹¹ Schellings theologische Geistesahnen, 1955, S. 19 (279).

¹² W. Ludwig in Bl. f. wttbg. Kirchengeschichte, 56, 1956, 168—171; E. H. Pältz in RGG³ II, 1132.

doch etwas ganz anderes meint, als Oetingers Lehre vom vier-dimensionalen Raum Gottes und der Geister.

Wenn der Leipziger Astronom Zöllner, der weltanschaulich Spiritist war, sich auf Mores Raumlehre berief, um seinen Spiritismus wissenschaftlich zu «begründen», so ist ein solches Verfahren sachlich legitim, denn so war die vierte Dimension Mores und seiner Anhänger gemeint. Allerdings ist das auch der Raumlehre Kants passiert; hier war es Du Prel (1839—1899), der solche Versuche einer «wissenschaftlichen» Begründung unternahm in einer Zeit, da der Neukantianismus geistig tonangebend war¹⁴. Es ist eine eigenartige Ironie, daß der Verfasser der «Träume eines Geistersehers» zum Eideshelfer des Spiritismus gemacht wurde, aber derartige Verkehrungen und «Umkippungen» hat es in der Religions- und Geistesgeschichte schon oft gegeben.

NOTIZEN ZUM ZEITGESCHEHEN

Der Status quo ante wiederhergestellt

So lautet die pro-arabische Erklärung für den neuesten Gewaltakt Ägyptens gegen den Staat Israel. Man sei zu dem Zustand, welcher vor der Suez-Krise und dem israelischen Sinaifeldzug bestand, zurück-

gekehrt. Dazu mußten die Blauhelme, die Truppen der UNO, die zur Sicherung des Friedens im Gazastreifen standen, zurückgezogen werden. Mit einer erstaunlichen Willfährigkeit Nasser gegenüber wurde dies vom derzeitigen Generalsekretär der UNO veranlaßt. Er berief sich dabei auf eine Inter-

¹³ Cantor und Leskien in ADB, 9, 595—598. Auch Friedrich Kunze zitiert Graßmann in seiner «Erkenntnistheorie» (1927) mehrfach mit Hochachtung, so S. 47, 65, 67, 68, 111.

¹⁴ Er verfaßte 1884 eine «Philosophie der Mystik». Seine «Ausgewählten Schriften» erschienen 1900—1901 (19 Bände!), die «Nachgelassenen Schriften» 1911.