

Renaissancemystik, Luther und Böhme

Von Heinrich Bornkamm

Karl Müller

zum 75. Geburtstag am 3. September 1927
als ein kleines Zeichen der Dankbarkeit
gewidmet



Die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert zeigt auf allen Gebieten die Schwierigkeiten und damit die hohen Reize einer Übergangsepoche. Neben alten, erstarrten Formen ruhen im Boden zarte, kaum aufgebrochene Keime, noch des Schutzes kräftigerer Gebilde bedürftig, noch kaum zu sondern von dem sie deckenden Schutt des Vergangenen. Die Motive verschlingen sich so bunt und spannungsreich, daß oft auch die schärfste Analyse nicht zum klaren Ergebnis kommt. Jähre Kraftausbrüche in bildender Kunst und Sprache wechseln mit zaghaftem Anklammern an gegebene Formen und steifer Allegorie. Dieser Charakter der Zeit offenbart sich vervielfacht in dem Geiste Jakob Böhmes, des Görlitzer Schuhmachermeisters (1575—1624), eines Denkers von völligem Mangel an Schulung, aber von schöpferischer Kraft und ungewöhnlicher Assimilationsfähigkeit. Die Traditionsstränge, die zu ihm hinführen, sind so ineinander versilzt und verleimt, daß es vorläufig noch unmöglich erscheint, sie alle säuberlich zu entwirren. Die rein literarische Analyse versagt. Es erhebt sich vielmehr die Notwendigkeit, ihn wie einen Schattenriß immer erneut auf die Hintergründe seiner geistesgeschichtlichen Vor- und Umwelt zu projizieren, um so

Der Auftrag, im Rahmen einer Reihe von Abhandlungen über die geistesgeschichtliche Nachwirkung Luthers auch über das Verhältnis von Luther und Böhme zu berichten, enthielt nicht nur eine sachliche Notwendigkeit, sondern für mich auch eine besondere Verlockung. Ich ergreife gern die Möglichkeit, die in meinem Buche „Luther und Böhme“ (1925)¹ vorgetragene Auffassung einem weiteren Leserkreise vorlegen zu können. Zugleich soll neben der Erweiterung des Hintergrundes dabei auch die methodische Eigenart der Frage noch einmal hell ins Licht treten.

Form und Eigenart an ihm immer schärfer zu erfassen. In diesem Bestreben, Jakob Böhme geistesgeschichtlich einzukreisen, um dadurch die echten, lebendigen Wurzeln dem Blick darzubieten, möchte ich mit der folgenden Untersuchung eine wesentliche Lücke in dem bisher von mir in meinem Buch über „Luther und Böhme“ nur teilweise ausgeführten Ringe schließen. Dort habe ich Böhmes Eigenart zu fassen gesucht auf dem Hintergrunde der mittelalterlichen deutschen Mystik und der ihm unmittelbar vorausgehenden Spekulation Valentin Weigels, 3. T. auch Schwenckfelds, des Paracelsus u. a. Wenn ich jetzt das Gleiche versuche mit der Metaphysik der Renaissance, wenn freilich auch auf beschränktem Raume nur durch Skizzierung der Grundlinien, so komme ich damit zugleich einer Forderung nach, die meiner Betrachtung gegenüber erhoben worden ist².

I. Jakob Böhme und die Metaphysik der Renaissance

Jakob Böhme war kein Philosoph von Beruf, sondern ein Philosoph aus Not. Wenige, letzte Fragen der Gottesanschauung und Naturbetrachtung überfielen ihn mit der Wucht qualvoller Erlebnisse. Darum freiste sein ganzes Denken mit strenger Konzentration um diese wenigen Grundfragen. Auch als nach den Jahren des Durchbruchs, der sich nach zwölftjährigem innerem Kampf in der „Morgenröte im Aufgang“ (1612) vollzog, eine Zeit stillerer Entwicklung für ihn begann, ging er nicht darauf aus, ein umfassendes philosophisches System zu schaffen. Das erklärt sich nicht nur daraus, daß seinem ungeschulten Geist die Fähigkeiten für eine solche Aufgabe gefehlt hätten, sondern vielmehr war ihm nur daran gelegen, die grundlegenden Erkenntnisse, die sich ihm offenbart hatten, in immer neuer Form darzubieten. Will man also den Versuch machen, ihn in der Tiefe und energischen Konzentration seines Denkens neben den Reichtum und die üppige Form der Renaissance-Philosophie zu stellen, so kann man nur die wenigen Hauptpunkte herausgreifen, an denen eine unmittelbare Berührung der Probleme stattfindet. Der italienische Humanismus, die Versuche, das antike Lebensideal wiederzugewinnen, die Kunst-, Staats- und Gesell-

schaftsphilosophie, die Schulkämpfe der Platoniker und Aristoteliker um die Psychologie und die Geltung der Ideen, die Auseinandersetzungen mit Kirche und Scholastik finden bei Jakob Böhme keine Parallelen. Eine unmittelbare Berührung findet nur da statt, wo einmal die Metaphysik durch den Anschluß an den neuplatonischen Stufenbau bestimmt ist, d. h. bei der platonischen Akademie von Florenz, und andererseits da, wo das Problem der Natur das ganze Denken beherrscht, bei den späteren Naturphilosophen, vornehmlich bei Giordano Bruno.

I.

Unter den Platonikern wähle ich als Gegenbild Böhmes Marsiglio Ficino (1433—1499), das Haupt der Florentiner Akademie, da er als Arzt besonderen Sinn für naturphilosophische Fragen besaß. Zugleich greife ich ihn deshalb heraus, weil die angeblichen Beziehungen Böhmes zu ihm mir als Gegenvorschlag gegenüber meiner Auffassung des Einflusses von Luther auf Böhme gemacht worden sind⁸. Da genügende Vorarbeiten fehlen, muß ich hier eine etwas breitere Darstellung geben.

Ficino war kein schöpferischer Philosoph, sondern ein treuer Vermittler des neuplatonischen Erbes. Wie seine feine Übersetzungskunst den Zeitgenossen Plotin, Iamblich, Proklus, Porphyrius, Hermes Trismegistos, Pseudo-Dionysius Areopagita u. a. zum erstenmal erschloß, so ist auch seine Gedankenwelt im wesentlichen Wiedergabe dieser neuplatonischen Spekulation, mit dem Ziel, die letzte Einheit dieser Philosophie mit dem Christentum aufzuzeigen. Sein Denken ist im Grundschema bestimmt durch den neuplatonischen Stufenbau, der von der Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit in Gott hinaufsteigt. Mit der alten *via eminentiae*, der Steigerung der Güter und Begriffe des menschlichen Geistes bis zur letzten Reinheit gewinnt Ficino sein Gottesbild. Einsicht und Wille sind die höchsten Werte des menschlichen Geistes, letztes Ziel darin einerseits „höchste Klarheit, d. h. vollkommene Gewißheit alles Wahren“, andererseits „höchste Freude, d. h. ungestörter, sicherer Genuß alles Guten“. Etwas Höheres kann unser

Geist weder wünschen noch sich vorstellen. Dieses Höchste ist Gott. Er ist vollendete, klarste, ihrer selbst gewisseste Wahrheit und ewige Güte, die in seliger Freude an sich selbst lebt⁴. Freilich hütet sich Ficino zu meinen, daß der Mensch aus eigenen Kräften Gott auf solche Weise konstruieren könne. Nur weil unser Geist zuvor ein Spiegel des göttlichen Geistes ist, können wir dieser in uns hineingelegten Gottesbeziehung nachdenken. „Denn etwas Unbegreifliches begreifen, heißt nichts anderes, als von ihm selig ergriffen werden“. Nur weil die Geister unmittelbar vom höchsten Prinzip ausgegangen sind, können sie Gott, „die höchste ungeschaffene Form“, ohne Vermittlung erkennen⁵. So ergibt sich als Inhalt des Gottesgedankens Wahrheit und Güte. Beide sind eins mit der Einheit, dem höchsten formalen Kennzeichen des Gottesbegriffs. Denn wären Wahrheit und Güte nicht mit ungetrennter Einheit wesensgleich, so wären sie aus sich und etwas anderem, d. h. Falschem und Bösem, zusammengesetzt und wären damit nicht mehr sie selbst⁶. Damit ist für Ficino der Gottesgedanke gesichert. Er ist als Einheit die Quelle alles Seins, als Wahrheit die Quelle alles Erkennens, als Güte das Ziel alles Begehrens. An dieser Art, den Gottesbegriff zu bilden, sind zwei Grundvoraussetzungen bedeutsam: 1. Ficino sucht die Grundbegriffe des neuplatonischen Schemas auf syllogistischem Wege nachzukonstruieren und zu verknüpfen⁷. 2. Der Grundzug des menschlichen Geistes, von dem aus er den Schluß auf Gott vollzieht, ist neben dem Wahrheitsstreben das Glücksstreben. Gott ist ihm das höchste Gut, weil dieses das letzte Ziel alles menschlichen Begehrens ist. Darum ist ihm Religion „der einzige Weg zum Glück“⁸.

Aber Ficinos Gottesanschauung ist mit der Schilderung der höchsten, in sich ruhenden Ideen nicht erschöpft. Sondern es gehört für ihn genau wie schon für Plotin zum Begriff der Einheit hinzu, Gott als gesammelte Kraft zu denken. „Wie in höchster Zersplitterung unendliche Schwäche liegt, so in höchster Einheit unendliche Kraft“⁹. Gott ist nach scholastischem Begriff *actus purus*¹⁰, er wirkt mit unerschöpflicher Kraft. Gäbe es ein Maß für Gottes Schaffen, so wäre er nicht mehr reiner *actus*, sondern passiv einer Grenze unterworfen¹¹. Der unermüdete Gang der Natur durch die Jahrtausende, die nie stillstehende

Bewegung der Sphären lassen es spüren, daß hier eine unendliche Kraft am Werke ist, die als erste Ursache alles von ihr Abhängige überdauern muß. Ebenso wenig kennt Gottes Macht Grenzen des Raumes. Nach seiner Kraft ist er allgegenwärtig als unkörperliche Substanz¹². — An diesen Gedanken Ficinos sieht man deutlich, daß bei ihm in das neuplatonische Erbe hier eine andere Gottesanschauung hineinschlägt. Die Emanation wird durchbrochen durch den Schöpfungsgedanken. Beides miteinander zu verbinden, hilft ihm die platonische Ideenlehre. Der göttliche Geist trägt die Fülle der Formen in sich und verwirklicht sie in dem abgestuften Weltssystem bis herab zur Materie. Auch hier führt Ficino den Gedanken in syllogistischer Verknüpfung: Jede Ursache wirkt nach einer bestimmten Form; da Gott die Allursache ist, muß er alle Formen in sich tragen, er ist *essentia omniformis*. Er ist darin genau das Gegenstück zur Materie: So wie im Stoff alle Formen als Möglichkeit schlummern, so schafft Gott in seinem Tun alle Formen als Wirklichkeit, dem *actus purus* steht die *potentia pura* gegenüber. Gott wirkt in seiner Schöpfung in einer höchsten Verbindung von Notwendigkeit und Freiheit. Er ist nicht durch gegebene, natürliche Unterschiede der Formen von vornherein gebunden, er handelt nicht unter dem Zwang einer Nötigung, sondern sein Handeln ist geleitet von freiem Erkennen und Wollen¹³. Und doch ist es nicht zufällig, sondern getragen von innerer Notwendigkeit. Denn Gott als *summum ens* und *summus actus* kann und will nichts als Sein schaffen. Aber diese Notwendigkeit ist, da sie nur von sich selbst, von keinem höheren Zwange abhängig ist, zugleich höchste Freiheit¹⁴. Gott schafft also nur aus sich selbst. Denken und Sein, Wollen und Tun fallen für ihn zusammen. Während der menschliche Geist die Dinge dann wahrhaft sieht, wenn er sie denkt, wie sie sind, sind sie für Gott, die Wahrheit, deshalb wahr, weil sie sind, wie er sie denkt. Der Mensch will etwas, weil es gut ist; es ist gut, weil Gott, die Güte, es will¹⁵.

Gottes Schaffen vollzieht sich für Ficino in einer Stufenfolge, wie sie in mannigfachen Wandlungen vom Neuplatonismus her überliefert ist¹⁶. Gott ist schöpferischer Geist, aus ihm geht unmittelbar Geist hervor. Dieses erste Erzeugnis des göttlichen Schaffens muß reiner sein,

als die menschliche Seele ist. Es sind die Engel. Der menschliche Geist ist an den Körper gebunden, ihm fehlt darum die Klarheit des zusammenschauenden Durchblicks durch alle Dinge; er kann die einzelnen Gedanken nur in der Zeit, nacheinander vollziehen, nur diskursiv denken (*quodam spiritali motu ab alio in aliud intelligendo discurrit*)¹⁷. Darum muß es über dem menschlichen Geist eine reinere, in sich vollendete Form des Geistes geben. Damit bewahren die Engel, da sie unmittelbar aus Gott schöpfen, ein Stück von Gottes Wesenheit, die unveränderliche, von nichts beeinträchtigte Klarheit des Erkennens. Andererseits sind sie als Vielheit von der Einheit Gottes deutlich geschieden. So tragen sie, wie Ficino gern wieder aus der Logik erläutert, als rechte Wirkung ein Stück ihrer Ursache an sich und sind andernteils eine Verschlechterung von ihr¹⁸. Auf die Engel folgt die Seele. Sie ist die unkörperliche Substanz, die die Körper mit all ihren Formen durchwaltet; das Leben, das in seiner Existenz nicht an den Körper gefesselt ist, von dem vielmehr der Körper abhängig ist¹⁹. Mit der ganzen Liebe des Platonikers verweilt Ficino beim Seelenbegriff. Der umfangreichste Teil seiner *Theologia Platonica* ist dem Beweis, vielmehr den 15 Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele gewidmet. Schon im ersten Satz springt sie mit bezeichnender eudämonistischer Begründung als Ziel der Untersuchung heraus: „Wenn die Seele nicht unsterblich wäre, wäre kein Wesen unglücklicher als der Mensch“²⁰. Wir können dem hier nicht in die Einzelheiten folgen. In unserem Zusammenhange ist nur wichtig, daß die Seele für Ficino der Mittelpunkt des ganzen Weltsystems ist. Sie verbindet die beiden oberen Seinstufen: Gott und die Engel, mit den beiden unteren: Form und Stoff, Qualität und Quantität²¹. Unmittelbar von der Seele abhängig ist die Form, die Qualität. Damit der Körper überhaupt zum Leben und Wirken kommt, muß er von festen Formen bestimmt sein. Nur dann kommt ein in sich abgeschlossenes, von anderem unterschiedenes Handeln zustande. Aber die Formen gestalten den Körper nicht nach eigenen Gesetzen, sondern werden geleitet von der Seele. Im Gegensatz zu der Qualität, die ein Prinzip des Wirkens ist, ist der Stoff reine Passivität. Er ist nur Ausdehnung ohne Form, zerstreute Mannigfaltigkeit ohne eigenes Leben²².

Betrachtet man diesen eigentümlichen fünfstufigen Aufbau des Weltsystems, so zeigt sich, daß das Ganze offenbar nur durch einen formalen Grundgedanken zusammengehalten ist, den Gegensatz von Einheit und Vielheit. In seiner steif-begrifflichen Art konstruiert Ficino eine ganze Kette zwischen diesen beiden Grenzbegriffen: Gott ist die unveränderliche Einheit, die Engel die unveränderliche Vielheit, die Seele die veränderliche Vielheit (sie ist, wie oben gezeigt, zum diskursiven Denken gezwungen). Von der Seele ist abhängig die bewegte Mannigfaltigkeit der Formen und die tote der Körper. Man hat nun diesem metaphysischen Aufbau gegenüber eine sehr einfache und nahe-
liegende Frage: Wie kommt diese einheitliche Entwicklungslinie zwischen zwei sich ausschließenden Gegensätzen, Einheit und Vielheit, zustande? Ficino weiß darauf keine Antwort, höchstens eine Antwort aus Inkonsequenz: Er nimmt letztlich diesen Gegensatz doch nicht ganz ernst. Es ist für ihn das metaphysische Wunder, daß trotz des Gegensatzes im Grunde doch die Einheit der übergreifende Träger der Entwicklung ist. Die reine Mannigfaltigkeit der niedersten Stufe ist Schein, im Grunde wird auch die Vielheit der Körperwelt zusammengehalten durch ein Band, die Einheit der Substanz und der Ordnung²³.

Wir müssen in Kürze noch auf die naturphilosophischen Einzelvorstellungen eingehen, die sich bei Ficino in das Schema dieses fünfstufigen Aufbaues hineinschieben. Verglichen mit der späteren Naturphilosophie der Renaissance, sowohl der italienischen wie der deutschen (Paracelsus!) ist Ficino arm an Interessen für den einzelnen Naturvorgang. Soweit nicht bestimmte medizinische Zwecke für ihn, den Arzt, damit verbunden sind, sieht er — genau wie später J. Böhme — nur auf die großen naturbewegenden Prinzipien. In dem dritten Buch seines umfangreichen medizinisch-naturphilosophischen Werkes *De vita* hat er diese wenigen Grundgedanken in großer Breite entwickelt²⁴. Zu der Linie von Gott herab zu den lebendigen Wesen, die wir bisher nur verfolgt haben, läuft eine genaue Parallele zur Welt im großen. Die Seele ist nicht nur als Seele der Lebewesen der Mittelpunkt des Weltsystems, sondern ebenso als Weltseele (*anima mundi*) und als Seele der Sphären²⁵. Durch sie hindurch geht die Verbindung zwischen den

Ideen und den Einzeldingen. Den Ideen im göttlichen Geist entsprechen ebensoviel ideelle Ursachen in der Weltseele, die aus diesen Keimen die einzelnen Arten schafft²⁶. Wie die Seele durchs Herz in die Glieder des Leibes Kraft ausströmt, so die Weltseele durch die Sonne in die Welt. Diese Kraft wirkt als quinta essentia über die vier Urstoffe hinaus²⁷. Zwischen der Weltseele und den Einzeldingen stehen — der Form, der Qualität beim Menschen vergleichbar — die Geister. Sie schaffen, von der Quintessenz der Weltseele erfüllt, im Organischen das Leben, können aber auch als Elixire frei von Gebundenheit an den Stoff wirken²⁸. Diese Geister der Einzeldinge sind die letzte Vermittlung, durch die hindurch die ewigen, göttlichen Ideen in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Deshalb liegt hier Ficinos stärkstes Interesse.

Aber ist dieser ganze Stufenbau nicht ein leeres Spiel von Begriffen, aus dem für die wirkliche Naturerklärung nichts zu gewinnen ist? Wie denkt sich Ficino diese Beziehung zwischen Ideen und Einzeldingen? Er hat an den „Geistern“ der Dinge deshalb so lebhaftes Interesse, weil durch sie hindurch das gewaltige Einheitsband wirkt, das das ganze Naturgefüge zusammenhält, der Einfluß der Gestirne. Die begriffliche Einheit der Welt ist in der Beziehung Ideen — Weltgeist — Einzelgeister gegeben, der konkrete Inhalt dieser begrifflichen Beziehung, der das All zur wirklichen, natürlichen Einheit zusammenschließt, ist die Macht der Gestirne. Ficino ist einer der letzten Denker, dessen Naturauffassung noch ganz vom astrologischen Weltbilde getragen ist. Der Einfluß der überirdischen Welt auf das Leben der Natur vollzieht sich durch himmlische Strahlungen (radii coelestes), die von den Sternen ausgehen; alte hellenistische Vorstellungen von den ἀνόργανα der Gestirne²⁹, die Ficino, dem Übersetzer des Hermes Trismegistos, außer der indirekten astrologischen Überlieferung auch aus der hermetischen Mystik unmittelbar vertraut waren. Er faßt sein Weltbild einmal zusammen: „Darauf läuft alles hinaus, daß unser Geist durch die Natur wohl vorbereitet und gereinigt das Wesentliche von dem Weltgeist selbst durch glücklich aufgenommene Strahlen der Gestirne empfängt. Das Leben des Kosmos, das allem eingepflanzt ist,

wird sichtbar hervorgetrieben in Kräutern und Bäumen, gleichsam den Haaren und Härchen seines Körpers; ja auch in Steinen und Erzen, gleichsam den Zähnen und Knochen . . . Noch mehr als Erde und Wasser durchglüht und treibt dieses Leben Luft und Feuer mit ewiger Bewegung. Schließlich belebt es aufs höchste die Himmelskörper, gleichsam das Haupt oder das Herz oder die Augen der Welt. Von dort aus verteilt es nach allen Seiten wie durch Augen Strahlen, nicht nur sichtbare, sondern auch sehende⁸⁰. Jeder der Sterne hat seine ganz besondere Wirkung. Der Mensch ist z. B. im wesentlichen aus dreifachem Einfluß zusammengesetzt: von der Sonne erhält er die aufrechte, schöne Gestalt, die reinen Säfte, den klaren Geist; vom Merkur — man denke daran, daß diesem Planeten als Stoff das Quecksilber entspricht — die eifrige Beweglichkeit des Verstandes; vom Jupiter die gut ausgeglichene Körperkonstitution und den Sinn für Ordnung und Gesetz. Was die anderen Sterne schenken, betrifft nicht mehr den Menschen als Gattungswesen, sondern unterscheidet entweder die einzelne Persönlichkeit von der anderen oder ist ihm mit anderen Lebewesen gemeinsam⁸¹. Die edelste Gabe ist die des Saturn, dessen Wirkung Panofsky und Sapl in ihrer schönen Abhandlung über „Dürers Melancholia I“ geschildert haben: er verleiht dem Menschen die Melancholie, nicht nur in dem Sinne unheilvoller Schwermut, sondern auch in dem tieferen Sinne der platonischen *θεῖα μανία*, der göttlichen Kontemplation des wahren Philosophen⁸².

Wir müssen die übrigen Wirkungen der Planeten hier auf sich beruhen lassen und unsere Aufmerksamkeit nur noch auf den letzten Sinn dieser Art der Weltbetrachtung richten. Man kann sich an Ficino vortrefflich verdeutlichen, was Ernst Cassirer als die Denkform des astrologischen Weltbildes geschildert hat: diese Weltansicht beansprucht „der Form nach nichts Geringeres als dasjenige, was die moderne naturwissenschaftliche Naturerklärung leistet“⁸³. Die Macht der Gestirne ersetzt dieser Weltbetrachtung den Kausalbegriff. Die gleiche, durchgehende gegenseitige Bedingtheit und Versflochtenheit der Naturvorgänge, derselbe Versuch, Ganzes und Teil als organische Einheit zu erkennen, den das moderne naturwissenschaftliche Weltbild macht,

herrscht auch in der Astrologie. Für Ficino sind, wie wir sehen, wirklich Körper und Geist völlig von den Gestirnsstrahlen bedingt. Cassirer hat aber auch scharf herausgehoben, wo der Unterschied von dem modernen Kausalitätsbegriff liegt. Das astrologische Weltbild ist außerstande, konkrete Naturgesetze aufzustellen, es bleibt bei einer abstrakten allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Es kommt nie zum Besonderen, Individuellen, sondern sein Ziel ist die Erkenntnis der Struktur, die wie im Kristall das Ganze und den kleinsten Teil zu einer Einheit verbindet. Wenn Panofsky und Sapl in einer stillschweigenden Korrektur dieser Gedanken Cassirers an Ficino herausgehoben haben⁸⁴, daß bei ihm eine eigentümliche Verbindung der „strukturellen“ mit der kausalen, zum mindesten dynamistischen Betrachtung vorliege, weil er nicht nur Entsprechungen zwischen den Planeten und bestimmten, ihnen zugeordneten Stoffen, sondern tatsächliche Wirkungen durch pneumatische Kräfte kenne, so ist damit dieses Weltbild doch noch nicht im Grundsatz durchbrochen. Mir scheint Cassirer demgegenüber im Recht zu bleiben: trotz dieses dynamischen Scheins handelt es sich bei solchen Gedankenbildungen um eine statisch-substanzielle Einheit. „Es ist eine ursprüngliche Einheit des Seins, auf die sich die vermittelte Einheit des Wirkens hier deutlich zurückbezieht⁸⁵.“ Wäre nicht diese Struktureinheit, diese feste Zuordnung bestimmter Stoffe und Geisteszüge zu den einzelnen Planeten vorhanden, so könnten diese ihre Wirkungen nicht ausüben. Und andererseits ist der Mensch fähig, sich für den Empfang der Himmelsgüter zu rüsten, indem er sich mit schönen Bildern, Musik, Medizinen, Wohlgerüchen für die Einwirkung bestimmter, zu diesen Werten in Harmonie stehender Sterne vorbereitet. Er setzt sich damit den geheimen Kräften der Gestirne aus, so wie wir durch unsere natürliche Haltung den Leib der Sonne aussetzen. Es ist also immer eine Einheit der Zuordnung vorausgesetzt, auf der die astralen Wirkungen beruhen⁸⁶.

In dieser Struktureinheit des astrologischen Weltbildes offenbart sich zugleich das Grundgefühl, das Ficino der Natur gegenüber befeelt: das Bewußtsein vollkommener Harmonie. Die oberen und niederen Kräfte der Welt sind aufs schönste aufeinander abgestimmt

und können sich ergänzend ineinandergreifen. „Da der Himmel nach harmonischen Gesetzen zusammengefügt ist, harmonisch bewegt wird und in harmonischen Bewegungen und Klängen alle seine Wirkungen ausübt, so rüsten sich mit gutem Grund nicht nur die Menschen, sondern auch alle niederen Wesen durch reine Harmonie zum Empfang der himmlischen Gaben³⁷.“ Bezieht man dieses Harmoniegefühl auf den Gottesgedanken zurück, so ergibt sich nach echt humanistischer Weise als die Grundform im religiösen Denken Ficinos der Vorsehungsglaube. Durch ihn wird seine Weltanschauung zusammengehalten. Die allwaltende Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt ist ihm der schlüssige Beweis für Gottes Güte: „Will jemand leugnen, daß die Welt nach höchster Künstlerweisheit und reinsten Güte regiert wird, so scheint er mir weder die vernünftige, herrliche Ordnung der Dinge in sich, untereinander und im ganzen, noch andererseits die wunderbare Zweckmäßigkeit des einzelnen, die überall dem einzelnen aufs glücklichste dient, und den gegenseitigen Nutzen der Dinge bedacht zu haben³⁸.“ Der letzte Grund dieser herrlichen Ordnung beruht darin, daß dem schaffenden Willen des Künstlers der bildende Geist vorausgeht, „der alle körperlichen Formen auf intellektuale Weise umfaßt³⁹.“ Damit wird noch einmal deutlich, in welchem Maße Ficinos Gottesbild von der platonischen Ideenlehre getragen ist.

II.

Folgt man dem großen Gange der Entwicklung und überspringt die 100 Jahre, die Ficino von dem Gipfel der italienischen Naturphilosophie, Giordano Bruno (1548—1600), trennen, so bietet sich ein tief verändertes Bild. Das Gerüst des neuplatonischen Stufenbaues, das schon bei Ficino unter der Vorherrschaft des christlichen Schöpfungsgedankens fast wie ein Fremdkörper erschien, ist gefallen. Aber auch der Schöpfungsgedanke ist ebenso wie die platonische Ideenlehre ausgestoßen, an ihre Stelle ist ein dithyrambischer Unendlichkeits-Pantheismus getreten. Das scheinen mir die beiden tiefgreifenden Wandlungen zu sein. Wo man bei Ficino noch steife Konstruktion empfindet,

ist bei Bruno gelöste Harmonie. Aber es ist doch mehr geschehen als die bloße Durchbrechung des neuplatonischen Schemas: das neue Lebens- und Weltgefühl, das schon bei Ficino zu spüren ist, strömt sich in dem neuen System ungehemmt aus.

Dilthey hat glänzend geschildert, was die Überwindung des neuplatonischen Stufensystems bei Giordano Bruno bedeutet⁴⁰. War für Plotin die Welt die Stätte der Gottfremdheit, der ewigen Unruhe, das letzte Ergebnis der stufenweise an Vollkommenheit verlierenden Emanationskette vom Göttlich-Einen bis zur Materie, so ist für Bruno die ganze Fülle der göttlichen Vollkommenheit in die Welt ausgegossen. Die göttlichen Güter vermindern sich nicht, sondern sind ganz im Universum enthalten. Es kann nichts geben, was Gott für sich zurückbehalten möchte. „Warum wollt ihr, daß jenes Zentrum der Gottheit, welches sich in einer unermesslichen Sphäre unendlich ausdehnen und, wenn ich so sagen darf, entfalten kann, gleichsam neidisch lieber unfruchtbar in sich verharre, anstatt sich fruchtbar, schön und herrlich, wie ein allliebender Vater zu bezeugen“⁴¹! Weil die ganze Gottheit sich im All entfaltet, darum ist es von der vollkommenen Schönheit, die Bruno in hymnischer Begeisterung preist. — Diese Überwindung der neuplatonischen Emanationslehre war für Bruno notwendig, weil sich gleichzeitig auch sein Weltbegriff gewandelt hatte. Zwischen Ficino und Bruno steht Kopernikus⁴². Schon im frühen Jugendalter ist Bruno von der Wahrheit der kopernikanischen Weltbetrachtung ergriffen worden. Erst mit der Unendlichkeit des Universums erhält das Gott-Welt-Verhältnis seinen eigentlichen Sinn: der unendliche Gott findet das unendliche Gefäß, in das er seine ganze Kraft ergießt. Zugleich aber hat für Bruno diese Unendlichkeitsbetrachtung ihren tiefen Grund im Gottesbegriff: Es würde etwas am Begriff des unendlichen Schöpfers fehlen, wenn er nicht eine unendliche Welt geschaffen hätte⁴³. Die unendliche göttliche Substanz, die sich in der Welt entfaltet, ist eine unzertrennliche Einheit. Bruno hat das am eindrucksvollsten in dem berühmten Anfang des 5. Dialogs seiner Schrift über „Die Ursache, den Anfang und das Eine“ ausgesprochen: „Also ist das Weltall eins, unendlich, unbeweglich. Eins, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, eins die Wirk-

lichkeit, eins die Form oder Seele, eins die Materie oder der Körper, eins die Ursache, eins das Wesen... Es bewegt sich nicht im Raume, da es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte, weil es ja das All ist... So hat man nicht ohne Grund gesagt, daß Gott alle Dinge erfüllt, allen Teilen des Universums innewohnt, der Mittelpunkt von allem ist, was Sein hat, als einer in allem und der, der durch alles eines ist. Da er alles ist und alles Sein in sich befaßt, kann man schließlich sagen, daß in Jeglichem Jegliches ist⁴⁴." Die All-Einheit ist mithin ruhende Substanz, die bis ins letzte von Gott oder, wie er eben so gern sagt, von der Weltseele durchdrungen ist. Gott ist aber nicht stofflich allgegenwärtig zu denken, sondern wie die Stimme, die einen Raum erfüllt. Bruno zieht daraus auch die Folgerung für seine Auffassung von der Materie: alle Dinge sind beseelt. Stoff und Form bilden eine untrennbare Einheit. Zwar muß sich die logische Betrachtung darüber klar sein, daß es diese beiden Arten von Substanz gibt. Wie der Künstler aus Holz oder Eisen, dem nicht die natürliche, wohl aber die künstlerische Form noch fehlt, sein Werk schafft, so schafft die Natur ihre Erzeugnisse aus einem schlechthin formlosen Stoff. Aber das wesentliche ist, daß man diese logische Operation nie in der Wirklichkeit vollziehen kann. Es ist für Bruno der Grundfehler des Aristoteles, den er darum heftig bekämpft, daß er unermüdlich begrifflich scheidet, was in Natur und Wirklichkeit untrennbar ist. In Wahrheit ist es so, daß keinem Teil der Materie die Form fehlt, daß es der gleiche Stoff ist, der Geformtem und Ungeformtem zugrunde liegt. Denn die Materie trägt alle Formen als Möglichkeit in sich. Sie ist der „Schoß der Formen“ und treibt — geleitet von einem Formprinzip, der „substanziellen Form“, das begrifflich von ihr wohl zu unterscheiden ist — die accidenziellen Formen hervor⁴⁵. Die Materie ist also eine Art Gegenstück zum neuplatonischen *νοῦς*, der die Ideen in sich vereinigt, so wie wir schon bei Ficino dem *actus purus* eine *potentia pura* gegenübergestellt sahen⁴⁶.

Diese von der Weltseele durchwaltete, formkräftige All-Einheit ist Gott. Wenn Bruno das Gott-Welt-Verhältnis im einzelnen ausdenken will, stößt er nun aber auf Schwierigkeiten. So vollendet er die Ein-

Bruno
Substanz 2 Bege

wohnung Gottes in der Welt denkt, so wenig will er Gottes Erhabenheit über das besondere, dingliche Sein aufgeben. Der neuplatonische Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, wie er sich im Verhältnis des Einen zum Mannigfaltigen ausdrückt, war doch der Ausgangspunkt seines Denkens, den er nie ganz verleugnen kann. Man kann mit Hermann Schwarz, zum Teil Anregungen Diltheys folgend⁴⁷, zwei Versuche unterscheiden, die diese Verwicklung lösen sollen. Entweder erhebt Bruno die Identität zwischen Gott und dem Universum, nicht dem Einzelding, zum Grundsatz seines Denkens. Dafür dient ihm der seiner Einheits-Spekulation zugrunde liegende Begriff der Substanz: das Verhältnis des Universums zu den Einzeldingen ist das der Substanz zu ihren Erscheinungsformen, die kein eigenes Sein haben, sondern nur Modi des einen Seins sind. In dieser ruhenden Substanz gehen die Gegensätze in einer höheren Einheit auf; ein Gedanke, den Bruno der Lehre des Nikolaus von Rues von der coincidentia oppositorum entnahm. Da mit diesem Lösungsversuch die Wirklichkeit der Dinge ernsthaft gefährdet wird, hat Bruno später einen zweiten Weg eingeschlagen: Er sucht Gott nicht im Universum, sondern gerade in den Einzeldingen, den Monaden, die in ihrer geschlossenen Einheit das ganze Universum, d. h. Gott als Möglichkeit in sich tragen. Hierin ist ihm wieder Nicolaus von Rues mit einer besonderen Wendung seiner Koinzidenzlehre, der Ineinssetzung des Unendlich-Größten und des Unendlich-Kleinsten im Gottesbegriff vorausgegangen⁴⁸. Auch diese zweite Lösung hat Bruno nicht voll befriedigt, da auf diese Weise zwar wiederum die Gleichsetzung Gottes mit etwas Nur-Individuellem vermieden ist, die Monaden aber als Keime universaler Möglichkeiten ihre individuelle Eigenart verlieren. So ist Bruno gelegentlich zu einem, dem Neuplatonismus ähnlichen, aufsteigenden Stufenbau des Seins zurückgekehrt, der im Grunde der Anlage seines Systems zuwiderlief. Damit kann er zugleich seinen Pantheismus hinüberführen in die Linie eines sittlichen Aufstiegs von der niederen Natur zur Reinheit der heroischen Affekte und zur seligen Kontemplation des Universums⁴⁹. — Das Verhältnis von Gott und Welt trägt noch eine Bestimmung an sich, die wir ebenso schon bei Ficino gefunden haben: es vollzieht sich in einer

→ Einheit von Notwendigkeit und Freiheit: „Solgerichtig ist der göttliche Wille nicht nur Notwendigkeit, sondern die Notwendigkeit selbst; sein Gegensatz ist nicht nur unmöglich, sondern die Unmöglichkeit selbst... Notwendigkeit und Freiheit sind eins⁵⁰.“ Damit begreift Bruno Gotteswillen und Kausalität nicht als Gegensätze, sondern als Einheit.

Die Unendlichkeit des Kosmos, die Unveränderlichkeit der ruhenden Substanz, die von den flüchtigen Wellen der Einzeldinge an der Oberfläche nicht berührt wird und wie im Ganzen so im Teil als Universum zu denken ist, die Einheit aller Gegensätze, das ist der tragende Grund von Brunos Naturanschauung und der Quell des Lebensgefühls, das sein System durchströmt. Der Jubel über die harmonische Ordnung des Weltalls ist der Grundzug der neuen „heiligen Religion“, als deren Verkünder Bruno sich fühlte. Der allmächtige Künstler, der das unendliche, in herrlicher Einheit in sich ruhende Weltgebäude geschaffen hat und durchwaltet, muß ein Feuer bewundernder Liebe in den Menschen erwecken. Vor der kosmischen Harmonie sinken alle Gegensätze in ein Nichts zusammen. Auf die Frage eines Freundes, was er über Tod, Zerstörung, Übel und Laster denke, antwortet Bruno in der Gestalt der Teosilo in den Dialogen „Über die Ursache“ mit der alten neuplatonischen Auskunft: „Diese Dinge sind nicht Wirklichkeit und Vermögen, sondern Mangel und Unvermögen.“ Weil die Dinge nicht gleichzeitig alle in ihnen schlummernden Möglichkeiten erschöpfen können, müssen sie von einem Sein zum anderen Sein hinüberwechseln⁵¹. Auf diesen Stufen der Vermischung sind sie dann unrein und verkümmert. Aber es ist nur ein Übergang, eine Unvollkommenheit, kein wahres Sein, was dem Übel und dem Bösen anhaftet.

An diesem Letzten, dem Bewußtsein der Harmonie über den Gegensätzen, kann man sich noch einmal das Verhältnis zu Ficino verdeutlichen. Neben dem christlichen Einschlag ist die platonische Ideenlehre ausgegeben: Gott ist bei Bruno weder als Schöpfer noch als umfassender Intellekt, der die Formen der Dinge als Urbilder in sich trägt, von den Dingen selbst geschieden. Sondern er wird zur Substanz, die mit dem Universum oder der Monade völlig eins ist. Damit fällt zugleich der neuplatonische Stufenbau zwischen dem Einen und der

Vielheit, der bei Ficino noch das formale Gerüst seiner Spekulation bildete. Und doch herrscht in beiden Systemen das gleiche Weltempfinden, ja, Bruno entfaltet das bei Ficino noch wesentlich Betrachtung bleibende Bewußtsein der Harmonie erst zu voller Weite und zu rauschhaftem Gefühl. Der tiefe Unterschied ist der, daß Bruno das, was bei Ficino, dem Humanisten, Bewunderung der Vorsehung ist, verwandelt in Unendlichkeitsmystik. Und doch ist es ein künstlerisches Harmoniegefühl, das beider Weltbetrachtung verbindet. Für beide sind die Gegensätze in der Einheit als Nichtseiendes im neuplatonischen Sinne aufgehoben. Und noch in einem zweiten Punkt liegt eine starke Gemeinsamkeit: beide denken das Universum zusammengefaßt in einer Substanz, in einer ruhenden Einheit des Seins. Bei Ficino zeigte sich das an der naturphilosophischen Bedeutung seiner Anschauung von den Gestirnen, bei Bruno tritt der Substanzbegriff noch viel unverhüllter heraus und umspannt bei ihm ganz deutlich auch den Gottesgedanken. So einschneidend die Weiterbildung, die in Brunos Unendlichkeits-Pantheismus vorliegt, auch ist, sie ist doch auf einer einheitlichen Linie verlaufen. Es ist nicht so sehr eine Durchbrechung als eine Verwandlung des Neuplatonismus, die wir bei Giordano Bruno vor uns sehen. Es ist die gleiche Umbildung, die schon einmal am Beginn des Mittelalters mit dem Neuplatonismus vollzogen worden ist, bei Joh. Erigena⁵². Nur ist die Umwandlung in der Renaissancemystik, angelegt schon bei Ficino, vollendet bei Bruno, mit viel größerer Kraft und weitertragenden Folgerungen vor sich gegangen; sie hat eine neue Naturwissenschaft aus sich geboren.

III.

Jakob Böhme und Giordano Bruno stehen formal betrachtet an sehr verwandten Wendepunkten der Geistesgeschichte. Sie sind beide in ihrem Teil Überwinder des Neuplatonismus. Zugleich aber liegt der ganze Gegensatz zwischen ihnen darin, daß sie ihren Vorstoß nach völlig verschiedenen Richtungen und in ganz verschiedener Tiefe, geführt haben. Um das zu verdeutlichen muß ich zunächst die Metaphysik Böhmes den beiden geschilderten Systemen gegenüberstellen⁵³.

Es gibt eine berühmte Stelle in Jakob Böhmes Erstlingswerk, der „Morgenröte im Aufgang“ (der „Aurora⁵⁴“) vom Jahre 1612, in der uns in einer kurzen, anschaulichen Zusammenfassung die Nöte und Motive seines Denkens entgegentreten. Er erzählt dort, wie sich vor seinem Geist die große Kluft zwischen dem ihm gepredigten, erdfernen Gott, der in einem Himmel viel hundert oder tausend Meilen hoch über der Welt throne und der „großen Tiefe dieser Welt mit ihrer Sonne und Sternen, Wolken, Regen und Schnee“ aufgetan habe. Und wenn er versuchte, diese Kluft zu überbrücken und eine Beziehung herzustellen zwischen dem Schöpfergott und der Natur, dann erhoben sich die schwersten Fragen. Überall fand sich Böses und Gutes, Licht und Finsternis, Förderbares und Widriges nebeneinander. Wie konnte das zu Gott in Beziehung gesetzt werden? So wurde er in eine harte „Melancholey und Traurigkeit gestossen“. „Aber in dieser Trübsal, schreibt er, erhob sich mein Geist ernstlich in Gott als in einem großen Sturme . . . ohne nachzulassen, mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen . . . damit ich seinen Willen möchte verstehen, und meine Traurigkeit los werden; so brach der Geist durch“. Und nun beschreibt er sein seliges, befreiendes Erkennen: „Was aber für ein Triumphieren im Geist gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden, es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Toten. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras Gott erkannt, wer er sei und wie er sei und was sein Wille sei“. In der Schilderung dieses mächtigen Geisteserlebnisses haben wir fast den ganzen Böhme vor uns. Wir sehen die eigentümliche Art seines Denkens, das von den stärksten Empfindungen begleitet und aus einer tiefen seelischen Not geboren ist und darum auch nur durch das Erlebnis einer großen Intuition seine Lösung findet. Aber wir können zugleich auch die wesentlichsten Antriebe seiner Metaphysik erkennen. Sein Bemühen gilt wie bei den Renaissance-Philosophen dem Problem der Natur. Auch Böhme sucht nach der engsten Verbindung der Natur mit dem Gottesgedanken, einer Verbindung über den biblischen Schöpfungs-

gedanken hinaus. Aber wie kann diese Beziehung bestehen, da doch die Natur voller Widersprüche, Bosheit und Gottwidrigkeit ist? Böhme hält aufs strengste fest, daß diese Gegensätze nicht verschleiert werden dürfen, sondern in ihrer ganzen furchtbaren Wirklichkeit als Gottes Werk angesehen werden müssen. Aber wie ist das möglich, wenn Gott ein Gott des Lichtes und des Guten bleiben soll? So erhebt sich für ihn hinter dem Naturproblem ein zweites: die Frage des Bösen, durch die das Naturproblem erst seine eigentliche Schwere empfängt. Hier liegt für Böhme der fruchtbare Widerstand, an dem sein Denken sich zu immer neuer Energie entzündet. Es ist dabei sofort zu bemerken, daß das Böse für Böhme keine bloß moralische Kategorie ist. Sondern alles Hinderliche, Zerstörende, Finstere in der Natur gehört mit unter diesen Begriff. — So sehen wir von vornherein zwei widerstreitende Richtungen in Böhmes Denken am Werke. Die eine geht auf ein in sich geschlossenes Weltbild, auf eine einheitliche Ableitung der gesamten Wirklichkeit aus Gott. Im Verlauf der anderen entwickelt Böhme einen abgrundtiefen Dualismus, den er aus der Betrachtung des Lebens und der Natur gewinnt. Er kann nicht bequem die Gegensätze ausgleichen, um sich die Verbindung mit dem Gottesgedanken leicht zu machen. Aber er kann andererseits auch die Welt nicht in zwei Stücke reißen, da es nichts gibt, was außerhalb Gottes sein könnte. In der ungeheuren Spannung zwischen diesen beiden Notwendigkeiten vollzieht sich der Aufbau seine Weltbildes.

Es ist nicht möglich, hier auf die unendliche reiche, zum Teil aber auch außerordentlich schwierig zu erfassende Einzelausführung seiner Metaphysik einzugehen. Sondern ich muß versuchen, sofort zu der Struktur seiner Weltanschauung durchzustößen, die hinter einem Meer von vielfach höchst abenteuerlich anmutenden naturphilosophischen, alchemistischen und astrologischen Vorstellungen verborgen ist⁵⁵. — Vermöge jenes soeben besprochenen Dualismus, des Widerstreits der Gegensätze, der im Kampf immer wieder neues Leben entzündet, schildert Böhme das Verhältnis der Natur zu Gott als ein gewaltiges Werden, als eine ungeheure Entwicklung von kosmischen Dimensionen und alle Zeiten überragender Spannweite. Der neuplatonische Stufen-

bau, den Bruno durch seinen substanziellen Pantheismus ersetzte, gewinnt für Böhme eine ganz neue Bedeutung. Es ist die Form, in der sich für ihn das, im einzelnen allerdings völlig selbständig durchdachte und von ganz neuen Triebkräften getragene, Weltwerden vollzieht. Um Gott zu lösen von der Natur mit ihrer Körperlichkeit und ihren Gegensätzen, rückt Böhme beide so weit auseinander, wie es irgend denkbar ist, ohne doch dabei ihre Verbindung aufzugeben. Darum sucht er einzudringen bis in die dunkelsten Tiefen Gottes, um den Ursprung der großen Bewegung zu erfassen, die zu der stufenweisen Entfaltung der gesamten Wirklichkeit führt. So findet er innerhalb Gottes selbst einen letzten Hintergrund, eine ungespaltene Einheit, eine bewegungslose Ruhe: das „Nichts“, den „Ungrund“, wie Böhme ihn später nennt. X18 Aber dieser Ungrund ist zugleich die Quelle alles Lebens, aller Spaltung, aller Bewegung. Denn eine Bestimmung trägt Böhme von vornherein an seinen Gottesgedanken heran: sein Gott, auch der in sich ruhende „Ungrund“, ist Wille, machtvollcs Begehren. Und der Wille kann nicht bei sich selber bleiben, er muß über sich selber hinaus. „Das Nichts hungert nach dem Etwas“, so beschreibt Böhme das Willensbegehren des Ungrundes⁵⁶. Wir sehen, wie schon hier an dem allerinnersten Quellpunkt der großen Entwicklung, die von Gott hinab zur Natur führt, der Dualismus seines Weltbildes von entscheidender Bedeutung wird. Die Kraft erfordert eine Gegenkraft, das Nichts sein Etwas. So kann die Ruhe des Ungrundes nicht Ruhe bleiben, sondern treibt über sich selbst hinaus. Und nun schildert Böhme in großen Stufen die Entwicklungsfolge, die aus dem Innern Gottes herausführt. Der Wille des Ungrundes faßt sich zunächst selbst, wird seiner selbst bewußt. Es findet innerhalb Gottes eine Bewegung statt — Böhme schildert sie mit Hilfe des Trinitäts-Schemas —, die aus dem Ungrunde einen Grund, aus dem dunklen, unbewußten Begehren einen klaren, bewußten Willen macht. Aber auch dieser bewußte Wille drängt nach seinem „Etwas“, nach seiner Selbstdarstellung. So entsteht im Spiel der gegeneinander ringenden Kräfte die „Natur in Gott“. Gott tritt aus sich selbst, aus der Einheit heraus und offenbart sich in mannigfaltigen Erscheinungsformen, die eine geistige, ewige Welt

bilden. Diese Welt ist rein und kampflos, eine Darstellung des Göttlich-Guten. Aber die „geistliche Welt“ trägt doch die „Eigenschaften der Möglichkeit“ für eine Weiterentwicklung in sich⁵⁷. Und zwar sind diese Möglichkeiten sofort wieder dualistisch gedacht als zwei Prinzipien, das feurige, finstere, böse und das lichte, gute; aber das Böse ist in der Idealwelt noch verschlungen im Licht. Dazu kommt ein drittes, individualisierendes Prinzip, das letztlich zur Materie hinabführt⁵⁸. Aber auch zu dieser Welt des Guten ist der Gegenspieler vorhanden, Luzifer, der König des herrlichsten Engelreiches, der voller Hochmut über Gott hinauswachsen will und darum den Sturz in die Gottesferne erlebt. In ihm wird das Böse zur Wirklichkeit, nachdem es bisher verborgen in dem sich offenbarendem Gott geruht hatte. In dem offenen Widerstreit des Guten und Bösen, der dadurch geschaffen wird, entfaltet sich darum aus der paradiesisch-reinen Idealwelt die uns umgebende Natur und Welt in ihren Kämpfen und Widersprüchen, Ungerechtigkeiten und Leiden. Es ist höchst bemerkenswert, wie der Dualismus der gegeneinanderstürmenden Kräfte, der an jeder großen Stufe des Gott-Welt-Prozesses eintritt und die Entwicklung vorwärts treibt, hier eine Wendung ins Sittliche nimmt. Die eigentliche Entstehung des Bösen, das ja nicht nur ethischen Sinn hat, sondern mit den großen Disharmonien der uns umgebenden Welt verknüpft ist, ist nicht möglich ohne eine Tat der Freiheit, ohne die Empörung Luzifers. Böhme begnügt sich nicht mit seinem „3. Prinzip“, um daraus die Materie abzuleiten. Sondern für ihn entsteht die irdische Welt erst aus dieser Tat der Sünde. So löst er das Problem der Natur. Sie ist zwar aus Gott entstanden, ist seine Offenbarung und Verkörperung, aber nur hindurch durch ein ungeheueres System von Wandlungen und Stufen. Wenn auch außerhalb der Allmacht Gottes nichts existieren kann, so läßt sich doch innerhalb des Gottesgedankens gewissermaßen ein Raum aufzeigen, wo Gott als Gott außerhalb der vielfältigen, zeitlichen Naturformen in seiner ewigen Ruhe und Einheit zu erkennen ist.

Wie steht es dabei mit dem Problem des Bösen⁵⁹? Wir sahen, wie in Luzifer, der auch eine Offenbarungsform Gottes ist, das Böse zur

Wirklichkeit wird und aus seiner Verborgenheit heraustritt. Es ist in Gott selbst angelegt kraft der Notwendigkeit, die der grundsätzliche Dualismus dem Denken Böhmes aufzwingt. Wie kann Gott dann der Gute und Vollkommene sein? Hier hilft sich Böhme mit einer begrifflichen Trennung. Das Böse, das Widrige ist nicht der eigentliche Gott. Der wahre Gott, die Liebe kann nur im Guten zutage treten. Das Böse hingegen ist nur eine ganz bestimmte Seite an Gott, die Böhme den „Zorn Gottes“ nennt. Es ist ohne weiteres deutlich, daß der „Zorn Gottes“ nicht dasselbe ist, was wir darunter verstehen. Wir meinen damit die Antwort des heiligen, gerechten Gottes auf die Sünde. Für Böhme fällt auch das Böse und die Sünde in Gott hinein und bildet seinen Zorn. Darum kommt Böhme zu dem für unsern Sprachgebrauch seltsamen Ergebnis: Gott will in seinem Zorn das Böse. Darum redet er von zwei Willen in Gott: „Einer ist der Natur, der heißt nicht Gott und ist doch Gottes, denn er ist zornig, grimmig, stachlich, verzehrend, alles an sich ziehend und fressend... Aus einem solchen Urkünde kommen die Teufel, denn es ist der Grimm Gottes; und alles, was falsch und böse ist, urständet sich also aus dieser Materie, und alle Geschöpfe dieser Welt, es sei Himmel, Sterne, Erde und was es wolle⁶⁰.“ So bildet das Böse zwar den Zorn Gottes, ist aber dem eigentlichen Gott entzogen. Wie steht es aber dann mit Gottes Allmacht, die gebieterisch die Herrschaft über alle Seiten der Wirklichkeit verlangt? Zerbricht dann nicht letzten Endes die Einheit in Gott doch wieder, um die er sich so sehr bemüht? Es zeugt für die trotz aller Formlosigkeit seiner Schriften bewunderungswürdige Schärfe seines Denkens, daß er diese Schwierigkeiten immer wieder empfunden hat. Er glaubt ihnen mit einer neuen Fassung des Allmachtgedankens begegnen zu können. Es gibt eine doppelte Allmacht in Gott, eine Allmacht des Zorns und eine Allmacht der Liebe. Das erst gibt den Gegensätzen in Gott das rechte Gleichgewicht. Der Allmachtsgedanke ist das Übergreifende, während Gott als Gott vom Bösen frei ist. Darum bleibt sein Ergebnis: Gott „ist alles, aber das Licht heißt allein Gott⁶¹“. Freilich reißt durch diese doppelte Allmacht sein Gottesgedanke im Grunde auseinander, ist doch die Notwendigkeit des

Dualismus schließlich die letzte Einheit, die Böhme in Gott feststellen kann⁶².

IV.

Ich kann Gemeinsamkeit und Gegensatz in dem Verhältnis Böhmes zu den dargestellten Renaissance-Philosophen nicht besser verdeutlichen, als daß ich noch einmal scharf ausgeprägte Formulierungen ihrer Gottesanschauung nebeneinander stelle. Marsiglio Ficino faßt im *Compendium theologiae platonicae* seinen Gottesbegriff einmal ausdrücklich zusammen: „Wenn wir richtig von Gott reden wollen, so nennen wir ihn . . . die wunderbar selige Klarheit und die klarste Seligkeit, die alle Geister umgeben wie alle Gestirne die Sonne; die Klarheit, die mit den Strahlen ihrer Gewißheit alles sieht und allem das Sehen gibt, die durch die Flammen ihrer Freude wie durch eine alles erzeugende Seligkeit das einzelne schafft, das Geschaffene durchglüht, durchglühend belebt, das Lebendige durch die Sinne bewegt, das Bewegte durch Vernunft führt, das reißend Dahingeführte durch den Geist festigt, das Geseftigte ganz mit ihrer Wahrheit und Güte erfüllt⁶³.“ Giordano Bruno will Gott nicht in dunklen Geheimnissen suchen, „sondern in dem unveränderlichen, unverbrüchlichen Naturgesetz, in der Ehrfurcht eines nach diesem Gesetz sich richtenden Gemütes, im Glanz der Sonne, in der Schönheit der Dinge, die aus dem Schoß dieser unserer Mutter (der Erde) hervorgehen, in seinem wahren Bilde, das leiblich gestaltet ist in dem Angesicht der unzähligen Wesen, die am unermesslichen Saum des einen Himmels leuchten, leben, fühlen, denken und dem Allgütigen, All-Einen und Höchsten lobsing⁶⁴“. Jakob Böhme setzt seine Gottesanschauung dem Gottesbegriff der Vernunft entgegen: „Sie weiß nicht, daß Er alles Wesen ist und durch alles Wesen wohnt und keine Stätte besitzt, auch keinen Ort noch Raum bedarf zur Wohnung, und daß Er, soviel Er Gott heißet, doch kein Wesen ist, sondern gegen dem Wesen gleich als ein Nichts ist, und da Er doch durch alles ist . . . von innen heraus wirkt zu seiner selbst Offenbarung mit der Kreatur und ihrem Leben . . . Gott wohnt in sich selber, beides nach der Liebe und dem Zorne, ein jede Eigenschaft siehet nur

in sich selber und ist der andern mit seiner selbst Eigenschaft nicht offenbar . . . Das Licht wohnt in der Finsternis und siehet das nicht, also siehet auch die Finsternis das Licht nicht; und wie das Licht in seiner großen Sanftmut im Feuer wohnt und nimmt doch nicht des Feuers Qual und Pein an sich, sondern bleibt allein gut, ohne ein fühlend Leben des Feuers, und da es doch durch das Verzehren des Feuers als durchs Sterben des Wesens urständet: also verstehet auch das Wesen Gottes⁶⁵."

An dem Spiegel dieser drei Ausführungen kann man ohne Mühe die geistesgeschichtliche Gruppierung der drei Systeme ablesen. Jakob Böhme hat den gleichen Schritt wie Giordano Bruno über eine Naturphilosophie wie diejenige Ficinos hinaus getan: die Transzendenz des Gottesgedankens ist aufgehoben. Die Verbindung von Schöpfungsgedanken und platonischer Ideenlehre, die die Eigenart von Ficinos Gottesanschauung ausmacht, fehlt bei Böhme nach ihren beiden Seiten. Die Überwindung des Schöpfungsgedankens war, wie die Stelle aus der „Morgenröte im Aufgang“ zeigte, sein ursprüngliches philosophisches Anliegen. Und andererseits Gott in seinem Verhältnis zur Welt als den alle Formen der Dinge in sich tragenden Intellekt zu denken, lag nicht nur außerhalb der Überlieferung, in der er stand, sondern hätte ihm auch aus den gleichen Gründen wie der Schöpfungsbegriff nicht genügt. Gott wirkt für ihn „von innen heraus“ zur Selbstoffenbarung in den Kreaturen. Wie fern jede Art von Platonismus Böhme lag, sieht man auch daran, daß ihn in der naturphilosophischen Spekulation ganz andere Begriffe fesseln als Ficino. Bei diesem ist die Vermittlung des Weltzusammenhanges durch die Seele (sowohl als Welt- wie als menschliche Seele) das eigentliche spekulative Problem. Bei Böhme ist die Seele nicht Mittlerin zwischen Idee und Materie, sondern selbst wie die Materie Gegenstand der drei naturbeherrschenden Prinzipien⁶⁶, während er den Stoff unmittelbar aus dem Fall Lucifers ableitet⁶⁷. Seine Naturanschauung ist also nicht auf das Verhältnis von Urbild und Abbild, sondern auf durchgehende Naturkräfte gebaut, die das kosmische Werden vom Innersten bis zum Äußersten durchwalten.

Während Böhme mit Bruno den Schritt über die Transzendenz

des Gottesbegriffes hinaus getan hat, ist andererseits sofort die formale Verwandtschaft deutlich, die ihn mit Ficino gegenüber Bruno verbindet: In seiner Kosmologie wirkt das neuplatonische Stufensystem nach. Auch bei ihm vollzieht sich der Weltprozeß zwischen den Grenzen der Einheit Gottes, der gegenüber der Kreatur „als ein ewig Nichts“⁶⁸ ist, und der Vielheit der Naturformen. Freilich verläuft für Böhme die Entwicklung aus dem „Ungrunde“ heraus im einzelnen ganz anders als in den 5 Stufen bei Ficino; auch ist ihm die logische Tonleiter fremd, die für Ficino vom Grundton der Einheit stufenweise bis zur Vielheit führt⁶⁹. Böhmes kosmischer Prozeß ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er das Werden in gnostischer Weise bis auf eine Entwicklung in Gott selbst zurückführt. Dazu kommt die eigenartige Verwendung des Trinitäts-Schemas zur Selbsterfassung der Gottheit und vor allem der Einschlag des Freiheitsmoments in der Tat Lucifers, die die entscheidende Wendung im Werdeprozeß herbeiführt.

Könnte man diese selbständige Durchführung des Stufenbaues noch als eine reine formale Erweiterung und mit besonderen Vorstellungen ausgestaltete Veränderung des Emanationssystems betrachten, so tut sich die tiefe Kluft zwischen Böhme und der ganzen Renaissance-Mystik auf, wenn man sich auf die Grundantriebe des kosmischen Prozesses besinnt. Wenn Eduard Zeller in seiner großen Plotin-Darstellung im neuplatonischen Weltprozeß ein erregendes Moment, einen Beweis für die Notwendigkeit des Abfalls von dem Einen zur Vielheit vermißt hat⁷⁰, so hat dieser Einwand auch gegenüber all den zahllosen vom Neuplatonismus abhängigen Systemen sein Recht. Wie man sich etwa bei Meister Eckhart oder Valentin Weigel⁷¹ zu dieser Frage gedrungen sieht, so auch bei Ficino. Für ihn ist wie für Plotin das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit im Verhältnis von Ursache und Wirkung die keine weitere Begründung erfordernde Grundvoraussetzung seines Systems⁷². Ja, er wagt nicht einmal für den Stufenbau seines Systems auf ontologischem Wege eine Notwendigkeit in Anspruch zu nehmen, wie das z. B. Meister Eckhart tut. Während Eckhart seinen Begriff des Sohnes Gottes als des vollkommenen Spiegels des göttlichen Seins als notwendige Überbietung der unvollkommenen

Spiegelung in den Kreaturen fordert, begründet Ficino das Dasein reinen, körperlosen Geistes in Gestalt der Engel nur damit, daß die Existenz des Geistes in reiner Form doch natürlicher sei als das bloße Dasein in Vermischung mit Körperlichem: „Was aber natürlicher ist, das existiert auch meistens in der Ordnung der Dinge⁷³.“ Man sieht, wie Ficino im wesentlichen den neuplatonischen Aufbau nur der Überlieferung entnommen hat, ohne ihn selbständig zu begründen.

Der Unterschied Jak. Böhmes von dieser gesamten neuplatonischen Tradition ist der, daß er in seinem grundsätzlichen Dualismus ein bewegendes Prinzip für den Weltprozeß besitzt. Wie schon im „Ungrunde“ das Nichts nach dem Etwas hungert, so ist auf allen Stufen der welt- und naturbewegende Gegensatz von gut und böse, von Liebe und Zorn Gottes der Träger des Lebens. „Ein jeglicher Körper ist mit ihm selbst uneins . . . befindet sich auch, daß es also sein muß, sonst wäre weder Farbe, Tugend, Dicks oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts⁷⁴.“ „In dieser Welt-Geburt liegen zwei Reiche offenbar, als Gottes Liebe-Reich in Christo und Gottes Zorn-Reich im Lucifer. In aller Kreatur sind die zwei Reiche im Streit, denn im Streit ist der Urstand aller Geister⁷⁵.“ Nur im „Ungrund“ und in der Ewigkeit, dem Anfang und Ziel der kosmischen Bewegung, ist Ruhe und Einheit des Willens. Mit dieser Wertung der Gegensätze unterscheidet sich Böhme nicht nur von Ficino, sondern ebenso auch von G. Bruno. Sein Weltbild ist von Grund auf anders angelegt, als das der Renaissance-Philosophen. Dort gipfelt alles in der ästhetischen Harmonie des Kosmos, in der alle Gegensätze zunichte werden. Böhme arbeitet die Gegensätze aufs schärfste heraus, um aus ihnen den Weltprozeß begreiflich zu machen. Am deutlichsten sieht man diesen Unterschied an der Frage des Bösen: bei Ficino und Bruno ist es neuplatonisch als Nichtseiendes, nur als Mischform, nur als Schatten des Lichts gedacht; bei Böhme ist es in seiner vollen Wirklichkeit notwendig, um Natur und Geschichte lebendig zu erhalten. „Das Böse oder Widerwillige ursachet das Gute⁷⁶.“ Das Böse ist für ihn ja sogar eine so lebendige Wirklichkeit, daß er es als eine „Allmacht des Zornes“ in den Gottesbegriff aufnimmt. Böhmes

System ist im Gegensatz zur Renaissance-Mystik eine Philosophie der Gegensätze, eine Metaphysik des Schmerzes. Nicht als hätten die Renaissance-Philosophen den Schmerz nicht gekannt. Ficino ist freilich mit ein paar Vernunftgründen, die erkennen lassen, was für eine unbewegte Seele im Grunde in ihm wohnte, rasch mit ihm fertig⁷⁷. Hingegen bei Giordano Bruno, der auf dem Scheiterhaufen der Inquisition ohne einen Laut der Qual verbrannte, der den schmerzlichen Trieb der Erkenntnis empfand — „vor heißer Sehnsucht sterbend muß ich leben⁷⁸“ — schlägt einem echtes Gefühl entgegen. Dilthey hat den düsteren Grund, von dem sich Brunos Gedanken vielfach erheben, unvergleichlich geschildert: „Immer wieder in seinen Sonetten eine dunkle Verbindung, ein Lachen in Tränen, ein Schweben zwischen Himmel und Hölle, der im heroischen Leben lauernde Tod, das im Denken ungestillte Verlangen, die Schauer einer heroischen Seele, welcher die Region des Göttlichen nicht hell werden will, die Gottesliebe verglüht und der große Wille zur Menschheit an der stumpfen Welt ermattet⁷⁹.“ Die Wendung bei Böhme liegt nur darin, daß er den Schmerz selbst zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht hat, und zwar nicht den psychologischen Schmerz, sondern vielmehr das Leid und die Zerrissenheit in der Natur. Auf die tiefe Gegensätzlichkeit im Kosmos hat er seine Metaphysik gegründet.

Man kann sich die eigenartige Grundstruktur in Böhmes Weltbild, die sich von der der Renaissance-Mystik im Innersten unterscheidet, noch etwas genauer an ihren Auswirkungen verdeutlichen. Seine Naturanschauung unterscheidet sich von der Giordano Brunos dadurch, daß er die Natur nicht als ruhende Substanz betrachtet. Statt die Einheit im Verhältnis der Substanz zu ihren Modi als Einheit des Seins über allen Einzeldingen und Gegensätzen zu denken, sieht Böhme die Einheit in der Wechselwirkung der schaffenden Kräfte. Dadurch erhält sein Naturbild eine Lebendigkeit, wie sie außer Paracelsus keiner der Renaissance-Philosophen hat malen können. Böhme kann entzückend das Widerspiel der Kräfte in einer Pflanze schildern: in stetem Jagen, Drängen und Kämpfen läuft die eine „Qualität“ der anderen voraus; wo ein harter Kampf war, entsteht im Stengel ein Knoten,

sie springt von Knoten zu Knoten und schließlich entfaltet sie sich in ihrer ganzen Gestalt: „Und alsbald sie über den Knoten kommt, dehnet sie sich geschwind auf allen Seiten aus . . . und in solchem Ausdehnen bleibet ihr Leib in der Mitten hohl, und in dem zitternden Sprung durch den Knoten krieget sie noch mehr Halmen oder Laub und ist nun fröhlich, daß sie dem Kriege entlaufen ist⁸⁰.“ Diese Belebung der Natur aus dem Kampf der Gegensätze kann man bis in die Einzelheiten der Naturbetrachtung hinein verfolgen, die Böhme mit dem größten Teil der Renaissance-Philosophie, auch mit Ficino verbinden. Auch bei ihm haben die quinta essentia und namentlich die Gestirne ihre große Bedeutung. Und zwar besteht zwischen Gestirnen und Dingen auch für ihn das substantielle Verhältnis: „Nun sind doch in den Sternen alle Eigenschaften dieser Welt⁸¹.“ Und andererseits: „In der Erde liegt alles, was das Gestirn in sich hat⁸².“ Aber das astrologische Weltbild herrscht nicht mehr ungebrochen. Neben dem Einfluß der Gestirne stellt Böhme als sein Eigenstes einen Versuch, die im Wachstum und Werden der natürlichen Erscheinungen selbst wirkenden Kräfte zu erfassen. So phantastisch er diese Triebkräfte in seinen „7 Naturgeistern“ oder „Quellgeistern“ ausmalt, hinter ihnen steht doch letztlich das Bemühen, die von außen kommenden astralen Einwirkungen durch Erkenntnis der innernatürlichen Kräfte zu ersetzen. Es liegt auf der Hand und läßt sich auch im einzelnen an den 7 Quellgeistern zeigen, daß auch hier die Gegensätzlichkeit alles Lebens der eigentliche Antrieb für das Spiel der Kräfte ist⁸³.

Im tieffsten aber vollendet sich der Gegensatz zwischen Böhme und den Renaissance-Philosophen in einer Veränderung der Gottesanschauung. Wie die Natur, so muß sich Giordano Bruno auch das Gott-Welt-Verhältnis substantiell vorstellen. Gott ist entweder eins mit der Substanz des Universums oder mit der Monade. Er ist die ruhende Einheit der coincidentia oppositorum, ganz ähnlich wie bei Meister Eckhart oder Valentin Weigel eine Einheit des Seins, der Zahl⁸⁴. Jakob Böhme sieht die Einheit in dem schaffenden Willen. Schon der „Ungrund“ ist drängender Wille, und die ganze Natur ist getragen von den widerstreitenden Willensträften Liebe und Zorn.

Gott ist „in allem alles mächtig“, aber nicht weil er substantziell alles in seinem Sein begreift, sondern weil alles aus ihm „urständet“, weil alles aus seinen die Natur durchwaltenden Kräften geworden ist⁸⁵. Es läßt sich zeigen, daß Böhme eine lange Entwicklung gebraucht, ehe er an Stelle einer Neigung zum substantziellen Pantheismus diesen ihm eigentümlichen Gottesbegriff gefunden hat⁸⁶. Wo in einer im Grunde noch neuplatonischen Spekulation Substanz und Sein der Bezugspunkt der Einheit sind, sind es bei Böhme Wille und Allmacht, bei ihm sogar in der Form der doppelten Allmacht von Zorn und Liebe. Und auch da, wo Bruno und Böhme von Gott nach seiner personalen Seite reden, was ja kaum eine Form des Pantheismus konsequent vermeidet, ist der Unterschied lebhaft zu spüren. Giordano Bruno beschreibt Gott als den Künstler, als den Schöpfer und Träger der kosmischen Harmonie. Böhmes Gottesproblem ist trotz der kosmologischen Lösung als Problem im letzten Grunde sittlicher Art; es ist das Theodizeeproblem in der ihm eigenen Form der Frage nach dem Sinn und Verhältnis von Liebe und Zorn, Bösem und Gutem in Gott.

Damit hat Böhme die neuplatonische Metaphysik nicht nur wie Giordano Bruno tiefgreifend umgebildet, sondern im Grundsatz durchbrochen. Die Einheit des Universums ist nicht mehr künstlerische Harmonie, sondern notwendiger Widerstreit der Gegensätze. Vergewärtigt man sich als die Eigenart von Böhmes Spekulation im Gegensatz zur Renaissance-Mystik die Verbindung des Immanenzgedankens mit diesem Dualismus, die Wertung des Bösen, die dazugehörige Umbildung des Gottesgedankens, die Lösung des Problems in der ihm eigentümlichen Form von Liebe und Zorn Gottes, so erscheint mir der Schluß unausweichlich, daß diese letzten Motive seiner Metaphysik religiöser Herkunft sind. Und zwar wurzeln sie, wie ich hier nicht noch einmal ausführen kann, weder in den Einwirkungen der deutschen Mystik, noch des Paracelsus, noch Weigels, sondern in Böhmes Zugehörigkeit zum Luthertum. Ich darf dafür, daß ich mit dieser Betrachtung nicht so allein stehe, wie es in der Kritik meiner Anschauung nicht selten erschienen ist, wohl einmal das Urteil eines so eindringlichen und unbefangenen Forschers wie Max Fischeisen-Köhlers anführen:

„Die näheren Probleme endlich, welche sodann Böhme behandelt, insbesondere der Ursprung des Bösen in allen Dingen (weswegen er nach Aurora 19 ‚ganz melancholisch und sehr betrübt‘ wurde) sind sämtlich Grundthemen der lutherischen Literatur, und so eigen die Gewandung der Antworten ist, die sein Grübelsinn fand, so sind sie doch durchaus von den Fragestellungen und Motiven der lutherischen Bewegung bestimmt⁸⁷.“

2. Luther und Böhme.

Es empfiehlt sich, bei dem am meisten in die Augen fallenden Punkte einzusetzen. Die Wertung des Bösen als einer absoluten Macht und der eigentümliche Begriff des „Zornes“ oder „Grimmes“, in dem Böhme das Böse faßt, gelten mit Recht als die bekanntesten Kennzeichen seines Systems. Sache wie Form sind von ihm nicht frei gefunden, sondern er steht mit seiner Auffassung des Bösen, die es zu dem absoluten und in keiner Weise abzuschwächenden Gegensatz des Guten macht, auf dem sittlichen Urteil der Reformation. Es war für Luther eine Unmöglichkeit, das Böse, dessen Macht er in jedem Augenblicke am Werke sah, als etwas Nichtwirkliches zu bestimmen. Luther vermochte die Geschichte und das menschliche Leben nicht anders als in der Form eines erbitterten Kampfes zwischen dem Teufelsreich des Bösen und dem Gottesreich des Guten anzusehen. Der Teufel ist „der Gott dieser Welt⁸⁸“, der „wider Gottes Regiment tobet . . . dessen Amt nichts anderes ist als zu zerbrechen und zu zerstören, was Gott . . . schafft und tut⁸⁹“. „Wenn er entbrennet, wollte er gerne, wenn er könnte, in einem Augenblick alles mit höllischem Feuer verderben⁹⁰.“ Es klingt wörtlich an Luther an, wenn Böhme Luzifer als den „Wüter, Tober und Verderber alles Guten“ schildert, der sich „ganz schrecklich erzeugte, als wollte er alles verderben und anzünden⁹¹“. Daß auch der metaphysische Dualismus Böhmes, der in der Natur die zwei widerstreitenden Seiten sieht, „eine liebliche, himmlische und heilige und eine grimmige, höllische und durstige⁹²“, auf ursprünglich sittlicher Grundlage ruht, zeigen schon die Begriffe: Liebe und Zorn, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Wille und Widerwille, gut und böse.

Dieser vorausgesetzte sittliche Dualismus greift an einer Stelle auch ganz unmittelbar in den metaphysischen Ablauf ein, durch die freie Tat Lucifers, in der die irdische Weltform mit ihren Qualen und Widersprüchen erst geschaffen wird. Böhme bekennt sich zu der alten christlichen Anschauung von dem Abfall des schönsten Engels, die die reformatorische Theologie aufgenommen und ihm vermittelt hatte. Auch für Luther ist der Teufel „ein sehr schöner Engel gewesen und eine sehr köstliche, edle Kreatur“. Aber da er sah, daß Gott menschliche Natur annehmen wollte, „ist er neidisch, zornig und unwillig worden wider Gott, daß er ihn, der ein sehr schöner Geist war, nicht wollt an sich nehmen“⁹³. Ja, auch für Luther hat der Fall — freilich der Fall des Menschen — seine kosmische Bedeutung. Vor dem Fall ist die Natur rein und schön, ohne Dornen und Disteln, Insektenplagen und Unkraut gewesen. Die ganze Welt, auch der menschliche Leib tragen „die Fußstapfen des göttlichen Zornes“ an sich, nach dem Fall ist der Gluch auf die Welt gelegt worden⁹⁴. Am allerunzweifelhaftesten aber ist die Berührung mit Luther darin, daß Böhme die eigentümliche Spannung zwischen Zorn und Liebe in Luthers Gottesgedanken zu der Form seines metaphysischen Dualismus gemacht hat. Mit der gleichen Gewalt, mit der Luther Gottes Zorn schildert, malt Böhme seinen kosmischen Zorn Gott. Beide knüpfen mit Vorliebe an Deut. 4,24 an: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer und ein eifriger Gott.“ Luther schreibt dazu: „Hütet euch, ihr habt einen Gott, der ist ein verzehrend Feuer; das ist ein solcher Gott, der euch verzehret und aufräumet, so ihr gottlos seid, eifert und frisset und machet zu Aschen und Staub“⁹⁵. Und daneben Böhme: „Nach der finstern Welt Natur ist er ein zorniger, eifriger Gott und ein verzehrend Feuer, so sein Grimm erwecket wird; nach derselben begehrt er zu verschlingen und aufzufressen alles das, was sich darinnen erhebt und entzündet“⁹⁶.

Ist der entscheidende Gegensatz Böhmes zur Renaissancemystik in der Anlage und in all seinen Farben lutherischer Herkunft, so nicht weniger die lebendige, machterfüllte Gottesvorstellung, die sich scharf von dem Gottesbegriff der ruhenden Seinseinheit oder der Substanz in der deutschen Mystik und der Renaissancephilosophie abhebt. Ich

brauche das nicht mehr breit auszuführen. Böhme sieht Gott als den ewig Schaffenden: „Er bedarf keiner Ruhe, denn er hat von Ewigkeit gewirkt und ist eine eitel wirkende Kraft“⁹⁷“, so wie Luther ihn gesehen hatte als „wirkende Macht und stetige Tätigkeit, die ohne Unterlaß geht im Schwang und wirkt“⁹⁸“. Sein Gottesbild ist, vom „Ungrund“ angefangen, von Macht und Willen beherrscht. Gottes Gewalt reißt — wie bei Luther — Natur und Geschichte im Sturme dahin. Daß hier nicht der mystische Gottesgedanke zugrunde liegt, zeigt sich an nichts deutlicher als daran, daß Böhme ausdrücklich den Allmachtsbegriff als Ausdruck seiner Gottesanschauung verwenden kann. Ist Gottes Zorn „allmächtig zum Verderben, so ist seine Liebe auch allmächtig zum Erhalten“⁹⁹“.

Mit dieser machtvollen Gottesanschauung tritt ein Zug in Böhmes Weltauffassung hervor, den schon die Romantik als etwas ihm besonders Eigentümliches empfunden hat, die anschauliche Hervorkehrung des Willens in Gott, im Menschen, in der Natur. „Der Wille ist der Meister aller Werke.“ Selbst den jenseits aller Begriffe liegenden „Ungrund“ bestimmt Böhme in einer folgenreichen Inkonssequenz als Willen. Böhme entfernt sich damit von einer mechanischen Naturanschauung so weit wie nur möglich. Vielmehr erhält sein Naturbild durch die überall, im Wachstum der Pflanze wie im Ringen der Geister in der Ideenwelt, hervorbrechenden gegensätzlichen Willenskräfte (Sucht, Begehren, Hunger, Lust, Wille, Widerwille) den Reiz warmer Lebendigkeit. Es gibt für diese Willensmetaphysik mannigfache geschichtliche Wurzeln. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß zunächst einmal eine ganz enge Beziehung zum lutherischen Gottes- und Menschenbilde vorliegt. Die machtvolle Gottesanschauung und der strenge sittliche Dualismus können nicht anders als in der Form von Willenskräften gedacht werden.

Nun ist es freilich nötig, sich der ungeheuren Umwandlung bewußt zu bleiben, die Böhme mit diesen lutherischen Gedanken vorgenommen hat¹⁰⁰. Am deutlichsten ist sie zu sehen bei der Frage des Bösen. Der strenge sittliche Dualismus Luthers wird bei ihm zum spekulativen Weltprinzip. Damit wird nicht nur das Böse aus einer rein sittlichen

in eine zugleich kosmische Größe verwandelt, sondern auch das Problem des Bösen grundsätzlich anders gelöst als bei Luther. Luther hat niemals Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen gemacht oder gar das Böse dialektisch postuliert, wie das Böhme tut: „Würde das Böse nicht erkannt, so würde die Freude nicht offenbar.“ „Das Böse . . . ursachet das Gute¹⁰¹.“ Wohl ist er nicht müde geworden, vom Segen der Anfechtung, von der Notwendigkeit des Kampfes zu reden, aber in der Frage nach dem Ursprung des Bösen hat er ein letztes Geheimnis stehen lassen. Der Umschlag ins Kosmische bei Böhme ist am allerdeutlichsten im Begriff des Jornes. Er ist nicht nur wie bei Luther Gesinnung Gottes, sondern zugleich auch Naturmacht. Und doch bleiben die Farben der lutherischen Anschauung hängen. Der Schrecken, den Luther an seinem Jornesgott empfand, spiegelt sich in allen Schilderungen der feurigen, finsternen Jornesnatur bei Böhme wieder. Genau so wie das Böse und der Begriff des Jornes wird auch der Gottesgedanke als Ganzes ins Metaphysische umgewendet. Während für Luther Allmacht die Tätigkeitsform des schaffenden Gottes ist, gibt es für Böhme keinen Gotteswillen, der der Träger des Allmachtswirkens sein könnte. Für ihn bricht, wie wir sahen, der Gottesgedanke auseinander in eine Allmacht des Jornes und eine Allmacht der Liebe. Ein einheitlicher Wille, der beides umfaßte, ist für ihn in dem offenbaren Gott nicht vorhanden. Und doch steht hinter der doppelten Allmacht eine Einheit: nicht nur die Notwendigkeit des Gegensatzes, sondern auch der Strom der kosmischen Entwicklung selbst. Dieses flutende Leben, das aus Gott herausbricht und in den gegensätzlichen Naturformen sich offenbart, trägt also keine bestimmte Qualität, sondern ist in Gott an sich wie in den sich aus ihm entwickelnden Offenbarungsformen Leben schlecht hin, ohne jede Richtung, ohne jedes Vorzeichen. So verwandelt sich bei ihm der Allmachtsgedanke Luthers in das große kosmische Leben, in die gewaltige, ewige Bewegung, die die letzte, innerste Tiefe Gottes mit der bunten Mannigfaltigkeit der Welt verbindet. Die Allmacht hat keinen bestimmten willensmäßigen Träger mehr, sondern ist zur Lebensenergie geworden, die durch den Jorneswillen und den Liebeswillen hindurch wirkt. Diese

tiefe Umwandlung bildet die Einschränkung, der die Behauptung eines Einflusses Luthers auf Böhme unterliegt. Aber sie hebt selbstverständlich nicht auf, daß Böhme die Grundgedanken seines Systems den Ansätzen in der lutherischen Frömmigkeit verdankt.

Dieses Ergebnis muß überraschen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Böhme gleichzeitig in der Gefolgschaft der früheren Spiritualisten und Mystiker in heftigem Kampf gegen das Luthertum seiner Zeit steht¹⁰². Auf drei Punkte hat er vor allem seine Angriffe gerichtet: auf die lutherische Lehre von der Unfreiheit des Willens, auf die Prädestination und die Rechtfertigung durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Von Anfang seiner Entwicklung an steht ihm fest: „Der Mensch hat einen freien Willen, er mag greifen, wozu er will.“ „Was wir aus uns machen, das sind wir“¹⁰³. Die Freiheit ist für Böhme nicht nur um der sittlichen Verantwortung willen notwendig, sondern sie ist zugleich auch tief in seine metaphysische Spekulation eingebettet. Da bei ihm der Allmachtsgedanke in die Idee des dahintreibenden kosmischen Lebens ohne Zielsetzung durch einen bewußten Gotteswillen umschlägt, muß er der menschlichen Freiheit die Entscheidung überlassen, ob sie sich in Liebe oder Zorn „einer gibt“, ob sie Gutes oder Böses in sich zum Leben erweckt. Böhme hat also auf der einen Seite den lutherischen Allmachtsgedanken mit großer Energie aufgenommen und in jahrelangem Ringen versucht, Gottes Allmacht trotz des Bösen, der Schmerzen und Leiden der Welt ernsthaft und im ganzen Umfange zu denken. Dadurch daß er sie aber ins Metaphysische umsetzt, kommt er andererseits zu einer Beschränkung des Gotteswillens, die ihn letzten Endes weit von Luthers Gottesgedanken entfernt. Gott steht bei ihm so sehr hinter der freien Entscheidung zurück, daß er die schmerzliche Enttäuschung erleben mußte, daß er in seinem Schöpferwort „die grimmigen Teufel schuf, in Hoffnung, sie würden Engel“¹⁰⁴. Freilich, auf dem Hintergrunde seiner Zeit betrachtet, bleibt es Böhmes Ruhm, den Gottesgedanken so ernst genommen zu haben, daß ihn die Fragen nach Allmacht und Natur, Allmacht und Bösem quälend erschütterten, während die Orthodoxie mit der Lehre vom concursus divinus, dem Zusammenwirken von Gott und Mensch eine bequeme

Grenzlinie fand, nach der sie beide Seiten der Sache reinlich verteilen konnte.

Der Kampf für die menschliche Freiheit mußte sich am schärfsten richten gegen die Prädestinationslehre. Böhme hat ihr eine ganze Schrift „Von der Gnadenwahl“ gewidmet, in der er sie scharfsinnig und selbständig kritisiert. Er wendet nicht nur ein, daß mit ihr die menschliche Verantwortung und Sittlichkeit aufgehoben sei, sondern auch, daß sie den Gottesgedanken verderbe. Gott beschränkt sich in der Prädestination selbst. Sein Wille wird begrenzt, er „modellt sich in eine Gestalt ein¹⁰⁵“. Diese Begrenzung muß einmal eingetreten sein, so wird ein zeitliches Moment in den Gottesgedanken eingetragen, das ihm doch widerstreitet¹⁰⁶.

Am leidenschaftlichsten ist Böhme Sturm gelaufen gegen die Lehre von der Rechtfertigung durch die Genugtuung Christi. Wie all den protestantischen Spiritualisten vor ihm gilt sie ihm als die große Verführung des Menschen zu sittlicher Faulheit. „Lasset euch nicht also mit Christi Tod fesseln und denselben vormalen als ein Werk, das uns genug sei, wenn wir es nur wissen und glauben, daß es für uns geschehen sei . . . Es gilt nicht trösten, heucheln und ein gut Geschwätz mit dem Munde geben, aber den Schalk in der Seele behalten . . . Wir müssen umkehren und werden als ein Kind im Mutterleibe und aus göttlicher Wesenheit geboren werden¹⁰⁷.“ Seine kleinen Traktate dienen fast allein dem Ziel, den Menschen von der „zugerechneten Gerechtigkeit“ zur „eingeborenen“, zur Wiedergeburt zu führen¹⁰⁸.

Ohne Frage hat Böhme mit diesem dreifachen Kampf Erbgut von Luthers Theologie verworfen. Für Luther bildeten die Unfreiheit des Willens, die Prädestination und die Genugtuung Christi Grundlagen seiner Religion. Nur muß man sich ein Doppeltes vergegenwärtigen. 1. An allen drei Punkten hat gleichzeitig eine tiefe Abwendung der orthodoxen Theologie von Luther stattgefunden. In manchem hat dabei Böhme feinere, echtere lutherische Motive bewahrt. Die orthodoxe Lehre vom concursus divinus habe ich eben erwähnt. So unlutherisch Böhmes Lösung ist, er hat wenigstens das Problem in seiner Schwere empfunden. Die Prädestination ist in der Ortho-

dorie weithin durch den Gedanken eines Vorherwissens ersetzt und damit von der freien Tat des Menschen abhängig gemacht. Während sich die zeitgenössische Theologie damit abmühte, zu zeigen, daß ein bloßes Vorherwissen Gottes keine Bindung des Weltverlaufs in sich schließe, ist Böhme sich doch darüber klar gewesen, daß man Wissen und Wollen in Gott nicht auseinanderreißen darf¹⁰⁹. Er hat also zum mindesten die Prädestination ernst genommen, freilich gerade deshalb, weil er sie nicht abschwächen konnte, verworfen. Und schließlich ist auch die orthodoxe Rechtfertigungslehre nicht mehr echtes Luthererbe. Für Luther waren Rechtfertigung und Neugeburt eine Einheit. Die Orthodoxie hat, Melanchthons Vorbild folgend, die Lehre von der Rechtfertigung durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi isoliert und den inneren Zusammenhang von Luthers Gesamtanschauung dadurch übel zerstört. Somit steckt auch in Böhmes Wiedergeburtströmmigkeit ein — freilich nun wieder ebenso fälschlich verselbständigter — Keim aus Luthers Theologie. Allerdings hat die Orthodoxie das Tiefere festgehalten, die Rechtfertigung als reine Vergebung. Hier allein hat sie seit Melanchthon trotz aller sonstigen Abschwächungen Luthers Ausschließlichkeit bewahrt, hier schlägt auch das Herz ihrer Besten¹¹⁰. Andererseits ist die Orthodoxie der Mystik aber auch ein großes Stück entgegengekommen. Durch die Vermittlung vornehmlich von Joh. Arndt und Philipp Nicolai, anknüpfend an Ansätze bei Luther, Andr. Osiander, ja auch in der melanchthonischen Tradition, erscheint gerade in Böhmes Zeit die unio mystica als ein besonderes Stück in der dogmatischen Analyse des Rechtfertigungsprozesses. Damit beginnt eine Entwicklung, die nicht nur den reformatorischen Glauben durch die mystische Einigung verdoppelt und damit entwertet, sondern auf dem Höhepunkt der Orthodoxie die Rechtfertigung sogar ausdrücklich in der substantiell gedachten Einigung mit Christus überbietet. Somit wird in der orthodoxen Theologie wie bei Jakob Böhme das Ziel der Mystik zur höchsten Form christlicher Frömmigkeit¹¹¹. 2. Man darf sich aber nicht verdunkeln lassen, daß trotz dieses Gegensatzes teils gegen Luthers Theologie, teils gegen die Orthodoxie der Zeit Böhmes Frömmigkeit als Ganzes eine eigentümliche Verschlingung mystisch-spiritualistischer

und lutherischer Züge zeigt. Das läßt sich freilich nur in einer genauen Einzelanalyse ganz anschaulich machen. Da ich dafür auf mein Buch verweisen kann und hier nicht das dort Gesagte wiederholen möchte, bringe ich lieber ein neues konkretes Beispiel.

Es trifft sich glücklich, daß Böhme sich für seine einzige exegetische Arbeit die Genesis erwählt hat, zu der wir auch von Luther eine besonders umfangreiche und lebendige Erklärung besitzen. Beides sind Werke der Reife, Böhmes *Mysterium Magnum* vom Jahre 1623, X
Luthers Vorlesungen aus den Jahren 1535—1545. X
Wenn mancherlei Anklänge mir die Annahme einer Bekanntschaft Böhmes mit Luthers Vorlesungen auch nicht zu rechtfertigen scheinen, so schlagen doch oft, durch die Auslegung in Predigt und Unterricht vermittelt, lutherische Motive durch. Freilich sind sie stets fest in Böhmes Denkweise eingebettet und werden oft in eigenem Sinne abgewandelt. Ein auffälliges Beispiel bietet Gen. 42, das Wiedersehen von Joseph und seinen Brüdern¹¹². So verschieden die Auslegungsmethode ist — bei Luther höchstes Interesse an der Geschichte selbst, Bemühen, sie psychologisch verständlich zu machen, vielfache Nutzenanwendung für die Gegenwart und nur an wenigen wesentlichen Punkten Erhebung zum Gleichnischarakter; bei Böhme bis ins einzelne, wenn auch nicht glücklich und ohne Folgerichtigkeit durchgeführte Allegorie — so treffen sie inhaltlich mit dem Ansatz ihrer Erklärung doch überein. Für beide ist Joseph „eine Figur auf Gott“ oder auf Christus. Luther führt das durch mit dem Leitgedanken des wunderlichen und scharfen, aber im Tiefsten heilsamen und väterlichen Spieles, das Gott mit dem Menschen treibt, um ihn zur Erkenntnis der Sünde zu zwingen und damit für die Vergebung empfänglich zu machen. Genau so spielt Joseph bitter und hart mit seinen Brüdern, und doch voll versteckter Güte und mit so tiefer Bewegung des Herzens, daß er sich mehrfach abwenden muß, um seine Tränen zu verbergen. Ebenso legt es Jak. Böhme aus: Gott zeigt sich „so ernsthaft gegen die Seele“ wie Joseph gegen seine Brüder, und doch ist es nicht sein Ernst, „sondern er stellt sich hart gegen die Seele in ihrem Gewissen, auf daß die Sünden aufwachen und erkannt werden“. Ja, Böhme erinnert sogar an die Geschichte „vom

Stehen Selbstheit — Wed. geb. 17

kananäischen Weiblein", Luthers Lieblingsgleichnis für das Spiel Gottes mit der Seele in der Anfechtung, das er in einer berühmten Predigt der Kirchenpostille wundervoll erklärt hat¹¹³. Böhmes Gottesbild trägt also auch hier, wo es sich um das Verhältnis zum Menschen handelt, echt lutherische Züge. Er kennt die Gewissensanfechtung und weiß, daß der Weg des Christen durch Beugung unter Gottes Gericht geht. Aber so sehr beiden die Grundlage gemeinsam ist, so strebt Böhme doch einem anderen Ziele zu. Während es Luther allein darum geht, Erkenntnis des menschlichen Unvermögens und Überwindung der Anfechtung zu lehren, benutzt Böhme auch diesen Text, um an Stelle der Rechtfertigung die Wiedergeburt zu setzen. Die Menschen sind oft wie Josephs Brüder (nach V. 9) nur „Kundschafter an Gottes Leben“, sie forschen nur nach der „Rechtfertigung des Menschen vom Leiden und Verdienst Christi“, sie suchen nach dem Gnadenpförtlein bei Christus, durch das sie bequem und sicher eingehen können¹¹⁴. Böhme ist Luthers Vergebungsglaube nicht fremd, aber er tritt für ihn zurück hinter der Bußleistung des wahren Mitsterbens mit Christus. Zu dieser spiritualistischen Wiedergeburtströmmigkeit gesellen sich die eigentümlich mystischen Züge. Im vorliegenden Text sind sie gering. Man bemerkt sie nur in den aus der „Theologia deutsch“ nachklingenden Begriffen des „Sterbens der Selbstheit“, des Ablassens von der „Eigenheit“, die Böhme gelegentlich an Stelle des Sündenbegriffes bei der Schilderung des Bußweges verwendet¹¹⁵. In ihrer ganzen Fülle aber kann man Böhmes Mystik in seinen kleinen Traktaten studieren. Dort ist nicht nur der Weg der „Gelassenheit“ als Heilsweg beschrieben, sondern dem Menschen in der mystischen Einung auch das hohe Ziel seiner Sehnsucht gesteckt. Und doch ist die Substanz von Böhmes Frömmigkeit keine reine Mystik, sondern sie ist mit Zügen reformatorischer Frömmigkeit durchsetzt. Luthers Begriff der Anfechtung, der Gewissensschrecken vor der Sünde hat ihm eine Klust aufgetan, über die der Weg des reinen mystischen Entwerdens nicht hinüberführt. Dieser Abgrund kann nur übersprungen werden. Deshalb hat Böhme viel lieber statt der mystischen Gelassenheit den Willen oder, wie er besonders gern sagt, den Glauben als die Überwindung der Klust geschildert. Und zwar ist Glauben bei ihm

nicht nur seelischer Aufschwung, sondern er ist auf ein bestimmtes Ziel, auf Gottes Barmherzigkeit, gerichtet, ja oft genug, wie bei Luther, an Gottes Verheißungswort gebunden gedacht. Freilich führt dann dieser Sprung des Glaubens zum höchsten mystischen Ziel, der Vereinigung¹¹⁶.

Die Verschlingung mystischer und lutherischer Gedanken, die hiermit für den Kern von Böhmes Frömmigkeit angedeutet sind, läßt sich nun ebenso in seiner Ethik, Staatsbetrachtung, Kirchenanschauung, Christologie und Eschatologie nachweisen. Es ist hier weder der Ort, diese Beziehungen noch einmal darzulegen, noch die Nachweise weiterzuführen¹¹⁷. Was Böhmes Gedanken in diesen Fragen als Grundbewußtsein durchzieht und mit Luther verbindet, ist wieder das tiefe Empfinden für die Gegensätze der Welt. Um der Spannung zwischen Guten und Bösen in der menschlichen Gesellschaft willen ist die strenge Zucht des Staates, ja die Härte des Krieges notwendig. Und die ungeheure sittliche und zugleich kosmische Spannung mündet schließlich in den doppelten Ausgang der Geschichte in Ewigkeit und Vernichtung.

Bis in diese letzten Fasern hinein ist in Böhmes Denken die lutherische Erbmasse bestimmend, so eigenartig und tief verwandelt vielfach die Form ist, die er dem Traditionsgut gegeben hat¹¹⁸. Aus diesen Keimen sind die Grundzüge herzuleiten, die seine Eigenart gegenüber der mittelalterlichen Mystik und der Renaissance ausmachen. Sie bilden zugleich wesentliche Stücke seiner ausgebreiteten Nachwirkung, vornehmlich auf die Romantik und den deutschen Idealismus.

Anmerkungen

¹ Arbeiten zur Kirchengeschichte. Herausg. von Karl Holl und Hans Lietzmann. Bd. 2. Bonn. 1925.

² Vgl. F. Voigt, Christl. Welt 1926, Sp. 970, und Neues Laus. Magazin. Bd. 102 (1926) S. 290.

³ Von Voigt. Wie sich V. allerdings einen wirklichen Einfluß Ficinos auf Böhme vermittelt denkt, ist mir unvorstellbar. Die Hypothese der Beeinflussung durch Görlitzer Bürger, die in Basel, dem Druckort von Ficinos Schriften, studierten, ist doch gar nicht ernst zu nehmen. Böhmes Freund, der Arzt Dr. Rober, den V. beispielsweise nennt, hat außerdem erst 1612, d. h. in dem Jahre, in dem Böhme seine entscheidenden Grundgedanken bereits in der „Morgen-

röte" niederlegte, in Basel promoviert; ganz abgesehen davon, daß wir gar keine Veranlassung haben, ihm eine so tiefgreifende Einwirkung auf Böhme zuzuschreiben.

⁴ Marsilii Ficini opera. Basel 1561. I, 693.

⁵ Ebenda.

⁶ I, 92 f.

⁷ Die syllogistische Konstruktion des Gottesbegriffs wird bei einer etwas anderen Gedankenführung für denselben Beweis noch deutlicher: Jedes Ding hängt ab von seiner causa proxima, von ihr bekommt es sein Wesen. Darum hat es in ihr gleichzeitig seinen proprius finis. Geht man nun vom finis des menschlichen Geistes, höchster Gewißheit und höchster Freude, aus, so muß Gott, die causa proxima der unmittelbar von ihm abhängigen Geister, summa certitudo und summum gaudium sein (I, 694).

⁸ II, 102. Vgl. dazu Ivan Pustino, *Ficinos und Picos religiös-philos. Anschauungen*. Zeitschr. für Kirchengesch. 44 (1925) S. 504 ff., bes. 520 ff. Diese Arbeit ist allerdings als Gesamtdarstellung nicht ausreichend, da über den Prinzipienfragen das eigentliche System, vor allem nach seiner naturphilosophischen Seite allzusehr in den Hintergrund tritt.

⁹ I, 96. ¹⁰ I, 105. ¹¹ I, 96.

¹² I, 96 ff., 695 f.

¹³ I, 105 ff. ¹⁴ I, 108 ff. ¹⁵ I, 695 f.

¹⁶ Ficino pflegt den Stufenbau in umgekehrter Richtung, von der Materie ausgehend, als ascensus darzustellen, vgl. Theol. Platonica, Buch I u. II (Opp. I, 79 ff.) und das Compendium theol. Plat. (Opp. I, 690 ff.). Doch hat er in Buch III der Theol. Plat. (Opp. I, 115 ff.) auch den descensus geschildert. Um der Vergleichung mit Böhme willen bevorzuge ich diesen Aufriß. — Die Geschichten der Philosophie beschränken sich zu Unrecht meist auf dieses Stufenschema der Metaphysik Ficinos, statt den Gottesbegriff genauer zu analysieren. Die beste Darstellung ist immer noch Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Bd. 3 (1875) S. 129–157. Wertvoll ist daneben die Skizze von Frischweissenböcker bei Überweg, Bd. 3. (1924¹²) S. 18 ff., unselbständig wie auch sonst vielfach Aug. Rieckel, *Die Philos. d. Renaiss.* 1925 (Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen, Bd. 15), S. 41 ff.

¹⁷ I, 690. ¹⁸ I, 115 f.

¹⁹ Die Begründung für diese Auffassung der Seele gibt der Substanzbegriff: Da die Substanz als Grundlage aller Accidentien „nach der Naturordnung“ vorausgeht, kann die Substanz auch für sich existieren, zumal ohne das Accidens der Körperlichkeit, das eher einen Mangel als einen Wert mit sich bringt (I, 690).

²⁰ I, 79. ²¹ I, 119 ff. Dazu bes. H. v. Stein a. a. O. S. 135 ff.

²² I, 79 ff., 117 f.

²³ Tam potens est unitatis ipsius statusque manus, ut in infimo solum universi gradu excedi ab oppositis videatur. Sed tamen interim ibi quoque quodammodo vincat, siquidem materiam ipsam infinitae multitudini mutationique subiectam semper custodit in unitate substantiae atque ordinis permanentem. (Opp. I, 115.)

²⁴ I, 529–572 (De vita coelitus comparanda). Das I. Buch (De studiosorum sanitate tuenda) enthält eine sehr hübsche Hygiene für den Gelehrten. Vgl. dazu W. Kahl, *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altertum* (1907), II, 599 ff.

²⁵ Diese Dreieit ist ausführlich dargestellt im 4. Buch der Theol. Plat. (I, 122 ff.).

²⁶ Accedit ad haec, quod anima mundi totidem saltem rationes rerum seminales divinitus habet, quot ideae sunt in mente divina, quibus ipsa rationibus totidem fabricat species in materia. I, 531.

²⁷ I, 532. An Quintessenz reiche Stoffe sind erlesener Wein, Zucker, Balsam, Gold, Edelsteine usw.

²⁸ I, 534 ff.

²⁹ Vgl. Reizenstein, *Poimandres*, S. 16 Anm. 4.

³⁰ De vita III, 9. (Opp. I, 544). ³¹ De vita III, 2 (I, 533).

³² Studien der Bibliothek Warburg II (1923) S. 35 ff.

³³ Die Begriffsform im mythischen Denken. (Studien der Bibl. Warburg I.) 1922, S. 30.

³⁴ A. a. O. S. 41 Anm. 3.

³⁵ A. a. O. S. 35.

³⁶ De vita III, 22. (Opp. I, 564). Das Kapitel ist bei Panofsky und Sapl im 4. Anhang noch einmal abgedruckt (S. 117 ff.). Gerade das, was sie S. 42 ff. über die Medizin als Magie (d. h. die Kunst der Analogiemittel) ausführen, zeigt, daß die Struktureinheit logisch vorausgeht.

³⁷ Opp. I, 564. Bei Panofsky und Sapl S. 117.

³⁸ Opp. I, 696.

³⁹ *Ebenda*: Ubi autem artificiosae voluntatis propositum est, ibi mens. Quapropter praeest omnibus corporalibus divina mens, quae corporalium omnium formas intellectuali modo complectitur.

⁴⁰ Ges. Schriften II, S. 326 ff. Ich schließe mich im folgenden vielfach an ihn an und kann mich, da es sich hier um viel besser untersuchte und bekanntere Gedankenbildungen handelt, überhaupt kürzer fassen.

⁴¹ De l'infinito, universo e mondi. Dial. I. Nach der Übers. von L. Kuhlbeck, G. Bruno, Ges. Werke Bd. 3, S. 40. (Opp. it. I, 315, 2, de Lagarde.)

⁴² Vgl. P. Natorp, Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie. Preuß. Jahrb. Bd. 49 (1882) S. 355 ff.

⁴³ De l'infinito. Opp. it. I, 295, 30 ff. de Lagarde. Ges. Werke Bd. 3 S. 9.

⁴⁴ Nach der Übersetzung von Kuhlbeck, Ges. Werke Bd. 4, S. 119 und 122. (Opp. it. I, 277 und 279, II, de Lagarde.)

⁴⁵ Bruno entwickelt seine Anschauung von der Materie im 2. und 3. Dialog der Schrift über die Ursache. Ges. Werke Bd. 4, S. 44—118. Vgl. dazu bes. Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philosophie. Bd. I (Synthesis, Bd. 4, I) 1913, S. 514 ff.

⁴⁶ S. o. S. 160.

⁴⁷ Schwarz a. a. O. S. 522 ff. Dilthey S. 331 ff.

⁴⁸ Die Herausarbeitung dieser Seite an der Metaphysik des Cusaners scheint mir eins der größten Verdienste der Schwarzschen Darstellung zu sein. Vgl. das Kap.: N. v. Bues, Gott als das absolute Differenzial (S. 459 ff.). — Man darf dabei wohl einmal daran erinnern, daß auch Luther diese Erkenntnis, die mit Recht als eine der großen Entdeckungen dieser Epoche für den Gottesbegriff gilt, wie mir scheint, selbständig gefunden und als kritischen Einwand gegen die Abendmahlslehre Zwinglis und der Spiritualisten benutzt hat. Vgl. z. B. W. A. 26; 339, 25 ff.

⁴⁹ Vor allem in den Zwiegesprächen vom Helden und Schwärmer (Eroici furori). Vgl. dazu Schwarz S. 532 ff., Dilthey S. 335.

⁵⁰ De immenso, lib. I, cap. II. Opp. lat. I, I, S. 243. Zitiert bei Dilthey S. 332.

⁵¹ Ges. Werke Bd. 4, S. 90 f. Opp. it. I, 258, 30 ff., de Lagarde.

⁵² Vgl. dazu das Kap. bei Herm. Schwarz a. a. O. S. 259—288: Die Umbildung des Neuplatonismus aus Kosmismus in Panentheismus durch Scotus Erigena. Und jetzt vor allem Herm. Dörries, Zur Geschichte der Mystik, Erigena und der Neuplatonismus. 1925. Dörries macht S. 114 auch auf die Parallele zur Renaissance-Mystik aufmerksam.

⁵³ Ich benutze dabei z. T. meinen Aufsatz über „Luther und Böhme“ im Ev. Kirchenblatt für Schlesien (1924) Nr. 46, 47.

⁵⁴ 19, 1 ff. Für alles übrige verweise ich auf meine ausführliche Darstellung: Luther und Böhme. 1925. S. 14 ff.

⁵⁵ Luther und Böhme, S. 19 ff. Die wichtigste, ausführlichere Darstellung, die wir im Augenblick von Böhmes Natur Spekulation haben, ist die von Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philosophie I, (1913) S. 553 ff. Vgl. auch Voigt in der Gedenkgabe der Stadt Görlitz: Jakob Böhme. Görlitz 1924. Das Buch von Paul Hankamer, Jak. Böhme, 1924, ist unbrauchbar.

⁵⁶ Myst. Magnum 3, 5.

⁵⁷ Myst. Magn. 10, 7.

⁵⁸ Über das Verhältnis der drei Prinzipien zum Trinitäts-Schema vgl. Luther und Böhme S. 30 Anm. 1.

⁵⁹ Luther und Böhme, S. 37 ff.

⁶⁰ Vom dreifachen Leben des Menschen, 7, 43 f.

⁶¹ Gegen Tilke II, 142 ff.

⁶² Es bedarf wohl keiner besonderen Begründung dafür, daß für den letzten Hintergrund des Gottesgedankens nicht formulierte Erkenntnisse Böhmes angeführt werden können, sondern nachbildende Konstruktion an ihre Stelle treten muß.

⁶³ Ubi igitur volumus rectissime loqui, deum . . . nominamus . . . claritatem ipsam mirifice laetam laetitiamque clarissimam, quam ita omnes ambiunt intellectus sicut astra omnia solem. Claritatem, inquam, radiis certitudinis suae cuncta videntem et ut videant efficientem, flammis insuper gaudii sui tanquam voluptate omnium genetrice singula facientem, facta quoque foventem, fovendo rursus vivificantem, viva sensu moventem, mota ratione trahentem, rapta deinde mente sistentem, consistentia tandem sui ipsius veritate bonitateque prorsus implentem. (Opp. I, 695.)

⁶⁴ Gott ist zu suchen: in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione, in splendore solis, in specie rerum, quae de huius nostrae parentis visceribus educuntur, in imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantium, quae in immensa unius caeli aëmbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt, optimoque uni applaudunt maximo. (Opp. lat. I, 2. p. 316. Fiorentini.)

⁶⁵ *Mysterium Magnum* 43, 3 f.

⁶⁶ Eine Darstellung seines Seelenbegriffs gibt Böhme in den „40 Fragen von der Seele“, besonders dem Anhang, dem „Umgewandten Auge“.

⁶⁷ Genauerer s. Luther und Böhme, S. 34 ff.

⁶⁸ *Mysterium Magnum* I, 2.

⁶⁹ S. o. S. 162.

⁷⁰ Die Philosophie der Griechen III, 2 (1903⁴) S. 558 f.

⁷¹ Vgl. Luther und Böhme, S. 83 ff. 181. ⁷² S. o. S. 161.

⁷³ Quod autem naturalius est, id ipso rerum ordine existit ut plurimum. (Opp. I, 690.)

⁷⁴ Drei Prinz. Vorrede 13.

⁷⁵ Myst. Magn. 26, 27. Im übrigen vgl. Luther und Böhme, S. 16 ff.

⁷⁶ Von göttlicher Beschaulichkeit I, 13.

⁷⁷ Er führt einmal zustimmend vier pythagoreische Trostgründe an: 1. Man weiß nicht, ob das schmerzliche Ereignis wirklich etwas Schlechtes ist. 2. Man soll den Schmerz gering achten; all die menschlichen Träume sind unbedeutend. 3. Mit Trauern kommt man nicht weiter. 4. Schmerz kann etwas hindern, was uns plötzlich zum Schutz werden kann. Opp. II, 1429.

⁷⁸ Ich zitiere nach den schönsten, wie es scheint, in Vergessenheit geratenen Nachdichtungen einiger Sonette Brunos von Heinrich von Stein. G. Bruno. Neu herausg. von f. Poske 1900, S. 86.

⁷⁹ *Ges. Schriften* II, 341.

⁸⁰ *Morgenröte* 8, 48 ff. ⁸¹ Vom dreif. Leben II, 44. ⁸² Ebenda 7, 48.

⁸³ Auf die Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Ich verweise auf Luther und Böhme, S. 10 ff., 31 f. Eine gute ausführlichere Darstellung bei Voigt in: *Jak. Böhme. Gedenkgabe der Stadt Görlitz*, 1924, S. 107 ff.

⁸⁴ Vgl. Luther und Böhme, S. 88 ff., 173 f., 178 ff.

⁸⁵ *Gegen Tilke* II, 141. ⁸⁶ Luther und Böhme S. 50–74.

⁸⁷ In seiner außerordentlich dankenswerten Neubearbeitung von Überweg Bd. 3 (1924) 12. Aufl. S. 147. — Um keine Unklarheit zu lassen, bemerke ich, daß Frischens-Böhler nur einen Hinweis auf die Einflüsse Weigels (Verlegung des Erkenntnisprinzips in den Menschen, Betrachtung der eigenen Schriften nur als „Memorial“) und des Paracelsus (die Erkenntnis der Natur gleichzeitig Erkenntnis des göttlichen Lebens) vorausgeschickt hat.

- ⁸⁸ Weim. Ausg. 10 I, 2; S. 12, 27, 23; 514, 36. ⁸⁹ W. U. 23; 514, 32.
⁹⁰ Morgenröte 16, 91. ⁹¹ Erl. Ausg.¹ 9, 318. ⁹² Morgenröte, Vorrede 9.
⁹³ Genesis — Vorlesung. W. U. 43, 581. Ich zitiere um des zeitgenössischen Klanges willen nach der Übersetzung Wittenb. Ausg. Bd. 2 (1558) S. 133.
⁹⁴ W. U. 42; 155, 36. Luther und Böhme S. 143 f.
⁹⁵ W. U. 28; 559, 19. Es gibt dazu zahllose Parallelen, vgl. Luther und Böhme. S. 145 ff. Theod. Harnack, Luthers Theol. Neue Ausg. I, S. 225 ff.
⁹⁶ Myst. Magn. 38, 9 f.
⁹⁷ Schlüssel 94. ⁹⁸ W. U. 7; 754, 27.
⁹⁹ Gegen Tilke II, 142, 184. 177 Fragen 9, 4. Morgenröte 8, 78.
¹⁰⁰ Das folgende ist in meinem Buch ausführlicher dargestellt.
¹⁰¹ Myst. Magn. 61, 48 u. Von göttl. Beschaulichkeit I, 13.
¹⁰² Diesen Einwand hat vor allem U. Kopré in seiner sehr dankenswerten, ausführlichen Besprechung Revue de l'histoire des religions 93 (1926) S. 121—128, erhoben.
¹⁰³ Drei Prinz. 20, 72. Sechs theos. Punkte, 8, 31.
¹⁰⁴ Drei Prinz. 15, 7. ¹⁰⁵ Von der Gnadenwahl, 2, 2.
¹⁰⁶ Wenn Kopré in meinem Buch die Erwähnung von Böhmes Kampf gegen die Prädestination vermisst hat (a. a. O. S. 126), so hat er die kurze Darstellung der Grundzüge S. 127 f. übersehen.
¹⁰⁷ Von d. Menschwerdung Jesu Christi, II 5, 16.
¹⁰⁸ Sendbrief 20, 7; vgl. im übrigen Luther und Böhme, S. 263 ff.
¹⁰⁹ Morgenröte 14, 35. — Für die orthodoxe Prädestinationslehre verweise ich auf O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus, Bd. 4, S. 106 ff.
¹¹⁰ Das haben vor allem Hirsch (Die Theol. d. Andr. Osiander, 1919) und Otto Ritschl schon verdeutlicht.
¹¹¹ Über die Lehre von der unio mystica jetzt am besten O. Ritschl a. a. O. Bd. 4, S. 192 ff. Dort Hinweis auf die Arbeiten von U. Ritschl, Paul Althaus d. U. u. Koepp. — Die kurzen Bemerkungen im Text sollen die genauere Untersuchung des Verhältnisses von Böhme und der Orthodoxie seiner Zeit, die E. Seeberg (Deutsche Vierteljahrschr. für Literaturwissensch. u. Geistesgesch. Bd. 3, S. 474) und W. Koepp (Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 1137 f.) mit Recht zur Ergänzung meiner Betrachtung gefordert haben, nicht ersetzen. Dazu gehörte sehr viel mehr Raum, als mir hier zur Verfügung steht.
¹¹² Vgl. Myst. Magn. Kap. 69 und Luther W. U. 44, S. 459 ff. Vgl. auch W. U. 14, S. 478.
¹¹³ Myst. Magn. 69, 2. 8. Luthers Predigt E. U.¹ 11, 116 ff. (² 11, 121 ff.) Vgl. dazu die glänzende Analyse von E. Hirsch, Zeitschr. für syst. Theol., Bd. 4, S. 632 ff.
¹¹⁴ Myst. Magn. 69, 17 ff. ¹¹⁵ Ebenda 69, 8, 25.
¹¹⁶ Vgl. dazu Luther und Böhme, S. 239 ff.
¹¹⁷ Luther und Böhme, S. 270 ff.
¹¹⁸ Es handelt sich mir also hier wie in meinem Buche um den Nachweis eines wirklichen Einflusses von Luther auf Böhme, nicht nur um einen dogmengeschichtlichen Vergleich. Warum das freilich, wie W. Köhler (Zist. Zeitschr. Bd. 135 S. 468) behauptet, über Ideengeschichte hinausgehen soll, vermag ich nicht einzusehen. Ebenso wenig kann ich seine Einwände gegen meine Gleichsetzung von Luther und der Reformation in diesem Falle zugeben. Da ich die Zugehörigkeit zu einer geistesgeschichtlichen Bewegung — einem doch höchst realen, freilich nicht literarischen Einfluß — darstellen wollte, konnte ich nur bei dem Ursprung dieser Bewegung ansetzen. Aus S. 75 Anm. 3 ist nicht mehr als die Bekanntschaft Böhmes mit dem Namen Calvins herauszulesen. Von Osiander und Zwingli, die Köhler anführt, ist keine Rede. — Was Köhlers Auffassung von Böhmes Verhältnis zur Romantik betrifft (a. a. O. S. 470), so möchte ich noch bemerken, daß es m. E. eine besondere Linie zu den katholischen Romantikern nicht gibt. Sie sind nicht als Katholiken, sondern als Romantiker von Böhme berührt worden, nicht anders als die große Zahl der übrigen.