

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE  
HERAUSGEGEBEN VON  
KARL HOLL UND HANS LIETZMANN

---

2

# LUTHER UND BÖHME

VON

Lic. HEINRICH BORNKAMM  
PRIVATDOZENT DER KIRCHENGESCHICHTE IN TÜBINGEN



---

BONN  
A. MARCUS UND E. WEBERS VERLAG  
1925

**Alle Rechte, besonders das der Übersetzung in fremde Sprachen  
vorbehalten.**

**Copyright 1925 by A. Marcus & E. Webers Verlag in Bonn.**

**Made in Germany.**

**MEINEN ELTERN**  
**ZUR SILBERNEN HOCHZEIT**



## Vorwort

Daß Jakob Böhme, auch abgesehen davon, daß wir in diesem Jahr zum 300. Male seines Todestages gedenken, als Philosoph wie als religiöser Mensch seit langem eine neue wissenschaftliche Behandlung verdient, unterliegt keinem Zweifel. Zu der umfassenden Aufgabe, die er als Gesamterscheinung der Forschung stellt, kann meine Untersuchung nur eine Vorarbeit sein. Sie sucht den Zugang an einer bisher wenig beachteten und nie ernsthaft in Angriff genommenen Stelle, bei den protestantischen Grundmotiven seines Denkens. Unter dieser Fragestellung ist Böhme gesehen und sind die vorausgehenden und begleitenden Bewegungen herangezogen worden. Aber ich bin der Hoffnung, daß dieser Zugang in den Kern von Böhmes Wesen hineinführt, indem er die Grundlagen und letzten Antriebe seiner Weltanschauung erschließt, die wichtiger sind als alle Einzelvorstellungen. Um so mehr liegt mir daran, deutlich zu sagen, daß die beiden Gebiete, die ich getrennt behandeln mußte, eine Einheit bilden. So sehr man praktisch ein Recht hat — das zeigt ein einziger Blick in die rein oder vorwiegend religiösen Schriften Böhmes — seine Frömmigkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes zu betrachten, so gehört doch andererseits seine gesamte Spekulation in sie hinein. Das ist gerade etwas vom Anziehendsten bei Böhme. Überall sieht man bei ihm die gleichen, aus dem Inneren dringenden Motive. Ich wünschte, daß davon auch etwas durch die spröde Form der Untersuchung hindurch zu spüren wäre.

Was dieses Buch Karl Holl verdankt, habe ich überall zu zeigen mich bemüht. Es ist damit lange nicht genug. Abgesehen von der ersten Anregung und steter, freundlicher Anteilnahme muß ich in Fragestellung und Methode, Verständnis und Urteilsbildung das Beste voller Dankbarkeit auf ihn zurückführen. Schließlich hat meine Untersuchung durch seine und vor allem durch Hans Lietzmanns Bemühungen, für die ich auch hier herzlich danke, die Druckmöglichkeit gefunden. Daneben muß ich der Anregung und des Austausches mit einer Reihe von Freunden gedenken, deren stiller Einfluß vielleicht stärker in meinem Buch gewirkt hat, als ich es jetzt selber erfassen kann. Vor allem erwähne ich mehrfache Aussprachen mit Hermann Dörries, die mir namentlich für die Behandlung der deutschen Mystik von Wert waren.

Die neueste Literatur habe ich leider nicht mehr werten können. Vor allem kam mir erst nach Beginn des Druckes, der sich infolge meiner Habilitation über einen verhältnismäßig langen Zeitraum erstreckte, die Gedenkgabe der Stadt Görlitz: Jakob Böhme. In Verbindung mit Curt Adler und Felix Voigt herausgegeben von Richard Jecht. Görlitz 1924, zur Hand. So konnte ich nur noch an einer Stelle, an der es mir besonders wünschenswert erschien, darauf Bezug nehmen. Ich hoffe aber in der Theol. Literaturzeitung auf diese wertvollste Schrift des Böhme-Jubiläums zurückkommen zu können.

Tübingen, November 1924.

Heinrich Bornkamm.

# Inhalt

## I. Teil

### Die Einwirkung Luthers auf das spekulative System Jakob Böhmes

	Seite
Einleitung . . . . .	1
1. Abschnitt. Die spekulativen Grundgedanken Jakob Böhmes . . . . .	8
I. Der naturphilosophische Charakter des Systems und die Problemstellung . . . . .	8
II. Das System der Reifezeit . . . . .	19
1. Der metaphysische Prozeß . . . . .	19
2. Die Frage des Bösen . . . . .	37
3. Allmacht und Freiheit . . . . .	42
4. Die Begründung der Erkenntnis . . . . .	46
III. Die Entwicklung Böhmes . . . . .	50
A. Die Stufen seiner Entwicklung . . . . .	50
1. Die „Morgenröte“ (1612) . . . . .	50
2. Die Schriften „Von den drei Prinzipien“ und „Vom dreifachen Leben“ (1618—20) . . . . .	60
3. „Von der Menschwerdung Jesu Christi“ und die Schriften der Reifezeit (1620—24) . . . . .	67
B. Die Grundlinien seiner Entwicklung . . . . .	72
2. Abschnitt. Der Fortschritt gegenüber der deutschen Mystik . . . . .	74
1. Der metaphysische Prozeß bei Meister Eckhart und sein Verhältnis zu Böhme . . . . .	79
2. Das Problem des Bösen bei Meister Eckhart . . . . .	92
3. Die „Theologia deutsch“ . . . . .	96
3. Abschnitt. Luther und Böhme . . . . .	102
I. Der Allmachtsbegriff . . . . .	106
1. Berührung zwischen Luther und Böhme . . . . .	106
2. Die Umbiegung ins Metaphysische bei Böhme . . . . .	110
3. Die verschiedenartige Lösung des Freiheitsproblems . . . . .	118
II. Der Dualismus . . . . .	131
1. Der sittliche Ausgangspunkt für den metaphysischen Dualismus Böhmes . . . . .	131
2. Die Form: Liebe und Zorn Gottes . . . . .	139
3. Die Frage des Bösen . . . . .	149

## VIII

## Inhalt

	Seite
III. Die Betonung des Willens . . . . .	157
1. Böhmes Psychologie und Meister Eckhart . . . . .	157
2. Der Einfluß Luthers auf Böhmes Psychologie . . . . .	161
3. Metaphysik und Psychologie bei Böhme . . . . .	162
4. Abschnitt. Das Verhältnis von Böhmes Spekulation zu Schwenckfeld und Weigel . . . . .	168
1. Schwenckfeld . . . . .	168
2. Weigel und die Eigenart Jakob Böhmes . . . . .	171
 <b>II. Teil</b>  	
<b>Lutherische und mystische Züge in Böhmes Frömmigkeit</b>	
1. Abschnitt. Christus . . . . .	185
I. Die Entwicklung von Böhmes Christologie und der lutherischen Einschlag in den letzten Schriften . . . . .	185
II. Die mystische Spekulation . . . . .	193
A. Die Anschauung Böhmes . . . . .	193
1. Menschwerdung . . . . .	193
2. Tod und Werk Christi . . . . .	199
3. Die Anwendung im Abendmahl . . . . .	203
B. Die geschichtlichen Wurzeln von Böhmes Christologie . . . . .	206
1. Böhme und Schwenckfeld . . . . .	206
2. Böhme und Paracelsus . . . . .	215
2. Abschnitt. Wiedergeburt und Rechtfertigung . . . . .	223
I. Wiedergeburt . . . . .	223
A. Das Wesen der Wiedergeburt . . . . .	223
1. Böhmes Christumystik . . . . .	223
2. Das Verhältnis zu Luther . . . . .	231
B. Der Weg zur Wiedergeburt . . . . .	239
1. Gelassenheit . . . . .	239
2. Wille und Glaube . . . . .	243
3. Der Gesamtcharakter von Böhmes Frömmigkeit . . . . .	258
II. Rechtfertigung . . . . .	263
3. Abschnitt. Die Betrachtung der Welt . . . . .	270
I. Gemeinschaft und Kirche . . . . .	270
1. Sichtbare und unsichtbare Kirche . . . . .	270
2. Toleranz . . . . .	279
3. Beurteilung des Katholizismus . . . . .	281
II. Ethik . . . . .	283
1. Grundlagen der Sittlichkeit . . . . .	283
2. Anwendung auf das weltliche Leben, Staat, Krieg, Ehe . . . . .	285
III. Das Ziel der Geschichte . . . . .	294
Schluß . . . . .	297

## I. Teil

# Die Einwirkung Luthers auf das spekulative System Jakob Böhmes

### Einleitung

Die Schätzung Jakob Böhmes und die Würdigung seiner Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und im besonderen der Religionsphilosophie hat seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus eine starke Wandlung durchgemacht. Damals schöpften nicht nur die Romantiker, vor allem Tieck und Novalis, zum großen Teil aus ihm die Lebendigkeit und geheimnisreiche Fülle der Naturanschauung, die ihrer poetischen Absicht entsprach, und nahmen teil an der „heiteren Fröhlichkeit“, die Novalis in ihm fand<sup>1</sup>, sondern auch die Träger der großen philosophischen Bewegung, Hegel, Schelling und in seiner besonderen Weise Baader sahen in ihm einen der Höhepunkte in der Geschichte des spekulativen Denkens und führten starke Anregungen für sich selbst auf ihn zurück<sup>2</sup>.

---

1 W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* 1913<sup>4</sup> S. 328. — Zum Ganzen: E. Ederheimer, *Jakob Böhme und die Romantiker*, Heidelberg 1914.

2 So sehr Hegel die Art und Weise der Ausführungen Böhmes als barbarisch empfand (Vorlesungen über die Gesch. d. Philos. III. Werke Bd. 15 S. 297. 301), so schilderte er damit doch zugleich in der ausführlichen Darstellung, die er ihm widmete (S. 296—327), die „ungeheure barbarische Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen“, die im Hintergrunde

## 2 I. Teil: Luthers Einwirkung auf Böhmes Spekulation

Ferd. Christ. Baur schrieb keine seiner großen dogmengeschichtlichen Monographien, ohne Böhme ein ausführliches Kapitel zu widmen und von Mal zu Mal seine Darstellung neu zu begründen und zu bessern, und beschäftigte sich noch einmal in einer besonderen Abhandlung mit ihm<sup>1</sup>. Eine Fülle von Einzelliteratur und Gesamtdarstellungen von Feuerbach, Christ. Herm. Weiße, Staudenmaier, Hamberger, Carrière u. a. erschien; vor allem war sein Pantheismus eine lebhaft erörterte Frage<sup>2</sup>.

---

den „spekulativsten Gedanken“ enthalte, der nur der angemessenen Darstellung entbehre (S. 303). Ebenso wenig wie die Barbarei „sei zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat“ (S. 327). Neben dieser „absoluten Identität der Unterschiede“, die Hegel bei ihm fand (S. 307), erschien ihm von besonderem Wert, ja ein Hinabsteigen in „die ganze Tiefe des göttlichen Wesens“ die Versetzung des Bösen in die Ichheit, die Erkenntnis des Ich als der wahren Negativität (S. 317). Übereinstimmend mit dieser Darstellung bezeichnete er ihn in einer Äußerung zu Baader als den „tiefsten aller Philosophen“, weil er über die Dialektik der Gegensätze hinaus noch ein drittes Prinzip gefunden habe, das ihre gleichzeitige Trennung und Verbindung enthalte (Baaders Ges. Werke Bd. 13 S. 81). Er sah damit in ihm einen Vorläufer seiner selbst. — Wie viel Schelling, der ihn als eine „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit“ pries (Philosophie der Offenbarung. Sämtl. Werke 2. Abt. Bd. 3 S. 123), und Baader, der ihm eine Reihe von Vorlesungen widmete und einen Kommentar zu Böhmes Schrift „Von der Gnadenwahl“ begann, ihm verdanken, ist hinlänglich bekannt.

<sup>1</sup> Anlässlich einer Literaturbesprechung Theol. Jahrb. Bd. 8, 1849, S. 85 ff. — Vorhergehen: Die christl. Gnosis 1835 S. 557 ff. Die christl. Lehre von d. Versöhnung 1838 S. 465 ff. Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes III 1843 S. 261 ff. 323 ff. Die kurze Darstellung Gesch. der christl. Kirche Bd. 4, 1863, S. 348 ff. ist nicht von Bedeutung.

<sup>2</sup> Am besten ist das zusammengestellt von Hamberger in seiner Einleitung zum 13. Bande von Baaders gesammelten Werken, Leipzig 1855.

Aber auch das spekulativ gerichtete Luthertum besaß Sinn für ihn. Martensen schrieb ein Buch über ihn, das trotz mancher Verzerrungen von Böhmes metaphysischem System, die durch Martensens eigene Stellungnahme bedingt sind, noch heute die beste Darstellung der einzelnen theologischen Lehren Böhmes ist<sup>1</sup>. Hofmann hatte in seiner Jugend eine ausgesprochene Vorliebe für ihn und hat sich mit seiner „Morgenröte“ eifrig beschäftigt. Die Spuren von Böhmes und Schellings Einfluß blieben zeitlebens bei ihm zu merken<sup>2</sup>. — Demgegenüber ist die Lage heute anders. Gerade für Böhmes spekulative Gedanken ist, soweit nicht neue Mystik und Theosophie an ihren Absonderlichkeiten Geschmack gefunden haben, das Interesse erloschen. Die Monographien der letzten Jahrzehnte — den Hauptbestand der neueren Literatur bilden ja Festreden — beschäftigen sich, soweit sie überhaupt von nennenswerter Bedeutung sind, stärker mit den religiösen und sittlichen Seiten seines Wesens. Auch durch die neueste, umfangreiche Darstellung von Paul Hankamer, (Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung, 1924) ist diese Situation noch nicht entscheidend verändert. So sehr H. die Überwindung der Vergessenheit Böhmes als notwendig empfindet und so vieles im einzelnen in seinem Buch richtig gesehen ist, so ist es doch als Ganzes nicht als scharfe Durchdringung und zureichende Darstellung von Böhmes Gedankenwelt zu werten, solange überhaupt Klarheit zur Erkenntnis gehört. Eine Anschauung des bunten Reichtums von Vorstellungen geben andere Be-

---

1 Jacob Böhme, Theosophische Studien. Deutsch von A. Michelsen, Leipzig 1882.

2 Vgl. sein Selbstzeugnis an Delitzsch: Volck, Theol. Briefe der Prof. Delitzsch und v. Hofmann 1891 S. 38. Vgl. auch: Th. Zahn, J. Chr. K. v. Hofmann 1911 S. 23 Anm. 9. Wapler, Johannes v. Hofmann 1914 S. 20 Anm. 3. Über den Einfluß Schellings: Wapler, Neue kirchl. Zeitschr. XVI 1905 S. 699 ff.

#### 4 I. Teil: Luthers Einwirkung auf Böhmes Spekulation

handlungen Böhmes auch schon, wenn auch H. für vieles ein größeres Verständnis besitzt. Aber eine klare Erforschung des systematischen Zusammenhangs hinter diesen Einzelanschauungen bringt auch er durchaus nicht. Von seiner dreifachen Absicht, Böhme zu begreifen aus der Spannung von Mystik und Reformation, von Gotik und Renaissance (als Barock), von West und Ost (als Deutschtum), ist nur die mittlere einigermaßen durchgeführt und enthält vor allem in den literarischen Partien zweifellos richtige Erkenntnisse. Das Problem des ersten Punktes ist durch die kennzeichnende und ja nicht ganz neue Darstellung der Reformation als Verfalls in bürgerliche Moralität völlig verschoben. Die Spielerei des 3. zeigt ein Blick auf die damit gewonnene Deutung des Gottesgedankens: „Böhmes Gott, der aus östlicher Grenzenlosigkeit zur westlichen Bildstrenge sich wandelte, vollendet sich als west-östlicher Dichter-Denker“<sup>1</sup>. So ist sein Buch bei mancher Förderung im einzelnen, der freilich ebensoviel Verdunkelung und Entstellung gegenübersteht, als Ganzes kein Fortschritt der Böhmeerkennntnis. Aber auch in der Geschichte der Philosophie hat Böhme mehr und mehr seinen Platz verloren oder ist zu einer rührenden Kuriosität erniedrigt worden<sup>2</sup>. Es gibt heute Spezial-

---

1 S. 291. — H.s Buch unterscheidet sich von meiner Arbeit in Ausgangspunkt, Gesamtanschauung und Arbeitsweise so grundsätzlich, daß es an zahllosen Punkten eine Auseinandersetzung erforderte. Da ich diese hier nicht geben kann, beschränke ich mich im folgenden nur auf wenige Einzelpunkte.

2 Man vergleiche z. B. das Schlußwort der Darstellung von Falckenberg in seiner *Gesch. der neueren Philosophie* 1921<sup>6</sup> S. 54: „Niemand wird in Böhmes Spekulation unter der mangelnden Form und der üppig wuchernden Phantastik ein treuherziges Empfinden und ein Denken von ungewöhnlicher Tiefe und Energie verkennen.“ — Eine rühmliche Ausnahme macht Windelband, *Gesch. der neueren Philosophie* 1911<sup>5</sup> § 19, und vor allem Herm. Schwarz, *Der Gottesgedanke in d. Gesch. d.*

darstellungen seiner Epoche, die seinen Namen kaum erwähnen und den Grundzügen seines Systems keine besondere Ausführung widmen<sup>1</sup>. Damit ist auch seine Nachwirkung in der Geschichte der Philosophie über Gebühr vergessen und bleibt auf die beiden traditionellen Punkte, Baader und die Freiheitslehre des späteren Schelling beschränkt. Ehe jedoch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie erneut untersucht werden kann, muß seine eigene Gedankenwelt schärfer erfaßt und für ihn selbst die Quellenfrage gründlicher beantwortet werden. Bisher ist nur für einen Punkt die Antwort mit einiger Ausführlichkeit und Sorgfalt gegeben worden, für sein Verhältnis zu der alchemistischen Literatur und zu Paracelsus: in der bewundernswert kenntnisreichen, aber auch sehr einseitigen und stark an Einzelheiten hängenden Arbeit von Harleß, Jakob Böhme und die Alchymisten, Leipzig 1882<sup>2</sup> und dem Aufsatz von G. A. Wyneken, Von Paracelsus zu Böhme<sup>3</sup>, der das Ganze ihrer Naturphilosophie in knapper, aber inhaltsreicher Darstellung vergleicht und daher zu den vielen Einzelzügen bei Harleß eine systematische Ergänzung gibt. Wie manches auch sonst noch gestreift ist<sup>3</sup>, so ist doch dabei noch der selbstverständliche und darum wichtigste Einfluß übersehen, der zwar nicht an reicher stofflicher Berührung zu erkennen ist, dafür aber

---

Phil. I 1913 S. 555 ff., der eine im wesentlichen zutreffende Darstellung gibt, in der Beurteilung aber die unterscheidenden Züge Böhmes durch eine viel zu starke Angleichung an die mittelalterliche Mystik verkennt.

1 Rich. Hönigswald, Die Philosophie von der Renaissance bis Kant (Geschichte der Philosophie, dargestellt von Bruno Bauch u. a. Bd. 6). Berlin u. Leipzig 1923.

2 Monatshefte der Comenius-Gesellschaft IX 1900 S. 78 ff.

3 Anders kann ich die einzige zusammenfassende Arbeit über die Quellen Böhmes, den ganz unkritischen Aufsatz von A. Bastian (Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik 1906 Bd. 128, 168 ff.; Bd. 129, 33 ff.) nicht einschätzen.

dem Denken Böhmes die entscheidenden Antriebe gegeben hat, der Einfluß, der aus seiner Zugehörigkeit zur Reformation erwächst, also auf Luther zurückweist. Zwar ist auch in der bisherigen Literatur gelegentlich schon auf den protestantischen Charakter von Böhmes Philosophie und auf gewisse Beziehungen zu Luther hingewiesen worden. Vor allem seine eindringliche Beschäftigung mit dem Problem des Bösen und manche Punkte seiner spezielleren Theologie gaben den Hinweis dafür<sup>1</sup>. Aber zu einer ernsthaften Erwägung dieses Einflusses hat das bisher noch nicht geführt. Erst Karl Holl hat in seinem Aufsatz über „die Kulturbedeutung der Reformation“ den Zusammenhang klar erkannt und in programmatischen Sätzen ausgesprochen, die um der entscheidenden Anregung willen, die sie mir gegeben haben, an der Spitze meiner Arbeit stehen müssen: „Sein Gottesbegriff, der den Widerspruch, die ‚Qual‘ in Gott feststellt, ist tatsächlich nichts anderes als die spekulative Ausgestaltung der lutherischen Gegenüberstellung von Zorn und Liebe in Gott. Luther selbst hätte sich freilich lebhaft dagegen gewehrt, daß man den Gegensatz von Zorn und Liebe, der sich bei ihm auf einen sich selbst bestimmenden, zielhaften Willen bezog, ins Metaphysische umsetzte und damit Gott selbst einer naturhaften Notwendigkeit unterwarf. Aber die Tatsache bleibt doch bestehen, daß Böhme eigenartig lutherischen Antrieben innerhalb der Philosophie des deutschen Idealismus An-

---

1 Neuerdings hat besonders E. Seeberg diesen Zusammenhang gelegentlich berührt und vor allem auf die Bedeutung der Gegensätze, den doppelten Ausgang des Gerichts, die Wertung des Negativen in der Geschichte und andere unmystische Züge in J. Böhme hingewiesen. Vgl. Zur Frage der Mystik 1921 S. 3 ff. Gottfried Arnold 1923 S. 361 ff. Auch G. A. Wyneken a. a. O. S. 78 ff. 106 hat Beziehungen empfunden, freilich nicht sehr glücklich. Auf die von R. Otto, Das Heilige 1924<sup>19</sup> S. 124 ff. hergestellte Verbindung gedenke ich unten (S. 145 ff.) näher einzugehen.

erkennung verschafft hat. Sie bedeuteten dort eine Vertiefung der ganzen Weltanschauungsfrage. In Böhmes Philosophie trat eine Betrachtungsweise auf, die wiederum ganz streng auf das Sittliche eingestellt war und die deshalb auch den Willen — im Gottesbegriff und beim Menschen — für wichtiger hielt als das Denken. Sie zeigte Kampf und Widerspruch, wo Leibniz nur gleitende Übergänge wahrgenommen hat; aber sie trat zugleich in Gegensatz zu der mit der vordringenden Naturwissenschaft sich verbindenden ästhetischen Weltauffassung (Giordano Bruno!)<sup>1</sup>.

Bei einer genaueren Untersuchung des Einflusses, den Luther auf das spekulative System Jakob Böhmes ausgeübt hat, muß ausgegangen werden von einer neuen Darstellung dieses Systems selbst. Denn einmal ist hier längst noch nicht alles mit der wünschenswerten Schärfe klargestellt, und andererseits hängt für die Durchführung der Aufgabe alles davon ab, wie man die Gegenstände und Antriebe von Böhmes Denken auffaßt. Und da es nicht nur gilt, seine Aussagen, sondern in besonderem Maße auch die Motive, aus denen heraus er seine metaphysische Gesamtanschauung gebildet hat, zu betrachten, so darf man sich nicht mit dem ausgereiften System Böhmes begnügen, sondern muß die Entwicklung seines Denkens, die die Motive in besonderer Deutlichkeit erkennen läßt, mitheranziehen. Es empfiehlt sich dabei, vom Ziele auszugehen. Denn nur der Blick auf das Resultat gibt den kritischen Maßstab in die Hand, die Grundzüge der Entwicklung, die vorwärtstreibenden Kräfte und die entscheidenden Wendepunkte richtig herauszufinden.

---

<sup>1</sup> Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I Luther 1923 <sup>2. S.</sup> S. 531.

---

## 1. Abschnitt

### Die spekulativen Grundgedanken Jakob Böhmes

#### I. Der naturphilosophische Charakter des Systems und die Problemstellung

Der erste Eindruck des großen metaphysischen Systems Jakob Böhmes ist der einer verwirrenden Fülle. In einer Sprache, die neben einem Gewirr naturphilosophischer Kunstausdrücke, einer geradezu närrisch anmutenden Deutung der Lautwerte eines Wortes, die zum symbolischen Ausdruck geheimnisvoll in diesem Wort zusammengefaßter Kräfte oder Beziehungen werden (der „Naturesprache“, die Böhmes ganz besonderer Stolz war<sup>1</sup>); Stücke von einem ungemein lebendigen, farbenkräftigen Ausdrucksvermögen enthält, schildert er ein in gewaltiger Bewegung entstehendes, im ständigen Werden befindliches Natur- und Weltgeschehen vom größten Ausmaß. Er umspannt in seinem Denken Natur und Gott und schaut sie in ihrer ganzen Geschiedenheit und ihrer innigen Durchdringung. Die Mittel der Veranschaulichung sind die der Naturphilosophie seiner Zeit: der Alchemie und Paracelsus oder anderen uns nicht mehr faßbaren Überlieferungen entnommene Begriffe und Vorstellungen. Wenn man seine erste Schrift „Die Morgenröte im Aufgang“ (1612) zur Hand nimmt, tritt einem sofort, ja hier wohl am allerbuntesten und eigenartigsten, die ganze kosmologische Spekulation entgegen. Er will Gott schildern, wie

---

<sup>1</sup> Sendbr. 4, 27; 28, 11. Eine große Zahl von Beispielen ist im Register s. v. genannt. Über die in der Romantik bemerkbare Nachwirkung dieses Versuchs, eine Ursprache zu finden, s. Hankamer, Jakob Böhme 1924 S. 222 ff. Leider sind die übrigen Ausführungen H.s dazu so verschwommen wie sein ganzes Buch, sodaß das von ihm vorgetragene neue Verständnis der Naturesprache nicht zur Klärung beiträgt.

er aus der Natur zu erkennen ist<sup>1</sup>, und versenkt sich darum zunächst in diese. In ihr findet er als Erstes und Grundlegendes „2 Qualitäten, eine gute und eine böse, die in dieser Welt in allen Kräften, in Sternen und Elementen, sowol in allen Kreaturen in einander sind“<sup>2</sup>. Diese beiden „Species“ des „Heilsamen“ und des „Grimmigen“ finden sich in den Urkräften Hitze und Kälte, aus denen Luft und Wasser entstehen<sup>3</sup>, wie auch in anderen Qualitäten, in der bitteren, süßen, sauern und herben wieder, die im Gegensatz oder im Ausgleich in allen Dingen enthalten sind und deren Wirkung aufeinander regeln<sup>4</sup>. Hier offenbaren sich magische Beziehungen von den Sternen her, die ihrerseits wieder von der Sonne erleuchtet und „temperiert“ werden, „daß alles fein lieblich und freudenreich wird“<sup>5</sup>. All das ist ein Gleichnis für Gott. „Nun siehe aber einmal die Sonne und Sternen an; die mannich- und vielerley Sternen, die unaussprechlich oder unzählig sind, die bedeuten den Vater. Aus denselben Sternen ist worden die Sonne, denn Gott hat sie daraus gemacht; die bedeutet den Sohn Gottes. Nun sind von der Sonne und Sternen worden die 4 Elementa, Feuer, Luft, Wasser, Erde . . . Die 3 Elementa, Feuer, Luft und Wasser, die haben dreyerley Bewegung oder Qualifizierung, aber nur ein Corpus. Siehe, das Feuer oder Hitze empöret (gebäret) sich aus der Sonne und Sternen, und aus der Hitze empöret (ge-

---

1 Morgenr. 1, 1. Ich zitiere nach der bisher besten Ausgabe von Überfeld vom Jahre 1730, und zwar nach den einzelnen Schriften, was mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der im Gebrauch befindlichen Ausgaben als feste Regel innegehalten werden sollte. Ich halte mich dabei im allgemeinen an die deutschen Titel, da diese allein von Böhme stammen, und zitiere nur dort nach den lateinischen, wo diese besonders gebräuchlich geworden sind (*De signatura rerum, Mysterium Magnum*).

2 1, 2.

3 1, 4 ff.

4 1, 19 ff.

5 3, 19.

bäret) sich die Luft und aus der Luft das Wasser. Und in dieser Bewegung oder Qualifizierung stehet aller Creaturen Leben und Geist, auch alles, was in dieser Welt genant mag werden, und das bedeutet den H. Geist“<sup>1</sup>. Die göttlichen Kräfte sind also noch anderer Art als die der Sterne und Elemente, sie sind „linde, weich, gleich dem Himmel, gantz freudenreich“<sup>2</sup>, und es gibt nur zwei Erscheinungsformen für sie, 1. den Salitter<sup>3</sup>, die sich bewegenden Kräfte, und 2. den Marcurius oder den Schall, das Tönen und Schwingen in dem Vermischen der göttlichen Kräfte<sup>4</sup>. Die Elementarkräfte dagegen sind nicht so licht und lieblich, „denn Herr Lucifer hat in seiner Erhebung die Kräfte der unreinen Natur also brennend, bitter, kalt, herbe, sauer, finster und unrein gemacht“<sup>5</sup>. Vor seinem Fall gehörte auch Lucifer hinein in das himmlische Wesen der Engel, die in 3 großen Königreichen, dessen schönstes ihm gehörte, den Sohn umkreisen<sup>6</sup> und die „wie kleine Götter“ selbst als Trinität gestaltet sind, indem sie einen Sohn, ein Herz in sich gebären und einen Quellbrunn, eine ewige Bewegung ihrer Kräfte in sich tragen, den Geist<sup>7</sup>. Aber durch Lucifers Abfall hat sich Gottes Zorn entzündet, d. h. es ist eine andere Welt entstanden, wie sich das durch die sämtlichen 7 Qualitäten, die uns zum Teil schon begegneten, hindurchverfolgen läßt. Wir finden unter diesen Naturgeistern Gottes wiederum die herbe und die bittere Qualität, die zusammenziehend und verfestigend wirken, aber, wenn sie entzündet werden, scharf und zerstörend werden als „Quell-Adern des Zorns Gottes“<sup>8</sup>, während die süße diejenige ist, die immer wieder den Zorn überwindet und die herbe und bittere sänftigt (etwa beim Reifen

1 3, 26 f.      2 4, 6 f.

3 = sal nitrum (Salpeter), bei B. der himmlische oder irdische unqualifizierte Urstoff.

4 4, 13 f.      5 4, 7.      6 7, 9.      7 5, 9; 7, 14; 12, 41 ff.

8 8, 20.

und Süßwerden des Apfels<sup>1</sup>). Als 4. „Quellgeist“ erscheint jetzt die Hitze, die das Leben in dem Salitter der drei anderen erweckt, indem sie sie im Blitz entzündet, so daß ein unaufhörliches Austauschen und Bewegen zwischen ihnen entsteht<sup>2</sup>. Aus dem süßen Quellgeist gelingt es ihr sogar eine neue Qualität zu machen, die 5., „den Quellbrunn der holdseligen und freundlichen Liebe Gottes“, die nun als Verwirklichung des 2. Quellgeistes mildernd und erleuchtend auf die andern einwirkt<sup>3</sup>. Das ständige Ineinander der Geister findet seinen Ausdruck in dem 6., dem Ton und Schall, während sie alle umspannt werden vom 7., „das ist der rechte Geist der Natur, ja die Natur selber, darinnen die Begreiflichkeit (= Körperlichkeit) stehet und darinnen alle Creaturen formiret sind im Himmel und auf Erden“<sup>4</sup>. So stehen sie in einer festen Einheit und machen, sobald sie im Blitz entzündet werden, das gesamte Naturleben aus. Durch Lucifers Fall werden die Qualitäten grundlegend verändert. Die 1. herbe, die sonst ein feines, formendes Element ist, schafft jetzt die harte Stofflichkeit der Erde, die Steine, das Wasser<sup>5</sup>. Die 2. verliert ihre himmlische Süßigkeit und wird sauer, wie man das an Bier und Wein sehen kann, die in der Wärme sauer werden<sup>6</sup>. Die 3. bittere Qualität wird zur Wurzel der Empörung, des Mordens, Stechens und Brennens<sup>7</sup>. Die Hitze (4.) macht die göttlichen Kräfte brennend und entzündet die sichtbaren Lichter des Himmels<sup>8</sup>. Die holdselige Liebe des 5. Quellgeistes wird zum Feuer, das reißend und wütend ist. „Dieses hast du ein Exempel an

1 8, 22.                      2 8, 33 ff.

3 8, 92 ff. In der späteren Ausbildung der Lehre Böhmies ist diese Doppelheit des 2. und 5. Quellgeistes verschwunden und an 2. Stelle das „Bittere“, an 3. die „Angst“ getreten. Vgl. u. S. 31. Das ist für diese Schilderung ganz bedeutungslos.

4 11, 1.                      5 14, 54 ff.                      6 14, 80 ff. 86.                      7 15, 1 ff.  
8 15, 27 ff.

dem angezündeten Salitter der Sternen, welche von diesem angezündeten Grimme sich müssen mit der Eitelkeit also geschwind rum wälzen bis an Jüngsten Tag“<sup>1</sup>. Aus dem sanften Tönen in Gott, dem 6. Naturgeist, wird Donner und Blitz, Wetterleuchten und Hagel und andere Widerwärtigkeiten dieser Erde<sup>2</sup>, aus dem 7. die irdische Natur<sup>3</sup>. Diese Verwandlung der Gotteswelt in eine Welt des Grimmes ist das unermeßliche Verderben, das Lucifer verursacht hat und das zu beklagen Böhme nicht müde wird. „Wenn alle Bäume Schreiber wären und alle Äste Schreibfedern und alle Berge Bücher und alle Wasser Dinten, noch könnten sie den Jammer und Elend nicht genugsam beschreiben, den Lucifer mit seinen Engeln in seinen Locumbracht hat“<sup>4</sup>. Diese in Lucifers Fall offenbar gewordene Welt des Grimmes, der Finsternis hat Böhme in seinen späteren Schriften zusammengefaßt als ein 1. Prinzip, den „ernstlichen Quell der Grimmigkeit, nach welcher sich Gott einen zornigen, grimmigen, eiferigen Gott nennet“<sup>5</sup>. In diesem 1. Prinzip, das dem Vater entspricht, fassen sich die drei ersten Naturgeister zusammen, die in „drey Dingen im Urkund“, drei Urelementen der Natur Gestalt finden, in Sal, Sulphur und Mercurius, „daraus sind worden alle Dinge, Geist und Leben, Weben und Begreiflichkeit“<sup>6</sup>. Licht und Lieblichkeit dagegen ist begriffen im 2. Prinzip, der Darstellung des Sohnes, dem paradiesisch reinen Wesen, „der Natur Ende“<sup>7</sup>. Wenn das Herbe, die prima materia<sup>8</sup> vom Feuer-Blitz dahinein geführt wird, so wird aus ihr die liebliche Erscheinung des 5. Quellgeistes<sup>9</sup>. Aus dieser Matrix wird die quinta essentia geboren, „an welchem Orte sich das Licht urkundet, daraus

1 15, 44 ff. 53.      2 15, 58 ff.      3 c. 16.      4 16, 26.

5 Von den drey Principien 1, 2.

6 Drei Prinz. 1, 6 ff. *Mysterium Magnum* 3, 17 ff.

7 Drei Prinz. 4, 53 ff. 10, 13. 41.

8 ebda. 1, 7.

9 4, 50 ff. 58 ff.

auch endlich die Sonne erboren“<sup>1</sup>. Diese quinta essentia ist der reinste Ausdruck dafür, daß sich in diesen beiden Prinzipien nicht die stoffliche Natur zusammenschließt, sondern die ewige, das Mysterium magnum, die Ideenwelt. Aber beide, die Welt des Feuers, des Zornes und des Lichtes, der Liebe, sind zugleich die Matrix, das Centrum naturae, aus dem das 3. „materialische“ Prinzip durch das Verbum fiat geboren wird<sup>2</sup>. Aus ihm erwachsen die 4 Elemente, in denen wiederum der Streit von gut und böse, der beiden ersten Prinzipien herrscht. Sie bilden die irdischen Körper. So „urständen“ sie alle aus einer Einheit, und doch „hat eine jede Creatur das Centrum oder Circul des Lebens Geburt in sich selber“<sup>3</sup>, ist jede ein organisches Gebilde. Wie Böhme im einzelnen das Leben der „äußeren Welt“ in seiner steten Bewegung, im Einfluß der Sterne schildert, deren feurige Art in unauslöschlicher Sehnsucht sich mit dem Sehnen der wäßrigen Matrix der irdischen Natur begegnet und damit das Licht erzeugt<sup>4</sup>, wie Steine, Pflanzen, Tiere, ja selbst der Mensch aus den verschiedenen Prinzipien und Qualitäten erzeugt werden, wie alles in steter Durchdringung und Beziehung mit der göttlichen Geburt in die Reiche der drei Prinzipien hinein verbunden ist und alles Äußere zugleich die andeutende Offenbarung des inneren Wesens ist und darum, wie er es später präzisiert formuliert, stumm und ohne Verstand bleibt ohne Erkenntnis der Signatur<sup>5</sup>, das alles kann ich hier im einzelnen nicht mehr anschaulich machen und muß auch im folgenden die Einzelheiten zum großen Teil auf sich beruhen lassen. Nur der Versuch, die Struktur seines metaphysischen Gebäudes darzulegen und nach seinen Antrieben und Zielen zu bestimmen, kann im Rahmen meiner Aufgabe gemacht werden. Aber wie ist in dieser Wirrnis vielfach

---

1 5, 10.      2 5, 8 ff.      3 7, 37.      4 7, 29 ff.  
5 in der Schrift De signatura rerum.

kaum verständlicher Vorstellungen von Struktur zu sprechen? Wo ist anzusetzen, um einen klaren Weg zu bahnen? Man kann ihn nicht finden, ohne daß man genau zu erfassen sucht, welche Fragen Böhmes Gedankenbildung notwendig gemacht haben.

In seiner „Morgenröte“ hat Jakob Böhme an einer bekannten Stelle den inneren Kampf geschildert, der seinen philosophischen Intuitionen voraufgegangen ist, und in diesem Kampf die Motive aufgedeckt, aus denen seine Gedanken zu verstehen sind. Zweierlei hat ihn in die „harte Melancholey und Traurigkeit“ gestoßen, aus der ihn dann ein mächtiges Geisteserlebnis befreite. Auf der einen Seite die Entgegenstellung des ihm gepredigten, erdenfernen Gottes, der in einem Himmel wohne, der „viel hundert oder tausend Meilen von diesem Erdboden entfernt sei“, und der „großen Tiefe dieser Welt mit ihrer Sonne und Sternen, Wolken, Regen und Schnee“. Auf der anderen Seite die Probleme, in die er geriet, je mehr er diese beiden Gegensätze nebeneinander zu denken unternahm: in allen Dingen fand er Böses und Gutes nebeneinander, in Holz, Steinen, Erde ebenso wie im Menschen; überall sah er das Wohlergehen der Gottlosen neben dem Leiden der Frommen. „Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist ernstlich in Gott erhub als mit einem großen Sturme und mein gantz Hertz und Gemüthe samt allen andern Gedancken und Willen sich alles darein schlos, ohne nachzulassen, mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen und nicht nachzulassen, Er segnete mich dann, das ist, Er erleuchtete mich dann mit seinem H. Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden, so brach der Geist durch“<sup>1</sup>. — Das zwiefache Anliegen der

1 19, 1 ff. Hat es Böhme allein an dieser einen Stelle, die stellvertretend gilt für eine Unsumme anderer, noch nicht deutlich genug gesagt, welche Qual des Denkens, welches innere Leiden für ihn in diesen Fragen enthalten war? Es kann darum nicht

tiefen Not seines Denkens ist klar: 1) Wie läßt sich eine Verbindung oder gar eine Einheit herstellen zwischen Gott und Natur? und 2) Wie wird man mit dem dann sich erhebenden Problem des Bösen fertig, das dieser Verbindung immer wieder in den Weg tritt? Diese beiden Fragen haben einen deutlichen inneren Zusammenhang; die zweite wird erst lebendig, wenn man die erste zu lösen versucht<sup>1</sup>. Infolgedessen lassen sich beide noch in einer allgemeineren Form zusammenschließen: Wie kann man die Gesamtwirklichkeit aus dem Gottesgedanken ableiten, ohne von der schrecklichen Wahrheit, die sie bietet, auch nur etwas zu verschleiern? Hier treffen sich also bei Böhme zwei Inter-

---

scharf genug ausgesprochen werden, wie eine Formulierung wie die Hankamers von Böhmes „Liebe zum bösen und kraftvoll- quellenden Leben in und außer ihm“ (a. a. O. S. 121), die ja auch mit seiner übrigen Deutung im Widerspruch steht, das Bild Böhmes verzerrt und ihn zum modernen Ästheten macht. Böhme sah die Notwendigkeit und absolute Macht des Bösen; das war ja gerade die eigentliche Not, aber heißt das Liebe?

<sup>1</sup> Fast alle Gesamtdarstellungen Böhmes, auch die gute von Windelband a. a. O. I § 19 (bes. S. 116), kranken daran, daß sie einseitig das Problem des Bösen als Mittelpunkt der Gedankenbildung Böhmes bezeichnen. Damit übersieht man einmal die unendliche Mühe, die B. sich gegeben hat, durch eine richtige Grenzziehung das Gott-Natur-Problem zu lösen. Dafür sprechen allein die zahlreichen Stellen, an denen er sich — namentlich in seinen späteren Schriften — fast ängstlich gegen eine mißdeutende Gleichsetzung von beidem wehrt (z. B. Von der Menschwerdung II 3, 4; Gegen Tilke I 174 f. 194; Mysterium Magnum 2, 7 ff. Schlüssel 25). Andererseits bleibt dabei aber der innere Zusammenhang der beiden Fragen außer Betracht. Das Gesamtproblem muß also umfassender angesehen werden, wie ich das oben zu entwickeln suche. Ich darf mich für meine Auffassung der Sache auf F. Chr. Baur berufen, der über die Problemstellung Böhmes schreibt: „Wie bei den Gnostikern bewegt sich bei Böhme das ganze System um die Hauptaufgabe, einen Übergang aus der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden.“ (Gnosis 1835 S. 569.)

## 16 I. Teil: Luthers Einwirkung auf Böhmes Spekulation

essen. Das eine geht auf Erfahrung, auf klare, nichts beschönigende Darstellung seiner Naturerkenntnis, das andere geht auf ein spekulatives Gesamtbild, in dem diese Erfahrungswelt seinen Platz erhalten kann. Damit ist aber die Problemstellung und die Durchführung von Böhmes Spekulation abhängig von dem Inhalt seiner Erfahrung, um deren Ableitung er sich bemüht.

Wie sieht diese Erfahrungswelt aus? Davon gibt schon die angeführte Stelle ein gewisses Bild: die ganze Natur ist ein Kampf der Gegensätze, von gut und böse, Licht und Finsternis. Kein Gedanke kehrt in Böhmes Schriften so häufig wieder wie der Hinweis auf diesen Dualismus, das Grundgesetz seiner Metaphysik. Anfangs hat er sich damit begnügt, ihn rein empirisch festzustellen<sup>1</sup>; später hat er sich auch bemüht, ihn tiefer zu begründen und in seiner Bedeutung zu erfassen. Er sieht nicht nur eine Erfahrungstatsache vorliegen, sondern auch eine logische Notwendigkeit: die Gegensätze von Enge und Weite<sup>2</sup>, schwarz und weiß<sup>3</sup>, Zorn und Gnade<sup>4</sup>, nichts und etwas<sup>5</sup>, wahr und falsch<sup>6</sup> usw. fordern einander; ohne das Böse könnte das Gute nicht erkannt werden und nicht existieren<sup>7</sup>. Aber auch aus der Erfahrung lernt Böhme

---

1 „Die Natur hat zwei Qualitäten in sich bis in das Gericht Gottes; eine liebliche, himmlische und heilige und eine grimmige, höllische und durstige“ (Morgenröte im Anfang, Vorrede 9, vgl. Cap. 1, 2. 17, 5. 20, 56).

2 Vom dreifachen Leben 1, 35.

3 „Die Finsterniß ist die größte Feindschaft des Lichts und ist doch die Ursach, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwarzes wäre, so möchte ihm das Weiße nicht offenbar seyn; und wenn kein Leyd wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar.“ (Myst. Magn. 5, 7.)

4 Gnadenwahl 9, 94.

5 Von dem himmlischen und irdischen Mysterio 1.

6 Gnadenwahl 9, 41.

7 „Würde das Böse nicht erkannt, so würde die Freude nicht offenbar.“ Myst. Magn. 61, 48. — „Das Böse oder

## 1. Abschn. I. Naturphil. Charakter u. Problemstellung d. Systems 17

diesen Dualismus tiefer begründen. Aus dem Kampf der Gegensätze entspringt Leben, Bewegung, Differenzierung („Schiedlichkeit“)<sup>1</sup>. Ohne diese Gegensätze wäre nur eine „Stille“ vorhanden, nicht die rastlose Lebendigkeit, die er als Grundcharakter der Natur feststellt. „Ein jeglicher Körper ist mit ihm selbst uneins; wie nicht allein zu sehen ist in lebendigen Creaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz: in allen ist Gift und Bosheit. Befindet sich auch, daß es also seyn mus, sonst were weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerley Empfindniß, sondern es wäre alles ein Nichts“<sup>2</sup>. Bis hinein in das seelische Leben, in die Geistesgeschichte der Menschheit (als Kampf zwischen dem Reich des Lichts und der Finsternis) verfolgt Böhme den Dualismus: „Im Streit ist der Urstand aller Geister“ (Myst. Magn. 26, 27). Nur in der Ewigkeit kehrt alles in seine anfängliche Ruhe zurück<sup>3</sup>. Zu verstehen ist dieser Gegensatz nicht nach Analogie mechanischer Bewegungen, Stoß und Gegenstoß, sondern umgekehrt sind auch diese mit psychologischen Begriffen zu verdeutlichen: Willensäußerungen liegen allem Leben zugrunde. Die Natur ist nicht starr, sondern von lebendigen Kräften durchzogen, die in stetem Begehren und Streben miteinander verbunden sind und in Bewegung gehalten werden. Ebenso wie Gottes Wesen „begehrender Wille“ ist<sup>4</sup>, so herrschen „Sucht“ und

---

Wiederwillige ursachet das Gute.“ Von göttl. Beschaulichkeit 1, 13. Vgl. Myst. Magn. 25, 29.

1 Von göttl. Beschaulichkeit 1, 9. Gnadenwahl 2, 20.

2 Drei Prinzipien, Vorrede 13. Vgl. 10, 34 f. 6 theos. Punkte 3, 2 und viele andere Stellen.

3 „Zwene Willen bestehen nicht in der Ewigkeit, es mus nur Einer seyn: der eine mus seyn als ohnmächtig und der ander allmächtig; sonst ist Uneinigkeit.“ Vom dreif. Leben 18, 20 ff.

4 „Also ist uns zu erkennen das ewige Wesen als der ewige Geist ausser dem Feuer und Lichte, denn er ist ein be-

„Begehren“<sup>1</sup>, „Hunger“<sup>2</sup> und „Lust“<sup>3</sup> in allen Einzelheiten der Natur. „Der Wille ist der Meister aller Werke“<sup>4</sup>. Selbst an der Pflanze und ihrem Wachstum kann man beobachten, wie die natürlichen Kräfte aufeinander zueilen und vor einander fliehen, bis nach Streben und Ausdehnen die Pflanze ihre Gestalt gefunden hat und „nun frölich ist, daß sie dem Kriege entlaufen ist“<sup>5</sup>. So versucht Böhme seine gesamte Metaphysik psychologisch zu unterbauen und lebendig zu machen. Damit ergibt sich sein Bild der Erfahrungswelt: Ein von Willenskräften durchwaltetes, am Kampf der Gegensätze sich immer neu entzündendes, rastloses Leben. Die Frage, wie diese Wirklichkeit sich aus dem Gottesgedanken ableiten lasse, ist für Böhme deshalb so schwer, weil er die Unvereinbarkeit der Gegensätze so wahrhaftig sieht, ja den scharfen Dualismus geradezu zum Prinzip seiner Welterklärung macht. Dadurch ist es ihm von vornherein unmöglich, das, was dem Gottesbegriff widerspricht, zu unterdrücken und in einer bequemen Harmonie auszugleichen. So muß er beides mit der Ehrlichkeit, mit der er es in der Erfahrung wahrnimmt, in seiner vollen Schwere stehen lassen und trotzdem die Verbindung mit dem Gottesgedanken aufsuchen.

Doch mit alledem ist die Problemstellung Jakob Böhmes noch nicht ganz scharf umschrieben, sie bedarf

---

gehrender Wille, der sich selber also zu einem Geist machet.“ Von d. Menschw., II 3, 2. De sign. rerum 14, 7. Gnadenwahl 1, 6.

1 40 Fragen 1, 215 ff. Gegen Tilke I 172.

2 Vom dreif. Leben 4, 8.

3 40 Fragen 3.

4 „Wie wir auch dan klar haben angedeutet, wie alles Wesen aus dem Willen erboren ist und hat alles Ding seine Wiederfortpflanzung im Willen: dann der Wille ist der Meister aller Werke, dann er hat seinen ersten Urstand aus Gott dem Vater zur Natur.“ (Vom dreifachen Leben 4, 48. Vgl. 4, 6 ff.)

5 Morgenröte 8, 41—51.

noch einer wichtigen näheren Bestimmung. Es hängt mit seiner Vorstellung von der Natur als lebendiger Bewegung zusammen und ist zugleich ein Beweis für den philosophischen Ernst, mit dem er sich seine Aufgabe stellt, daß er sich nicht begnügt, ein begriffliches Verhältnis der beiden Glieder des Gegensatzes, eine ethische Abgrenzung oder Einordnung etwa in den Begriff der Liebe oder Gerechtigkeit Gottes zu finden, sondern daß er die Frage nach dem ursächlichen Zusammenhang stellt. Mit einer Energie, die sich der Spinozas an die Seite stellt, versucht er die unmittelbare Ableitung der gesamten Wirklichkeit, auch des Substanziellen aus dem Gottesbegriff. Gott kann nicht unmittelbar mit den Gegensätzen zusammenfallen und muß sie doch hervorgebracht haben. Wie kann man die Brücke von ihm zur Natur, zur Welt finden, ohne doch die Hoheitsrechte des Gottesgedankens zu verletzen? So haftet sein Interesse stets am Werden, nicht am Gewordenen, an der Entwicklung, nicht an den daraus entspringenden gesetzmäßigen Formen<sup>1</sup>. Die Frage, um die Böhme sich müht, ist also die Möglichkeit dieses Übergangs von Gott zur Natur, von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, von der Ewigkeit zur Zeit.

## II. Das System der Reifezeit

### 1

In der Fragestellung zeigt sich schon deutlich, daß in der Philosophie Böhmes von vornherein etwas über den Bereich der Natur überschießt, und daß er sich von einem naturalistischen Pantheismus wesentlich unterscheidet. Er trennt die zwei Welten, um deren Übergangspunkt

---

<sup>1</sup> Das ist bei mancher stofflichen Berührung einer seiner grundlegenden Unterschiede von Swedenborg. Vgl. dazu die feine Gegenüberstellung bei A. J. Penny, *Studies in Jacob Böhme*, London 1912, S. 78.

er sich bemüht. Er macht den Gegensatz des offenbaren und des unoffenbaren Gottes nicht nur zur Grundlage seines Gottesbegriffs<sup>1</sup>, sondern seiner ganzen Metaphysik, insofern für ihn der Begriff der Offenbarung seinen besonderen Inhalt hat. Denn nicht nur ist darin der Gedanke der biblischen Offenbarung in der Person Christi enthalten, der sich selbstverständlich oft bei ihm findet bis zu der bemerkenswerten Zuspitzung in den späteren Schriften: „Außer Christo hat der Mensch keinen Gott“<sup>2</sup>; nicht nur kennt er die Anschauung von einer dreifachen Offenbarung: in der Schöpfung, in der Menschwerdung und am Ende der Zeiten, in der die Trinität in ihren drei Personen in Erscheinung tritt<sup>3</sup>, sondern für ihn ist die ganze Natur mit der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte und Formen Offenbarung Gottes im strengsten Sinne, indem sie seine begreifbare Seite darstellt<sup>4</sup>. Aber Böhme kennt nicht nur die Grenze und weiß, daß jenseits des Sichtbaren und Kreatürlichen sich eine andere Wirklichkeit befindet, sondern er versucht auch, diese Grenze zu überschreiten. Er unternimmt den Vorstoß aus dem Gewordenen ins Ungewordene, um den Zusammenhang, in dem beides steht, bis ans Ende zu verfolgen. So erklärt es sich, daß er bis in das innergöttliche Werden zurückgreift und dort die Wurzel des Lebendigen sucht. Er hat das mit wachsender Klarheit und Selbständigkeit getan. Während ihm in seinen Anfangsschriften im wesentlichen die trinitarischen Formen

---

1 3 Prinzipien 5, 6. Dreif. Leben 3, 1. V. d. Menschw. II 3, 5. Gnadenw. 2, 20.

2 Gnadenw. 10, 47. Myst. Magn. 40, 76.

3 40 Fragen 30, 18. 42. 6 mystische Punkte 4, 1 ff.

4 „(Der Geist soll) dem theuren Gemüthe folgen, welches forschet nach der Weisheit Gottes, und das Gemüthe soll folgen dem Lichte der Natur. Denn Gott offenbaret sich in demselben Lichte, sonst wüsten wir nichts von ihm.“ 3 Prinz. 16, 2. Dreif. Leben 1, 47.

als hinreichende Differenzierung erscheinen und er die Entwicklungsfolge bis in den innersten Kern der Gottheit nicht zu erfassen vermag, hat er in seiner Reifezeit — vornehmlich in der Schrift „Von der Gnadenwahl“ und dem „Mysterium Magnum“, der Erklärung der Genesis<sup>1</sup> — einen noch tiefer liegenden Hintergrund und Quell des Daseins, eine letzte Einheit in Gott gefunden, in der alle Entwicklung ihren Ursprung hat. Jenseits deren erscheint auch ihm nichts mehr erkennbar. Diese letzte Tiefe in Gott nennt Böhme den „Ung rund“. Mit diesem Begriff versucht er in seiner Weise den Charakter des Absoluten am Gottesgedanken hervorzuheben. Hier versagen also mit Recht alle menschlichen Ausdrücke. Hier liegt die uranfängliche Einheit<sup>2</sup>, die „von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber gebärt“<sup>3</sup>. In das Dunkel des Unoffenbaren dringt keine Erkenntnis<sup>4</sup>, keine Unterscheidung: Gott ist das Nichts<sup>5</sup>. „Man kann nicht von Gott sagen, daß er dis oder das sey, böses oder gut, daß er in sich selber Unterscheide habe: denn er ist in sich selber Naturlos, sowohl Affekt- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es 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 Qual in Ihme“<sup>6</sup>. Streng genommen, kann man also nicht einmal von einem

---

1 Als Belege für die folgende Darstellung des abgeschlossenen Systems benutze ich auch Ausführungen aus früheren Schriften, soweit es sich um durchgehende Ideen Böhmes handelt und sie dort besonders klar ausgesprochen sind. Die Berechtigung dazu wird in den meisten Fällen die spätere Skizze von Böhmes Entwicklungsgang erweisen.

2 Myst. Magn. Extract 2.

3 Myst. Magn. 1, 2.

4 Myst. Magn. 3, 21.

5 Von göttl. Beschaulichkeit 2, 20. Myst. Magn. 1, 2.

6 Gnadenw. 1, 3.

barmherzigen Gott reden<sup>1</sup>. Nur eine einzige positive Aussage läßt sich von dem Ungrunde machen: er ist Wille<sup>2</sup>. Und aus diesem Wollen des Ungrundes entsteht alle Bewegung. — Wie kommt Böhme zu dieser Aussage? An dieser entscheidenden Stelle greifen zum ersten Male seine axiomatischen Voraussetzungen ein: 1) der Dualismus in Gestalt der sich fordernden Gegenbegriffe. Nichts und Etwas können ohne einander nicht existieren. „Das Nichts hungert nach dem Etwas“<sup>3</sup>. So kann der Ungrund nicht in Ruhe verharren, sondern wird über sich hinausgetrieben. Und 2) dieser Dualismus ist nicht rein begrifflich, sondern muß, wie die verwendeten Ausdrücke schon zeigen, psychologisch verdeutlicht werden als lebendiges „Begehren“, „Hunger“, Willensbewegung. Damit bringt Böhme zur Geltung, daß der „Wille des Ungrundes zum Grunde“<sup>4</sup> kein zufälliger Gedanke in Gott ist, sondern eine Wesensnotwendigkeit. Gott muß Wille sein, denn ohne den Willen zum Etwas kann das Nichts nicht existieren. Freilich ist dies eine Notwendigkeit, die zugleich völlige Freiheit ist. Denn Böhme ist im übrigen stets sorgfältig darauf bedacht, den Gottesbegriff vor allem Nötigenden zu schützen, wie er es z. B. im Prädestinationsgedanken sieht<sup>5</sup>. Die Notwendigkeit also, die im Willen des Nichts zum Etwas, des Ungrundes zum Grunde liegt, stellt für ihn keinen Zwang dar, sondern deckt sich unmittelbar mit dem Wesen Gottes. Die damit vollzogene Verbindung von

1 Gnadenw. 1, 21.

2 „Wir erkennen, daß Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur blos die Kraft oder der Verstand zum Wesen, als ein ungründlicher ewiger Wille, in dem alles liegt und der selber Alles ist und sich aber begehret zu offenbaren und in ein geistlich Wesen einzuführen, welches durchs Feuer in der Liebe-Begierde in Kraft des Lichts geschieht.“ Myst. Magn. 6, 1. Vgl. o. S. 17 Anm. 4.

3 Myst. Magn. 3, 5.

4 Gnadenwahl 2, 8.

5 z. B. Gnadenwahl 2, 2. Myst. Magn. 40, 50.

## 1. Abschn. II. Die spekulativen Grundgedanken der Reifezeit 23

Notwendigkeit und Freiheit im Gottesgedanken, die Böhme freilich nie in ihrer vollen Konsequenz ausgesprochen hat, sondern die nur als Voraussetzung seiner Aussagen zu erheben ist, macht den Ungrund zu einer bedeutsamen Vorstufe des im deutschen Idealismus ausgebildeten Begriffes des Absoluten<sup>1</sup>. — In der Willensbewegung beginnt nun die im Ungrund potentiell angelegte Differenzierung sich zu entfalten oder, wie Böhme sich ausdrückt, aus der „Temperatur“ (d. h. der Einheit) in die „Schiedlichkeit“ überzugehen<sup>2</sup>. Was ist das Ziel dieses Prozesses? Was ist der Grund, das Etwas, zu dem der Ungrund, das Nichts hinstreben kann? Gott kann nichts wollen außer sich selbst, denn außer ihm existiert nichts<sup>3</sup>. Das Begehren des Ungrundes geht also aus auf ein Selbstbewußtsein, auf ein Ich, eine „Selbheit“, eine Selbstdarstellung des Absoluten als Persönlichkeit. Der ewige Wille „faßt sich selber“, wie Böhme sagt. Dieses Ich, dieses „Herz“

---

1 Diese Betrachtung der Offenbarung als Notwendigkeit und Freiheit zugleich zeigt sich auch in den früheren Schriften Böhmes schon deutlich. Während für ihn die Offenbarung auf dem unbedingt notwendigen Willen zum Gegensatz beruht, indem ohne den Willen zur Natur die „Stille“ nicht offenbar, das Ewige nicht „peinlich“ würde (Gnadenw. 2, 16. 40 Fragen 1, 6. Menschwerdung II 3, 5), betont er doch immer wieder, daß Gott unveränderlich und „solches zu seinem Wesen nicht bedürftig gewesen“ sei. Am deutlichsten bei der Zuspitzung auf die Frage der Menschwerdung: „Sintemal Er solches zu seinem Wesen nicht ist bedürftig gewesen; und wir können auch mit nichten sagen, daß sich sein eigen Wesen habe in der Menschwerdung verändert.“ Menschwerdung I 1, 5.

2 Gnadenwahl 2, 20.

3 „Gott, so viel Er Gott heisset, kann nichts wollen als sich selber: Dann Er hat nichts vor oder nach Ihme, das Er wollen kann; So Er aber etwas will, so ist dasselbe von Ihme ausgeschlossen und ist ein Gegenwurf seiner selber, darinnen der Ewige Will in seinem Etwas will.“ Von göttl. Beschaulichkeit 1, 17.

in Gott, dieses „Centrum“, in dem der Ungrund sich offenbart, ist der Sohn<sup>1</sup>. Aber nicht nur dieser Begriff dient zur Verdeutlichung der Selbsterfassung Gottes im Bewußtsein, sondern der ganze trinitarische Gedanke wird dazu verwendet. Man spürt die Unstimmigkeiten zwischen der eigenartigen Spekulation Böhmes und der Benutzung des kirchlichen Schemas deutlich, wenn man darauf achtet, wie viel farbloser im Lauf von Böhmes Entwicklung die Anwendung wird. In der Reifezeit ist nichts mehr davon vorhanden als ein dünner Rest psychologischer Begriffe: der Vater ist der Wille des Ungrundes, der Sohn das „Gemüt“, das „Herz“, in dem der Vater sich selbst erfäßt, der Geist der Bewegungsprozeß, der zu dieser Selbstoffenbarung führt, „ein bewegend Leben der Gottheit“, „ein Leben oder Weben in der Kraft“<sup>2</sup>. Wie vollständig die Absicht der kirchlichen Trinitätslehre dabei verloren gegangen ist, erhellt daraus, daß Böhme den Gedanken von drei Personen ausdrücklich verwirft: „Gott ist keine Person als nur in Christo“<sup>3</sup>, das fordert der strenge Offenbarungsbegriff. Die Trinität beruht nur in der „ewigen Gebärung“, umfaßt nur „drey Eigenschaften in einem einigen Wesen“<sup>4</sup>. Sie ist — abgesehen von ihrer sonstigen metaphysischen Bedeutung — nur die psychologisch zu deutende Form der Differenzierung im Prozeß der innergöttlichen Offenbarung. Die einzige Bestimmung, die Böhme noch hinzuzusetzen vermag, ist die, daß die Offenbarung im „Wort“ stattfindet, daß die innergöttliche Bewegung ein „Sprechen“, „Aushauchen“ ist<sup>5</sup>. Diese Entfaltung des

1 Gnadenw. 1. Myst. Magn. 1. Schlüssel I. II.

2 Gnadenwahl 1, 13.

3 Myst. Magn. 7, 5. 11.

4 Myst. Magn. 7, 13.

5 Myst. Magn. 1. Böhme beruft sich für die Gleichsetzung dieser Begriffe natürlich auf Joh. 1. Gnadenwahl 2, 7ff. Myst. Magn. 2, 1 ff.