

Pr. u. 621 <sup>W</sup>/<sub>1</sub>

BAYERISCHE  
STAATS-  
BIBLIOTHEK  
MÜNCHEN

# FESTSCHRIFT

EDMUND HUSSERL  
ZUM 70. GEBURTSTAG  
GEWIDMET



[1] ERGÄNZUNGSBAND  
ZUM  
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE  
UND  
PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG



---

MAX NIEMEYER VERLAG  
HALLE A. D. SAALE // 1929

7A 6

## Die Gotteslehre Jakob Boehmes<sup>1)</sup>.

Von

Alexandre Koyré (Paris).

(Übersetzt von Hedwig Conrad-Martius.)

### I.

Eine jede metaphysische Lehre, welcher Art sie sonst auch immer sei, die zur Lösung des Problems vom letzten Ursprung alles Seienden und zur Gesamterklärung des Universums beizutragen versucht (und das System Jakob Boehmes sucht genau wie jedes andere die Entstehung der Welt, ihren Ursprung und ihre Entwicklung zu beschreiben und darzustellen), mündet fast mit Notwendigkeit in ein Paradox, das É. Bréhier<sup>2)</sup> in einer glänzenden Formulierung mit Bezug auf den Neuplatonismus Plotins und seiner Nachfolger so definiert hat: die Notwendigkeit, als Erklärungsgrundlage und letzte Quelle des Seienden einen undenkbaren Begriff und einen verwirklichten Widerspruch anzusetzen.

In der Tat: der Gang der Deduktion mündet mit Notwendigkeit in der Realisation des Nichts, in der Setzung der absoluten Negation. Aus dem Nichts soll Etwas entstehen; ja es soll Alles aus dem Nichts entstehen, weil das Entstehungsprinzip, die letzte Quelle, aus der die Welt entspringt und die sie erklären soll, augenscheinlich nichts von dem enthalten darf, was die Welt selbst enthält — sonst könnte es eben nicht letztes Prinzip und Quelle sein. Andererseits muß dieses Prinzip und diese Quelle doch wiederum alles besitzen, um Sein und Wesen der Welt und alles dessen, was sie enthält, erklären zu können. Das Erklärungsprinzip soll also gleichzeitig von jeder begrifflichen Bestimmtheit und Position frei sein und dennoch die

1) Das Folgende ist die Übersetzung eines in sich vollständigen Abschnitts aus dem Buch *La Philosophie de Jakob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 (im Folgenden immer zitiert als l. c.) des Verfassers. Die Zitate „cf. supra...“ beziehen sich auf die vorliegende Übersetzung. (Anm. d. Übers.)

2) Cf. É. Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, Revue de métaphysique et de morale, 1919, p. 443 ff.

Erklärung jeglicher Konzeption und jeglicher Bestimmtheit, die ein Geist nur fähig zu fassen ist, in sich enthalten<sup>1)</sup>.

Um also Erklärungsprinzip der Wirklichkeit zu sein, darf dieses Prinzip evidentermaßen nichts von dem enthalten, was durch dasselbe erklärt werden soll. Weil seine Rolle und seine Funktion eben die ist, den letzten Ursprung eines jeden Dinges und des Alls selbst zu erklären, darf es keines von den Dingen sein, die das All zusammensetzen noch auch dieses All selbst. Und weil es sich darum handelt, nicht nur die Existenz, sondern auch das Wesen und die Qualität des All und seiner Teile zu erklären, so darf das absolute Prinzip keine der Qualitäten besitzen, die sich in dem All oder in einem seiner Teile wiederfinden könnten. Da aber das All aus allen Qualitäten gebildet ist, kann ihm schlechthin keine derselben zu eigen sein. Es darf kein Teil des Seins sein, noch das Sein selbst, weil es gerade das Sein ist, das erklärt werden soll. Es kann also nichts anderes sein als die Negation des Seins, die Negation jeglicher Bestimmtheit und Qualität, kurz das Nicht-Sein. Von den Dingen und der Welt aus gesehen, vom Denkbaren aus gesehen ist das Absolute also ein Nichts oder das absolut Unbestimmte<sup>2)</sup>.

Da andererseits das absolute Prinzip die Quelle ist, aus der alles hervorgeht und die den letzten Ursprung und die Natur des Seienden und des Seins selbst begreifbar machen soll, so muß es notwendig selber in einem gewissen Zusammenhang mit den Dingen und der Welt stehen; es muß eine gewisse Ähnlichkeit mit den Dingen besitzen, deren Quelle es ist. Denn es soll in sich selbst den Seinsgrund aller Wesen enthalten — den Seinsgrund ihrer Essenz und ihrer Natur, sowie ihrer Existenz.

Würde es sich in der Tat noch um eine „Quelle“ oder ein „Prinzip“ handeln, wenn wir dasselbe auf keine Weise in einen deutlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit setzen könnten, die aus ihm hervorgeht? Könnte man noch von einer Erklärung reden, wenn man das „Prinzip“ einer Sache dieser Sache selbst in keiner Weise

1) Diese paradoxe Forderung der Vernunft tritt in der Geschichte der Philosophie sowohl in der Dialektik Platons oder Plotins wie in der mystischen Theologie von Pseudo-Dionysius zutage; bei Nikolaus von Cues wie bei Schelling, bei Hegel wie bei Hermann Cohen.

2) Was wir hier beschreiben, ist nichts anderes als der wesentliche Inhalt der sogenannten negativen Theologie. Vgl. unsere Arbeit: *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, Paris 1923, p. 132 ff. Vgl. auch R. Otto, *Das Heilige*, S. 32 u. ff. Dieser Gedankengang hat nichts Außerlogisches, dazu vgl.: Émile Meyerson, *Identité et réalité*, Paris 1908; 3. éd., Paris 1926; *De l'explication dans les sciences*, Paris 1922, und *La déduction relativiste*, Paris 1925.

anzunähern vermöchte? Wenn es uns untersagt wäre, beides einander anzugleichen und — wenigstens teilweise — eine Ähnlichkeits- oder Analogiebeziehung zwischen ihnen aufzustellen? Liegen nicht gerade in einer solchen Beziehung teilweiser Identifikation alle Mittel, die in letzter Linie für eine ursächliche Erklärung in Betracht kommen?

So zwingt uns also schon die in dem Problem liegende Forderung selbst dazu, seine Lösung in einander widersprechenden Begriffen zu formulieren: daß das erste Prinzip und die letzte Quelle alles Seienden zugleich „alles“ und „nichts“ sein müsse; daß es, einerseits „allem“ ähnlich und an „allem“ teilhabend, andererseits doch wieder „außerhalb“ von allem und ihm absolut „unähnlich“ sei. Einerseits muß es dem Begreifen unerreichbar sein, weil es dasselbe notwendig transzendiert; da aber andererseits ein Etwas, das in keinem Sinne denkbar ist, vernünftigermaßen die Rolle eines ersten Weltprinzips unmöglich beanspruchen kann, so muß es doch wiederum in erster Linie und durch sich selbst begreifbar, es muß direkt und unmittelbar zu erfassen sein — wenn anders es überhaupt ein Erklärungsprinzip sein soll.

Es sieht so aus, als ob dieses Paradox dem Denken inhärent wäre, das sich als solches notwendig selber zu transzendieren sucht und sich, vom Sein ausgehend, in den Abgrund des Nichts versenkt<sup>1)</sup>. Man kann augenscheinlich, wie es der Neuplatonismus und die christlichen Theologen, dessen Erben, getan haben, die beiden Wege der Annäherung an das Absolute als im gleichen oder ungleichen Sinne notwendig und legitim ansehen. Und es läuft dann darauf hinaus, daß man das Absolute oder Gott als die gemeinsame Grenze der *via positionis* und der *via negationis* ansetzt, einer Grenze, die keiner der beiden Wege, soweit sie als solche rational bleiben, zu erreichen behaupten könnte. Man kommt dabei zur Konstitution von zwei Theologien, der *apophatischen* und der *kataphatischen*, und sucht dieselben entweder einander zu koordinieren oder, wie in den neuplatonischen und mystischen Doktrinen den Weg der Bejahung demjenigen der Verneinung unterzuordnen<sup>2)</sup>. Das metaphysische Paradox drückt also zu gleicher Zeit den irrationalen und übrationalen

1) In ein Nichts des Seins und in ein Nichts des Wissens. Niemand hat diese innere Dialektik besser entwickelt als Fichte. Vgl. außer den klassischen Arbeiten von H. Loewe und Xavier Léon das Buch von G. Gurvitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1923.

2) Vgl. unsere Arbeit, *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, p. 132 ff. und 152 ff.

Charakter des Absoluten und den wesenhaft begrenzten und relativen Charakter des rationalen Denkens aus.

Es ist leicht, das göttliche Nichts, das *nihil a quo omnia*, von diesem andern Nichts zu unterscheiden, aus dem alles geschaffen ist und aus dem doch *nihil fit*, aus dem nichts hervorgeht und in dessen Abgrund doch alles wieder zurückzusinken strebt. Man kann es deutlich machen, daß das eine über dem Sein und dem Denken steht, während das andere — das wirkliche Nichts, unter ihm steht<sup>1)</sup>. Aber so wohlbegründet diese Unterscheidung sein mag, sie bleibt für das begriffliche Denken an und für sich völlig undefinierbar. Für die Vernunft sind die beiden „Nichts“, das dem Sein überlegene und das dem Sein unterlegene, absolut identisch, weil sie in gleicher Weise „außer ihr“ sind. Ihre Unterscheidung ist, wenn überhaupt, so nur durch Mittel möglich, die selber „außerhalb“ der Kategorien des rationalen Denkens liegen: sei es durch den Begriff der Denkrichtung, oder durch den des Wertes, oder durch die mystische Erfahrung in einer ihrer Formen<sup>2)</sup>. Und jedesmal müssen wir eine Art des Begreifens, der Anschauung oder der Erfahrung herbeiziehen, die den engen Rahmen der Vernunft überschreitet.

Die Schwierigkeit bleibt also völlig bestehen. Das Problem ist gestellt, aber noch nicht gelöst. Die bejahende Theologie der verneinenden unterordnen heißt, das Sein dem Absoluten unterordnen oder, wenn man es lieber will, heißt feststellen, daß oberhalb der Grenze, zu der uns die *via eminentiae* führt — welche Grenze sich das Sein oder das Eine oder das Gute, Gott oder Natur nennt — und die als die produktive und schöpferische Quelle des Seins erscheint, das wahre Absolute oder das göttliche Nichts anzusetzen ist, das selber Ursprung und Quelle von dem allen ist. Aber welche Beziehungen soll man jetzt aufstellen zwischen diesem Absoluten, das als solches das rationale Denken und Sein transzendiert, und diesem rationalen Sein, das aus ihm hervorgegangen ist<sup>3)</sup>?

1) So hat es Johannes Scotus Eriugena mit aller wünschenswerten Klarheit zur Darstellung gebracht. Vgl. *De divisione Naturae*, Migne, P. L. CXXII, col. 510 D; 681 A; 825 C.

2) Es sei uns erlaubt auf einen schon öfter von uns benützten Vergleich zurückzukommen: wenn wir das Ganze aller Bruchteile zwischen Eins und Null betrachten, und unser Universum in dieses Ganze eingeschlossen denken, so werden Eins und Null gleicherweise außerhalb des Ganzen fallen. Ebenso stehen das Nichts und das Unendliche außerhalb aller endlichen Größen, die unsere Welt zusammensetzen.

3) Die Lösung Boehmes — hierin aufgenommen durch den deutschen Idealismus — wird darin bestehen, daß er als Erklärungsprinzip die Ausdrucks-

Bekannt ist die neuplatonische Lösung, die darin besteht, aufeinanderfolgende Hypostasen oder Emanationen des Absoluten anzusetzen. Ebenso ist die Lösung der deutschen Mystik bekannt, die zwischen dem Absoluten in sich selber, der *Deitas*, dem „göttlichen Nichts“, der „stillen Wüste der Gottheit“ und Gott selber unterscheidet; zwischen der absoluten, nicht geschaffnen und nicht schöpferischen Gottheit und dem Schöpfergott, der in dieser Hinsicht der Kreatur, der Welt und der Seele korrelativ ist<sup>1)</sup>.

Dieselbe Idee findet sich unter einem etwas veränderten Aspekt bei den protestantischen Mystikern Sebastian Franck oder Valentin Weigel. Gott in sich selbst, die unbestimmbare Gottheit Meister Eckhart's oder der „Deutschen Theologie“<sup>2)</sup>, handelt nicht, schafft nicht. Die Gottheit hat weder Natur, noch Willen. Sie besitzt keine Eigenschaft, und nichts kann von ihr ausgesagt werden. Nur in einem *respektiven* Sinne, nur in bezug auf uns, auf die Kreatur, erscheint sie als Kraft, Macht, Willen oder Tat. Und auch hier noch bleiben zwei Auffassungen möglich: die eine, nach der Gott, „in sich selber“ einzig und allein als Gottheit existiert, unfähig sich aus seiner unbestimmten Wesenheit zu erheben, und Gott nur für die menschliche Vorstellung ist (so versteht es öfter Sebastian Franck<sup>3)</sup>); die andere, nach der Gott, „in sich“ und absolut genommen die absolut unbestimmte Wesenheit, nur durch die Beziehung auf die Kreatur (also relativ genommen) und insofern er wirklich ihr Schöpfer ist<sup>4)</sup>, der bestimmte Gott, den die *via positionis* fordert, ist oder wird. Es bleibt dann zu erklären,

beziehung in allen ihren Formen ansetzt. Der Vorteil dieser Methode liegt in der impliziten Ansetzung des Unterschiedes zwischen dem Ausgedrückten und seiner Manifestation: vgl. *De Signatura Rerum*, cap. VII, 13; und *ibid.*, cap. — 8, 1: „Die Schöpfung oder ganze *Creation* ist nichts anderes als eine Offenbarung des allwesenden, unergründlichen Gottes: alles was Er in seiner ewigen, uranfänglichen Gebärdung und Regiment ist, dessen ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft, sondern als ein Apfel auf dem Baum wächst, der ist nicht der Baum selber, sondern wächst aus Kraft des Baumes.“

1) Vgl. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris 1900, p. 175.

2) Es ist zu bemerken, daß Sebastian Franck eine lateinische Paraphrase zur deutschen Theologie gemacht hat (vgl. A. Hegler, *Sebastian Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie*, Tübingen 1901) und daß Valentin Weigel eine Einleitung (Kurzer Bericht und Anleitung) zu eben dieser *Deutschen Theologie* geschrieben hatte.

3) Vgl. S. Franck, *Paradoxa*, Jena 1909, § 23: „Gott, der selbständige, unbewegliche, unwandelbare Gott ist . . . . willenlos, affektlos, begierdelos . . . .“

4) Vgl. V. Weigel, *Studium Universale*, Halle 1617, cap. V, p. 3 und *Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes*, ap. A. Israel, *V. Weigels Leben und Schriften*,

wie und warum die unbestimmte Gottheit (das Absolute, das göttliche Nichts) Schöpfergott wird; warum sie aus ihrer Absolutheit ausgeht und eine Kreatur und Natur setzt; warum sie diese Korrelation zwischen Schöpfer und geschaffenen Sein anzieht und ebenso, wie diese innere Determination begriffen und erklärt werden kann.

Genau dieses Problem stellt sich Jakob Boehme, und sein Bemühen, die immanente Zeugung Gottes zu beschreiben, ist nichts anderes als ein Versuch, dieses zentrale metaphysische Problem zu lösen, das Problem des Absoluten. Ausgehend von der unbestimmten Gottheit, dem göttlichen Nichts, sucht Boehme Gott zu erreichen.

Boehme ist zu gläubig und zu wenig Philosoph, um ernsthaft einen Beweis von der Existenz Gottes zu versuchen<sup>1)</sup>. Was ihn interessiert, ist, um scholastische Ausdrücke zu gebrauchen, *quid sit Deus* und nicht *an sit*. Kann man übrigens ernsthaft an der Existenz Gottes zweifeln? Wird nicht die natürliche Vernunft unwillkürlich dazu geführt, Gott als Quelle und Grundlage der Natur anzusetzen? In der Tat bedarf doch alles, was ist, eines Grundes und einer Ursache. Indem wir nun von der Ursache zur Wirkung aufsteigen, werden wir schließlich zu den letzten Ursachen kommen, die den Gang des Weltalls regieren, zu den Sternen, die, wie man sagt, alles in der Welt bestimmen. Stellt man sich dasselbe Problem in bezug auf die Sterne und ist man nicht ganz verblendet, wie es die Heiden waren, so kann man sehen, daß die Sterne als Kreaturen selber nach einem Fundament „rufen“, das nichts anderes sein kann als Gott<sup>2)</sup>. In Wahrheit leugneten auch die Heiden die Existenz Gottes nicht. Sie glaubten fest an dieselbe. Sie begingen nur einen Irrtum in bezug auf Gottes Wesenheit. Sie glaubten, daß die sichtbare Welt die einzig wirkliche sei und, da sie sich eine übernatürliche Welt nicht vorstellen konnten, identifizierten sie Gott und die Sonne, indem sie übrigens der Sonne und der Natur den Charakter der Ewigkeit und damit gerade den eigentümlichen Charakter Gottes zuschrieben. Es war ja augen-

Zschoppau 1888, S. 97: „Absolute allein und für sich selbst ist und bleibt Gott personlos, zeitlos, stellos, wirklos, willlos, affektlos . . . . wirkt nichts, will auch nichts“ usw., ebenso S. 122: „Aber respektive, in, mit und durch die Creatur wird er persönlich, wirklich, willende, begehrende, nimmt Affekt an sich . . . .“

1) Wir haben an anderer Stelle (l. c. p. 277) den Gottesbeweis betrachtet, den Boehme in *De Triplici Vita* entwickelt, der von der Begierde Gottes ausgeht, um bei seiner Existenz zu münden. Das Thema ist im Grunde klassisch und man kann es, wenn auch unter einer anderen Form, bis zu Augustin und Plotin verfolgen.

2) Cf. l. c., p. 84 und *Mysterium Magnum* VI, 7; *De Signatura Rerum* IV, 3, XIV, 11; *De Electione Gratiae* V, 13—16.

scheinlich ein schwerwiegender Irrtum, Gott und die Natur dieser Welt miteinander zu vermengen. Trotzdem scheint es Boehme entschuldbar zu finden. Ist nicht „die Natur und die Kreatur“, das heißt die geschaffene Natur, ein Ausdruck Gottes, und muß man nicht diese weisen Heiden entschuldigen, die, voll von Bewunderung für diese Manifestation göttlicher Wesenheit, dahin gekommen sind, sie zu vergöttlichen<sup>1)</sup>?

Wie dem nun auch sei, für Boehme ist es jedenfalls evident, daß die Natur nicht Gott ist, dieser Gott, der unendlich höher steht als die Natur. Andererseits ist es evident, daß die Natur im letzten Betracht aus Gott hervorgeht, daß Gott ihre produktive Quelle ist, durch die sie gezeugt und hervorgebracht wurde. Folglich können wir von der Natur und der Kreatur zu Gott aufsteigen, weil sich alles, was sich in der Natur und in der Kreatur findet, auch in Gott finden muß.

Aus Nichts geht Nichts hervor<sup>2)</sup>, und alles geht aus Gott hervor<sup>3)</sup>. Aber auf diese Weise werden wir immer nur dahin kommen, von Gott soviel zu erkennen, als sich in der Natur und der Kreatur offenbart. Es ist aber klar, daß sich sein eigenes Wesen nicht in der Natur- und Kreatursetzenden Funktion erschöpfen kann. Gott ist augenscheinlich etwas „in sich“, „außerhalb“ und unabhängig von der Natur und Kreatur<sup>4)</sup>. Aber was ist er?

Die Antwort Boehmes ist klar: Nimm die Natur und die Kreatur fort und was bleibt, ist Gott in sich<sup>4)</sup>. Was, wenn wir uns nicht irren, heißen soll: abstrahiere von allem, was in Gott korrelativ zu seiner schöpferischen und natursetzenden Tätigkeit gegeben ist; setze voraus, daß Gott nicht schafft oder daß die Schöpfung untergegangen ist: und Gott wird bleiben, was er ist und was er gewesen ist vor der Schöpfung der Welt. Die schöpferische Funktion ist ihm, in gewissem Sinne, äußerlich und außerwesentlich<sup>5)</sup>.

1) Cf. p. 105. Cf. auch *Quaes. Theos.* qu. VI, 18; *Clavis* 46; *Mysterium Magnum* XI, 36: „Dieses haben die weisen Heiden vermerkt und sie vor Gott geehret, weil ihnen der wahre Gott, der außer aller Natur in sich selber wohnt, nicht bekannt war“, und *Sex Puncta Theosophica* V, 13: „diese Welt . . . . einen eignen Naturgott hat . . . . als nämlich die Sonne . . . .“

2) Cf. p. 183; *Sex Puncta Theosophica* II, 15; *De Signatura Rerum* III, 35, IX, 1; *De Electione Gratiae* II, 20; *Mysterium Magnum* XI, 9; *Kurzer Extrakt* I.

3) „Gott außerhalb der Natur und Creatur“. Cf. *De Electione Gratiae* I, 16; *Mysterium Magnum* LX, 38; *Sex Puncta Theosophica* I, 9, I, 30; *De Signatura Rerum* cap. III, 2: „Außer der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, denn außer der Natur ist das Nichts.“

4) Cf. *De Electione Gratiae* I, 21: „nim weg Natur und Creatur . . .“

5) Cf. *De Signatura Rerum* XVI, 2.

Andererseits aber ist es klar, daß es gerade die geschaffene Natur ist, die uns zu Gott als ihrem Schöpfer und Fundament wieder aufsteigen läßt. Wenn es keine geschaffene Natur gäbe — vorausgesetzt, wir wären dann noch vorhanden, um eine solche Frage stellen zu können — so hätten wir niemals etwas von Gott gewußt<sup>1)</sup>. — Das ist vollkommen richtig, antwortet Boehme. Wenn sich Gott nicht in der Natur ausdrückte, wenn er nicht schaffen würde und ewig „in sich“ bliebe, ohne sich zu offenbaren, dann wüßten wir von ihm absolut nichts<sup>2)</sup>. Und doch ist die Antwort, die ich gegeben habe, vollkommen richtig. Um so schlimmer für Euch, wenn Ihr dieses Gedanken-sprunges nicht fähig seid. — Aber wenn wir die Natur und Kreatur fortnehmen, dann bleibt uns absolut nichts, und Gott wird uns ewig ein Geheimnis bleiben. — Das ist wiederum wahr, antwortet Boehme. Gott ist in sich selbst, von der Schöpfung aus gesehen, ein Nichts. Und außerhalb der Natur und der Kreatur ist er ein ewiges *Mysterium*, ewig unfaßbar und undurchdringbar für die natürliche Vernunft<sup>3)</sup>.

Gott ist ein *Mysterium*, er ist selbst *das Mysterium*, das große *Mysterium*, *Mysterium Magnum*<sup>4)</sup>. Das ist allerdings eine Definition Gottes, die zunächst recht entmutigend erscheint. Sie ist trotzdem vollkommen richtig: Gott, so wie er *an sich selber* ist, bleibt evidentenmaßen ewig unfaßbar für die Vernunft und das aus mehr als einem Gesichtspunkt. In der Tat, „Gott in sich“, „außerhalb der Natur und der Kreatur“, ist offenbar Gott nicht, insofern er sich enthüllt, sondern insofern er sich nicht enthüllt und nicht manifestiert. Er ist der unoffenbare Gott. Ist es nicht widerspruchsvoll, ihn trotzdem erkennen zu wollen? Ist es nicht andererseits natürlich, daß die

1) Cf. *De Electione Gratiae* IX, 12; *ibid.* II, 28. Gichtel faßt diesen Text folgendermaßen zusammen: „Gott wäre ohne die Natur nicht offenbar“; *De Testamento Christi S. Baptism.* I, 1; cap. I, 2.

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica*, Vorrede; *Mysterium Magnum* LXVIII, 19.

3) Cf. *Clavis specialis* 1: „Gott ist Nichts gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles“; *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 13: „Gott . . . wird darum ein Nichts genannt, daß er unbegreiflich und unaussprechlich ist“; *Mysterium Magnum* LX, 38: „Gott hat außer der Natur und Creatur keinen Namen.“ Cf. auch *Clavis*, Vorrede.

4) Cf. *De Electione Gratiae* II, 21 ff.; *Sex Puncta Mystica* VI, 2: „*Mysterium Magnum* ist nichts als die Verborgtheit der Gottheit, mit dem Wesen aller Wesen“; *De Signatura Rerum* III, 2, n. 1; *Mysterium Pansophicum* V, 5. 6; *Clavis* VI, 20: „Das *Mysterium Magnum* ist ein *Subjektum* der Weisheit . . . im *Mysterio Magno* urständet die ewige Natur“; ebenda 23: „*Mysterium Magnum* oder *Chaos*“; *De Signatura Rerum* XVI, 30; Der Titel des großen Werkes Boehmes ist: *Mysterium Magnum*.

natürliche Vernunft unfähig ist, Gott zu ergreifen und zu verstehen<sup>1)</sup>? Gott begreifen<sup>2)</sup>, heißt das nicht schon nach dem reinen Wortsinn: Gott umfassen, begrenzen, begrifflich festlegen, ihn, der doch schon seiner eigenen Definition nach kein Ende, keine Bestimmung, keine Grenze haben kann? Und wie will man das „umfassen“ und „begreifen“, was seinem Wesen nach durch nichts anderes umfaßt, begriffen und umgriffen werden kann als durch sich selbst<sup>3)</sup>? Die natürliche Vernunft kann offenbar nicht auf das Erkennen von Etwas Anspruch erheben, das als unendliches der Natur überlegen ist. Und wenn sie Gott noch erkennen kann, insofern er sich in der Natur manifestiert, kann sie ihn genau dort, wo er sich nicht manifestiert, gewiß nicht erkennen<sup>4)</sup>.

Muß man daraus schließen, daß uns jede Erkenntnis Gottes oder wenigstens jede Erkenntnis Gottes in seinem ihm eigenen Wesen ewig untersagt ist? Müssen wir die Haltung der orthodoxen Lutheraner annehmen, die jede Spekulation über die göttliche Wesenheit als fruchtlos und gefährlich untersagen und sich an den Buchstaben der Offenbarung halten, wie er in der heiligen Schrift gegeben ist<sup>5)</sup>?

1) Die natürliche Vernunft gehört zu „dieser Welt“ und stammt aus dem Sterngeist dieser Welt oder auch aus dem dritten Prinzip; sie ist ein Fragment des Verstandes und kann ihren natürlichen Bezirk, nämlich den des begrenzten, fragmentarischen Seins, nicht überschreiten. Cf. *De Signatura Rerum* XIII, 5: „Der vernünftige (Geist) urständet im Gestirne, aber der Verstand kommt alleine von Gott“; *Ep. Theos.* LV, 4: „Das Vernunftforschen gehet nur bis in sein *Astrum* der äußeren Welt, daraus die Vernunft urständet.“

2) Der Terminus begreifen behält bei Boehme etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung, greifen, umgreifen.

3) Cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. I, 1: „Gott . . . ist tiefer als sich ein Gedanke schwingen mag; ja wan man hundert tausend Jahre aneinander Zahlen ausspreche von seiner Größe und Tiefe, so hätte man doch nicht angefangen, seine Tiefe auszusprechen, dan Er ist die Unendlichkeit. Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich; aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden.“

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XLIII, 3: „Alsoweit ist die Vernunft kommen, mehr weiß sie nicht, was Gott und wo Gott sey? Sie weiß nicht, daß Er alles Wesen ist und durch alles Wesen wohnet und keine Stätte besizet, auch keinen Ort noch Raum darf 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 und sich selber dem Wesen wirkende einergibt, gleichwie die Sonnenkraft der Frucht, aber nicht von außen hinein, sondern von innen heraus wirkt zu seiner Selbst-Offenbarung mit der Creatur und ihrem Leben, und daß die Natur und Creatur seine Offenbarung ist; so sie dieses recht verstünde, so hätte sie allhie keine weitere Frage“; cf. *Clavis*, Vorrede.

5) Cf. l. c., p. 170.

Nein, denkt Boehme, denn, wenn man alle Spekulation aufgibt, so wird man niemals etwas von der heiligen Schrift verstehen, so wie es übrigens das Beispiel der Lutheraner selbst beweist, die den darin verborgenen Sinn, den geistlichen, den tieferen<sup>1)</sup> Sinn nicht erfassen. Die natürliche Vernunft versteht nicht mehr von der Schrift als sie von Gott versteht. Im Grunde versteht die natürliche Vernunft überhaupt nicht viel; aber der Mensch besitzt ein höheres Vermögen, den Verstand, der es ihm möglich machen kann — nicht das *Mysterium* zu unterdrücken und auszumerzen, was ein illusorisches Unternehmen wäre, sondern es zu durchdringen<sup>2)</sup>.

Die göttliche Wesenheit (Gott in sich) und sogar sein Sein und sein Leben sind ein *Mysterium*, aber es ist ja keineswegs das einzige *Mysterium*, das die Vernunft vor sich findet<sup>3)</sup>. In der Tat, wir sind sozusagen von allen Seiten vom Geheimnis umgeben; mit unseren Wurzeln stecken wir darin; unser Leben, unser Geist, unser Denken sind in das Geheimnis eingetaucht und gebadet in Geheimnis<sup>4)</sup>. Das göttliche Leben ist mysteriös, gewiß. Aber es ist nicht genau so das

1) Cf. *De Testamentis Christi*, Vorrede 23: „Hierzu gehöret nun nicht große Kunst oder Wissenschaft, sondern nur kindliche Einfalt und Demuth. Der Bauer ist deme so nahe als der Doctor, sie müssen alle in die Einfalt Christi in Gehorsam treten, und mit dem verlornen Sohne und Zöllner in Tempel kommen. Es ist kein anderer Weg dazu.“ Die Lutheraner — die Orthodoxen im allgemeinen — geben sich mit dem Buchstaben zufrieden; und das ist gerade der Grund, weshalb sie ihn nicht verstehen und sich in verschiedenen Meinungen verlieren; um den Buchstaben zu verstehen, muß man über ihn hinausgehen und den Geist erlangen. Cf. *Mysterium Magnum* LX, 48: „Dieser Streit um die Buchstaben ist wol recht die verwirrete Zunge auf dem hohen Turme der Kinder Nimrods, zu Babel; dan derselbe hohe Thurm ist eine Figur der Fakultäten der hohen Schulen, da die einige Göttliche Zunge verwirret und in viel Sprachen verkehrt wird, das ein Volk das ander nicht versteht, daß man um den Gott zanket, in dem wir leben und sind, dadurch doch ja das Reich der Natur in seinen Wundern offenbar, und in figürliche Wunder gebracht wird“, und *De Testamento Christi S. Baptism.* 1, II, cap. I, 28: „Aller Streit kommt daher, daß man denselben Himmel, darinnen Christus zur Rechten Gottes sitzt, nicht versteht, daß er in der Welt sey, daß die Welt im Himmel stehe, und der Himmel in der Welt, und ineinander sind wie Tag und Nacht.“

2) Cf. *Mysterium Magnum*, Einleitung 6, 7. Über die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand cf. *Mysterium Magnum*, cap. LXVIII, 19.

3) So *De Electione Gratiae* II, 21: *Mysterium* der ewigen Natur; *ibid.* II, 24: *Mysterium* der zeitlichen Natur; *ibid.* II, 25: *Mysterium* dieser Welt; *Mysterium Magnum* IV, 13: Geistlich *Mysterium* der Lichtwelt; *De Electione Gratiae* VIII, 25: *Mysterium* der Seele; *ibid.* VIII, 26: das äußere *Mysterium*; *ibid.* VIII, 25: das innere *Mysterium*.

4) *Sex Puncta Mystica* VI, 2: „Und gehet ein *Mysterium* aus dem andern.“ Martin Ruhland, *Lexicon Alchemiae*, s. v.: *Mysterium Magnum est primū omnium*

Leben der ewigen Natur ein *Mysterium*? Die Schöpfung, die Entstehung der Welt ist ein *Mysterium*; wie könnte die Vernunft begreifen, daß da, wo nichts war, etwas ist<sup>1)</sup>? Und dieses Geheimnis ist keineswegs nur ein einst geschehenes Faktum; es erneuert und wiederholt sich alle Tage und jeden Augenblick vor uns und in uns<sup>2)</sup>. Der Übergang von einem zum andern, die Tatsache, daß das Eine sich teilt und verdoppelt, indem es doch eins bleibt, daß das eine ein anderes wird und doch es selbst bleibt, ist offenbar ein *Mysterium*<sup>3)</sup>: und doch sehen wir es sich alle Tage vor uns und in uns erfüllen.

Ist nicht das Leben selbst, dieser große Magier, das Irgend etwas da erscheinen läßt, wo nichts gewesen war, das macht, daß der Keim zur Pflanze wird, und daß die Pflanze ihre Wesenheit in der von ihr hervorgebrachten Blüte enthüllt, ist nicht dieses Leben selbst das wahrhafte *Mysterium*, das wir überall finden<sup>4)</sup>?

Und wir, sind wir nicht ein Geheimnis für uns selbst<sup>5)</sup>? Was gibt es Dunkleres als unser Leben, von der Geburt an bis zum Tode, und was ist uns doch zugleich näher und unmittelbarer als unser eigenes Leben? Es ist undurchdringbar für die Vernunft, das ist gewiß. Aber hat nicht die Vernunft selber ihre Quelle und ihre Wurzel im *Mysterium*; sind nicht das Leben des Geistes und des Denkens, wenn man nur darauf achtet, selber *Mysterien* für die Vernunft? Denn wie vermag ein Etwas etwas Anderes auszudrücken, wie ein Gedanke sich in Worten zu kleiden, die seinen Sinn wiedergeben? Wie kann das Wort von Jemandem verstanden werden, der ihm zuhört? Wie entstehen die Gedanken in unserm Geist und wie vermag sie die Einbildungskraft in Bildern zu formen und darzustellen? — das alles bleibt notwendig mysteriös<sup>6)</sup>. Sind indessen nicht Wort, Gedanke, Geist gleichbedeutend mit Klarheit, Licht, Offenbarung und Bewußtsein?

*rerum materia.* Cf. Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, Werke, herausgegeben von Huser, Bd. VIII, S. 1—2, 4—7, 28—29; *De Elemento Aeris*, *ibid.* S. 58—59.

1) Cf. *De Signatura Rerum* VI, 8: „Das Große *Mysterium* wie es urständet; Dan Gott hat alle Dinge aus Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist er selber.“

2) Cf. *Mysterium Magnum* XI, 9, 26; *Clavis* 96.

3) Cf. schon *De Triplici Vita*, cap. XIII, 31 und *Sex Puncta Theosophica*, Einleitung.

4) *Mysterium* = Chaos; cf. *Clavis* 23.

5) Cf. *Epistolae Theosophicae* XX, 3.

6) Cf. *Clavis* 19: „Sie (die Weisheit) ist das große *Mysterium* Göttlicher Art, den in ihr werden die Kräfte, Farben und Tugenden offenbar . . . sie ist das rechte Göttliche Chaos als eine Göttliche *Imagination*.“

Das ist nicht bloß  
Geistliche Bewußtsein,  
Sondern die

Wenn nun alles um uns herum Geheimnis ist, wenn das *Mysterium* Wesen und Fundament der Welt, des Lebens, unserer selbst, ja unserer Vernunft ausmacht, sollte man dann nicht kurz entschlossen das *Mysterium*, anstatt es zu eliminieren, als Mittelpunkt des Systems ansetzen, es zum Erklärungsprinzip par excellence machen? Wenn uns dieses *Mysterium*, das in uns ist, das wir selber sind, bekannt würde, hätten wir dann nicht mit einem Schlage den „Schlüssel des Großen *Mysteriums*“ gefunden<sup>1)</sup>? Der Mensch ist in Wahrheit nicht isoliert in der Natur; er hat teil daran, er nimmt am Leben des Universums teil; das kosmische Leben (das Leben und die Natur dieser Welt), das spirituelle Leben und das göttliche Leben reflektieren sich in ihm<sup>2)</sup>. Ist nicht der Mensch, dieser und jener Welt angehörend, in sich selbst Bild und Abbild sowohl des Universums sowie auch Gottes, wie es uns zum Überfluß die Schrift in ihren ausdrücklichsten Texten bestätigt<sup>3)</sup>? Haben wir übrigens nicht neben der Schrift die direkte Erfahrung unserer durch das geistige Licht erleuchteten Seele, ein zugleich inneres und göttliches Licht, das uns vor uns selbst aufdeckt, und das uns Gott entdeckt und entschleiert in demselben Moment, wo es uns uns selbst entschleiert<sup>4)</sup>? Es ist in der Tat nur zu natürlich, daß wir uns selbst ein Geheimnis sind, daß wir weder unsere eigene Lebensentstehung noch die Entstehung der Vernunft in uns begreifen können. Die natürliche Vernunft, so würden wir heute sagen, ist eine auf die äußere Natur und nicht auf sie selbst zurückbezogene Anschauung<sup>5)</sup>. Das natürliche Bewußtsein gibt uns nur das oberflächliche und äußere Ich des äußeren Lebens, und nicht das tiefe und wahre Ich, das unsere eigentliche Wesenheit ist<sup>6)</sup>.

1) Cf. *Epistolae Theosophicae* XX, 3; É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, p. 13.

2) Der Mensch ist Mikrokosmos und Mikrotheos. Cf. l. c., S. 98, und *Tabulae Principiorum*, tab. III. Er ist „die drei Prinzipien“, cf. *Mysterium Magnum* XXXII, 6: „Dan ein jeder Mensch hat diese drei Welten an und in sich“; *ibid.* XI, 20: „Der Mensch hat allein einen dreifachen Leib und Geist.“

3) Cf. *Mysterium Magnum* XV, 10 und *Sex Puncta Theosophica* VII, 30: „Also ist der Mensch nach der Person das große *Mysterium* in den drei Welten.“

4) Cf. *De Aequanimitate* I, 21; *De Vita Mentali* 42, 43; *Theosopia* I, 6.

5) Cf. *Theosopia* I, 2.

6) *Sex Puncta Theosophica* VII, 14: „Die äußere Vernunft meint, wenn das äußere Auge sehe, so ist es gut, es sei sonst kein Sehen mehr“; *ibid.* 21: „Die äußere Vernunft weiß nicht mehr von der Seelen Urstand als eine Kuh von einer neuen Stalltür . . . und . . . trachtet nach dem was die äußere Welt hat.“ *Theosopia* I, 6.

7) *Apologia contra Balth. Tilken* I, 369: „Und derselbe Funke hat die göttliche Wesenheit . . . und darinnen die Weisheit mit der Himmlischen Tinktur.“ Cf. *Mysterium Magnum* XXXVI, 50.

Man muß zu sich selber zurückkehren, man muß sein eigenes tiefes Zentrum, sein geistiges Ich wiederfinden und wiederbeleben. Es ist notwendig, daß sich der Mensch auf sich selber zurückzieht, daß er aufhört, dieses äußere fragmentarische Leben zu leben und sich selber ein Fragment zu sein. Dieses fragmentarische und zerstückelnde Licht, das die lebendige Einheit des Geistes in eine aufeinanderfolgende Mehrheit isolierter Momente teilt, muß ausgelöscht werden; denn es ist die Vernunft, dieses Fragment des Verstandes, und es ist das äußere Ich, dieses Fragment des wahren Ich, die den Menschen verhindern, sich selbst zu sehen und zu erkennen<sup>1)</sup>. Er muß sich umschaffen und zu einer neuen Geburt bringen, damit das geistige Licht, das gewöhnlich durch die natürliche Vernunft verdunkelt ist, ihn fähig mache, seiner eigenen Geburt, der Geburt der Vernunft in ihm und des äußeren Ich, „im Geist“ beizuwohnen<sup>2)</sup>. Dann wird er das Geheimnis seines Seins im eigenen Denken abrollen und sich enthüllen sehen<sup>3)</sup>. Auf diese Weise werden wir dann den mysteriösen Grund unseres Seins und unseres Lebens vor unserem Bewußtsein erstehen sehen; und weil das geistige Licht, das sich in uns entzünden wird, nichts anderes ist als die geistige Inkarnation, die Geburt Gottes in der Seele, so werden wir hierin zur Teilnahme am göttlichen Leben gelangen, das sich in uns ausdrückt und enthüllt<sup>4)</sup>.

Wir ergreifen jetzt in uns selbst das große Gesetz des Seins: alles Sein strebt in Wahrheit nach dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Alles Sein ist wesenhaft Wunsch nach Offenbarung und Enthüllung und das Sein selber ist nichts anderes als eine Manifestation (*ad extra*) seiner eigenen Wesenheit<sup>5)</sup>. Das *Mysterium* liegt auf dem Grunde alles Seins, aber das Wesen des *Mysteriums* ist seine Manifestation; das *Mysterium* bleibt *Mysterium*, aber es sucht sich notwendig durch sich selbst zu enthüllen. Das Leben ist *Mysterium*, aber es ist eben gerade ein solches *Mysterium*, das sich verwirklicht, indem es sich offenbart. Das Leben der Welt steht in der Offenbarung ihrer Wesenheit, und die Gesetze des Seins sind Gesetze der Selbst-Enthüllung.

Welches nun auch immer diese Gesetze und diese Bedingungen sein mögen — und es sind deren zahlreiche —, so ist es klar, daß

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* IX, 2.

2) Cf. *Apologia contra Balth. Tilken* I, 367; II, 16. 172.

3) Cf. *Epistolae Theosophicae* XVI, 6 u. folg.; XXXV, 5 u. folg.; *Anti-Stifelius* II, 85 u. folg.

4) Cf. *De Electione Gratiae* IX, 34; XII, 16 u. folg.

5) Cf. *Mysterium Pansophicum* I u. II; *Mysterium Magnum* I, 50.

Tiefes Mysterium?  
beobachtet?  
schon gar nicht  
mysteriös, Ex-  
pliziert!

d. Person selbst im  
als Beispiel.

unvollständig!



das göttliche Wesen sie alle verwirklichen muß. Und da die wesentliche Triebkraft des Seins<sup>1)</sup> dahin zielt, das vollkommene und absolute Selbstbewußtsein zu verwirklichen, das heißt die vollkommene Persönlichkeit, so können wir sagen, daß die ganze Theologie Boehmes eine Analyse ist der „Bedingungen für die Möglichkeit einer absoluten Person“<sup>2)</sup>.

Der Personalismus ist also ein wesentlicher Charakter der Lehre Jakob Boehmes. Dieser Zug ist von Wichtigkeit. Weil er, mit sehr wenigen Ausnahmen<sup>3)</sup>, von den Darstellern und Kommentatoren der Lehre des theosophischen Schuhmachers vernachlässigt wurde, haben sie sich in die Unmöglichkeit versetzt, den Fortgang seiner Gedanken zu verstehen, den Sinn seiner Dialektik und den Zusammenhang seiner Anschauungen mit denjenigen seiner unmittelbaren und weiteren Vorläufer. Fast immer wird uns Boehme als Nachfolger und Fortsetzer der deutschen Mystik des Mittelalters<sup>4)</sup> vorgestellt, als ein Nacheiferer der spiritualistischen Mystik der Reformation<sup>5)</sup> und als ein Schüler von der naturalistischen Mystik der Renaissance<sup>6)</sup>. Wenn es nun auch evident ist, daß Jakob Boehme dem Einfluß von Paracelsus, Weigel und Franck unterworfen war und daß er die Lehre der „Deutschen Theologie“ tief durchkostet hat, so ist es unserer Meinung nach nicht weniger wahr, daß sich seine eigene Auffassung — bis zu einem gewissen Grade wenigstens — in einer kritischen Opposition zu diesen Lehren herausgebildet hat.

„Die Metaphysik“ — hat ein großer Metaphysiker gesagt — „ist das Auffinden von schlechten Gründen für das, was wir instinktiv

1) Wir sind gezwungen, einen äquivoken Gebrauch von dem Terminus „Sein“ zu machen: 1. sofern es das Produkt und die Verdichtung des dynamischen Werdens ist, das es setzt; 2. sofern es das Wesen dieses Werdens selbst ist.

2) Cf. E. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, p. 16—17.

3) F. v. Baader, Hamberger, M. Martensen, E. Boutroux und H. Bornkamm ausgenommen, haben alle anderen Darsteller von Boehme diesen Fehler begangen. M. Hankammer, der den Personalismus Boehmes wohl bemerkt hat, sieht darin nur ein traditionelles Element der christlichen Gottesauffassung, von dem sich Boehme allmählich befreite. Das genaue Gegenteil davon ist richtig.

4) So H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg 1903, S. 555 ff.

5) So G. F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835, S. 557 ff. und *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung*, Tübingen 1834, Bd. III, S. 261 f.

6) So M. Carrière, *Die Philosophische Weltanschauung des Reformationszeit*, etc., Stuttgart 1847, S. 607 ff.; J. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1896, Bd. I, p. 532 ff.; Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1904, S. 107 ff.; Deussen, *Jacob Boehme*, Leipzig 1922.

glauben“<sup>1)</sup>. Instinkt, Intuition — auf den Namen kommt es nicht an; was Boehme glaubt vor aller Doktrin, was er sucht, wozu seine ganze Lehre als Rechtfertigung dienen soll, ist dieses Eine, daß Gott ein persönliches Wesen ist. Oder vielmehr noch, daß er eine Person ist, eine lebendige selbstbewußte Person, eine handelnde Person, eine vollkommene Person<sup>2)</sup>.

Und deshalb sehen wir Jakob Boehme den Definitionen und Doktrinen der zeitgenössischen und klassischen Mystik immer diese eine Frage<sup>3)</sup> implizite entgegenstellen: Ist euer Gott, — so scheint er zu sagen, indem er, öfter wörtlich, Definitionen aufgreift, die er bei Weigel oder Franck oder in der „Deutschen Theologie“ findet<sup>4)</sup> —, ist euer Gott eine Person? Hat Er Selbstbewußtsein? Hat Er Leben? Und wenn seine Analyse ihm zeigt, daß die Bedingungen des Selbstbewußtseins und des Lebens nicht erfüllt sind, so verwirft Boehme die provisorische Definition, die Hypothese, wie man sagen könnte, die er einen Augenblick angenommen<sup>5)</sup> hat.

Das ist die klassische Dialektik der *apophatischen* und *kataphatischen* Theologien, wird man sagen. Gewiß, aber beachten wir wohl: Boehme verwirft die provisorischen Bestimmtheiten nicht deshalb, um in dem unendlichen Reichtum des Seins oder des Eins oder des nichtbestimmbaren und nichtdifferenzierten Nichts unterzutauchen. Diese Nicht-Differenziertheit der Mystischen Gottheit — „höher als Gott“ für einen Meister Eckhart<sup>6)</sup> —, diese in ihrer Ewigkeit unbewegliche und unveränderliche Gottheit ist es, die die deutsche Mystik sucht: die Gottheit, die Gott selbst noch transzendent ist. Denn über Gott gilt es noch hinauszugehen, weil er in seiner Korrelation zur menschlichen Seele, zur Welt und zur Kreatur, selbst

1) F. H. Bradley: *Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct*; cf. Muirhead, *Contemporary british philosophy*, London 1924, p. 79.

2) Wir gebrauchen den Terminus „Person“ in einem weiteren Sinne als es Boehme tut, der ihn schließlich nur der menschlichen Person und Gott, soweit er an der Menschheit teilhat, zuschreibt. Aber das ist nur ein terminologischer Unterschied.

3) Boehme nennt seine Gegner nicht, aber es ist nicht unmöglich, sie zu erkennen.

4) So z. B. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: Gott ist „in sich selber Naturlos, sowohl Affekt- und Creaturlos“, cf. S. Franck, *Paradoxa*, § 23, und V. Weigel, *Studium Universale*, cap. V, S. 3, *supra* S. 229, n. 3 u. 4.

5) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 4: . . . . . heißt und ist der einige Gott, welcher sich „in sich selber fasset und findet“.

6) Cf. Meister Eckhart (*Deutsche Mystiker* usw., hrsg. von Pfeiffer, Bd. II, Leipzig 1857), S. 181, 242, 246, 537, 579. Über diesen Begriff der Gott überlegenen Gottheit cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris 1900, p. 170 ff.

von Begrenzung, Negation, Nichtsein und Werden befleckt ist<sup>1)</sup>. „Gott wird und entwird“, sagt Meister Eckhart; er ist der Gottheit unterlegen, die nicht wird.

Gerade diese *Deitas*, die außerhalb aller Bestimmtheiten, außerhalb alles Werdens ist, als oberste Konzeption und Wesenheit anzunehmen, weigert sich Boehme. Diese Konzeption ist für ihn entweder eine Abstraktion der durch sich selber fortgerissenen diskursiven Vernunft oder ein Abstraktionsfehler anderer Art; ein Fehler, der darin besteht, als unabhängige Realität zu „scheiden“, zu unterscheiden und darzustellen, was nur eine Phase, nur ein immanentes Entwicklungsmoment Gottes ist. Es ist derselbe Irrtum, den man begeht, wenn man die Quelle oder den Keim einer Entwicklung dem ganzen und konkreten Wesen vorzieht, das dieser Keim hervorbringt oder erzeugt.

1) Wir übersehen nicht, daß man uns den Voluntarismus und Vitalismus Meister Eckhart's entgegenhalten und die berühmten Formulierungen des *sunder warumbe* zitieren könnte (*Deutsche Mystiker*, Bd. II, S. 146) wie ebenso die nicht minder berühmte Stelle: „Swer das Leben fragete tusent jar: Warumbe lebstu, solt ez antwürten, ez spreche nit anders wan: Ich lebe darumbe daz ich lebe“ sowie die ebenso charakteristischen Aussprüche seiner lateinischen Werke: *Quandam bullitionem sive perfusionem sui in se, fervens et in se ipso se ipsum liquescens et bulliens . . . . Vita enim quandam dixit exscaturationem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto quodlibet sui in quodlibet sui, antequam se effundit et ebullit extra* (cf. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. II, S. 560, Berlin 1887). Man könnte noch andere solche Stellen zitieren (cf. R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923, S. 132—135, und *West-Östliche Mystik*, S. 237—243). Außerdem hat H. Delacroix richtig gesagt (op. cit. S. 172): „tout le système d'Eckhart n'est qu'un effort long et passionné pour mettre la vie et le mouvement dans l'Être lui-même“. Es bleibt aber nicht weniger wahr, daß die Mystik Meister Eckhart's eine Mystik der Vergottung ist und der Befreiung der Seele von den Grenzen des Seins und der Endlichkeit; die Eckhartische Seele entriinnt allem, was sie begrenzen könnte (cf. *ibid.*, S. 173), sie entriinnt sich selbst und taucht sich in den unerschöpflichen Abgrund der Gottheit, ohne jemals deren Grund zu finden (den es übrigens nicht gibt). So auch „wan die Seele überkommt (wenn sie über Gott hinauskommt, um sich in die Gottheit zu versenken), so versinkt sie immer mehr in den Abgrund der Gottheit, also daß sie nimmer Grund findet“ (*Deutsche Mystiker*, Bd. II, S. 501). Ganz anders ist Boehmes Konzeption, ein ganz Anderes sein Bestreben. Wenn er die Befreiung sucht, so ist es nur, um „von der Eitelkeit loszuwerden“, und er sucht diese Befreiung in der Bestätigung seiner selbst, in der Verwirklichung seines wahren Ich, seiner ewigen „Idee“. Es ist sehr bezeichnend, daß Boehme das klassische und von Luther zur Versinbildlichung der hypostatistischen Union oder der sakramentalen Einheit verwendete Bild von dem zur Weißglut erhitzten Eisen nicht aufnimmt (cf. l. c. S. 156), um daran die Durchdringung des Menschen mit Gott oder die Umgestaltung des Menschen unter der Macht der göttlichen Gnade zu zeigen, sondern im Gegenteil, um sichtbar zu machen, daß der Mensch Mensch bleibt, sowie das Eisen Eisen.

Die „Gottheit“ ist nur eine Etappe: das erste Moment des göttlichen Lebens, das Moment, das noch „vor“ diesem Leben liegt. Denn Gott, der Gott Boehmes, lebt, entwickelt und entfaltet sich. Es ist gerade der Gott, der ewig „wird und entwird“, in einem einzigen *nunc aeternitatis* (ewigen Nu). Er ist nicht „außerhalb“ der Bewegung: Er umfängt und enthält sie in sich. Er ist nicht „außerhalb“ der Zeit in einer Unveränderlichkeit des Nichtseins. Er steht in der lebendigen Ewigkeit des ewigen Lebens, dessen Phasen sozusagen alle gleichzeitig sind. Er entwickelt sich, aber in einer unzeitlichen Entwicklung, die ewig vollendet, ewig anfängt und ewig alle Phasen und alle Etappen der ewigen Selbstzeugung ihres Lebens zugleich (*simul tota*) durchläuft<sup>1)</sup>.

Die Gottperson Boehmes ist nicht in reiner Unbestimmtheit des Einsseins „außerhalb“ jeder Differenzierung und Ähnlichkeitsbeziehung. Sie enthält in sich jede „Differenz“, die ganze Unendlichkeit aller Gegensätze und Unterschiede, die Er ewig überwindet und vereinigt, belebt und in sich zurückführt. Sie ist in der Bewegung, und die Bewegung ist in ihr<sup>2)</sup>.

1) Cf. l. c., S. 130 u. 256; *Sex Puncta Theosophica* I, 19: „Also ist das Wesen der Gottheit . . . . gleich als ein Rad oder Auge, da der Anfang immer das Ende hat.“ — 21: „Und ist zugleich der Ungrund der Ewigkeit, der sich in sich selber im Grund erbietet“; *Mysterium Magnum, Kurzer Extrakt* 2: „Er hat nichts das er wollen kan als nur sich selber zu einem Grund und Stüte seiner Ichheit; Er hat nichts daß er fassen kan als nur das Ein, darin fasset er sich in eine Ichheit . . .“

2) Cf. *Mysterium Magnum* I, 1: „Er gebäret von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber in sich“, *ibid.* I, 8: „ . . . . ein in sich selber Wirken, sich selber Gebären und Finden oder Empfinden. . . . Er ist Zeit und Ewigkeit. . . .“ — *Mysterium Magnum, Kurzer Extrakt* 3: „So ist nun der Ausgang ein Geist des unsichtbaren Willens und Wesens, und eine Offenbarung des Ungrundes durch den Grund der Einheit: Durch welchen Ausgang sich der Wille des Ungrundes dem Ungrunde entgegenwirft, als ein *Mysterium* der Allwissenschaft, mit welchem Ausgang die Ursache und Urstand aller Schiedlichkeit der Einheit des einigen unergründlichen Willens durch seinen eignen Grund seiner eingefaßten Selbheit verstanden wird, auch der ewige Anfang der Bewegniss und Ursache des Lebens, welche Bewegung eine immerwährende Lust des Willens ist: Dan der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegniss und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegniss in unendlicher Vielheit stehet, auf Art und Weise, wie das Gemüthe eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey da eine solche Tieffe der Vielheit aus dem einigen Gemüthe entspringet welche unzählbar sind.“ Der Gott Boehmes ist also eine *coincidentia oppositorum*, aber nicht in dem Sinne von Nicolaus von Cues oder Valentin Weigel. Für Weigel wie für N. v. Cues ist Gott eine Synthese von Ruhe und Bewegung, weil er im Grunde weder das eine noch das andere ist. Er ist die Quelle von beidem und die gemeinsame Grenze beider Reihen, aber nichtsdestoweniger steht er selbst außerhalb dieser Reihen. Für Boehme ist Gott die Synthese der Gegensätze, weil er sie in sich enthält.

Deshalb verfolgt die Dialektik Boehmes zwei miteinander verbundene und sich miteinander verflechtende Wege. Wie wir gesagt haben, beschreibt Boehme „die Bedingungen der Möglichkeit einer absoluten Person“; Bedingungen, welche es dieser Person möglich machen, sich zu realisieren und Selbstbewußtsein zu erlangen. Er beschreibt die inneren und äußeren Unterschiede und Gegensätze, die ganze Struktur dieses göttlichen Organismus. Zu gleicher Zeit aber beschreibt er den Weg, durch welchen Gott über sich hinausgegangen ist und ewig über sich hinausgeht, um sich selber erzeugen und konstituieren zu können; die ewig aufeinanderfolgenden, weil ewig gleichzeitigen Phasen des göttlichen Lebens; die Etappen seiner inneren Entwicklung<sup>1)</sup>.

Im einen Fall wie im andern geht Boehme von dem konstituierten<sup>2)</sup> göttlichen Wesen aus, von dem vollendeten, dem konkreten Gott. Und wenn es uns manchmal nur einem dialektischen Aufstieg von unten nach oben beizuwohnen scheint, wo das Weniger das Mehr erzeugt<sup>3)</sup>, — täuschen wir uns nicht: diese Dialektik ist nur möglich, weil das „Weniger“ das „Mehr“ schon enthält, weil, in der „chaotischen“ Unbestimmtheit, der Keim „virtuell“ schon das konkrete Wesen enthält, das hervorzubringen er berufen ist.

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. III, 1: „Günstiger Leser, merke den Sinn recht: wir verstehen nicht mit solcher Beschreibung einen Anfang der Gottheit, sondern wir zeigen euch die Offenbarung der Gottheit durch die Natur; dan Gott ist ohne Anfang und hat einen ewigen Anfang und ein ewig Ende, das ist Er selber und die Natur der inneren Welt ist im gleichen Wesen von Ewigkeit, wir geben euch die vom göttlichen Wesen zu verstehen.“ *De Electione Gratiae*, cap. I, 5: „Als nemlich: Der erste unanfängliche einige Wille, welcher weder Böses noch Gutes ist, gebietet in sich das einige ewige Gute, als einen faslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich-Ewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit siner selbst.“

2) Boehme geht vom Ungrund aus, um bei Gott zu münden; das ist das Ziel, das er beständig in den Augen hat. Und da dieses Ziel der göttlichen Entwicklung das einzig Reale, ja im Grunde das einzig Wichtige ist, so passiert es ihm oft, daß er die eine oder andere Etappe seiner Entwicklung überspringt. Boehme ist nicht ein Hegel, und die Fehlerfreiheit der dialektischen Konstruktion macht ihm wenig aus; aber uns macht sie etwas aus! Wir sind deshalb gezwungen, in unserer Darstellung alle Etappen wiederherzustellen und, wenn man so sagen kann, den Rahmen der Deduktion wieder auszuspannen, den Boehme oft in einen einzigen Ansatz verdichtet. Cf. z. B. *Mysterium Magnum*, Kurzer Extrakt 3 u. 4.

3) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 2: „Itzt wird erkannt, das die Sucht eine *Magia* ist, und der Wille ein *Magus* und daß der Wille größer ist als die Mutter, die den gebet: dan er ist Herr in der Mutter.“

Das konkrete Sein, das dynamische Sein, das sich nicht dem Werden entgegensetzt, sondern es sich selber einverleibt und überwindet, das ist für Boehme Ziel, Sinn und Ursache des Seins. Für ihn bedeutet Sein sich aktiv, dynamisch realisieren; und sich realisieren heißt sich offenbaren, seine eigene Wesenheit enthüllen, ihre inneren Möglichkeiten zur Entfaltung bringen. Das vollkommenste Wesen ist dasjenige, das sich in der vollkommensten Weise realisiert, das sich in einer absoluten Art offenbart. Die Wesenheit realisiert sich, um sich zu offenbaren. Sie versetzt sich ins Sein, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Die persönliche Form des Seins ist also die höchste, weil sie die Selbstoffenbarung verwirklicht. Und das Sein verwirklicht und enthüllt sich nur, indem es sich bestimmt und offenbart<sup>1)</sup>.

Wir haben gesagt, daß es nicht die unbestimmte Gottheit, sondern Gott ist, was Boehme sucht. Es ist nicht das *ens nullo modo determinatum*, sondern im Gegenteil das *ens determinatum omnimodo*. Die Folgen davon sind weittragend. Boehme muß es ablehnen, den Weg der Vernichtung anzuerkennen, der Verschmelzung mit dem Göttlichen, durch den der Mensch die engen Grenzen seiner Persönlichkeit verläßt. Im Gegenteil: nur indem er sich in dem Persönlichsten und Tiefsten, was er hat, verwirklicht, erreicht der Mensch die ihm eigene Vollkommenheit und erfüllt er seine wesentliche Aufgabe, nämlich Gott zu inkarnieren und darzustellen<sup>2)</sup>. Es folgt daraus, daß Endlichkeit und Bestimmtheit keine Unvollkommen-

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. II, 7: „Wir verstehen, daß außer der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts; und dan verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in Etwas einzuführen, daß sich der Wille finde, fühle und schaue, dan im Nichts wäre des Wille ihme nicht offenbar; so erkennen wir aber, daß sich der Wille selber suche, und in sich selber finde, und sein Suchen ist eine Begierde, und sein Finden ist der Begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet.“ — *Mysterium Magnum* III, 22: „Dan wenn alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar.“ — *De Electione Gratiae*, cap. I, 9: „Denn in der unnatürlichen, uncreaturlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der einige Gott heist, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen, und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen.“

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIV, 27: „Denn Gott ist gegen der Creatur als ein Nichts, so aber die Creatur ihre Begierde in Ihm (als in das Nichts) einführet, so wird die Creatur des Nichts Etwas, und waltet und wirket das Nichts im Etwas der Creatur, und die Creatur im Nichts; und in dem Wirken mag keine Turba entstehen, denn es ist sein eigen Liebe-Spiel, das sich selber liebet, und stehet an der Natur Ende mit seinem Leben.“ — *Ibid.* cap. LII, 10: „Die Seele mag nicht Gott sehen, als nur in ihrer neugebornen Bildlichkeit, nur durch und in Jungfrau *Sophien*.“

heiten sind. Der These: *omnis determinatio est negatio* setzt Boehme implizite den Satz entgegen: *omnis determinatio est positio*<sup>1)</sup>; die Vollkommenheit des Endlichen wird möglich und dadurch auch der engültige Sieg über das Böse.

Aber wir werden noch Gelegenheiten haben, die Boehmische Lehre unter diesem letzteren Gesichtspunkt zu prüfen. Gehen wir jetzt auf die Analyse seiner Gottesidee über.

## II.

Gott ist das ewige Nichts<sup>2)</sup>, welches ist das „ewige Wesen“, „das ewige Nichts, welches ist das ewige Eins“, der „Ungrund ohne Wesen, der in sich selber der ewige Grund“ ist. Das sind die Definitionen Boehmes, der ganz klar schon am Anfang seiner Analyse die Widersprüche setzt, die dem Begriff des Absoluten inhärent sind<sup>3)</sup>.

Gott ist das ewige Nichts, weil er von alledem nichts ist, was ist. Er ist „an sich selber“ weder Natur, noch Kreatur. Man kann ihm keine Bestimmtheit zuschreiben, noch irgend etwas von ihm sagen. Er ist weder Wille, noch Gedanke, noch Körper, noch Raum<sup>4)</sup>. Er ist weder die Wesenheit von allen Dingen, noch selbst seine eigene Wesenheit: er ist weder der Grund, noch die Vernunft aller Dinge, noch auch eines derselben. Er ist auch nicht sein eigener Grund. Gott in sich selbst ist weder Sein noch Werden. Er ist absolut nichts, er ist sogar weder gut noch böse, weder gut noch schlecht<sup>5)</sup>. Der einzige

1) Diese lateinischen Formulierungen sind natürlich nicht von Boehme, sondern von seinem großen Schüler Franz v. Baader. Cf. F. v. Baader, Werke, Bd. IX, S. 36, 312; Bd. XIII, S. 232.

2) Cf. *Mysterium Pansophicum* I; *Mysterium Magnum* I, 2: „ein ewig Nichts“; Einleitung 8: „der inwendigste Grund aller Wesen“; *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 1: „Das Ich des Nichts ist Gott selber“; *Clavis* 2: „Ewige unwandelbare Einheit“ . . . „aller Dinge Ursprung“; *De Electione Gratiae* I, 3; *Sex Puncta Theosophica* I, 7.

3) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. LX, 38: „Dan Gott hat außer der Natur und Creatur keinen Namen, sondern heißet allein das ewige Gut, als das ewige Eine, der Ungrund und Grund aller Wesen, Ihme ist keine Stäte erfunden, darum kann ihm auch keine Creatur recht nennen, den alle Namen stehen im geformten Worte der Kräfte: Gott aber ist selber die Wurzel aller Kräfte ohne Anfang und Namen.“

4) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: „Denn man kan nicht von Gott sagen, daß er dis oder das sey, böse oder gut, daß er in sich selber Unterscheide habe: Den Er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affekt- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn er ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in Ihme, noch etwas das sich zu Ihme oder von Ihme könnte neigen. Er ist das einige

Name, den man ihm geben kann, ist das Absolute, der Ungrund, der Abgrund ohne Grund und Begründung, ein Abgrund, in dem nicht allein kein Grund und keine Erklärung für irgend etwas gefunden werden kann, sondern in dem Gott auch seinen eigenen Grund nicht findet<sup>1)</sup>. Der *Ungrund* ist weder die letzte noch die erste Ursache der Welt, wie er ebenso nicht seine eigene Ursache ist. Er ist das Absolute schlechthin: er ist Gott „in sich“, sofern er „außerhalb der Natur und der Kreatur“ ist, sofern er sich weder enthüllt noch offenbart; sofern er, wie es der Ausdruck „Ungrund“ selber anzeigt, außerhalb von allem ist, anders als alles, getrennt von allem<sup>2)</sup>.

Dieses Absolute, dieser absolut unbestimmte und leere *Ungrund*, ist das in Wirklichkeit der Gott, den wir gesucht haben? Nach Boehme, nein — das Absolute, wie wir es definiert haben, „heißt nicht Gott“. Dieses Absolute, diese ewige Stille ohne Wesenheit hat keinen Namen<sup>3)</sup>. Wir können davon nur sprechen, um zu sagen, daß wir davon nichts wissen. Was klar ist, da wir dasselbe definiert haben als den rein negativen Begriff alles möglichen Urteilens. Als etwas, das absolut außerhalb alles Denkens liegt, wie dasselbe auch immer sein mag. Dieses absolute Nichts könnte Gott selber nicht erkennen und wenn es Gott wäre, könnte Gott sich selber niemals erkennen<sup>4)</sup>.

Gott, so haben wir gesagt, ist nicht dieses absolut unbestimmte und rein negative Absolute, das wir mit dem Terminus *Ungrund*

Wesen und ist nichts von Ihme oder nach Ihme daran oder darinnen Er Ihme einigen Willen könnte schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation liget, in Ihme ist alles gleich ewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, Maß und Zahl; Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine; darum saget Moses, Der Herr ist ein einiger Gott. Deut. 6, 4.“

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 18: „Das Wesen der Gottheit hat keinen Grund, daraus es urstände oder herkomme.“ — *Mysterium Pansophicum* I: „Er hat nichts und ist auch nichts, daß ihm etwas gebe, und hat auch keine Stäte, wo er sich finde oder hinlege.“

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 21: „Wilst du aber wissen was Gott ist, so nimm hinweg Natur und Creatur, alsdenn ist Gott alles.“

3) In der Tat hat Gott außerhalb seiner Offenbarung, „außerhalb der Natur und Kreatur“ keinen Namen; cf. *supra*, S. 244, n. 3. Übrigens ist Gott, sofern er Gott ist, nicht das Nichts des Ungrundes, sondern (*Qu. Th.* II, 13): „das Sehen und Empfinden des Nichts“, und indem er Gott ist, nennt er sich Nichts, *sofern* er „unaussprechlich und unbegreiflich“ ist.

4) Cf. *supra*, p. 243, n. 2.

bezeichnet haben. Genauer wäre es, zu sagen: Gott ist nicht nur der Ungrund. Wie könnte er es übrigens auch sein, da der Ungrund, der nichts ist und der sogar das Sein nicht ist, evidentermaßen überhaupt nicht „ist“.

Der Begriff des Ungrundes ist bei seiner scheinbaren Einfachheit komplex, und es ist gut, wenn wir einen Augenblick dabei stehen bleiben. Der Terminus Ungrund drückt vor allem und zuerst den Gedanken aus, daß das Absolute nicht nur das Fundament und die schöpferische, absolute und letzte Quelle des Universums ist, sondern daß es „in sich selbst“ etwas ist (man verzeihe uns diese zögernden und tastenden Ausdrücke; — aber wie von dem Unausprechlichen sprechen und das Unbegreifbare ausdrücken?), deren produktive Funktion die Wesenheit nicht erschöpft<sup>1)</sup>. Das Absolute ist nicht als erste Ursache zu definieren. Das Absolute ist überhaupt undefinierbar.

Der Terminus Ungrund drückt sodann aus, daß das Absolute nicht nur wesenhaft Grund und Quelle des Seins und alles Seienden ist, sondern auch, daß es, was es selbst betrifft, weder Quelle, noch Grund, noch Sein hat. Er verleiht es an nichts, nicht einmal an sich selbst, noch empfängt er es von etwas, nicht einmal von sich selber, weil er nicht ist, denn er ist nichts.

Kann man übrigens, was den „Ungrund“ betrifft, von „ihm selbst“ sprechen? Augenscheinlich nicht; denn wenn man es tut, verwandelt man den Ungrund in ein Gedankenobjekt, macht man aus dem *Nichts* etwas (*Ichts*). Und doch ist diese Umbildung unvermeidlich. Die Idee des Ungrundes ist nur ein Grenzbegriff, den eine rein negative Abstraktion uns zu fassen erlaubt; sie ist in sich selbst nicht realisierbar; indem wir daraus ein *Absolutes* machen, haben wir schon, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, der Idee

1) Die produktive und schöpferische Funktion ist Gott wesentlich, und Gott kann als Nicht-Schöpfer nicht bestehen. Aber er kann nicht als solcher definiert werden, nicht durch die Funktion der „Natur und Kreatur“; er ist Schöpfer, aber vor allem ist er *Gott*. Die Schöpfung entfließt seinem Sein, sofern er *Gott* ist, sofern er sich mitteilen und geben, sich ausdrücken und im Sein reflektieren will; aber sie erschöpft nicht seine Wesenheit. Sie ist ihm nicht notwendig, sondern ist ein freier Akt seiner Liebe. — *De Signatura Rerum*, cap. XVI, 2: „Dan Gott hat nicht die *Creation* erboren, daß er dadurch vollkommen würde, sondern zu seiner Selbst-Offenbarung, als zur großen Freude und Herrlichkeit: Nicht daß solche Freude erst mit der *Creation* hate angefangen; Nein, sie ist von Ewigkeit im großen *Mysterio* gewesen, aber nur als ein geistlich Spiel in sich selber. Die *Creation* oder Schöpfung ist dasselbe Spiel aus sich selber, als ein Model oder Werkzeug des ewigen Geistes, mit welchem er spielt; und ist eben als eine große Harmonie vielerley Lautenspiel, welche alle in eine Harmonie gerichtet sind.“

des *Ungrundes*, der absolut nichts ist, diejenige des Absoluten unterschoben, das nichts Bestimmtes ist, aber doch wenigstens es selbst ist. Die Idee des Absoluten, das nichts ist, hat sich verwandelt in die Idee eines Absoluten, das eins ist. Wir haben es nicht anders machen können. Deshalb sagt uns Boehme gleich zu Anfang: das Absolute ist ein Nichts, welches das einige Ein ist<sup>1)</sup>.

Die Idee des Ungrundes (des Absoluten an sich) darf deshalb keineswegs mit der des absoluten Nichts verwechselt werden. Das Absolute an sich ist an sich. Das absolute Nichts ist in keiner Weise. Der Ungrund bezeichnet etwas im Absoluten selbst, und wir müssen uns wohl vor der Gefahr hüten, es von dem konkreten Absoluten zu trennen, das allein wahrhaft ist und allein absolut ist. Wenn wir das tun, folgen wir dem natürlichen Hang der diskursiven Vernunft, die das Reale zerstückelt und die lebendige Vielheit dieses Ichts-Nichts nicht mit einem einzigen intuitiven Blick zu umfassen vermag<sup>2)</sup>.

Der Ungrund ist das im Absoluten, was in demselben ewig *Mysterium* bleibt, das Unenthüllte und Nichtausgedrückte; er ist sein inneres Forum. Er ist, was er ist, „bevor“ sich das Absolute offenbart und ausdrückt, „bevor“ es sich selber setzt und sich sein absolutes Sein gibt<sup>3)</sup>. Was nicht sagen will, daß das Absolute in Wirklichkeit sein könnte, ohne sich zu offenbaren und auszudrücken, ohne sich ewig zu setzen und zu zeugen; sondern nur, daß es, obwohl es sich ewig offenbart, setzt und erzeugt, obwohl es sein eigenes *Mysterium* ewig verklärt und durchdringt<sup>4)</sup>, es doch ewig „in sich selbst“ ein zu verklärendes und zu durchdringendes *Mysterium* bleibt. Die Idee des Ungrundes drückt gerade diese negative und sich selbst transzendente Seite oder diesen Aspekt des Absoluten aus. Das Absolute ist der verwirklichte Ungrund, insofern er absolut ist. Der Ungrund ist der ewig fruchtbare Lebensgrund des Absoluten, der absolute Keim,

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: „Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen . . . als ein ewig Nichts. Er ist das einige Wesen . . . das Nichts und das Alles und ist ein einiger Wille, etc.“; *Mysterium Magnum* I, 2: „Er ist das Eine gegen die Creatur als ein Ewig Nichts; er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stätte, und besitzt nichts als nur sich selber“; *ibid.* *Kurzer Extrakt* 2: „Das einige Ein.“

2) Wir verwirklichen Abstraktionen, wir zerstückeln, wir sprechen „teuflich“. Cf. l. c. p. 130, 192, 261.

3) Cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 12; *Clavis* 118.

4) Cf. *ibid.* 12: „Das Ewige Nichts außer allen Anfängen (ist) das Auge des ewigen Sehens“; und 13: „Gott selber das Sehen und Empfinden des Nichts sey, und wird darum ein Nichts genannt daß er unbegreiflich und unaussprechlich ist.“

der als Keim noch nicht ist und noch nichts ist, aber in sich alles enthält, was sein wird; der Ungrund ist dieser Keim, nicht insofern er sich entwickelt und zum Sein wird, sondern insofern er ewig unentwickelter Keim bleibt. Noch genauer ist das Absolute, ist der Ungrund dieser absolute Keim, insofern wir von seinem zukünftigen Aufblühen abstrahieren, insofern wir ihn betrachten in dem, was in ihm ewig Nichtsein bleibt und sich niemals realisiert — eben gerade seinen Charakter als Keim.

Gott ist das ewige Nichts, welches ist das ewige Eins. Er ist das eine und das andere zu gleicher Zeit. Wir haben gesehen, was er ist, sofern er nichts ist<sup>1)</sup>; insofern er das Eine ist<sup>2)</sup>, ist er schon nicht mehr die Gottheit ohne Grund und Ursache: er ist sein eigener Grund und seine eigene Ursache<sup>3)</sup>. Er ist, noch genauer, das Absolute, sofern es seinen eigenen Grund setzt, insofern er sich eine Basis schafft, insofern er sich selber das Sein gibt, das er noch nicht hat; und, indem er sich Grund und Basis selber gibt, sich selber zeugt, ewig aus seinem eigenen Grunde schöpfend, ohne ihn jemals zu erschöpfen.

Das Absolute, sofern es das Eine ist, ist nicht mehr das absolut unbestimmte Absolute. Wenn es also noch nicht Gott ist (sich noch nicht Gott nennt), so ist es doch schon das ewige Gut<sup>4)</sup>.

1) Cf. *supra*, p. 247, n. 1; *Clavis Specialis* 1: „Gott ist nichts, gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles“; *De Electione Gratiae* I, 4: „Nichts und doch alles.“

2) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4, 5; *Mysterium Magnum*, cap. I, 2: „Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist in sich selber nur Eines: Er bedarf keinen Raum noch Ort: Er gebüret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort da Er wohne.“ — Gott, insofern er der Ungrund war, war nichts und folglich weder gut noch böse; insofern er das Eine ist, ist er auch das Gute. Er ist, sagt Boehme (*Qu. Th.* qu. I, 1): „das unermessliche einige Gut das nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge etwas geben oder eintragen, oder das ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur eines ist als eine eitel Lanterkeit, ohne Berührung, welches nirgend keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung.“ Cf. auch *Mysterium Magnum*, Kurzer Extrakt 2 u. 4: „mit der Einheit (bezeichnen wir) den einigen Gott.“

3) Cf. *De Electione Gratiae* I, 3; *Quaestiones Theosophicae* I, 2; *Mysterium Pansophicum* I: „Machet aber einen ewigen Anfang . . . Und das ist der ewige Verstand der *Magiae* welche in sich machet da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber.“ *Sex Puncta Mystica* V, I erklärt uns, was die *Magia* ist; sie ist „die Mutter der Ewigkeit des Wesens aller Wesen, denn sie machet sich selber.“

4) Cf. *supra*, p. 244, n. 3, u. p. 248, n. 2; *Clavis* 2: „Er ist die ewige unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter Ihm oder vor

Nehmen wir unseren Vergleich mit dem Keim wieder auf: der Ungrund war der Keim, sofern sich derselbe nicht realisiert<sup>1)</sup>; sofern er ewig die fruchtbare Quelle bleibt oder genauer noch, die Quelle seiner eigenen Fruchtbarkeit. Das Eine ist dieser selbe Keim sofern er schon etwas ist, aber noch nicht etwas Bestimmtes; insofern er Keim ist, das heißt nicht mehr nichts, sondern etwas Positives, ein Etwas, das sich entwickelt und realisiert, insofern gerade als er sich realisiert, aber noch nicht realisiert ist und es niemals sein wird. Es ist noch kein Sein vorhanden, aber es ist auch nicht mehr Nichtsein. Es ist noch keine Seins-Kraft oder -Macht da, selbst noch nicht ein Wunsch oder ein Wille zu sein, aber es ist schon eine Tendenz da. Eine Tendenz zum Licht hin, zur Erkenntnis und zum Bewußtsein hin; eine Tendenz, die eine dialektische Deduktion der äußeren Geschichte der ewigen Zeugung Gottes möglich machen wird.

Das Eine ist das ewige Gut, sagten wir<sup>2)</sup>. Boehme hält sich dabei fest an die klassische Identifikation des Einen und des Guten; er findet sogar eine sehr tiefe Begründung für diese Identifikation. Die wahrhafte Einheit ist diejenige der Liebe; nun ist aber, so proklamiert Boehme in einem prachtvollen Hymnus auf die Liebe, die Liebe größer als Gott<sup>3)</sup> selbst. Sie ist sein Seinsgrund<sup>4)</sup>, sein wahrhaftes Wesen, seine Quelle und sein Ziel. Es gibt in jedem Sein

ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände; es ist allda kein Grund, Ziel noch Stätte, und ist der ewige Gott oder das einige Gut, das man nicht aussprechen kan.“

1) *Sex Puncta Theosophica* I, 29: „Dan im Ungrunde ist keine Offenbarung, sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen und Farben, auch keine Tugend“; *De Incarnatione Verbi* I, cap. II, 8: „In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur ist nichts als eine Stille ohne Wesen, er hat auch nichts das etwas gebe; er ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende; auch kein Suchen oder Finden oder etwas das da eine Möglichkeit wäre.“

2) Es ist das Gut, sofern es das Eine ist. Sofern es indes Tendenz oder absoluter Wille oder Wille des Absoluten (ungründiger Wille, Wille des Ungrundes) ist, ist er noch nicht Wille des Guten. In dem noch einigen Gott ist dieser Wille noch vollkommen unbestimmt. Cf. *De Incarnatione Verbi* I, cap. I, 9; *De Electione Gratiae* I, 4, 5.

3) Cf. *De Vita Mentali* 26: „Der Jünger sprach: Was ist die Liebe in ihrer Kraft und Tugend, in ihrer Höhe und Größe? Der Meister sprach: Ihre Tugend ist das Nichts und Ihre Kraft ist durch alles: Ihre Höhe ist so hoch als Gott und ihre Größe ist größer als Gott; wer sie findet der findet Nichts und Alles.“

4) Die Liebe ist der „Grund oder das Centrum“, in welchem Gott „in sich selber aus dem Ungrunde in den Grund fasset, ist Sohn und Herze.“ Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 15; *De Incarnatione Verbi* II, cap. II, 5; *De Electione Gratiae* I, 6: „des Ungrundes *Ens*, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset.“ *Quaest. Theos.*, qu. II, 2.

eine Kraft (das *Nein*), die „trennt“, die „isoliert“ und die die Einheit zerbricht. Es gibt aber auch die der Liebe (das *Ja*), welche vereinigt, welche verbindet, welche die feindliche Isolierung der getrennten Wesen überbrückt. Obgleich es indes so ist oder vielmehr, weil es so ist, ist das Absolute, das Eine, das ewige Gut nicht das oberste Gut, nicht Gott.

Und zwar aus mehreren Gründen, die wir sofort prüfen wollen: weil es, das Eine bleibend, weder lieben, noch erkennen, weder sich selbst lieben, noch sich selbst erkennen kann<sup>1)</sup>. Weil es, eins seiend, es in Wirklichkeit nicht ist. Es ist sozusagen die abstrakte Einheit des noch Ungeteilten, nicht aber die konkrete, organische und lebendige Einheit einer durch diese Einheit wiederum verbundenen, wieder zusammengeschlossenen, beherrschten und absorbierten Mehrheit. Um in Wahrheit eins zu sein, muß das Absolute sich teilen, um sich wieder zu vereinigen; muß sich verlieren, um sich wiederzufinden. In dieser Bewegung wird sich sein Sein und sein Leben konstituieren. Die Einheit des Keims wird der Einheit des geistigen Organismus Platz machen, einer tieferen, wahreren und wirklicheren Einheit als jene, vordifferenzierte, des Eins gewesen war.

Das ewige Eins, haben wir gesagt, ist nicht wirklich eins, so wenig wie es wirklich das Gute ist. Das heißt, daß das ewige Eins im vollen Wortsinne noch nicht ist. Es ist das, was sich setzt, was sich realisiert. Aber es hat sich sozusagen noch nicht gesetzt, hat sich noch nicht realisiert. Und wenn es deshalb das Gute ist, so ist es das Gute, das nichts von sich weiß. Wie sollte es sich auch kennen? Was eins ist, kennt sich niemals<sup>2)</sup>. Das Eine ist das wesenhaft Unoffenbare. Das Bewußtsein aber ebenso sehr wie das reale Sein setzt Mehrheit, setzt Opposition und Spannung voraus, respektive impliziert sie.

1) Cf. *Theosophia* I, 9: „Dan ein einig Ding, so nur einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß verursacht, so stehets stille: Dan ein einig Ding weiß nichts mehr als eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, den es hat in sich nichts das es empfindlich mache.“ *Ibid.* 10: „Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein? *Quaestiones Theosophicae*, qu. I, 6: „Dan *Eins* hat nichts in sich daß es wollen kan, es *duplire* sich denn daß er *Zwei* sey; so kann sichs auch selber in einer Einheit nicht empfinden, aber in der Zweyheit empfindet sichs.“

2) Cf. *supra*, p. 250, n. 1, und *Theosophia* I, 8: „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihme selber offenbar werden: Dan so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehets immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das daraus es ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstand.“

Das unbestimmte Absolute, sofern es ein Nichts von Bestimmtheit und Sein war, der Ungrund, konnte sich nicht erkennen, weil da noch nichts war, das erkannt werden konnte. Das Absolute, sofern es das Eine ist, kennt sich nicht, weil es sich einerseits noch nicht kennbar gemacht hat, da es sich vor sich selber noch nicht ausgedrückt und enthüllt hat<sup>1)</sup>; und weil es andererseits noch kein wahrhaftes „Selbst“ wirklich gibt, dem es sich offenbart haben könnte. Das ewige Eins ist das Absolute *an sich*, es ist noch nicht ein Absolutes *für sich*, so könnte man unter Benutzung der von den Nachfolgern Boehmes geprägten Ausdrücken sagen<sup>2)</sup>.

Das ewige Eins ist schon nicht mehr das absolut unbestimmte Absolute, das Nichts, der Ungrund. Es ist schon etwas, aber, wenn man so sagen kann, etwas, was noch nichts ist. Es ist die Ruhe und die Stille<sup>3)</sup>, das ewige Stillschweigen ohne Wesen und Leben, aber es ist schon schwanger von Bewegung, Kampf und Laut. Es ist das ewige Stillschweigen: in der Tat, es spricht nicht, aber es ist dieses Stillschweigen, das zu jedem Wort hinstrebt und es schon in seinem Schoß trägt. — In Wahrheit ist jedes Wort aus dem Stillschweigen geboren. — Es ist eine unendliche Seligkeit<sup>4)</sup>; was könnte auch seinen inneren Frieden stören? Ist es nicht das ewige Eins? Bemerken wir es wohl: Boehme sagt: Seligkeit und nicht Freude; es ist eine Seligkeit, die nicht von sich weiß, die noch kein Selbstbewußtsein hat; ein Zustand, kein Akt.

Das ewige Eins ist Klarheit<sup>5)</sup>: das erscheint auf den ersten Blick befremdlich; ist Klarheit nicht das Äquivalent von Licht und ist das Licht nicht das Symbol des Denkens? Aber für Boehme besteht ein großer Unterschied zwischen der diffusen und fließenden Helligkeit des Tages ohne Schatten und ohne Glanz und den leuchtenden Strahlen der Sonne: Helligkeit oder Klarheit ist Ruhe, ist Unbeweglichkeit, Licht ist Bewegung. Das Eine ist Klarheit, denkt Boehme, denn nichts kann es verdunkeln, weil es, wie wir wissen,

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 4: „Stum ohne Begriff und Leben.“

2) Boehme sagt *in sich* oder *in sich selber* und *an sich selber*.

3) „Stille ohne Wesen“; cf. I. c., p. 243, n. 2, und *supra*, p. 249, n. 1.

4) Cf. *Clavis* 49: „Die ewige Einheit, welche ich sonst in meinen Schriften die ewige Freiheit nenne (cf. I. c., p. 244, n. 5), die ist sanfte Stille und lieblich, gleich einer sanften Wonne, welches man nicht aussprechen mag, was für eine Sänfte außer der Natur die Einheit Gottes sey.“

5) Cf. *supra*, p. 249, n. 1. Wir haben schon gesehen (I. c., p. 244, n. 5), daß diese „ewige Freiheit“, diese „Stille ohne Wesenheit“, von Boehme gefaßt war als eine diffuse Klarheit (Helle und Klarheit). Es ist noch nicht das Licht, das den Schatten impliziert, aber es ist schon etwas Helles.

allein und einsam ist. Müßte es dann nicht finster sein, weil nichts da ist, um es zu erleuchten? Nein, sagt Boehme, denn nach ihm setzt sich Finsternis dem Licht entgegen und erzeugt sich, ebenso positiv wie dieses, nur in solcher Gegensatzung zum Licht und zu gleicher Zeit wie dieses<sup>1)</sup>. Finsternis und Licht haben eine Ursache und einen Grund. Sie sind nicht wie das Eine ohne Grund und ohne Ursache. Finsternis und Licht erzeugen sich, indem sie sich einander entgegensetzen, indem sie alle beide an einem dritten teilhaben, das weder die eine noch das andere ist.

Das absolute Eine ist außerdem noch, sagt uns Boehme, die absolute Freiheit<sup>2)</sup>, weil sich ihm nichts entgegensetzt, weil es nichts begrenzt, selbst nicht seine eigene Wesenheit, da es ja keine hat, auch nicht sein eigenes Handeln, da es gegebenermaßen nicht handelt. Es ist das gleichwohl eine wichtige Charakterisierung. Die Freiheit des Einen bleibt im Laufe seiner weiteren Entwicklung bestehen; der letzte Grund Gottes bleibt Freiheit. Die Philosophie Boehmes ist eine Philosophie der Freiheit.

### III.

Wir haben einen großen Schritt vorwärts gemacht: das Absolute erscheint uns nicht mehr als eine dem Denken absolut transzendente und unnahbare Indifferenziertheit des Nichts und des Etwas, auch nicht als absolute Unbestimmtheit. Es hat sich bis zu einem gewissen Grade und bis zu einem gewissen Punkt näher bestimmt. Man kann es noch nicht Gott nennen, weil ihm die wesentlichen Züge des kon-

1) Cf. l. c., p. 243, n. 1 und *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 4: „Denn die klare Gottheit in der *Majestät* stehet nicht in der Essenz oder im *Principio*, sondern in der Freiheit außer der Natur; aber das scheinende Licht aus dem *Principio* macht die unfabliche und ungründliche Gottheit offenbar.“ Dieses „Licht“ offenbart sie nicht nur der Kreatur, sondern auch ihr selbst; *ibid.* 5: „Es wäre auch Gott also (wenn er nicht das Licht erzeugte) Ihme selber nicht offenbar.“

2) Der Gott Jakob Boehmes ist wesentlich Freiheit. Das erklärt es, glauben wir, warum er seinen Gott als Willen charakterisiert (cf. *De Electione Gratiae* I, 4). Weil sich alles, in letzter Analyse, aus einem Willen zu sein und sich zu erkennen, erklärt. So *Sex Puncta Theosophica* I, 6: „Also ist das Leben der Essenzen Sohn und der Wille ist der Essenzen Vater.“ Deshalb gibt es auch in der Gottheit „außerhalb der Natur“, einen Willen. Cf. *De Electione Gratiae* I, 9: „Denn in der unnatürlichen uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als einiger Wille, welcher auch der einige Gott heißet, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen . . . . eine sich selber gefundene Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften, welche Göttliche Lust oder Weisheit in sich selber im ersten Grunde doch ohne Eigenschaften ist.“

kreten Gottes fehlen. Man kann es sogar noch nicht Geist nennen, weil sich Geist entweder in Beziehung auf die Natur oder in Beziehung auf sich selbst definiert. Im Eins aber ist noch keinerlei Beziehung, noch auch eine Grundlage für eine mögliche Beziehung; aber es sieht doch so aus, als wenn man ihm schon ein geistiges Leben zuschreiben könnte, wenn auch ein unbewußtes, unpersönliches und statisches. Dies gesagt, müssen wir jetzt fragen: ist es wirklich möglich, eine solche unbewußte Geistigkeit zu setzen, wenn nicht als ein abstraktes Moment des gesamten und realen geistigen Lebens des göttlichen Absoluten, des wahren Gottes? Haben wir das Recht, diese Phase der göttlichen Genese, die wir durch Abstraktion herausheben können, als eine Sache für sich zu nehmen, indem wir sie von dem konkreten Absoluten, von dem sie doch nur ein Teilaspekt ist, abtrennen? Boehme meint es augenscheinlich nicht so. Eine sich selber unbewußte Geistigkeit ist nur das abstrakte Residuum, das wir finden, wenn wir vom Geist ausgehen. Wenn man näher hinblickt, wird man trotz dieser Abstraktion Elemente sehen, die uns die Notwendigkeit anzeigen, über die gesichtete<sup>1)</sup> Phase hinauszugehen und das konkrete Absolute, Gott in der Fülle seines Seins und seiner Persönlichkeit wieder konstituieren oder, wenn lieber so will, unter unsern Augen sich erzeugen zu lassen.

Das ewige Eine oder vielmehr Gott, sofern er das ewige Eine ist, könnte sich nicht selber erkennen<sup>2)</sup>. Das schließt aber, in der Auffassung Boehmes, weit mehr noch ein als die Unmöglichkeit, Gott, den konkreten Gott seiner religiösen Erfahrung und seiner metaphysischen Konzeption, mit diesem ewigen Einen zu identifizieren. Es impliziert noch, daß wir das Recht haben, im Schoß dieses Einen, dieser unbewußten und diffusen Spiritualität eine selber auch noch unbestimmte, aber doch auf Bewußtsein und Selbstbewußtsein, auf die vollkommene und vollendete Form der Geistigkeit hinwirkende Tendenz oder einen entsprechenden Willen anzusetzen<sup>3)</sup>.

1) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4 u. 5.

2) Cf. die oben zitierten Texte, S. 231, n. 3; S. 232, n. 4; S. 250, n. 2; S. 252, n. 1 u. 2.

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 4: „Also ist der unessentialische Wille ein stum Wesen ohne Begriff und Leben, und ist doch eine Figur in dem Unergründlichen Ewigen Nichts“; *De Electione Gratiae*, cap. I, 4: „Derselbe ungründliche, unfabliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor Ihme, noch hinter Ihme hat; welcher in sich selber nur Einer ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, Der heißet und ist der einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebieret“ (vom Verfasser unterstrichen). Cf. *De Electione Gratiae* I, 9.



Die ewige Seligkeit zielt vage und unbewußt darauf ab, sich selbst zu empfinden; die ewige Stille sehnt sich nach dem ausgesprochenen Wort, in dem es vor sich selbst offenbar würde; die ewige Klarheit sucht ebenso, sich zu erkennen und zu sehen, sich zu offenbaren und zu reflektieren. Und auch sie, die ewige Freiheit, strebt, sich als solche zu bestätigen, die unendlich unendlichen Möglichkeiten zu verwirklichen, die sie in ihrem Schoß birgt<sup>1)</sup>. Die ewige Klarheit seufzt danach, Licht zu werden, sich selber zu leuchten und zu erleuchten.

Wie aber könnten wir in dem Einen diese Tendenz und diesen Willen finden, wenn einerseits das ewige Eine etwas anderes wäre als eine Phase, die sich in dem Ganzen realisiert und sich im Bezüge auf das Ganze definiert; und wenn andererseits diese Tendenz und dieser Wille nicht im Absoluten verankert wären und in einem gewissen Sinne dem Ungrund selber angehörten? Die Tendenz zur Bestimmtheit, die Tendenz sich zu offenbaren und zu realisieren, ist tatsächlich ebenso absolut, ebenso ungründig wie das Absolute selbst<sup>2)</sup>. Das versteht sich; denn der Ungrund ist auch nicht mehr als das Eine, nicht etwas wahrhaft Absolutes in sich. Er ist, wie wir oben gesagt haben, das Absolute insofern es nicht ist. Aber wäre das nicht schon eine Bestimmung, die als solche notwendig eine dem Einen entgegenstehende Bestimmtheit setzte? Und wenn es so ist und wenn das Absolute, wie wir ebenfalls gesagt haben, in seinem Wesen *Mysterium* ist, muß man dann nicht notwendig im Schoße dieses *Mysteriums* eine, wenn man will, mysteriöse Tendenz zur Selbstoffenbarung ansetzen? Gott würde noch nicht das *ens manifestativum sui* sein, wie Fr. Oetinger<sup>3)</sup> richtig definiert hat, aber doch ein *mysterium manifestans seipsum*.

Wenn wir nun im Schoße dieses *Mysteriums* eine — notwendige,

1) Cf. *Mysterium Magnum*, Kurzer Extrakt 2: „Auf das der Wille etwas habe darinnen und damit er wirket“; *ibid.* 3: „Denn der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegniß und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegniß in unendlicher Vielheit stehet auf Art und Weise, wie das Gemüthe eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey.“

2) Cf. *Mysterium Pansophicum* I: „Der Ungrund ist ein ewig Nichts und machet aber einen ewigen Anfang, eine Sucht. Dan das Nichts ist eine Sucht nach dem Etwas. Und da auch nichts ist das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloß eine begehrende Sucht. Und das ist der ewige Verstand der *Magiae*, welche in sich machet, da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber, und da doch dieselbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur ein bloßer Wille; er hat nichts und ist auch nichts.“

3) Cf. F. Oetinger, *Inbegriff der Grundweisheit*, § 4, Frankfurt u. Leipzig 1878.

weil dem Begriff des *Mysteriums* selbst komplementäre — Tendenz<sup>1)</sup> zur Offenbarung<sup>2)</sup> annehmen, sieht man dann nicht, daß wir hierdurch eben in den Begriff des Absoluten eine neue Dualität einführen? Eine Dualität des Willens und des Begehrens, des Handelns und des Leidens, eine Zweiheit dessen, der gibt, und dessen, der empfängt. In der Tat, insofern sich das *Mysterium* noch nicht vor sich selber enthüllt hat, sehnt es sich nach dieser Offenbarung, sucht sie und wünscht sie<sup>3)</sup>. Und da es die Selbstoffenbarung ist, die es sucht und wünscht, so sucht es nach sich selber und verlangt nach sich selber. Gott, insofern er Begehren ist, ist begierig nach sich selber<sup>4)</sup>. Gott sucht sich und kann sich insoweit nur selber finden, als er sich selbst diesem ewigen Suchen übergibt und sich ihm selber darbringt. Man muß deshalb annehmen, daß es in dem Absoluten — sofern es sich enthüllt, — einen Offenbarungswillen gibt; oder vielmehr noch, daß es selbst dieser freie Wille ist, der sich freiwillig sich selber gibt, der willentlich und freiwillig von sich selber ausgeht und sich willentlich und frei ausgießt<sup>5)</sup>. Die einige Tendenz, von der wir ausgegangen sind, erscheint nun als Einheit des Willens und des

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 1: „So dan also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie in ihr selber den Willen zu etwas.“

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. II, 2: „Denn hätte er jemals einen Raht in sich gehalten, sich also zu offenbaren, so wäre seine Offenbarung nicht von Ewigkeit, außer Gemüthe und Stäte; so müste auch derselbe Raht jemals einen Anfang genommen haben, und müste ein Ursach in der Gottheit gewesen seyn.“

3) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIII, 24: „Das erste von Chaos ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, die fasset in sich einen Willen zur Selbstoffenbarung, das ist alles Gott: und der Wille fasset in sich in der Lust eine Begierde, das ist das Chaos“; *Mysterium Magnum* III, 3: „Denn in dem ewig sprechenden Worte, welches außer aller Natur oder Anfang nur der göttliche Verstand oder Hall ist, da ist weder Finsterniß noch Licht, weder Dickes noch Dünnes, weder Freude noch Leid, auch keine Empfindlichkeit noch Findlichkeit; sondern er ist bloß eine Kraft des Verstandes zu einer Quaal, Willen und Regiment, es ist ihm weder Freund noch Feind, denn es ist das ewige Gut, und nichts mehr.“

4) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 1: „Derselbe Wille ist ein Geist und ist der Sucht Sucher.“ *Mysterium Magnum*, cap. III, 4: „So dan dasselbige ewige Gut nicht mag ein unempfindlich Wesen seyn (den es wäre ihm nicht also selber offenbar), so führet sich in sich selber in eine Lust ein, zu einem Selbst-Schauen oder Sehen, was es sey, in welcher Lust die Weisheit stehet: und so sich dann die Lust also sihet, was sie ist, so führet sie sich in eine Begierde ein, zu empfinden was sie sey, als zu einer Fühlung des Geruchs, des Geschmacks, der Farben, Kräfte und Tugenden, und möchte doch auch keine Fühlung in der freyen geistlichen Lust entstehen, wan sie sich nicht selber in eine Begierde (gleich einem Hunger) einführete.“

5) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 18: „Alhie wollen wir nun den Leser erinnern, wie daß Gott in sich selber (soviel er Gott außer Natur und Creatur heißet) nicht mehr als nur Einen Willen habe, der ist: daß Er sich selber gibet und

Begehrens, des Willens, der begehrt, und des Begehrens, das will. Durch diese Dissoziation nun sozusagen, durch diese Entgegensetzung von Willen und von Begehren im eigenen Innern, wird sich künftig die immanente Evolution der Gottheit vollziehen.

Der Wille ist Quelle und Zentrum des Geistes. Das Begehren in seiner inneren Evolution wird Quelle und Zentrum der Natur und des Lebens<sup>1)</sup>. Um jede Verwirrung zu vermeiden, wollen wir auf alle Fälle bemerken, daß Wille und Begehren, so wie wir sie bisher aufgedeckt haben, Wille und Begehren nur sind in einem vollkommen und absolut unbestimmten Sinne. Es ist noch nicht der Wille von irgend Jemandem oder das Begehren nach irgend Etwas; wir haben noch kein Recht, ein Subjekt oder ein Objekt zu setzen. Wille und Begehren sind noch diejenigen von Niemand und zu nichts. Der Zweck dieser Entwicklung war nach dem Gedankengang Boehmes nur, eine qualitative Unterscheidung im Schoß des Einen zu setzen; denn nach dem Prinzip, welches er oft formuliert, kann das Eine sich nicht selbst kennen, wenn es sich nicht in sich selbst verdoppelt und teilt<sup>2)</sup>. Wir haben gesehen wie es sich unter unseren Augen verdoppelte.

Wir müssen indes einen Augenblick stillestehen, bevor wir die beiden Zweige der primitiven Tendenz im Schoße des Absoluten<sup>3)</sup> in ihrer getrennten Entwicklung bis zu ihrer schließlichen Vereinigung — denn sie trennen sich nur, um sich zu vereinigen — weiter verfolgen.

#### IV.

Wir können diese Verdoppelung auch durch eine andere Methode erreichen, die, der ersten im Grunde äquivalent, doch von Boehme manchmal vorgezogen wird<sup>4)</sup>, weil sie ihm das Ziel direkter zu er-

gebiret. Der Gott IEHOVA, gebiret nichts als Gott, das ist, es gebiret sich nur ein Vater, Sohn und H. Geist in die einige göttliche Kraft und Weisheit.“

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 2: „Und verstehet hierinnen, wie der Wille ein Geist ist, und ein anderer als die begehrende Sucht.“ *Ibid.* III, 3: „Und erkennen also den ewigen Willen-Geist für Gott, und das rägende Leben der Sucht für Natur. Dan es ist nichts ebers, und ist beides ohne Anfang, und ist je eines eine Ursache des Andern und ein ewig Band.“

2) Cf. *supra*, p. 250, n. 1; *Theosopia* I, 10.

3) Cf. *Mysterium Pansophicum* IV, 9: „Und also erkennen wir, was Gott und Natur ist, wie es alles beides von Ewigkeit, ohne einigen Grund und Anfang ist, dan es ist ein immer ewigwährender Anfang: Es anfänget sich immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit, da keine Zahl ist, dan es ist der Ungrund.“

4) So in den *Sex Puncta Theosophica* und in *De Signatura Rerum*.

reichen scheint und in einer noch klareren Weise den Gang der Deduktion sichtbar macht.

Wir haben das göttliche Absolute definiert als *Mysterium*, das sich vor sich selber enthüllt und wir haben gesehen, daß diese Offenbarung Objekt eines Willens ist: das absolute Eine will sich erkennen, sich wahrnehmen, sich empfinden. Es ist also fähig zu sehen; und folglich ist es ein Spiegel oder ein Auge<sup>1)</sup>, denn, so sagt Boehme, was sieht, ist ein Auge, und man kann sich kein Schauen vorstellen, ohne ein Auge zu setzen. Das absolute Eine ist also ein Auge, das sehen will und das zu sehen begehrt; denn, in der Tat, was ist ein Auge, das nicht sieht? „Soviel wie nichts“, soviel wie ein Spiegel, der nichts reflektiert; eine bloße Möglichkeit von Reflexion und Schauen; keineswegs ein wirkliches Schauen. Aber was könnte das Eine sehen, da wo nichts ist? Offenbar nichts, wenn nicht eben sich selbst<sup>2)</sup>. Es erblickt also sich selbst und sieht sich selbst und, indem es so sich selbst Subjekt und Objekt des Schauens ist, kann man wohl sagen, daß es sich in seiner Selbstreflexion verdoppelt. Es ist also sein eigener Spiegel, in welchem es sich reflektiert und er-

1) Cf. l. c. I, III, Abt. 3, III. Dieses „Auge“ erscheint gleicherweis im *Mysterium Magnum*. Cf. cap. I, 7 u. 8: „Das ist nun das Auge des Ungrundes, das ewige Chaos, da alles innen liget was Ewigkeit und Zeit ist, und heißet Raht, Kraft, Wunder und Tugend: Dessen eigentlicher Name heißet Gott, oder *Jehovah*, der ist außer aller Natur, außer allen Anfängen einigen Wesens, ein in sich selber Wirken, sich selber Gehären und Finden, oder Empfinden, ohn einigerley Qual von etwas oder durch etwas: Hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kan mit keiner Zahl in seiner Weite und Größe ausgesprochen werden, dan Er ist tieffer als sich ein Gedanke schwingen kann. Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey Etwas, Er ist durch Alles und in Allem; Seine Geburt ist überall, und ohne ihn ist sonst nichts; Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begriffet Ihn doch nichts als der wahre Verstand, der ist Gott selber.“

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 8: „Also erkennen wir den ewigen Ungrund außer der Natur gleich einem Spigel: Denn er ist gleich einem Auge, das da sihet, und führet doch nichts in Sehen, womit es sihet, denn das Sehen ist ohne Wesen, da es doch aus Wesen erboren wird, als aus dem essentialischen Leben.“ — 9: „Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Natur ein Wille sei, gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen liget.“ Die Angleichung des Willens an ein Auge vollzieht sich ebenso leicht: wir haben an anderer Stelle gesehen, daß für Boehme Geist und Anschauung Begriffe sind, die sich implizieren (l. c. p. 290). Ebenso *Sex Puncta Theosophica* I, 12: „Dan kein Sehen ist ohne Geist und auch kein Geist ohne Sehen. Und verstehen also, daß das Sehen aus dem Geiste erseheine, welches sein Auge und Spigel ist, darinnen der Wille offenbar ist; dan das Sehen machet einen Willen, in dem der Ungrund der Tiefe ohne Zahl keinen Grund noch Ziel weiß zu finden; so gehet ein Spigel in sich und machet einen Grund in sich, das ist ein Wille.“

blickt<sup>1)</sup>; ein Auge oder ein Hohlspiegel wie das Innere einer Kugel, sagt Boehme; ein Auge, das zu gleicher Zeit gesehen wird und sieht. Und was sieht es? Im Grunde sieht es nichts und doch sieht es sich.

Vorübergehend sei bemerkt, daß wir, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, wieder einen Schritt vorwärts gemacht haben: der Begriff des Sehens hat es uns möglich gemacht, dem Einen eine innere Struktur zu geben, eine nicht mehr nur zweifältige, sondern dreifältige Struktur. Das Auge ist in Wahrheit nicht mehr dasselbe wie das Sehen<sup>2)</sup>; diese letztere unterscheidet sich sowohl von dem Auge-subjekt wie von dem Auge-objekt<sup>3)</sup>. Es ist etwas Drittes, das sie verbindet. Denn das Auge, um sich zu sehen, setzt sich selber entgegen, und im Sehen überbrückt es diese Gegensatzung; es unterscheidet sich von sich, um sich durch das Sehen wieder mit sich zu vereinen und in dieser Dreiheit, die es zur Einheit zurückführt, das Selbstbewußtsein zu erobern.

Dieser Punkt ist von Wichtigkeit: nur unter Voraussetzung dieses Moments, daß das ewige Eine ein Zentrum, ein Selbstbewußtsein, eine — wenn auch noch recht unvollkommene und unvollständige — Persönlichkeit, ein Ich (Ichheit) gewonnen hat, können wir ihm auch den Charakter der Geistigkeit zusprechen, ihm Gemüth (*mens*), Willen, ein geistiges Zentrum und Handlungsfähigkeit verleihen<sup>4)</sup>.

Und doch ist dieser Geist, einfach und dreifach zu gleicher Zeit und schon bis zu einem gewissen Grade seiner selbst bewußt, noch

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 7: „So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spiegel, darin einer sein eigen Bildniß sehet“; *De Signatura Rerum* III, 2: „Das ist ein Auge der Ewigkeit, ein unergründlich Auge, das in nichts stehet oder sihet, dan es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden.“

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 9: „Es ist nicht ein Geist, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schemen im Spiegel, da alle Gestalt eines Geistes im Spiegel oder Schemen ersehen wird und ist doch nichts das das Auge oder Spiegel sehe; sondern sein Sehen ist in sich selber, dann es ist nichts vor ihm daß da tieffer wäre.“

3) Cf. l. c. S. 289 ff.

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. I, 3: „In dieser ewigen Gebärgung sind uns drey Dinge zu verstehen: Als 1. Ein ewiger Wille; 2. Ein ewig Gemühte des Willens; 3. Der Ausgang vom Willen und Gemühte, welcher ein Geist des Willens und Gemühtes ist“; *ibid.* 4: „Der Wille ist Vater: das Gemühte ist das gefassete des Willens, als des Willens Sitz oder Wohnung, oder das Centrum zum Etwas, und ist des Willens Herze; und der Ausgang vom Willen und Gemühte ist die Kraft und der Geist.“

nicht Gott<sup>1)</sup>; immer aus demselben Grunde, den Boehme hartnäckig wiederholt. Er ist sich selber noch nicht bekannt und das aus dem einfachen Grunde, weil er sich noch nicht selber verwirklicht hat<sup>2)</sup>. Er ist noch nicht eine wahrhafte Ichheit; er ist bisher nur das irrealen Schema einer solchen; ein Schattenbild, ein bloßer Schein, wie man solche in einem Spiegel auftauchen sieht<sup>3)</sup>. Er ist noch nicht eine reale Person und darum ist er noch nicht Gott.

Kehren wir zu unserem Auge zurück, das sich selber sieht und sich in sich selbst spiegelt. Was sieht es eigentlich? Wir sagten es: es sieht sich; es sieht ein Auge, einen Spiegel. Aber kann man in Wahrheit einen Spiegel sehen? Kann man weniger sehen als einen Spiegel? Augenscheinlich nicht, weil er unsichtbar ist, weil er in sich selbst nichts ist. Wenn man in ein Glas sieht, so ist es nicht das Glas, das man sieht, sondern es sind die Gegenstände, die sich darin reflektieren. Es reflektiert sich nun aber noch nichts darin als ein anderes Glas oder vielmehr es selbst. Kann daraus ein wirkliches Sehen entspringen, aus diesem Nichts, das sich in einem Nichts bespiegelt? Boehme meint es augenscheinlich nicht, denn in der Idee des Spiegels, der in sich selbst nichts ist, sieht er das vollkommene Bild des absolut unbestimmten Absoluten, des Ungrundes, eines Nichts, das sich im Nichts reflektiert<sup>4)</sup>.

So ist die Verdoppelung des Einen, da es keine wahrhafte Verdoppelung ist, noch nicht fähig, ein wirkliches Schauen und ein wahrhaftes Bewußtsein zu begründen. Die rein logische Entgegensetzung in sich selbst zu sich selbst genügt noch nicht, um ein wahrhaftes Bewußtsein und eine lebendige Persönlichkeit möglich zu machen<sup>5)</sup>. Es genügt übrigens, die Aufmerksamkeit auf eine andere Seite dieses Selbstbewußtseins zu lenken, um zu einem analogen Schluß zu gelangen. Das Eine sieht sich in Wahrheit als Eines, obwohl es ver-

1) Cf. *Mysterium Magnum* I, 5; *Theosophia* I, 12.

2) *Mysterium Magnum*, cap. VI, 1: „Wir erkennen daß Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur blos die Kraft, oder der Verstand zum Wesen, als ein unergründlicher ewiger Wille, in dem alles ligt, und der selber Alles ist, und doch nur Eines ist, und sich aber begehret zu offenbaren, und in ein geistlich Wesen einzuführen, welches nur durchs Feuer in der Liebe-Begierde, in Kraft des Lichts geschilt.“

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 14. 16.

4) Cf. *supra*, p. 258, n. 1.

5) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 3: „Denn wir verstehen daß ein jeder Wille, ohne die Erweckung der feurigen *Essentien* eine Unvermögenheit ist, gleich als stumm ohne Leben, da keine Fühlung, Verstand und Wesenheit inne ist; Denn er gleichet sich nur einem Schatten ohne Wesen.“ *Theosophia* I, 8. 9. 10.

doppelt oder selbst verdreifacht ist<sup>1)</sup>. Es hat noch kein Bewußtsein seiner dreifachen Struktur. Es hat Bewußtsein von sich, aber noch keineswegs von der Tatsache dieses Bewußtseins. Es ist schon geistig, aber es weiß nichts von seiner eigenen Geistigkeit. Es möchte sich denken; aber wie kann es sich denken, ohne zu denken, und wie kann es denken, ohne irgend etwas zu denken? Ein Gedanke, der nur sich selber denkt, ist leer; er stellt in seiner zyklischen Struktur die unbewegliche Form des Geistes dar, nicht den Geist selber<sup>2)</sup>.

Es scheint also, daß wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt sind, zu dem Einen an sich. Aber dem ist doch nicht so. Wir haben es künftig nicht mehr mit einem absolut einfachen Einen zu tun, sondern mit einer Einheit-Mehrheit. Es ist noch nicht, wie wir genügend betont haben, eine konkrete Person oder ein Geist, aber es ist doch schon ein geistiges Zentrum. Jedoch weiß es sich nicht selber zu sehen und zu erkennen, kann es in Wahrheit nicht; denn das reine Licht des Denkens, daraus es besteht, bleibt unsichtbar und erleuchtet nichts in sich selbst, wenn es sich nicht auf einer undurchsichtigen Oberfläche reflektiert<sup>3)</sup>. Und um auf ein Bild zurückzukommen, das wir weiter oben benutzt haben: die diffuse Klarheit des Einen hat sich konzentriert und ist Licht geworden, aber es ist ein irrales und unsichtbares Licht, weil es seine Funktion zu erleuchten nicht erfüllt. Es ist nötig, daß sich irgendein Gegenstand davorstellt, daß das Denken ein wirkliches Objekt erhält, damit es sich in dem eigentlichen Wortsinne verwirklicht und so auch sein eigenes Subjekt realisiert. Dieses ist noch leer, es ist noch „reines“ Subjekt. Immerhin kennt es sich. Es ist also ein Leeres, das sich

1) Cf. *Mysterium Magnum* I, 5: „Dieser dreifache Geist ist ein einzig Wesen und da er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand: Ein Urstand des Lichts, und doch die ewige Verborgenheit, gleichwie der Verstand des Menschen . . .“; *Theosophia* 18: „Wan das Gemüht nicht selber aus sich ausflösse, so hätte es keine Sinnen, so es aber keine Sinnen hätte, so hätte es auch keine Erkenntnis seiner selber. Aber der sinnliche Ausfluß aus dem Gemühte (der ein Gegenwurf des Gemühtes ist, darinnen sich das Gemüht empfindet) machet das Gemüht wollende oder begehrende, daß das Gemüht die Sinnen in etwas einführet als in ein Centrum einer Ichheit, darinnen das Gemühte mit den Sinnen wirket, und sich selber mit dem Wirken mit den Sinnen offenbaret und beschauet.“

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11. 13. 24; *De Electione Gratiae*, cap. I, 14: „Die vierte Wirkung geschieht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes (welcher aus der Kraft urständet) mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft mit sich selber spielt, da Er sich in der Kraft in Formungen in der Göttlichen Lust einführet.“

3) Cf. l. c. p. 19.

kennt; so unbestimmt nun auch das Leere sein mag, so ist doch das Denken des Leeren ein bestimmtes Denken, es ist etwas. Wir können deshalb keineswegs das persönliche Zentrum und das unpersönliche und unbestimmte Absolute identifizieren, und wenn wir bedenken, daß der Ungrund die Abwesenheit und die Negation jeglicher Bestimmtheit war, selbst einer negativen, so können wir in unserem Zentrum, Spiegel oder Auge, den Grund oder die Begründung des Ungrundes sehen<sup>1)</sup>. Wenn man uns folgende ein wenig paradoxe Wendung erlauben will, so können wir sagen, daß der Abgrund seinen Grund im Denken des Nichts gefunden hat.

Damit der Geist sich in Wahrheit realisiert, muß er sich ein wahrhaftes Objekt geben, einen „vierten Terminus“, den er sich selbst entgegensetzen kann, um sich in dieser Entgegensetzung zu erkennen.

Die Analyse, zu der wir soeben vorgeschritten sind, erlaubt uns trotz ihrer scheinbaren Unfruchtbarkeit verschiedene sehr wichtige Feststellungen: wir haben zuerst die innere Struktur der Form des Geistes erkannt; wir haben sodann gesehen, daß wir diese Form noch nicht erfüllen können; wir haben gesehen, daß es eines Objektes bedarf, damit sich ein Gedanke realisiert<sup>2)</sup>. Aber wir haben dieses Objekt nicht finden können. Das kommt daher, weil das reine Denken als solches unfähig ist, ihn zu erzeugen oder ihn sich zu geben; aber das reine Denken und der Geist sind keineswegs synonym und wir

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11: „Also ist nun dies zu erkennen von der verborgenen ewigen Weisheit Gottes, die gleichet sich als einem ewigen Auge ohne Wesen; sie ist der Ungrund und sihet doch alles, es ist alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden, davon sie ihr sehen hat. Sie ist aber nicht essentialisch, gleich wie der Glast im Spiegel nicht essentialisch ist“; *ibid.* 13: „Also erscheint der Spiegel des ewigen Auges im Willen und erbiret ihm selber einen andern ewigen Grund in sich selber: Derselbe ist sein Centrum oder Herz, daraus des Sehen von Ewigkeit immer urständet und dadurch der Wille rege und fühlend wird, nämlich dessen was das Centrum erbiret.“

2) Cf. *Theosophia* I, 10. 11 ff. Es ist das der eigentliche Grund, weshalb Boehme in die Theologie des „Wortes“, die eine so große Rolle in seinem Denken spielt, ein neues Element einführt: die göttliche Weisheit. Wir wissen von früher her, daß diese Weisheit, das „vierte Produkt“ der immanenten Evolution Gottes, seine schöpferische Einbildungskraft ist (l. c. p. 213). *Mysterium Magnum*, cap. I, 6: „Das Ausgegangene heist die Lust der Gottheit, oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden, durch welche der dreyfache Geist in dieser Lust begehrende wird, als nemlich der Kraft, Farben und Tugenden, und sein Begehren ist ein Impressen. ein sich selber Fassen: Der Wille fasset die Weisheit im Gemühte und das Gefassete im Verstande ist das ewige Wort aller Farben, Kräften und Tugenden; welcher der ewige Wille aus dem Verstande des Gemühts durch den Geist ausspricht.“

haben selbst unsere Deduktion damit begonnen, daß wir Wille und Begehren als seine wesentlichen Konstituentien setzten. Auf ihre Analyse werden wir jetzt zurückkommen und wir werden darin dieselbe dreifache Struktur wiedererscheinen sehen, die sich uns im Denken offenbart hat.

## V.

Der Wille gehört wesentlich zum Geist<sup>1)</sup>. Gott, sofern er Geist ist, ist Wille; absoluter und erster Wille, dem nichts vorausgeht und den nichts begründet als das unbestimmte Absolute, der Ungrund selbst<sup>2)</sup>. Da nun das Absolute nichts ist und auch nichts begründet, ist es viel richtiger zu sagen, daß der Wille der Grund selber des Absoluten ist. Das Absolute findet hier seine Begründung; das Nichts findet hier sein Etwas. Der göttliche Wille nennt sich also wegen seiner direkten Emanation aus dem ihn erzeugenden Absoluten, Wille des Absoluten (ungründiger Wille), was nicht sagen soll, daß der Wille das Absolute will, sondern im Gegenteil, daß es der absolute Abgrund, der „Ungrund“ ist, der „in dem Willen“ will. Er setzt sich im Willen fort und wird selbst ein Wille, oder genauer noch, offenbart sich als Wille. Als Wille, als rein geistiger Wille, ist er auch, wie wir gesehen haben, der Grund seiner selbst und der Dinge<sup>3)</sup> und das Sehen seiner selbst und der Dinge. Der Wille ist in der Tat ein Sehen und — es ist Boehme selber, der sich verbessert — wenn auch der Wille, ganz eigentlich gesprochen, nicht selber ein Sehen ist, so ist er wenigstens unabtrennbar mit einem Sehen verbunden; durch seine Wesenheit selber impliziert er das Sehen; denn ohne Sehen kann es keinen Willen geben. Das versteht sich übrigens von selbst: für Boehme ist der Wille wesentlich geistig; der Geist aber ist wesentlich Schauen.

Der Wille ist also Geist, und sofern er selbst von dem unbestimmten Absoluten ausgeht, es gestaltend und ausdrückend, wird er von Boehme mit diesem einen Absoluten identifiziert, mit diesem ewigen Einen<sup>4)</sup>, dessen Begriff wir oben beschrieben haben. Der

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 12 und I. c. p. 245 ff.

2) Cf. *De Signatura Rerum* II, 10: „... dan also findet er sich aus dem Nichts in Etwas, und das Etwas ist doch sein Widerwille, dan es ist eine Unruhe und der freye Wille ist eine Stille.“

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 42: „Aus dem Willen, darein sich die Gottheit in die Dreyheit schlenst, ist auch der Grund der Natur von Ewigkeit geboren worden, denn da ist kein Fürsatz, sondern eine Geburt; die ewige Geburt ist der Fürsatz, als daß Gott wil Gott gebären, und durch Natur offenbaren.“

4) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4—6; II, 9; VII, 27: „In welchem ewigen Willen Gott der Vater seinen Sohn gebieret, und heißet aber außer der Gebärung (als

Wille ist göttlich, aber nicht mehr als das absolute Eine selbst, er ist nicht Gott im eigentlichen Wortsinne<sup>1)</sup> (was natürlich Boehme nicht hindert, ihm manchmal diesen Namen zu geben). Er ist in Gott, er ist nicht Gott. Er ist ein Moment, eine Etappe oder eine Phase der unzeitlichen Entwicklung des göttlichen Lebens. Er ist weder das Ziel derselben noch das Ganze<sup>2)</sup>.

Dieser erste und absolute Wille ist in Wahrheit noch ein absolut unbestimmter Wille, sozusagen leer und rein, „wie ein Nichts“: Durch was sollte er auch bestimmt sein<sup>3)</sup>? Durch das Absolute, welches die Unbestimmtheit selbst ist? — offenbar nicht. Er ist ein Offenbarungswille, haben wir gesagt, aber was kann er offenbaren wollen? Augenscheinlich nichts, weil das Absolute nichts ist, und er selbst ist nur der Wille des Nichts; richtig gesagt, ist er noch nicht einmal Wille, der als solcher ein Akt ist, sondern nur ein einfaches Wollen, das nur eine Bewegung ist<sup>4)</sup>.

Immerhin ist ein Wollen notwendig Wollen von etwas und eine Bewegung, Bewegung von etwas. Der Wille kann nicht nichts wollen; ein Wille, der nichts will, wäre er noch ein Wille? Es gibt aber nichts,

der Göttlichen Kraft) nicht Vater, auch nicht Gott; sondern der ewige unergründliche Wille zu etwas: in welchem Willen die Geburt der H. Dreyheit, sowol der Urstand der Natur und aller Wesen Anfänge verstanden werden.“

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. 8: „Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spiegel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniß und ist vornehmlich eine Magia, und hat einen Willen . . . . Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist . . . . und wird doch in diesem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es ist darinnen weder Gutes noch Böses.“

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXVI, 58: „So ist nun Gott vor und außer allen Anfängen und aus Ihme gehet aller Anfang, auch so ist Er aller Anfänge Ende.“

3) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 3: „Dan so eine Formlichkeit zu einer Figur wäre gewesen, so müßte wieder eine Ursache seyn gewesen, davon die Form wäre entstanden, und wäre Gott nicht ein einiger Gott, der ohne Grund, Zeit und Stäte wäre: Dan alles was Anfang hat, das ist gründlich; was aber keinen Anfang hat, das ist ohne Grund und Form“; *De Electione Gratiae*, cap. I, 21: „So denn nichts vor Gott ist, so mag ihn auch nichts zu etwas bewegen: denn so ihn etwas bewegete, so wäre dasselbe ehe und mehr als. Er selber, und dürfte geschehen, daß Gott in sich selber uneinig, und zerstreut wäre; so müßte auch dasselbe Bewegliche von einem andern Anfang seyn, dieweil sich bewegte.“

4) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 38: „Und ist uns doch nicht zu verstehen, das der Wille des Ungrundes, etwas getahn hat; denn derselbe ist weder böse noch gut, sondern ist ein bloßer Wille, das ist eine S e i e n z ohne Verstand zu Etwas oder in Etwas, denn er ist nur ein Ding, und ist weder Begierde noch Lust; sondern er ist das Wallen oder Wollen.“

was er wollen kann, ausgenommen ihn selbst. Er will also sich selbst; er bestimmt also sich selber<sup>1)</sup>. Er erzeugt also einen bestimmten Willen, determiniert durch sich selbst, weil er sich selber will<sup>2)</sup>. Er gibt sich so eine innere Struktur, weil er in seinem eigenen Inneren eine Unterscheidung, eine Entgegensetzung, eine Identifikation setzt. Der Wille, der will, ist ja in der Tat nicht derjenige, der gewollt ist, noch auch derjenige, durch den er sich will. Andererseits ist augenscheinlich doch wiederum der wollende Wille identisch mit dem gewollten Willen, weil er sich selber will und weil er sich nicht selber wollen kann als durch sich selbst. Die innere Struktur des Willens ist die der Dreiheit, eine evidentermaßen dem Geist wesenhafte Form.

Die Struktur, die sich der Wille gegeben oder die er erworben hat, ist eben die der Reflexion. Er reflektiert sich selber und, indem er sich in sich selber entgegensetzt und sich dadurch begrenzt, erlangt er Selbstbewußtsein. Wir haben gesagt, daß der Wille oder das Wollen eine Bewegung ist. Eine freie Bewegung aber, der sich nichts entgegensetzt und die nichts aufhält, ist eine unbewußte Bewegung. Es bedarf eines begrenzenden Widerstandes, damit sie zur Selbstoffenbarung kommt<sup>3)</sup>. Der indeterminierte Wille ist ein unbewußter Wille.

Als sich selbst bestimmender und begrenzender hat er Selbstbewußtsein gewonnen. Aus einem einfachen Wollen ist der Wille ein Akt geworden; sich selber determinierend, begrenzend, reflektierend und wollend hat der Wille sich ein Objekt gegeben, das er selbst ist, und hat sich als Subjekt gesetzt. Vielleicht könnten wir noch einfacher sagen, daß er sich selbst gesetzt hat. Er besitzt künftig ein *Centrum* („Herz“, „Wort“, „Grund“, „Sinn“, „Sein“, „Ich“), in welchem er sich faßt<sup>4)</sup>. Übrigens faßt er sich nur, um

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 2: „Also ist uns zu erkennen, das ewige Wesen, als der ewige Geist, außer dem Feuer und Lichte, der ist ein begehrender Wille, der sich selbst also zu einem Geist machet: Und dieser Geist ist die ewige Vermögenheit des Ungrundes, da sich der Ungrund in Grund führt.“

2) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 2: „Derselbe andere Wille ist des Herzens oder Wortes Wille.“

3) Cf. *Theosopia* I, 8—10.

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. IV, 7: „Nicht ist's zu verstehen, daß Gott einen Anfang also nehme; sondern es ist der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes: Wie sich der Göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare, und in Reiche einführe; welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur, wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare.“

sich aufs Neue zu verschwenden und auszugeben<sup>1)</sup>. Der Wille besitzt in der Tat eine doppelte innere Bewegung: er geht in sich ein, sich auf sich selber konzentrierend, um sich zu verschwenden, ebenso wie die Klarheit sich konzentriert, um Licht zu werden und ihre Strahlen weithin zu senden<sup>2)</sup>.

Der Wille ist, ebenso wie das Licht, großmütig, gebend; er ist eine Gabe, die Gabe seiner selbst. Aber was könnte er geben, da er doch nichts war und nichts hatte? Und wie könnte er sich selbst geben, wenn er noch nicht er selber war, wenn er noch kein Zentrum hatte, das es ihm erlaubt, sich zu verschwenden? Er könnte offenbar nichts geben, so wie er sich nicht offenbaren könnte, bevor er sich nicht selbst gefunden hat. Es ist sein eigenes Finden, das er von nun an enthüllen und ausdrücken kann<sup>3)</sup>, und indem er sich ausdrückt und enthüllt, wird er sich selbst verstehen und kennen können.

Wir sehen also, daß sich diese immanente Entwicklung des Willens, was ihre Form betrifft, in keiner Weise von derjenigen des Denkens oder Schauens unterscheidet. Was uns nicht zu erstaunen braucht, weil Wille und Denken die beiden wesentlichen Attribute des Geistes sind. Sie sind Geist und sie drücken ihn aus, indem sie sich wechselseitig implizieren. Diese innere Evolution ist zum Überfluß nach demselben Schema und zu demselben Zweck entworfen: es ist das Schema der Reflexion, des Selbstbewußtseins, der Selbstoffenbarung des Geistes, der Übergang von der anfänglichen Unbestimmtheit zur Selbstbestimmung, einer Bestimmung, in welcher allein das Unbestimmte sich offenbaren kann<sup>4)</sup>. Es ist immer der Typus kreis-

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 2: „Sein Finden ist sein selber aus sich Ausgehen, so schauet Er sich in dem Ausgehen, denn das Ausgegangene ist seine ewige Lust, Empfindlichkeit und Findlichkeit, und wird die göttliche Weisheit genannt: Welche Weisheit der ungrundliche Wille in sich zu seinem *Centro* der Lust fasset, als zu einem ewigen Gemüthe des Verstandes, welchen Verstand der freye Wille in sich selber formet zu seinem Ebenbilde, als zu einem ewig-sprechenden, redenden, lebendigen Worte, welches der freye Wille aus der geformten Weisheit der Lust aus sich aushaucht, oder spricht.“

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 10: „Dieses Herze oder *Centrum* des Ungrundes ist das ewige Gemüthe, als des Wollens, und hat doch nichts vor ihm das es wollen kann, als nur den einigen Willen, der sich in dies *Centrum* einfaßt. Es hat auch der erste Wille zum *Centro* nichts, das er wollen könnte, als nur diese einige Stäte seiner Selbst-Findlichkeit: also ist der erste Wille der Vater seines Herzens, oder der Stäte seines Findens, und ein Besitzer des Gefundenen, als seines eingebornen Willens oder Sohnes“ p. 291.

3) Cf. l. c. p. 291.

4) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. II, 3: „Und denn verstehen wir, wie dieser unergründliche Wille von Ewigkeit in Ewigkeit immer begehrende sei, nemlich

förmiger Entwicklung, der Typus der *causa sui*; oder lieber, da Boehme diesen ihm unbekanntem technischen Ausdruck nicht gebraucht, der Typus der paradoxen Entwicklung des Keims, der sich entwickelt, indem er zu gleicher Zeit Form und Materie, Ursache und Produkt ist. Boehme stellt sich in der Tat, wie wir schon oben gesagt haben, das göttliche Leben nach diesem Schema des Keimes vor; sein Gott ist ein lebendiger Gott, der sich selber erzeugt und Gott erzeugt. Die göttliche Evolution ist ganz organisch; insofern Gott Geist ist, ist seine Entwicklung die eines geistigen Keims, der, von der Unbewußtheit (dem unbestimmten Absoluten) ausgehend, sich als Wille und Denken zur Geburt bringt. Er entwickelt sich, findet sich, nimmt Kenntnis von sich. Er konstituiert und konstruiert sich ein geistiges Zentrum, gibt sich Leben und Leib, wird persönlich und drückt sich durch den Willen und das Denken aus. Endlich erhebt er sich zur Liebe und zu dem durch die Liebe begründeten Wirken<sup>1)</sup>.

Aber wir sind noch nicht soweit. Unser Gott hat im Ganzen noch nicht mehr getan, als seine Entwicklung zu beginnen. Weit davon ein lebendiger Gott zu sein, ist er bis jetzt noch nicht einmal Gott-Geist; er ist nur eine Gott-Idee. Boehme würde sagen: ein solcher Gott könnte sich noch nicht wahrhaft kennen, er könnte vor sich selber nicht offenbar sein<sup>2)</sup>. Er ist noch im Keim. Er hat die Fähigkeiten, die er in sich trägt, noch keineswegs entfaltet und verwirklicht. Die dreifältige Form Gottes, so wie sie sich uns gezeigt hat, scheint die wesentlichen Bedingungen der Spiritualität zu erfüllen: Gott in sich, durch sich und für sich. Aber ist es wirklich so? Als

sich zu offenbaren, sich zu ergründen, was er sei, die Wunder in ein Wesen zu führen und sich zu offenbaren in den Wundern“; *De Signatura Rerum* XIV, 23: „die Freyheit will nicht ein Nichts sein, dan darum führet sich die Lust der Freyheit in Natur und Wesen ein, daß sie wil in Kraft, Wunder und Wesen offenbar seyn.“

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. V, 3: „Ingleichen ist uns zu verstehen vom Göttlichen Wesen, wie sich der ewige Verstand des Ungrundes in Grund und Wesen einführe, als in ein ewig Gebären und Verzehren, darinnen die Offenbarung des Ungrundes stehet, und ein ewiges Liebesspiel, daß der Ungrund mit seinem gefaßten Grunde also mit sich selber ringe und spiele. Er gibt sich in Etwas, und nimt wieder das Etwas und gibet ein anders daraus. Er führet sich in Lust und Begierde ein, darzu in Kraft, Stärke und Tugend, und führet je einen *Gradum* aus dem andern und durch den andern, daß es also in sich ein ewig Spiel sey.“

2) Cf. *De Signatura Rerum* II, 8: „In sich vor der Begierde ist die Freiheit als ein Nichts, und mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dan er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch keine Offenbarung geschehen als nur durch Wesen der Begierde.“

3) Cf. F. v. Baader, *Fermenta Cognitionis*, Werke, Bd. II, S. 157, 242, 319, 356, 361.

wir die Idee des göttlichen Denkens, des Gott-Spiegels, analysierten, haben wir schon gesehen, daß die innere Entgegensetzung, die die dreifältige Form zu begründen scheint, nur eine rein logische Entgegensetzung ist. Die Bestimmung, die sich der Wille gegeben hat, ist nur eine formale Bestimmung; die Bewegung ist nur ein Schema, ein Schatten. Die Dreiheit ist in Wirklichkeit nur eine Drei-Einheit.

Wir rühren da an einen wichtigen Punkt. Indem die Boehmesche Deduktion aus dem göttlichen Absoluten den persönlichen Gott entstehen läßt, folgt sie sichtbar den großen Linien, den traditionellen Schemata der Dreifaltigkeitslehre und der Theologie des Wortes. Das Denken, das sich denkt, der Wille, der sich will, und die Liebe, die sich liebt; das Absolute, das ein Bild von sich selber erzeugt; das Denken, das sich inkarniert und in Worten ausdrückt: das sind ebenso viele Mittel, die die christliche Theologie benutzt, um das Geheimnis der Einheit Gottes in drei Personen begreifbar zu machen<sup>3)</sup>.

Es ist keineswegs erstaunlich, daß Boehme von diesen dialektischen Schemata Gebrauch macht, daß er sehr oft den verschiedenen Aspekten oder Momenten des dialektischen Prozesses die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes gibt. Ist nicht der unbestimmte Wille der Vater, der aus seinem eigenen Schoß den bestimmten Willen, seinen Sohn, hervorbringt? Und ist nicht das Denken, das sich vor sich selber enthüllt, ebenfalls der Vater, der sich im Sohn offenbart? Und ist die Bewegung, die den Phasen dieses Prozesses folgt, nicht der Geist und ist es nicht abermals der Geist, der das „Wort“ des göttlichen Denkens nach außen (*ad extra*) ausdrückt und Fleisch werden läßt<sup>2)</sup>?

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. II, 9: „Der Wille ist der Anfang, der heißt Gott der Vater, der fasset sich in Kraft, und heißt der Sohn, und das *Ens* der Kraft ist die Sciencz und Ursache des Sprechens, als der *Essenz* oder der Schiedlichkeit der Einigen Kraft, als die Austeilung des Gemühtes, welcher der Geist mit seinem Ausgehen aus der Kraft schiedlich macht“; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 7: „Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Herze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; und wird darum ein Sohn genant, daß Er im Willen einen ewigen Anfang nimt, mit des Willens Selbstfassung.“ Achten wir auf die Rolle der *Schiedlichkeit* (*separatio*).

2) *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 3: „Und das Aushauchen ist der Geist oder der Mund des Verstandes im geformten Willen der Weisheit, welcher das sprechende Wort unterscheidet, daß das Gemühte und der Verstand des Gemühtes offenbar wird; in welcher Offenbarung die freye Lust oder Weisheit vom freyen Willen, durch den Geist in Unterschiedlichkeit mit dem Sprechen oder Aushauchen geformet wird.“

Welche anderen dialektischen Schemata hätte Boehme auch benutzen können? Ist es nicht gerade der metaphysische Sinn der Dreifaltigkeitslehre, das Leben und die Bewegung<sup>1)</sup> in das Absolute des Göttlichen einzuführen? Oder wenn man lieber will, der zu strengen Einheit des nur einfachen Gottes eine innere Struktur und Mehrheit zu verschaffen? Und ist nicht das Dogma vom „Wort“ das klassische Mittel, um aus dem Einen das Viele ausgehen zu lassen und zu zeigen, wie sich der Geist in das Sinnliche einkleidet und sich in der ihm ausdrückenden Materie inkarniert?

Daß Boehme dem durch die Theologie vorgezeichneten Weg gefolgt ist, ist nicht verwunderlich. Es ist interessanter und wichtiger zu zeigen, daß ihn dieser Weg keineswegs befriedigte, und daß er, die trinitarischen Formeln und Termini von Vater, Sohn und Geist<sup>2)</sup> benutzend, doch ein Bewußtsein von ihrer Inadäquatheit hat. Die trinitarische Struktur des Geistes (Willens, Schauens) ist nicht die einer Dreiheit von Personen; Boehme sagt es sehr klar<sup>3)</sup>: sie ist sogar nicht die einer Person; denn nach ihm ist die immanente Evolution des Absoluten noch nicht vollendet, sein Sein hat sich noch nicht

1) Cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, S. 172; A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, S. 283 ff., Freiburg i. Br. 1894.

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 22: „Der erste Wille, so Vater heist, liebet seinen Sohn, als sein Herz seiner Selbst-Offenbarung, darum daß Er seine Findlichkeit und Kraft ist; gleichwie die Seele den Leib liebet, also auch in gleichem ist der gefassete Wille des Vaters seine Kraft und geistlicher Leib, als das Centrum der Gottheit, oder des göttlichen Etwas, darin der erste Wille ein Etwas ist“; cf. auch *Mysterium Magnum*, Kurzer Extrakt 4: „Mit solcher dreifachen Einheit betrachten wir das Wesen Gottes: Als mit der Einheit den einigen Gott, mit dem Willen den Vater“ usw.

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 7: „Erstlich die wahre Gottheit in sich selber in Dreyfaltigkeit, in der *Sciencz* des Ungrundes im Einigen Willen, da Gott Gott gebietet, als nemlich der Einige Wille, der sich in die Dreyheit einführet, der ist kein *Prinzipium*: denn es ist nichts vor Ihme, so kan Er auch keinen Anfang von Etwas haben; sondern Er ist selber sein Anfang, das Nichts, und auch sein Etwas“; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 6: „Daß aber gesaget wird von Gott: Er sey Vater, Sohn, Heiliger Geist, das ist gar recht gesagt: allein man muß es erklären, sonsten begreift das unerleuchtete Gemühte nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes. Er ist außer aller Natur oder Anfänge der Wille zum Licht, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung“; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 11: „Allhie kan man mit keinem Grunde sagen, daß Gott drey Personen sey; sondern er ist dreyfaltig in seiner ewigen Gebärung: Er gebäret sich in Dreyfaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein enig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist; sondern das einige ewige Leben oder Gut.“

konstituiert. Das göttliche Denken hat sich noch kein Objekt (Gegenwurf) gegeben, und der Wille hat noch keinen Widerstand erfahren. Das Auge sieht nichts, und im Spiegel ist noch nichts reflektiert.

Es gibt keinen wirklichen Unterschied zwischen den drei Momenten dieses dreifach identischen Geistes: es gibt folglich keine wirkliche Reflexion, keine wirkliche Entgegensetzung, keine wirkliche Spannung. Es ist infolgedessen weder Selbstbewußtsein im vollen Sinne des Wortes vorhanden, welches eine Entgegensetzung zu irgendeinem vom eigenen Selbst unterschiedenen Etwas voraussetzt (das Innere impliziert das Äußere), noch eine wirkliche Bestimmtheit (um Selbstbewußtsein zu gewinnen, setzt der Wille einen entgegengesetzten Willen voraus). Es gibt allgemein gesprochen noch keine Realität, weder eine Realität des Lebens und der Handlung, noch eine des Geistes; denn Geist setzt sich, wie wir sehen werden, der Natur entgegen und ist nur in dieser Entgegensetzung real<sup>1)</sup>.

Die formalen Differenzen und Determinationen haben das Nichts in Etwas verwandeln können; aber sie haben diesem Etwas kein Sein, keine Wesenheit, keinen Inhalt zu geben vermögen. Ebenso wie das Denken, das sich nur sich selber denkt, ein Denken ohne reales Objekt bleibt, so bleibt der Wille, der nur sich selber will, ein leerer Wille, eine Wille ohne Objekt. Damit Wille und Denken sich verwirklichen, müssen sie aus ihrem Zauberkreis herausgehen, müssen sie sich nach außen (*ad extra*) bewegen, müssen sie sich Gegenstände schaffen. Andernfalls werden wir immer in der „ewigen Stille ohne Wesen“ bleiben, und Gott, in die „Wüste“ der Gottheit verbannt, „außer Natur und Kreatur“, wird niemals zum Gotte werden.

Aber eine Frage erhebt sich. Wo wird der Wille und das Denken diese Gegenstände hernehmen? Wo wird der Geist sie finden? Und Boehme antwortet: er muß sie in sich selber finden und sie aus sich selber schöpfen<sup>2)</sup>.

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIII, 17: „dan das Nichts begehret sonst anders nichts als nur Kraft und Glanz, und also machet sichs offenbar, und führet sich in Wesen ein“; *ibid.*, cap. XIV, 21: „Dan die Freyheit ist weder finster noch licht: aber von der Bewegnüß wird sie licht, dan ihre Lust fasset sich in die Begierde zum Lichte, daß sie im Licht und Glanz offenbar werde, und mag doch auch anderst nicht geschehen, als durch Finsterniß, auf daß das Licht erkant und offenbar werde, und sich das ewige Gemüht selber finde und offenbare, dan ein Wille ist nur ein Ding und Wesen, aber durch die Vielheit wird seine Gestalt offenbaret, daß er unendlich und ein eitel Wunder ist; davon wir mit einer Kinder-Zungen reden, nur als ein Funke aus denselben großen unendlichen Wundern.“

2) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 4: „Alle Anfänge gehen aus dem ewigen Einen durch das Aushauchen des ewigen Einen, dadurch sich das

Fiktionalität?  
 Co dualist.  
 unendlich.  
 /  
 unendlich.



## VI.

Wir haben weiter oben gesagt, daß Gott, so wie wir ihn bisher analysiert haben, sich wohl kennt, aber noch in einer sehr unvollkommenen Weise<sup>1)</sup>. Er hat Selbstbewußtsein, aber nur sofern er einfach, nicht sofern er dreifältig ist; er kennt sich in seiner Einheit, nicht in seiner Vielheit, weil die innere Mannigfaltigkeit von uns nur gesetzt war, um es der Einheit möglich zu machen, sich zu ergreifen, sich gegen sich selber zu wenden und sich als solche zu erkennen. Damit Gott sich in seiner Vielfältigkeit erkennt, in seiner inneren Struktur, muß er sich noch einmal reflektieren, muß er ein Bild seiner selbst in einem „Spiegel“ entwerfen, der nicht mehr er selbst ist, sondern der sich in gewisser Weise außerhalb seiner befindet. Die Dreifaltigkeit erfordert gebieterisch einen vierten Terminus. Die innere Evolution kann sich nicht verwirklichen ohne die Mitwirkung einer Emanation<sup>2)</sup>, eines Ausdrucks *ad extra*.

Dieser Spiegel, dieser vierte Terminus, den Gott sich selber entgegengesetzt, um sich reflektieren und sehen zu können, um so ein volles Selbstbewußtsein zu gewinnen und infolgedessen zur Realisation zu kommen, trägt bei Boehme die sehr ehrwürdigen Namen der *Sophia*,

ewige Eine in eine Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit zu seinem Selbst-Bewegen und Formen einführet. Alle sichtbare und unsichtbare Wesen, geistlich und körperlich, haben ihren Ursprung im Anshauchen des ewigen Einen genommen, und stehen mit ihrem Grunde darinaen.“

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 1: „Die tieffe Pforte aus dem Centro der ewigen und auch zeitlichen Natur, wie sich die ewige Weisheit in eine formliche Beschaulichkeit hat eingeführet: Der ewige göttliche Verstand ist ein freyer Wille, nicht von Etwas oder durch etwas entstanden. Er ist ein selbsteigner Sitz, und wohnet einig und allein in sich selber, unergriffen von etwas, denn außer und vor ihme ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, und ist ihme doch auch selber als ein Nichts: Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist alles und doch als ein Nichts; Denn Er selber ist in sich keine Beschaulichkeit oder Findlichkeit, daß Er möchte eine Gleichheit in Ihme finden.“

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 6: „Also heißt der unergründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißt sein geborener oder eingebornen Sohn, denn er ist des Ungrundes *Ens*, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefasteten Sohn oder *Ens*, heißt Geist, denn er führet das gefaste *Ens* aus sich aus in ein Leben oder Wehen des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer sihet und findet, und heißt Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit“; cf. *Questiones Theosophicae*, qu. II, 4: „Und das Ausgegangene des Willens . . . . ist die Weisheit Gottes.“

göttlichen Weisheit, ewigen Jungfrau, der *Idea* oder *Majestät Gottes*<sup>3)</sup>.

Es gibt im Gedankengang Boehmes wenig Ideen, die eine größere Rolle gespielt haben; es gibt wenig Konzeptionen, die einen mächtigeren Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt haben. Es gibt keine, die wandelbarer wäre. Die ewige Weisheit Boehmes ist ein Auge<sup>4)</sup> und zu gleicher Zeit der Spiegel, in dem sich Gott reflektiert<sup>5)</sup>; sie ist die Welt der göttlichen Ideen<sup>6)</sup>, das ewige Bild der Welt<sup>7)</sup>; die ewige Offenbarung Gottes; die Wohnung, der Leib und das Kleid der Gottheit<sup>8)</sup>. Sie ist jedes dieser Dinge und alle auf einmal. Sie ist — und das begründet die Einheit der Konzeption, — das ewige *Objektum*, der ewige Gegenwurf<sup>9)</sup> Gottes, in welchem und durch welchen er sich reflektiert, ausdrückt und offenbart. Sie folgt sozusagen der inneren Entwicklung Gottes, sich mit jeder durch sie erreichten Stufe umbildend; sie macht Gott die emanente Entwicklung möglich. Sie ist also eine notwendige Bedingung ihrer und zu gleicher Zeit ein Bindeglied zwischen Gott und der Natur<sup>8)</sup>. Ebenso ist sie für die Natur das ideale Urbild, das diese (oder das der *Spiritus Mundi*, der „Amtmann“, der *Archeus*) realisiert oder zu realisieren strebt. Sie ist ihr ewiges Ziel, ihr „Vorbild“, ihre „Idee“<sup>9)</sup>.

Boehme erklärt, wie gesagt, in nicht ganz befriedigender Weise, was diese „Weisheit“ ist; sie ist offenbar gleich ewig mit Gott, weil Gott

1) Cf. l. c. p. 213, 263, 297.

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11; *Mysterium Magnum* I, 7.

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 15; *De Incarnatione Verbi* II, cap. I, 11: „Also ist die Weisheit als der Spiegel des Geistes der Gottheit in sich selber stumm und ist der Gottheit als des Geistes Leib, darin der Geist wohnet“; *ibid.* 12: „Dieser Spiegel oder Auge.“

4) Cf. *Questiones Theosophicae*, qu. II, 10 und l. c., p. 213 ff.

5) Cf. *Mysterium Magnum* I, 6.

6) Cf. *supra*, n. 3.

7) Cf. *Clavis* 18; *Tabulae Principiorum* 19.

8) Cf. *Clavis* 19.

9) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. I, 7: „Und dasselbe Sprechen ist das Bewegen oder Leben der Gottheit: Ein Auge des ewigen Sehens, da eine Kraft, Farbe und Tugend die andere im Unterscheid erkennt, und stehen aber alle in gleicher Eigenschaft ohne Gewicht, Ziel und Maß, auch von einander ungetrennt. Alle Kräfte, Farben und Tugenden ligen in Einer, und ist eine unterschiedliche ineinander wol-gestimmte gebärende Harmonie; Oder wie ich's setzen möchte, ein sprechendes Wort da in dem Wort oder Sprechen alle Sprachen, Kräfte, Farben und Tugenden inne ligen, und mit dem Hallen oder Sprechen sich auswickeln, und in ein Gesicht oder Sehen einführen“; und *De Signatura Rerum* VIII, 3; cf. l. c., p. 214 u. 293.

ohne sie nicht Gott sein würde und sich nicht kennen könnte; sie ist, sagt er, von ihm erzeugt; erzeugt oder ausgeatmet wie der Sohn oder der Geist<sup>1)</sup>. Die ewige Weisheit ist indes nicht eine vierte Person der göttlichen Trinität<sup>2)</sup>. Auf der anderen Seite identifiziert sie Boehme oft mit dem Ungrund<sup>3)</sup>. Man sieht sehr gut, weshalb: sie ist in sich selbst eben so unbestimmt wie dieser; sie hält (enthält) nichts, bringt nichts hervor, erzeugt nichts; sie ist ein Nichts, ein einfacher Spiegel, dessen ganze Rolle sich in dem Reflektieren erschöpft<sup>4)</sup>. Wir haben aber wohl gesehen, wie sich im Gedankengang Boehmes die Idee des Spiegels derjenigen des unbestimmten Absoluten annäherte<sup>5)</sup>. Wurde dieses nicht selber auch als Spiegel näher „bestimmt“? Ist es nicht andererseits evident, daß die göttliche Weisheit wesenhaft zu Gott gehört? Wenn wir das Absolute betrachten, wie es bisher vor unseren Augen entstand und sich reflektierte, könnte man dann nicht dieses selbe Absolute, insofern es Gott reflektierte und sich als Geist konstituierte, die „Weisheit“ nennen? Diese Identifikation würde uns offenbar erlauben, die Frage nach dem Ursprung der göttlichen Weisheit zu beantworten. Wenn sie nicht das Absolute selbst ist, wäre sie evidentmaßen in ihm „begründet“ wie Gott selbst. Immerhin macht Boehme nicht oft Gebrauch von dieser Erklärungsweise. Am öftesten erscheint die göttliche Weisheit als ein Produkt, als eine Emanation und als etwas der Trinität Folgendes<sup>6)</sup>. Diese Unterschiede dürfen uns übrigens nicht übermäßig einnehmen. Wir wissen wohl, daß es nach der ganzen Art der Boehmeschen Deduktion genügt, die Notwendigkeit einer Weisheit zu erkennen, um sie zu setzen. Boehme geht eben — wir haben es oben gesagt, aber es ist gut, es zu wiederholen — von dem lebendig

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 12: „Also ist der Vater und sein Sohn (als die Stätte zu einer Selbheit) ein einiger Gott, eines einigen Willens; welcher einige Wille, in der gefaßten Stätte des Grundes, aus sich selber aus der Fassung ausgeht, alda Er mit dem Ausgehen ein Geist genant wird: und scheidet sich der einige Wille des Ungrundes, mit der ersten, ewigen, unanfänglichen Fassung in dreyerlei Wirkung, und bleibet doch nur ein Wille. Als der erste Wille, so Vater heist, der wirkt in den Sohn als die Stätte der Gottheit: und die Stätte der Gottheit, welche des Vaters Sohn ist, wirket in sich in der Findlichkeit die Kraft der Weisheit; welche Kräfte alle in dem Sohn urständen, und sind allhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit“; *Mysterium Magnum* VII, 9.

2) Cf. I. c. p. 215, 293; und *Clavis* 19, 20.

3) Cf. I. c. p. 288 ff.

4) *Sex Puncta Theosophica* I, 16.

5) Cf. *supra*, p. 263, n. 1.

6) Cf. den zitierten Text *supra*, p. 260, n. 2.

konstituierten Gott aus; von dem Ganzen herkommend, analysiert er seine innere Struktur. Der Keim, dessen Entwicklung er uns beschreibt, so unbestimmt er sein mag, ist der Keim Gottes.

Wie dem auch sei, der Geist reflektiert sich im Spiegel der Weisheit und erkennt sich als solcher; er sieht sich als Geist und Wille. Mehr noch, er gewinnt ein Bewußtsein seines Zustandes: der reinen, noch nicht realisierten Virtualität. Er sieht auch, daß er sich immer noch nicht kennt, daß er immer noch der nicht offenbare Gott ist.

Geist und Wille sind in der Tat, sofern sie noch rein geistig und *in sich* sind, „wie ein Nichts“<sup>1)</sup>. Der Geist hat keine Wesenheit; er ist Bewegung, Macht, aber eine Macht, die nur virtuell ist.

Der göttliche Geist oder genauer Gott als reiner Geist sieht sich als solcher; er gewinnt Selbstbewußtsein und fühlt, daß er wirklich und wahrhaftig denken und wollen kann. Aber was kann er denken und was sollte er wollen? Er weiß es noch nicht. Wie könnte er es, bevor er es getan hat?

Wirklich denken, in Wahrheit wollen, heißt das nicht, irgendein Objekt denken und wollen? Und nicht nur irgendein Objekt im allgemeinen (etwas), sondern ein bestimmtes Objekt (ein Etwas), ein determiniertes Etwas. Es genügt aber, daß sich Gott, indem er sich in der „Weisheit“ reflektiert, dazu fähig fühlt, ein Bild seiner selbst zu erzeugen, daß er sich als Wille und als Denken erkennt, damit die Idee eines möglichen Objektes seines Willens und seines Denkens in ihm entstehe: die Idee von irgend etwas, das sich ihm entgegensetzen könnte, das etwas anderes wäre als er<sup>2)</sup>.

Gott begreift sich also selbst als Subjekt und setzt sich selber und in der Idee entgegen eine Idee von irgend etwas, das nicht er selbst wäre, von dem er sich unterscheiden könnte, daß ein ihm eigenständiges Sein besitzen würde<sup>3)</sup>. Aber diese Idee bleibt noch eine reine Idee; ein abstrakter und leerer Rahmen, den die göttliche Weisheit seinem Denken vorstellt. Es genügt uns aber, daß diese Idee entsteht, damit der göttliche Geist, befruchtet durch sie, in sich eine Unendlichkeit von Ideen und Gedanken (das „Wort“) erzeuge, und damit die göttliche „Weisheit“ vor seinem Blick eine Unendlichkeit von Objekten zur Darstellung bringe. Noch irrealer Objekte, einfache Vernunftwesen; aber doch schon bestimmte Objekte, die den Geist realisieren, die ihn reflektieren, ausdrücken und

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 1: „Dünne als ein Nichts.“

2) *Objectum, Gegenwurf*. Cf. *Clavis* 19 und *Tabulae Principiorum* 16.

3) Cf. *De Signatura Rerum* XIII, 3.

schon in einem gewissen Grade inkarnieren und ihm erlauben, sich in seiner unendlichen Fruchtbarkeit zu erkennen<sup>1)</sup>. Ist es nicht übrigens so, daß das Denken des Menschen aus den Tiefen seines Geistes entsteht? Daß der menschliche Geist, indem er die ihm eigenen Fähigkeiten realisiert, zur Erzeugung seiner eigenen Gedanken kommt, durch die er sich ausdrückt, in denen er sich wiederfindet? Daß er sich in diesem Reflex seiner selbst, der ihm offenbart, was er in seinem eigenen Grunde in sich selbst ist, zur Selbst-erkenntnis gelangt<sup>2)</sup>?

So entwirft<sup>3)</sup> das göttliche „Wort“ in der „Weisheit“ die noch abstrakte Idee einer Welt, und seine Kundgebungen stellen Gott das Ganze aller seiner möglichen Offenbarungen dar. Sie zeigen ihm sozusagen den Plan seines möglichen Tuns; alles was er wollen und alles was er schaffen könnte. In Gott, der sich in den in seinem Denken wogenden Möglichkeiten wiederfindet oder der darin den Abglanz seines Geistes findet, entsteht sodann der Wille und der Wunsch, diese Gegenstandsschemen, diese irrealen Schatten der Welt konkret werden zu lassen.

In Gott entsteht jetzt ein neuer Akt: Gott „imaginiert“ in die Weisheit, und in seiner „Imagination“, — ein magischer und mysteriöser Akt par excellence<sup>4)</sup>, — vollendet sich das Mysterium, in endlichen Bildern (*Imaginationen*) das unendliche Denken Gottes auszudrücken und zu übersetzen; die Imagination inkarniert sozusagen in endlichen

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 3: „dan sie ist die göttliche Beschaulichkeit der geformten Weisheit: Ihr *Centrum* ist der geformte Wille, als das sprechende Wort aus allen Kräften, und ihr Leben ist der Geist der im Sprechen oder Hauchen ausgehet, welcher die Lust der Weisheit unterscheidet und formet, auf daß die geformte Weisheit vor dem Leben der Gottheit spiele, als wie die kleinen Kinder vor ihren Eltern, welche sie aus ihrer *Essenz* zu ihrer Freude geboren haben, spielen, daran die Eltern ihre Freude haben.“

2) Cf. *Theosopia* I, 12 u. ff.; l. c. p. 108 u. 208. Das Eine kann sich nur offenbaren in dem Vielen, und das Unendliche offenbart sich nur in dem Endlichen; das Absolute enthüllt sich in dem Concreten; die „Temperatur“ muß einer Scheidung unterliegen. Alle immanente und emanente Evolution der Gottheit geht nach dem Prinzip der „Schiedlichkeit“ (*separatio*) vor sich. Der *Separator* ist, wie wir gesehen haben, das Herz selbst der Gottheit.

3) Das „Wort“ als Gedanke drückt sich durch den Geist *ad extra* aus und was es ausdrückt, ist oder erscheint in der Weisheit.

4) Wir haben schon auf die Rolle der Imagination hingewiesen (*La Philosophie de J. B.*, a. a. O. S. 214 u. 263) und auf die Analogie, die nach Boehme zwischen der Erzeugung der Vorstellungen im Geist (Gemüht) des Menschen und in demjenigen Gottes besteht. Im Vorübergehen sei bemerkt, daß diese Analogie von N. von Cues zum Ausdruck gebracht worden ist. Cf. *De Mente*, cap. IV, Opera, Basileae, 1565, p. 152.

und begrenzten Wesen den unendlichen Geist Gottes. Sie übersetzt das göttliche „Wort“ in Formen und in Farben<sup>1)</sup>; sie läßt in dem passiven und leeren Spiegel der „Weisheit“ eine neue Welt entstehen, eine Welt von Tönen und Farben, von Formen und Bildern („Farben und Tugenden“), eine Welt der Harmonie und der Schönheit, die in jedem ihrer unendlich zahlreichen Bilder Gott reflektiert und ihn in der Einheit ihrer Harmonie ausdrückt. Diese göttliche Welt, Gegenstand der göttlichen Imagination, die Boehme gleicherweise „göttliche Weisheit“ nennt, ist nicht eine ungeordnete Ansammlung von einzelnen, individuellen und getrennten Bildern. Es ist eine wirkliche Welt, ein Kosmos, ein Universum, eine harmonische und organische Einheit; es stellt im göttlichen Geist das Bild einer paradiesischen Welt dar, die ein vollkommener und vollendeter Ausdruck Gottes wäre. Man versteht deshalb, warum Boehme diese Welt manchmal den „Ruhm“ und den „Glanz“ Gottes nennt; weil der göttliche Ruhm und Glanz auf ihr „ruhen“. Sie ist sein Widerschein.

Es ist indessen noch nicht die realisierte Welt. Gott schafft noch nicht. Er hat sich, nach dem Ausdruck Boehmes, noch nicht „für die Schöpfung bewegt“. Ist es übrigens nicht nötig gewesen, daß Gott sich die Schöpfung vorstellte, bevor er sie schuf? Wie Handwerker und Künstler zuerst in ihrem Geist und ihrer Einbildung die Idee oder das Bild des Werkes formen, das sie schaffen wollen. Immerhin ist diese imaginierte und imaginäre Welt nicht ein „Nichts“. Sie ist schon halbwegs real. Sie ist etwas; sie hat ein Sein: das magische Sein, das die göttliche Imagination ihr verliehen hat<sup>2)</sup>.

Diese magische Welt hat die vollendete Realität noch nicht. Sie existiert noch nicht „in sich“. Aber sie erlaubt dem inneren Leben

1) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. 1, 6: „Welches Hauchen das ewige Wort der unergründlichen Gottheit ist, also ein Aussprechen des Ungrundes in Grund, des Unwesentlichen in ein Wesentliches: In welchem die ganze *Creation* mit dem Aussprechen, als in der Schiedlichkeit des Sprechens, ihren Anfang genommen, und noch immerdar nimmt; Und stehet alles Leben in derselben Schiedlichkeit des Sprechens, da sich die ingemodelte *Imagination* in dem Aushauchen in Schiedlichkeit teilt: In welcher Teilung man die Sinnlichkeit des Einigen Lebens versteht, da sich das Eine in der Vielheit beschauet“; *ibid.* 5: „Dän der Anfang aller Wesen ist anders nichts, als eine *Imagination* des Ungrundes, daß sich derselbe durch seine eigne Lust in eine *Imagination* einführet, modelt und bildet, und die Bildlichkeit infasset, und von dem ewigen Einem aushauchet zu seiner Selbst-Beschaulichkeit.“

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. X, 39: „Das Wesen aller Wesen ist nur eine *Magische* Geburt, aus einem Einigen in unendlich: Das Einige ist Gott, das Unendliche ist Zeit und Ewigkeit; und eine Offenbarung des Einen, da ein jedes Ding mag aus Einem in Viel gebracht werden, und hienwider aus Vielen in Einem.“

der Gottheit, eine neue Stufe zu beschreiten. Das göttliche Denken, das göttliche Wollen sind nicht mehr einzig auf sich selbst beschränkt und konzentriert. Von dem geistigen Zentrum der göttlichen Persönlichkeit aus, das sich bildete und erzeugte, beginnt jetzt eine Bewegung *ad extra*. Gott geht von sich aus, und diese Emanationsbewegung (was ausgeht, sagt Boehme, ist die Weisheit<sup>1)</sup>), macht, indem sie sich der Bewegung „gegen sich“ entgegensetzt, dieselbe ihrerseits möglich, und schafft in Gott diese innere Spannung, die die notwendige Basis seines Seins und seiner Persönlichkeit ist. Indem Gott sich die imaginierte Welt entgegensetzt, erkennt er sich als Person; er trennt und unterscheidet sich von dieser Welt. Entgegensetzung und Unterscheidung ist aber das allgemeine Gesetz des Seins und der Erkenntnis. Indem Gott sich in der imaginären Welt ausdrückt, kommt er dazu, sich selber auf eine doppelte Weise zu erkennen: 1. insofern er sich in dem Ausgedrückten erkennt; 2. sofern er sich diesem Ausdruck entgegensetzt. Er enthüllt sich vor sich selber und sich enthüllend, enthüllt er das Absolute. Das ausgesprochene (ausgedrückte) Wort enthüllt in seinem Ausdruck das sprechende, das verborgene Wort; es offenbart auf diese Weise den Vater, von dem dieses Wort ausgegangen ist und den *Ungrund*, dessen *Grund* es ist.

Gott erkennt die Welt als von sich ausgegangen; er erkennt sich selber als die Quelle, die sie zutage fördert. Es sieht so aus, als hätten wir jetzt endlich den Gott erreicht, der sich selber erkennt, dessen *Mysterium* sich enthüllt und entschleiert hat.

Es ist das indes nicht die Meinung Boehmes. Die erreichte Stufe befriedigt ihn nicht. Sie hat ihn nicht zu dem selbstbewußten Gott geführt; wir haben nicht den lebendigen Gott erreicht. Er hat sich noch nicht erzeugt. Wir haben es immer noch nicht mit dem Schöpfer-Gott zu tun. In der Tat, der Geist — nach Boehme — schafft nicht. Der Geist ist ohnmächtig; er wirkt nicht direkt: der Wille ist „dünn wie ein Nichts“. Wenn wir auch die Ebene des reinen Geistes nun schon überschritten haben, so haben wir doch in Wahrheit nur die Ebene des magischen Seins und Lebens erreicht. Gott, so wie wir ihn beschrieben haben, ist wie seine imaginierte Welt, nur magisch, nur „eine göttliche Magia“. Gott träumt, könnte man

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. VII, 9: „Und das Ausgehauchte ist die Weisheit, als die Kraft der Farben und Tugend des Willens, welche er in ein Lebens-Centrum oder Herze zu seiner Wohnung ewig fasset, und aus der Fassung, als aus seiner ewigen Form, ewig wieder ausspricht, und doch auch ewig wieder zu seines Herzens Centrum fasset.“

sagen; er lebt noch nicht. Er tut nichts; er kann nicht wirken. Es ist gewiß, daß Gott nach dieser magischen Welt, die in seiner Weisheit lebt, und in der er sich spiegelt, verlangt<sup>1)</sup>. Er will, daß sie wirklich sei, daß sie in Wahrheit irgend etwas in sich selber wäre. Er möchte ihr gern eine wirkliche Existenz verleihen, sei es auch nur, um faktisch auf sie einwirken zu können, um sie lieben zu können, um sich ihr in Wahrheit geben zu können, sie zu durchdringen, sich in ihr zu inkarnieren<sup>2)</sup>, sie an seinem Ruhm, an seinem Glanz und seiner Freude teilnehmen und in sich selbst die höchste Freude des schöpferischen Tuns entstehen zu lassen. Aber dieses Verlangen ist bisher nur ein magischer Traum. Gott kann nicht wirken und schaffen, weil er selbst noch nicht den Grad der Wirklichkeit und des Seins erreicht hat, den er den Creaturen verleihen möchte. Dem Gott-Geist fehlt der Leib. Der geistige Wille muß eine Kraft, Macht und Wesenheit empfangen<sup>3)</sup>. In Gott muß ein Macht- und Lebenszentrum geschaffen werden; eine ewige Natur, die mit dem Geist, dem sie sich als solchem entgegensetzt, diese unlösbare Einheit, dieses ewige Band bildet; indem sie sich ewig selber erzeugt und den Geist erzeugt, den sie inkarniert, in dem sie den Geist realisiert, der sie beherrscht, würde sie zu gleicher Zeit die göttliche Weisheit inkarnieren und realisieren, und um Gott sein ewiges Paradies schaffen: das ideale Universum, von dem unsere Welt nur ein Abbild ist<sup>4)</sup>. Ein übrigens wenig ähnliches und stark entstelltes Abbild, wie wir noch sehen werden.

## VII.

Die Idee der ewigen Natur, die Idee des göttlichen Leibes — eine im Grunde sehr einfache und primitive Idee — spielt bei Jakob Boehme eine außerordentlich wichtige Rolle. Zahlreiche Einflüsse

1) „Das Nichts hungert nach dem Etwas“; cf. *Mysterium Magnum* LX, 38 u. ff.

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IX, 12: „Also auch versteht, daß Gottes heiliges Leben ohne Natur nicht offenbar würde, als nur in einer ewigen Stille, da nichts inne seyn möchte, ohne das Aussprechen und die Faslichkeit: Gottes Heiligkeit und Liebe würde nicht offenbar; sol sie aber offenbar seyn oder werden, so muß etwas seyn, deme die Liebe und Gnade noht tuht, und das der Liebe und Gnade nicht gleich ist. Das ist nun der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeit in seinem Leben stehet: diesem ist die Liebe und Gnade nöhtig, damit seine Peinlichkeit möge in Freude gewandelt werden.“

3) Cf. *De Signature Rerum*, cap. XIV, 26: „... das Feur ist das *Principium* alles Lebens, es gibt der Finsterniß *Essenz* und Quaal...“, ohne welches (*Mysterium Magnum* V, 10) „Gott Ihme auch selber . . . nicht erkannt wäre.“

4) „Figürliches Gleichnis“; cf. *De Signatura Rerum* XIV, 7 u. ff.

kreuzen sich hier. Sie erscheint unter den verschiedensten Aspekten. Man könnte sagen, daß es bei Boehme nicht eine Idee von einer göttlichen Natur gibt, sondern mehrere, je nach den verschiedenen Rollen, die diese Natur zu erfüllen berufen ist.

Wir wollen uns hier auf den Hinweis<sup>1)</sup> beschränken, daß es die wesentliche Funktion der göttlichen Natur ist, Gott möglich zu machen, daß er sich in Wahrheit findet<sup>2)</sup> und sich als Leben realisiert. Das organische Leben, insofern es sich von dem reinen Leben des Geistes unterscheidet und sich ihm entgegensetzt: das ist für Boehme Grund und Quelle der Realität selbst. Das Leben, dieser große Magier, der irgend etwas da, wo nichts war, schafft und erzeugt, der, sich entfaltend, darin vor sich selber offenbar wird, daß er seinen eigenen Leib und seinen eigenen Geist erzeugt — das ist das wahre *Principium* von allem: Das Leben realisiert sich selbst, es ist *causa sui*. Es liegt innerhalb seiner selbst im Widerstreit; es setzt sich sich selber entgegen, besiegt sich, und herrscht über sich; setzt sich seinem Milieu entgegen und trennt sich von ihm. Es scheidet sich davon und vereinigt sich wieder damit. Es ist eine Kraft, die sich eine andere Kraft entgegensetzt; ihr Vorhandensein ist ein beständiger Sieg über das Nichts, über den Tod, über den Abgrund, der sie zu verschlingen und zu zerstören sucht<sup>3)</sup>.

Sofern Gott noch nicht lebendig ist, sofern er keine Natur und keinen Leib hat, ist die doppelte Entgegensetzung in ihm (im Innern von Gott zwischen der magischen Quelle der Bilder und dem Subjekt, das diese Bilder betrachtet; im Äußeren die Entgegensetzung Gottes zur imaginären Welt) selbst imaginär und magisch. Die „Scheidung“ des Einen ist unreal, weil das Viele noch nicht real ist.

Boehme erscheint es ganz natürlich, ja selbst evident, daß ein Geist ohne Natur und Leib weder in Wahrheit sein, noch sich erkennen kann<sup>4)</sup>. Ist es nicht notwendig, daß sich der Geist, um sich als Geist zu erkennen, irgend etwas sich selber entgegensetzt, das sein *contrarium* ist? Der Geist in sich selber ist „roh“; von was könnte er sich unterscheiden — und das ist die notwendige Bedingung der

Erkenntnis —, wenn nicht von der Natur, die er infolgedessen setzen muß, um sich ihr entgegenzusetzen? Wir haben schon gesehen, daß Gott eine Welt imaginierte, um sich von ihr zu unterscheiden; aber ist es nicht klar, daß Gott, bevor er eine Welt oder eine Natur imaginiert, die nicht die seine ist, seine eigene Natur imaginieren mußte? Und sich darin inkarnieren, indem er so in seine innere Struktur eine Unterscheidung, eine Entgegensetzung und Spannung einführt, die durch den Akt seiner Inkarnation besiegt und überwunden wird? Erst hierauf (oder zu gleicher Zeit, wenn anders in bezug auf Gott diese Unterscheidungen überhaupt einen Sinn haben) kann er, selber im Besitze einer Natur, das Bild der Welt erzeugen, die sich ihm jetzt nicht als einem reinen Geist entgegensetzt, sondern als einem Geist, der schon eine Natur und einen Leib besitzt. Dieser magische Leib Gottes, der ihn ausdrückt und inkarniert, wie jeder Leib den Geist ausdrückt und inkarniert, ist wiederum einer der vielen Aspekte der göttlichen „Weisheit“<sup>1)</sup>.

Wenn es jedoch genügt, einen magischen Leib zu haben, um das magische Bewußtsein (das des Traumes) zu erzeugen, so ist es nicht dasselbe, wenn es sich um das wirkliche Bewußtsein handelt. Dem Geist muß sich eine reale Natur entgegensetzen; auf diese Weise allein kann er sich — durch eben diese Entgegensetzung selbst (innerhalb seiner selbst) — als Geist konzentrieren und fühlen<sup>2)</sup>. Wie zu jedem Wirken bedarf es auch hier eines Widerstandes, und da die magische Welt der „Weisheit“ denselben nicht darbietet, so würde selbst auch das göttliche Wirken, das schöpferische Tun unbegreiflich sein; wenn es nicht die göttliche Natur übernehmen würde, Gott innerhalb seiner selbst einen Widerstand zu schaffen. Dieser Widerstand stellt gleichzeitig ein Aktionszentrum dar<sup>3)</sup>.

1) Cf. *Sex Puncta Mystica* V, 11.

2) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIV, 57: „Also verstehet uns nun ferner vom andern Centro, welches im Sterben des Feurs im Licht offenbar wird, damit sich der Ungrund der Freyheit Gottes in Grund der Natur einführet“; *ibid.* XIII, 24: „Darinnen die ewige Natur stehet, welche sich mit der Begierde zur Natur in sieben Gestalten einführet, wie vorne gemeldet, und offenbaret also das Chaos als die ewige verborgene Weisheit Gottes, und mit der Begierde in magischem Rade, wird das Element gefasset, als ein geistlicher Leib des magischen Lebens.“

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. VIII, 4: „Das Schiedliche aus dem Sprechen ist die ewige Natur, und das Sprechen in sich selber ist Gottes Wort, das urständet aus der Kraft der Weisheit, und die Weisheit ist das Ausgahauchte der Dreyheit, als Gottes Findlichkeit, darinnen der Ungrund im Grunde sich findet; und die Findlichkeit ist der einige ewige Wille, der führet sich in sich selber in eine *Sciens*, zur Gebärung der Gottheit, welche er selber ist: Also sehen wir, wie sich

1) In dem französischen Boehme-Buch des Vorfassers ist diesem Begriff ein ganzer Abschnitt gewidmet. (Anm. d. Übers.)

2) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. III, 3: „Nun ist aber nichts vor dem Willen, da der Wille etwas möchte finden, da er eine Stätte seiner Ruhe hätte, so gehet er in sich selber ein, und findet sich durch die Natur selber.“

3) l. c., p. 281, n. 1; *Quaestiones Theosophicae*, qu. III, 5; *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 17; *Mysterium Magnum*, cap. LXXV, 14 ff.

4) l. c., p. 255, n. 1.

Boehme gelangt auf diese Weise zu der Konsequenz, daß Gott in sich selber der Natur nicht absolut fremd ist: er besitzt eine Natur; sie ist nicht er selbst, aber sie gehört zu ihm. Er beherrscht sie; er ist ihr Meister. Indem er sie beherrscht, macht er daraus seine Basis, sein Organ, sein Werkzeug; er gebraucht sie, wie wir unseren Leib gebrauchen oder vielmehr, wie wir ihn hätten gebrauchen sollen. Durch seine Natur nun wirkt Gott auf die Welt ein. Durch sie erzeugt er dieselbe. Sie ist es, die ihm die Macht gibt. Dank ihrer auch ist er unabhängig von der Welt und wahrhaft in sich. Dank ihrer ist er sein eigener Herr, da er in sich selber ein Fundament für sein geistiges Leben besitzt, von dem der Geist ausgeht und das er beherrscht: eine finstere Basis, aus der das Licht herauspringt, das sie erleuchtet und im dreifachen Sinne des Terminus offenbar macht; eine Basis, die Gott erlaubt, sich über sich selbst zu erheben und sich als Liebe, als Licht und als Gott zu erzeugen.

Dank dieser seiner Natur wird Gott eine wirkliche, selbstbewußte, unabhängige und freie Person; frei in Form einer tätigen und positiven Freiheit. Nicht handelt es sich nun um die Freiheit eines von nichts berührten und nicht wirkenden Etwas; sondern um die Freiheit eines souverän mächtigen Wesens, das sich völlig und vollständig besitzt, frei handelt und, durch den unendlichen Reichtum seines Wesens Welten, Wesen, Seelen und Geister schafft<sup>1)</sup>.

Dank der göttlichen Natur verwirklicht sich auch die imaginäre Welt, durch die Gott sich zum Ausdruck bringt; dank ihrer gewinnt sein Licht Glanz, und die Seligkeit verwandelt sich in Freude. Die Freude ist Kampf und ist Sieg<sup>2)</sup>, und Gott ist ewig siegreich.

das Innerste hat ausgegossen in ein Äußerliches; und wie nun das Innerliche seine Gebärung und Wirkung hat, also hat es auch das Äußerliche.“

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIII, 3: „Das Sprechende in sich selber als in der Ewigkeit und das Ausgesprochene auch in sich selber, als in der Zeit, das Sprechende ist der Meister und das Ausgesprochene ist das Werkzeug. Das Sprechende macht die Natur der Ewigkeit, und das Ausgesprochene macht die Natur der Zeit, ein jedes macht in seiner Fassung zwei Eigenschaften, als Licht und Finsterniß.“ Oder (*De Testamento Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 2: „Dan so der ungründliche, unnatürliche und uncreatürliche Gott, als das ewige Eine, sein Wort nicht mehr spräche, und das Sprechen aufhörete, so wäre auch kein Verstand, Vernunft noch Sinnen mehr, auch weder Natur noch Creatur, und wären alle Wesen ein Ewig Nichts. Dan alles Leben urständet von dem Aushauchen des Ewigen Einen, als von dem U Grunde. Es mag keine Formlichkeit in dem ewigen Einen seyn, darnach oder daraus etwas gemacht sey worden.“ Das „Wort“, von dem hier die Rede ist, ist das Wort der Allmacht (*Verbum Fiat*) des schon völlig konstituierten Gottes.

2) „In der Überwindung ist Freude“ (*Mysterium Magnum XVI, 9*). Wir haben schon gesagt, daß wir in diesem Satz den Schlüssel zu der Lehre Boehmes sehen.

Wir sehen es, Gott bedarf einer Natur. Aber wo wird er sie hernehmen? Wie kann er sich dieselbe geben, da sie gerade die Bedingung seines Wirkens und Tuns ist? Wie andererseits aus dem Geist etwas herauszaubern, was ihm entgegengesetzt ist?

Der Geist bedarf also einer Natur als eines *contrarium*'s, um sie überwinden zu können, und das Denken bedarf ihrer, um sich zu konstituieren; aber können sie dieselbe erzeugen und setzen? Diese Frage, ein Stein des Anstoßes in den neuzeitlichen idealistischen Systemen, löst sich in der Tat bei Boehme auf eine sehr einfache Weise. Der Geist gibt sich nicht die Natur, der er sich entgegengesetzt; sie ist ewig bei ihm. Wie er selbst geht auch sie in Wahrheit aus dem Absoluten hervor; denn nach der Lehre Boehmes ist Gott, der Ausgangspunkt der Boehmeschen Dialektik, nicht nur und allein Geist oder Denken. Er ist der konkrete lebendige und persönliche Gott. Der göttliche Keim, dessen geistige Entwicklung wir bisher verfolgt haben, ist nicht nur ein Keim für den Geist, er ist der Keim des vollkommenen Seins; er enthält in sich die ganze Fülle des Seins, die unendliche Intensität des Lebens. Vergessen wir es nicht: wir haben bisher in unserer Darstellung der Entwicklung Gottes — durch Abstraktion — die Entwicklung der Begierde vernachlässigt. Gerade sie ist es aber, die die Quelle der Natur ist<sup>1)</sup>.

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. VI, 2: „Die Begierede ist das Treiben der Essenz, als ein Hunger, und die Lust ist des Hungers Wesen, das er in sich fasset, dan die Begierede ist nur ein hungriger Wille, und ist der natürliche Geist in seinen Gestalten; aber die Lust ist aus der Freyheit, dan Gott ist Begierde-los, was sein eigen Wesen, soviel als er Gott heißet, anlanget: Dan er darf nichts, es ist alles sein und ist selber alles. Aber einen Lust-Willen hat er, und selber derselbe Wille, sich in der Lust zu offenbaren; so mag doch auch in der freyen affekt-losen Lust keine Offenbarung geschehen, dan sie ist ohne Begierede, sie ist als wäre sie nichts gegen der Natur, und ist doch alles. Aber nicht nach der Begierede als nach der Natur, sondern nach der Erfüllung der Natur; sie ist die Erfüllung der hungrigen Begierede, als der Natur, sie gibet sich freiwillig in Hunger der Natur, dan sie ist ein Geist ohne Wesen und Begierede, ganz frey als ein Nichts, aber die Begierede macht sie in sich zum Wesen, und solches nach zweyen Eigenschaften, als eine nach der ewigen Freyheit, die da frey ist von der Quaal, und die andere nach der Begierede, welche ein *vegetabilisch* Leben gibt, als ein Wachsen oder sich Ausgeben.“