

DIE LEIDENSTHEORIE JAKOB BÖHMES

von

Heinrich Hilpert

Salzburg, 1953

Disposition.

Seite

Verwort.....	1
Das Problem	2
Ideengeschichtliche Ableitung	11
Der Gottesbegriff	
1. Der Weg von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis ...	14
2. Die analoge Gotteserkenntnis	16
3. Die Idee vom Leben	22
4. Die Gottesgeburt	27
a) Der Ungrund	28
b) Der neontische Wille	29
c) Sophia als Kontrarium in Gott	32
d) Fassung des Ungrundes "in Grund" nach trinitarischer Analogie	35
e) Die Natur in Gott	38
5. Die Wurzeln zu einer Theorie des Bösen	39
6. Die Überwindung der Gegensätze in Gott, Leiblichkeit und Herrlichkeit Gottes	42
7. Die Frage des Pantheismus	44
8. Paradies und paradiesische Anthropologie	46
9. Dämonologie	49
10. Das Böse	57
11. Das Leiden	60
12. Der Trost	68
Anmerkungen	76
Literaturverzeichnis	92

V O R W O R T.

Die ersten Ansätze zur Behandlung eines Themas der Leidenstheorie gehen auf das Bekannntwerden mit den beiden Schriften "Johannes von Damascus und die Trostbücher von 11. bis zum 16. Jahrhundert" (Münster i. W. 1928) und die "Leidenstheologie des Mittelalters" (Salzburg 1947) zurück, deren Verfasser, Univ. Prof. Dr. P. A. Auer, O. S. B., mein hochverehrter Lehrer ist. Seiner umfassenden wissenschaftlich-philosophischen Interpretationen und persönlichen Ermunterungen, sowie der vielseitigen ideellen Anregungen durch alle Disziplinen des Philosophischen Institutes sei hier in größter Dankbarkeit gedacht.

Das Problem.

Verfolgt man in philosophiegeschichtlich aufsteigender Reihe die Leidenstheorien- und Begegnungen von der Antike bis in die Neuzeit, so findet man zwischen dem 16. Jahrhundert und der ausgehenden Romantik eine leidentheoretisch auffallend unerschlossene Zeit vor. Es fehlt an der Erwähnung und Behandlung der Leidenstheorie nach Art des "Philosophus teutonicus". Eine Reihe von Untersuchungen befaßten sich wohl bereits damit, die Bedeutung Jakob Böhmes als Schöpfers eines der wundervollsten, wenn auch schwierigsten Systeme philosophischen Schrifttums hervorzuheben und seinen Einfluss auf die moderne Lebensphilosophie zu würdigen. Nie aber wurde er speziell als Leidentheoretiker erwähnt, obwohl es in seinen Werken nicht an diesbezüglichen reichen Ansätzen mangelt. Das Material, das unter diesem Gesichtspunkt anfällt, ist philosophisch so reichhaltig und spekulativ so ursprünglich und eigenwillig, dass eine intensive Untersuchung und Erschließung auch nach der leidentheoretischen Seite hin gerechtfertigt erscheint. Dies umso mehr, als seine Ideen die Lücke einer in Deutschland philosophisch nicht fruchtbar geltenden Zeit ausfüllen.

Durch Jakob Böhme erfährt die mittelalterlich-mystische Leidenslösung eine radikale, umwälzende Wendung. Er löst die demütig, aus der Tatsache der Vorsehung und dem Glauben heraus am Geheimnis des Kreuzes theologisch ausgerichtete Leidenshaltung durch die Statuierung einer ganz neuen, vital-dynamisch gefassten Vorstellung von Gott mit einer spannungs- und unruhgeladenen "Natur in Gott" ab, und bringt damit die Leiden des Menschen sympathetisch in Verbindung. Indem er den Gottesbegriff zum Lebensbegriff erklärt, rückt er den Begriff des Leidens an den des dynamischen Lebens in Gott heran. Aus der Behandlung der in Korrelation stehenden Begriffe von Gott und Leben ergeben sich dann die für die Leidensschau bedeutenden Momente. Es konzentrieren und potenzieren sich überhaupt alle tragenden Begriffe des Böhmeschen Systems in der Gottesvorstellung. Der Gottesbegriff kann irgendwie stellvertretend für das ganze Werk genommen werden. Aus seiner Darstellung allein wird schon weitgehend klar, dass Böhmes Leidentheorie mit den überlieferten Vorstellungen nicht mehr viel gemeinsam haben kann. Die tiefen Risse an der anti-

- 33) Eine ausschließliche Darstellung Böhmens als "Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens", wie sie Hans Grunsky, Hamburg 1940, als Schrift für das Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland verfaßte, ist als einseitig anzusprechen. Der Autor hat bewußt alle in nicht "germanisch" scheinenden Elemente unberücksichtigt gelassen: Sophia, Gelassenheit, Wiedergeburt und alle mit dem Trostgebrauch zusammenhängenden Äußerungen. Diese Schrift muß seit 1945 in den Bibliotheken "unter Verschluss" gehalten werden.

ken und mittelalterlichen Leidensechau entsprechen ganz dem Ausmaß der Neu- und Umformung seiner Gottesvorstellung.

Im wesentlichen ist das ganze Böhmesche System ein Problem der Theodizee. Ein traditioneller Gottesbegriff wird in seinen Grundfesten erschüttert und in diesem geistesgeschichtlichen Unterfangen ein Keim mit philosophiesgeschichtlichen Folgen in Richtung der Lebensphilosophie gelegt, die ganz im Sinne der Böhmeschen Dynamik die Auflösung des statischen, aristotelischen Gottesbegriffes fortsetzt.

Böhme will in erster Linie den Weg zu Gott finden. Dabei ist er rastlos und findet keine Ruhe in der Ambivalenz zwischen Naturenthusiasiasmus und Gottverlangen, bis ihm die Synthese gelingt: Gott hat eine Natur, Gott ist ein Leben und kein bloßes Sein; darum ist auch er, wie alles Leben, dem Leiden und Werden unterworfen.

Aristoteles bestimmt die göttliche Geistigkeit rein intellektualistisch als "actus purus", eben als die auf keine Möglichkeit bezogene, rein in sich selbst ruhende Tätigkeit des Denkens. Böhmes Gott aber will, ehe er ist. Böhme ist Voluntarist, da für ihn der Wille Gottes den Primat vor der Erkenntnis hat. Gott kann sich nämlich in der Tiefe des Ungrundes noch gar nicht selbst erkennen, sondern muss sich aus ihr heraus erst zu einer höheren Seinsweise gebären.

Die Idee eines lebendigen, sich selbst gebührenden Gottes wurde ^{ausgesagt} lebendig und kam über Schelling, Arndt, Klages bis zu Scheler nicht mehr zur Ruhe. Sie war instand, einen Typus Mensch zu formen, der in seiner Leidensbegegnung eine der christlichen widersprechende Haltung einnimmt.

Bei der Frage nach dem logischen Defekt, aufgrund dessen der neue Gottesbegriff erfolgreich gebildet werden konnte, dürfte das Hinausschieben der Antwort auf ein neues barockes Lebensgefühl, ein aus der Renaissance noch immer lebendiges Naturpathos nur halb befriedigen. Sicher liegen solche Erklärungen als natur- und geistesgeschichtliche Phänomene auf der Hand, denn das Natur- und Lebenspathos der Renaissance hatte sich vorher schon über die traditionelle Philosophie hinweggesetzt. Aber es muß auch zu einem rationalen Mißverständnis gekommen sein, da sonst kaum bedeutende Denker die neue Vorstellung in ihr System eingearbeitet hätten. Es genügte allein, das Axiom "nihil potest esse causa sui ipsius" der traditionellen Philosophie zu umgehen oder abzutun, um eine neue Gottesvorstellung durchzusetzen. Obwohl der Begriff einer "causa sui" logisch

nur einen Circulus vitiosus ergeben kann, indem vorausgesetzt wird, was sich nachher ergibt, und so die in Seinsabhängigkeit von einander bestehende Ursache und ihre Wirkung real evident werden, wider den Begriff einer "causa sui" auf Gott angewendet. Da "causa sui" immer besagt, daß etwas entsteht, kommt es zu den Auffassungen, daß sich Gott selbst verursache, sich selbst hervorbringe, nicht nur personaler Geist, sondern auch Drang- und Triebwesen sei, das erst zu sich selbst kommen müsse.

Eine beschränkte Gottheit, die sich aus einem dunklen Chaos selbst erst zur eigenen Herrlichkeit erschöpfen muß und einem Werdeprozeß unterworfen ist, gründet nicht mehr im aristotelisch-thomistischen Sinn allein in sich selbst im metaphysischen Wesen der *Actus-itas* als das selbst Unverursachten. Dieser Gott ist nicht mehr das Sein selbst in Person, sondern muss erst ein Stadium hinter sich bringen, in dem er "noch nicht" Gott ist. Gottes reine Aktualität als "actus purus" ist durch die Annahme eines ihm eigenen *Noch-nicht-seins* sofort zerstört. Der werdende Gott kann nun nicht ohne einen Grund, eine "Natur" gedacht werden, woraus die Entwicklung erfolgt. Damit kommen aber auch Gott alle aus dieser "Natur" resultierenden Attribute zu: Unbewusstes, Lebensdrang, Leiblichkeit, Triebleben, Angst, Grimm und Leiden. Die Folgen einer derartigen Gottesinterpretation liegen in dem Zweifel an einer intelligenten Weltregierung und Vorsehung. Denn wenn sich Gott, wie jeder Keim, gewächsartig organisch aus tiefem Dunkel erst zur Reife und Vollkommenheit entwickeln muß, so ist auch er einem Verhängnis, einem *Fatum* ausgeliefert. Der Zweifel an einer dem höchsten Wesen eigenen Willensfreiheit, nach welcher es in keiner Weise, weder von innen noch von außen her bestimmbar ist, scheint unausbleiblich.

Von einem Zweifel an der Vollkommenheit Gottes kann allerdings bei Böhme auch nicht im entferntesten die Rede sein, aber sein Gottesbegriff kommt doch schon mit der Idee des Absoluten in Widerspruch. Wenn auch bei ihm noch alle Konsequenzen fehlen, die sich daraus ergeben müßten, so bereitet er doch philosophiegeschichtlich alle jene Ideen vor, die vom galäuterten Gottesbild der *Philosophia perennis* abweichend, die "Krisis und Wende des christlichen Geistes" einleiten und zu Ende denken.

Böhme löst Leiden metaphysisch-kosmisch unter Anwendung seines neuen, dynamischen Gottesbegriffes. Leben als physisches und psychisches Leben mit seinen bitteren, harten und feurigen Affekten und in

der Auseinandersetzung mit der Welt und ihren Objekten, ist das Leiden. Das Leiden ist das Leben selbst. Da die Gottheit ein Leben ist und ein Leiden hat, besteht zwischen ihrem und dem menschlichen Leid-Leben eine solidarische Verbindung. Die Idee vom Leben verankert beide ineinander; die Idee von den Quellgeistern oder Naturgestalten in ihrer Auswirkung als naturphilosophische Elemente und als positive und negative Stimmungen des Gemütes, die auf beide Leben anwendbar sind. Ueber diese Naturgestalten gelingt Böhme die Darstellung eines im Göttlichen immer überwundenen, im Kreaturleben aber offenen, allgemeinen Gesetzes von Gegensatz und Streit. Das Ringen der Qualitäten hat den Zweck, die Gottheit und die Kreatur sich selbst zu offenbaren, indem sich der Wille durch Zerspaltung in ihre Unterschiedlichkeiten die Möglichkeit der Erkenntnis schafft. Die ganze Natur selbst ist mit diesen Kräften besetzt. In der cartesianischen Anthropologie werden sie wieder eine Rolle spielen, wo gelehrt wird, daß sie durch die Lebenswärme aus dem Blute durch Verdünnung und Sublimierung erzeugt, zum Gehirn aufsteigen und von dort wieder in die Nerven hinausströmen, wodurch dann alle Empfindungen und Bewegungen im Leibe bedingt sind.

Für Böhme ist alle Bewegung im Kreatürlichen ein Symbol der Natur Gottes, diese wieder eines der Geburten Gottes selbst, und unsere eigenste innerste Entwicklung korrespondiert mit ihr. So geht er philosophisch-kosmisch an die Tatsache des Leidens heran und löst das Problem unter den Voraussetzungen der Idee des Lebens und des dynamischen Gottesbegriffes bis zur Konsequenz einer intimen göttlich-menschlichen Solidarität.

Die Analogie wird weiterspannt auch über den Begriff von "Ungrund". Aus ihm heraus gebiert sich Gott in Wehen, Schrecken und Ängsten zur Leiblichkeit und Herrlichkeit. Im Ungrund als Keim liegen die Potenzen zu all dem, was einmal "Etwas" wird. Dem allgemeinen Gesetze aus dem Unbestimmten ins Bestimmte, aus dem Unbewußten ins Bewußte, aus dem Finsternen ins Licht, aus dem Abgrund auf den Gipfel, sind göttliches und menschliches Leben in gleicher Weise ausgeliefert. Der Weg des Prozesses von unten nach oben führt durch die Leiden in ihrer ganzen Vielfalt.

Wie die Gnosis ihre eigentliche Aufgabe darin sah, die Frage über den Ursprung des Bösen zu lösen, so entspricht auch das Böhmesche System weitgehend diesem gnostischen Anliegen, denn das Problem des Übels steht ebenso zentral in seinem Werke wie die Begriffe Gott und Leiden. Gerade hierin war es aber nicht möglich, Böhme end-

gültig zu klassifizieren, weil er sich diesem Problem vom Bösen wohl leidenschaftlich, aber mit Widersprüchen verschrieben hat. Er legt kein letztes klares Bekenntnis ab, sondern schwankt zwischen ironischen, biblischen und gnostischen Auslegungen. Die bewusste Vorsicht, gerade in diesem Belang Böhme nicht zu vergewaltigen, dürfte nicht auf die Durchführung einer scharfen Distinktion seiner unterschiedlichen Auffassungen und Anwendungen vom Bösen ausgedehnt werden.

Obwohl Böhme eine Dualität der Prinzipien postuliert, ist sein System nicht manichäisch, weil er die Dualität in das Wesen Gottes selbst verlegt und nicht ein vom Wesen Gottes unabhängiges Prinzip annimmt. Das Böse, mit ihm Leiden und alles Negative, haben wohl ihren Ursprung und Grund in Gott, aber Gott selbst ist nicht ihr Urheber. In Gott ist das Böse - wie es später Schelling in klarer Interpretation des Böhmeschen Gedankens ausdrückt - als bloße Möglichkeit. Böhme will den Begriff des Bösen jetzt nicht ethisch, sondern metaphysisch verstanden wissen. Er faßt es auch als Lebenskraft, Schöpferkraft und dunklen Wesensgrund auf, als ein Entwicklungsmoment, dessen sich Gott bedient. Innergöttlich ist das Böse wohl gesetzt, aber immer aufgehoben.

Der Übergang von der Möglichkeit des Bösen in die Wirklichkeit ist als "Abfall" gedacht; einmal als luziferischer, dann als admittischer. Bis zu einem gewissen Grad ist der Dämon das wirklich Böse, aber nicht als eigenes Prinzip neben Gott, sondern nur als dessen Exekutivgewalt, mit einer von Gott zugelassenen Einflusssphäre auf den Menschen. Die Vorstellung eines im Dämon personifizierten Bösen will aber Böhme nicht als das eigentlich wirkliche Böse ausgelegt haben. Wirklich ist das Böse nur als Produkt des Menschen, nämlich als willkürliche Abirrung, als egoistisches Sondersein. Es wird nie ohne eigene Tat vollbracht. Das Böse ist im Geschöpf fixiert als die falsche Begeisterung der Kreatur, als "tantalisches" Streben, indem sich der geschöpfliche Wille in einer falschen Konstellation zum göttlichen Willen befindet.

Indem Böhme die Idee einer ursprünglichen Dualität der Prinzipien in Gott durch die Abfallstheorie ergänzt, gelingt ihm erst die Lösung vom Ursprung des Bösen. Das Verständnis der Böhmeschen Leidens-
theorie hängt nun weiters mit der Unterscheidung von malum metaphysicum, malum physicum und malum morale zusammen. Das zum ersten Mal in der Abfallsituation Adams wirklich werdende malum morale hat die Auslösung des ganzen Bereiches an malum physicum, an eigentlichen Leiden zur Folge.

Malum morale und malum physicum würden aber unerklärlich bleiben, wenn nicht metaphysisch schon das Böse als "Potentalfinsternis" im Wesen Gottes grundgelegt wäre. Die Kernfrage jedoch, wieso ein verborgenes, rein der Möglichkeit nach und vorerst nur in Gott existierendes malum metaphysicum plötzlich in einem Geschöpf als malum morale transparent werden kann, wird von Böhme mit dem Hinweis auf den "neontischen Willen" gelöst, über den derselbe Geheimnischarakter wie über den Ungrund gebreitet ist. Damit wird die Frage doch wieder auf die Ebene vom "Mysterium iniquitatis" verschoben und bleibt letztlich auch bei Böhme unbeantwortet. Die Idee des neontischen Willens verliert aber deshalb nichts an philosophischem Wert. Böhme ist nämlich damit bereits spekulativ über Solovjeff hinausgekommen, der in der neunten seiner "Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum" vor derselben Frage steht, woher die Freiheit zum Bösen kommt: "Dieser schwere und qualvolle Traum unseres epistatischen Sonderseins ist es, der sich vom religiösen Gesichtspunkt aus als etwas Rätselhaftes, einer Erklärung Heischendes vor uns hinstellt." Solovjeff gibt hierauf keine Antwort, während Berdjajew dieselbe Frage ganz in Anlehnung an Böhme löst und mit Berufung auf ihn die Idee der neontischen Freiheit aus dem Ungrund vollinhaltlich in sein Philosophieren aufnimmt. Der eigentliche Sinn der neontischen Verlagerung der Freiheit ins Nichts dürfte aber darin zu sehen sein, dass durch diese Formulierung für Böhme von Gott jede Verantwortlichkeit am Bösen genommen wird.

Böhmes Erwägungen über den Abfall selbst und die Rolle des Dämons dabei, gehen über die Vorstellung einer einmaligen historischen Tatsache hinaus, weil nach seiner Ansicht der versuchte und gefallene Adam das Menschengeschlecht schlechthin vertritt, und das, was Adam passierte, jedem einzelnen Menschen zustößt. Es handelt sich um dieselbe für das Dämonische anfällige Einflusssphäre, die beim historischen Sündenfall Adams und beim Versagen des Menschen aktiviert werden. Da hierbei auch ein von der bloßen Imagination zur konkreten Tat aufsteigender psychologischer Rhythmus von Böhme vertreten wird, mußte auch die Bedeutung seiner Theorie der Imagination als produktiver Einbildungskraft entsprechend berücksichtigt werden; besonders, weil sie auch für Böhmes Ansichten von der Wiedergeburt maßgebend ist.

Böhmes Menschenbild trägt eine "romantische" Note. Sowohl nach der anatomischen, als auch nach der soziologischen Seite hin stellt er eine paradiesische Anthropologie dar. Das Idealbild ist die mythi-

ische Gestalt des androgynen Menschen. In ihm ist das Geschlecht als solches aufgehoben. Als ethische Konsequenz ergibt sich aus diesem Menschenbild die Verachtung und Brandmarkung alles Sexuellen. Durch eine zweite, gnostisch gehaltene Abfallstheorie wird es Böhme möglich, die Hauptschuld am Verlust der paradiesischen Welt der Sinnlichkeit und ihren "monstrosen" Auswirkungen zuzuschreiben. Von allen angepriesenen Tugenden; Gottesfurcht, Brüderlichkeit, Glauben, Demut, Gerechtigkeit und einem die Güter nicht überwertenden Leben, steht die Keuschheit daher an erster Stelle.

Aus der Metaphysik des dynamischen Lebens und ihrem paradiesisch-quietistischen Gegenpol muss die Leidenstheorie Böhmes verstanden werden. Das menschliche Leiden beginnt dort, wo Adam als Symbol der kollektiven Menschheit, der paradiesischen Harmonie gleichsam überdrüssig, den Bildern von der Welt und ihrer Vielheit erliegt. Der Abfall war auch für das Anlaufen des historischen Prozesses notwendig, denn in der Geschichte wird das im Ungrund Potentielle erst Realität. Die Szene vor dem "Versuchsbaum" ist für Böhme die Schicksalstunde der Menschheit. Die Sehnsucht des "Nichts" nach dem "Etwas" hätte nie gestillt werden können, hätte sich nicht der Mensch für den dynamischen, leidvollen und historischen Weg entschieden, gegen die Möglichkeit, weiterhin in geschichtsloser Harmonie zu verweilen und auf die Erkenntnisse und Erlebnisse der Gegensätze zu verzichten.

Die ganze leidvolle, menschliche Erkenntnis- und Offenbarungsbewegung ist aber ständig begleitet von der Sehnsucht, diese Wallfahrt unterbrechen zu können, auszuruhen von den belastenden Untrieben des realen Lebens, aber auch der störenden Bilder^{der} Phantasie Herr zu werden. Über die "Gelassenheit" gibt es eine Möglichkeit auszugehen und Ruhe zu finden. Wer die Gelassenheit findet, ist erst wiedergeboren. Der Weg vom Ungrund aus führt vom "Noch-nicht" zum "Etwas", der Weg der Gelassenheit und Wiedergeburt von den Qualen des "Etwas" zurück in das "Nicht-mehr". Würde Böhme Leben nicht als Leiden empfinden, wären alle Spekulationen über die Wiedergeburt überflüssig. Die Lehre von^{der} Wiedergeburt erst weist den Weg von der Unruhe des Lebens in das Ausruhen der Sanftmut, Demut und Liebe. Zuerst löst Böhme Leiden philosophisch: Es ist selbstverständlich, denn nichts Lebendes vermag der Bewegung der angstvollen und qualvollen Geburt aus dem Ungrund zu enttrinnen. Dann löst er aber das Problem in Anlehnung an die Mystik mit dem Trostwort von der "Gelassenheit".

Um Böhme ganz zu erfassen, musste auch seine Trostphilosophie hereinbezogen werden. Sie blieb bisher trotz ihrer philosophischen, psychologischen und religiösen Reife in der Böhme-Interpretation unbeachtet. In ihr wird erst klar, wie wenig sich Böhme selbst des philosophischen Protestes gegen den traditionellen Gottesbegriff bewusst war. In der Tradition der Trostschriften seit der "Consolatio Philosophiae" des Boethius, hereauf über das Mittelalter, dürfte es sich wohl um das letzte "Consolatorium" handeln, das in gleicher Weise theologische, philosophische und psychologische Tröstungen anzubieten hat und daher noch weit über der nachfolgenden quietistischen Erbauungsliteratur steht. In seinen Trostbehandlungen versucht Böhme mit dem menschlichen und göttlichen Dynamismus fertig zu werden. Mit diesem Bemühen zeigt er, dass er kein Häretiker sein wollte.

Der Lebensphilosophie steht es zu, ^{Böhme} ihn ihren Vater zu nennen. Aber sie sieht ihn nur in seinem dynamischen Protest. Quietisten und Mystizisten eines sentimentalischen Zeitalters halten wieder einseitig den milden und sanften Böhme des Konsolatoriums hoch. Sie aber übersehen wieder die barock-vitale Seite seines Wesens. So finden sich in diesem "einfältigen Mann und verworfenen Eckstein" am Beginn der Blüte der deutschen Philosophie die konträrtesten Elemente vereinigt. In statischen und dynamischen Spekulationen, die sich ablösen und ergänzen, errichtet er sein System voll ^{von} Widersprüchen, von dem aber eine so bestechende Anziehungskraft ausgehen musste, dass es quietistischer Geruhbarkeit und aktivistischem Philosophieren gleichzeitig zur Quelle werden konnte.

Wenn man absieht von den direkten und indirekten Einflüssen der Vorgänger Böhmes auf sein Gedankengebäude, so drückt sich doch in seinem Philosophieren auch erkennbar einerseits schon das anbrechende barocke Zeitpathos, andererseits aber auch der anthropologisch-rassistische Habitus Böhmes selbst aus.

Es ist verführerisch, nach Beziehungen zwischen dem Böhmeschen Gottesbegriff und dem barocken Lebensgefühl auszuschaun. Es ergeben sich nämlich Analogien beim Vergleich barocken Stilgehalts im weitesten Sinne mit den Spekulationen Böhmes. Beide, Böhmes System und barocker Stil stehen unter demselben Antrieb eines "perpetuum mobile". In Heraklitischer Unruhe kennen beide kein ruhendes Dasein. System und Stil erwachsen aus der Beunruhigung des Lebens und dem Streit. Beide unterliegen dem Antrieb des Lebens. Gott als "brausender Wille" konkretisiert sich gleichsam sichtbar in dem ewig und nie aussetzenden Wind, der in und unter die Gewänder barocker Figuren bläst. Das Barock als

Stil des Lebens und der philosophische Gedanke vom Leben stehen in engster Beziehung zur Gottesvorstellung. In Gott verabsolutiert sich geradezu das aus Schmerz, Streit, Spannung und Überwindung zusammengesetzte barocke Lebensgefühl. Realistisch erfasst Böhme das Drama der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und alle Fragen kreisen um das Anliegen, den Sinn des Übels und des Leidens seiner Zeit zu erfassen. Tod und Elend dieser Kriegszeit verwunden Böhme innerlich, und er seufzt: "Dieser Welt Leben stehet im Bösen und Guten, und mag eines ohne das andere nicht sein; aber das ist das große Übel dieser Welt, daß das Böse das Gute überwägt, dass der Zorn stärker darinnen ist als die Liebe;" (V, 57). (Ann. 1). Aus seiner Situation heraus schafft er eine Leidensphilosophie, die alle negativen Seiten des Lebens zusammenfaßt, Angst und Unruhe, das Leben im Gegensatz, das Irrationale, das Verschllossene, das Böse, das Schreckliche und die Sehnsucht bedrängen ihn ständig psychisch und physisch. Melancholie und Fessianismus nagen an ihm; Sorge, Kummer, Furcht und Krankheit betrüben und lähmen ihn. Aber immer wieder überwindet die voluntaristisch-dynamische Seite seines Wesens diese Tiefpunkte, und die Idee vom Leben überflügelt wieder mit Macht das sinkende Gemüt: Ist doch das Leben eine Wirklichkeitsform des Göttlichen und durch den lebendigen Gott immer gerechtfertigt.

Befangen vom barocken Naturpathos kann er sich auch keinen naturlosen, leibfreien Gott vorstellen. Das mittelalterlich mystische potenziert sich über die Ideen der Renaissance bei Böhme zum Naturmystischen, und in den gangbaren Begriffen der barocken Naturphilosophie und Medizin mit ihren Naturgestalten, Quell- und Lebensgeistern findet er die geeignetsten Ausdrucksmöglichkeiten zur Gestaltung seiner Gottesvorstellung vor.

Auch die Form der schriftstellerischen Tätigkeit ist barock. Böhme schildert farbig und plastisch, seine Worte können rühren und abstoßen. Er ist nicht verlegen in der Tröstung, aber auch nicht in den Schmähungen gegen die Schulweisheit und die persönlichen Widersacher. Seitenweise vergrübelt er sich und wird unverstündlich in weitschweifenden und bombastischen Wiederholungen. In seinen dunklen Pythiasprüchen und fragmentarischen Erkenntnissen liegt oft etwas Zauberisches und Exotisches. Das Hermetische, das an Talmud und Kabbala streift, enthält die tief Sinnigsten Gedanken, die aber oft erst ihres phantastischen und ungeordneten Schmuckes entkleidet werden müssen. Groß sind die Schwierigkeiten, Böhmens Gedankengänge in ihren ständigen Veränderungen und Verkleidungen durch das ganze Werk hindurch zu verfolgen, denn ihm selbst wurde es schwer, den Gedanken

zum Wort zu Formen. Dazu fehlt es ihm an geeigneten Begriffsapparat und an der nötigen Systematik. Neben dem rein intuitiven macht sich auch ein gewisser Radikalismus des Denkens breit, der vor keinem Problem halt machen will, aber auch oft bedenkenlos subjektivistisch inner psychische Erlebnisse als allgemeingiltige Erkenntnisse interpretiert. (Ann.2).

Hingewiesen werden muß auch auf die ebenfalls in ganzen System sich widerspiegelnde ethnologische Gestalt und auf den russischen Typus Böhmes. H.J.B a d e n (Das religiöse Problem der Gegenwart bei Jakob Böhme, Leipzig 1935) macht darauf aufmerksam, daß die schlesische Heimat des Philosophen schon von jeher mit ihrer Athmosphäre des Sinnierens und Grübelns ein Mutterboden für mystische Gesinnung und divinatorische Gaben war, und daß das geistige Profil Böhmes irgendwie östlich-slavisch bestimmt ist.

Unleugbar vertritt Böhme der Spannung seiner Seele und der Wunderlichkeit des Systems gemäß in einem erkennbaren Ausmaß den Typus des west-östlichen Menschen. Er muß östlich angelegt gewesen sein wegen all der merkwürdigen Analogien zu alten gnostischen Gedanken- gut: der androgynen Anthropologie, der Sophia-Lehre und den leidenschaftlichen Spekulationen über den Ursprung des Bösen. Unmittelbar daneben brechen dauernd Gedanken durch, die speziell germanisch verwurzelt sind: Diese "philosophia ex idea vitae deducta" und die ganze Lehre von der Entstehung des Seins und der Entfaltung Gottes aus einem rational nicht mehr faßbaren Ungrund, diesem "Grundthema der deutschen Metaphysik", wie es Bordjajew nennt. Auf weite Sicht gezeichnet ist Böhme aber auch durch den dem deutschen Menschen eigenen tragischen Lebensernst und das zeitweise Fehlen jedes Sicherheitsbewußtseins. (Ann.3).

Ideengeschichtliche Ableitung.

Der Versuch, auf direktem Wege, über eigene Äußerungen Böhmes zu den wissenschaftlichen Quellen seiner Spekulationen vorzudringen, scheitert an der Methode und Eigenart des Autors. Immer wieder betont er nämlich die eigene Erfahrung als Urquelle seiner Erkenntnisse und lehnt hartnäckig wissenschaftliche Autoritäten ab. Wenn er auch nicht wörtlich die "docta ignorantia" des Cusaners zitiert, so zweifelt er ebenso stark an der Leistungsfähigkeit der abstrak-

tiven Erkenntnis und macht aus der Abneigung gegen die Wissenschaftler seiner Zeit kein Hehl. In diesem Sinne versichert er auch wiederholt, daß er nur für sich selbst, "zum eigenen Memorial" schreibe, und nichts Fremdes setzen wolle, was er nicht selbst erfahren habe, "nichts nach anderen Meistern oder Schriften" (III,341). Wie bewußt er sich selbst dieser seiner ableitungslosen Originalität gewesen sein muß, läßt sich aus einem Passus entnehmen, wo er sich nach der Anpreisung seiner Schriften auch bereit erklärt, "es kindisch zu geben, so es zu schwer und unverständlich wollte sein" (VII,412). Nur einmal erwähnt er namentlich Schwenkfeld und Weigel (VII,409), während der Name Theophrastus Paracelsus an den wenigen Stellen leicht zu übersehen ist. (Ann.4). Die persönlichen Quellenhinweise Böhmes sind also wenig aufschlußreich und fließen so spärlich, daß nur über die Ideeanalyse des Werkes selbst ein Weiterkommen zu erwarten ist.

Ein sicherer Wegweiser zu ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Kanälen sind in diesem Zusammenhange die Adressen seiner "Epistolae Theosophici", die vornehmlich an Ärzte, Junker oder sonst "an einen vom Adel in Schlesien" gerichtet sind. Wie der Lausitzer Adel Hüter und Bewahrer des Gedankengutes von Böhme blieb, so regten ihn diese Kreise auch zu Lebzeiten schon wissenschaftlich an. Sie und die sogenannten "Stillen im Lande" waren noch Träger des mystischen Gedankengutes. Der Ärztekreis aber, mit dem Böhme verkehrte, hing der Alchemie, der medizinischen und naturmystischen Lehre des Paracelsus, aber auch der Kabbala an. Als nämlich Paracelsus in Basel lezierte, hörten ihn dort auch viele Studenten aus Schlesien, die dann als Ärzte später in der Heimat sein Gedankengut verbreiteten. (Ann.5). Abraham von Franckenberg, der Biograph Böhmes, nennt hier ausdrücklich Dr. Balthasar Walter, einen persönlichen Freund und Förderer des Philosophen, der viele Reisen nach Syrien, Arabien und Ägypten unternahm, um an Ort und Stelle die Kabbala, Magie und Chemie zu studieren. (Ann.6). Diese Bemerkung Franckenbergs ist insofern interessant, als sie sich den Erkenntnissen C.G. Jung's (Psychologie und Alchemie, Zürich 1944) koordinieren läßt, wonach mit Paracelsus und Böhme die Zersetzung der Alchemie begann und viele Ärzte und Alchemisten Retorten und Schmelstiegel verließen, um sich ausschließlich der hermetischen Philosophie zu ergeben. Die Chemie wurde, sich von der Hermetik scheidend, zur Naturwissenschaft, während die Hermetik oft den empirischen Boden verlor und sich in

Allegorien und Spekulationen verstieg.

Durch diese Beeinflussungen aus der Zeit heraus gehen also auch bei Böhme mystische und naturphilosophische Elemente ineinander. Das Naturgefühl der Renaissance steigert sich bei ihm zur ausgesprochenen Naturmystik, die weitgehend die Natur für etwas Göttliches hält.

Earl J o e l (Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1926) charakterisiert die Zeit um Böhme auch mit diesen Ineinander der Richtungen und hält es für unmöglich, eine strenge Differenzierung der einzelnen Elemente und Interessen vorzunehmen. Wie die Mystiker zugleich Naturphilosophen, so waren die Naturforscher und Mediziner jener Zeit zugleich Mystiker. Das gilt von Cusaner und Pico della Mirandola bis zu Böhme.

Gerade in diesem fortwährenden Ineinander göttlicher, psychischer und naturphilosophischer Prozesse liegt die schwere Verständlichkeit der Böhmeschen Philosophie, von der selbst Ch.F. Oettinger behauptet, man habe noch auf weite Sicht zu arbeiten, um sie in deutliche Sätze zu bringen. (Ann.7).

Johannes C l a a s s e n (Einführung in Jakob Böhme, Stuttgart 1885, S.L) zählt als besondere Vorgänger Meister Eckehart, Tauler, Seuse und die "Deutsche Theologie" auf, und bemerkt dazu, daß durch Pico und Reuchlin gegen Ende des Mittelalters auch die Kabbala zur allgemeinen Kenntnis kam. Agrippa von Nettesheim und Paracelsus vertraten die Naturmystik, aber Böhme habe sie alle nicht persönlich gelesen.

G.A. W y n e k e n's Arbeit (Von Paracelsus bis Böhme. Ein Jahrhundert christlicher Naturphilosophie, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 1909, 9.Bd., S.79-106) geht darauf hinaus, daß Paracelsus die große naturphilosophische Grundlage geschaffen hat, Luther die religiöse, Böhme aber beide in überwältigender und unerreicht tiefsinniger Weise zu dem reichsten und wundervollsten System vereinigte, das die Welt je gesehen hat.

N. B e r d j a j e w aber isoliert sich von sämtlichen Ableitungen und läßt ausdrücklich nur die "zweifelloso ursprüngliche Intuition" Böhmes gelten. Er ist überzeugt, daß sich Böhmes Lehre am wenigsten aus Entlehnung und Einflüssen erklären läßt; dass er weder Aristoteliker noch Platoniker war und sein Einfluß außerhalb des Kampfes zwischen östlichem Platonismus und westlichem Aristotelismus lag, sondern ein Vergleich nur mit Heraklit möglich ist. (Vgl. N. Berdjajew, Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit, in Blätter für deutsche Phil., 1932, Bd.6, Heft 1/2, S.315-336).

Da die Hauptaufgabe des Themas nicht so sehr im Aufsuchen der historischen Vorbedingungen liegt und die wichtigsten der vorgelegten Hinweise auch im Laufe der Arbeit an entsprechender Stelle wieder ausgewertet werden, sollen als Zusammenfassung die Ergebnisse der strengsten und am schärfsten gehaltenen Untersuchung von Albert Bastian (Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff, Zs für Phil. u. phil. Kritik, 1906, Bd. 128, Heft 1, S. 168-189) gelten. Böhme war demnach sicher eine selbständige geistige Potenz, doch hat er vielerlei Einflüsse empfangen, deren er sich jedoch nicht immer bewußt war und sie daher mit seinen eigenen Gedanken verschmolz. Die primären Einflüsse sind: 1. Die Bibel, 2. Naturphilosophisch und hinsichtlich des Gottesbegriffes die Lehre des Paracelsus. 3. Von Caspar Schwenkfeld und Valentin Weigel war Böhme in seiner Anthropologie und Soteriologie abhängig. Über die beiden, nicht aus eigener Lektüre, bekam er auch den Gottesbegriff des Meister Eckehart und des Nikolaus von Cusa vermittelt.

Es ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß Böhme aus den verschiedensten Bereichen viel in sich zusammensog und Kenntnisse der naturphilosophischen, alchemistischen, astrologischen und religiös-mystischen Literatur besessen hat, aber in seinem metaphysischen Urtrieb und in seiner geüblichen Art in weit stärkerem Maße schöpferisch sein System aufbaute.

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament,
Der Salamander muß im Feuer erhalten werden:
Und Gottes Herz ist Jakob Böhmes Element. (Angelus Silesius)

Der Gottesbegriff.

1. Der Weg von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis.

Böhme leitet gerne neue Abschnitte seiner Schriften mit einer Aufforderung zur Selbsterkenntnis ein. Er hält sie für unbedingt notwendig und wichtig, "denn nur so sich einer recht erkennt, so kommt er auch Gott seinen Schöpfer samt allen Kreaturen" (III, 7).

weitgehenden Ausschalten des logischen Denkens vergleichen, an dessen Stelle die "Schau" tritt, die das "oculus cordis" einschaltet, wozu aber vorerst eine Gesamthaltung des Menschen erforderlich ist. Wenn wir aber dann unter den entsprechenden Voraussetzungen "den Gott fühlen, mit unseren Augen sehen, er uns im Willen erscheint und das Gemüth erfüllt" (IV, 25), dann deutet diese Aussage auf das Erlebnis einer mystischen Illumination hin. Eine solche Art der Gotteserkenntnis ist völlig unaristotelisch, sondern ganz deutlich nach neuplatonisch-augustinischen Strömungen ausgerichtet. Da sich aber Böhme philosophisch letztlich doch nicht deutlich genug ausdrückt, ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob er eine philosophische oder mehr mystische Illumination erwartet. Die angeführte Stelle läßt vermuten, daß er sich mehr im Sinne einer mystischen Illumination ausdrücken will.

Das ontologische Argument mit dem Schluss "a minori ad maius" ist jedenfalls in Böhme so lebendig, daß sich jeder weitere Gottesbeweis mit der Aufforderung zur Innenschau erledigt. Durch sie wird sich der Schauende der Verwandtschaft mit Gott bewußt und erlebt in sich die gebührende Gottheit. Die wiederholte Verinnerlichung ist notwendig, weil über sie der Mensch erst zu einem anschaulichen Erlebnis des Göttlichen kommt.

2. Die analoge Gotteserkenntnis.

Neben der rein mystischen, unmittelbaren Gotteserkenntnis geht Böhme einen zweiten Weg, der über die Analogie zu einer gesicherten Erkenntnis Gottes führt. Dabei operiert er mit dem Begriff von "Mysterium magnum". Er holt sich diesen Terminus bei Paracelsus und umgibt ihn eigenwillig mit einem schwer lösbaren esoterischen Nimbus. Paracelsus selbst drückte sich darüber klarer aus und verwendete "Mysterium magnum" (Ma-hier verwendete Abkürzung) nach drei Seiten.

1. Als Materia prima: "Das Ma ist eine Mutter aller Elemente und gleich in solchen auch eine Großmutter aller Stern, Bäume, und der Creaturen des Fleisches" (Schriften Theophrasts von Hohenheim, ausgew.u.hrg.von Hans Kayser, Leipzig 1921, S 165).

2. Drückt er mit Ma das Verhältnis der natura naturans zur natura naturata aus und sagt, es gebe zwei Mysteria: "Das groß, als ein Mysterium increatum, die andern als Kindeskind, Mysteria specialia geheissen" (a.a.O.). Der Übergang vom Ungeschaffenen zum Geschaffenen

vollzieht sich durch die "Separatio", das "größte Wunder der Philosophie" (§ 166).

3. In ihm ist die Ideenwelt Gottes, aus der alle Dinge aus dem subjektiven ins objektive Dasein treten. Es ist nicht elementarisch, nicht fleischlich, aber alle Genera der Menschen werden darinnen begriffen (§ 165). Aus Ihm werden also alle Dinge geboren, in ihm sind sie potentialiter, aber nicht actu vorhanden. Sie existieren dort als Ideen und werden verwirklicht in der Werkstätte der Natur.

Diese dritte Version erregt später besonders das Interesse Böhmies, er spricht darüber nur mehr nach Art der negativen Theologie und nennt es "Ungrund", das "finstere Nichts" und das "stumme Wesen ohne Licht". Er löst also den paracelsischen Begriff wieder mittelalterlich-mystisch auf. In der Kabbala ist dies die Sphäre des "Ensof", spätalchemistisch "die ewige Heimlichkeit", und Schelling verbindet damit die Vorstellung des Grundes und Abgrundes.

Böhme mischt aber, abgesehen von dieser klaren Äußerung bezüglich des Ungrundes, diese bei Paracelsus noch erkennbaren drei unterschiedlichen Bedeutungen durcheinander. Bei wiederholten Stellenvergleichen und Versuchen, diesen eigentümlichen Begriff philosophisch aufzulösen, gelangt man aber sogar zu einem höchst unerwarteten Ergebnis. Er benutzt nämlich diesen Begriff, um auf dem Wege zur Gotteserkenntnis seine Lehre von der Analogie darzustellen. Dabei kommt diesem Begriff in der Böhmischen Philosophie dieselbe zentrale Bedeutung zu, wie dem der Analogia entis in der aristotelisch-thomistischen Theodizee. Auch in Ihm Böhmies ist beim Verhältnis von absolutem zum kontingentem Sein das der Analogie charakteristische gleiche und verschiedene Moment zu finden. Nur verlagert Böhme in seiner Analogie das Gewicht auf das Proportionsverhältnis bezüglich des vitalen Bereiches in Gott und dem Menschen. Während nämlich in Gott das Leid- und Drangleben, also die negativen Stimmungen innerhalb der göttlichen Natur, immer harmonisiert erscheinen durch den mildernden Ausgleich seitens des Licht- und Freudenlebens, besteht in der menschlichen Natur ein offensichtliches Mißverhältnis zwischen der positiven und negativen Sphäre der Mobilien oder Primordialkräfte, die als Quellgeister in allem Lebendigen, im Göttlichen und Menschlichen wohnen.

Es ist unwahrscheinlich, daß Böhme je mit dem der Scholastik so geläufigen Begriff der Analogia entis in Berührung kam. Mit Ihm erreicht er aber dasselbe, was der traditionellen Philosophie mit der

Lehre von der Analogie möglich wurde: Er kam zu einem wissenschaftlich ernst zu nehmenden Gottesbegriff. Wenn auch Böhme seinen Gottesbegriff alles Leidhafte, Vitale und Dämonische auflastet, so darf ihm allein der genialen Konzeption des Nm wegen, seine Gottesspekulation nicht als Phantasiewerk ausgelegt werden. Mit dem Analogiebegriff vom Nm entgeht er aber auch dem Pantheismus, der ihm in vielen philosophischen Darstellungen angelastet wurde. Auch die Böhmesche Theodisee steht und fällt mit diesem richtig zu verstehenden Analogiebegriff vom Nm. Wie zentral er ihn in sein ganzes System hineinsetzt, aber leidend unter dem Mangel einer entsprechenden philosophischen Vorbildung durchkämpfen muß, fällt unmittelbar auf, weil er einen ganzen Band von über 700 Seiten einfach "Mysterium magnum" überschreibt.

Nm ist für ihn mehr als ein bloßer theosophischer Hilfsbegriff. Selbst in ihren ehrwürdigsten Vertretern, Fr. Ch. Oetinger und Franz v. Baader, erwähnt die Böhme-Interpretation nicht die rein logische Bedeutung, die Nm als Analogiebegriff zukommt. Dabei verwendet Schelling in seinen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit nur leicht variiert wieder dasselbe Analogieargument, um dem krassen Pantheismus zu entgehen. (Ann. 8).

Nm ist für Böhme die Lehre der Analogie, die Entsprechung des Göttlichen und des Menschlichen, aber nicht auf der Seinsbasis als Analogia entis, sondern bezüglich der Willensbewegung als Analogia voluntatis. Gott und das Geschöpf werden nach Art einer Proportion auf denselben Willen bezogen, auf den Willen des Ungrundes aus dem Chaos:

"Alles sinnliche und empfindliche Leben und Wesen ist kommen von dem Mysterio magno, als von dem Ausfluß und Gegenwurf göttlicher Wissenschaft; darinnen uns zwei zu verstehen sind, als der freie Wille des Ungrundes und das wesentliche Ein in dem Willen, wie diese beide ein Gegenwurf des Ungrundes, als ein Grund göttlicher Offenbarung sind; wie sie Zwei und doch nur Eines sind, daraus die Zeit und sichtbare Welt samt allen Kreaturen geflossen und in ein Geschöpf gegangen sin." (V, 701).

Die Beziehung erfolgt aber in verschiedener Weise. Gottes Beziehung zum Willen ist die der geordneten Einheit; des Menschen Beziehung die der Uneinheitlichkeit mit der Möglichkeit der Absonderung durch den Eigenwillen:

"...denn in Mysterio magno urständet die ewige Natur; und wer-

den im Mysterio magno allezeit zwei Wesen und Willen verstanden. Als das erste Wesen ist die Einheit Gottes, als göttliche Kraft, oder die ausfließende Weisheit. Das andere Wesen ist der scheidliche Wille, welcher durch das hauchende, aussprechende Wort entsteht, welcher seinen Grund nicht in der Einheit hat, sondern in der Beweglichkeit des Ausflusses oder Aushauchens, welcher sich ins eigene Wollen und in Begierlichkeit zur Natur eingeföhret..."(VI,665 f).

"Also auch lieget im Menschen, als in Gottes Bilde oder Gleichnis, dasselbe Mysterium magnum, als das essentialische Wort der Kraft Gottes nach Ewigkeit und Zeit: durch welches Mysterium sich das lobendige Wort Gottes (nämlich das essentialische Wort der Kraft Gottes) ausspricht, entweder in Liebe oder Zorn, oder in der Phantasei. Alles nachdem das menschliche Mysterium in einer beweglichen Begierde stehet zu Bösem oder Guten" (VI,685).

Der gemeinsame analoge Begriffsinhalt, Der Wille, ist von den beiden Analogaten unterschieden. Im Willen, der aus dem Ungrund ausgeflossen ist, besteht zwischen beiden Übereinstimmung. Die unüberbrückbare Verschiedenheit ist aber insofern gesetzt, als der göttliche Universalwille in ungestörter Übernatürlichkeit in Maß und Gleichgewicht bleibt. Das Geschöpf dagegen ist vielseitigen Störungen ausgesetzt und hat in sich die Möglichkeit der Absonderung vom Centralwillen durch Aktivierung des kreatürlichen Partikularwillens.

"Die sichtbaren, empfindlichen Dinge, sind im Wesen des Unsichtbaren" (V,3) und "die sichtbare Welt ist das ausgesprochene geförmete Wort nach Gottes Liebe und Zorn" (V,4). Damit meint er, daß die in Gott immer durch Einheit gekrönte Dualität in der Welt uneinheitlich und getrennt erscheint. Sicher geht hier Böhme bis an die Grenzen, Gottheit und Natur als Einheit darzustellen, doch wird die Verschiedenheit dabei nicht übersehen. In dem verborgenen Gott liegen alle Kräfte und Eigenschaften in ausgewogener Konkordanz, in Natur- und Menschenleben erst wird die bisher verborgene Harmonie in Feinlichkeit und Feindlichkeit eingeföhret. In der Natur wird erst das einigende Band der Kräfte durch die "Separatio" aufgelöst:

"Also ist uns auch von Gott zu sinnen, daß er seinen Willen darum in eine Sciens zur Natur einföhret, damit seine Kraft in Licht und Majestät offenbar und ein Freudenreich werde: denn wenn in dem ewigen Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille; aber die Natur föhret sich in Feinlichkeit, Empfindlichkeit und Feindlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde, und die Kräfte zum Wort lautbar werden. Nicht daß darum das Ewige peinlich werde (so wenig als das Licht vom Feuer peinlich wird), sondern daß die feuern-

de Eigenschaft in der Feinlichkeit die stille Lust bewege." (IV,477).

Unvermittelt verläßt dann Böhme wieder den Analogiegedanken und setzt ihn gleich der ungeoffenbarten Ideenwelt, dem "Chaos, daraus Böses und Gutes urständet, Leben, Tod, Freude, Leid und die sichtbare Welt, samt allem, was da ist", in dem potentiell alles enthalten ist, "gleich dem Bild im Baum, ehe es der Künstler ausschneidet und formieret" (VI,666).

Die Abhängigkeit von den Ideen und der Terminologie des Paracelsus ist unverkennbar. Böhme ist darauf angewiesen, weil ihm keine anderen wissenschaftlich-philosophischen Begriffe zur Verfügung standen. Sein philosophisches Talent sagt ihm aber, daß Gottespekulationen nicht ohne entsprechende Hilfsbegriffe durchgeführt werden können und daß die Aussagen über Gott ein Element enthalten müssen, mit dessen Hilfe der Unterschied Natur-Gott, Gott-Mensch durchgängig aufrechterhalten wird. In der natura naturata ist alles separiert, was in der natura naturans als Einheit ruht; erst im Menschen ist das in Gott unauflösbare Band der Kräfte auflösbar und aufgelöst. Er entgeht damit dem "Deus sive natura".

Wenn Böhme aus Eigenem das Analogieargument produzierte, auf dessen Fundament er sich Spekulationen bis an die Grenzen des Pantheismus erlauben konnte, dann darf er in seiner philosophischen Bedeutung an Spinoza herangerückt werden, ja er übertrifft ihn sogar in diesem bestimmten Punkt seines philosophischen Feingefühls. Spinoza geht mit einem subtilen Begriffsapparat "more geometrico", aber ohne Analogiebegriff an das Gott-Natur-Verhältnis heran; Böhme versucht "ex idea vitae" mit den philosophisch untauglichen Begriffen der absterbenden Alchemie Gott und Natur richtig abzuwägen und kommt zu einer Lösung auf der Basis einer eigentlichen Verhältnisgleichheit.

Ein weiterer sicherer Wegweiser zur Gotteserkenntnis verbindet sich mit dem Begriff der "Signatura rerum". Auch diesen Begriff entlehnt Böhme bei Paracelsus, der ihn aber in erster Linie physiologisch und psychologisch gebraucht. Paracelsus schließt vom Habitus auf das Innere des Menschen, ähnlich wie sich in dem ausgesprochenen Wort als einem äußeren Merkmal auch zugleich die innere Beschaffenheit kundtut. Böhme wendet auf dem Wege über die Signatura rerum (Sr= hier verwendete Abkürzung) sein Interesse dem Objekt der Schöpfung selbst zu, und schließt aus der Signatur der Dinge auf den Schöpfer. "De Signatura rerum, oder von der Geburt und Beziehung aller Wesen" überschreibt er den diesen Begriff behandelnden Teil seines Werkes und versteht darunter, wie Paracelsus, die Bezeichnung und

Äussere Gestalt eines Wesens, wodurch dessen inneres Leben und die verborgenen Kräfte offenbar werden /IV,73/. In neuplatonischer und idealistischer Ausrichtung lehrt er, dass die sichtbare Welt eben ein Spiegelbild und Gegenwurf der unsichtbaren sei. Gott retrupliziert sich in der Natur, und alles, was wir sehen, ist seine Theophanie.

"Die Natur selbst ist ein stummes Wesen, so man aber darauf schlägt, so versteht man, nach welcher Stimme sie gezogen ist, denn die Signatur oder Gestaltniss ist kein Geist, sondern der Behälter und Kasten des Geistes, darinnen er lieget" /IV,274/.

Das wahre Wesen der "Gestaltniss", der Erscheinungswelt, ist das Ideale. Sieht man von dem Geistigen in der Natur ab, dann ist sie stumm und tot. Die Äussere Gestalt lässt aber einen Schluss auf ihren inneren Gehalt zu. In der Signatur erkennt sich nicht nur der Mensch selbst, "sondern er mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen kennen" /IV,276/. Durch das grosse Mysterium der göttlichen Gebärung von Ewigkeit wird die unendliche Weisheit Gottes als Signatur offenbart: "Aber, all das, wessen diese Welt ein irdisch Gleichnis und Spiegel ist, das ist im göttlichen Reiche in grosser Vollkommenheit im geistlichen Wesen" /IV,456/. Böhme macht hier aus den Hieroglyphen in der Natur "per viam eminentiae" Aussagen über den Schöpfer.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Böhme mit Hilfe einer sich entfaltenden dreifachen Methode zur Gotteserkenntnis gelangt:

1. Schauend sucht er aus der ihm eingeborenen Idee Gott und dessen lebendiges Verhältnis zur Welt zu begreifen.

2. In sich erkennt er, dass Gott in einer ständigen Offenbarung seiner Kräfte begriffen ist, denn nur in der Natur erfüllt sich die Selbstanschauung Gottes mit einem konkreten Inhalt und wird die sonst in ihm harmonisierte Spannung der Prinzipien über die Separatio wirklich. Der Unterschied Gott-Natur wird durch die Analogie von Ma gewahrt.

3. Die Signatur der irdischen Dinge weist auf den Schöpfer. Aus den Wirkungen lässt sich auf die Ursache schliessen. Es ist der Weg über die Kausalität und die via eminentiae zur Gotteserkenntnis.

Alle drei Wege entsprechen dem Wesen Böhmes. Seiner intuitiven und mystischen Begabung dürfte der erste Weg entsprungen sein. Schon wegen der Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit, mit der er ihn vorbringt. Im zweiten und dritten Falle trieb ihn sein Hang zur Naturerkenntnis dazu, von einer mehr objektiv empirischen Seite den Weg zu Gott zu finden. Philosophisch reifer scheint dieser Weg zu sein, während der erste ein echtes Zeugnis vom religiösen Talent

Böhmes ablegt. Wie ernst es ihm ist, den Pantheismus zu vermeiden, sieht man aus den eigentlich analog und nicht univok gebrauchten Aus-
sagen. Die Hauptakzente seiner Gotteserkenntnis sind gleichmässig
verlagert auf das Erleben der Seele und das Erleben aus den Spu-
ren der Natur.

3. Die Idee vom Leben.

Öttinger nennt Böhme, was die Gottheit betrifft, einen "Commen-
tarius über das erste und sechste Kapitel Ezechiels." /Ann.9/.
Daraus erhellt, dass die Kräfte ineinander sind wie ein Rad in dem
anderen. Dieses Band der Kräfte heisst das Leben Gottes und das Le-
ben der Kreatur. Alles Leben ist ein Umlauf wie ein Rad, es offen-
bart sich durch den Streit der Kräfte in Zwiespalt und Versöhnung,
Vielfalt und Einheit:

"Das Leben des Menschen ist in dieser Zeit gleichwie ein Rad,
da bald das unterste zu oberst ist, und entzündet sich an allem
Wesen, und besudelt sich mit allen Wesen" /VI,404/.

Die mystische Beziehung des Rades wird von Böhme gerne ange-
wendet. Die Allegorik seiner Zeit hebt u.a. aber auch den "ascen-
sus" und "descensus" als den Abstieg Gottes zum Menschen und den Auf-
stieg des letzten zu Gott hervor. /Ann.10/. Wie die Alchemisten
operiert er mit den Radern des Ezechiel und bezeichnet damit den
zirkulierenden Prozess des Lebens. Dann wieder nimmt Böhme das Rad
zum Symbol des aus der Angst entstehenden Lebens:

"Aus der grössten Angst urstandet auch das grösste Leben, als
aus einem rechten Feuer. Jedes Leben wird aus der Angst, denn ohne
die Angst oder Gift ist kein Leben. Das ist an aller Erectur, son-
derlich an Menschen zu ersehen" /VI,254/.

Es sind die Zentralstellen Böhmeschen Philosophierens, wo er
seine Idee vom Leben entwickelt. Alle späteren Aussagen über Gott,
die ganze Gottesvorstellung selbst, der Begriff des Leidens einge-
schlossen, können allein nur aus diesem Zentralbegriff vom Leben ab-
geleitet werden. Sobald Böhme in den Gedankenkreis dieser Lieblings-
idee vom Leben gerät, philosophiert er selbst nur mehr aus der Sphä-
re eigenster, intensivster Selbstbeobachtung heraus.

Sein Interesse hat sich von der Signatur der Dinge und dem grö-
ssen Geheimnis der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos ab-

gewendet und bewegt sich wieder von den Objekten weg in den innersten, eigenen, subjektiven Grund. Nun schlägt er selbst den empfohlenen Weg der Verinnerlichung ein und gewinnt aus einer vertiefenden Introversion heraus den Beweis eines lebendigen Gottes. Beherrscht von der subjektiven Funktion des eigenen Erlebnisses in sich, entwirft er seine Idee vom Leben:

"Es ist eine Lust sich selbst zu finden. Er /der Wille/ findet sich auch in der Imagination, und findet fürnehmlich sieben Gestalten in sich selber, da keine die andere ist, und ist auch keine ohne die andere, sondern eine jede gebäret die andere" /VI, 255/.

Die sieben Gestalten, die er hier meint, sind die so oft genannten Naturgestalten, Quell- oder Saftgeister. Sie sind für ihn die Manifestationen des beweglichen Lebens, die Stimmungen der Psyche und zugleich die Qualitäten der sichtbaren Welt. Der Prozess der sieben Quellgeister ist für ihn auch analog dem inneren Vorgang, den er selbst bei der Konzeption eines Gedankens empfindet. Ihre Erklärung und Schilderung beschäftigt Böhme wiederholt, und immer steht man unter dem Eindruck des Ringens, das es Böhme jedesmal kostet, sich von der ersten bis zur siebenten durchzuquälen.

1. Die Begierde. Der Wille sieht sich selber ein, dabei ergeben sich Schärfe, Härte und Herbe. Hier liegt der Urstand des Grimmes und der Ichheit.

2. Die Bewegung. Die ausbreitende Bewegung und Ausdehnung. Sie macht stechen und Brechen und ist der Gegensatz der ersten Gestalt.

3. Die Angst oder Empfindlichkeit. Das im Streit geborene Leben. Ruhe-Bewegung, Einheit-Vielheit wirken ineinander. Hier in der Angstqual herrscht die grösste Unruhe und der verzehrende Hunger, da die zweite und die erste Gestalt beständig einander fliehen. Die eine will in sich, die andere ausser sich. Da sie nicht auseinander können, gleichen sie einem sich drehenden Rad. Diese Gestalt drückt die Angst der Geburt, den und Schmerz des Daseins aus. In ihr steht das Fundament des Zornes, des Grimmes und der Hölle.

4. Das Feuer oder der Feuerblitz. Das Masse des Leidens und der Negativität ist auf die Spitze getrieben. Vergleichbar mit einer psychischen Not und Hochspannung, die so lange währt, bis von irgendwo ein befreiendes Licht durchscheint. Im Kampf der Gedanken und Stimmungen ist der Blitz zu vergleichen mit dem Zünden der Erkenntnis oder der freien Willensentscheidung. Hier geht auch die Selbheit auf, die sich zurück, aber auch vorwärts wenden kann. Vorwärts kommt sie in die nächste Gestalt.

5. Im Liebesfeuer wird die wogende Unruhe von 1 bis 3 gelinftigt. Ohne dieses Liebesfeuer wäre eine ewige Unruhe, ein ewiger Kampf und Gegensatz. Aus dem Feuer wird hier ein Liebesbrennen und die Kraft der Einheit. Je mehr Feuer zuerst war umso mehr Licht wird jetzt möglich. In Feuer nämlich liegen die Kräfte der Selbheit.

6. Verständnis oder Hall und Schall. Die vorhergehenden Gestalten gehen ineinander über und ineinander übergehend erkennen sie sich. Der Milderungsprozesse hat, sich steigend, die harmonische Sphäre des Verstandes erreicht, der nun das finstere und lichte Dasein durchschaut.

7. Die Gestalt. In ihr ruhen alle sechs und kommen zur Faßlichkeit. Sie verhält sich wie das Äußere zum Inneren und bildet das Gehäuse oder Subjekt. Bei der Gottesgeburt wird dieser Gestalt als der Leiblichkeit besondere Bedeutung zukommen.

Gleich einem Individuationsprozesse nach naturphilosophischer Art bewegt sich der psychische Grundstrom in diesen sieben Richtungen in der Reihenfolge eines inneren Auferstehungsprozesses, einer psychischen und erkenntnismäßigen Erlösung aus einem Abgrund heraus. Die sich abzeichnende Befreiung alles in der Dunkelheit Gefangenen aus einem Zustand der Unbewußtheit und Unerlöstheit ist in gleicher Weise gültig im Makro- und Mikrokosmos. Tiefinnerste Leidenserlebnisse haben sich gleichsam in freudige Harmonie gewandelt. Eine sinnigfaltige Kombination der Gestalten ist möglich, es kommt nur darauf an, daß die richtige "Temperatur" nicht durch das Überhandnehmen einer der ersten drei Gestalten gestört wird. Die vierte zentrale Gestalt des Feuers scheidet psychisch und physisch die Reiche; das der leidvollen Nacht von dem des freudvollen Lichtes, das des Grusses von dem der Liebe. Im ersten Reich herrschen Zwang und Notwendigkeit, im zweiten Freiheit. Nur durch Überwindung des Widerspruches kann das Leben geboren werden. In diesem Gegensatzdenken, das mit den Spekulationen über das Feuer nur noch an Heraklit erinnert, und in der Lehre der Priorität des Lebens und der Bewegung vor dem Sein liegt die Charakteristik böhmischen Philosophierens. (Aus. 12).

Über diese Art der Psychologie aus dem Naturgefühl der Renaissance wird Böhmie zum Naturmystiker. Er findet gerade in diesen Begriffen einer nicht mehr metaphysisch fundierten Psychologie das geeignete Instrument vor, um der Idee vom Leben nach allen Seiten hin gerecht zu werden. Die ganze Hypothese von den Lebensgeistern mit der Annahme von persönlichen Kräften im Organismus ist typisch animistisch-volum-

taristisch. Zugleich liegen bereits in diesem Fluktuieren der Gestalten und dem vorherrschenden Interesse für die Bewegungen des Gemütes keimhaft die Ansätze zu den Aktualitätstheorien der späteren Psychologie. Der Weg ist dadurch markiert, daß gerade wegen der Aufmerksamkeit, die man der Dynamik des Lebens, der Bewegung der Muskeln, dem Herzschlag und der Atmung schenkte, dann der substantielle Träger dieses Lebendigen gelegnet wurde. Es entspricht aber durchaus der aktivistischen Art des Barockmenschen Böhme, den Saft- und Quellgeistern diese erstrangige Bedeutung im Gottes- und Lebensbegriff zuzuerkennen.

In jener Zeit vor und um Böhme läßt sich überhaupt keine eigenständige Psychologie feststellen. Naturphilosophische, magische und psychologische Erkenntnisse waren zu sehr ineinander verwoben. Darin liegt auch die Schwierigkeit einer befriedigenden Deutung der sieben Naturgestalten. Um aber doch einen bisher in der Interpretation der sieben Quellgeister neuen Weg einzuschlagen, wird hier eine Auslegung ins Auge gefaßt, die zwei Autoritäten, eine philologische und eine psychologische, ergänzend aneinanderrückt.

W. B o u s s e t (Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 10 u. 351) untersucht die "sieben" und findet, daß die "sieben Archonten" als Planetengötter in der spätbabylonischen Religion eine hervorragende Bedeutung hatten. Sie spielten auch in der Mithrareligion eine entsprechende Rolle. Wahrscheinlich wurde die vielfach beobachteten Zusammenstellungen der 7 Planeten, 7 Farben, 7 Metalle usw. über die Ophiten verbreitet, die als älteste Sekte aus dem babylonischen Tiefland stammen. Die dann die Gnosis beherrschende Vorstellung von den sieben Archonten (Naturgestalten) läßt sich nun weder aus christlichen noch aus jüdischen Prämissen erklären, sondern hat vielmehr ihre letzte Wurzel in der babylonischen Verehrung der sieben planetarischen Gottheiten.

Auf diese philologisch-historische Erkenntnis läßt sich, um überhaupt eine Hypothese zu versuchen, die Projektionstheorie von C.G. J u n g (Psychologie und Alchemie, S. 336, 379, 385) anwenden. Demnach würde Böhme, ohne sich dessen bewußt zu sein, sein eigenes Innerliches oder Seelisches auf den von ihm zu erstellenden Gottesbegriff projizieren. Dadurch rechtfertigt er den Gottesbegriff, und der Gottesbegriff wird ihm zugleich zur Erklärung des Lebendigen. Im Gottesbegriff erlebt er die Gegenwart seiner eigenen Idee vom Leben. Dabei könnte die an sich in der empirischen Welt nicht so ohne weiteres er-

kennbare "Sieben" als ein "A priori archetypischer Natur" erklärt werden, das als Symbol in Form der sieben Naturgestalten als unbewusster Inhalt aufsteigt.

Diese Erklärung schließt selbstverständlich nicht die Möglichkeit aus, daß Böhmie durch schriftliche oder mündliche Ueberlieferung mit der Idee von den "Sieben" bekannt wurde und ihr eine ganz persönlich-schöpferische Wendung gab. Bei der Fragestellung, warum Böhmie über diese sieben Gestalten zu einem neuen Gottesbegriff kam, ob die letzten Ursachen historisch-traditioneller oder psychologischer Natur waren, wird sich wohl jede Untersuchung gerade hier mit einem nicht auflösbaren irrationalen Rest begnügen müssen. (Ann. 13).

Man würde der Leidenschaftlichkeit und inneren Ergriffenheit Böhmies dieser Idee von Leben gegenüber nicht rechtlos gerecht werden, sähe man in ihm nicht mehr als nur einen Interpreten Ezechiels. Wenn keine Kluft zwischen dem persönlichsten Spekulieren Böhmies und der daraus geborenen Gottesvorstellung bestehen bleiben soll, dann dürfte hier auch nicht auf einen tragbaren psychologischen Erklärungsversuch verzichtet werden. Sein Gottesgedanke ist nämlich weitgehend Böhmie selbst. Gerade dort, wo er in seinen Schriften Lebens- und Gottesvorstellung ineinander vereinigt, wurde er offensichtlich das Opfer seiner eigenen Introversion und Selbstbeobachtung. Er vernachlässigt weitgehend Bigamisches und Göttliches. Unkontrolliert projiziert er subjektive Zustände der inneren Angst auf bedenkenlos in die Gottesvorstellung und es kommt zu energiegeladenen Wechselwirkungen zwischen Subjekt-Objekt und Objekt-Subjekt. Wenn er vom Leidleben und der Gottesgeburt schreibt, dann steht er unter einem Bann und steigert literarisch die Worte bis zur letzten Ausdrucksfähigkeit. Gottes- und Lebensspekulationen müssen gleichzeitig und überfallsartig über ihn gekommen sein, "wie ein brennendes Feuer, dem die Hand und Feder kaum nachzuellen vermochte, denn es geht als ein Platsregen, was es trifft, das trifft es" (VII, 397). Versunken in sich verlor er die realen Zusammenhänge - vielleicht auch einmal beim Blick in die helle Scheiterhaube oder das im Sonnenlicht glänzende Zinngefäß - und findet am Gift und Gegensatz des Lebens in Gott und der eigenen Person zugleich verwirklicht vor. Jedenfalls ist er nach solchen intensiven Erlebnissen überzeugt, daß es keine Erkenntnisse der eigenen Vernunft waren, "weil der natürliche Vernunft-Mensch versteht nichts vom Geheimnis des Reiches Gottes, denn er ist außer und nicht in Gott (VII, 465). In vollkommener Passivität überließ er sich dem Strom des Inneren und

sammelt sich erst wieder nach einem qualvollen Abstieg in den Grund seiner Seele: "So leide ich nun, und will nichts wissen, der ich der Ich bin, als ein Teil von der äußeren Welt, auf daß er in mir wisse, was er wolle" (VII,100). Selbstvorwürfe und Zweifel schalten sich ein, bevor er überhaupt über die tiefsten Erkenntnisse sprechen will: "Vertragst mir doch meine Torheit ein wenig, wenn ihr spottet und schmähet, wenn ihr mich verhöhnet" (VII,101). Aber er rechtfertigt das Neue der Gedanken als Offenbarung: "Ich bin nicht die Gebälerin im Wissen, sondern mein Geist ist sein Weib, in der er das Wissen gebietet, nach dem Maß als er will. Nun aber bin ich tot und verstehe nichts, er aber ist mein Verstand. Also sag ich: ich leb in Gott und Gott in mir, und also lehre ich und schreibe ich von ihm, sonst weiß ich nichts" (VII,100 F). (Anm. 14).

4. Die Gottesgeburt.

Nun fordert Böhmie dazu auf, die Gottesgeburt recht zu betrachten: "Du sollst nicht denken, daß ein Geist neben den andern steht, wie du die Sterne am Himmel nebeneinander stehen siehst, sondern sie sind alle sieben in einander, wie ein Geist, wie du das an einem Menschen sehen kannst. Er hat mancherlei Gedanken, wegen der Wirkung der sieben Geister Gottes, welche den menschlichen Körper innen halten; aber du mußt sagen, bist du anders nicht thöricht, daß ein jedes Glied in ganzen Körper des andern Kraft hat." (II,98).

"Du mußt aber alhier wissen, daß die Gottheit nicht stille steht, sondern ohne Unterlaß wirkt und aufsteiget, als ein liebliches Ringen, Bewegen oder Kämpfen, als wenn sieben Personen ein freundliches Freudenpiel anfangen, da je eines dem andern obliegt, und das dritte käme dem überwundenen zu Hilfe, und wäre also eine liebliche, freundliche Kurzweil unter ihnen, da sie zwar alle einen Liebewillen unter einander hätten, und doch eines gegen den andern in Kurzweil oder Liebe kämpfe." (II,111 f).

Die sieben Naturgestalten werden jetzt im göttlichen Bereich häufiger die sieben "Gebärungen" genannt. Die Gebärung aber ist von Ewigkeit und Gott nimmt keinen Anfang (V,18), sondern "es ist der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes; wie sich der göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare und in Reiche einführe, welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur,

wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare" (V,18). Etwas später wird Böhmé deutlicher: "...denn der erste Anfang ist Gottes, der sich vom Ungrund in Grund einführet zu seiner Beschaulichkeit. Dieser Anfang aber ist ein geistlicher Anfang" (V,19). Er betont zwar, daß in dieser Geburt keine Notwendigkeit liege, "denn der göttliche Vorstand nimt keine Qual in sich, er bedarf auch keiner zu seinem eigenen Wesen, denn das Alles darf das Ichtés nicht, das Ichtés ist nur sein Spiel, damit das Alles spielet, und damit ihm das Ganze als das Alles selber offenbar werde..." (V,15 f).

So viel folgt daraus, daß es für Böhmé ein der offenbarenden Geburt vorhergehendes Stadium der Verborgenheit und Abgeschlossenheit Gottes geben muß. Rimmel stellt er auch diesen Prozess graphisch an der "philosophischen Kugel" (v,25 u. Anhang) dar. Im Inneren der Kugel stellt er sich die ewige Gehörung des göttlichen Wesens vor. Die Sphäre außer der Kugel aber trägt die Bezeichnungen: "Abgrund", "Ewigkeit", "Freiheit des Abgrundes", "Mysterium außer der Natur oder dem Prinzipie". Er stellt sie alle rein schon durch die Bezeichnung mit der Ziffer eins als den Anfang dar, weshalb sich auch die Aufmerksamkeit der Untersuchung zuerst diesen Begriffen zuwendet.

a) Der Ungrund.

"Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen der Kreatur, als ein ewiges Nichts; er ist weder Grund, Anfang noch Stätte; und besitzt nichts, als nur sich selber; er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selber nur Eines; Er bedarf keinen Raum noch Ort; er gebürt von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich; er ist keines Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort, da er wohnt." (V,7).

Hier will Böhmé Gott in seinem letzten Sinn erfassen und stellt die Frage nach dem Mysterium der Gottheit: Was ist Gott, und wie ist Gott wirklich? Die Antwort fällt ohne jede Logik und unter Verzicht auf jeden Weg der Analogie. Er findet Gott nur durch das Nichtwissen. Es handelt sich in der angeführten um eine der aufschlußreichsten für die Erklärung der Gottesgeburt, weil in ihr bereits alle die Basis bildenden Begriffe vorhanden sind: "Ungrund", "Nichts" und "Wille des Ungrundes".

- Wesentlich am Ungrund ist, daß er sich selber noch nicht offenbar ist. Gott aktiviert sich erst vom Ungrund in den Grund, von dem

Unbekanntem-Abgewandtem in das Bekannte-Zugewandte, denn

"in Ungrund, der tiefsten Gottheit ohne und außer der Natur, ist keine Offenbarung sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen oder Farben, auch keine Tugend; und ist doch also nur in sich verborgen und wäre ewig nicht offenbar (VI,335). Denn der Abgrund hat keine Stätte, weder Zeit noch Raum, gleich wie es war vor den Zeiten der Welt, da keine Stätte war; also ists und bleibt ewig in Abgrund." (VI,338).

Wenn Böhme von "Gott außerhalb der Natur" spricht, dann meint er den "Gott im Ungrund", als die erste Welt, von der keine Kreatur etwas weiß. Daher fallen die ersten Aussagen über Gott auch alle nach Art der apophatischen Theologie, weil hier Gott jenseits allen Seins stehend gedacht wird und nur negativ bestimmbar erscheint. Außer seiner Natur ist er nämlich das Nichts, die ewige Stille ohne Regung, wo weder Finsternis noch Licht sind, weder Leben noch Tod. Der Begriff des von jeder Dynamik freien, naturlosen Geistes ist der höchste Begriff der Gottheit. Vom Intellekt her gesehen, muß vor dieser Sphäre jedes Wissen versagen und alle Bestimmungen sind nur mehr durch das Nichtwissen auszudrücken. Dieser Ungrund-Bereich in seiner Leblosigkeit, Gestaltlosigkeit, Zeit- und Raumlosigkeit ist zugleich als völlig bildlos, leidlos und quallos. (Anm.15)

b) Der neontische Wille.

Wäre dieses absolute Nichts als statisches Moment wirklich existent, dann würde Gott, wenn er im Ungrund bliebe, nie offenbar. Die Idee des Ungrundes ist daher nur ein "Grenzbegriff", denn in dem ewigen Nichts west zugleich ein ewiger Wille, dieses Nichts in "Etwas" einzuführen. Dem Ungrund ist schon der Wille des Ungrundes mitgegeben, wenn auch noch außer aller Natur und Anfänge:

"Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, er ist außer aller Natur und Anfänge der Wille zum Licht, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung." (V,32).

Das Wesen der Gottheit liegt wohl in der Tiefe des Ungrundes, aber dieses Wesen soll sichtbar werden, "daraus ist der Wundergeist des Ungrundes begehrend, nämlich, daß er scheinend werde; und daraus führt er sich in Qual, daß er sich finde und Empfinde, daß er möge seine Wunder in der Qual offenbaren, denn ohne Qual kann keine Offenbarung sein" (VI,261).

Gott im Ungrund, in der "Wüstung" Eckeharts, ist die Urgottheit Böhmes, der er noch jede Natur abspricht. Nur einen Augenblick scheint

es in dieser Urgottheit zu geben, der frei ist von leidvoller Unruhe und Sucht. Mit dem Ungrund verbindet Böhme bereits die Existenz eines Keimes, der als die leidenschaftliche Begierde des "Nichts", zu "Etwas" werden will. Damit unterscheidet er sich auch von den übrigen Vertretern der apophatischen Theologie, daß er selbst den Begriff vom abgründigen Nichts nicht von seinen voluntaristischen Spekulationen ganz unberührt läßt. Dieses Nichts Böhmes ist demnach kein reines Nichts ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$), sondern ein $\mu\eta\ \delta\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, ein noch nicht seiendes Sein, insofern es der Potenz nach bereits alles enthält, aber actu noch ein Nichts ist. Die Rolle des Willens besteht in dem ewigen Drängen, die im Nichts verborgenen Potenzen in das offenbare "Etwas" überzuführen.

Gerade diese Spekulationen über den Willen des Ungrundes sind eines der Mysterien der Böhmeschen Philosophie. Der ganze theogonische Prozess gründet auf dem einen Axiom, daß Gott in seinem tiefsten Abgrund auch ein unendlich grundloser, durch nichts entstandener, auf sich selbst ruhender Wille oder Trieb ist. Die Frage, wieso es möglich sei, daß aus dem Ungrund, der kein Leben hat, doch das Leben erborren wird; daß aus dem Ungrund, der keine Beweglichkeit und kein Fühlen hat, es doch zur Beweglichkeit und zum Fühlen kommt, kann Böhme selbst nur ausweichend, ins Irrationale ableitend, beantworten:

"Dessen Grund sollen wir nicht wissen, auch nicht forschen, denn es turbiret uns (VI,257), dass der ewige Anfang im Ungrunde ein ewiger Wille in sich selber sei, dessen Urstand keine Kreatur wissen soll" (VI,247).

Wie der Ungrund selbst, ist auch sein Wille rätselhaft und trägt denselben aeontischen Charakter: "Denn derselbe ist weder böse noch gut, sondern ist bloß ein Wille, das ist eine Sciens (vom Worte ziehen) ohne Verstand zu etwas oder in Etwas, denn er ist nur ein Ding, und ist weder Begierde noch Lust; sondern er ist ein Wollen oder Wollen." (IV,500 f).

Allein in diesem Wollen liegt aber schon die Bewegung zu einer weiteren Entfaltung begründet. Gleich dem Keime treibt er über sich hinaus nach einem Anderen und Zukünftigen, nach einer höheren Existenz: "Denn ein Wille ist dünne als ein Nichts, darum ist er begehrend, er will etwas sein, daß er in sich offenbar sei; denn das Nichts verursacht den Willen, daß er begehrend ist; und das Begehren ist eine Imagination, da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, so imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber, und schwängert sich

mit der Imagination aus der Weisheit, als aus dem jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen." (VI,247).

Der Hunger des Nichts nach dem Etwas und das Sehnen der Gottheit, sich aus der Finsternis des Ungeoffenbarten aufgrund des Willens an das Licht zu gebären, ist der Anfang des theogenetischen Prozesses. Der Wille ist der Sucher und ohne die Gebärung bliebe alles ein Nichts. Der ewige Wille kann aber immer nur sich selber wollen; er kann nur in sich selber gehen und auf sich selbst zurückkehren, weil für sein ewiges Streben nur er selbst wieder als Ziel infrage kommt:

"So erkennen wir aber, daß sich der Wille selber sucht, und in sich selber finde, und sein Suchen ist eine Begierde, und sein Finden ist der Begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet. Er findet nichts als nur die Eigenschaft des Hungers, welche er selber, die zeucht er in sich, das ist, er zeucht sich selber in sich, und findet sich selber in sich; und sein Insichziehen macht in ihm eine Beschattung oder Finsternis, welche in der Freiheit als im Nichts nicht ist, denn der Freiheit Wille beschattet sich selber mit der Begierde Wesen, denn die Begierde macht Wesen und nicht der Wille." (IV,278).

Das Ausgehen des Willens ist zugleich auch das Eingehen des Willens. Böhmie kann sich nichts Früheres denken als den ungründlich verborgenen Willen mit der ihm eigenen Last zur Offenbarung. Die erfolgreiche Bewegung des neontischen Willens liegt darin, daß er wohl subjektiv in sich zu suchen beginnt, dabei aber in der ewigen Beschaulichkeit seiner selbst etwas Objektives vorfindet. In seiner ersten Bewegung will er noch nichts Bestimmtes. Er bewegt sich nur nach dem dunklen Drang einer treibenden Sehnsucht und inneren Unruhe, bis sich ihm ein Gegenstand darbietet, der ihn erfüllt. Er hat sich aber selbst zum Gegenstand genommen und ist damit in das Stadium eines selbstbewußten Erkennens getreten. Er reflektiert sich selbst und indem er sich in sich selber entgegengesetzt und sich dadurch begrenzt, erlangt er Selbstbewußtsein. Der Wille ist selbst vor sich hingestallt, das Angesehene, das Bewußte ist wieder er selbst. Er ist das Handelnde und das Produkt seiner Handlung.

c) Sophia als Contrarium in Gott

Zur Erklärung der Begründung des Ungrundes verwendet Böhme das Symbol des Spiegels oder Auges: "Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn es ist sein eigener Spiegel...Und findet also, daß alle Wesen sind in eine Auge geschlossen, das ist gleich einem Spiegel, da sich der Wille selber beschaut, was er doch sei: und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist; und das Begehren ist ein Einsichsehen...Der Wille sucht sich im Begehren selber, und modelt ihm in seinen Begehren für, was er ist; und dasselbe Modell ist der Spiegel, da der Wille sieht, was er ist; und wir erkennen denselben Spiegel für die ewige Weisheit Gottes...Der Spiegel ist die Offenbarung des Lebens, sonst erkennt sich der Geist selber nicht; denn der Spiegel als die Weisheit, ist sein Grund und Behälter, es ist das Gefundene des Geistes, da sich der Geist in der Weisheit selber findet." (VI, 254 f).

Die "Jungfrau" oder Weisheit ist mit einer der dunkelsten Punkte, aber von bedeutender Rolle im System Böhmes. Besonders die erkenntnistheoretische Seite dieses Begriffes bedarf hier einer Analyse.

"Sie ist die höchste Weisheit der Gottheit, außer ihr wäre Gott nicht offenbar, sondern wäre nur ein Wille; durch die Weisheit aber führt er sich in Wesen, daß er ihn selber offenbar ist" (VII, 100).

Sie heißt deshalb eine "Jungfrau", weil sie keine Gebärerin ist, sondern nur der Spiegel der Gottheit: "Nicht daß sie aus ihrem Vermögen und Gebären Gott offenbaret, sondern das göttliche Centrum, als Gottes Herz oder Wesen offenbaret sich in ihr. Sie ist als ein Spiegel der Gottheit, denn ein jeder Spiegel hält stille und gebietet keine Bildnis. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darin der Geist Gottes sich selber sieht..., und in ihr hat der Geist Gottes die Formung der Kreaturen erblicket..." (VI, 156).

Sie ist das Leidende, der Geist Gottes in ihr das Suchende. Sie ist der erste Gegenwurf der ungründlichen Einheit, in ihr wird alles offenbar: "Sie ist selbst der göttliche Verstand, als die göttliche Beschaulichkeit, darinnen die Einheit offenbar ist. Sie ist das rechte göttliche Chaos, darinnen alles lieget, als eine göttliche Imagination, darinnen die Ideen sind von Ewigkeit in göttlicher Ebenbildnis gesehen worden; nicht als Kreaturen, sondern in einem Gegenwurf, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besieht" (VI, 665).

Die erkenntnistheoretische Stellung der Böhmeschen Sophia schwankt zwischen der Bedeutung, die dem Ideenkosmos der Platoniker zukommt, und einer mehr psychologischen Auslegung als Manifestation

des Bewußtseinsbildes Gottes. In ihm weiß sich Gott und wird sich seiner bewußt. Das Symbol des Spiegels gebraucht Böhme der plastischen Darstellung dieses Selbstbewußtwerdens wegen, indem er den sich Spiegelnden im Spiegel seiner selbst erkenntlich werden läßt. Der Spiegel oder "Gegensurf" ist das erste "Contrarium", das Böhme in Gott hineinverlegt. Hier beginnt seine metaphysische Lehre von der Notwendigkeit eines Gegensatzes als Mittel zu jeglicher Manifestation. In diesem ersten Gegenüber wird sich das ungründliche Eins im "Elick" der Fülle und Kraft, die es in sich schließt, bewußt. Die Weisheit steht gleichsam vor Gott und eröffnet die Wunder Gottes. Sie ist die Offenbarerin seiner selbst in seinen Inneren, die Fruchtbarmacherin der in ihm erkannten Fülle.

d) Fassung des Ungrundes "in Grund"
nach trinitarischer Analogie.

Auf eine anfängliche Bestimmung Gottes im Sinne der negativen Theologie folgt als erste Phase des theogenetischen Prozesses die Selbstfassung des ewigen Ungrundes "in Grund". Während sich auf den ersten neontischen Bereich keinerlei philosophische Aussagen anwenden ließen und nur mehr "paradoxe" Bestimmungen dieses Urstadiums anzudeuten vermochten, bestimmt Böhme den weiteren imergöttlichen Prozess nach trinitarischer Analogie. Die weitere Konstruktion aus dem Ungrund erfolgt im sogenannten "Ternar". Diese Darstellung des Werdeprozesses Gottes sichert Böhme einen Platz als Glied in der Kette von Plotin über den Areopagiten, Scotus Eriugena, Nikolaus v. Cusa zu Schelling, Baader und Scheler. Im "Ternar" Böhmes finden sich wieder die drei Schritte des Scotus Eriugena von der Monas, dem Prohedos und der Epistrophe, nur wird der bis zum Cusaner aufrechterhaltene neuplatonische Idealismus, wonach sich der dreifache Weg in logischer Unterscheidung vollzieht, durch Böhme stark naturalisiert. Es läßt sich wohl auch eine gewisse Analogie zur dogmatisch-kirchlichen erkennen, nur sind es bei Böhme nicht so sehr drei Personen, sondern drei Momente des göttlichen Geburtsprozesses. Nennt er sie doch selbst auch "drei Wirkungen" und "drei Eigenschaften", wobei er sie mitunter zu rein psychologischen Kräften verflüchtigt.

"Also heißt der ungründliche Wille ewiger Vater; und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißt sein geborener oder eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund faßt. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den Gefaßten Sohn oder Ens, heißt Geist, denn er führet das gefaßte

Esse aus sich aus in ein Wesen oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes; und das Ausgegangene ist die Lust, als das G^o fundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer^o sieht und findet; und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit." (IV, 468)

Das trinitarische Symbol zeigt die Bewegung des Ungrundes, wie er aus sich ausgeht, sich umschließt und zu sich selber zurückkehrt. In seiner Bewegung sieht Böhme die heilige Dreiheit. Der Ungrund potenziiert sich. Das Ungründig-Abgründige des ungrassten Willens, der aus sich ausgeht, um sich zu suchen, ist der V a t e r; die Selbstfindung ist der S o h n; der Ausgang daraus der G e i s t.

Drei Wirker und drei Gewirkte sind nach Böhme in Gott, wovon das dritte Gewirkte, die Sophia, nicht wieder als wirkend erscheint. Der Vater selbst ist ungewirkt. Seine Enthüllung als erstes Gewirktes ist der Sohn. Als weitere Enthüllung und zweites Gewirktes aus der Wirkung von Vater und Sohn entsteht der Geist. Der wirkt samt Vater und Sohn die Idea oder Sophia. Sie ist das Ebenbild des Ternar und wirkt selbst nicht (Jungfrau). In ihr wird sich der Ternar evident. (Ann. 16). Als viertes Gewirktes ist sie "die Lust der göttlichen Beschaulichkeit als eine Fürmodelung der einigen Dreiheit, die göttliche Imagination, als den ersten Grund der Magiä, daraus die Creation ihren Anfang und Urstand genommen hat" (IV, 470). Das Vierte ist die Vollendung, die wahre Lust und Freude des Sich-selbst-findens. Der Kreis ist nun geschlossen und die Stufe ist wieder erreicht, wo der Geist durch das Auge, oder in dem Spiegel die Weisheit sieht, die als sein Gegenwurf oder als Idea die Wunder des Ungrundes in sich birgt.

Was Böhme bis jetzt wollte, ist ausschließlich die Darstellung des kreisenden Verhältnisses des Ungrundes; die Beschreibung des esoterischen Gottes, der gleichsam in bloßer Beschaulichkeit seiner Traumbilder verharrt. Das Ideelle ist aber noch immer nicht realisiert. Das heißt, die Gottheit ist noch immer "außer der Natur", sie hat sich wohl "in Grund", aber noch nicht "in Natur" gefaßt. Die Fassung "in Grund" war ein erster Differenzierungsprozess in der Phase der Selbstgestaltung des Ternar. Damit wollte Böhme einzig und allein nur zeigen, "was die Gottheit außer der Natur sei, darinnen zu vernennen ist, daß die Gottheit, was die drei Personen antrifft, mit der ewigen Weisheit von der N a t u r frei sei..." (VI, 249).

Erst die göttliche Natur offenbart den stillen geheimnisvollen Ungrund mit seinen drei, bzw. vier göttlichen Formen. Der neue Prozess wird jetzt real, aber nicht materiell, ausdrücken, was zuerst nur

ideal gesetzt war. Mit der **N a t u r** in Gott setzt aber auch das innergöttliche Leidens- und Lebensdrama ein.

e) Die Natur in Gotte.

Der Bildungsprozess der göttlichen Natur beginnt mit der **S e h n s u c h t** der Gottheit, das im Spiegel der Weisheit geschaute Reich der Ideen in seiner ganzen Bilderfülle zu verwirklichen und somit das noch Ungeoffenbarte des Ungrundes herauszustellen. Die Sehnsucht verursacht eine gesteigerte Beweglichkeit des Willens, der in seiner ewigen Produktionslust als Begierde und Hunger den weiteren Ablauf sichert und vorantreibt:

"Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde, als das erste Verbum Fiat oder Machen; denn die Begierde hat nichts, das sie könnte machen oder fassen. Sie fasset sich nur selber und inresset sich, das ist, sie coaguliret sich, sie zeucht sich in sich, und fasset sich, und führet sich vom Ungrunde in Grund, und beschattet sich selber mit dem magnetischen Ziehen, daß das Nichts voll wird" (V, 12).

Um jede Unklarheit des Anliegens Böhmes von vornherein auszuschalten, sei betont, daß er jetzt aufzeigen will, wie sich Gott durch die ewige Natur seiner selbst offenbar wird, sich in ihr manifestiert und der Ternar in seinen drei Proprietäten deutlich wird. Böhme läßt den esoterischen Gott nicht, wie später Schelling, Hegel und Scheler, erst durch die Kreatur sich vollbewußt werden, sondern bereits in sich selbst wird Gott durch seine eigene Natur offenbar. Die künftigen Mißverständnisse dieses schwierigen Gedankens einer Natur in Gott vorausahnend, schreibt er deshalb:

"Leser, merke es recht! Ich verstehe alhier mit Beschreibung der Natur die ewige, nicht die zeitliche. Ich weise dir nur die zeitliche darunter, denn sie ist aus der ewigen ausgesprochen, darum setze mir nicht Kälber, Kühe oder Ochsen drein: wie die Unvernunft zu Babel pflegt zu tun. Erstlich wisset dieses, daß sich der göttliche Verstand darum ins Feuer einführet, daß seine ewige Lust majestätisch und ein Licht werde; denn der göttliche Verstand nimmt keine Qual in sich, er bedarf auch keiner zu seinem eigenen Wesen, denn das Alles darf des Lichtes nicht, das Licht ist nur sein Spiel, damit das Alles spielt, und damit ihm das Ganze als das Alles selber offenbar werde, so führet seinen Willen in Eigenschaft ein. So wollen wir als eine Kreatur von den Eigenschaften schreiben, als von dem geoffenbarten Gott; wie sich das Alles, als der ungründliche ewige Verstand, offenbare." (V, 15 f).

Böhme meint die Geburt der Natur in Gott und hält in der Darstellung wieder die Reihenfolge der bereits geschilderten Naturgestalten ein. Unter Vermeidung jeder Wiederholung muß aber hier doch noch auf die letzte metaphysische Bedeutung der sieben Gestalten im Rahmen dieses Prozesses eingegangen werden.

Der **V a t e r** ist der Anfang der Natur in Gott. In ihm wirken vorzugsweise die drei ersten Gestalten: 1)Herbe und Bitterkeit, 2)Begierde und Stachlichkeit, 3)Angst. Darum ist er der Furchtbare und Schreckliche, der gezeichnet ist mit allen Schmerzen des Werdens und Vergehens. Seine Begierde ist die metaphysische Ursache aller Wesen, auch der Kälte und Hitze, sowohl des Wassers und der Luft, der Formung der Kräfte und eine Ursache des Geschmacks (V,29). Seine Beweglichkeit der Begierde, als das Ansehen, ist die Ursache alles Lebens und Regens, sowohl der Sinne und Unterschiedlichkeit. Seine Angst ist die Ursache der Empfindlichkeit und Regsamkeit der Sinne (a.a.O.). Aller Kreaturen Gift und Galle, Kröten, Mattern und Würmer sind Konkretionen dieser drei ersten G_ostalten der ewigen Natur(III,99). Nach dieser Seite seiner Natur ist er ein zorniger und eifriger Gott, ein verzehrendes Feuer nach alttestamentischer Tragik. Wenn Plagen über Städte und Länder hereinbrechen, dann ist dies ein Ausbruch der Wirkungen des Vaters, dann wurde sein Zorn erregt und ein Zittern und Schreien hebt auf der Welt an. Da Feuer und in der Finsternis werden Gottes Zorn symbolisiert.

Hatte es aber die unendliche Freiheit nötig, sich in diesen qualvollen Streit der drei Gestalten einzulassen? Ist nicht widersinnig, daß sie die ewige Stille um dieser Konflikte willen verlassen hatte. Die Antwort darauf hängt mit dem neontischen, irrationalen Charakter dieser Freiheit zusammen:

"Weil die Freiheit unfählich und als ein Nichts, und keinen Grund hat (IV,428), aber "die Freiheit will nicht ein Nichts sein, denn darum führet sich die Lust der Freiheit in Natur und Wesen ein, daß sie will in Kraft, Wunder und Wesen offenbar sein" (IV,228 f).

Der neontische Wille ist aus der ersten ewigen Stille und Ruhe, an die er zuerst gebunden war, in ein erstes Stadium des Suchens und der Begierde getreten. Er "sucht in sich selber" und findet sich selber in sich. Dadurch, daß er begehrend wird, erhält er eine bisher unbekannte Beschattung und Finsternis, von der angewidert wird und deshalb wieder befreit sein möchte. Zurück in das Nichts will er nicht, weil er nicht wieder ein Nichts werden will, sondern nach seiner Offenbarung begehrt. Er besinnt sich, "aber je mehr der wiedergefaßte

Wille, der Offenbarung begehrt, je mehr und strenger zeucht die Begierde in sich und macht in sich die drei Gestalten" (IV,278).

In einem grenzenlosen Zwiespalt weiß er nicht aus und ein. Er, der seinen Wesen nach ein freier Wille der Stille ist, findet sich wohl jetzt aus dem Nichts in Etwas, aber dieses Etwas erregt in seinen drei ersten negativ-unruhigen Formen zugleich seinen Widerwillen. Diese Art der Natur geht gegen das Empfinden seiner ungründigen Freiheit. Er wird sein eigener Feind, denn er will zweierlei: die Freiheit der Stille, aber auch die Begierde im Hunger nach dem Aufsteigen der Unruhe und des Sich-selber-findens.

"Das ist nun der Urstand der Feindschaft, daß die Natur wider den freien Willen läuft, und sich ein Ding in sich selber findet" (VII,279). Immer ist die Selbstfassung und Selbstfindung des Willens die Ursache neuer Geburten und Gestalten: "So denn der Wille ein ewiges Begahren ist, so zeucht er auch ewig in sich selber... Nun aber kann auch der Wille das Anziehen mit der Schwängerung nicht leiden: denn er will frei sein (IV,1c f). Er sehnt sich heraus der Finsternis und Bitterkeit der drei Gestalten, "darum fasset er ihm einen anderen Willen, aus diesem Rade zu entfliehen" (a.a.O.). Es muß endlich zu einer Scheidung kommen. Der neontische Wille besinnt sich seiner Kraft und wie ein Stachel tobt er gegen das Verweilen in der Angstlichkeit der drei ersten Gestalten "und schärft sich in der herben Härteigkeit, daß er blank wird wie ein Feuerblitz, und zerbricht in seiner geschwinden Fahrt die herbe Finsternis" (III,163). Die neue Freiheit erscheint als ein Blitz und "so nun die strenge Herbigkeit den Blitz der Freiheit hat gefangen, daß sie ihr Recht verlieret, so ist die vierte Gestalt geboren" (VI,21).

Die Finsternis also dient der Offenbarung des Lichtes, denn der Blitz reinigt und scheidet die drei niederen Potenzen und gebiert das Licht aus der Finsternis. Der Konflikt der drei Gestalten in ihrer hemmenden Gegensätzlichkeit hat sich erschöpft und wird überwunden. Das Durchblitzen ist das Explodieren der Angstspitze und nach der Lichtgeburt gestaltet sich die Finsternis in die Liebe. Mit der höchsten Spannung tritt eine Depotenzierung der Energie ein. Aus der zornigen, zerstörenden, gebiert sich die liebende und bildende Kraft. (A.17)

Im S o h n leuchtet vorzugsweise die fünfte Gestalt auf. Er ist der Gnädige und Barmherzige. Er sänftigt die wogende Unruhe und schafft das Leben des Friedens. Diese Gestalt offenbart sich durch Liebeleben, Freude, Kraft, Glorie, Seelengeist, Weisheit, Erkenntnis.

Im Gei s t erscheint vorherrschend die sechste und siebente Gestalt. Er ist das alles Durchschauende, Bildende. Die 6. Gestalt ist bekanntlich Schall, Hall, Wort. Die 7. nennt er Wesen und Gehäuse: "Was die ersten sechs Gestalten im Geiste sind, das ist die siebente im begrifflichen Wesen, als ein Gehäuse der anderen allen, oder als ein Leib des Geistes, darinnen der Geist wirket, und mit ihm selber spielt" (V,29).

Die ganze Bewegung ist ein Weg der Vollendung von der Primitivität der Naturbasis über den Durchbruch des Feuers in die vierte Gestalt, in die Liebe- und Lichtfreude zu einer bestandhaltenden Wesenheit.

2) Der Sinn der Natur in Gott.

Franz von B a a d e r nennt die Darstellung einer ungeschaffenen, immanenten in Gott seienden ewigen Natur einen "Hauptbegriff Böhmes". Doch zugleich ist der Begriff des sich selber Offenbarwerdens und Seins, des sich selber Schauens, sich Objektseine der "schwerste Begriff" der Philosophie", den aber Böhme dadurch löst, daß das Ausgehen aus sich selber kein Verlust für das Ich ist, sondern daß mit dem Ausgang (A) sofort ein Gegenwurf (B) entsteht. Damit hatte Böhme die zwei Momente aller Produktion in Auge: Die Zeugung und die Geburt. Der Urwille ist aus sich ausgegangen wie ein Auge und sieht in der Sophia als Spiegel wie in einem Gegenwurf die zukünftige Welt, und das Geschaute kommt als Frucht und Anregung zur weiteren Geburt auf ihn zurück. (Ann. 18)

Die Naturgestalten sind nicht Gott, sondern seine Offenbarungen, denn die ewige Natur offenbart durch sie den stillen geheimnisvollen Ungrund. Die ewige Natur ist geistig und enthält nicht wie die äußere, sichtbare Natur sinnliche und zerstörbare Stoffe. Welche Eigenschaften aber die Kreatur im Leibe hat, diese und keine weniger hat auch Gott im Geiste, aber alle im höchsten Grade und unter Absonderung aller Unvollkommenheiten. Durch diese Natur erkennt sich Gott. Sie ist nicht er selbst, aber er besitzt sie und sie gehört ihm. Der Geist bedarf ihrer als eines Kontrariums. Sie ist seine Basis, Böhmes Gott ist mehr als Geist und Wille er hat eine Natur und diese Natur ist zur göttlichen Würde erhoben.

5. Die Wurzeln zu einer Theorie des Bösen.

Beim Überlesen der Überschriften einiger Kapitel und Absätze Böhmers erster Schrift "Aurora" mit ihren simplen Formulierungen "Von dem schrecklichen, kläglichen und elenden Fall des Königreiches Lucifers", oder "Von dem erschrecklichen, hoffärtigen und nunmehr kläglichen Anfang der Sünde, die höchste Tiefe" und "Von der Anzündung des Zornfeuers" erwartet man mit Recht dahinter alles eher als die kühnsten philosophischen Spekulationen über das Mysterium iniquitatis. Aber Gerade diese Schrift "Aurora" ist nichts weniger als die erste deutsche Theodizee. Die erste Vorrede darin "an den günstigen Leser" trägt eher erbaulichen Charakter und bis zur Hälfte des Buches ist es kaum zu glauben, daß einst Bibliothekare Böhmers Schriften in ein besonders Schränkchen mit der Aufschrift "Profani" verschlossen. Bis auf einmal klar wird, daß des Autors ganzes Ringen darum geht, Allmacht, Allwissenheit und Barmherzigkeit Gottes mit der Existenz des Bösen in Einklang zu bringen. Hinter dem Temperamentsausbruch: "Ihm wohl ihr Philosophen und Juristen, die ihr erhalten wollet und unterstehet euch zu beweisen, Gott habe das Böse auch geschaffen und wolle dasselbe; es sei aus Gottes Vorsatz, daß der Teufel gefallen sei, und daß viele Menschen verloren werden, sonst hätte er alle ändern können" (I,158), ist philosophisch nichts anderes zu erkennen als der Protest gegen die Theorie, daß die Existenz des Bösen eine permanente Anklage gegen Gott darstelle. Wenn auch Böhme einmal meint, das Böse sei ein "Mysterium, das uns nicht gebühret zu wissen" (III,252), so zieht ihn dieses Problem doch ganz in seinen Bann. Die Wendung, "aber ich finde, daß ich mit meiner Arbeit gegen ihn (den Bösen) nur habe Steine zu diesem Bau habe zusammengetragen" (II,158), klingt wie eine Entschuldigung für die Beschäftigung mit diesem Problem. Dann beängstigt ihn wieder das Ergebnis seiner Erkenntnisse: "Aber ich bin nun zu hoch gestiegen, und darf nicht wieder zurückschauen, sonst schwindelt mir... und fürchte mich des Falles" (a.a.O.). Die Vermessenheit, der er sich hier anzuklagen scheint, kann nicht mit der von ihm vertretenen Lehre des Sündenfalles zusammenhängen. Der Abfall ist ihm immer mehr ein Ausdruck des moralischen Bösen und mit den Spekulationen darüber sprengt er nicht so sehr den traditionellen biblischen Rahmen wie mit dem Versuch, das Böse irgendwie in Gott selbst unterzubringen. Was ihn so sehr beunruhigt, sind die Spekulationen über den metaphysischen Ursprung des Bösen und die damit verbundene Erkenntnis einer

ursprünglichen Dualität der Prinzipien in Gott. Er sucht nach der Wurzel des kreatürlichen Bösen und statuiert zu dessen Erklärung ein metaphysisches Böses, das er im ersten Prinzip Gottes seinen Grund haben läßt. In Gott ist ein dunkles Prinzip, etwas Zorniges, Dämonisches und Finsteres. Es ist die Wurzel zum kreatürlichen Bösen, wenn es auch in Gott bloße Möglichkeit bleibt:

"Gott weiß nicht das Böse, Gott will nicht das Böse vermöge der Schrift...Aber in Aussprechen seines Wortes, da die Natur der geistlichen Welt urständet, da man die Empfindlichkeit versteht, und sich Gott darin einen zornigen, eifrigen Gott und ein verzehrend Feuer nennt, allda hat er's wohl in Ewigkeit gewußt, daß er sich allda innen einmal bewegen würde, daß derselbe Quell auch kreatürlich werden würde." (II, 157).

Gott ist wohl nicht der Urheber des Bösen, aber es hat seinen Ursprung in Gott. Im Laufe seines Offenbarungsprozesses spaltet sich nämlich Gott innerhalb seiner Natur in Liebe und Zorn:

"Gott ist das Wesen aller Wesen, darinnen sind zwei Wesen in einem, ewig, ohne Ende und ohne Herkommen: als (1) das ewige Licht, das ist Gott oder das Gute, und dann (2) die ewige Finsternis, als das ist die Qual. Das Licht machet, daß sich die Finsternis ängstet nach dem Licht; und dieselbe Angst ist Gottes Zornquell oder höllisch Feuer, davon auch sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott nennet" (III, 77).

Man kann nicht sagen, daß die Natur in Gott das Böse ist, aber das Böse hat darin seinen Grund, daß Gott nach den drei ersten Gestalten, also im finsternen Prinzip, eine erschreckliche Schärfe hat und ein zorniger Gott ist. Die Notwendigkeit des Dämonischen und Finsternen besteht darin, daß sie in Licht und Freude erhoben werden können. Sie sind der notwendige Antrieb, daß überhaupt das Prinzip der Sanftmut werden kann. Auf dem Untergrund des Dämonischen gestaltet sich das Lichte und Klare. Dem Gedanken vom Kontrarium in der Gottheit liegt die Erkenntnis zugrunde, daß sich auch die Vollendung des göttlichen Naturprozesses nicht unmittelbar, sondern nur über die Überwindung eines Gegensatzes vollzieht.

Dieses Hineinverlegen positiver und negativer Bestimmungen in die göttliche Natur bewahrt Böhme vor dem Abgleiten in den Manichismus. Gerade ihm will er entgehen, wenn er das Böse als negativen Posten im Gottesbegriff selbst unterzubringen versucht. Der Absolute Gott wäre nur gefährdet, wenn das Böse als eigenes Prinzip außer ihm zu liegen käme. Darum ist die Dualität von Grimmigkeit und Sanftmut, die in der göttlichen Natur herrschende Polarität im Wesen Gottes selbst festgesetzt, damit der Gottesbegriff gerettet werden

kann; zugleich aber auch, um einen begreiflichen Grund für den metaphysischen Urstand des Bösen zu statuieren. Die philosophische Kühnheit der Spekulation liegt darin, daß Böhme den Manichäismus vermeidet und ihm trotzdem eine über die Privatio hinausgehende positive Begründung des Bösen gelingt; daß das Böse für ihn ein positives Prinzip ist, das sich mit der Existenz Gottes nicht nur vereinigen läßt, sondern sich sogar als ein im Göttlichen wesentliches Moment manifestiert.

Unerwähnt blieb bisher, daß er die Vermessenhaftigkeit dieser Theorie des Bösen jedoch nach zwei Seiten hin rechtfertigt. Erstens argumentiert er psychologisch mit einer ihm zukommenden göttlichen Offenbarung, wobei er verwundert ist, daß sich Gott überhaupt in einem so einfältigen Manne offenbare und ihn sogar dazu treibe, solches aufzuschreiben, "da doch viele bessere Scribenten wären, die es viel höher schreiben und ausführen könnten als ich, der ich nur der Welt Spott und Narr bin" (II,137).

Zweitens aber gelingt ihm die philosophische Rechtfertigung über eine äußerst geschickte *distinctio logica* innerhalb der Eigenschaften Gottes: "Denn der heiligen Welt Gott und der finsternen Welt Gott sind nicht zween Götter: es ist ein einiger Gott; er ist selber alles Wesen, er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende... Nun heißet er aber allein nach seinem Lichte in seiner Liebe ein Gott, und nicht nach der Finsternis, auch nicht nach der äußeren Welt." (V,38).

Sicher verlegt Böhme das Böse in Gott, aber er weicht immer wieder der letzten Konsequenz aus und läßt dem absurden Gedanken nur einen Moment des Verweilens: "Nun findet man aber im Urkund die allerstrengste und schrecklichste Geburt, als Herbe, Bitter und Feuer. Da kann man nicht sagen, daß es Gott sei, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eiferigen Gott nennt" (III,33).

Gott hat wohl das Böse in sich, aber als Gott hat er es nicht gewollt: "Ja recht nach dem ersten Principio der Hölle Abgrund hat er den Fall des Menschen gewollt, dasselbe Reich heißet aber nicht Gott; es ist noch ein ander Principium und vester Schluß dazwischen, denn in anderen Principio, da Gott erscheint, hat er ihn nicht gewollt." (III,214).

Das erste Prinzip der Finsternis heißt deshalb nicht Gott, weil es bloß ein Anfangstadium ist, ein dämonischer Lebensgrund, nur Beginn und Anfang, dessen Unvollendetheit erst durch Überwindung

vollendet wird. Das Licht kann sich erst offenbaren durch den Gegenwärt der Finsternis als Bedingung jeglicher Genese und Aktualisation. (Ann. 19)

6) Die Überwindung der Gegensätze in Gott.
Leiblichkeit und Herrlichkeit Gottes.

In Gott sind Ja und Nein, Leben und Tod, Liebe und Zorn, aber in Gott ist die Einheit der Gegensätze. Gott verschließt sich wohl in sich selber in ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst, aber darin liegt auch die ewige Kraft und Stärke; die Kraft im Nein stärkt auch das Ja: "Und wo die Natur des Grimmes am sehesten ist erhoben worden durchs Fiat, allda hat sich auch die Begierde gegen der Freiheit am sehesten geneignet, vom Grimme los zu sein, und in die Freudenreich zu setzen" (IV, 317).

Gott setzt zwar den Widerspruch in sich selbst, um sich nach allen Seiten zu offenbaren, aber er siegt immer über seine erste Natur. In ihm wird die Identität nie aufgelöst, erst im Menschen wird sie zertrennlich und offenbar.

Eine Fülle anschmiegsamer und lieblicher Worte hat Böhme zur Darstellung der ständigen Überwindung der Gegensätze bereit:

"Nun merke, was da sei der Quellbrunn der holdseligen und freundlichen Liebe Gottes! Merke hier eigentlich, denn es ist der Kern. Und wenn die süße lichte Liebekraft zu ihnen (der finsternen Natur) kommt: ach!, da ist ein freundlich Beneveniren und Triumphiren, ein freundlich Willkommen und große Liebe, gar ein freundlich und holdselig Küssen und Wohlschmecken...Ach und ewiglich, wer kann das aussprechen? oder was schreibe ich doch, der ich doch nur stamale wie ein Kind, das da reden lernet?" (II, 64).

Gott ist zwar alles, aber er nennt sich allein Gott nach diesen Reiche der Liebe. Er will nicht im Widerspruch und Zorn verbleiben und drängt nach Aufschließung und Befreiung. Dann ist der Gegensatz ewig gelöst und die Harmonie ungestört und in großer Sanftmut und Liebe, "denn das ist seine rechte Offenbarung, darinnen er Gott heißet. Im Licht oder Liebefeuere heißet er der heilige Gott; und in der finsternen Natur heißet er nicht Gott" (V, 33).

Sooft Böhme seine Ausführungen über die ständige Überwindung der Gegensätze auf den Höhepunkt führen und diesen ausdrücken will,

ersetzt er den Begriff der "Natur in Gott" durch den der "Leiblichkeit Gottes". Sicher verwendet er Natur und Leiblichkeit vielfach als Wechselbegriffe und verleitet damit zu ihrer Identifizierung. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Begriffen liegt aber darin, daß Leiblichkeit Gottes grundsätzlich nie mit dem Begriff des Bösen auch nur annähernd in Verbindung gebracht wird. Beim Begriff der Natur in Gott gelingt es Böhme trotz aller geschickten distinktuierenden Ausweichmanöver nie, restlos davon zu überzeugen, daß in den drei ersten Gestalten der Natur nicht doch der Ermöglichungsgrund des Bösen liegt. (Ann. 20).

Will nun Böhme die Natur in Gott von jeder an das Böse grenzenden Schattierung gänzlich frei haben, dann schaltet er den Begriff der Leiblichkeit Gottes ein und verbindet damit als letztes Ziel des theogonischen Prozesses die zur Herrlichkeit potenzierte Überwindung alles Dualistischen und Dämonischen:

"Der äußere Schluß (Abschluß der beiden Prinzipien) ist die Kraft oder Leiblichkeit der sieben Geister Gottes, und heißt der Leib Gottes; welchen unsere Hände auch nicht können greifen oder fassen, und ist doch im Wesen, und vom Geiste begreiflich, denn es ist des Geistes Leib..." (IV, 73).

Von dieser Leiblichkeit ist jede Vorstellung der Materialität fernzuhalten, sie liegt in diesem Begriffe nicht mit. Leib ist dem Begriff des Körperlichen übergeordnet, er ist eine feinere und unirdischere Wirklichkeit als die Materielle. Leiblichkeit versteht Böhme als das gekrönte Ende, das im theogonischen Prozess überhaupt erreicht werden kann. Das Sich-fassen Gottes aus der unruhigen dunklen Willensmacht hat eine endgiltige Gestalt höchster Harmonie und Herrlichkeit erreicht. Dann "triumphieren in Gott alle Geister wie ein Geist, und ein Geist sänftigt und liebet immer den anderen, und ist nichts denn eitel Freude und Wonne" (I, 100). Der die Schärfe überwindende neue Leib steht in der Sanftmut, denn "wenn das Licht Gottes durch die scharfe Geburt scheint, so wird sie ganz sanft und ist wie ein schlafender Mensch, in dem sich das Leben immer bewegt, und der Leib sanft ruhet" (II, 287).

Das Prinzip der Leiblichkeit in seiner konkreten personhaften Form nennt er wieder Sophia als real leiblich Entgegengesetztes (Kontrarium), in dem sich Gott selbst offenbar wird und erkennt:

"Sie ist des Geistes (Gottes) Wesenheit als ein Kleid, mit welchem er sich offenbaret, sonst würde seine Gestalt nicht erkannt, denn sie ist des Geistes Leiblichkeit (IV, 71). Der Geist Gottes gebiert in ihr, er ist ihr Leben, sie ist sein Kasten oder Leib, ... durch sie wird er in im selber offenbar, außer ihr wäre Gott nicht offenbar..."

Sie ist sein Leib und er gebäret darinnen, was er will" (VII, 99 ff).

In ihr hat sich der aus der Transzendenz herausgetretene Gott endlich gefunden und ausgeborn. Sie offenbart den Leib des ganzen dreifachen Gottes und macht in sichtbar in seiner Einheit und Fülle.

Als philosophische Konsequenz zeichnet sich ab, daß es für Böhme nichts Geistiges ohne Leibliches gibt, "denn ein Geist ist röh ohne Leib" (IV, 49) und auch der Geist besteht in sich selber nicht ohne Leib; jede geistige Gestalt hungert nach der Leiblichkeit. Die Idee der Leiblichkeit geht auf die Erkenntnisse hinaus, daß die Herrlichkeit Gottes leibliche Eigenschaften hat und daß Leiblichkeit keine Unvollkommenheit bedeutet. Damit distanziert sich Böhme von jedem Spiritualismus und Rationalismus. Er nimmt Stellung gegen die Abstraktion und ist gegen den rationalistischen Gegensatz von geistig und leiblich. (Anm. 21).

7) Die Frage des Pantheismus.

Mit dem Abschluß des theogenetischen Prozesses in seiner Bewegung vom Ungrund über die Natur zur Leiblichkeit und Herrlichkeit hat sich die Problematik gerade durch die beiden Begriffe der Natur und Leiblichkeit auf die eine grundsätzliche Frage zusammengeballt: Ist Böhme Pantheist? Die vorweggenommene Antwort darauf, daß Böhme nicht als Pantheist angesprochen werden kann, ist schon deshalb mit größter Genauigkeit und Unvoreingenommenheit zu untersuchen, weil sie in einem gewissen Widerspruch zu den von Böhme gebildeten Begriffen der Natur und Leiblichkeit zu stehen scheint. Die Behauptung, er sei kein Pantheist, widerspricht den tragenden Begriffen seiner Gottesvorstellung, die unverkennbar pantheistisch schillern. Die Untersuchung will daher einen genetischen Weg einschlagen, die Frage unmittelbar an Böhme richten und ihn selbst darauf antworten lassen. Nun gibt es aber wiederum kein abgerundetes Kapitel im großen Werk, in dem er sich grundsätzlich gegen den Pantheismus ausspricht. Es lassen sich jedoch Stellen finden, die mit unverrückbarer Klarheit als Antwort zu diesem Problem gewertet werden können. Aus ihnen erhellt, daß sich Böhme wohl bewußt war, seine Spekulationen bis zu gewissen Gefahrenpunkten vorge-trieben zu haben. Er fühlt sich nämlich wiederholt verpflichtet, etwaigen Mißverständnissen durch aufklärende Bemerkungen zuvorzukommen. Da bereits in dem Kapitel vom Mysterium magnum im Laufe dieser Arbeit das logische, den Pantheismus vermeidende Analogieargument behandelt wurde, ist der Fragenkomplex nur mehr nach seiner metaphysischen Seite

abzurunden und abzuschließen.

Böhmes Stellung zur Alternative "Gott in der Welt oder Gott über der Welt" ist eindeutig. Die sichtbare Welt ist nach seiner Lehre ein eigenes Prinzip, nämlich das dritte, "und ist anders nichts als daß sich die Ewigkeit mit ihrer wunderlichen Geburt in ihren Kräften und Vermögen also in einer Form oder Zeit schauet (V,28), und ist ein Objektum oder Gegenwurf der geistlichen" (VII,677).

Als Naturmystiker läßt er wohl die Welt und Gott sich stark annähern, wenn er sagt: "Gott ist nichts Fremdes, in ihm werden und leben alle Dinge" (IV,60); oder: "Und ob wir wohl nicht können von Gott sagen, daß die laetere Gottheit Natur sei, so müssen wir doch sagen, daß Gott in der Natur sei" (VI,5).

Aber Gott ist doch transzendent und hat mit der Welt nichts gemein: "Er ist wohl die Ursache der Natur, aber er ist und bleibt in Ewigkeit doch eine andere Welt in sich" (VI,250).

Diese Aussagen schwanken also zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Paradoxie löst Böhme wieder durch die Formel, daß Gott nicht die Natur ist, aber daß er sich durch die Natur offenbart. Die Welt ist seine Schöpfung "oder ganze Creation und ist anders nichts als eine Offenbarung des allwesenden, ungründlichen Gottes" (IV,452).

In ihr wollte Gott in seinem doppelten Wesen erkannt werden, "und ist die Welt auch nichts anderes als eine Gleichniß der ganzen Gottheit, in Liebe und Zorn, in und außer der Natur" (IV,75).

Die Erde ist das Abbild des Unsichtbaren. Wenn sie auch in derselben Bewegung steht wie die sieben Geister Gottes in der Gottheit, so ist deswegen Gott noch nicht die Welt. Böhme unterscheidet den Schöpfer und das Geschaffene. Gott ruht nämlich in sich selber und bedarf nicht der Notwendigkeit der Welt, um erst Gott zu werden. Er ist nicht die Essenz der Natur, "er besitzt sich selber" (II,165).

Von einem Hegelianischen Prozess, wonach der sich denkende esoterische Gott erst durch den Weltprozess der Geschichte zu sich selber kommt und sich vollendet, ist auch nicht annähernd die Rede.

Die eingangs gestellte Frage kann aufgrund der vorliegenden Ergebnisse dahingehend beantwortet werden, daß sich Böhme wohl oft pantheistisch ausdrückt und Gott rein intramundan und immanent zu sein scheint. Die Dinge selber aber besitzen keine Göttlichkeit; ihnen gegenüber ist Gott transzendent und supramundan.

Böhme ist kein Pantheist, denn 1) Gott ist nicht die Welt; 2) die Welt ist nur seine Offenbarung; 3) er besitzt sich selbst; 4) er bedarf der Kreatur nicht zu seiner Vollkommenheit, bzw. Vervollkommenung.

8. Paradies und paradiesische Anthropologie.

Paradies wird zu dem Begriff, in dem Böhme alles das zusammenfaßt, was diese Welt nicht ist. Als biblischer Ausdruck ist ihm Paradies durchaus geläufig, hingegen erweitert er die völkertümlich verbreitete Vorstellung eines lokal abgegrenzten Bezirkes ohne jede Verderbtheit zu einem ideal psychologischen Zustand. Oft hat er wieder beide Vorstellungen im Auge und will dann Paradies lokal-psychologisch verstanden haben. Nie aber identifiziert er Garten Eden und Paradies. Methodisch referiert er über Paradies apophatisch wie ueber den Ungrund durch Verneinung des Irdischen und darauffolgende Überhöhung der Attribute. Eine eigentliche Erkenntnis vom Paradies kann einzig nur der im hl. Geist wiedergeborene erlangen. Von sich selbst behauptet Böhme allerdings, ein Wissen vom "paradiesischen Regiment" zu besitzen. Dem Einwand des "Sophisten", der ein Wissen darüber für unmöglich halten muß, da doch niemand dabeigewesen sei und es gesehen habe, begegnet er ganz entschlossen mit dem Offenbarungsargument: "Da ich noch nicht der Ich war, sondern da ich Adams Essenz war, bin ich ja dabei gewesen; und sollte uns niemand für unwissend ausschreiben, denn ob ich's wohl nicht weiß, so weiß es aber Christus in mir, aus welcher Wissenschaft ich schreiben soll" (V, 94).

Der Begriff wird am deutlichsten in seiner adjektivischen Bedeutung. Paradiesisch ist eine eigene Verfassung des Gemütes in un-gefallenen oder wiedergeborenen Stadium, für die jedes Gleichnis aus der Welt versagt, denn es ist "ein ander Prinzipium". Paradiesisch ist das vom chaotisch-ängstlichen Umtrieb dieser Welt Wesensverschiedenste als Kosmos geante: "Da steht alles in eitel Vollkommenheit, in eitel Liebe, Freude und Wonne, da keine Furcht ist, auch kein Tod und Qual; kein Teufel kann das berühren, kein Tier erreichen das" (III, 71)

Paradies oder Himmel wird auch klar an seinem konträren Gegensatz, dem Abgrund oder der Hölle. In beiden handelt sich um keine lokale, sondern existentielle Bestimmtheiten des Menschen: "Es ist dir nichts näher als Himmel, Paradies und Hölle, ein jeder muß mit seinem eigenen Schlüssel aufschließen, sonst kommt er nicht hinein" (III, 76). Bestimmt er Hölle durch die disharmonische Verfassung des Gemütes und die Zerrüttung der Seele, die "zum Schwert, zum Strick und Wasser führet", so ist Paradies der innere Zustand der Harmonie der Prinzipien in ihrer richtigen Temperatur. Das Paradies als sol-

ches ist noch in der Welt, es hängt nur von Menschen ab, darinnen zu sein (IV, 343). Er kann es wieder erreichen, wenn er nicht die eigene Begierde lebt und wenn "alle Eigenschaften geben ihre Begierde in das Licht, als in Gottes geoffenbarte Süßigkeit" (V, 82). Dann herrscht eine "gleiche Concordanz; das göttliche Licht temperiert alle Eigenschaften, daß sie alle miteinander in einem Liebespiel stunden" (V, 39).

Der paradiesische Zustand der Freude und Herrlichkeit des Einzelnen hat bestimmt konstitutionelle und soziologische Folgen: "Niemand sagt zum Anderen: du bist Mann, du bist Weib, du bist Sohn, Tochter, Knecht, Magd, es ist alles Gleich, wir sind alle Kinder, weder Mann noch Weib, Kinder, noch Knechte oder Mägde, sondern alle Freie, ein Jeder ist Alles; es ist nur einerlei Geschlecht, als himmlische Jungfrauen, voller Zucht, Keuschheit und Reinigkeit" (VI, 122).

Mit solchen Gedanken bereitet Böhme weitgehend den Mutterboden der deutschen Romantik vor. Seine retrospektive Haltung, die Sehnsucht nach Wiederherstellung eines alten Stadiums einer verlorenen Ordnung und Ganzheit läßt sich aus seiner Zeit heraus verstehen. Im Traum, der Unleidlichkeit d'es Daseins zu entfliehen, kompensiert er die Tragik des Dreißigjährigen Krieges durch die sehnsüchtige Frage: "Wo ist das liebe Vaterland, da kein Tod ist? Ist es weit oder nahe?" Und er entwirft seiner und allen leidenden Generationen das Bild einer leidfreien, problemlosen, ungefallenen, idealen Menschheit am Beispiel des paradiesischen Adam und stellt so dem Chaos die Vision vom Kosmos entgegen.

Im ungefallenen Adam sieht Böhme das Urbild des idealen Menschen. In Adam wurden auf geschöpflicher Basis Leiblichkeit und Herrlichkeit Gottes realisiert. Böhmes Grundgedanke von der Idee der Geist-Leiblichkeit findet in der paradiesischen Anthropologie seinen ganz besonderen Ausdruck, indem die leibliche Seinsweise des Urmenschen ganz der Idee der Leiblichkeit und Herrlichkeit Gottes entspricht. Adams Sein ist geist-leiblicher Art. In ihm wirkt kein Stoff, doch besitzt er eine Leiblichkeit schwer vorstellbarer Art aus den reinen Elementen und Kräften verschiedener Prinzipien, die doch in eine Gestalt geformt sind: "Ein Leib aus innerlicher Wesenheit des reinen Elements, Fleisch und Blut aus himmlischer Essenz und Wesenheit" (VII, 29).

Das wirkende geistige Prinzip in Adam ist die Sophia. Sie ist gleichsam das Band, das den Menschen Adam mit Gott verbindet. Denn Gott schuf Adam nach dem Bilde, das er im Spiegel der Sophia gesehen hat. Sie ist das Gottesbild, nach dem der Mensch geschaffen ist, in

ihr erkennt sich aber auch der Mensch als Bild Gottes. (IV, 70, 72, 96, 97, 505).

Dieses Urbild vom Menschen wird von Böhme nach altar gnostischer Konzeption androgyn bestimmt: "Die Bildniß ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu thierisch" (IV, 96).

Als Ebenbild Gottes gehört der Mensch zu den Objekten der Weisheit. Vor dem Fall stand Adam mit ihr in Verbindung, erst nach der geschlechtlichen Differenzierung ging sie von ihm weg. Androgynie und Spekulationen über die himmlische Sophia gehören bei Böhme eng zusammen. Die Sophia spielt dabei die Rolle der Gehilfin, Weiserin und Führerin in Adam, ist aber zugleich auch die Idee der Weiblichkeit in ihm. Er bezeichnet auch die Androgynie Adams als ein Gleichnis nach der Sophia und vertritt die alte mythologische Auffassung von Adam als eines geschlechtlich ungeteilten Menschen: "Er war kein Mann und kein Weib: er hatte die Matrix und auch den Mann in sich" (III, 106). Das Jungfräuliche, in dem der erst durch den Abfall entstandene Geschlechtsunterschied aufgehoben ist, ist Böhmes Ideal.

Aus der Androgynie Adams folgt physiologisch, daß er auch keine "viehischen Glieder zur Fortpflanzung" besaß (III, 83). Trotzdem wäre auch ohne den Abfall die Fortpflanzung gesichert gewesen durch die "magische Geburt": "Nicht durch einen sonderlichen Ausgang von Adams Leib, wie itzunder, sondern wie die Sonne das Wasser durchscheinet, und nicht zereißet... ohne Mühe und Not in einem großen Freudenreich und Wohltun" (IV, 96). Da er keine "Därme" besaß, hatte er auch auf magische Art gegessen und getrunken.

Alle auf das platonische Spithymetikon reduzierbaren Seelenkräfte waren im ungefallenen Adam nicht realisiert. Diese Idee der Begierdelosigkeit wird ausdrücklich durch das Fehlen der unterleiblichen Funktionen der Verdauung und Fortpflanzung betont. Die Einheit der androgynen Persönlichkeit rundet sich weiter ab in der Unbeeinflussbarkeit durch die äußere Welt: Freiheit von Hitze und Kälte, Freiheit von Krankheit und Tod. Das Fehlen der Wimpern und das Sehen mit ständig aufgesperrten Augen ergeben sich aus der das ewige Leben symbolisierenden Schlaflosigkeit. (III, 86 f).

Der letzte Sinn der paradiesischen Anthropologie, der auch unverkennbar deutlich durch die von der theologischen Tradition Abweichenden Androgynen-Theorie durchleuchtet läßt sich philosophisch wohl

dahingehend interpretieren, daß es Böhme um die Darstellung eines Stadiums zu tun ist, in dem die Seele nur als Geistsseele aktiviert ist. Sämtliche Seelenbetätigungen nach der vegetativen und sensitiven Seite sind ausgeschaltet, das heißt vor dem Abfall überhaupt noch nicht vorhanden. Die Seele war als Geist in Gott hineingehoben, der Leib war vorseelt, die Seele vergeistigt und der Geist vergöttlicht. Das erste Stadium der philosophischen Anthropologie Böhmes ist fixiert durch den Kosmos der Psyche. Durch den Ausfall der vegetativen und sensitiven Betätigungsformen wird die Seele vor jeglichem pubertären Wirbel, jeder Richtungs- und Entscheidungslodigkeit bewahrt. (Ann.22).

9) Dämonologie

Paradies ist der höchste Ausdruck der Harmonie und Ordnung. Isolation, Egoität, Usurpation und Anarchie sind die chaotischen Komponenten, aus denen sich das Dämonische zusammensetzt.

"Kein Ding ist böse, das in der gleichen Concordanz bleibet; aber mit seiner Selbsterhebung und Ausgehung aus der Gleichheit wirds böse, und führet sich aus der Lieber- und Freudengestalt in eine peinliche Gestalt ein" (IV,454).

Ausgerichtet an der Bibel kennt Böhme ein trans-kreatürliches vorirdisches Drama, in dem zum ersten Mal Harmonie und Gleichheit zerstört wurden. Die Motivation zu dieser ersten, luziferischen Erhebung wird nicht mit moralischer Schwäche oder Beeinflussung durch einen Verführer begründet, sondern liegt einzig in der chaotischen Lust des ersten "nach der Schönheit des Sohnes Gottes" geschaffenen Wesens. Gemäß seiner Dreipersönlichkeit schuf Gott zuerst die drei Engel Michael, Luzifer und Uriel. Luzifer hatte nun den "aller schönsten und kräftigsten Leib im Himmel (I,138), er sollte in Gott wallen als ein Lieber Sohn in des Vaters Haus" (I,149). Er wollte aber über die göttliche Geburt triumphieren und sich über das Herz Gottes erheben (I,138). Er ging aus der "Gleichheit" aus und wollte allein Herr sein über das erste Prinzip. Er unterwarf sich die unteren Naturgestalten und schloß sich damit in die Hölle ein. Da wurde aus Luzifer Satan. Er usurpierte sich das erste Prinzip, die Angst- und Grimmwelt, und verachtete die ausgleichende Mäßigung durch die Sanftmut des zweiten Prinzips (V,90). Mit der ausschließlichen Reduktion auf das erste Prinzip wollte er über die ganze Schöpfung herrschen und sich selbst zum Schöpfer proklamieren. Er vermeinte be-

wußt den Weg zum Herzen Gottes über das zweite Prinzip und verzichtete damit auf die ausgleichende Liebe. Seine Entscheidung fiel für die Richtungslosigkeit gegen das Prinzip der Ordnung:

"Die Sanftmuth des Herzens Gottes verachtete er; seine Imaginatio wollte er darin nicht setzen, darum konnte er vom Verbo Domini nicht gespeist werden, und verlöschte dadurch sein Licht, darum er alsbald ein Ekel im Paradies ward und ward ausgespeiet von seinem fürstlichen Throne mit allen seinen Legionen, die ihm anhängen" (V,38).

Die furchtbaren Folgen des Luziferischen Abfalls waren der Anlaß zur Schöpfung. Sie äußerten sich in dem "Ende alles Guten" (II, 181), durch die Ergießung des Zornes Gottes in den ganzen Bereich der äußeren Natur. Von diesem Fall Luzifers rührt die "Großheit" der irdischen Materialität, das Schmerz-, Leid- und Giftleben, überhaupt alles Böse in der Welt. Durch die maßlose Steigerung der ersten vier Gestalten erlosch alles Licht und erkaltete alle Liebe, das Böse strebte danach, die ewige Ordnung umzuwälzen. Nur durch einen zweiten Schöpfungsakt wurde der vollkommenen chaotischen Zusammenbruch aufgehalten. Gott strebte, das gefallene Engelreich zu ersetzen und schuf zur Restitution die diesseitige Welt und die Menschen, da er die Verderbtheit nicht dulden wollte: "Sein Vernehmen nämlich war, er wollte wieder ein anderes englisches Heer schaffen aus diesem Hause. Adam soll das neugeborene Reich als ein König dieser Kreaturen besitzen, an der Stelle des verdorbenen und verstoßenen Luzifers" (II,282). Der Sinn der Schöpfung liegt darin, daß Gott die Wunder seiner ewigen Natur offenbaren will, "sie sollen zum Wesen kommen, und am Licht erscheinen, zu seiner Freude, Ehre und Herrlichkeit" (III,29). Das Bild der Schöpfung stand von Ewigkeit her in ihm im Spiegel der Weisheit. In der Welt wollte er nach jeder Person offenbar werden: in der ersten als Schöpfer der Engel und der Welt, in der zweiten durch die Menschwerdung in Christus und in der 3. zum Ende der Zeiten in der Auferstehung der Toten (IV,104). Die Schöpfung wurde durch die sieben Gestalten vollzogen. Die Paralleltät zwischen Schöpfung und Naturgestalten besteht darin, daß an jedem Tag eine andere wirkt. Gleich der aufsteigenden Verklärung und Läuterung der Naturgestalten von 1 - 7, triumphiert mit jedem Tag das Gute mehr über die Finsternis. In Menschen wurde am sechsten Tag die Licht- und Liebewelt kreativlich und der siebente ist die "Ruhe, darinnen die andern Eigenschaften ruhm" (V,61).

Der Satan aber wurde zur Personifizierung des finsternen Prinzips der ewigen Natur mit einem eigenen Reich. Böhme vertritt damit die Existenz eines persönlichen Urbösen als die Objektivation des Dämonischen in Gott:

"Allda hat sich der innere Grimm, davon sich Gott einen zornigen, eifrigen Gott, und ein verzehrendes Feuer nennt, in äußeren Figuren, als in einem Gleichniß der inneren Geburt im Centro pffenbarot (IV, 316). Wohl ein Fürst im Loco dieser Welt, aber im ersten Principio, im Reiche der Finsterniß, im Abgrunde" (I, 88).

Von einer naiv-realistisch vorstellbaren Realität des Bösen ist nirgends die Rede, aber Iuzifer existiert in der geistigen Welt und hat einen von Gott gebildeten und zugewiesenen Wirkungskreis als Fürst dieser Welt. Seine Herrschaft gründet sich nicht nur auf das moralische Sein, sondern äußert sich in furchtbarer, allerdings beschränkter Wirklichkeit. Der Dämon hat keine Gewalt über die äußere Welt, denn hätte er sie, er würde die ganze Welt verderben, "so würde kein Gewächs noch Kreatur auf Erden sein" (III, 199), aber es wird ihm von Gott Gewalt verhängt als "Henkeraknecht". Er "exequiert das Recht als ein Diener, und nicht Richter, sondern Scharfrichter nach Gottes Zorn" (a.a.O.). In dieser Eigenschaft aber ist er geschäftig, "sonderlich wenn sich die Elemente in großen Ungewittern anzündeln" (IV, 225). In der "Turba Magna" ist er der Meister, aber nur soweit Gott es zuläßt.

Die dem Dämon in der äußeren Welt auferlegte Beschränkung ist jedoch weitgehend aufgehoben in Bezug auf den Menschen: "Denn dem Teufel ist nirgends besser als im Menschen, da kann er ein Herr sein der Welt, und kann sein Geschäft treiben, und seinen Willen erfüllen" (a.a.O.). Durch die Duldung des dämonischen Handelns gibt der Schöpfer dem Menschen eine fortgesetzte Gelegenheit zur Betätigung der freien Willensentscheidung.

Allein die Regung des grenzenlosen Neides ist es nach Böhme, die den Dämon antreibt, Adam zu verführen. Denn "der Mensch ward an des ausgestoßenen Lucifers Stelle geschaffen und sollte die Hierarchie besitzen, welche Lucifer verloren hatte; daher des Teufels Neid gegen den Menschen entstanden ist" (V, 91).

Das Gelingen der Versuchung, ja selbst die Erwägung der Möglichkeit des Gelingens setzt voraus, daß dem Versucher eine gewisse Einflußsphäre offen stehen muß. Darüber gab es für Böhme keinen Zweifel und er nimmt eine in Adam latent für das Dämonische bestehende Einflußsphäre an. Wenn er "Adam" meint, so versteht er darunter die Menschheit kollektiv zusammengefaßt, wodurch das Problem der Versuchung aktuell anthropologische Bedeutung gewinnt. Adam vertritt gleichsam die kommenden Generationen. Wofür er empfänglich ist, was ihm zustoßt, das passiert generell den Menschen immer und immer wieder. Selbst Christus setzte sich mit der Versuchung auseinander. Er vertritt den Menschen kollektiv in der Überwindung, Adam vertritt ihm kollektiv im Abfall:

"Denn Gott Taufete die Menschheit; er ließ ihn von ehe vierzig Tage fasten und hungern, und gab der Menschheit keine äußere Speise, ... daß Gott sähe, ob die Menschheit ihre Begierde in die Gottheit einführete..., so ließ er den Teufel über die Menschheit, der führete alle seine Lust und Begierde in die Menschheit, und versuchte ihn" (IV, 374).

An einzelnen Menschen wiederholen sich Versuchung und Abfall in jenem aufsteigenden psychologischen Rhythmus, den Adam ausgeliefert war, von der bloßen Imagination zur konkreten Tat. Auf der Basis von der Theorie der Imagination, die psychologischen Ansprüchen standhält, entrollt nun Böhme das Geschehen von Versuchung und Abfall als allgemein geltendes metaphysisches Gesetz.

Der Ansicht über die Beeinflussbarkeit der Menschenseele durch das Dämonische liegt das -bei Böhme nicht ausgesprochene - scholastisch-psychologische Axiom "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" zugrunde. Dabei ist unter "in sensu" der innere Sinn in seiner Bedeutung als Phantasie zu verstehen. Speziell der innere Sinn als Vorstellungs- und Phantasiekraft ist vom Dämon unmittelbar zu beeinflussen. Über sie erfolgt erst dann die weitere mittelbare Bemächtigung des Verstandes und Willens. Der Dämon schlägt somit psychologisch einen Weg ein, auf dem er, bei der Imagination einsetzend, vom Gedanken über das Wort mit der konkreten Tat des Verführten sein Ziel erreicht.

Der Begriff der Imagination steht im Mittelpunkt der philosophisch-psychologischen Darstellung der Dämonologie Jakob Böhmes. Imagination ist das Ein-bilde-vermögen als Impression in reiner Beziehung und Richtung auf das Subjekt. Bleibt die Imago aber sich selbst überlassen, so tendiert sie automatisch zur Subjektsetzung ihres Inhaltes. In dieser Richtung wird sie zur Aus-bilde-kraft, zur Expression. Als solche ist sie in ihrer Dynamik omnipotent, sie vermag alles: "Sonst ist nichts in dieser Welt, das die Seele kann berühren oder tödten, kein Feuer noch Schwert, als nur Imagination, das ist ihr Gift" (VI, 68). Die Imagination ist fernzuhalten vom Begriff des Phantasierens als Selbsttäuschung und steht auch nicht in Verbindung mit Illusion oder Halluzination. Es geht hier nur um die Einbildungskraft der Seele, das Bildungsvermögen der Seele, dem eine reale Kraftwirkung aneignet. Ethisch hält sie Böhme für indifferent, Je nachdem, wohin sie sich wendet, wird sie erst gut oder böse:

"Wenn es imaginiret in der Lust nach Etwas, so gehet der Wille

in das Etwas, welches die begehrende Lust selber machet (VI, 68). Und welche Gestalt überwindet, das Feuer oder die Sanftmuth der Liebe, nach derselben wird die Seele qualificiret, und entsteht auch ein solches Bildniß aus der Seele, wie der Seele Wille qualificiret ist. So aber die Seele in die strenge Herbigkeit und Bitterkeit imaginiret, so wird auch ihr schönes Bildniß mit dem harben Grimme inficiret. Was das essentialische Feuer der Seele begehret, das wird in der Seele gebildet, als irdische Figuren. Die Seele wird von den Bildern geschwängert (VI, 145 ff). In welche Welt sie sich nun einseiget und ergiebet, von derselben bekommt sie Wesen in ihrer Imagination (VI, 371). In welche Eigenschaft sich der Willensgeist hat eingegeben, dieselbe Eigenschaft ist hernach der Seele Bildniß" (VI, 374).

Die Imagination bedingt jedes reale und empfindliche Eingehen und geht diesen vorher. Die Idee ist zuerst nur stumm oder magisch vorhanden und noch unlebendig. Der Willensprozess selbst beginnt mit der Imagination. Zuerst imaginiert der Wille in sich, er führt sich in eine Anschauung oder Imago ein und faßt sich so tiefer in seiner Begierde. Auf dem Wege zur konkret-tätigen Ausführung ist die Bildgestaltung das erste Moment. Der magischen Bildung folgt erst dann die eigentlich bewusste Willensrichtung und in der Folge die reale Verwirklichung. Die Imago hat erzeugenden und gebärenden Charakter. Was ich in meine Imagination zulasse, das rufe ich zur Existenz. Also ist die Imagination der "Macher": "Denn wenn die Lust das Gemüth schwängert, so ist's schon eine halbe Substanz, oder wird eine ganze Substanz und Wesen eines Dinges (III, 266), denn jede Imagination macht Wesenheit" (IV, 151).

Der Abfall ist erst in der Imagination, hierauf im Willen und dann erst in der Tat. Die Seele ist nach dieser Lehre transformabel in alles, wohin sie sich wendet, das wird sie. Der Theorie der Imagination selbst liegt das bereits bekannte Axiom Böhmers zugrunde, daß alles Geistige bestrebt ist, sich in ein Leibliches auszuprägen, und sich in eine sichtbare bildliche Form einführen will: (Ann. 23)

"Nun aber kann auch kein Geist außer dem Leibe in seiner Vollkommenheit bestehen, denn sobald er von dem Leibe geschieden wird, verliert er das Regiment. Denn der Leib ist die Mutter des Geistes, in welcher der Geist geboren wird, und in welcher er seine Stärke und Kraft nimmt, er ist und bleibt wohl der Geist, wenn er vom Leibe geschieden wird, aber er verliert das Regiment (II, 309). Ein Geist ist rohe ohne Leib; da aber doch kein Verstand ohne Leib ist, und auch der Geist in sich selber ohne Leib nicht besteht; denn eine jede

Gestalt in dem Geiste ist ein Hunger, und ein schnelles Beghren, je eine Gestalt nach der anderen" (IV,49).

Der Geist vermag nichts ohne eine Basis. Die Realisierung vollzieht sich über die *Imago a potentia ad actum* nach dem psychologischen Gesetz, daß jede Vorstellung darauf angelegt ist, ein volles Erlebnis zu werden. (Ann. 24).

Um seinen Einfluß geltend zu machen, hat sich der Dämon nur auf die Labilität und Omnipotenz der menschlichen Imaginationsfähigkeit zu konzentrieren. Sein Beginnen ist in dem Augenblick erfolgreich, wenn es ihm gelingt, den Menschen mit entsprechenden *species impressae* zu schwängern und in ihm verkehrte Geistbilder zu erwecken:

"Er will uns in ein ander Bildnis führen, daß wir uns sollten vor Gottes Licht und Kraft schämen (III,23). Er narret die Menschen mit Gesetzen, welche weder im Paradies Gottes noch im Centro der Lebensgeburt gefunden werden, auch nicht in der Naturgepflanz sind (III,25). Er bildet uns immer, wie er Mutter Heven tat, die monstrosische Gestalt ein, daran sie sich vergaffet und ward durch ihre Imagination ein unverständiges Kind dieser Welt. Also auch tath er uns noch immerdar, will uns in ein ander Bildnis führen, daß wir uns sollen vor Gottes Licht und Kraft schämen" (II,26).

Die Absicht des versuchenden Dämons richtete sich in erster Linie gegen den innermenschlichen harmonischen Kosmos, in dem der erste Mensch paradiesisch verharrte. Ihn sucht er zu zersprengen und in ein Chaos zu verwandeln. Er will die glückliche Einfalt durch die Entwürfe der Vielfalt stören, indem er Adam mit einer Fülle von Möglichkeitsbildern überschüttet. In seiner Harmoniefeindlichkeit wünscht er, daß der Versuchte aus der Gelassenheit ausgehe und in die Unterschiedlichkeit von Gut und Böse eingehe:

"Das sollte der Teufel haben, er sollte wieder des Feuers Macht, als der Seele Ichheit, in ihrer selbstfeurischen Eigenschaft gebrauchen, und aus der Gelassenheit ausgehen und in ein Eigenes, in ihren eigenen Feuerwillen, wie er that, und auch Adam that, als er mit der Begierde in eigene Macht einging in Bös und Gut, und wollte offene Augen in Bös und Gut haben, wie Moses davon schreibet, daß sie die Schlange dessen beredet hatte" (IV, 368 f).

Er "lobt ihm die Ungleichheit der Eigenschaften, und führte seine falsche Begierde in ihm: da war es geschehen um die Temperatur, denn die Eigenschaften der Creation, welche alle in Adam in der Temperatur lagen, wachten eine jede in ihrer Eigenheit auf, und zogen den freien Willen in sich, und wollten offenbar sein." (IV, 515). Adam lebte ja in der *ignis* von Gott gegebenen harmonischen Gelassenheit.

Zur Verführungstätigkeit des Dämons kommt für Böhme aber auch noch die Notwendigkeit der Versuchung überhaupt. Adam mußte versucht werden, ob er in der paradiesischen Harmonie bestehen könne, denn er war ja ein "Auszug aus allen Essenzien" (III,101). Von seiner eigenen Entscheidung sollte die bleibende Verbindung und Berührung mit Gott abhängig gemacht werden, "ob er wolle in Gottes Liebe oder Zorn leben, im Feuer oder Licht" (IV,367).

Auch den Einwand, daß zwischen Versucher und Verführtem schließlich in irgendeiner Beziehung ein gleiches, verwandtes Moment bestehen müsse, ohne dessen Vorhandensein von vornherein keine möglichen gegenseitigen Angriffs- und Empfangflächen beständen, und diese zwischen dem Dämon und Adam ja doch nicht so ohne weiteres erkennbar seien, vermag Böhme standzuhalten. Denn "da Adam auch das Theil der äußeren Welt in sich hat, welches doch auch der Teufel hat, aber in einem anderen Principio, als in der Phantasie in der flaschen Magie, derowegen konnte der Teufel den Adam betrügen" (IV,515). Über das dritte Prinzip, über die äußere Welt gibt es zwischen beiden eine Verstehensmöglichkeit.

Adam besaß wohl die Einheitschau und seine Eigenschaften waren untereinander in "Temperatur", aber wegen dieser Disposition für das dritte Prinzip der äußeren Welt war er auch in einer eigentümlichen Sehnsucht anfällig für alles Neue von dieser Seite:

"Denn die Seele wollte schmecken, wie es schmeckte, wenn die Temperatur auseinander gieng, als nämlich, wie die Hitze und Kälte, darzu Trocken und Naß, Hart und Weich, Herbe, Süße, Bitter und Sauer, und also fort alle Eigenschaften schmeckten in der Unterschiedlichkeit, welches doch Gott ihm verbot, nicht zu essen von diesen Gewächse, das ist, von der Offenbarung der Erkenntnis Böses und Gutes" (IV, 494).

Adam war der Einheitschau überdrüssig und sehnte sich aus der Einheit in die Gegensätzlichkeit der Vielheit. Er wollte nicht mehr eins sein, sondern die Dinge außerhalb der Einheit Gottes in ihrer Differenziertheit und Geschiedenheit erfahren.

Das Symbol für das Irdische ist der "Versuchsbaum" oder der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. "Denn der Versuchsbaum war irdisch, als noch heute alle Bäume sind; und die andern alle waren paradiesisch, da konnte Adam im Munde von essen die paradiesische Kraft, und durfte keinen Magen noch Därme; denn sie waren gleich seinem Leibe und dem Element, und der Versuchsbaum war gleich den vier Elementen." (III,189).

Die Vorstellung Böhmcs geht dahin, daß Gott mit dem um den Baum errichteten "Tabu" den Menschen vor den Gegensätzlichkeiten des Seins bewahren wollte. Ausschließlich Gott allein stand es zu, durch ihre dauernde Überwindung Herr zu sein über die Gegensätze. Der Mensch mußte an ihnen scheitern. Solange er das "Verbot" beachtete, bestand für ihn keine Gefahr, damit bekannt zu werden. In der Gehorsamshaltung verblieben die Naturgestalten in Konkordanz und Ausgewogenheit. Wenn auch Adam noch auf diese Erkenntnis der Gegensätze verzichtete, so begann er sich doch der noetischen Untätigkeit dieser einen paradisiischen Passivität zu langweilen: Er wollte "ein Eigenes besitzen in der verfluchten Eigenschaft Böse und Gut (IV, 369); und ging aus der Gelassenheit in ein Eigenes, und wollte spielen wie er selber wollte, bald gut, bald böse" (IV, 372).

Als Vertreter der Menschheit mußte sich Adam vor den "Versuchsbaum" entscheiden, weiterhin in geschichtloser Harmonie zu verharren, oder sich mit der Übertretung des Verbotes einzuspinnen in die Höhen und Tiefen werdender und vergehender Kulturen. Die Befolgung des Verbotes hätte den Menschen vor der leidvollen Dynamik ereingeladener Generationsabläufe bewahrt. Adam aber entschied sich für den Weg in die Geschichte.

Dem Dämon war es gelungen, Adam mit den Bildern der äußeren Welt zu faszinieren. Voll Unruhe und Leidenschaft verlor sich der Verführte in die Objekte dieser Welt. Die einmal aufgestachelte Phantasie wurde begierig, das bisher bloß Bildhafte zu einem vollen Erlebnis zu aktualisieren. Er verlangte nach Selbstständigkeit, Mündigkeit und danach, ein Eigenleben zu führen.

" Das ist der Fall, daß Adam und Lucifer die Phantasie an Gottes Stätte setzten, da wich der heilige Geist aus ihrer Natur: nun sind sie ein Geist in eigenem Willen, und sind in der Phantasie gefangen, als wir denn das in Adam erkennen. Als sich der Seele Sciens, durch des Teufels Einhalten oder Inficieren erhob, so wich der heilige Geist in sein Principium, da ward Adam im Bilde Gottes matt und schwach, als in der Temperatur, und konnte nicht in der Gleichheit magisch seines gleichen aus sich hervorbringen: seine Allmacht, welche er in der Temperatur hatte, ward ihm gebrochen, denn die thierischen Eigenschaften der Creation wurden in ihm rege." (IV, 520). (Anm. 25).

10. Das Böse.

Vor dem Problem des Bösen kennt Böhme keine gedankliche Resignation. In dem Kapitel über die Wurzeln zu einer Theorie des Bösen ergab sich, daß ihm für eine ursprüngliche Erklärung des Bösen nichts anderes gegeben war als die beiden Prinzipien in Gott. Er leitete das Böse aus der Finsternis her, aus dem ersten Prinzip. Da aber das zweite Prinzip in Gott das erste ständig überwindet, es also in ihm keine Auflöselichkeit der Prinzipien gibt, kann auf dieser Problemstufe nur von einem verborgenen Bösen gesprochen werden. Innergöttlich ist das Böse demnach sowohl gesetzt, wie aufgehoben.

Innerhalb des geschöpflichen Seins kam es durch Luzifer zum ersten Mal zur Trennung der Prinzipien. Die anfänglich bloß potential existierende Finsternis wurde durch seinen Abfall zur kreatürlich personifizierten Aktualfinsternis, eben zum Dämon. Wenn auch Böhme das Böse als in Gott vorhanden annimmt, so setzt er es durch diese Personifikation auch wieder aus Gott heraus. "Man kann nicht sagen, daß in Gott sei Feuer, Bitterkeit oder Herbe, Tod oder höllisch Feuer oder Traurigkeit; allein man weiß, daß es daraus ist worden" (III, 10). Es ist also ein Moment der Negativität in Gott, diese trat aber erst durch die Verkehrtheit, den geistigen Stolz und die Überheblichkeit eines geschaffenen Wesens, Luzifers, acta hervor. Er wollte über das Sein herrschen und hatte nach nach der Ausstoßung aus dem Bereich des zweiten Prinzips nur mehr den Wunsch, auch den Menschen mit "tantalischen" Streben zu infizieren, damit er nicht mehr für seinen Schöpfer, sondern in Egoismus ganz für sich selber lebe und sei.

Der Dämon ist das personifizierte, radikale Böse, denn er ist endgültig an die finstere Sphäre des ersten Prinzips fixiert, ohne die Möglichkeit zu haben, die Auflösung wieder rückgängig zu machen. Er ist permanent im finsternen Prinzip eingeschlossen.

Auflöselich bezüglich der beiden Prinzipien im eigentlichen Sinne ist aber dann das Leben der Creatur. Diese Auflöselichkeit macht ihr Wesen aus und schließt so die Möglichkeit des moralischen Übels, der Sünde, aber auch die der Restitution in sich. Die Wirklichkeit des Bösen, sofern es ein Produkt des Menschen ist, wird bestimmt als falsche Vorstellung oder abweichende Imagination, als willkürliche Abirrung.

"Aller Wille, der in seine Selbstheit eingehet und den Grund seiner Lebensgestaltmaß sucht, der bricht sich vom großen Mysterio ab

und tritt in ein Eigenes, er will ein eigen Regiment sein" (IV, 141).

Dieses egoistische Sondersein ist die Wurzel des Bösen im Kreaturleben. Es entsteht im innersten Willen und wird durch eine eigene Tat vollbracht, durch Vereinzelung und Zerstückelung der geistigen Gesamtheit, durch Absonderung von der Einheit. Das Böse als Sünde oder Fehl zeigt sich immer als rationale Unordnung mit "physica turbatio et dissolutio harmoniae" (Ötinger) im Gefolge.

"Als nämlich der menschliche Wille sich von Gott trennet in ein Eigenes und erwecket sein eigenes Feuer, und brennet in eigener Qual; so ist dasselbe eigene Feuer nicht des göttlichen Feuers fähig. Denn sie (die Sünde) lüstert aus Einem in viel, und führt Viel in Eines; sie will besitzen und soll doch wollenlos sein." (VI, 404).

Das Böse als moralisches Übel ist identisch mit der Selbheit, denn sie erhebt sich in ein Eigenes, indem sie sich als Partikularwille vom Universalwillen absondert; sie fährt aus der "Temperatur" aus und bricht sich vom g a n z e n Willen ab.

Die Selbheit als schöpferisches Element ist aber nur böse in ihrer Richtungslosigkeit. Als Antrieb ist sie gut, nur in der Absonderung und Zerstörung ist sie böse: "Kein Ding ist böse, das in der gleichen Concordanz bleibt; aber mit seiner Selbsterhebung und Ausgehung aus der Gleichheit wirds böse, und führt sich aus der Liebe und Freudengestalt in eine peinliche Gestalt ein" (IV, 454). Das Böse ist nur böse, wenn seine Dynamik richtungslos ist, "nur in seiner eigenen Fassung der Selbheit, als in einer Kreatur, und da es doch auch gut ist, sofern nur die Kreatur in der Temperatur innen steht" (IV, 496).

Das Böse existiert in der Subjektivität, aber es ist das Mittel zur Verwirklichung des Guten und ist zur Energie des Guten notwendig. Seine Mächte sind sinnvoll und haben schöpferische Bedeutung. Im Bösen ist ein positives Moment, das erst durch den freiwählenden Menschen seine negative Richtung erfährt, eben durch die falsche Begeisterung der Kreatur. Nicht die erregte Selbheit an sich, sondern nur insofern sie sich vom Universalwillen lossagt, ist böse:

"Das Mysterium Magnum zu Bösem und Gutem lieget in jedem Dinge, wach Mysterium an ihm selber gut ist, und kein Böses in ihm gespüret wird; aber in seiner Auswicklung, indem es sich in Schiedlichkeit führt, so wird es ein Contrarium der Eigenschaften, da eine die andere überwältiget und abwirft von der Gemeinschaft" (IV, 541).

Aber auch diese ständige Zerspaltung der Einheit ist sinnvoll als Mittel und Zeuger zum Leben: "Und muß in der Natur die Grimmigkeit sein, sonst wäre alles ein Tod und ein Nichts" (III, 97).

Die Erfahrung des Bösen schafft erst die Voraussetzungen für die bewusste Rückkehr zur Einheit und zum Guten. Darum auch Böhmens Wertlegung bezüglich aller auf das erste, finstere Prinzip sich beziehenden Äußerungen in der Natur: "Wovon wollte das Licht seine Macht haben? Gebäret sich der Vater, als der Feuerwelt, den Sohn, als die Lichtwelt" (V, 153).

Das Böse ist zugelassen, weil die Erfahrung des Bösen, die seine "Leerheit" entlarvt, zum Guten und zum Höchsten führen kann: "Denn das Böse oder Widerwillige verursacht das Gute als den Willen, daß er wieder nach seinem Urstand, als nach Gott dringe und der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Qual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts Besseres in sich oder vor sich, darnach es könnte küstern" (VI, 455).

"Ist nur von Gott ab mit diesen Gedanken, Gott habe das Böse gewollt, und betrachte dich selbst, was du bist; in dir selber wirst du den Versuchbaum finden, und auch den Willen dazu, daß er ist geworden; ja die Quelle zum Gewächse stecket in dir, und nicht in Gott." (III, 89).

Demit ging Böhme über, die Verantwortungslosigkeit Gottes an der Existenz des Bösen zu verteidigen. Diese sichert und verankert er erkenntnistätig durch das in Menschen vorhandene Stück noontischen Willens. Die Freiheit des Willens ist aus dem Nichts, selbst Gott hat keine Gewalt über diesen menschlichen Anteil an noontischer Freiheit:

"Gott ist unbeweglich und unwirkend darinnen (IV, 501). Der Wille zur Verstockung ist im Abfall entstanden (IV, 574). Gott hat ihn nicht geschaffen, sondern er war aus dem Centro der Seele gegangen (IV, 573). Erst in der Kreatur entsteht die Wirkung im Bösen und Guten (IV, 518) durch den freien Willen, der aber ist aus keinem Anfang, auch aus keinem Grunde in nichts gefasset, oder durch etwas geformet; sein rechter Urstand ist im Nichts (V, 164)."

In Menschen ist die Möglichkeit der Erzeugung des Bösen, aber das Streben aus Freiheit selbst ist keinlos.

Das Böhmische Gesetz der Aufhellungsstufen, dem gemäß das Werden einer zunehmenden Belichtung ausgesetzt ist, zeigte sich bereits innerhalb der Gottesgeburt in der Aufwärtserhellung vom Ungrund über

den Grund zur Natur und Herrlichkeit. Aber auch im Problem des Bösen ist diese Lichtung des Geheimnischarakters zu verfolgen. In Gott ist das Böse vorhanden als reine Potentialfinsternis. Der Dämon ist fixiert als die personifizierte radikale Aktualfinsternis. Der Mensch ist durch die ihm zukommende meontische Freiheit labil. Lebt er aus eigener Satzung "tantalisch", dann ist er dem Dämon ähnlich durch die Produktion an Aktualfinsternis. Erhebt er sich aber nicht über die "Temperatur" und trennt er sich nicht in Selbstheit los von Ganzen, dann befindet er sich freiwillig in den Schranken der Potentialfinsternis, als in einem Zustand der moralischen Vollkommenheit und psychischen Ausgeglichenheit. Der wesentliche Unterschied des Menschen gegenüber Gott und dem Dämon innerhalb der Problematik des Bösen ist damit gegeben, daß er nicht wie Gott die reine Potentialfinsternis besitzt, die n i e Aktualfinsternis in Gott werden kann. Im Unterschied zum Dämon vermag er aber nach Tilgung der Aktualfinsternis in das positive Stadium der Potentialfinsternis zurückkehren. (Anm. 26).

II) Das Leiden.

Der Weg durch die Leidensschau Böses ist markiert durch ausgeprägte Formulierungen, die seinen scharfen Blick für das seitensprechende Vergänglichkeitserlebnis, ein ausgeprägtes Schicksalsgefühl und das Erfassen der Tragik des menschlichen Seins erkennen lassen.

Der Diesseitspessimismus ist mit einer gewissen Beharrlichkeit und Systematik über das ganze Werk ausgesät: "Wir finden doch in diesem Leben nichts als eitel Greuel, Sünde, Noth und Tod, und erlangen kaum einen Anblick der ewigen Freude in diesem Leben (III, 200). Überall ist Sorge und Kummer, Furcht, Krankheit und endlich der Tod. Es ist nur ein Spiegelrechten in dieser Welt" (IV, 275).

Güter, Macht und Ruhm, die übertriebene Selbsterhaltung und Egoität bereiten nur Unruhe, sie sind vergänglich und dem Heil der Seele nur schädlich. Darum ist es auch "ein ganz jämmerlich Ding, daß der Mensch dem also nachläuft; er ist als wäre er immer toll, er machet ihm Unruhe; und ließe er sich gnügen, so hätte er Ruhe. Mag doch eine größere Torheit unter der Sonne nicht gefunden werden!" (IV, 257).

Alles ist fragmentarisch und hinfällig und "wer in diesem Leben wandeln will, der muß sich zur Trübsal schicken" (IV, 212). Vom Leben ist nur eine negative Lustbilanz zu erwarten, denn es gibt keine Vollkommenheit "bis der Leib wieder ins reine Element transmutiert wird" (IV, 417).

Das Wesen alles Lebenden sind Kampf, Streit und Gegensatz, der Mensch erlebt die Welt zerrissen und leidend. Die Theorie vom "homo lupus" ergibt sich als selbstverständliches Gesetz, weil "in der Natur immer eines wider das andere gesetzt ist, daß eines das andere Feind sei" (IV, 478). Der Sinn aller Gegnerschaft ist aber nicht gesetzt um der Feindschaft selbst willen, sondern weil sich an ihr erst alles entfaltet dadurch, "daß eines das andere im Streit bewege und sich offenbare" (a.a.O.).

Ein wesentlicher Grund dieser bewußten Distanzierung von allem Zeitlichen in einer auffallend pessimistischen Grundtendenz ist nicht nur in objektiv trüben historischen Erfahrungen und zeitlichen Beobachtungen zu suchen, sondern in melancholischen Naturell Böhmcs selbst angelegt. Seiner Melancholie wird er kaum Herr und schwer lastet auf ihm dieses "Kainszeichen des Genies". Der Effekt seiner schwerwichtigen Versenkungen und Betrachtungen geht nicht selten auf die Demaskierung und Entzauberung der Welt hinaus:

"Weil ich fand, daß in allen Dingen Böses und Gutes war, und daß dem Gottlosen das Glück noch mehr als dem Frommen beistünde, deswegen ward ich ganz melancholisch und sehr betrübt, und keine Schrift, welche mir bekannt war, konnte mich trüsten. So bin ich endlich gar in eine harte Melancholie und Traurigkeit geraten, als ich die große Tiefe dieser Welt, die Sonne und die Sterne und die Wolken, dazu Regen und Schnee anschaute, und in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt betrachtete." (II, 212). Er ist sich also seiner tiefen Schwermut, seiner "Komplexion des schwarzen Teufels der Melancholie, der Begierde zum Sterben und Inmartrauern" (IV, 235) wohl bewußt.

Neben den subjektiven Stimmungen ist es auch der Begriff vom Fatum und dem damit verbundenen Bewußtsein eines Ausgeliefertseins an die "Constellation", der Böhmcs zur Betrachtung über das Leiden drängt. Dabei vertritt er keinen astrológischen Fatalismus und lehnt den absoluten Zwang der Gestirne ab, aber das Uhrwerk der Gestirne beherrscht nach seiner Ansicht doch weitgehend das äußere Leben: "Ein jeder Saame des Leibes steht nach der äußeren Welt in der Constellation. Wie das große Uhrwerk zu der Zeit in der Figur innen stehet, ein solch Thier modelt es ihm in die äußere Lebens Eigenschaft ein; wie das Gestirn in seinem Rade stehet, ein solches Bild macht er (Spíritus Mundi) in die Eigenschaft, davon mancher Mensch vom Mutterleibe nach dem äußern Menschen, einer bösen, giftigen Schlange, Wolfes, Hundes, unflätigen Sauen, item züthigen Rosses, oder auch ande-

rer guter zahmen Thiere Art ist" (IV, 549).

Die astrologische Kausalität ist jedoch nicht zwingend, sie hat Einfluß auf das Körperhafte, aber es liegt viel in der Macht der Freiheit und einem standhaften Mut (*astra non necessitant sed inclinant*). Nämlich "der Menschliche Wille, welcher aus dem ewigen Grunde ist, constelliret sich selbst, da dann die äußere Constellation gebrochen wird (IV, 551). Denn der dem Gestirne lebet, der lebet allem Vieh gleich; wenn man aber die Gottesfurcht ins Herz einbildet, so wir die Seele ein Herr über das äußere Leben, und zwinget das in Gehorsam" (IV, 449). Die Gestirne selbst haben also nur ausführenden Charakter, sie sind *potestates permissivae*, "Werkzeuge, dadurch das heilige, ewig-sprechende Wort äußerlich spricht und formet" (V, 59).

Lie einleitend von Böhme nach den verschiedensten Richtungen hin so vielseitig erlebte und eindrucksvoll wiedergespiegelte Leidenssituation drängt zur Beantwortung der Frage, worauf Böhme überhaupt mit seiner Darstellung und seiner Theorie vom Leiden hinaus will; ferner, welche Gedankengänge grundsätzlich schöpferisch sind und worin er sich von anderen Leidentheoretikern, denen das Problem genau so nahe ging, abhebt.

Das *malum physicum* als "*physica turbatio*", ausgedehnt auf den gesamten irdischen Bereich vom körperlichen Schmerz über ökonomische und soziologische Disharmonien bis zu den Plagen der Natur auf der einen Seite und dann das *malum morale* auf der anderen Seite als "*dissolutio harmoniae*" mit allen ihren Folgen, den Störungen im spirituell-rationellen und den inneren Nöten im emotionalen Leben des Menschen, sieht Böhme einzig und allein als die Konsequenzen einer übergeschichtlich einmal, seitdem aber ständig wiederholten Disordination oder Rebellion an. Alle Leiden, Übel und Schmerzen werden zurückgeführt auf diese eine radikale Unordnung, die aus der Egozentrik des Menschen erwächst. Sie hat bekanntlich bereits das paradiesische Bild im Menschen zerstört. Aus dem ersten *malum morale*, der Ursünde, fließt allein das *malum physicum* als Leid. Es ist die notwendige Folge des moralischen Bösen, des sich erhebenden Eigenwillens. Für Böhme konkretisiert sich Leiden in den Begriffen vom "Zorn und Grimm Gottes":

"Und siehet man alhier recht den Spiegel des Hölleabgrundes und ewigen Verzweiflung: wenn der Zorn Gottes aufgehet in Qual, daß ihn die Bosheit rege machet, da gehet an Zittern, Gelfen und Schreien, in sich selber an Gott verzweifeln; da suchet die Seele im Reich dieser Welt Abstinenz, und findet aber nichts; da verläßt

sie auch das Reich dieser Welt, und laufet in Urkund, in die Wurzel der ewigen Geburt und suchet Abstinenz, findet aber nichts. Da schwinget sie sich in die grausame Tiefe, vermeidend den Urkund der Abstinenz, oder die Thore der Einbrechung zu erreichen, sie führet aber nur über die Himmel aus, in das Alleräußerste, in die grimmige Ewigkeit (III, 273). Sein Zorn aber wird in der ewigen und zeitlichen Natur verstanden; als in der ewigen im Centro der Finsternis, im kalten und hietzigen Feuerqual; und in der zeitlichen, als im Spiritu Mundi, wird er auch in der feurischen Sciens der Scheidung aller Eigenschaften verstanden. Und so nun eine Stadt, Land oder Kreatur denselben Zorn in der feurischen Sciens, im Spriritu Mundi in sich erweckt, das ist, daß er den Ekel in Grimm einführet; so ist er wie ein Holz im Feuer, darinnen der Grimm qualificirend wird und um sich frist, und das Leben in der Sciens der Kreatur in höchste Peinlichkeit setzt' (IV, 509).

Das Unglück der Erde darf aber nicht ausschließlich als Executivgewalt Gottes betrachtet werden, sondern ist, wie bereits im Kapitel von Bösen ausgeführt wurde, als malum physicum eben auf die doppelte Wirksamkeit Gottes zurückzuführen. Erwie es sich doch bereits in der Lehre von den Naturgestalten, daß Hemnisse und Widerstreit sich überall aufdrängen, daß eine verneinende Urkraft vorhanden ist und daß ein ewiger Gegensatz sei jeher besteht. Durch die Naturgestalten kommt auch in Gott etwas der Kreatur Analoges. Alles Leidentliche wird dadurch für die Kreatur zur Selbstverständlichkeit. Wenn schon Grimm und Bitterkeit in Gott sind, so streben auch sie nach Verleiblichung. Sie werden als Schmerz leiblich, in der Seele aber offenbar als Leid, Gram und Sorge:

"Denn so erkennen wir, daß der Mensch die sichtbare und auch die unsichtbare geistliche Welt sei, als ein Extract aller dreien Principien göttlichen Wesens; mit dem sich der verborgene Gott durch Aushauchung und Infassung seiner schiedlichen Kraft hat ein sichtbar Bild gestaltet" (VII, 513).

Nicht nur in der Natur, auch in der Seele des Menschen will sich das Göttliche seiner selbst offenbar machen. Dort erst wird es sich seiner beiden Principien in aufgelöster Form bewußt:

"Das göttliche Ens, welches geistlich ist, mag nicht offenbar werden, als durch den Streit der Natur; es sät sich mit in das seelische Ens der ewigen Natur, und giebt sich in den Streit der Schiedlichkeit des Feuers, da es denn sein Licht empführet, und aus dem Feuer in Kraft und Eigenschaften der Liebebegierde sich ausführet.

Im Feuer der Seele empfähet es Eigenschaften und Willen: denn in Gott ist es nur einig, und nur ein einiger Wille, der ist das ewige Gute, aber also ist er ihm nicht selber offenbar; in der feurischen Schiedlichkeit aber der Seele wird er ihm offenbar, daß die Kraft in vielen Kräften der wirkenden Tugenden in eine Form und Bildung herfürgeheth: gleichwie der Baum im Streite mit seinen Ästen und Früchten offenbar wird, daß man siehet, was im Mysterio des Kornes zum Baume gelegen ist." (IV, 559).

Schwierig und verwirrend, aber zugleich eigenständig und schöpferisch ist diese Spekulation Böhmes, durch die er der Existenz des Leidens durch die Verbindung einer moralischen mit einer metaphysisch-kosmischen Erklärung gerecht zu werden versucht. Durch das Negativum des malum morale wird nämlich der Verleiblichungsprozess eines in Gott fundierten potentiellen Übels ausgelöst. Diese Auslösung erfolgte durch den Abfall. Der Mensch stellt also nicht die causa materialis des Übels dar. Das Material, der Stoff, woraus das Böse wird, ist vielmehr bereits in Gott subereitet. Der Mensch ist demnach nur als causa instrumentalis eingesetzt, um durch seine Tätigkeit, seinen prinzipiell tantalischen Prozess, einem noch unverleiblichten göttlichen Prinzip zur Verleiblichung zu verhelfen. Daß die die causa instrumentalis aktivierende Bewegung, nämlich der Wille, als noontisch verankert erklärt wird, läßt den Gedankengang unlösbar ins Irrationale abgleiten. Die Erwägung selbst, daß Gott gerade auf die Sünde gewartet habe, um seinen Verleiblichungsprozess restlos auch nach der Seite des finsternen Prinzips durchführen zu können, läßt sich bei Böhme direkt an keiner bestimmten Stelle nachweisen. Da er aber wiederholt das Offenbarungs- und Verleiblichungsstreben Gottes nach beiden Prinzipien betont, dürfte es sich bei der hier angestellten Betrachtung, daß der Abfall ganz im Sinne Gottes lag, doch nicht um eine Fehlinterpretation handeln. Klar ist, daß dieser Gedankengang im Rahmen eines geläuterten Gottesbegriffes unhaltbar und anstößig erscheinen muß. Böhme denkt hier kühn, geistreich und hemmungslos wie die alte Theosophie überhaupt, doch liegt diese Spekulation bereits außer dem Bereich des positiv christlichen Gedankens.

Das tiefste Anliegen Böhmes ist aber doch kein häretisches, sondern die Darstellung der Solidarität alles schöpferischen und kreatürlichen Leidens, wie er es durch den Offenbarungsprozess verdeutlicht haben will. Das ist das typische an der Böhmeschen Leidens- theorie. Im Leiden ist die Möglichkeit eines Verständigungsmomentes ge-

geben zwischen Absolutem und Kontingentem. Diese beiderseitige Teilhabe an allem blinden und dunklen Leide im göttlichen Grunde und der menschlichen Natur ist gerade jener "nexus infiniti cum finito".

Durch sein dynamisches Gottesbild rechtfertigt Böhme das Leidensbild des Menschen. Das Leiden wird zur Teilnahme an der Natur Gottes und zu einer naturgegebenen Notwendigkeit. Das Ewige verlangt nach naturhaftem Werden und das Werden-Leiden in Gott macht das Werden-Leiden im Menschen begreiflich. Das Leidensproblem ist also in erster Linie ein kosmisches, und aufzufassen als Partizipation an einem kosmisch-göttlichen Prozess. Damit gibt aber Böhme dem Leiden einen grundlegend neuen, bisher in dieser Richtung unbekanntem Sinn. Alles, was die Welt an Feinlichkeiten, Empfindlichkeiten und Widerwärtigkeiten aufzuweisen hat, kann nicht mehr pessimistisch als mißlungene Schöpfung gelten. Wenn auch das irdische Sein selbst nichts als Bitternis zu bieten hat, so sind es doch nur Leiden eines Anfangsstadiums, die als Voraussetzung, als Antrieb, Wegweiser und als Faktor auf dem Wege des Fühlbarwerdens seiner selbst - in Ansehung Gottes und des Menschen - aufgefaßt werden müssen. Die Teilnahme am Werden-Leiden der Natur des Schöpfers zeigt auch dem Menschen den Weg zur Herrlichkeit. Das Leiden ist der "Macher", die Ursache, daß der Prozess überhaupt in Bewegung kommt als der sich immer erneuernde Weg der fortdauernden Geburt von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit. (Ann. 27).

Mit dem Gottesbegriff selbst und der Solidaritätsbeziehung Gott = Sein ist für Böhme die Lösung des Leidensproblems mitgegeben. Der dem Leiden sonst anhaftende private Charakter schwindet unter diesen philosophischen Spekulationen. Die Wirkung der neuen Konzeption liegt darin, daß einem Seinsmangel nicht nur ein versöhnlicher Glanz verliehen wird, sondern, daß er zu einem selbstverständlichen Positivum umgewandelt wird. Diese Umwandlung vollzieht Böhme ausschließlich auf der Basis seines dynamischen Gottesbegriffes. Leiden ist eben das notwendige Kontrarium, das dynamische Prinzip, der Stachel, der vor jeder Stagnation des Vitalen bewahrt. Ohne diesen Gegensatz ist "Leben" unmöglich. Um sich zu manifestieren, bedarf der Mensch dieses Prinzips. Dieser Grimm des Lebens, das Signum aller Dinge, ist es, der sich immer als die Tatsache einer Hemmung und eines Hindernisses vor den Besitz des Glückes stellt. Aber das Gesetz der Dialektik ist als Mittel im fördernden Krieg des Lebens über alles Sein verhängt. Mit der Festsetzung des Leidens als metaphysischen Gesetzes überwindet Böhme jede Form von Manichäismus.

Das Malum in seinen drei Abstufungen ist sinnvoll eingebaut und besitzt keine selbstständige Existenz, es ist ein mitwirkendes Glied eines allgemeinen Prozesses, dem eine rational einsichtige Finalität anhaftet:

"Und ist uns im Lichte der Natur hoch zu versinnen und zu finden, wie der Grimm die Wurzel aller Dinge, darzu des Lebens Urkund sei; in welchem allein stehet die Macht und Gewalt, und aus welchem allein ausgehen die Wunder; und wäre ohne den Grimm keinerlei Empfindniß sondern als ein Nichts" (III, 278).

Durch die Solidarität des Leidens verändert sich das Grundverhältnis des Kontingenten zum Absoluten weg von einer einseitigen Abhängigkeit. Denn die Mitwirkung des Menschen und der Natur im Drama der Welt und den Leiden des Daseins, in dem eines inner wieder gegen das andere gesetzt ist, haben nach Böhme ihren tiefsten Sinn darin, "daß in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und Freudenreich sei, auf daß das Nichts in und mit Etwas zu wirken und zu spielen habe, nämlich der Geist Gottes, welcher sich durch die Weisheit hat von Ewigkeit in ein solch geistlich Mysterium eingeführt, zu seiner Selbstbeschaulichkeit" (IV, 478).

Bei allem Diesseitspessimismus geht Böhme gerade unter diesem Solidaritätsverhältnis nie so weit wie später Schopenhauer, die Welt als die schlechteste aller Möglichen zu bezeichnen. Sie wie Leibniz als die trefflichste aller möglichen anzusehen, liegt ihm aber auch ferne. Welt und ihr Leid tragen vielmehr als Offenbarungsbasis Gottes dienende Züge:

"Denn alle Dinge sind von dem ewigen Geiste gearstündet, als ein Gleichniß des Ewigen; das unsichtbare Wesen, welches Gott und die Ewigkeit ist, hat sich in seiner eigenen Begierde, in ein sichtbares Wesen eingeführt und mit einer Zeit offenberet, also daß er sei in der Zeit als ein Leben, und die Zeit in ihm als stumm. Gleichwie ein Meister mit seinem Werkzeuge sein Werk machet, und das Werkzeug ist an Meister stumm, und ist doch das Machen, der Meister führt es nur (IV, 332). Die Schöpfung oder Creation ist anders nichts als eine Offenbarung des allwesenden, ungründlichen Gottes; alles was er in seiner ewigen unanfänglichen Gebärung und Regiment ist, dessen ist auch die Schöpfung" (IV, 452).

Damit erübrigt sich für Böhme auch die Betrachtung über vielerlei mögliche Welten. Möglich ist oben nur die eine, für diesen Offenbarungsprozess erwählte.

Die Deutung des Leidens als Mittel der göttlichen Pädagogik wie es im "Zorn Gottes" ausgelegt wurde, tritt an Reife weit zurück hinter diese rein philosophische Lösung des kosmischen Solidaritätsdenkens; der Bestimmung des Seines als eines auch nach der negativen Seite allseitigen Verwirklichungsfaktors des Göttlichen. Leiden verliert seine feindliche Erscheinung unter dieser Tendenz des Denkens, daß das, was im Menschen herrschend ist, auch in Gott sein müsse und daß die Welt auch in ihrer Tragik als Konkretion eines geistigen Prinzipes anzusehen ist.

Die Leidensbegegnung aus dieser Geisteshaltung tendiert in die Stimmung einer natürlichen Selbstverständlichkeit. Die Welt ist auch nicht der Laune und dem Eigensinn der Moira ausgesetzt. Daher erscheint Böhme Leiden auch nicht sinnlos wie in der griechischen Tragödie: Ungeboren zu sein, sei weitans das Beste, das zweite aber, sich so schnell wieder dahin zu wenden, woher man gekommen. Böhme steht über der Leidenshaltung der Antike. Die Welt scheint ihm im letzten Grunde nicht sinnlos und hoffnungslos. Er kennt nicht die Empörung und den unbeugsamen Trotz, aber auch nicht den Leidenshochmut dessen, der sich des Leidens rühmt, und auch nicht den Stolz des "Weisen", der Leiden unter dem Schein des Gleichmutes trägt. Er versucht auch nicht dem Leiden Herr zu werden in hedonistischer Leidensflucht, auch nicht in Resignation oder apathischer Abstumpfung.

Seine Leidensbegegnung weist aber auch nicht mehr die theologisch-mittelalterliche Charakteristik auf. Mit den kosmisch-metaphysischen Ideen hat Böhme die Verbindung nach rückwärts abgebrochen. Sein neuer Gedankengang hat keine Wurzeln mehr in der "Leidens-theologie des Mittelalters", in keiner der drei für diese Epoche wesentlichen Komponenten: den Trostbüchern, die das Leiden nur zweckhaft vom Problem des Glückes und Unglückes her unterbauen; den Mystikern mit ihrer übernatürlichen Ontologie; und den "Meisterlehren", die das von den Mystikern zubereitete Gut der Praxis des Einzelnen zugänglich machen, wonach Leiden nur noch auf das Kreuz Christi bezogen wird. (Ann. 28).

Die "amor fati" Nietzsches, das "verzückte Ja-sagen zum Leben" und die "kosmische Einfühlung" Max Schelers klingen bei Böhme trotz seiner Versuche, den Gottesbegriff wenigstens für die eigene Vorstellung noch zu retten, in dem an Anthropomorphismus grenzenden gottmenschlichen Solidarismus bereits an. Auf der Linie von Böhme bewegt sich auch dann der deutsche Geist über Arndt, Schelling, Feuerbach,

Nietzsche und Scheler. Mit seiner Theorie hat Böhme das Fundament gelegt für die in der deutschen Seele nicht zur Ruhe kommenden "chthonisch-tellurischen" Ideen, mit welchen die Revolte des Lebens gegen den Geist anhebt. (Ann. 29). Von der Leidensselbstverständlichkeit Böhmes im Zusammenhang mit der Partizipation an dem sich offenbarenden Gott ist nur ein Schritt zur modernen Trotzhaltung und zum Leidenshochmut, in welchen sich der Mensch, ebenbürtig mit Gott, durchkämpft. Damit ist aber der weiteste Abstand gewonnen zur mittelalterlich-mystischen Haltung, wo Leiden am Geheimnis des Kreuzes überwunden wird. Hier ist die Haltung demütig, dort erfolgt die Auflösung der Demut in die mit dem Leben sich messende Protest- und Kämpferhaltung.

12) Der Trost.

Der Schluß des vorangehenden Kapitels mußte den Eindruck hinterlassen, daß Böhme endgiltig jede Tradition abgebrochen hat und seine Ideen ausschließlich noch in der Richtung auf die Lebensphilosophie hin weiterverfolgt werden können. Mit derselben Selbstverständlichkeit, mit welcher er als Mensch einer Übergangsperiode seinen eigenen philosophischen Weg ging, hält er aber auch noch an alten Ideengut der Mystik fest. Die Begriffe "Gelassenheit" und "Wiedergeburt" der deutschen Mystik des Hochmittelalters bilden noch immer gedankliche Säulen in seinem Werk, um die sein Denken nicht weniger intensiv als um die Natur in Gott kreisen. Diesen beiden Begriffen läßt er eine letzte teleologische Bedeutung zukommen. Er operiert mit ihnen sicher, sie liegen seiner religiösen Begabung oft mehr als die philosophischen Spekulationen, und er weiß genau, was er mit ihnen sagen will.

Die andere Seite der barocken Spannung tut sich kund: Das Bedürfnis, irgendwo und irgendwie fern von allen Untrieben des Lebens, den Qualen des "Geburtenrades" zu entgehen, sich und die anderen zu trösten. Aus dem ideell revoltierenden Vitalisten, der sich bedenkenlos über die traditionelle Gottesvorstellung hinwegsetzt, wird in solchen Augenblicken "der Tröster", der milde Quietist, der nur mehr in den "Armen Christi" ausruhen will. Der Ekstatiker des Lebens wird zum Autor "Von wahrer Buße und Gelassenheit", von "Wiedergeburt" und "vom übersinnlichen Leben".

Den eigenartigen Übergang von den naturphilosophischen und philosophischen Spekulationen zu den theologisch-mystischen Betrachtungen vollzieht Böhme nicht abrupt. Er bedient sich dazu eines gedanklichen Bindegliedes, des Begriffes "Trost". Wenn immer er auf das mystische Gedankengut zurückgreift, will er nur trösten, aber keine dogmatische oder theologische Problematik ins Rollen bringen. Die Überzeugung, daß er selbst, aber auch die Menschen um ihn herum, nicht nur einer philosophischen, sondern auch einer religiösen, ja auch psychologischen und erbaulichen Beruhigung bedürfen, gibt ihm das Bewußtsein einer Sendung auch in dieser Richtung.

Er ist an die Tatsache des Leidens zuerst philosophisch-metaphysisch herangegangen und hat das Problem unter den Voraussetzungen der Idee des Lebens und des dynamischen Gottesbegriffes bis zur Konsequenz einer innigen gott-menschlichen Solidarität zu Ende gedacht. Als Tröster aber sieht er davon ab, Leiden kosmisch und mit den Mitteln einer eigenwilligen Theodizee zu erklären. Er sucht vielmehr, alles Niederdrückende immerlich selbst zu überwinden und in dieser Praxis auch den anderen Leiter und Helfer zu sein.

Setzt nun Böhme mit diesem Beginnen die reiche Tradition der Consolatorien, der Trostbücher, fort? Erfüllt er mit seinen Schriften noch die Anforderungen, die an diese Literaturgattung gestellt werden, oder kommt seinen Ausführungen das konsolatorische Prädikat nur mehr uneigentlich zu?

Von der Literaturgattung der Consolatorien im eigentlichen Sinne wird verlangt, daß "ihr Inhalt die Darbietung an Trostgründen im Leiden ausmacht - ob nun dieselben im vornherein spezifiziert oder allgemein gefaßt sind, kommt zunächst nicht in Frage -, deren Form der Dialog ist, der wenigstens im Prooemium vorbereitet sein muß, mag er auch im Laufe der Erörterungen zurücktreten; immer aber muß ein Tröstender Sprechen, der zu Tröstende als gegenwärtig wenigstens gedacht werden." (Ann. 30).

Die Methode der Gesprächsführung zwischen dem Tröster und der zu tröstenden Person wird von Böhme angewendet. Er will "ritterlichen Trost" bringen und aufzeigen, "was denn der armen Seele zu rathen ist, daß sie thue in diesem Dornen- und Disteln-Bade!" (III, 287). Er führt dem Trauernden Sophia vor, die in ihrer Rolle an die "Theologia" bei Boethius erinnert. Sophia umwirbt den Bedrückten mit anschmiegsamen Worten, fordert ihn wiederholt zur Verachtung der "Thierheit" auf und verheißt ihm in ihrem Reiche die wahre Ruhe. Ein ähnliches Zwiegespräch führen nach dem alten gnostischen Bild von Braut und Bräutigam auch "Jungfrau und Jüngling". Der Jüngling

spricht aus dem "Geiste der Welt" und zeigt sich von der egoistisch beghehrenden Seite, während der Jungfrau Worte mit "himmlischer Tinktur" zu besänftigen und zu leiten versuchen. (Ann. 31). Auch die Einleitung zur Schrift "Vom dreifachen Leben des Menschen" läßt deutlich die tröstende Absicht erkennen: "Zu Trost der armen, verwundeten und kranken menschlichen Seele... gestellt für uns selber zum Ingedenk und Aufrichtung in dieser verwirreten, elenden und trübseligen Zeit, im Jahre 1620." (IV, 4).

Wie Seneca und Boethius redet Böhme in Wirklichkeit zu sich selbst, um sich zu beruhigen: "Was ist denn der armen Seele zu rathen? Siehe, wir wollen dir zeigen der Jungfrau Rath, als es denn uns zu einem ritterlichen Trost ist gegeben worden, und solches uns selber zu einem starken Memorial schreiben, denn wir solches selber mächtig bedürfen" (III, 287).

Außer diesen äußerlichen Ähnlichkeiten mit den klassischen Tröstern lassen sich keine Anhaltspunkte finden, wonach Böhme bewußt hier die Tradition fortgesetzt hätte. Daß auf ihn keine stoischen Einflüsse der Alten übergegangen sind, geht daraus hervor, daß er nie in ihrem Sinne die Frage nach dem "Glück" stellt und nicht versucht, das Leiden vom Verlangen nach Glück zu lösen. Darum stellt er auch keine Wert- und Gütertafeln auf, um deren Inhalt dann systematisch als wertlos abzutun, ^{um} so Leidensmöglichkeiten von vornherein zu unterbinden. Wenn er schon irdische Werte pessimistisch desillusioniert, dann nicht mit der Systematik der Alten. Ausgeprägte Leidens- und Weltflucht bis zum "discas vitam contempnere" ließen sich auch schwerlich mit der Idee vom Leben und der Natur in Gott vereinen. Seine Eudämonologie der Ausgeglichenheit, übergehend in den Zustand der inneren Ruhe bis zur "Gelassenheit" strebt nicht danach, stoisch "mit sich selbst zufrieden zu sein". Ruhe und Gelassenheit haben bei Böhme nur Wert als Vorbedingungen zum höheren Ziel der Wiedergeburt. Von der tiefen Resignation im Lebensgefühl des ausgehenden Mittelalters ist nichts mehr auf Böhme überkommen. Sein Pessimismus ist historisch berechtigter Erfahrungspessimismus. Subjektiv hingegen ist er weitgehend abhängig von der ihn beherrschenden Stimmung der Melancholie.

Gleich dem verbannten Seneca und dem eingekerkerten Boethius sowie dem Autor der Consolatio theologiae, Johannes v. Dambach, gelang es auch Böhme nicht, seine Melancholie zu beswingen und das Ich endgültig aus dem Gewoge der dunklen Phantasiebilder zu retten. Er ist überzeugt davon, daß gerade der Melancholiker den dämonischen Ein-

Siehe auch Freud über die Melancholie.

flüssen und Anfechtungen am leichtesten unterliegt, weil er für die "Einbildungen der Seele" zu sehr empfänglich ist. Seine diesbezüglichen Erfahrungen und psychohygienischen Rezepte hat er 1621 "auf Begehren" niedergelegt in der Schrift: "De quatuor complexionibus. Oder: Trostschrift von vier Complexionen. Das ist: Unterweisung in Zeit der Anfechtung, für ein stets trauriges angefochtenes Herz. Wovon Traurigkeit natürlich urstände und komme, wie die Anfechtung geschehe? Neben seinen Trostprüchen. Angefochtenen Herzen und Seelen fest nützlich." (VI, 424). Was immer er auf diesem Gebiet an Selbsterkenntnissen zur Verfügung hat, läßt er den zu Tröstenden in aller ^{melancholisch} (Plastik) wissen. Die Ratschläge erstrecken sich auf die vier Temperamente, in denen der "Geist der Welt" seine Herberge hat. Dem melancholischen Temperament widmet er den größten Raum:

"Die melancholische Natur ist finster und dürr, giebt wenig Wesenheit; sie friestet sich in sich selber, und bleibet immer in Trauerhause. Wenn gleich die Sonne in ihr scheint, ist sie doch in sich traurig, bekommt ja von der Sonne Glanz was Erquickung aber in der Finsternis ist sie immer in Furcht und Schrecken vor Gottes Gericht (VI, 428). Ist die Seele mit dieser Complexion umgeben, daß sie davon leidet, so wird ihr Feuerbrennen fast dunkel, sehr traurig; sie achtet keiner weltlichen Uppigkeit groß, ist durch die Complexion immer schwarzmitig und furchtsam wie die Erde, der Teufel ficht die hart an, wollte sie immer gerne vollend in die Finsternis, in sein Reich eintreten. (VI, 433). In keiner Complexion wird des Teufels Wille so sehr offenbar (so die Seele in Gottes Licht entzündet wird) als in der melancholischen, wie die Angefochtenen wohl wissen, wenn sie ihm sein Raubschloss zersprengen..." (VI, 434). So verfaßt er auch ein eigenes "Recept vor dem schwarzen Teufel", mit dem ihm zu begegnen ist. (Ann. 32). Aus Sündenbewusstsein und Zweifel, er könne Gottes Gnade nicht erlangen, aus tiefenwülkerten Gedanken, er müsse "verzagen, sich erstechen, ersaufen, erhenken", schuf er diesen volkstümlichen Exorzismus.

Weitere Unterweisungen lassen wieder tiefes psychologisches Verständnis erkennen. Der Angefochtene soll sich klar darüber werden, daß "die meiste Traurigkeit von Einbildungen der Seele, als Phantasi von Gestirn in der Complexion, da sich die Seele inne quillet" (VI, 539 f) kommt. Darum der Rat:

"Eine Seele in der melancholischen Kammer soll durchaus nicht in Gottes Zorn speculiren noch gern allein sein, sondern bei Leuten,

die da reden; so bildet ihr die Seele die Phantasie der Reden ein, und speculiret nicht, denn keine Speculation ist ihr nitze: wenn sie dieselbe nicht mag zu ihrem Heil mag anwenden, so lasse sie es bleiben. Solcher Mensch soll auch keine solchen Schriften lesen, darin von einer sonderlichen Wahl (Prædestination) gelehrt wird." (VI, 444).

Er warnt auch vor Trunkenheit, Zorn und Geiz und hält es für den Melancholiker am angemessensten, "ein einfältig, einsames Leben zu führen, ohne Hoffart, in einem gewöhnlichen Stande, ja ein nüchtern, mässiges Leben, nicht mit grossen Sorgen belastet" (VI, 446).

Wenn auch stellenweise seine Tröstungen ein gewisses volkstümliches Niveau nicht überschreiten, besonders da, wo er in Aussicht auf den Lohn der Ewigkeit geduldiges Ertragen und Ausharren in seelischen Kämpfen lehrt, so mangelt es diesen kleinen Traktaten doch nicht an Einfühlungsvermögen, seelischer Wärme und aufrichtiger Trostbereitschaft. Im Unterschied zu den philosophischen Spekulationen bleibt er hier immer verständlich. Dort, wo er den Sinn des Leidens mit seiner Gottesvorstellung verknüpft, ist ~~er~~ ^{ih} spekulativ grossartig, weil er die Ideen so verbindet, dass sie in ihren Zusammenhängen als philosophisches Konsulatorium befriedigen können. Die psychologischen Tröstungen mit ihren bis ins Rührende reichenden Bemühungen halten den Vergleich mit dem, was ihm philosophisch gelungen ist, ^{jedoch} nicht stand.

Zu einer geläuterten Leidenslösung kommt er aber in einem dritten Sinne immer dann, wenn er auf die Elemente aus der grossen Zeit der Mystik zurückgreift. Da sieht er das Sich-Öffnen dem Leiden gegenüber als die Einleitung der Reintegration. Die irdischen Hemmnisse dienen der Herstellung eines neuen Vollkommenseitszustandes; denn wer im Fleische leidet, hört auf zu sündigen, und "weil die Seele im Trauerhause steht, ist sie nicht im Sündenhause oder in der Welt Hoffart und Selliust" (IV, 441). Diese Art der Tröstung geht darauf hinaus, daß die Pein die ursprüngliche Bestimmung zur Einheit anzeigt. Ohne Leiden und Qual gäbe es kein Verlangen nach Erlösung, sondern nur Selbstzufriedenheit und Genügsamkeit:

"Dieweil wir in diesem Jammermeer in dem irdischen Fleisch und Blut schwimmen, und sind einer irdischen Qual worden, da wir in der Dunkelheit im Glase verschlossen liegen, höret das edle Gemüth nicht auf zu forschen von seinem rechten Vaterlande, dahin es gehen soll; es spricht inner: Wo ist doch Gott, oder wann soll es doch geschehen, dass ich Gottes Antlitz mag sehen? Wo ist doch meine edle Perle?" (VI, 237).

Auch die subjektiven Leiden, die sich als "gehemmte Geburt" äußern und von Böhme auf die Egoität zurückgeführt werden, können den Entschluß zur Wiedergeburt nur behilflich sein. Ohne das Leid, das dem Verlust der Harmonie als innere Zerrissenheit folgt, würde der Mensch nie seine Bestimmung erreichen. Die auf die Spitze getriebene Unruhe löst erst die Frage aus, wie der Ichheit wieder zu entrinnen sei. Darum ist Böhme so wenig ängstlich um das Böse und die Sünde im Menschen, weil er überzeugt ist, daß bei einer konstanten Vertauschung von Gott und Ich der Mensch dem Stadium entgegengeht, wo er wieder sich selbst sterben möchte. Hieraus erwächst die reifste Erkenntnis Böhmes, daß objektive und solche mit der egozentrischen Existenz zusammenhängende Leiden den Weg zur Herrlichkeit einleiten.

Als anlösender Faktor wirkt die Sehnsucht nach Ruhe und Geborgenheit, aber nicht als Indifferenz, sondern als ein Ethos ohne Aktivität, als "Gelassenheit", wo in das von jeder Selbstheit freie Vakuum das göttliche Wirken einströmen kann. Mit dieser Idee spannt Böhme zum letzten Mal die Analogie zur Herrlichkeit und Leiblichkeit Gottes. Wie sich Gott entfaltet zu seiner Herrlichkeit aus dem Ungrund und der Enge, so erreicht der Mensch Gott durch "Eigfaltung" aus der Vielheit:

"Gott wohnt durch alles, und das Alles ist nicht Gott, es erreicht ihn auch nicht; was sich aber des freien Willen los giebet, das fällt ihm heim, das muß er haben, denn es ist willenlos und fällt in Nichts, so ist er in Nichts. Also mag der ergebene Wille in Nichts wohnen, und da ist Gottes erbarmen, denn er will aus dem Nichts Etwas machen, daß er in Etwas offenbar sei; und darum erbarmet er sich des Etwas, das in sein Nichts gefallen ist, und macht in ihm zu seinem Etwas, daß er selber mit seinem Erbarmen den Geist regiert und treibet." (V, 162).

Der "ergebene oder gealssene Wille" will nichts sein im Gegensatz zum eigenen Willen. Der Widerspruch, in dem der eigene Wille gegen das Göttliche steht, ist er in dem "andern" Willen ganz und gar erlöschet. Die Fein des Eigenwillens hat aufgehört; es ist der Mensch in die tiefste Stille eingetreten, wie sie nur in Nichts herrschen kann.

Gott aber nähert sich nur dem im Zustand der Affektlosigkeit und der Bildlosigkeit verharrenden "puruu cor". Das jedoch liegt allein an Menschen, "daß er der Bilder, der Buchstaben in ihm such

ersterbe und aus aller vernünftigen Wissen ausgehe, daß er muß alles verlassen, es sei Kunst oder Witz, und einzig allein in sich selber einig werden, sich nur in Eins einführen, als in Gottes Willen, was der mit ihm tun und machen wolle. Also sterben alle Bilder in ihm, und füllet das seelische Leben in das lebendige Wort ein, das sich hat in der Menschheit wieder offenbaret." (V, 274).

Die Regeneration wird eingeleitet durch die Abkehr von der falschen in die richtige Imagination und dargestellt als eine fortwährende Erneuerung und Umsetzung der feurigen Ichheit in die lichte Gelassenheit. Das ständig neue Erringen des wiedergeborenen Zustandes besteht in der Neugeburt des Willens, diese wiederum ist das Ergebnis eines durch das ganze Leben fortdauernden Ringens. Das Vollbringen selbst ist voller Schwierigkeiten:

"Es ist nicht ein leicht Ding. Der Wille muß ein Ritter werden, und wider den verderbten streiten und sich also hart verwegen, daß er will das irdische Leben setzen. Er muß des irdischen Willen macht zerbrechen. Er muß seinen Willen machen als tot, also lebet er Gott, und versinket in Gottes Liebe, und da er doch im äußern Reich lebet" (VI, 317).

Die Wandlung geht langsam und stetig vor sich, das neue Leben muß immer neu gebildet werden durch Einschalten eines neuen Willens und einen grundlegenden Objektwechsel der Imagination: "Durch die Imagination und ernstliche Begierde werden wir wieder der Gottheit schwanger, und empfangen den neuen Leib im alten" (VII, 350).

Die Seele wird vor allem von ihrer "Transformation" in die Objekte losgemacht, sie gewinnt ihre Ruhe und Freiheit. Der in Gott Lebende hat seine Entelechie gefunden: "Es rührt den neuen Menschen kein Unglück, sondern nur den alten von dieser Welt, da mag die Welt mit ihm thun, was sie will; derselbe ist der Welt, aber der neue ist Gottes. Es sei in dieser Welt Glück oder Unglück, Leben oder Tod, es ist ihm alles gleich" (VII, 407).

Wie weit für Böhme der Regenerierte von subjektivem Glückseligkeitsstreben entfernt ist, geht daraus hervor, daß sich die Harmonie als herrschende Seelenform auch altruistisch auswirkt und in Liebe und Brüderlichkeit eine breite Ausstrahlung findet: "In ihr ist die höchste und größte Liebe, nicht allein gegen Gott, oder sich selbst, sondern gegen die Menschen, seine Brüder und Schwestern..." (III, 292).

Deutlich drückt sich Böhme darüber aus, daß der mit Gott in Beziehung tretende Mensch keineswegs selbst vergöttlicht wird:

"Nicht mischet sich der Neue mit dem Alten, gleichwie das Gold im Steine ein gar viel ander ander Ding ist, hat auch einen andern Geist und Tinktur, als das Grobe im Stein: also ist auch der neue Mensch im alten, der grobe Stein weiß nichts vom Golde; also auch weiß der irdische Adam nichts vom göttlichen, himmlischen Adam" (VII, 350). "Gott wohnt wohl im neuen Menschen wesentlich, aber in seinem Principio; auch ist Fleisch und Blut des neuen Menschen nicht Gott" (VI, 240). (Ann. 34).

Erst im ewigen Paradies wird nach der Vorstellung Böhmcs das durch Adam zersprengte Urbild wieder hergestellt; im Lebensbereich, wo die Zeit endet. Dort erst beginnt der ewige Mensch, der wiederhergestellte Adam. Dann ist aber auch die ganze Welt hineingezogen in die Wiedergeburt und der Hymnus Böhmcs auf die Regeneration erfüllt: "Gott muß Mensch werden, Mensch muß Gott werden, Himmel muß mit der Erde ein Ding werden, die Erde muß zum Himmel werden" (IV, 374).

So weit in die vergangene und zukünftige Ferne gerückt sind die Grenzsteine der Böhmcschen Philosophie: Zurück bis Adam, wo sich das göttliche Bild verfinsterte, und voraus zum ewigen Menschen, wo es im alten Glanz wieder aufstrahlen soll. Das Bemühen und die Hoffnung nach dem Zustand, in dem alle Gegensätze und alles Leben überwunden sind, versucht er oft als tröstenden Ausblick seinen Freunden mitzugeben, wenn er in ihre Stambücher die Reime schrieb:

Wohne Zeit ist wie Ewigkeit,
 Und Ewigkeit wie Zeit,
 Der ist befreit
 Von allem Streit.

A n m e r k u n g e n.

- 1) Zitiert wird nach "Jakob Böhme's sämtliche Schriften" in der Ausgabe von K.W. Schiebler, in 7 Bänden, Leipzig 1841-1860. Die Zitation erfolgt durch Angabe des Bandes und der Seitenzahl; z.B. III, 341 ist 3. Band, Seite 341.
- 2) "Es ist wahr, daß er eine Schreibart hat, die der Welt anstößig ist; Gott hat es aber nicht wollen so unanstößig und rein haben, daß die Welt es nicht mißbrauche. Man muß die tausend Schwachheiten der Menschen kennen, um sie sanftmütig zu tragen. Die Liebe ist langmütig und freundlich; und so muß man sein, wenn man J. Böhm will fruchtbarlich lesen. Er hat oft seine Schüsse für Eingebungen des Heil. Geistes gehalten; aber das sind Fehler aller Heiligen." (Aus "Friedrich Christoph Oetingers Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms". In "Schriften Jakob Böhms" v. Hans Kayser, Leipzig 1920).
- 3) Paul Hankamer treibt in "Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung" (Bonn 1924/25, 23f) das Problem auf die Spitze und geht nach einem Hinweis auf die Gottlosigkeit des Nibelungenliedes auf das spannungreiche Verhältnis der deutschen Seele zu ihrem Gott ein: Alles Deutsche sei seinem Wesen nach luciferisch und zum Absonderlichen begabt; in allen geistigen Ausdrücken des christlichen Deutschland spüre man jene zereißende gefährdende Spannung zwischen der übermittelten Gott-Idee und einer Seele, die eigenen Gottes voll ist.
- 4) Heinrich Zedlers kompendiöses Universallexikon aus dem Jahre 1733, Bd. 43, S. 1116 ff erwähnt "eine neue Art von Philosophie" und nennt Böhme einen der berühmtesten Häupter der "Theosophici" neben Theophrastus Paracelsus, Valentinus Weigel, Robert Fluddus, Joh. Baptista Helmont und Peter Poiret. "Sie rühmen sich", heißt es in der Charakteristik und Kritik, "einer geheimen und tiefen Einsicht in die Geheimnisse der Natur und ziehen mit einem hehrlichen Stolz in Herzen über alles los, was mit menschlicher Gelehrsamkeit und Fleiß erarbeitet wurde."

Auch W. Elert (Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes, Berlin 1930, S. 102) interessiert sich für die Hintergründe der abfälli-

gen Bemerkungen Böhmes gegen die Gelehrten und interpretiert sie psychologisch als "durchbrechende Äußerungen des von Jahr zu Jahr sich steigenden Selbstbewusstseins eines Autodidakten."

Zedler und Elert zweifeln nicht an der Originalität B.s, sondern kritisieren nur seinen Stolz. Die letzten Hintergründe seiner Antipathie gegen die "Schulweisheit" dürfen nicht zu sehr auf die Arroganz B.s zurückgeführt werden, sondern sind erkenntnistheoretischer Natur, begründet in dem der mystischen Tradition eigenen Ratio-Skeptizismus.

- 5) Vgl. hierzu W. Flemming, Deutsche Kultur im Zeitalter des Barock, Potsdam 1937 (S. 326). Außer derjenigen des Paracelsus werden hier noch Einflüsse von Pico della Mirandola und von Ficinus erwähnt.
- 6) Vgl. Hans Kayser, Schriften Jakob Böhmes, Leipzig 1920, S. 31. Derselbe Dr. Balthasar Walter stellt fest, nirgends als bei B. die wahre Weisheit vollkommener und tiefer begründet vorgefunden zu haben.
- 7) Der württembergische Prälat Christoph Friedrich Oettinger (1702-1782), neben Franz v. Baader der aufschlußreichste Böhme-Interpret meint: "Man muß noch fern arbeiten, bis man J.B. in deutliche Sätze bringt, aber könnte man B. in deutliche Sätze bringen, so würde sein System die meiste Beruhigung geben." Bei Carl August Auberlen, Die Theosophie F. Ch. Oettingers, Tübingen 1847, S. 113.

Kurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Hamburg 1927, hat Oettinger nach Auberlen wieder der Vergessenheit entrissen und wirft den Historikern vor: "Es besteht eine stillschweigende Übereinkunft zwischen den Historikern der Phil.-Geschichte, ihn nicht zu erwähnen, obwohl es dort geschehen müßte, wo man dem späten Schelling einige Zeilen gönnt und regelmäßig der ihm durch Baader nahegebrachten Einwirkung Böhmes gedenkt" (S. 5).

In Ermangelung einer Oettinger-Gesamtausgabe in den Bibliotheken Oesterreichs, mußte auf die sehr gründliche und mit umfangreichen Originalstellen versehene Darstellung Auberlens zurückgegriffen werden.

- 8) Schellings Werke, I. Abt. Bd. 7, S. 360, 375, 392 der Cotta'schen Ausgabe 1860: Im Menschen ist die ganze Macht des finsternen Prinzips und in ebendenselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide

Centra. Gott allein wohnt im reinen Licht. Das Gute besteht in der vollkommenen Eintracht und das Böse, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein. Zur Erklärung des Bösen sind die beiden Prinzipien gegeben, aber in Gott ist keine Zweiheit (Dichotomie) der Prinzipien.

- 9) Vgl. C.A. Auberlen, Die Theosophie Fr. Chr. Öttingers nach ihren Grundsätzen, Tübingen 1847, S. 140 ff.
- 10) Vgl. C.G. Jung, Psychologie und Alchemie, Zürich 1944.
- 11) Ausführliche Darstellungen der Naturgestalten sind zu finden in: IV, 426-431; IV, 484-493; V, 13-17; VI, 667 f.
- 12) Karl Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1926, S. 62 f geht die Fragmente Heraklits bezüglich der Feuersymbolik durch. Heraklit läßt den Feuerblitz die Welt lenken und die Seele durch die Körperhülle schlagen, "wie den Blitz durch die Wolken" und denkt sich das Bild der Seele als "Lebenslicht" (Frg. 26).
- 13) P. Deussen muß sich in seinem 1897 gehaltenen Vortrag zum Besten des Böhme-Denkmales auch danach gefragt haben, wenn er sagt, daß B. den Schwerpunkt aus Gott in die eigene Seele verlegt habe. (Jakob Böhme, Über sein Leben und seine Philosophie, 2. Aufl. Leipzig 1911, Vorwort VI).
 Hier setzt auch der Mediziner und Psychoanalytiker A. Kielholz (Jakob Böhme, Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik, Leipzig und Wien 1919) ein und führt das Werk B.s rein auf dessen psychologische Betrachtung alles Geschehens zurück. Die Ergebnisse dieser aufschlußreichen Untersuchung fallen aber einseitig negativ aus, weil Böhmes Spekulationen ausschließlich auf Regression und Sublimierung des infantilen Schautriebes (S. 88) zurückgeführt werden. Die Untersuchung beschäftigt sich nur mit der Katabasis B.s und berücksichtigt nicht das anagogische Moment. B.s Schauen blieb aber nicht allein im bloß sublimiert-infantilen stecken. Vielmehr gestaltete er, sich erweiternd, ein teleologisches System, in dessen Mittelpunkt der Gottesbegriff steht.
- 14) Wenn auch die Möglichkeiten einer Inspiration hier gar nicht zu untersuchen sind, so fällt hier doch auf, wie B. Offenbarung und eigene Erkenntnis unterscheidet. Diese Stelle zeigt auch, wie er

sich darüber klar war, daß die Umwelt seine revolutionierenden Spekulationen über Gott nicht ohne weiteres hinnehmen wird.

- 15) "Die zarte Gottheit ist das Nichts und Übernichts, Wer nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser sieht's. (Schelling, Die Weltalter, S.66).
- 16) Vgl. Franz v. Baader, Werke, XIII. Bd., S.90.
- 17) Vgl. Baader, Werke, Bd. II, S.27-46. Hier widmet er der 4. Gestalt B.s die kleine Abhandlung "Über den Blitz als Vater des Lichtes" und rechtfertigt damit die philosophische Bedeutung des Böhmeschen Gedankens: "Finsternis und Licht gehen als zwei Leben aus dem durch den Blitz zersprengten, essentialen Naturzentrum hervor. Feuer (Blitz) scheidet und einigt Licht und Finsternis. Im normalen Leben ist die Finsternis im Licht verschlungen, seiner Offenbarung dienend. Im Licht ist Gottes Reich (Liebe), im Feuer Gottes Stärke und in der Finsternis Gottes Zorn und Hölle." (S.32 f).
- 18) Vgl. Baader, Werke, Bd. III, S.382 und Bd. II, S.383 Anm.).
- 19) Den finsternen Teil der Natur Gottes als das Dämonische in Gott hat sich Öttinger nicht zeigen gemacht. Darin ist er nicht Barock, sondern Aufklärer. Bei allen hohen Anerkennungen, die er für B. hegte, hat er in diesem wichtigen Stück Böhme nicht verstanden. Die bedeutungsvollste Übereinstimmung erstreckt sich auf die beiden Ideen des Lebens und der Leiblichkeit. Er bleibt daher hinter der Abgründigen Tiefe der Gotteslehre B.s um ein beträchtliches Stück zurück. Die Natur in Gott, die 10 Sefirot, sind für Öttinger der Übergang von Gott zur Welt, er sieht in ihnen bloß Mittel und Zwischenglieder. Öttinger geht es daher in erster Linie um die Weltgeburt. B.s Denken kreist aber um die Gottesgeburt. Das sind charakteristische, in die Tiefe gehende Unterschiede, die bei vielfacher sonstiger Übereinstimmung nicht übersehen werden dürfen. (Vgl. Kurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Hamburg 1927, S.33).
- Schelling dagegen übersteigert das dunkle Prinzip zum Furchtbaren Dämonischen und Schrecklichen und sieht als Natur Gottes nur die Bewegung der ersten drei Gestalten an. Diesem ersten Prinzip B.s wendet der späte Schelling seine ganze Aufmerksamkeit zu. Er ergänzt dabei das, was B. noch nicht ganz klar auszudrücken vermochte, entlehnt von ihm aber Terminologien und Ideen oft wörtlich, ohne sich - in Unterschied von Franz von Baader - jemals auf B. zu berufen.

rufen. Wie Böhme statuiert er das Böse in Gott auch nur als Potentialität, denn Gott ist in einer beständigen Erhebung über den dunklen Grund seiner Dämonie. Wie Böhme trennt auch er durch eine Distinktion das Böse wieder von Gott, indem er der Natur in Gott das göttliche Prädikat abspricht: "Dieser Grund seiner Existenz (die drei ersten Naturgestalten B.S), den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet... Er ist die Natur - in Gott" (Freiheit, S. 358). Dann sagt er wörtlich mit B., daß dieser Grund der Existenz, die Natur in Gott, das sei, "was in Gott nicht Er selbst ist" (a.a.O. S. 455). Gottes Natur ist also von Gott verschieden und er heißt erst Gott nach der Seite der reinen Liebe. In den "Weltaltern" geht er wieder darauf ein: "Die Natur ist nicht Gott, sie gehört nur zum Notwendigen Gottes" (S. 80). "Sie ist aber der wahre Grundstoff des Lebens und aus ihr urständet alles Schreckliche" (S. 217). In sie hinein verlegt er auch das Reich des Irrationalen, dem er einen wahren Hymnus widmet: "Ja, es ist die Kraft Gottes. Wie wohltätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Daseins ein Prinzip zu wissen, das weder vom Henstrum des schärfsten Begriffes aufzulösen, noch im Feuer des geistigen Denkens zu verflüchtigen ist." (22)

Schellings stillschweigender Gebrauch Böhmischer Gedanken veranlaßte Schopenhauer im Handschriftl. Nachlass III, S. 131 zu folgender Kritik über dessen "Freiheit": "Es ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhmes Mysterium Magnum, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen läßt. Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? Weil ich erkenne, daß in Jakob Böhme die Erkenntnis der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht. Wäre dieselbe göttliche Erkenntnis in Schelling wirksam gewesen, die in Jakob B. lebte, so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seinem größeren Verstande bessere, d.h. abstrakte, reinere Ausdrücke gefunden."

Schopenhauer hat, was die Ähnlichkeit der Terminologie betrifft, recht. Aber gerade in der Schrift über die "Freiheit" geht Schelling nicht den Weg Böhmes, wieweil auch dessen Begriffe schon ganz geläufig geworden sind. Während Böhme den Ursprung der Freiheit ins "Nichts" verlegt und es rein voluntaristisch-indeterministisch dem empirischen Menschen zugesteht, nach eigener Wahl für das Gute und Böse sich entscheiden zu können, spricht Schelling dem empirischen Menschen diese Freiheit ab. Wie der einzelne Mensch handelt, ob gut oder böse, so muß er handeln. Dennoch handelt er insofern frei,

als er durch eine intelligible vorzeitige Tat sich selbst frei zu dem gemacht hat, was er nun notwendig ist. Weil durch diese überzeitliche Tat der Mensch selbst sich frei zu dem gemacht hat, was er nun ist, sind seine Handlungen, obgleich er sie als empirischer Mensch mit Notwendigkeit tut, dennoch als freie Handlungen zu betrachten. Hier geht Schelling nicht von der idealistischen Lehre der Freiheit ab, sondern setzt der Ursachlosigkeit der Böhmeschen Freiheit und dessen Indeterminismus, den Kant'schen Prä-determinismus mit der Ansicht von der Kausalität der Freiheit in der intelligiblen Welt gegenüber. Überhaupt steht die Stellung Schellings zwischen Kant und Böhme philosophiegeschichtlich noch aus. Unzweifelhaft hat der späte Schelling Böhmes Gottesvorstellung und Begriffsapparat schon rein sprachlich für sein Philosophieren benützt, aber er kam dennoch nie restlos über den eigenen Identitätsstandpunkt und eine gewisse Abhängigkeit vom Idealismus hinaus. Nur eine gleichzeitig intensive Beschäftigung mit Kant, Böhme und Schelling selbst kann erst allmählich das nötige Material heranzufördern für eine Spezialuntersuchung über die Einflüsse zweier so entgegengesetzter Denker auf Schelling.

Es liegen über diese Beziehungen noch keine abgeschlossenen, die letzten Zusammenhänge aussprechenden Ergebnisse vor, aber eine Seminargruppe des Philosophischen Institutes unter der Leitung von Univ. Prof. P. A. Auer ist am besten Wege, Schelling hier ganz gerecht zu werden. Einwandfrei klar hat sich allerdings schon eine ausdrücklich kritische Wertung aller Böhmeschen Einflüsse auf das Philosophieren Schellings abzuzeichnen begonnen. Im Unterschied zu Kurt Leese, der wie Baader und Öttinger, sich nie mehr ganz von den Ideen Böhmes befreien konnte und ihnen in allen ihren Verzweigungen bis in die modernste Philosophie nachspürte, nimmt zwar diese jüngste Interpretation das Gedankengut Böhmes in seiner Bedeutung ernst, ist aber nicht mehr bereit, den zentralen Einfluß B.s und die von der alten Interpretation vertretenen philosophiegeschichtlichen Beziehungen ungeprüft ohne weiteres hinzunehmen. Vielleicht ist diese, über Böhmes Leidenstheorie vorgelegte Arbeit imstande, der Seminargruppe erwünschtes Material anzubieten.

- 2o) Die Böhme-Interpretation begnügt sich, die Verschiedenheit der Begriffe zu erwähnen, erklärt aber nirgends, worin sich Natur und Leiblichkeit unterscheiden. Am stärksten betont K. Leese (Von Jakob Böhme bis Schelling, S. 18 f) die Schwierigkeit, Mehrdeutigkeit und Doppelsinnigkeit von Natur und Leiblichkeit.

21) Die Idee der Leiblichkeit spielt bei Ötinger dann eine so große Rolle, daß er die ganze Heilige Schrift "Physice" zu erklären versucht und Licht und Finsternis nicht nur moralisch, sondern auch physisch versteht. Wie bei Böhme ist auch bei ihm Leibhaftig-sein eine Realität und Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhangenden Mängeln gereinigt ist: der Undurchdringlichkeit, dem Widerstand und der groben Vermischung.

In seinem "Kurzen Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes" steht die Idee der Leiblichkeit an hervorragender Stelle: "Alles Himmlische, alles Unsichtbare hat seine Gestalt, Form, Figur, wie das Irdische, das ist die Summe von J. Böhme, darum hat ihn Gott uns gesandt."

Diese Idee Böhmes führt er mit Leidenschaft gegen Wolf und Leibniz ins Treffen und vergleicht die Wolf'sche Lehre, die bloß auf "Apparenzen" ausgeht mit der Böhmes, die auf "leibliche Subsistenz" führt. Leiblichkeit wird zum Schlagwort Ötingers: "Leiblich sein ist ein reales Bild der Herrlichkeit Gottes." Dem Idealismus, bei dem alles auf Erscheinung hinausläuft, stellt er die "massiv klingenden Ausdrücke" der Schrift entgegen: "Essen und trinken mit Christo an seinem Tische, vom Gewächse des Weinstockes trinken körperlich, sitzen auf Stühlen, die Nationen wie Töpfe zerschmeißen, das sind den philosophischen Idealisten, denen, die die leiblichen Dinge nur für Scheindinge halten, unsinnige Vorgebungen." Etwas zynisch stellt er hierauf die Frage, was denn die unendliche Harmonie der Monade schon nütze: "Was hilft es, wenn jede Monade das Universum vorstellt? Besser ist vom Baum des Lebens essen, besser ist die Stadt Gottes erwarten, körperlich und ins Quadrat gemessen." (Vgl. Friedrich Christoph Ötingers Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes in "Schriften J.B.s" v. Hans Kayser? Leipzig 1920. S. 54 - 94)

Schelling polemisiert mit derselben Idee gegen die Leibindifferenz und Leibverachtung des Idealismus: "Das Böse kommt nicht aus dem Leibe, wie so viele noch jetzt meinen. Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leibe, sondern umgekehrt, der Leib von Geiste infiziert" (Stuttgarter Privatvorlesungen S. 468). Seine "Weltalter" sind stellenweise die reinsten Rehabilitation der Leiblichkeit. Das Problem wird zuerst mit der vorsichtigen Frage berührt, was an der Leiblichkeit denn überhaupt beleidigend sei: Ihre Demut und äußere Niedrigkeit? "Aber eben das Niedrige

ist hoch geachtet in den Augen dessen Urteil allein Wert und Unwert der Dinge bestimmt ist; und eben jene Gelassenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenschaften jenes Urstoffes innewohnt, der nach außen leidend, aber in sich Geist und Leben ist" (S. 140). Später (S. 197) ist er bereits wörtlich in der Ötingerschen Gedankenwelt: "Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figurlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist, wie die Alten sich ausdrücken, Ziel der Wege Gotte (*finis viarum Dei*), der selber auch räumlich oder an einem Orte sich offenbaren will."

Die Schellingsche Interpretation, daß selbst in dem an letzter Stelle des Emanationsprozesses existierenden Stoffe noch ein Schein vom "Ken" mitgegeben ist, ist reinen Neuplatonismus. Die Materie ist für ihn kein böses Prinzip, sondern nur der niederste Grad an Vollkommenheit.

- 22) **A n d r o g y n i e** im Sinne Böhmes ist nur als unverehrte menschliche Ganzheit und Gottebenbildlichkeit zu verstehen. Daher ist der Ausdruck Bisexualität oder Hermaphroditismus auf sie **n i c h t** anwendbar.

A. Kielholz's Analyse (Jakob Böhme, Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik, S. 61 u. 63), der zur Erklärung der androgynen-Spekulationen Böhmes die bisexuellen Phantasien Schizophrener aus seiner ärztlichen Praxis zur Hand hat, läßt sich durch die philosophisch wesentlich befriedigendere Interpretation Franz v. Baaders zurückweisen.

B a a d e r sieht in der Androgynie mit Böhme das Symbol der menschlichen Ganzheit und überhaupt der Integrität der Natur. Erst durch die abstrakt festgehaltene Mannheit und Weibheit werden Kruß und Unlust, welche von der Liebe nicht getrennt werden können. Die Folge dieses Verlustes der Ganzheit war das "posse animal fieri". Die androgyne Idee als Bild der Jungfrau soll den Geschlechts- als Fortpflanzungstrieb von selbst im Beschauer zum Schweigen bringen. Die Androgynie hat daher nichts zu tun mit der hermaphroditischen "Venus barbarata" in ihrer gegenteiligen Wirkung: der Entfaltung der hermaphroditischen Doppelglut, in der jeder den anderen das zu entreißen versucht, was jedes zu dieser Entzündung bedarf. Da Unterschied zum hermaphroditischen ist im androgynen Menschenbild die Tierheit deprimiert. (Vgl. Werke, Bd. II, S. 381 fff). ./.

Ganz im Sinne Baaders ist auch die Schrift von Ernst Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme*, Stuttgart 1937, abgefaßt. Benz stellt Böhmies androgynes Menschenbild in seiner Unversehrtheit und Gottebenbildlichkeit in voller Absicht dem Menschenbild der Psychoanalyse der alten Schule entgegen, "welche vom rein Sexuellen her jeden Schatten und Rest der Gottebenbildlichkeit bewußt zerstören wollte."

- 23) Eine einheitliche Auffassung vom Begriff der Imagination ist vor Böhme bereits bei Paracelsus grundgelegt. (Von der unsichtbaren Krankheit; von den Krankheiten, so die Vernunft rauben; im Traktat "de imaginatione" und in dem "de imaginibus", in der *Atrologia magna* und der "philosophia sagax"). Böhme bedient sich dieser Theorie vielseitig. Bei ihm imaginiert alles: Gott, Luzifer, Adam, der Mensch. Dabei operiert er mit seiner Imaginationstheorie so geschickt, daß Fran v. Baader gar nicht mehr bis auf Paracelsus zurückgreift, sondern bereits in der rein Böhmischen Konzeption dieser Theorie überhaupt die einzig annehmbare noetische Lösung im Verhältnis des Realen zum Idealen sieht.

Die Leibniz'sche Lösung bezüglich des Zusammenhangs von Realem zum Idealem befriedigt nicht, weil als Ausweg die "harmonia praestabilita" als ein Drittes zur Erklärung notwendig wird. Die Identitätsphilosophie Schellings dagegen konnte in ihrem Dualismus wieder nicht den richtigen dritten Terminus finden. Durch den richtigen Begriff der Imagination in der Mitte aber sind Subjekt und Objekt nie getrennt. Alles Reale ist demnach das Vermittelte aus dem Ideell-Magischen zum Aktiven. Die gegebene Idee ist zuerst Keim; ist dieser realisiert, so wirkt er das Bild in die Idee zurück und jetzt ist es leibhaft. Die Erkenntnis wird zum Zwecke der Realisation empfangen. (Vgl. Baader, Werke, Bd. XIII, S. 139 f).

Mit dem Imaginationsproblem setzt sich auch Schopenhauer in "Über den Willen in der Natur" spekulativ und empirisch auseinander.

Untersuchungen über die philosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Magie werden wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen sein, wenn sie nicht die Imaginationstheorie bei Paracelsus, Böhme, Baader und Schopenhauer weitgehendst berücksichtigen. Auch folkloristische Erwägungen über den Konkretismus des Denkens bei Primitiven werden auf diese Erkenntnisse zurückgreifen müssen.

nach dem Ort sowie den stofflichen und geistigen Bestandteilen der Imago. Weder Stoff noch Geist, sondern jenes "Zwischenreich subtiler Möglichkeiten", das einzig durch das Symbol zureichend ausgedrückt werden kann, ist hier zuständig. Dieses ist weder abstrakt noch konkret, weder rational noch irrational. Es ist jeweils beides: "Ein konzentrierter Extrakt der lebendigen körperlichen sowohl wie seelischen Kräfte."

- 25) Diese Abfalls-Interpretation stützt sich ausschließlich auf jene Stellen, mit welchen Böhme darauf hinweist, daß seiner Ansicht nach das Abfallsmotiv einem gesteigerten noetischen und egoistischen Bedürfnis des ersten Menschen entsprang. Adam wollte erkennen, erleben, selbstbewußt und historisch werden. Die Darstellungen Böhmes nach dieser Seite lassen sich als eine noch dem Genesis-Bericht folgende philosophisch begreiflich erweiterte Spekulation charakterisieren.

Neben, zum Teil auch schon in dieser Darstellung, ist aber noch eine breite gnostische Strömung mit einem vom Genesis Bericht abweichenden sexuellen Schwerpunkt erkennbar.

Vor dem biblischen Sündenfall, dem "Apfelbiss", lehrt Böhme ein diesem vorhergehendes erstes Abgleiten von der Vollkommenheitsstufe. Bereits bei der Vorführung der Tiere, "da hat Adam sich in seiner Vollkommenheit an den Thieren vergafft, und sich in thierische Lust eingeföhret, beides nach thierischem Essen und Gebären..." (V,105). Nach der Ansicht Böhmes soll sich die nach dem Abfall an Adam gerichtete Frage Gottes "Habe ich dir doch die thierische Eigenschaft der Nacktheit verboten, du sollst sie nicht in dir erwecken; warum hat du dich mit der Lust in die thierische Eigenschaft eingeföhret" (V,135) auf die Situation bei der Vorführung der Tiere bezogen haben. Bei dieser Gelegenheit nämlich wurde Adam zum ersten Mal auf die Existenz eines "Contrariums" in Form der tierischen Geschlechtsdifferenzierung aufmerksam und sich so des Fehlens einer "Gefährtin" bewußt. Dieses innere Erlebnis Adams, das von Böhme vor dem sogenannten "Schlaf" angenommen wird, blieb nicht ohne die entsprechenden Folgen:

"Adam hatte seines Vaters keusches Ehebett in sich, als seine Eva noch ungemachet war; er war Mann und Weib und doch derer keines, sondern ein rechtes Ehebett Gottes...Aber der eigene Wille fuhr leichtfertig dahin, und föhret sich in thierische Eigenschaft, in falsche Lust und Begierde ein...Und alhie stieg er auf seines

Vaters, als auf Gottes Ehebett, und besudelte das mit viehischer, sowohl teuflischer, falscher Imagination... Das ist, der eigene Wille des Menschen trennte sich vom Willen des Wortes! Und Gott ließ ihn in einen tiefen Schlaf fallen, und machte ein Weib aus ihm (Gen 2,21. 22.) und brachte sie ihm, und gab ihm ein thierisch Ehebett für ein himmlisches." (V, 672 f).

Der über ihn von Gott verhängte Schlaf war die Folge der Imagination und bezüglich des Alleinbleibens Adams war es nicht mehr gut, "daß der Mensch allein sei". Als Adam aus dem Schlafe erwachte, hatte er seine androgyn Natur verloren, er war nicht mehr Adam, sondern nur noch ein halber Mensch, der der Ergänzung bedurfte. An die Stelle der inneren Gehilfin, der Sophia, wurde er der äußeren Gehilfin, Evas, bedürftig. Auch die aus ihm gebildete Eva war durch die flüchtige Begierde Adams bereits infiziert, für die Versuchungen des Dämons anfällig "und lüsternd bald nach dem verbotenen Baum, wider die jungfräuliche Zucht, Keuschheit und englische Demuth" (V, 107).

Franz v. Baader baut auf dieser gnostischen Abfall-Spekulation Böhmcs seine metaphysische Dossandenstheorie und seine "erotische Philosophie" auf: Eva ist durch Scheidung (Spaltung) der Essenz der Natur Adams, nicht durch primitive Fortpflanzung entstanden, deren Adam ja gemäß seiner androgynen Natur gar nicht mächtig gewesen wäre; denn in letztem Falle wäre Eva selbst androgyn gewesen. Der Mensch hätte in Munde verdauen und im Herz zeugen sollen. Nachdem sich keine Gehilfin bei der Vorführung der Tiere unter ihnen befand, wurde diese aus ihm selbst gebildet. Die Versuchung wird als Vorführung der Tiere vorgestellt, damit der Mensch diese neune, d.h. seine Herrschaft über sie geltend mache. Durch die Vermittlung des Versuchtwerdens sollte er durch Selbsttat in den Besitz seiner Macht kommen. Auch Baader nennt diesen Abfall einen Ehebruch; denn Adam war zuerst über die Sophia in der Ehe mit Gott. (Vgl. Baaders Werke, Bd. X, S. 295. VII, 266).

Die psychanalytische Böhme-Interpretation Kielholzs (S. 58 f) legt dem Abfall die "inestriösen Phantadien" Adams zugrunde. Durch die Incestphantasie verliert Adam seine frühere göttliche Allmacht. Die Schöpfung Evas und die tierischen Eigenschaften in beiden erscheinen so nur als Folge und Strafe Adams verbotener Wünsche. Kielholz erweitert damit die Auslegung Baaders als "Ehebruch" zum "Incest". Diese Erweiterung ist insofern berechtigt, weil sich Stellen bei Böhme so interpretieren lassen. Sie erscheint aber in dieser Ausschließlichkeit einseitig, denn daneben kennt Böhme, wie im Haupttext gezeigt wurde, die von der traditio-

nellen Exegese nicht so grundlegend abweichende Darstellung.

- 26) Martin B u b e r untersucht in "Bilder von Gut und Böse" (Köln und Otten 1952) das Geschehen des Bösen und vergleicht die zwei historischen Abfalls-Anschauungen, die des alten Iran mit der Israels. Zwei historische Gebiete der Mythen berichten vom Bösen. Die israelitischen Berichte darüber erwähnen ein Gleiten und Fallen ins Böhme. Die biblischen Bilder vom Bösen zeigen das Verharren des Menschen im chaotischen Zustand an, das Verharren in der Richtungslosigkeit. Der Grundtyp des Bösen liegt hier in der Entscheidungslosigkeit. Das Böse tritt als E r e i g n i s hervor. Dem altiranischen Schrifttum aber entspricht, daß dieser Zustand der Richtungslosigkeit außerdem noch schlecht-hin bejaht wird. Das Böse tritt als T a t hervor. Im nicht-iranischen Stadium gerät der Handlende mehr in das Böse, im Iranischen aber radikalisiert sich das Böse, weil es gewollt wird. Eine bewusste Entscheidung für das Böse tritt ein.

Buber betont, daß die zwei Grundtypen des Bösen aus Entscheidungslosigkeit und des Bösen aus Entscheidung nicht als ethnologisch basiert zu verstehen seien. Die biblischen Erzählungen weisen aber auf das erste, die iranischen auf das zweite Stadium hin. Der Prozess selbst muß aber nicht notwendig über das erste Stadium hinausschreiten. Das iranische Schrifttum stellt daneben auch Gut und Böse als Prinzipien heraus und sondert sie voneinander. Aus Ahura Mazda gingen die beiden Urgegensätze hervor. Er hat den Gegensatz aus sich ins Sein der Prinzipien gesetzt. Es ist, als ob er sich des Bösen erst entäußern müsse, um es bezwingen zu können. Allmählich aber entwickelte sich daraus eine ganz andere Lehre, deren letzter Ausdruck der Manichäismus ist, wonach der Gegensatz der beiden Prinzipien nicht durch einen Urakt entstanden, sondern ewig ist.

Die auf iranischen und hebräischen Texten fußende Darstellung Bubers ermöglicht eine Vergleichsbasis mit der Theorie des Bösen und des Abfalls bei Böhme. Auch in den Auslegungen Böhmes wird ein Stück Wirklichkeit mitgeteilt, wie es spezifisch in der Seele und im Leben des Menschen zugeht, wenn er sich mit dem Bösen befaßt, oder im Begriffe ist, ihm zu verfallen. Bei Böhme ist charakteristisch, daß er Offenbarungstatsache und Mythen vom Ursprung des Bösen durch eigene persönliche Erfahrung vom Bösen erweitert. Aus dem Kontakt der mythischen Uranschauung und der

unmittelbar erfahrenen Realität entsteht aus dieser dunklen Sphäre eine begreifliche Deutung. So wie die alttestamentarischen und iranischen Bilder vom Bösen bestimmten anthropologisch erfahrbaren Vorgängen im Lebensgang der menschlichen Person, so werden in der Böhmeschen Darstellung die einzelnen Momente wieder lebendig. Seine Lehre vom Bösen in Gott und die Tat Lufis enthält die typisch iranischen Elemente. Das Geschehen um den Versuchsbaum und die Vorführung der Tiere mit dem vorangehenden Abgleiten in die eigene verkehrte Imagination ist israelitisch ausgerichtet. In der Darstellung der Sünde selbst als einer falschen Imagination, aber frei gewollten Disordination, gleiten israelitisches und iranisches Gedankengut ineinander.

- 27) "Also, mein liebes, theures, suchendes Gemüth, wisse und merke, daß alles Leben auf des Grimmes Abgrund stehet; denn Gott nennet sich auch ein verzehrend Feuer, und auch einen Gott der Liebe; und sein Name Gottes erkundet in der Liebe, da er dann aus der Qual in sich selber ausgehet, und machet ihm in sich selber Freude Paradeis und Himmelreich. Wir haben allesamt des Zornes und Grimmes Qual im Urkunde unseres Lebens, sonst wären wir nicht lebendig; aber wir sollen zusehen, und mit Gott in uns selber aus der Qual des Grimmes ausgehen, und in uns erbären die Liebe, so wird unser Leben Freude und liebliche Wonne, und stehet recht im Paradeis Gottes. So aber unser Leben in Grimme, als in Geiz, Neid, Zorn und Bosheit bleibet, und gehet nicht aus in einen andern Willen, so stehet's in der ängstlichen Qual gleich allen Teufeln, in welchen Leben kein guter Gedanke noch Wille sein mag, sondern eine lautere In-sich-selber-Feindung." (III, 386)
- "Nun sehen wir aber, daß der Zweck im Centro stehet; denn Gott ist auch ein zorniger, eiferiger Gott, ein verzehrend Feuer; und in derselben Qual stehet der Hölle Abgrund, und der Zorn und Bosheit aller Teufel, sowohl die Gift aller Kreaturen. Und befindet sich, daß ohne Gift und Grimm kein Leben ist, und daher erkundet sich die Widerwärtigkeit aller Streits; und befindet sich, daß das Strengste und Grimmeste das Nützlichste ist, denn es machet alle Dinge; und ist die einzige Ursache der Beweglichkeit und des Lebens." (IV, 17).

- 28) Vgl. P. Albert Auer, "Leidenstheologie des Mittelalters", Salzburg 1947, S. 43, 71 - 75). Der Schwerpunkt dieser Untersuchung

der Leidenslehre des Mittelalters besteht darin, daß zur Bewältigung des Themas theologisch und philosophiegeschichtlich bisher nicht begangene Wege eingeschlagen wurden. An Hand der Literatur der "Consolatorien" vom 12. bis zum 14. Jahrhundert, die ganz aus stoisch-asketischem Geist und dem logosmystischen Gedankengut des Predigerordens, des Meister Eckehart, des Johannes Tauler und Heinrich Seuses leben, wird nachgewiesen, daß das mittelalterliche Leidensdenken ausschließlich aus diesen beiden Quellen, aber nicht aus der scholastischen Doktrin gespeist wurde. Das "leidende Mittelalter" lebte nicht aus der Zeit der Summen. Der Autor geht ferner in seiner Problematik weit über den Umfang des Titels hinaus, indem er nämlich sämtliche Leidenshaltungen von Seneca bis Heidegger eben an der reifsten und edelsten, der der Logosmystik, vergleichend mißt.

Das Thema der vorliegenden Arbeit über Jakob Böhme erwuchs aus dieser Schrift über die Leidenstheorien. Den Wurzeln der "Schuld" der deutschen Lebensphilosophie, der Statuierung eines werdenden Gottes, der unauflösbaren Verknüpfung dieses mit dem leidvollen Schicksal des Menschen sowie dem Bösen in Gott sollte in Werke Böhmes selbst nachgegangen werden. In der nahen Bekanntschaft mit ihm zeigt sich erst sein Janusgesicht, durchwelches erst ein Großteil seiner typischen Widersprüchlichkeiten klar wird. Es kam ein Böhme zum Vorschein, der, jede Tradition abbrechend, eigene Wege geht, und einer, der den mystischen Ideen von "Gelassenheit" und "Wiedergeburt" noch nicht abgesagt hat.

29) Vgl. A.a.O. S. 131 - 140.

30) Vgl. Albert Auer, O.S.B., Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert, Münster 1928.

Diese auf dem Studium umfangreichen Handschriftentexte und Inkunabeln gründende Untersuchung geht von der "Consolatio Theologiae" des Johannes von Dambach (Predigermönch mit der Herkunft aus Straßburg, gest. 1372) über des Boethius "Consolatio Philosophiae" auf die Schriften Senecas zurück und kommt zu der Erkenntnis, daß die Lehren der Consolatorien, wonach die Handlungsweise des praktischen Lebens ausgerichtet werden soll, nicht der aristotelisch-thomistischen Schule als solcher entnommen wurden, sondern in ihrem Kern vorchristlicher Stoizismus waren. (Vgl. S. 355).

- 31) Ein Trostbüchlein "Sophia, das ist/ Die Holdeelige Jungfrau der göttlichen Weisheit", Johannes Fordage MD, Amst. 1699, ist im Sinne Böhmes, aber in der Methode auch in Anlehnung an Boethius geschrieben worden. Sophia "die Mitwässerin der Geheimnisse der Erkenntnis Gottes, bei der in und außer der Natur und eine Liebhaberin aller seiner Wer", erscheint dem Autor persönlich, "der da lag im Geiste in großen Hunger, schmerzlichen Durst und grimiger stacheliger Angst, unruhig, verzweifelt, erfüllt von Unglauben und Mißtrauen, argwöhnischer Eifersucht und harten grausamen Gedanken wider Sophiam." Sie läßt sich neben ihm nieder und stillt seinen schmerzlichen Durst und macht seinen Geist schmelzen und sanft zerfließen. Sie will einen "Philosophen" aus ihm machen und stellt ihm zuerst einmal die "neue Schöpfung" (eine gekürzte Darstellung der Grundideen Böhmes) vor. Dann verlangt sie von ihm reine Passivität und Introversion, den Zustand der "Gelassenheit", die Hingabe alles "Eigene"; "Denn der Stein der Weisen ist in Menschen selbst, in imern ewigen Grund seines Herzens; bringt den innwendigen Menschen Reichtum und Ehre, befreit den inneren Menschen von allem Mangel, macht Kummer, Traurigkeit und Seufzen weichen". Sie selbst erschafft dann einen "neuen Himmel" in ihm, in dem des Vaters Wille geschehe und alles erneuert wird. Wieder ist es ein Arzt, der hier für die Verbreitung der Lehre Böhmes sorgt.
- 32) "Erstlich, wenn er kommt, mit nichten mit ihm disputieren, wenn er das Sündenregister bringet, und zeucht seine Gewalt an, nennt den Zutritt zu dir! Lieb ihm erstlich darauf keine Antwort, sondern, wenn er kommt, und mit der Imagination an die Seele stößt, wirft dir böse Gedanken ein und deine Sünde für, und thut wie er dich wolle in schrecklichen Anblicke wegführen; so fasse dir einen trotzigem Muth wider ihn, sprechend: Siehe, wannhero, Schwarzhans? Ich dachte, du wärest im Himmel unter den Engeln, so kommest du dahergesogen und schleppest dich mit Gottes Zornregister. Ich dachte, du wärest ein Fürst in Gott; wie bist du denn sein Bitttel worden? Ist denn ein Henkerknecht aus solchen schönen Engel worden? Pfui dich du garstiger Henkerknecht! Was willst du bei mir? Gehe hin in Himmel zu den Engeln, bist du Gottes Diener. Pfui dich an, packe dich weg, du Henkerknecht, gehe zu deinen Engeln; hier hast du nichts zu thun! Dieses Rôcept isset er gerne, es dienet zu seiner Gesundheit...." (VI, 435).

Literaturverzeichnis.

Allgemeine deutsche Biographie, Leipzig 1875/1910.

Dr. Carl August Auberlen, Die Theosophie Friedr. Christoph Cetingers nach ihren Grundzügen. Tübingen. Tübingen, 1847.

P. Albert Auer O.S.B., Johannes von Dambach und die Trostbücher von 11. bis zum 16. Jahrhundert. In den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. v. Martin Grabmann Band XXVII. Heft 1/2. Münster i. W. 1928

Leidenstheologie des Mittelalters. Salzburg, 1947.

Franz von Baader, Sämtliche Werke. Verlag von H. Bethmann, Leipzig 1857-60 in 15 Bden.

Hans Jürgen Baden, Das religiöse Problem der Gegensatz bei Jakob Böhme. Leipzig, 1939.

Albert Bastian, Quellen und Wirkungen von J. Böhmes Gottesbegriff. Ztschr. für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 128, Heft 1, S. 168-189. 1906.

Ferdinand Christian Bauer, Die christliche Gnosis. Tübingen, 1835.

Ernst Benz, Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme. Stuttgart, 1937.

Nikolai Berdajew, Jakob Böhmes Lehre v. Ungrund und Freiheit. Blätter für deutsche Philosophie 6. Bd., Heft 1/2. Berlin, 1932.

Die Philosophie des freien Geistes, Theosophie und Gnosis. Deutsch v. Reinhold v. Walter. Tübingen, 1930.

M. T. Severinus Boethius, Consolationis philosophiae libri quinque. Übertragen von Eberhard Gotheim. Lat. u. deutsch. Artemis Verlag Zürich 1949.

Jakob Böhmes sämtliche Werke, herausg. v. K. W. Schiebeler. Leipzig, 1847.

Jakob Böhmes Schriften, ausgewählt u. hrsg. von H. Kayser. Leipzig, 1920

D. Wilhel Bousset, Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

Martin Buber, Bilder von Gut und Böse. Köln u. Olten, 1952.

Moritz Carrière, Die philosophischen Weltanschauungen der Reformationszeit. 2. Aufl. Leipzig, 1887.

Johannes Claassen, Einführung in Jakob Böhme, Stuttgart, 1885

Paul Deussen, Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, 1911.

W. Elert, Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes. Berlin, 1913.

August Faust, Jakob Böhme als "Philosophus Teutonicus". Stuttgart u. Berlin 1942.

W. Flemming, Deutsche Kultur im Zeitalter des Barock, Handbuch der Kulturgeschichte. Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam, 1957

Hans Alfred Grunsky, Jakob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens. Hamburg, 1940.

Paul Hankamer, Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924.

Eduard von Hartmann, Die Bedeutung des Leids. In der deutschen Monatschrift "Nord und Süd", Jänner 1880.

Wilhelm Hausenstein, Vom Geist des Barock, München, 1920.

- D. Johann Christian August Heinroth, Geschichte u. Kritik des Mystizismus aller bekannten Völker und Zeiten. Leipzig, 1830.
- Dr. Johannes Huber, Jakob Böhme. Kleine Schriften. Leipzig, 1871.
- Carl Gustav Jung, Psychologie und Alchemie, Zürich, 1944.
- Hans Georg Junghenrich, Das Seinsproblem bei Jakob Böhme. Hamburg, 1911.
- Hans Kayser, Schriften Theophrasta von Hohenheim, Leipzig, 1911.
- P.W. von Kepler, Das Problem des Leidens. Freiburg i. Breisgau, 1919.
- Dr. med. A. Kielholz, Jakob Böhme, ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik. Leipzig u. Wien, 1919.
- Alexander Koyre, Die Gotteslehre Jacob Böhmes. Jahrb. für Philosophie u. Phenomenolog. Forschung, Festschrift Husserl. Halle a. d. S., 1929.
- Eurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling. Inaug. Dissertation. Hamburg, 1927.
Erisis und Wende des christlichen Geistes. Berlin, 1941.
- Max Laurenbrecher, Das Leid. Jena, 1912.
- Hans Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung, IV Bd. Würzburg und Paderborn, 1950.
- Hermann Peters, Die Grundzüge der Ethik Jakob Böhmes, Inaugural-Dissertation. Erlangen, 1901.
- Enoul Pluss S.J., Die Torheit des Kreuzes. Mödling/Wien, 1934.
- Johannes Pordage H.D., Sophia; Das ist/Die Holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit. Amsterdam, 1699.
- Max Scheler, Vom Sinn des Leidens. In "Krieg und Aufbau". Leipzig, 1916.
- Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (1810)
Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke, Stuttgart u. Augsburg 1860, I Abt. Bd. 7.
Die Weltalter. Herausg. v. Prof. Dr. Ludwig Kühlenbeck, Leipzig, 1910.
- Dr. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg, 1913.
- Herbert Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien u. Leipzig, 1914.
- Wladimir Solovieff, Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum, Stuttgart 1921.
- Dr. Hermann Spreckelmeyer, Die philosophische Deutung des Sündenfalles bei Franz von Bader. Abhandlg. zur Phil. u. Psychologie der Religion, Heft 43/44. Würzburg, 1938.
- Friedrich Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin 1924
- Max Wieser, Der sentimentale Mensch. Gotha/Stuttgart 1924.
- W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Auflage, 1903
Tübingen u. Leipzig, 1903.
- D. Wilhelm Ludwig Wullen, Jacob Böhme's Leben und Lehre. Stuttgart, 1836.
- Anton Worlitsch, Der Sinn des Leidens. Herder, Freiburg, 1919.
- Dr. G. A. Wynken, Von Paracelsus zu Böhme. Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 3. Bd. Berlin, 1900.
- Johann Heinrich Zedler, Universal Lexicon, Halle u. Leipzig 1733.
- Werner Ziegenfuß, Philosophen-Lexikon. Berlin, 1949.

Oswald Zimmermann, Die Wonne des Leids. Beiträge zur Erkenntnis des menschlichen Empfindens in Kunst und Leben. Wien, Pest, Leipzig, 1883.

Otto Zimmermann, Warum Schuld und Schmerz, Herder, Freiburg, 1918.

Die einzelnen Schriften der Böhme-Ausgabe von K.W. Schiebler
mit den vollständigen Titeln.

Aurora oder Morgenröthe im Aufgang. 1612.

De tribus principiis oder Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens. 1618/19.

De triplici vita hominis, oder hohe und tiefe Gründe vom dreifachen Leben des Menschen durch die drei Principia. 1619/20.

Psychologie vera, oder: Vierzig Fragen von der Seele. 1620.

De incarnatione verbi, oder: Von der Menschwerdung Jesu Christi. 1620.

Sex puncta theosophica, oder: Von sechs theosophischen Punkten hohe und tiefe Gründung. 1620.

Sex puncta mystica, oder: Eine kurze Erklärung nachfolgender sechs mystischen Punkte. 1620.

Mysterium panosophicum. Oder: Gründlicher Bericht vom himmlischen und irdischen Mysterio. 1620.

Informatorium Novissimorum. Oder: Unterricht von den letzten Zeiten. 1620.

Apologia contra Balthasar Tilken, 1621.

Anti - Stifelius I. Oder: Bedenken über Esaiä Stiefel's Bächlein: Von dreierlei Zustand des Menschen und dessen neuen Geburt. 1621.

Theosophia. Oder: Die hochtheure Pforte von göttlicher Beschaulichkeit. 1621/22.

Anti - Stifelius II. Oder: Vom Irrthum der Sekten Esaiä Stiefel's und Ezechiel Meth's, betr. die Vollkommenheit des Menschen. 1622.

De Signatura rerum. Oder: Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen. 1622.

De Electione Gratiae, oder von der Gnadenwahl. 1623.

De testamentis Christi, Oder: Von Christi Testament. 1623.

Mysterium magnum. Oder: Erklärung über das erste Buch Moses. 1623.

Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung. 1624.

Der Weg zu Christo. 1622/24.

Theosophische Fragen, oder 177 Fragen von der göttlichen Offenbarung. 1623.

Schlüsse. Das ist: eine Erklärung der vornehmsten Punkte und Wörter, welche in diesen Schriften gebraucht werden. 1624.

Epistolae theosophicae, oder: Theosophische Sendbriefe. 1618/24.

Gespräche einer erlauchten und unerlauchten Seele. 1624.