

Das Christentum als mystische Tatsache.

(10. Vortrag)

Die Grundvorstellungen der platonischen Weltanschauung.

Vortrag von Dr. Rudolf Steiner
Berlin, den 17. Januar 1902.

Ich habe mir gestattet, vor 8 Tagen über den platonischen Phädon, über das Gespräch von der Unsterblichkeit oder besser gesagt, von der Unendlichkeit der Seele zu sprechen, um zu zeigen, wie Plato seinen Helden, sagen wir Sokrates, zu einer Art von Eingeweihten, zu Gleichstrebenden, zu Seelen, die ihn verstehen können, reden läßt. Ich sagte, es ist eine Art von geistigem Gespräch zu solchen, die schon in der Materie darinnen sind. Und wir haben gesehen, daß es sich vorzugsweise darum handelt, die Teilnehmer hinaufzuführen, wo sie tatsächlich in sich ausbilden das, von dem Goethe sagt: "Und so lang du das nicht hast, dieses Stirb und werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde."

Das Gespräch knüpft an Sokrates Tod an, um zu zeigen, was Plato sich als Sinnliches denkt, wie es sich in ihrer geistigen Rückschau ausnimmt, wie Plato diese Rückschau auffaßt, wie er durch diese Ewigkeit hereinschauen läßt in unser zeitliches Dasein und wie für ihn alle Dinge, welche in der Sinnenwelt gegeben sind, in ihrer wahren Bedeutung, in ihrer Vergänglichkeit und Unwesentlichkeit erscheinen. Phädon ist insofern das Bedeutsamste der platonischen Gespräche, weil er das Ereignis des Todes, das den Menschen am stärksten niederzwingt, als ein unwahres Ereignis hinstellt. Es ist der denkbar schärfste Glaube an die geistige Welt, der da zum Ausdruck kommt. Er sagt sich: Ich glaube an das Lebendige. Und weil ich an das Lebendige glaube, überwinde ich alle anderen Dinge, die mir in der Sinnenwelt erscheinen. Ich überwinde auch den Glauben an den Tod, ich glaube nicht an die Wahrheit des Sinnesscheinens, ich glaube an die Wahrheit des Urlebendigen.

Es handelt sich hier darum, nicht einen logischen Beweis zu erbringen. Der Zögling soll durch die unmittelbare Wahrnehmung des Geistigen die Anschauung des Urlebendigen erwecken, sodaß der Tod auch nur ein Ereignis der Sinnenwelt ist. Deshalb dieses Gespräch im Angesichte des Todes des Sokrates. Es soll der Geist im unmittelbaren Einklang stehen mit dem, was als sinnenfälliges

Ereignis gezeigt wird, sodaß Sokrates zugleich als geistiges Interesse vertritt das, was er im Gespräche zum Ausdruck bringt, sodaß es als Symbol zum Ausdruck kommt, sodaß der sterbende Sokrates in dem Momente, wo er dem sinnlichen Tod entgegen geht, seinen Schülern den Glauben beizubringen sucht, daß der Tod und alles, was damit zusammenhängt, eine fortwährende Überwindung des Sinnesscheines ist, daß das Leben ein fortwährendes Sterben ist, das Hineinfinden in ein alltägliches Leben.

So wie er diese Lehre an die Schüler heranbringt, ist er zugleich in der Lage, mit dem Tode besiegeln zu können, was er gelehrt hat. So steht für uns der Phädon da. Er ist schon in seiner äußeren Komposition ein Sinnbild dessen, was darinnen ist. Sokrates ist der helle Geist, der es begriffen hatte, dieses "Stirb und Werde" und der angesichts des Todes es seinen Schülern begreiflich zu machen suchte.

Als ein Gegenbild dazu erscheint das andere platonische Gespräch, das Gastmahl, in dem er ebenfalls Sokrates mit seinen Freunden sich unterreden läßt. Hier haben wir das unmittelbare Gegenteil. Wir haben den Sokrates im Angesichte der höchsten Lebensbejahung, inmitten von zechenden Leuten, inmitten einer Idee, die wie die Unsterblichkeit der Seele im Phädon in dem Gespräche über das Gastmahl die Liebe ist. Diese Idee sucht man auch wieder langsam zu erfassen. Das Erfassen ist aber ein solches, daß unter den Gästen er allein der Hellseher ist. Alle, die um ihn sind, haben es nicht gefunden und nicht begriffen. Sie haben es nicht erfaßt. Sokrates ragt wie eine Säule empor über diejenigen, welche aus der Finsternis und dem Irrtum heraus sprechen. Unter diesen erscheint uns Sokrates als der alleinige Hellseher. Es ist also eine Ergänzung zu dem eigentlich hellsehensischen Gespräche des Phädon. Hier, beim Gastmahl, wird uns gezeigt, wie unendlich hervorragend der ist, der die höchsten Weihen des Plato besitzt und wie Sokrates sie darstellt. Die verschiedensten Anschauungen stehen Sokrates gegenüber. Wir sehen, wie sie persönlich ihre Ansichten über die Liebe kundgeben. Zuerst Phädon^{ros}, ein Mann des gewöhnlichen Lebens, der darüber nachgedacht hat vom Standpunkt des ~~gewöhnlichen~~ gesunden Menschenverstandes. Dann Pausanias, ein Staatsmann, dann ein Arzt, dann ein Dichter der komischen Dichtungsart und dann einer der tragischen, kurz Persönlichkeiten, die nicht eingedrungen sind in die Tiefen des Geistes.

Wir können nun sehen, wie er sich den Gegensatz zwischen den verschiedenen Menschen gebildet hat. Phädron sagte, Eros sei das Göttliche, sei dasjenige, was unbedingt wertvoll ist. Diejenigen, welche in Liebe verbunden sind, werden dadurch auch zu einem tugendhaften Verhalten gezwungen. Der, welcher einen anderen liebt, mit ihm in Freundschaft verbunden ist, der wird in ganz anderer Weise sich veranlaßt fühlen, sich tugendhaft zu verhalten. Das Schamgefühl wird ihn ergreifen, wenn er sich durch eine Untugend verleiten läßt. Wir sehen daher, daß da alles Praktische, der Nützlichkeitsstandpunkt als der Urheber der Tugend gepriesen wird.

Der Staatsmann erklärt, daß alle Ordnung des Staates auf Liebe gegründet sei und daß der Staat durch sie zusammengehalten würde.

Wir sehen dann, wie der Arzt die Liebe besiegt, wie er zeigt, wie die Krankheit durch sie geheilt wird, indem die Stoffe, die sich lieben oder nicht lieben, der Arznei die Richtung geben, sodaß sie nach den tiefsten Gesetzen der Welt wirken. Die Disharmonie im Weltall ist es, aus der sich die Krankheit entwickelt. Die Harmonie ist dasjenige, was der Arzt anstrebt. Die Liebe ist es, aus der sich ihm die Harmonie entwickelt. So steht der Gelehrte dem Eros gegenüber, der alle durchdringt.

Ich habe schon darüber gesprochen, wie Empedokles die Welt sich zusammensetzen läßt aus vier Urstoffen und wie dann die Urstoffe einen feindlichen Gegensatz annehmen. Das, was der Physiker Abstossung und Anziehung nennt, das nennt Empedokles Haß und Liebe. Dieses tritt uns als das vierte entgegen.

Aristophanes gibt uns seine Ansicht über die Liebe kund in der Mythe. Wir haben gesehen, daß Plato den Mythos dann ergreift, wenn er zu höheren Potenzen aufsteigen will. Da, wo wissenschaftliche Begriffe nicht ausreichen, greift er zum Mythos, zur Dichtung. Es ist das nicht etwas, was ein höherer Phantasieschein sein soll, sondern ein Abglanz höherer geistiger Geschehnisse soll die Dichtung sein. Aristophanes drückt sich also so aus: Ursprünglich was die menschliche Natur ganz anders geartet. Wenn wir zurückblicken könnten auf den Ursprung der Erde, so würden wir Menschen erblicken, welche nicht nur in Individuen ~~zu~~ gespalten sind, sondern auch solche, in welchen mehrere Individuen zu einem vereinigt sind. Erst später, durch eine Art von Sündenfall,

sind diese Individuen getrennt worden. Sie haben aus diesem ursprünglichen Zustande zurückgehalten eine Sehnsucht zu einander. Die Sehnsucht drückt sich in der Liebe zu einander aus. Sie suchen das, was sie einmal waren und streben zu einander, um den ursprünglichen Zustand, die ursprüngliche Natur wieder zu erreichen. Dem geliebten Wesen ist die Liebe nichts anderes, als das Streben nach ihrer anderen Hälfte, von welcher sie durch die Welt getrennt worden sind. Dies ist das kosmische Weltbild, in dem er seine Anschauung ausdrückt. Er führt sie zurück auf das, was unterhalb dessen steht, was jetzt menschliche Natur ist. Da, wo der Zusammenstoß des Geistigen und Natürlichen erfolgt, da, wo sie auf unmittelbare Weise zusammen kommen, tritt das Komische uns entgegen. Jede einzelne komische Erscheinung besteht in nichts anderem, als in der Aufeinanderfolge des Natürlichen, in dem Aufeinanderplatzen des Natürlichen mit dem Geistigen, ohne daß wir den harmonischen Ausgleich zwischen den beiden sehen können.

Der Witz entsteht dadurch, daß man einen Zusammenhang herbeizuführen sucht von Dingen, die nicht zusammen gehören, sodaß immer der klaffende Spalt zwischen sinnlicher Mannigfaltigkeit und geistiger Einheit erscheint. Dieses Suchen des geistigen Wesens nach der ursprünglichen natürlichen Grundlage, dieser klaffende Spalt ist es, worin Aristophanes sein Bild für den Eros sucht.

Der tragische Dichter sucht in einer ernsten Art den Liebesgott zu besingen. Auch er gibt seine Ansicht kund. Er schildert das Wesen des Liebesgottes, indem er sagt: Er ist dasjenige, was sich als Feuer des Gemütes kundgibt, was sich von Gemüt zu Gemüt schlingt. Während die Sehnsucht eine Eigenschaft der Vernunft ist, ist die Liebe dadurch entstanden, daß sich die Weisheit des Gemütes bemächtigt hat. Indem sich das menschliche Gemüt zum Urgemüt der Welt hingezogen fühlt, zeigt sich das unendliche Wirken des Eros. Er zeigt, wie alle Menschen ein Ausfluß des Gemütes sind, er zeigt, daß die höchste Form der Tugend in dem mittleren Zustande beruht. Gerade das liebeerfüllte Gemüt siegt überall über die blinde Kraft. Die Weisheit des Gemütes ist stärker als die blind wirkende Kraft, die in der Welt herrscht. Pallas ist stärker als der blind dahin stürmende

Ares. Das sind weltliche Auffassungen, die er uns vorführt. Diese stellt er nun den sokratischen gegenüber.

Sokrates ist es nun, der jetzt seine Auffassung über die Liebe kundgibt. Er ist der einzige helle Gast ~~unter~~ den trüben Gästen, der sich hinaushebt über die Sinneswelt und sich gleich in die Schau des Ewigen, der Idealität erhebt. Ich werde gleich ~~wirk~~ zeigen, welche merkwürdige Erscheinung Plato eintreten läßt, gegenüber den Auseinandersetzungen des Sokrates, und wir werden sehen, wie Plato ein Gegenbild zu seinem Phädon gegeben hat. Wir werden sehen, daß er nicht sagt: Ich gebe hier eine Überzeugung. Denn alle, die ich angeführt habe, sagen eigentlich ihre Meinung. Er, als Persönlichkeit, sagt Sokrates, habe gar keine Meinung. Sie hätte auch gar keinen Wert, käme gar nicht in Betracht.

Seine Persönlichkeit stellt er sofort in das richtige Licht. Er zeigt sofort: Ich bin ein Glied in der mannigfaltigen Welt. Aber es soll aus mir das reden, zu dem ich mich erhoben habe. Deshalb sagt er: "Ich gebe nicht meine Weisheit," sondern er deutet auf eine Seherin hin, indem er sagt, daß sie ihn eingeweiht hat in das, was er zum besten gibt.

Hier haben Sie in dem Werke von Plato die Stelle, wo Sie sehen können, was die Griechen darunter verstanden. Überall da, wo eine weibliche Gestalt, eine Priesterin, eine Göttin oder Heroin oder sonst eine weibliche Wesenheit in den geistigen Prozeß eintritt, da ist immer ein Bewußtseinszustand gemeint. Wir haben das bei der Entwicklung der griechischen Mythen gesehen und sehen es auch heute. Sokrates gibt nichts kund. Er will nichts sagen aus der gewöhnlichen Bewußtseinsstufe heraus, sondern aus der höheren. Er erhebt sich zu dem, was ihn die Diotima gelehrt hat. Was erklärt Sokrates, das ihn die Diotima gelehrt habe? Er erklärt, in seiner Art zunächst, was die Liebe ist, und fragt: Ist sie wirklich zu preisen als dasjenige, was gar keine Materie bei sich führt? Ist sie wirklich so verschieden, wie die anderen sie hingestellt haben? Es ist gesagt worden, daß Eros der älteste und wertvollste Gott sei. Aber sehen wir nur, wie er sich äußert. Diese Gottheit äußert sich dadurch, daß sie nach etwas hinneigt, was sie nicht selbst hat. Wir müssen daher sagen, daß sie auf Irrtümern beruht. Mich hat die weise Seherin etwas anderes gelehrt. Mich hat sie gelehrt, daß die Liebe, der Eros, gezeugt wurde am Geburtsfeste der Aphrodite von dem Gott der Fülle einerseits und von dem Gott der Dürftigkeit

der Mangels, auf der anderen Seite. Not und Reichtum sind die Eltern des Eros. Wir sehen daher, da wo Liebe auftritt, ist sie nicht eigentlich ein Göttliches, sondern sie ist gerade dasjenige, was zwischen dem Menschlichen und Göttlichen steht. Sie ist dasjenige, was nicht hervorgegangen ist aus der reinen Not des Lebens, sondern sie ist hervorgegangen aus dem Mangel des Lebens und aus dem Reichtum des Ewigen als dasjenige, was die Vermittlung bildet, das den Menschen hinaufzieht.

So stellt Sokrates die Liebe dar. Der Eros ist gerade der Vermittler, welcher von dem Sinnlichen zu der Geistesfülle emporführt. Es ist also Eros nicht eigentlich ein Gott, sondern ein Vermittler zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Daher nennt er ihn einen Dämon. Daher ist dies auch eine Erklärung dafür, wo ich sonst immer von Dämonen gesprochen habe. Sokrates spricht davon, daß er einer inneren Stimme gehorche, wenn er etwas unternehmen oder unterlassen soll. Dieser Dämon ist nichts anderes als das, was uns hier als "Eros" entgegentritt, dasjenige, was uns zum Göttlichen emporführt. Daher bezeichnet er Eros als etwas Dämonisches, nicht als etwas Göttliches. Es ist die Kraft, die zu dem Göttlichen, zu dem Unendlichen emporführt. Wenn wir es finden in der Mannigfaltigkeit, wenn wir es finden als das, was uns als Licht erscheint, wenn wir die Dunkelheit verlassen haben, dann ist es Eros, der uns hinführt, emporführt zu dem Unendlichen. Eros ist es also, den der Sokrates als den Führer zum Wesen darstellt. Eros, die Liebe, tritt uns da so entgegen, wie im Indischen, wenn Krishna sagt: Es ist in der Mitte der Sonne das Licht, in der Mitte des Lichtes die Wahrheit, in der Wahrheit das Wesen.

In der platonischen Anschauung tritt uns auch entgegen, daß in der in der Ewigkeitsperspektive erscheinenden Wahrheit das unendliche Sein aufgeht. In dieser platonischen Anschauung tritt zur Seite, daß die dämonische Kraft, welche den Menschen aus seinem unmittelbaren Sinnensein heraufführt zu der Ewigkeitsschau, nichts anderes ist, als der Dämon der Liebe.

So erscheint uns Sokrates als derjenige, der dem Eros folgt, um hinauf geführt zu werden zur unmittelbaren Wahrheit. Sokrates wird uns geschildert so, daß er inmitten der anderen Redner wie der Hüllblickende, der Hellsehende erscheint. Beim Gastmahl geht es wüst zu. Sie sind in der Sinnenwelt befangen. Und während Sokrates in seinen Reden Weisheit kundgibt, fallen andere Redner

in einen Schlaf. Das heißt, daß sie nicht heraus können aus der dunkeln Mannigfaltigkeit. Er unterredet sich noch mit dem komischen und tragischen Dichter und bespricht mit diesen die Ideen. Als die letzten, die noch hell geblieben sind, sucht er sie hinzuführen zur Ewigkeitsschau. Mit ihnen unterhält er sich, indem er sagt, der Dichter, der wirkliche Dichter, müsse ebenso gut das Komische wie das Tragische zum Ausdruck bringen können.

Hier sehen wir, wie Sokrates über den Dichter hinausschreitet, seinen Glauben an die Dichtkunst aber bis zuletzt bewahrt. Hier weist er darauf hin, daß die Tragik und die Komik imstande wären, zum Ewigen zu erheben. Das Komische und Tragische entsteht dadurch, daß das Mannigfaltige an der Einheit, das Ewige an der Wahrheit gemessen wird. Überall, wo uns Tragisches oder Komisches entgegentreift, muß uns der Geist, in irgend einer Weise gegenüber dem Sinnlichen entgentreten. Der tragische Held in einer Tragödie erscheint nur dadurch tragisch, daß in ihm die Idee zuletzt siegt, gegenüber dem Untergehen des Äußeren, des Sterblichen. Der Geist, gegenüber dem Irdisch-Materiellen, erscheint als das Komische. Wenn der Mensch die Disharmonie des Irdischen überblickt, nachdem er auf der geistigen Stufenleiter schon eine gewisse Entwicklung durchgemacht hat, wenn er so zurückblickt auf das, was da unten vorgeht, was nicht als Harmonie erscheint in der Mannigfaltigkeit, während vor seinem Schauen es sich doch wie eine Art Harmonie ausnimmt, dann erscheint es ihm als Humor. Der, welcher zurückblickt, ist der eigentlich Komische in dem Sinne, in dem Sokrates seine Worte vom Standpunkte der Ewigkeitsschau ausspricht.

Und wenn das Geistige die ungeheuren Schwierigkeiten betont, die es zu überwinden hat, betont, wie schwer es ist, sich des Materiellen zu entwinden, wenn das Geistige nicht in leichtem Sinn entgegengehalten wird, sondern so, daß das gegensätzliche Wort ernst entgegen gehalten wird, dann erscheint die tragische Dichtung. Das, was der weise **S** dem thrakischen König **M** auf das Problem antwortet, ist: Was wäre dem Menschen das Beste? Das Beste wäre für den Menschen, nicht geboren zu sein, und, nachdem er geboren ist, bald zu sterben. Das ist so aufzufassen, daß das in die zeitliche Form Eingeschlossene diese Form überwindet und zum Ewigen hindurchdringt. Dadurch überwindet der Mensch die Tragik. Darin liegt die **Tragik** Urtragik, die jeder empfinden muß, der die Perspektive nach oben ins Geistige und nach unten hat, je nach der Stimmung,

die ihn überkommt, je nachdem er das Durchdringen von unten oder oben betrachtet. Je nach der Art des Ausblickes erscheint ihm die Welt tragisch oder komisch. Der Dichter muß sowohl das Tragische als auch das Komische bearbeiten können, je nach dem Ausblick nach oben oder nach unten. Das kann derjenige, welcher den freien Ausblick nach oben und unten hat.

Sokrates bleibt der Hellseher, nicht wie der, welcher das Geistige und das Materielle nebeneinander sieht, sondern wie der, welcher das Ineinanderweben der beiden erkennt, der nicht mehr humoristisch und auch nicht mehr seriös ist, sondern der den Gegensatz auflöst in der großen Entwicklung, wo das Materielle sich gesteigert hat, von oben das Geistige eindringt und dadurch das Materielle belebt. Es ist ein einheitlicher Blick, der an die Stelle des Tragischen und Komischen tritt. Er ist der Weise neben den beiden. Sie fallen ab und Sokrates bleibt allein übrig. Er ist es, der sie überdauert. Vom Standpunkte der griechischen Lebensauffassung, nicht als rohe symbolische Darstellung, sei es erwähnt: Er hat am meisten getrunken. Die anderen sind abgefallen. Er ist derjenige, welcher allein wach bleibt. Durchaus. Wenn dies uns gegenüber auch ein bedenkliches Symbol ist, so war es dazu bestimmt, dadurch auszudrücken, daß Sokrates so weit eingeweiht war, daß er durch keinerlei sinnlich-materielle Wirkung abgehalten werden konnte, von seiner Hellsichtigkeit. Er ist es, in dessen Persönlichkeit sich das ausdrückt, was Plato als die Verschmelzung des Materiellen und Geistigen darstellt.

Ich habe den Eros bis zur Ewigkeitsschau, bis zur Geistigkeit geführt. Er ist die in Geistiges verwandelte Sinnlichkeit. Er erscheint in seiner Persönlichkeit gleich als Träger der Weisheit, als Träger dieses Geistigen, während uns vorgeführt werden die anderen als die, welche trübe geblieben sind. Hier ist es der hellere Geist des Sokrates, der es begriffen hat, der sich losgerungen hat von aller sinnlichen Mannigfaltigkeit, der es erreicht hat das Urewige, durch die Macht des Eros; von dem er sich hat leiten lassen.

So ist das Gastmahl ein vollständiges Gegenbild zu dem Gespräche von der Unsterblichkeit oder der Unendlichkeit der Seele. Es soll uns zeigen, wie Sokrates aufsteigt zum Ewigen, während die anderen an das Zeitliche geheftet sind. Das Beste ist dabei, wie Plato uns zeigt, wie er ihn als Weisen aufhören läßt und wie er ihn wiedergeben läßt das, was er von der Göttin, der Priesterin als Eingebung empfangen hat. Das ist ein Beweis dafür, daß der grie-

chische Mystiker immer das Symbol gebraucht vom Weiblichen, das die Vertiefung des Bewußtseinszustandes darstellt.

Wir sehen also, daß es sich bei Plato immer um eine Hinaufführung des Menschen handelt zu tieferen oder höheren Bewußtseinszuständen. Dasjenige, was Plato meint bei seiner Ewigkeitsschau, tritt uns bei ihm selbst nicht so klar entgegen.. Es tritt uns erst entgegen in einem späteren Zeitalter, gleichzeitig mit der Entstehung des Christentums im Abendlande. Wir werden sehen, wie durch die philonische Mystik diese Gedanken erst ihren richtigen Inhalt erhalten.

Das, was Plato uns als geistigen Pfad zeigt, können wir inhaltlich auch innerhalb des Abendlandes erhalten. Wer aber mehr an der äußeren Form des Plato haften bleibt, der hat in ihm eine unaufgeschlossene Knospe. Er zeigt uns das, was er in seinem Inneren erfaßt hat, knospenhaft. Diese Knospe werden wir erst sich entfalten sehen, wenn wir über Plato hinausgehen.

Wie wir in Plato den Aufgang der Heraklit'schen Philosophie sehen, so erscheint uns in Philo der Aufgang der platonischen.

Ich möchte nicht sagen, daß Plato nicht auf einer höheren Erkenntnisstufe gestanden hat. ~~Das~~ Den Alten ist es gelungen, das in mehr unmittelbarer Weise zu sagen, als es Plato gesagt hat. Ich möchte die Mystik bis zur neuplatonischen Mystik bezeichnen als eine fortwährende Auseinanderfaltung. Ein starkes Zusammenfalten haben wir bei Heraklit. Er hat unmittelbar aus der Mysterienweisheit geschöpft. Heraklit ist ein sehr wichtiger Punkt im Morgenrot des griechischen Geisteslebens. Deshalb war sich Heraklit sehr wohl bewußt, daß gerade so, wie der Logos in der Weltentwicklung herabsteigende Wege verfolgen muß, so muß die Materie den aufsteigenden Weg verfolgen. Der Logos muß die Materie vergeistigen und so ist er dann berufen, sie zu durchdringen. Zuerst erscheint es wie ein bloßes Lallen. Erst später erreicht das Wort die Macht, den Geist unmittelbar darzustellen. So ist der ganze geistige Prozeß ein fortwährendes Durchdringen des Wortes mit dem Geist.

600 Jahre vor Christi Geburt sagte das schon der Buddha. Seine Worte haben eine göttliche Kraft. Sie werden vielleicht mehr aus sich heraus enthüllen, als was sie jetzt scheinbar enthalten. Sie sind gleichsam der Leib für das, was sie enthalten. Sie enthalten dies zwar jetzt schon. Es hat sich aber nur durch Annäherung

den Leib entwickeln können. Im Aufgange des Christentums hat sich der Geist des Wortes bemächtigt und sich die Herrschaft über das Wort angeeignet in der Zeit, in der das Wort wirklich Fleisch geworden ist. Nach Plato ist erst das Wort unmittelbarer Ausdruck des Geistigen geworden. Bei Plato ist dies noch knospenhaft verhüllt. Dies ist auch der Grund, warum die platonische Philosophie, wenn sie bloß in exoterischer Bedeutung ohne den tieferen mystischen Einblick genommen wird, nicht unmittelbar das enthüllen kann, was sie enthüllen will. Sie hat ja die abgrundartige Tiefe alles wesenhaften Eindringens. Aber diese Tiefe liegt noch beschlossen in den Tiefen der Sache selbst. Das äußere Kleid der platonischen Dialoge hat noch nicht die ganze ~~Wahrheit~~ Weisheit herausge~~trieben~~ erhalten. Und daher kommt die Behauptung, daß die platonische Philosophie doch Widersprüche enthalte.

In der Gegenüberstellung des Materiellen mit dem Geistigen sieht man eine Art von Achillesferse und das müssen wir für das Exoterische auch zugeben. Die platonische Mystik wird erst verständlich, wenn wir sie esoterisch betrachten, wie wir es mit dem Phädon und mit dem Gastmahl versuchten. Wenn wir sie aber so nehmen, so klärt sich uns manches auf, was uns sonst zusammenhanglos erscheint. Auf die eine Seite stellt Plato die Ideenschau, auf die andere Seite die Welt des sinnlichen Daseins. Plato ist es nicht gelungen zu zeigen, daß tatsächlich das eine auch das andere ist, daß das eine in dem anderen waltet. Es ist ihm nicht gelungen zu zeigen, daß "Ich" "Du" und "Du" "Ich" ~~ix~~ bin, daß der Einzelne nicht das Recht hat, zu sich Ich zu sprechen, daß er nur zu sich Ich sagen darf, wenn er das Einzel-Ich überwunden hat.

Plato hätte einander gegenüber gestellt die irdische Mannigfaltigkeit und die über dem Irdischen schwebende Einheit. Er muß die sinnliche Wesenheit überwinden und kann dann zum Ewigen vordringen. Wie erscheint uns dann das Zeitliche? Das Zeitliche ist ohnmächtig gegenüber dem Ewigen; das Zeitliche ist nicht durchgeistigt von dem Ewigen. Plato hat keinen Übergang gefunden. Plato hat zwar das Ewige, aber nicht als den ewigen Schöpfer. Plato kennt nicht die schöpferische, göttliche Persönlichkeit, sagt der Christ. Zur Schöpfung gehört die Zeitlichkeit. So sagt der Christ gegenüber Plato. Er hat ~~wx~~ zwar auf das Ewige hingewiesen, aber er hat nicht verstanden, das Zeitliche durch das Ewige zu erklären, sie in harmonischen Einklang zu bringen. Das kann mit

Recht gesagt werden, wenn man die Sache exoterisch auffaßt.

Zwei Arten der Erkenntnis unterscheidet Plato. Die Sinneserkenntnis oder die Weisheit der Zeitlichkeit und die Weisheit der Unendlichkeit. Und da sind wir dahingelangt zu sehen, wie seine Knospe zum Aufbrechen gebracht werden muß. Der, welcher "Ich" und "Du" noch als getrennt ansieht, der ist noch nicht da angelangt, wo das Wesen "Eins" ist. Er weiß also, daß es zwei Arten der Erkenntnis gibt, die Weisheit des Unendlichen und die Weisheit des Endlichen. Er weiß aber auch, daß diese zwei Arten der Erkenntnis nur so lange als zwei erscheinen, als das Wesen selbst in der Mannigfaltigkeit, in der Endlichkeit befangen ist. Er weist darauf hin, nicht zwei Arten der Erkenntnis im absoluten Sinne einander gegenüber zu stellen, sondern zu erkennen, daß es eine Stufenleiter gibt, in der Richtung, wohin die Weisheit führt, daß man sich in der Tat hinaufheben kann zur Weisheit.

Wir sehen stets Wesenheiten sich hinauf entwickeln zu Göttlichkeit, von der sinnlichen Erkenntnis zur göttlichen Erkenntnis. Das können wir als ein Charakteristikon des griechischen Weisheitsstrebens ansehen, daß der griechische Weise sich bewußt war, daß auch auf seinem Weisheitspfade sich verwandeln muß das Irdische in das Ewige, daß er sich auch auf dem Pfade der Weisheit erheben muß, daß die Erkenntnis nicht da stehen bleiben darf, wo sie Weltwissen ist, sondern daß gerade so, wie der Religiöse den Pfad anzutreten hat, so hat auch der, welcher Weisheit sucht, denselben Weg anzutreten. Der griechische Weise ist sich bewußt, daß das Weisheitsstreben einer der Wege ist zum Unendlichen.

Hier ist das, was Heraklit dazu geführt hat, den richtigen Ausdruck zu finden, was Heraklit zur wirklichen Theosophie, zur wirklichen Philosophie geführt hat. Er hat den Unterschied zwischen irdischer und göttlicher Weisheit gemacht. Wenn die Seele vom Leibe zum freien Ather emporsteigt, dann wird ein unsterblicher Gott sie sein, daß ist die Erkenntnis auf dem Wege, göttliche Weisheit zu werden. Anschauung aus der Ewigkeitsperspektive der Götter, Gottwerden, das ist es, was die griechische Weisheitsentwicklung anstrebt. Nicht ein Wissen von einem hinter den Dingen liegenden Ort oder Ding, sondern ein "Werden zur Weisheit", das ist es, was die griechische Entwicklung anstrebt.

Ich denke, wir haben gesehen, daß die platonische Mystik

eine der wichtigsten Stationen des griechischen Weisheitsstrebens vom Irdisch-⁴eitlichen, von der rein menschlichen Meinung zur göttlichen Weisheit ist.

Fragen und Antworten:

Timaios und Phädon, die herausführen aus der Philosophie in die Mystik, sind die Gipfelpunkte der platonischen Philosophie.

Diese werden uns dann zum Johannes-Evangelium und zur Apokalypse hinüberleiten.

Sokrates blickt von einem höheren Standpunkte auf das Leid und auf die Freude herab.

Das Mannigfaltige ist nicht in der Erkenntnis zu überwinden, sondern als solches selbst.

Im Christasmysterium wird der Tod selber als solcher überwunden, nicht bloß in der Erkenntnis, daß der Tod ein Nichtiges ist. Das Leiden, über das sich Sokrates nur zu trösten hatte, muß hier besiegt, überwunden werden. Der Sieg muß vollbracht werden. Es muß die unbedingte Notwendigkeit vorliegen, daß dieser Sieg vollbracht wird.

Die Weisheit ist bloß eine Verkürzung der Wege. Plato hat ihn, exoterisch ausgedrückt, auf ein Drittel abgekürzt. Der Mensch hat durch die Initiation, durch das Göttliche innerhalb des rein Geistigen, wie bei Plato durch die Erkenntnis, den Tod zu überwinden. Nicht jeder kann den Weg der Weisheit gehen. Es muß daher auch einen Weg geben, der im realen Leben verläuft, wo das Fleisch gewordene Wort, der leibhaft gewordene Geist, die Überwindung ist. Deshalb ist ja für den Weisen die sokratische Überwindung da. Für den gewöhnlichen Menschen aber kann die sokratische Überwindung unter den gewöhnlichen Umständen nicht da sein. Für die höheren Wahrheiten und Erkenntnisse ist da kein großer Unterschied. Aber es ist ein großer Unterschied für den Menschen. Hübbe-Schleiden drückt das so aus: Die Mystik ist vom höchsten Werte für die Menschen; wer aber die ganze Rasse auf den Weg bringen will, der muß auch die geistigen Erkenntnisse zu Hilfe nehmen. Deshalb verhält sich diese Idee zur sokratischen so, wie das Leben zur Geist.

Die Erlösung, die erreicht wird durch die Christusidee, ist die Erlösung im Leben, im Gegensatz zur Erlösung im bloßen Geist.