



*Hb. 35<sup>a</sup>*







# Fermenta Cognitionis

v o n

Franz Ritter v. Baader.

*S e c h s t e s H e f t .*

Leipzig, 1825.

J. C. Hinrichssche Buchhandlung.



# Fermenta Cognitionis

Franz Ritter v. Babber.

Certainement cette religion qui est la mère de toute la bonne et véritable science qui existe dans le monde, et dont le plus grand intérêt est l'avancement de cette même science, se garde bien de nous l'interdire ou d'en gêner la marche.

*Les soirées de St. Petersbourg I. 305.*

Sechstes Heft.

Leipzig, 1825.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.



P r o b e n  
religiöser Philosopheme  
älter er Z e i t

v o n

F r a n z R i t t e r v. B a a d e r.

---

---

L e i p z i g, 1825.

J. C. H i n r i c h s s c h e B u c h h a n d l u n g.







---

Gegenwärtige Schrift, welche, als das sechste Heft meiner *Fermenta Cognitionis*, das erste Bändchen letzter schließt, erscheint zugleich auch unter dem Titel: „Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit“ und liefert hiemit ein Gegenstück zu meinen kürzlich erschienen: „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit“. In der That braucht man nur die in dieser gegenwärtigen Schrift aufgestellten Principien der ältern deutschen Philosophie \*) kennen zu lernen, um sich zu

---

\*) Jak. Böhm hiess bekanntlich zu seiner und nach seiner Zeit auch im Ausland der *Philosophus Teutonicus*.

überzeugen, wie sehr die spekulative Philosophie seitdem sich verflächt haben musste, um solche Vorarbeiten eines Denkers nicht zu nützen, und selbe in vornehm thuender Unwissenheit von sich entweder gänzlich abzulehnen, oder, falls man auch hie und da aus ihnen schöpfte, die Quelle, als ob man sich ihrer zu schämen hätte, zu verschweigen. Zu bedauern ist es übrigens, dass selbst geniale Denker sich theils durch die rauhe und harte Schale, welche den Kern in J. Böhm's Schriften verbirgt, theils auch durch die Confessionsvorurtheile und Bornirtheit desselben von ihrem Studium abhalten lassen, und es wäre darum zu wünschen, dass die rein wissenschaftlichen Expositionen in diesen Schriften von allen nicht zur Sache gehörigen De-

klamationen und zum Theil Invectiven geschieden, in einer längst gewünschten neuen Auflage derselben zusammen gestellt erschienen.

Es versteht sich von selbst, dass eine Schrift, wie gegenwärtige, welche auf Religiosität der Wissenschaft, und Wissenschaftlichkeit der Religiosität dringt, und hinwürkt, dem grossen Haufen sich nicht empfiehlt, welcher bekanntlich sich in die Heerde der frommen Schafe (welches Wort ich hier keineswegs im schlimmen Sinne genommen wissen will) und in jene der nicht frommen Böcke theilt, welchen jene alte Schlange als „Drehwurm“ im Kopf sitzt, welchen Kopf zwar der Meister zertreten hat, nicht aber jener ihre zahllosen Glieder, deren Tödtung uns überlassen blieb. Wenn näm-

lich die erste dieser zwei Parteien kein Bedürfniss der Wissenschaft in religiöser Hinsicht kennt, so kennt dagegen die zweite Partei dieses Bedürfniss sehr wohl, und ist darum eifrig bemüht, jedem von daher gegen sie einbrechenden Licht, durch Aufstellung dieses wieder verfinsternder Philosopheme und Raisonnements abzuwehren; denn eben weil der Geist der Irreligion keine Raison hat, muss er sich eine machen. —

Dem gewöhnlichen Einwurf, den wissensscheue, übrigens achtungswürdige Fromme gegen alles Forschen (Nachdenken) in Religionsgegenständen vorzubringen pflegen, und welcher von der Uebervernünftigkeit, somit Unerforschlichkeit der Religionsdoktrinen hergeholt wird, habe ich bereits in der Vorrede zu

den „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit“ \*) begegnet, und ich trage zu dem dort Gesagten hier folgendes nach. Es ist nämlich 1) eine falsche Vorstellung die man sich von Gott, als blossem Objekt unsrer Vernunft, als bloss subjektivem Vernehmungsvermögen zu machen pflegt, da doch Gott als absoluter Geist, wie Hegel in neuerer Zeit zuerst nachgewiesen, beides, Objekt und Subjekt zugleich, oder ihr Begriff ist, somit in dem von uns Vernommenen sowohl, als in unserm Vernehmen sich erweist, so wie es Grundsatz unsrer Religion ist, dass es derselbe

---

\*) Ich benutze diese Gelegenheit um Lesern dieser Schrift wenigst folgende sinnenstellende Druckfehler derselben anzuzeigen. S. 28. Z. 14. ist für seyn, zu lesen: haben, S. 34. l. Z. für eine, seine, S. 35. Z. 22. f. seines, ihres,

Gott ist, welcher (als Vater) uns das Gesez giebt, und welcher (als Sohn) dieses Gesez in uns erfüllet. 2) Ist, wie ich bereits a. a. O. bemerkte, eine solche Unerforschlichkeit, und die auf ihr sich gründende Bewunderung eben nur das Resultat, oder Ergebniss des freien Forschens. Und endlich 3) ist, wie der H. Paulus sagt, das was über unsre Vernunft geht, nicht wider sie, wie denn das Begründende jedes Thuns zwar über dem Begründeten ist, nicht aber letzterm widersteht; und die Vertheidiger der Religionsdoktrinen hatten darum von jeher nur die Behauptung zu widerlegen, dass

---

S. 39. Z. 13. f. diese Sakramentliche, dieser Sakramentlichen, S. 60. Z. 15. f. Weltweisen, Weltwesen, Z. 16. f. Strebens, Sterbens. S. 61. Z. 5. f. die, der. S. 63. Z. 22. doch, dass.

selbe gegen unsre Vernunft sind. — Dieser Unglaube (an der Erweisbarkeit der Religion u. s. w.) liegt übrigens auch dem bekannten und noch immer wegen seines *sophisme paresseux* bei Vornehmen und Nichtvornehmen unsrer Zeit beliebten Glaubenssystem des s. Jakobi zum Grunde, welches, wie ich anderwärts bemerkte, bereits in dem bekannten Saz Rousseau's ausgesprochen war: *que l'homme en commençant à penser, cesse de sentir.* — Ein Saz, welcher in dieser wissensscheuen Anwendung eigentlich die Warnung an den Liebhaber enthält, sich ja von aller gründlichen Kenntniss seiner Geliebten zu enthalten, um — die Illusion seiner Liebe nicht einzubüssen! da doch im Gegentheile die Liebe (das liebende Gemüth, als zwischen Gedanke

und That in Mitte stehend) sich eben so sehr im Denken an den Geliebten, als im Thun für ihn, kund giebt, so wie dasselbe für den Hass gilt, welcher gleichfalls im Lügen und Zerstören (Abthun) des Gehassten sich zu äussern strebt. — Viele Religionsvertheidiger in unsrer Zeit wissen aber nicht, wie sehr sie durch eine solche Poltronerie gegen die Spekulation (welche Kant und Jakobi zugleich ihnen beibrachten) ihren Gegnern gewonnen Spiel geben, und dass sie hiemit die Trägheit im Erwerb der Erkenntniss religiöser Gegenstände, so wie die Seichtigkeit jener, gleichsam sanktioniren.

München, den 1. December 1824.





Die in diesem ersten Bande der *Fermenta Cognitionis* bekannt gemachten Principien des Deutschen Philosophen genügen nun zwar allerdings, um diese ältere Philosophie mit unsrer jüngsten zu vergleichen; ich halte es indess für dienlich, des Lesers Aufmerksamkeit vorläufig auf folgende Vergleichs - Momente zu lenken.

1) Wenn sich die neuere Philosophie mehr oder minder zum Pantheism und Spinozism \*) neigt, so hält dagegen J. B. den Begriff eines *supramundanen* Gottes fest, d. i. jenen der ewigen Nichtconfundirbarkeit des Schöpfers mit dem Geschöpf, somit auch jenen der Nichtvereinerleung der göttlichen mit der menschlichen Natur im Erlöser. So wie J. B. gegen einzelne christliche Pantheisten unter den Mystikern seiner Zeit mit derselben Klarheit nachge-

\*) Der witzige Voltaire lässt Spinoza in einem Gespräch mit Seinem Gott, sagen: *Je crois, entre nous dit, que Vous n'existez pas.*

wiesen, dass man das Wiedertheilhaftwerden an der göttlichen Natur durch den Erlöser nicht mit einem zum Theil der letztern werden zu vermengen hat. So wie jeder Theil der Peripherie, oder diese kollektiv genommen, zwar der Natur des Centrums theilhaft, aber darum nicht ein Theil desselben ist.

2) Wenn bis dahin gewöhnlich der Begriff Gottes sowohl, als jener des Christ, nur abstrakt, bloß objektiv gefasst worden ist, so bewegt sich dagegen J. B. Gedanke ganz nur im lebendigen Begriff beider (der Subjektivität und Objektivität zugleich)\*). Er weiss von keinem Finden Gottes im Menschen, was einem andern Suchen begegnet, als jenem, das gleichfalls von Gott kömmt; er kennt kein Licht ausser der

---

\*) So meint z. B. der Mensch gewöhnlich selbst im Gebet sich, als Subjekt, seinem Gott, als blossen Objekt, gegenüber, oder unterstellen zu können, und stellt hiemit Gott ausser sich, sich ausser Gott hinaus, ganz der Schriftlehre entgegen, gemäss welcher nur jenes Thun in Gott vollendet werden kann, das Er in uns anfängt. Dieselbe Identität drückt auch die Bitte aus „dein Wille geschehe“ d. h. wie das Wollen dein ist, so auch das Vollbringen, und der Sinn des wahren Gebets ist darum um dieses wahre Gebet.

Identität des Auges und des Leuchtenden, kein Wort ausser der Identität des Hörens und Sprechens, kein Nahen dem Sohne ohne oder ausser dem Zuge des Vaters zu Ihm.

3) Ganz entgegengesetzt, weil ganz christlich, ist J. B. Doktrin allen neuern autonomen, oder denen eines sich selber Gesetzseyns und sich selber Setzens, und dieser Schuster behauptet dagegen, dass des Menschen erste Funktion sey, sich nicht zu setzen, sondern in Gott sich aufzuheben, und nur in und durch diese Bejahung Gottes das Bejaht-Ausgesprochen- oder Geseztwerden sein selbst von und in Gott zu erwarten. Wie darum jene neuern Doktrinen mehr oder minder entweder dem heidnischen Geiste der Hoffart, des Stolzes und des Ungehorsams, oder auch der Nieder-

---

In demselben Sinne hat man auch jenes naive Gebet St. Martins zu verstehen, welcher Gott bittet, dass Er ihn (den Bittenden) hindern möchte, Ihn (Gott) in sich zu tödten! Denn die Sünde hemmt die Conjunction des sich im Menschen bittenden (suchenden) und erhörenden (findenden) Gottes; eine Conjunction, welche die französischen Mystiker *la celebration de saintes noces* nennen.

trächtigkeit fröhnen, so athmet dagegen J. B. Philosophie keinen andern Geist, als jenen der Demuth, der Selbstverläugnung und des Gehorsams nach oben, welcher sich indess eben hiemit als der Geist der Erhabenheit, Herrlichkeit und der Autorität nach unten erweist.

4) Die neuere Philosophie ignorirt ganz den Fall des Menschen, so wie den durch selben in die Natur gekömmnen Fluch; sie nimmt die dermalige Verderbtheit beider für ursprünglich und konstitutiv, und noch minder fällt es ihr bei, zum Behuf einer Schöpfungstheorie der Materie (des verweslichen Zeitwesens) auf jene erste Katastrophe Rücksicht zu nehmen, welche schier alle Traditionen mit dem Namen eines Geisterfalls, oder Sturzes \*) bezeichnen. Eine solche Philosophie, welche somit weder im Menschen, noch in der Natur ein „Deficit“ anerkennt, kann auch kein „Complement“

---

\*) Schon anderswo habe ich jenes arge Missverständniß dieser Religionslehre gerügt, welches sich mehrere neuere Philosophen zu Schulden kommen liessen, indem sie in selber die Hypostasirung des in einer Creatur entzündeten gottwidrigen Strebens wieder zu einer Creatur (und so in infinitum etc.) zu finden meinten.

dieses Deficits, keine Integration dieser Differenz, d. i. keine Religion zugeben. J. B. dagegen weist in einer solchen Katastrophe (in der Entzündung eines gottwidrigen Strebens in einer intelligenten Creatur) jene Veranlassung nach, welche die Schöpfung der Erde (Materie) etc. und sofort des Menschen als Gegenwirkung herbei führte, womit denn auch alle alte Kosmogonien übereinstimmen, welche alle, gleichförmig hierin der mosaischen, Schöpfungsgeschichte mit einer Eclipsis (Finsterniss — Chaos) entstehen lassen, und womit auch begreiflich wird, dass, so wie diese Schöpfung (nach Moses) mit einer Scheidung des Lichts aus und von der Finsterniss begann, derselbe Process fortgehend jener der Creation seyn muss, den z. B. die Erde etc. in einer niedrigen, der Mensch in einer höhern Ordnung zu üben hat. Eben so zeigt J. B., dass der Fall des Menschen eben sein Heraussetzen aus einer höhern (paradiesischen) Geburtsweise seines Lebens in eine niedrigere, engere, der Integrität dieses Lebens nicht entsprechende (irdische) war, und man folglich unter seiner Wiedergeburt seine *restitutio in integrum* versteht, obschon gewiss ist,

dass diese ihm mehr giebt, als er verloren hat.

5) Mehreremal hat man in J. B. Dualism des Geistes und der Natur nur die neuere Identitätslehre (der Identität des Wissens und Seyns) zu sehen gemeint, obschon J. B. sich sowohl gegen Vereinerleung, als gegen Trennung des Geistes und der Natur verwahrend, für deren Identität als jener des intelligenten und nichtintelligenten Thuns erklärt \*) eine Identität des übernatürlichen und natürlichen Thuns, welche sich in jeder Function des menschlichen Lebens nachweisen lässt, nämlich im Erkennen als Identität (d. h. als Unterschiedenheit und Ungetrenntheit) des Wissens und des Sinns (denn sinnfrei, nicht sinnlos soll das Erkennen seyn); im Wollen, als Identität des Wollens und Begehrens, endlich im Wirken als die Identität des (wie

---

\*) Mit dieser Identität eines verständigen und nichtverständigen Thuns ist jene höhere und höchste eines schöpferischen mit dem geschöpflichen Thun zwar nicht zu vermengen, wohl aber in Verbindung mit ihr zu setzen. Wie denn die Confundirung des schöpferischen Thuns mit dem geschöpflichen, so wie beider ihre Trennung der faule Fleck jeder nichtreligiösen Philosophie ist.

J. B. sagt) anschaffenden Worts (*verbum*) und der schaffenden Naturmacht (*fiat* \*). — Wenn nun schon Schelling das grosse Verdienst sich erworben hat, den Begriff der Natur gegen den neuern verstandlosen, weil naturlosen, Verstandes- oder Geistesbegriff wieder vindicirt zu haben, so wie Hegel'n das Verdienst gebürt, nachgewiesen zu haben, dass der Geist kein Unmittelbares ist, sondern dass er nur durch Vermittelung (Aufhebung eines andern, nämlich der Natur) ent- und besteht, und dass der Geist diese Natur darum weiss und ihrer gewaltig ist\*\*),

---

\*) Rein speculativ und kurz findet man den Dualism der Natur und des Geistes J. B. in zweien seiner kleinen Schriften vorgetragen, nämlich in seiner „Erklärung von sechs Puncten“ und im „Bericht vom himmlischen und irdischen Mysterium“, in welchen beiden Schriften das unmittelbar creirende Princip die in sich nicht verständige *magia*, der Verstand der *magus* heisst. Und in demselben Sinne spricht J. B. auch von einer guten und nicht guten Glaubensmagie, und giebt uns hiemit, wie ich anderwärts zeigen werde, den richtigsten Standpunct, um das Verhältniss von Wissen zum Glauben, in religiöser Hinsicht einzusehen.

\*\*) Hier gilt das Baconische: *scientia et potentia in idem coincidunt*, aber freylich nicht in Bacon's Sinn, wogegen jenes: *scimus, quia facimus* zweideutig ist, weil man hiemit meinen könnte, dass letzteres erstrem

weil er von ihr geschieden, oder naturfrei ist — so erscheint doch wieder in Schellings Lehre die Natur als etwas vor dem Geiste, in Hegels Lehre letztere als etwas nach der Natur Bestehendes, und die wechselseitige ewige Voraussetzung beider, sohin ihre wahre Identität, wird in beiden Lehren minder fest gehalten, als in J. B. Lehre, welcher noch überdiess beider Hervorgehen aus, so ihr Wiederineinandergehen in die Einheit nachweist, und somit jene in andern Doctrinen gleichsam fixirtgebliebene polarische Spannung beider löset. Wenn endlich Schelling mit J. B. die Natur mit Recht hier als Producirendes (als Kraft, Physis) und nicht, wie Hegel, als Product begreift, so hat doch nur J. B. klar nachgewiesen, wie der durch Aufhebung der Naturmacht ent- und bestehende Geist doch wieder nicht unmittelbar producirt (sich verwirklicht), sondern nur mittelst dieser durch ihn (gleichviel ob in gutem, oder nichtgutem Sinne) wieder erregten Natur, als seiner Basis, welche letztere sohin als wirkend gleichfalls kein Unmittelba-

---

vorgehen muste, und der Ausdruck: *sciendo facimus, faciendo scimus* dagegen richtiger seyn würde.



res in Hegels Sinn, sondern wieder ein durch den Geist Vermitteltes ist \*).

6) Da des Unverstandes kein Ende ist, so hat es schon früher nicht an spizfindigen Köpfen gefehlt, welche in J. B. Dualism von Geist und Natur den leibhaften Manichaeism wieder fanden, so wie man in neuern Schriften denselben J. Böhm dagegen als Gewährsmann für die Behauptung angeführt findet, dass von ganz keinem Bösen in *rerum natura* die Rede seyn kann, indem das, was man für ein solches hält, nur die jede Manifestation bedingende (constitutive) Negativität sel-

\*) Diese in J. B. Sinn richtig verstandene Identität der Natur und des Geistes lässt uns übrigens auch das Unvernünftige jener Frage nach dem Wie eines sogenannten *nexus* des verständigen und nichtverständigen Thuns einsehen, weil man sagen muss, dass freilich Gott selber nicht weiss, wie Er schafft, und dass eine solche Frage nach einem solchen Wie, als Reflexion nur dann würde eintreten können, wenn jener sogenannte *nexus* aufhören, d. i. wenn Gott selber aufhören könnte, Gott zu seyn; wie dieses dann wirklich bei der Creatur geschieht, falls bei ihr das nicht-intelligente Thun aufhört, dem Intelligenten zu werden. Es braucht übrigens nicht bemerkt zu werden, dass derselbe Nichtbegriff der Identität auch jener *harmonia praestabilita* die Entstehung gab, bei welcher man sich die Natur und den Geist als zwei fertige Bestandstücke zu denken meint, welche durch ein hinzutretendes Drittes zusammengestimmt sind.

ber ist. Endlich zweifle ich nicht, dass mehrere in J. Böhm's Schriften die alte platonische Lehre einer mit dem Geist (bei Plato: Gott) gleich ewigen Materie wieder finden werden, obschon dieser platonischen Lehre der dreifache Vorwurf gemacht werden muss, dass sie nämlich 1) das zeitliche vergängliche Geschöpf als das Materielle im engeren Sinne von dem ewigen, so wie 2) die *natura naturata* nicht von der *naturans* unterscheidet, und endlich 3) diese Materie (Hyle) als ein vom Geist noch unaufgenommenes rohes Element ihm zur Seite stellt, somit gerade das Gegentheil einer Identität des Geistes und der Natur aussagt.

7) Die neuere Philosophie spricht zwar von einer Identität der Natur und des Geistes im Menschen; aber sie giebt uns nicht, wie die J. Böhmische, Aufschluss über das Wesen, oder Unwesen ihrer Nichtidentität (als Zwietracht, nicht als Trennung) und noch minder über die Wiederaufhebung letzter. Denn nur von der guten, unverdorbenen Persönlichkeit kann man jene Identität als Eintracht behaupten, nicht von der nicht-guten, verdorbenen, und nur in jener sehen wir ein naturfreies, von der Natur durchaus

bekräftigtes Erkennen, Wollen und Schaffen oder Wirken, so wie in der verdorbenen Persönlichkeit nur ein naturunfreies. Endlich gelangen wir wohl durch die Philosophie des deutschen Schusters, nicht aber durch die neuere, zu der für die Religionstheorie so wichtigen Einsicht „dass ein solches Verderbniss sich jedesmal des geistigen und natürlichen Elements zugleich bemeistert.“— Denn nach J. B. Lehre vermag nicht nur der Geist (wollend, glaubend) nichts ohne eine Basis, und bleibt, oder wird kraft- und wirklos, wenn er basislos wird und bleibt; sondern diese Basis muss überdiess eine seiner Actionsweise entsprechende Natur seyn. So z. B. vermag der gute Wille (glaubend, betend) sich nicht als solcher zu vollbringen, (zur *effectivité* zu gelangen) ohne eine dieser Güte entsprechende Basis, und die Wegnahme einer nichtentsprechenden, solhin nichtguten muss folglich mit der Gabe einer entsprechenden, guten Basis (Natur) coincidiren; in welchem letztem Sinne z. B. Paulus von verdorbenen, zerrütteten Sinnen spricht, die den Menschen untüchtig zum Glauben machen.

8) In den vorigen Heften dieser Schrift habe ich mehreremal J. Böhm's Theorie vom Urstand der thierischen Geschlechtsdifferenz im Menschen angedeutet, und ich achte es um so minder überflüssig, dem Leser hier vorläufig, und ehe er diese Theorie bei J. B. selber kennen lernt, einen sichern Standpunct zur Auffassung derselben anzuweisen, als ohne Aufhellung dieser dunkeln Region unsrer Natur die Mysterien der Religion hierüber gänzlich unzugangbar bleiben. Der Mensch konnte nämlich, nach J. B., nicht leiblich zum Mann- und Weibthier werden, eh' er nicht, in diese Thiernatur geistig eingehend, sich geistig mit ihr verbildete, welches Verbilden in jener Imagination Adams vor dem Schlaf (nach Moses) geschah, und diesen Schlaf als eine Ohnmacht, oder Verbleichen seines ursprünglichen Himmelsbilds bewirkte, in welchem Schlafe sich auch jene geistige Verbildung leiblich (zum äussern Mann- und Weibthier vollendete, so wie denn dormalen der Mensch nicht leiblich, als Mann, oder Weib, geboren werden kann, ohne dass diese Mann- und Weibthierheit nicht auch geistig ihm eingeildet

würde. Die Tödtung, oder Wiederaufhebung nun dieses im Menschen zur Erhebung (Selbstheit und Selbstverstand) gekommenen Geistthierbildes, durch Wiedererweckung des in jener verblichene[n] himmlischen Bildes, im Mann wie im Weib, macht das Wesen der Wiedergeburt, die hiene[n]den gleichfalls erst geistig beginnt, und in der Auferstehung sich leiblich vollbringen wird. Woran sich nun ferner der Begriff der Ehe, als Sacrament, wie ihn die Kirche aufstellt, knüpft, nämlich: der Ehe Zweck, als Sacraments, ist wechselseitige Wiederherstellung des innern Himmels- oder Engelsbildes in Mann und Weib, und man könnte in dieser Hinsicht sagen, dass der Mann, wie er seyn sollte, eigentlich derjenige wäre, der innerlich (geistig) kein Manuthier mehr wäre, so wie das Weib, wie es seyn sollte, innerlich kein Weibthier, weil nur hiemit beide die Idea der Menschheit in sich wieder ergänzt hätten. Je mehr nun der Mann und das Weib diese Thierheit in sich deprimirt haben, je minder wird selbe im Zeugungsorganism in der Frucht sich fortpflanzen, oder mit andern Worten, um so minder beflekt wird ihre

Zeugung und Empfängniss genannt werden können \*).

9) Die neuere Philosophie hat, als man von ihr eine Theorie des Bösen verlangte, ihrer Maxime getreu, dieses Böse, weil sie selbes nicht zu erklären vermochte, geläugnet; \*\*) eine solche Theorie macht dagegen

---

\*) Wo die göttliche Oekonomie ein Minimum dieser Befleckung der Empfängniss eines Menschen heischte, sehen wir darum, z. B. im alten Bunde, selbe erst im späten Alter und bei schon erloschenem Naturtriebe eintreten.

\*\*) Indess sind schon die Versuche vieler ältern Theologen und Philosophen, einer der Religionslehre entsprechenden Theorie des Bösen, gescheitert. Lactantius z. B. sagt (*Divin. Instit. lib. II. c. 8.*) „*Fabricaturus Deus hunc mundum, qui constaret rebus inter se contrariis, fecit ante omnia duos fontes rerum inter se adversantium, illos videlicet duos spiritus, rectum et pravum, quorum alter Deo est tanquam dextra, alter sinistra, ut in eorum potestate essent contraria illa.*“ — Eine Behauptung, welcher, jenes Fecit abgerechnet, nur insofern ein richtiger Sinn untergelegt werden könnte, insofern man das schon entstandene geistig Böse durch die Schöpfung der Materie dem Guten wieder subjcirt, und diesem (wider Wissen und Wollen) dienend sich hierunter vorstellen würde. Eben so unklar über das Böse war der sonst so scharfsinnige Scotus Erigena welcher behauptet: „dass das Böse im Gegensatz des Guten nur da ist (als ob es heabsichtigt von Gott da wäre!) damit dieses nach Gebühr gelobt werden kann; ausser dem Gegensatz (in Toto — er meint im Absoluten,

den Hauptinhalt der Schriften des deutschen Philosophen, welchem wir folgende Aufschlüsse hierüber verdanken. Er wies nämlich nach, dass das Böse für sich nichts anderes, als das im Geschöpfe fixirte, in seiner Natur radical gewordene tantalische Streben desselben ist, nicht für seinen Schöpfer, sondern ganz nur für sich, somit auch von sich zu leben und zu seyn; dass ferner ein solches Streben zwar der Creatur so wenig angeschaffen ward, als etwa ein Keim hiezu, dass aber die Möglichkeit seiner Erzeugung (in, mit und durch die Creatur) ihr allerdings angeschaffen seyn musste, theils weil selbe von der ersten Unterscheidung des Geschöpf's von seinem Schöpfer nicht zu trennen ist, theils weil dieses Versuchen, oder Versuchtwerden der Creatur im ersten Unschuldstande an sich so wenig böse ist, dass

---

wo freilich kein Böses) wäre es für sich durchaus nicht vorhanden, sondern ein Bestandtheil des schönen Ganzen.“ Und doch spricht dieser Schriftsteller kurz zuvor vom Bösen als einem Nichtseyenden (also nur zum Seyn strebenden und dem Seyn widerstrebenden). Scotus Erigena verfällt aber hier, wie in mehreren andern Stellen seiner Schriften, bereits in die neologische Abstraction, und folglich in Irrthümer, die ihm auch die Missbilligung der Kirche zuzogen.

vielmehr die freiwillige Aufgabe dieser Macht, oder dieses Vermögens jenes Streben der Selbstsucht in sich zu entzünden, d. i. ein freiwillige Opfer \*) desselben an Gott, wodurch die Creatur in Stand setzt, durch Selbstverleugung an und gegen Gott sich selbst zu bejahen, hiemit aber sich selbst für immer illabil zu machen, welche Illabilität, wie der H. Augustinus bemerkt, der Creatur freilich nicht angeschaffen werden konnte. Nur auf solche Weise wird begreiflich wie 1) die Creatur mit ihrem ersten Entstehen zwar von Gott unterschieden sich findet, wie sie aber ohne ihr Mitwirken nicht mit Ihm sich wieder activ vereint finden kann; wie ferner 2) diese Actionsvereinigung nur durch das *medium* einer ersten Versuchung im Unschuldstande vermittelt werden kann, und wie 3) falls die Creatur aus diesem ersten Versuchtwerden (nicht bestehend

---

\*) Dieses erste Opfer, wodurch die neuentstandene schuldlose Creatur ihr stabiles Seyn in Gott zu begründen hat, ist freilich von jenem zu unterscheiden, womit die schuldige Creatur eine bereits gefasste Gründung in sich aufzuheben, und in oder mit dieser Aufhebung erst die wahrhafte Begründung sich zu verschaffen hat; worüber ich in meiner Schrift: über Opfer mich ausführlich erklären werde.



in ihm), activ entzweit mit Gott hervortritt, der constitutive Imperativ dieser Einigung sie doch keineswegs verlässt, und selbe nicht zum Frieden, (die Gottlosen (Gottwidrigen) haben keinen Frieden, spricht mein Gott, Jeremia) zur Gründ<sup>is</sup>ung, Ruhe, somit zur positiven Productivität kommen läst, dass folglich eine solche Creatur, anstatt durch ihr wahrhaftes und seliges Seyn auf positive Weise zu beweisen, dass Ein Gott ist, durch ihr unwahrhaftes, unseliges Seyn, wenn schon nur auf negative Weise, den Beweis führt: dass nur Ein Gott ist, d. i. dass alles Nichts ist, und Nichts vermag, was ohne oder gegen Ihn seyn will, und dass die Hölle so gut negativ der Verherrlichung Gottes dient, als der Himmel diesen Gottesdienst auf positive Weise leistet.

Der Satz: „was einen Anfang hat, hat auch ein Ende“ wird nur dann verständlich, wenn man jenes Anfangen als ein Aufhören (Cessiren) einer Gegenwart (Mitte) somit als Anfangen einer Suspension letzter, oder als Abstraction fasst. Wobei denn doch zuzugeben ist, dass ein inner dieser Suspension Entstandnes, sofern es in die bleibende Mitte gesetzt wird, selbst zu einem Bleibenden wird. Jede Abstraction ist in diesem Sinne ein Anfang, welcher dialektisch seinem Ende zutreibt, so wie jeder Anfang eine solche Abstraction ist, oder mit dieser auftritt.

Nicht selten denkt man sich unter dem Wort „Princip“ eines Wesens blos dessen Anfang (*incipere*), somit das Gentheil seiner Vollständigkeit, da man doch mit jenem Worte eigentlich dieses Wesens Centrum, oder Mitte sich denken soll: (Gott, sagt Tauler, ist der Vollender der Natur und Creatur, so wie

die Alten in diesem Sinne Gott einer Sphäre verglichen, *cujus centrum ubique, circumferentia nusquam*) und nur aus einer solchen Mitte heraus ein Anfangen oder Enden begreiflich ist. Ebenso falsch ist die Vorstellung, die man sich (auf Veranlassung der geometrischen Figur des Kreises, oder der Sphäre) von einem solchen Centrum, als einem in seiner Peripherie eingeschlossenen (Gefangenen) macht, da im Gegentheil die wahre Mitte das allein Freie und Nichtsperrbare ist, als zwar nicht peripherielos, wohl aber als peripheriefrei.

## 2.

Als Beispiel des so eben gesagten kann uns der Feuerprozess in seinem Unterschied als Brennen und als Verbrennen dienen. Unter jenem versteht man nämlich, oder sollte wenigst darunter verstehen, den immanenten, auf sich bsschlossen, oder nach innen gekehrten centralen Feuerprozess, welcher nur durch sein Aufgehobenwerden die Erscheinung des ausgekommenen und hie mit verbrennenden Feuers giebt, als gleichsam eines Hungers (Sucht) welcher seine

Speise (Gründung) inwendig nicht mehr findend, sich nach aussen kehrt, und als solches ausgekommenes Feuer anfängt. \*) — Jakob Böhm dehnte diesen Begriff des Brennens (als Lebens) mit mehreren ältern Naturforschern auch auf das geist- und göttliche (ewige) Leben aus, und zwar keineswegs, wie ihm der Unverstand vorwarf und vorwirft, im naturalistischen, oder pantheistischen Sinn. Alle seine Schriften sind nur Versuche, jenen Einen Grundtext der Schrift auszulegen: „Gott ist Ein Licht“, wobei er aber die Negativität dieses Lichtes nicht übersah „Gott ist Ein verzehrendes Feuer“ weil nämlich ein Licht sich nicht gegen ein selbes als Prozess aufzuheben Strebendes, als solches, erhalten könnte, falls es nicht die Macht hätte gegen dieses Aufhebende selbst als aufhebend (verbrennend) sich kund zu geben.

---

\*) Dieses Anfangen coincidirt bekanntlich mit dem Aufhören (Verzehrtwerden) der Basis dieses Feuers. Das Begründende dieses Feuers (der Subjectivität der Natur) wird ihm zum Hemmenden, so wie dem Hydrophoben dasselbe Lebenselement, dessen Aneignung er bedarf, seine Pein und Quaal wird. Das Feuer ist übrigens das subjective Princip der Natur, das Innre (Mas) das Wasser das Objektive (Aeussre, Foemina) das Licht der Begriff beider.

Wenn schon die neuere Chemie und Physiologie jenen Begriff eines immanenten Brennens als des Grundprocesses, oder der innern Grundbewegung der Natur noch nicht erfasst hat, so nähert sie sich ihm doch sichtbar, und folglich auch der Einsicht, dass alle äussere (sogenannte mechanische) Bewegung, insofern sie dem sich Bewegenden natürlich ist, nur die Folge jener innern Bewegung, und sohin dieser nur dienend seyn kann. Mit der Gestalt (dem unmittelbaren Ausdruck jener innern Bewegung) eines Leiblichen ist auch seine Stellung zu allem andern Leiblichen inner gewissen Gränzen (Bahn) schon gegeben, oder vorgeschrieben, und ein einzelnes Gestirn läuft z. B. nur darum inner einer gewissen Bahn mit gewisser Geschwindigkeit und inner einem gewissen Cyclus von Constellationen mit allen übrigen Gestirnen, beschreibt also nur darum eine gewisse Figur (denn alles Bewegen ist Figurbeschreiben, und diese himmlischen Naturen schreiben weil sie nicht sprechen können) um sein eigenes Corpus zu erhalten, so wie es dieses nur erhält, indem es

jene Figur beschreibt, (das Organ setzt sich nur functionnirend). Könnte man ein solches Gestirn aufhalten in seinem Laufe, so würde selbes vergehen, nur schneller, als jedes Thier, welches man hinderte, seiner Luft, Nahrung etc. nachzugehen.

Bekanntlich betrachteten, oder erkannten vielmehr die Alten alle Gestalten der Elementarkörper als eine Sternenschrift.

## 4.

Da J. Böhm den Begriff des Brennens als solchen, d. i. immanent, gefasst hat, so ward ihm natürlich die Identität, oder vielmehr die Unzertrennbarkeit der Wechselwirkung des Verbrennens und Löschens, des Zehrens (Consumirens) und des Nährens (Speisens, oder Producirens) klar, und man kann von ihm sagen, dass er unter den Deutschen der Erste war, welcher, gleich Mose (1 Mose 3, 2. 3.), den Muth hatte jenes grosse Gesicht des brennenden und doch nicht verbrennenden Busches näher zu besehen. Die Feuer-, Licht- und Lebenstheorie dieses Schriftstellers führt darum unmittelbar zur Einsicht, dass und wie

das wahrhafte (ewig selige) Leben nur sich bewegend zu ruhen, nur ruhend sich zu bewegen vermag, und wie nicht die abstract gefasste Bewegung der gleichfalls abstract gefassten Ruhe (die abstracte Zeit dem abstracten Raum), sondern nur die ruhige (in sich, wie ausser sich begründete) Bewegung der unruhigen (wie J. Böhm sie nennt, abgründigen, oder abyssalen, d. i. entgründeten) entgegengesetzt werden kann, jenem Satze gemäss: *Motus in loco (natali) placidus, extra locum turbidus*; das Bleibende (ruhende) der Bewegung (der innern, wie der äussern) ist nämlich überall der Begriff, oder die Figur, welche sie manifestirt, und was letztre äusserlich, das ist jener (als Intensum) innerlich.

5.  
Adam Müller, welcher bekanntlich den crassen Materialism unsrer Staatswissenschaftslehren zerstörte und uns, statt der bisherigen Anatomien, oder Sectionsberichte des Staats, zuerst eine Physiologie desselben gab, begegnet in seinem Versuch „einer neuen Theorie des Geldes“ demselben Begriff, der im Normalzustande einträchtigen Wechselwirkung der Consumption und Pro-

duction (des Suchens und Findens in J. Böhm's Sprache), gemäss welcher das Essen nur durch das Speisen, das Speisen nur durch das Essen erhalten wird, und beide in dieser Wechselwirkung eigentlich nur ein drittes Höheres, Mittleres, Geistiges — den Credit, oder die Staatskraft, als die wahrhaft lebendige Substanz (Capital im höhern Sinn) — hervorbringen, oder vielmehr deren actuoſer Hervorbringung (Manifestation) dienen.

A. Müller hat ferner nachgewiesen, wie nur der Bezug auf diese Staatssubstanz (welche ein Immaterielles, und weil nicht bloſ Thier — folglich ein Persönliches ist!) jedem einzelnen Staatsbürger das Maass (standard) seiner eignen Substantialität, d. h. seines Theilhaftseyns an (nicht etwa im pantheistisch-spinozistischen Sinne, seines Theilseyns von) dieser Einen Staatssubstanz, oder seines Credits giebt, und ihn sohin gelten, oder zu Geld macht. Ein Begriff des Geltens, oder Werths, welcher auch in der höchsten Lebensregion gilt. *Nam quantum unusquisque est in oculis tuis* (d. h. in Bezug auf Gott) *tantum est et non amplius, ait humilis*



*Sanctus Franciscus. De Imitatione Christi Lib. III. Cap. L.* Ich erlaube mir zur Erläuterung des Gesagten eine Stelle aus einem meiner Rappports an den ehemaligen russischen Herrn Culte-Minister, Fürsten Golyzin, hier beizusetzen, welche sowohl in engerer staatswirthschaftlicher, als in universeller, oder moralischer Hinsicht Anwendung leidet.

*Dans un ordre quelconque des êtres individuels, ceux-ci ne sont vraiment independants ou libres l'un de l'autre, qu'autant qu'ils sont (chacun d'eux) racinés dans (donc soumis à ou dependants de) leur être - Principe (être - centre ou être - cause), comme au contraire nous voyons ces êtres devenir moins substantiels, donc moins libres entre eux-mêmes, en proportion que leur enfoncement dans l'être-centre diminue. C. a. d. en proportion de la non-soumission d'un tel être individuel à l'être-centre, tous les autres êtres peseront sur lui comme lui sur eux, et cette pression lui fera naître avec la repulsion (haine) universelle la tendance superbe de vouloir se soumettre tous ces*

*autres êtres, et la tendance avide de s'en vouloir approprier toute leur substance.* — Weil der zuerst von Gott abtrünnig gewordene Geist Alles (Gott selbst) seyn wollte, ist er nichts geworden, und weil er nichts (und gleich einem finstern Schatten alles Seyenden von diesem allen abhängig) geworden, fährt er in seinem tantalischen Streben fort, Alles seyn zu wollen. Darum sagt St. Martin von ihm (*l'Esprit des Choses* I. S. 212.) *qu'il n'est rien qu'une universelle concentration sans la possibilité d'aucun développement et cependant sentant le perpétuel besoin d'être tout et d'avoir un développement universel.* Mephistopheles bezeuget sich darum (in Goethes *Faust*) auch damit als Lügengeist, dass er von dem Lichte behauptet, es hafte nur an den Körpern und müsse mit diesen zu Grunde gehen, da doch der Schatten es ist, von welchem wir ein solch' ohnmächtiges Haften an den Körpern behaupten müssen,

In Bezug auf jenen in vorgehender Anmerkung gerügten Unterschied des Theilseyens von Einer Substanz und des Theilnehmens, oder Theilhaftseyens an ihr, bemerke ich hier Folgendes. Wenn man nämlich sagt: „dass Gott alle Dinge, die Er hervorbringt, ist“, so will man hiemit nur sagen, dass alles von Gott Hervorgebrachte keine mit Gott gleiche, von ihm unabhängige Selbstständigkeit hat, oder dass Gott keinen Gott, sondern nur sein Bild hervorbringt, sich so wenig numerisch fortpflanzend, als numerisch (durch eine *itio in partes*) theilend. Indem also Spinoza die Alleinigkeit der Substanz (oder dass nur Eine absolute Substanz sey) behauptete, sprach er eine ewige Wahrheit aus, oder sprach dieser nur nach, was selbe (Exodi 3, 14.) von sich sagte: *sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos.* — Dagegen fehlte dem Spinoza der Begriff der secundären, oder abhängigen Substantialität, und er vermengte das Theilnehmen der letztern an der absoluten Substanz sofort und im abstracten Sinne mit einem numerischen Theilseyen von letzter.

Wenn aber jedes einzelne von Gott Hervorgebrachte unselbstständig (in absolutem Sinne) ist, so sieht man leicht ein, dass eine Allheit solcher Unselbständigkeiten (als Summe, oder als Begriff) kein selbstständiges Machen, oder dass umgekehrt ein letzteres sich in solchen nicht aufheben (in ihnen auf- oder darauf gehen) kann, und nichts scheint darum lächerlicher, als den pantheistischen Welt- und Gottesbegriff (der Identität Gottes und der Welt, oder beider Homousie, welche der Gebrauch des Worts *modus* bei Spinoza ausspricht) uns als das Resultat tiefster Speculation anpreisen zu hören. Wie wahr und klar sprach sich dagegen schon längst Meister Eckart über diesen Gegenstand aus, indem er sagte: „Weil Gott frei ist von allen Dingen, ist Er alle Ding.“ —

Spinozas Begriff der Substanz war übrigens auch darum unvollständig, weil er den (in der Anmerk. zum 11. §.) bemerklich gemachten Substanzirungsact als ein Sichfassen in einem abhängigen (Wesen) nicht kannte.



J. Böhm's Theosophie beruht ganz auf dem Evangelium Johannis 1, 1—4. Nämlich: Gott, der ewig seine Wunder erzeugen, sich selber nach seinem Vermögen offenbar werden, seine Subjectivität mit seiner Objectivität ausgleichen will, bewirkt diese Offenbarung, oder Selbstbeleuchtung nicht unmittelbar, auch nicht bloß durch Fassung, oder Setzung seiner ewigen Natur als Subjectivität, und als der Gebärerin dieser Wunder, sondern nur mittelst des aus dieser Natur aus, sich ewig eingebärenden Wortes, welches jene Natur aufschliesst, so dass sie ihre Wunder in Ihm, gleich einem Gewächse, ins Licht hervorzubringen vermag \*). Dieses Wort, als zwar Selbst einerzeugt, nennt darum St. Martin die *révelation-centre* oder *révelation révelante*, weil sie alle Offenbarung (jener Wunder) begründet, so wie in demselben Sinne Paulus selbes „den Erstgeborenen vor aller Creatur“ nennt. Womit denn auch sogleich klar wird, dass die Natur

\*) Ich habe bereits im 5ten Hefte dieser Schrift dieses Wort als den Begriff der Subjectivität und Objectivität bezeichnet.

(somit jede Creatur als particularisirte Natur) nur durch und in ihrer Selbstaufhebung in diesem, allem werdenden rufenden Wort, durch ihr Sichlassen, oder Gelassenbleiben demselben, ihre eigne Wunder in jenem hervorbringen (selbst aussprechen) kann. Wogegen ihre (der Creatur) Selbsterhebung, oder Coagulirung (als geschlossnes für sich seyn wollen) selbe impotent, unfruchtbar, verstummend, oder nichtleuchtend macht, und sie der tantalischen Qual einer nur negativen Selbstmanifestation unterwirft.

## 8.

Nicht nur allein hebt J. B. seine Construction nicht, wie man gewöhnlich meint, von jener ewigen Natur an, welcher er immer den unerforschlichen ewigen Offenbarungswillen vorsetzt, sondern es ist bei seiner Darstellung dieses *circuli vitae* ganz von keinem (abstracten) Anfange (oder Ende) die Rede. Wenn selber darun von einer ewigen Wiedergeburt, als einer andern, oder zweiten Lebensgeburt spricht, so haben diese Benennungen nur insofern Bedeutung, als in der Reproduction dieser Lebensgeburt (in der Creatur) allerdings ein solches fixirtes

Hervortreten eines einzelnen Moments dieser Lebensgeburt statt finden kann, wo denn durch Aufhalten jenes vollendenden Moments dieser die Benennung des zweiten zum Unterschied eines übrigbleibenden Ersten erhält. J. B. zeigt nun, wie dieser Erste Moment (abstract gefasst, die ewige Natur) nicht als solcher in den zweiten Moment sich zu erheben, oder einzudringen vermag, sondern wie nur durch sein sich vertiefendes Aufheben (*descensus*) das Aufgehen seiner WWunder (Vermögenheit) in des Lichtes (des zweiten Moments) Kraft und Verstand (als *ascensus*) möglich und wirklich wird. Ein immanentes Sichunterscheiden der niedersteigenden WWurzel und der aufsteigenden Krone — der Demuth (Tiefmuth) und Erhabenheit des Verheimlichens und des Offenbarens — welches jedes WWachsthum bedingt. — Auf dieselbe Weise vermag nun auch, wie J. B. sagt, die Seele des Menschen, als eine ewige Creatur in der ewigen Natur „mit ihrem Stock“ stehend, nicht mit letzterm (als ihrem geistigen essentialen Corpus) ins Licht Gottes einzudringen (dasselbe zu begreifen, oder zu fassen) sondern sie muss gleichfalls als eine WWurzel sich in dieser

Lichtregion heimlich halten, und nur mit ihrem Willen, sowohl aus dem äussern (Sternen- und Elementen-Leben) als aus jener ihrer ewigen Wurzel, oder Lebensursache ausdringen, diesen Willen in dem ihr entgegenwallenden Licht- und Liebewillen Gottes schöpfend, welcher ihr Willen von Gott angenommen, mit seinem Universalwort befruchtet und von der Seele wieder empfangen, diese befähigt, durch und aus ihrer ewigen Particularnatur eben so ein Particularwort auszugeben, als nach Obigem das Universalwort aus der Universalnatur geboren wird, und nur mittelst dieses ihres Particularlichtworts (als mittelst ihrer partiellen *révelation révelante*) vermag auch sie ihre Wunder in dieser partiellen Lichtsphäre auszugeben, und ist, wie J. B. sagt, diese Seele hiemit Gottes Kind, denn sie steht in ihrer Qual und doppelten Lebensgeburt als Gott der Vater selbst in der Qual der ewigen Natur. Soll darum die Seele zur Wiedergeburt gelangen, so muss in ihr und durch sie vorerst ihr Wiedergebärer geboren werden.

Man sehe über das hier gesagte St. Marcellin's Schrift: *Le nouvel homme*. Uebri-



regens gilt hier was §. 6. vom Unterschied  
 in des Primitiven (Absoluten) und Secon-  
 -dairen (Abhängigen) gesagt worden ist,  
 und es ist und bleibt bei dieser Multipli-  
 -cation des Worts dasselbe doch unge-  
 -theilt nur Eines und dasselbe. „Nie-  
 -mand“, sagt Meister Eckart, „mag  
 den Vater erkennen, denn sein Einiger  
 Sohn, und Niemand den Sohn, denn  
 der Vater. Und darum, soll der Mensch  
 Gott bekennen, in dem seine ewige Se-  
 -ligkeit steht, so muss er ein einiger  
 Sohn mit Christo seyn (nach Obigem  
 nicht ein Theil seiner Natur, sondern  
 dieser theilhaftig seyn) und wollt ihr  
 selig seyn, so müsst ihr ein einiger Sohn  
 seyn (ihr müsst Eins seyn in mir, sagt  
 Christus) nicht viele Söhne, sondern Ein  
 Sohn. Ihr sollt wohl seyn unterschieden  
 (Viele) nach natürlicher, oder creaturli-  
 -cher Geburt, aber nach jener einigen  
 Geburt sollt ihr Einer seyn. Denn in  
 Gott ist nicht mehr, denn Ein väter-  
 -licher Ursprung und darum so ist darin  
 nicht mehr, denn Ein väterlicher Aus-  
 -fluss des Sohnes, nicht zwei, sondern  
 Einer, und darum sollt ihr Ein seyn.

mit Christo, so müsst ihr ein Einiger Ausfluss seyn mit dem Wort.“ — An einem andern Orte erklärt sich Meister Eckart hierüber noch bestimmter: „Wenn Gottes Wille mein Wille geworden — denn es ist zwar gut, wenn ich meinen insofern von Gottes Willen noch unterschiednen, oder nicht schon ihm geeinten Willen jenem lasse, somit mein Wille Gottes Wille wird, aber besser ist es, wenn dieses reflectirende Lassen nicht mehr nöthig, und Gottes Wille bereits der meinige geworden — dass es wird ein Einig Ein, so gebiert der Vater vom Himmel seinen eingebornen Sohn in Sich, und in mich. Warum in Sich und in Mich? Da bin ich Einig mit Ihm (nicht etwa confundirt) Er mag mich nicht ausschliessen, und in diesem Werk empfahet der h. Geist sein Wesen und Werden von mir als von Gott, warum? Da bin ich in Gott, und nimmt Er es von mir nicht, so nimmt Er's von Gott nicht. Er mag mich in keiner Weise ausschliessen. Dieses zu wissen ist nicht noth (allen Gläubigen). —“ Sonst sagt derselbe Meister Eckart bei solchen

höhern Doctrinen: „dass grobe Leute selbe glauben müssen, den Erleuchteten aber selbe zu wissen seyn“, solin vor allen, sollte man meinen, den Theologen. Und doch hat erst kürzlich ein Theolog sich keinen Gewissensscrupel darüber gemacht: diesen Eckart, so wie den Tauler, Joh. Böhm etc. für Pantheisten zu erklären, welches Schicksal ohne Zweifel auch dem H. Paulus bevorsteht, wegen seiner Behauptung: dass Gott Alles in Allem seyn wird.

## 9.

In J. B. Feuer- und Lichttheorie gilt das Feuer, oder vielmehr dessen Wurzel (Ursache) als Natur, das Licht als der Geist inner und über dieser Natur, und die beständige Begründung, Substanzirung, oder Realisirung dieses Lichtgeistes geschieht nach J. B. durch eine beständige Subjicirung, Entgründung (*divide et impera*) der Natur, wodurch diese eben heimlich (nicht selbstisch offenbar) bleibt, als die göttliche ewig im Lichte verschlungene Nacht, welche nie als solche, oder actus hervorbricht, und weswegen Johannes Gott ein Licht nennt, in

welchem keine Finsterniss, oder einen ewigen Tag, welcher mit keiner Nacht wechselt. Ich habe bereits im 4ten Heft dieser Schrift §. 14. bemerklich gemacht, wie eben durch dieses nie zu sich selber Kommen (auf sich Reflectiren) dieser Natur und deren beständiges vor sich, in die freye, oder Lichtsregion gehalten bleiben, selbe das Vermögen erhält und behält, ihre Wunder (Erzeugnisse) in diese Region herfür zu treiben, und ihren Wachsens- oder Productionstrieb zu realisiren; wobei denn auch ihre Geburtsangst immer in Geburtsfreude verschlungen bleibt, welch' erstere indess sofort hervortritt, so wie das Gebären gehemmt wird. Und so habe ich denn auch in demselben 4ten Hefte nachgewiesen, dass und wie nur in der Creatur durch Erlöschen des Lichts (Aufheben der Mitte) jenes wilde Naturfeuer auszukommen vermag, und dass dieses Auskommen nur begreiflich wird, wenn man die Wechselwirkung des feuererzeugenden (verbrennenden) und wassererzeugenden (löschenden) Processes begriffen hat. So wie ich nämlich meinen Feuerthem der göttlichen Region lasse (mein einmal zu sich selber gekommenes, auf sich beschlossenes Naturgemüth

jener öffnen lasse) so werde ich sofort inne, dass jene himmlischen kühlenden Gewässer der Sanft- und Demuth in mich herabsteigen, welche, indem sie mich substanziren (oder wie der Franzose sagt: *les quels substantent mon âme*) mich von dem Angstbrennen und Feueraufsteigen, oder von jener unseligen Centrum- oder Mittelflüchtigkeit befreien und erlösen \*). Die in mir entzündete und in dieser Entzündung morbos sensibel (weil selbstisch-real) gewordene Natur wird somit als solche wieder insensibel, und tritt in ihr Mysterium zurück, in welchem, wie die Physiologie beweiset, jede vitale Wurzelaction bleiben soll, deren Offenbarwerden darum überall die Folge des Genusses der verbotnen Frucht des Baumes des Erkenntnisses des Guten und Bösen ist.

---

\*) Alle Wesenheit (Leiblichkeit) wird von der Ueberwundenheit als von einer Abgabe (Entladung) einer Activität, diese Entkräftung mag nun freiwillig oder gezwungen seyn (das Wesen ist nämlich bei J. B. immer ein Aufgehobenes, durchdrungenes, oder erfass-tes). Jene Centrifugalität construirt übrigens J. B. als ein beständiges Ausfahrenwollen über die göttliche Majestät, welches (weil inner dem Ixionsrade gehalten) immer nur wieder ein Hinabstürzen unter selbe ist. Hoffart und Fall coincidiren folglich hier immer.

„Alle Creaturen“, sagt Eckart, „wirken darnach, dass sie wollen gebären, und wollen sich dem Vater gleichen.“ — Denn der Vater hat die Creatur nicht etwa (wie die älteste und jüngste Naturphilosophie wähnt) als Sohn herausgesetzt, sondern damit sie ihm diesen, oder das Wort wieder gebäre, welches gleichsam zu ihrer Schöpfung verwendet, aufgehoben, oder suspendirt worden ist. Denn so wie (in der Zeit) der Mensch erst die Idea in sich gebiert, eh' er das Werk schafft, und diese seine Idea (als sein Liebstes) gleichsam in der Ausführung hingiebt, so kann man das Schaffen als ein ähnliches Aufheben (Entäussern) der Idea betrachten, welches dieser ihre Restitution und zwar in Potenzirung und Verherrlichung bezweckt \*)

---

\*) „Gottes ewiger Wille“ (sagt J. B. dreifaches Leben 16, 37.) „ist eine Ursache und Anfang der ewigen Natur, und der Glanz der Majestät Gottes entsteht aus der Schärfe dieser ewigen Natur, und urständet doch vor der Natur als der Blitz der ewigen Freiheit, von dem jene (Natur) den Glanz in ihrer scharfen Gebärung fänget, und ihn im Feuer erhebet (potenziret) zu einem triumphirenden hohen Licht. Um welcher Ursachen willen sich die ewige Freiheit

(„mein Wort soll nicht leer mir zurück kommen“); wie denn das dargestellte Kunstwerk dem Künstler seine Idea wieder giebt (der Effect wieder Ursache wird). Und in demselben Sinne sagt die Schrift, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen worden ist, nämlich dazu, dass er dieses Bild in und durch sich ausgebäre, oder realisire, welches er aber unterliess und weswegen Gott selbst im und durch den Menschen diese Ausgeburt wirkte. — Der Moment des Sichaufhebens in ein Anderes ist darum überall von einem zweiten Moment (§. 8.) des Wiederaufhebens jenes Aufhebens (als eines Wiederausgleichens — *trinitas reducit dualitatem ad unitatem*; mit der ersten Aufhebung tritt nämlich eine Entzweiung (Spannung) hervor, (des Subjectiven und Objectiven) — wohl zu unterscheiden, keineswegs aber davon zu trennen (zu abstrahiren). Vielmehr ist nach J. B. alles Verderbniss einer Creatur eben in

---

ausser der Natur nach der Natur sehnet, dass sie will im Wunder offenbar seyn, und Majestät in Herrlichkeit und Macht haben: denn wenn keine Natur wäre, so wäre auch keine Herrlichkeit und Macht, vielweniger Majestät, auch kein Geist; sondern eine Stille ohne Wesen, ein ewig Nichts ohne Glanz, Schein oder Laut.“

den Rücktritt und das abstracte Festhalten jenes ersten Moments zu setzen, und das *periculum vitae* für jede Creatur liegt eben in dieser isolirten Fixirbarkeit (Erstarrbarkeit), somit auch Opponirbarkeit dieses ersten Moments gegen den zweiten, so wie in der Lösbarkeit (Fluidisirbarkeit) dieser Erstarrung jener Creatur ihre Erlösbarkeit (*graciabilité*).

## 11.

Alle Verderbtheit, als die legitime Evolution revolutionistisch hemmend, ist sohin (zufolge vorgehenden Paragraphs) in einer Umwandlung eines dienenden Mittels in ein refractaires Hinderniss (eines *moyen* in ein *obstacle*) zu suchen, so wie die Tilgung einer solchen Verderbtheit in einer Wiederaufhebung eines solchen *obstacle* zum *moyen*, welches natürlich nur für die Creatur gilt, nicht für Gott, für welchen, wie Maistre sagt, alles, auch das *obstacle* nur *moyen* ist. Was nun diese Aufhebung betrifft, so kommt Folgendes zu bemerken. 1) Soll eine Creatur ihres *moyen* (Kraft) mächtig werden, so muss sie sich solches aneignen, wozu aber nöthig ist, dass selbes sich ihr erst als nicht schon eigen (subjicirt) darbiete, ja in diesem noch unbestimm-



ten Zustände sowohl der Subjection von Seite der Creatur fähig, als des Subjicirens (diese Creatur) mächtig. Eine Versuchung, die man freilich nur im weitesten Sinne eine solche nennen kann, welche aber jede intelligente Creatur, so wie selbe, zwar unschuldig, aber weder gut, noch böse schon characterisirt ist, zu ihrer Selbstbewährung durchgehen muss, um (wie ich im ersten Hefte dieser Schrift nachwies) zur Illabilität zu gelangen. Ist nun 2) dieser Aufhebungsact von der unschuldigen (als solcher noch labilen) Creatur behörig geschehen, so wird die Erhebbarkeit des *moyen* zum *obstacle* auch für immer in ihr getilgt seyn, und der nun permanente Zustand des Aufgehobenseins des ersten wird von Seiten der Creatur keines besondern Actes (z. B. einer Reflexion aufs Gesetz) mehr bedürfen. Ist aber 3) durch Schuld der Creatur die Selbsterhebbarkeit des *moyen* bis zur actosen Selbsterhebung, oder illegitimen Verselbstständigung gekommen, und ist folglich nicht (wie dieses im Unschuldstande der Fall war) blos die Entzündbarkeit, sondern ihre wirkliche Entzündung aufzuheben, so begreift man leicht, dass dieser Aufhebungsact (für die gefallene Creatur)

zwar ein anderer als jener (für die unschuldige Creatur) seyn, und dann doch der Zweck derselbe seyn muss: nämlich die Aufhebung (radicale Tilgung) aller fernern Entzündbarkeit, im letztern Falle zugleich mit und durch die Aufhebung der Entzündung, im erstern ohne solche, zu bewerkstelligen.

Ohne ein gründliches Verständniß des hier Gesagten ist der Theolog nicht im Stande eine genügende Theorie der Versuchung zu geben, z. B. des Unterschieds der Versuchung des nichtsündigen Christ's von jener des sündhaften Menschen, der doch unmittelbar, wie Jacobus sagt, nur von seiner eignen Lust versucht wird, weil nur an dieser jeder äussere Versucher (Satan, Matthäi 16, 25., es sey dieser nun ein Mensch, oder kein Mensch) sich zu fassen vermag. In welchem Sinne auch jenes Wort des Christ's zu verstehen ist: Johannis 14, 30. „Es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir“ hat keine Macht, weil keine Fassung an, geschweige in mir. Was sich nämlich als Substanz (selbstständig) actuos äussern soll, kann dieses nur an und in einem

Unselbstständigen, welches jenes als Geist sich zum Wesen anzieht, in ihm sich fasst, und (selbes tragend) gründet. In der Liebe ist dieses wechselseitig; denn so wie a sich dem b als Wesen seinem Geiste lässt, so lässt sich b dem a als solches Wesen.

## 12.

Was in der Mechanik „Beschleunigung“ heisst, ist eigentlich die Genesis der Unselbstständigkeit einer Bewegung. So lange nämlich eine Kraft gehindert wird, zu dieser Beschleunigung zu gelangen (welches dadurch geschieht, dass selbe immer wieder von neuem anzufangen genöthiget wird, sohin immer wieder aus ihrer versuchten Erhebung ohne eine bleibende Spur zurück sinkt, der Zeit nicht Meister werden könnend) so lange bleibt auch diese Kraft in ihren differentiellen Elementen gleichsam disseminirt, zerstreut und im eigentlichen Sinne latent, und kömmt nicht zur Integration, worunter man nämlich eine Intussusception jener Elemente (keine blosse Juxtaposition derselben) verstehen muss. J. Böhm's Construction der Manifestation

des Lichtgeistes durch Heimlichhaltung der Natur, ist nun, wie man aus der bisherigen Darstellung sieht, auf demselben Begriffe der Latenz (und Nichtlatenz) gebaut, welcher auch einigen Physikern (z. B. Leibniz) bei ihrem Unterscheiden der *vis viva* und *mortua* vorschwebte.

Wenn z. B. Paulus darüber klagt, dass der Mensch es zwar zum Guteswollen, aber nicht zum Vollbringen bringe, so heisst dieses nichts anderes, als dass dieser Wille, zufolge seiner Gebundenheit am materiellen Zeitlichen sich selber überlassen, nur eine *vis mortua* sey (*tu si ex animo velis, bonum addas opus, sola cadaver est voluntas!*) und bleibe, welche, ohne zur Integrirung zu gelangen, mit der Zeit, ihren Bewegungen und Lüsten hinfließe; und wie wir hier die desintegrirende Wirkung des Selbstdesintegrierten sehen, so werden wir auch die integrirende Wirkung der Berührung des Selbstintegrierten inne; jenes *initium substantiae*, von dem ich in meinen „Bemerkungen über einige irreligiöse Philosopheme unsrer Zeit“ S. 9. sprach. — Der bekannte Satz in der

Dynamik: *vis conjuncta fortior* ist folglich dahin auszudehnen, dass ein jedes Actuose, oder Kräftige eben nur durch eine solche Conjunction (Integrirung) wird, so wie durch deren Gegentheil entwid; und um einen anschaulichen Erweis des Gesagten an einem Beispiele in der niedrigsten Elementarnatur zu geben, mache ich hier auf die Erschöpfbarkeit der Fluidität, wie der Expansivität eines Fluidums bloß durch dessen mechanische Trennung (unterm Tropfen) aufmerksam, welche Eigenschaften umgekehrt mit der Anhäufung (der Zunahme im cubischen Verhältnisse eigener Berührung und der Abnahme äusserer, oder der fremden im Quadratverhältnisse) sich steigern, woraus auch folgt, dass zwar jeder starre Körper aus discretis moléculis besteht, nicht aber der flüssige. Da übrigens die absolute Einheit der Action (der absolute Begriff) stets schon fertig ist, wenn auch nicht deren actuose Manifestation in jeder Region, so kann jede Integration eines Einzelnen nur durch ein Eingerücktseyn in jene Einheit verstanden werden, so wie jede Dif-

ferenzirung durch ein Entrücktseyn aus letzter,

## 13.

Zufolge der bisher angedeuteten Theorie des Normalverhältnisses des Natürlichen zum Uebernatürlichen, und der Nothwendigkeit der Selbstaufhebung des erstern am und im letztern, als Bedingung der freien Productivität, oder Evolution des Vermögens der Creatur, wird einleuchtend, dass umgekehrt eben durch das „sich selber Setzen“ (sich Gesetz- oder Autonom - seyn wollen) jener, diese Evolution revolutionistisch gehemmt, das Subject, anstatt subjcirt zu seyn, subjcirend wird, und eine solche Creatur sich nicht blos zur improductiven Natur herabsetzt, sondern zur destructiven Unnatur verkehrt, welche nur negativ sich zu manifestiren vermag. Alle unsre neuern, seit Kant auf dem Begriffe einer solchen absoluten Autonomie erbauten Moraldoctrinen sind sohin in ihrem Princip im ausgedehntesten Sinn dieses Worts, revolutionistisch, und eben so antimoralisch, als antireligiös. — Wie übrigens die revolutionaire Praxis (in jeder Region) die Evolution hemmt (§. 10.) indem

sie dieser ihrer Bedingung, als einem Hemmenden, sich widersetzt, so besteht auch die ganze nur zu leicht verständliche Theorie (der Grundirrtum, oder die Grundlücke) dieser Praxis in einer Vermengung des die freie Evolution Begründenden mit dem selbe Hemmenden. Bekanntlich soll aber diese Begründung weder eine nur innerliche, noch eine nur äusserliche, sondern beides seyn, letztre indess der erstern nur dienen, auf welcher Einsicht, wie ich bereits im 1. Hefte dieser Schrift §. 16. Anmerk. anzeigte, die Theorie alles legitimen und nichtlegitimen Zwangs beruht. So z. B. soll alle äussre Gesetzgebung und dessen Enaction nur dem innern (moralischen) Gesetze dienen, alle Kirchendisciplin nur dem innern religiösen Leben etc.

Es ist nicht zu läugnen, dass die neuern Lehren der Autonomie dazu dienen und dienen, um in den jungen Gemüthern bei Zeiten jenen refractairen Geist der Hoffart zu entzünden, welcher alle bestehenden socialen und religiösen Institute verachtend und hassend als feindliche Hemmungsanstalten ansieht, weil selbe ja in einer ganz entgegengesetzten

Ueberzeugung wurzeln, nämlich in jener: dass ein Gesetz (innres und äussres) den Menschen nur insoferne verbinden kann, als es nicht sein eigen Gemächte ist. (*Toujours*, sagt *Maistre*, *l'homme endurci à la place de l'homme résigné!*) — Und so kann es denn auch nicht befremden, wenn hiemit in der Brust manchen Jünglings jene destructive Unnatur (der uns allen angeborne Keim des Zerstörungstrieb) geweckt wird, welche bekanntlich so sehr sich des Lebens bemeistern kann, dass dieser Zerstörungstrieb mit dem Gefühl des Daseins identisch wird, und ein solcher Mensch, in dem dieses wilde Feuer einmal ausgekommen ist, zerstören (alles Bestehende lassen und vernichten) muss, um sich nur im Gefühl seines Daseins zu erhalten. Umgekehrt gilt, wie wir wissen, dasselbe vom Erhaltungstrieb.

## 14.

Wer dieses Auskommen des wilden Feuers mit J. B. als Folge der Hemmung (Cessirung) des beleibenden (bleibende, oder in Mitte erhaltenden) Lichtprocesses einmal begriffen hat,





wird auch einsehen, dass ein solcher creaturlicher Geist, welcher diese Mitte verloren, sich selber überlassen, zu keiner standhaften Gestaltung (Bestand, oder Verstand) kommen kann, und somit, gleich jenen sich immer zu gestalten strebenden und nie zur Gestaltung kommenden Räder- oder Proteusatomen, immer nur in der Phantasei des Gestaltens, ale ein entleibter und zu Grunde gerichteter Spiritualist sich befinden wird, von welchem J. B. sagt, dass er die ärmste Creatur sey, weil er Gott und sein Wesen verloren. Eine solche Entleibung (Entgründung) veranlasste nun nach J. B. die Schöpfung der materiellen Welt, durch welche jene zwar als Entzündlichkeit unaufgehoben blieb, doch aber in ihrem actuoson Ausbruch (der wirklichen Entzündung jenes wilden Feuers) gehemmt (suspendirt) ward. Radical kann nämlich diese Entzündlichkeit nur durch jene ewige Wiederbelebung geilt und geheilt werden, und man hat darum (wie ich in meinen „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit“ bereits nachwies) diesen materiellen Leibwerdungsprocess theils als eine Hemmungsanstalt gegen jene Entzündung,

theils als die Werkstätte (matrix) einer neuen ewigen Beleibung zu betrachten, durch welche allein das „Uebel“ in der Wurzel getilgt wird. In diesem Sinne sagt J. B., dass es nur eine luciferische Hoffart sey, vor Gott als dem absoluten Geist, ohne Leib seyn zu wollen, so wie der ewige Imperativ dieser Belcibung (Gründung) die Höllenpein macht.

J. B. setzt (S. dreifach Leben c. 10.) diesen Leib des gefassten Willens Gottes, welcher (gleich jenem Opferrauch im Allerheiligsten) der Creatur die Nähe Gottes erträglich macht, darum in die 9te Zahl vor der 10ten (dem Kreuz) und behauptet, dass jede Creatur, welche, diesen Leib aufhebend, aus dieser Vertiefung und Demuth vor Gott sich erhebend, in die 10te Zahl eindringen, und durch, oder über dieses göttliche Centrum hinaus fahren will, durch Gottes Reich hin- durch wieder in das Alleräusserste aus Gott und aus dieser Welt Reich ins Feuercentrum hineinfährt, als in eine ewige Finsterniss, da das Feuer schwarz und ein immerwährender Hunger ist, und dass eine solche Creatur hiemit Lucifers Schicksal erfährt, welcher gleichfalls in

der 10ten Zahl Schöpfer seyn wollte,  
aber durch sie in das finstere Feuer des  
ewigen Urkunds fiel. —

## 15.

Jenem Feuerausbruch (14.) entgegen be-  
wegte sich, nach J. B., Gott im Lichte der  
Sanftmuth, oder zog diese an, wodurch selbe  
zufolge des descensus (*amor descendit*) gleich-  
sam dicker, äusserlicher, d. i. zu Wasser  
ward, welches Wasser das Feuer gefangen  
hält, so dass selbes im Normalzustande der  
Schöpfung eine „unsichtbare Finsterniss“  
bleibt. Sollte nun aber diese Schöpfungsan-  
stalt ihren zweiten, oder Hauptzweck, errei-  
chen, d. h. als Werkstätte jener ewigen Be-  
leibung dienen, so bedurfte sie des Aufgangs  
einer zweiten, selbe als äussere Region mit der  
göttlichen vermittelnden Sonne, des Auf-  
gangs eines göttlichen Gestirns, d. i. des be-  
reits selbst zu dieser ewigen Leibhaftigkeit,  
oder zum Wesen gelangten, oder zu gelan-  
genden Bildes Gottes (als Ebenbildes der  
Dreiheit, der Idea, oder der göttlichen  
Jungfrau bei J. B.) und der Mensch ward  
darum zu diesem Bilde geschaffen, nämlich  
dazu, um sich mit ihm vermählend (gese-

lend — *adde animam i. e. coagula*) selbem, als bis dahin nur noch einer Figur in der göttlichen Weisheit, dieselbe Leib- und Lebhaftigkeit zu geben, welche durch seine (dieses menschengewordenen Bildes) Vermittlung, *suo modo*, die ganze Schöpfung ausgebaren sollte. Bekanntlich hat nun aber der Mensch diese Function nicht geleistet (anstatt sich mit jener himmlischen Jungfrau — dem Weibe seiner Jugend in der Schriftsprache — zu vermählen, hat er sich mit dem äussern Sternen- und Elementenweibe vermählt) und darum musste Gott diese Function im, durch und für den Menschen leisten, und jenem Bilde selber Wesenheit anziehen — *verbum caro factum* — damit der Liebe Geist (Seelengeist) Leib habe, in der ewigen Freiheit ewig gründe, und sowohl von jener innern Entgründung, als von der nur durch diese nöthig gewordenen bloss äussern Begründung (Beleibung) erlöset werde.

Diese Welt, sagt J. B., ist vor ihrer Schöpfung in der ewigen Weisheit als eine (den intelligenten Creaturen) noch unsichtbare Figur von Ewigkeit gestanden, und ist zu dem Ende als ein eigen Principium geschaffen (hat eigene, ge-

schiedene Wesenheit erhalten) damit sie  
 alle Wunder soll zum Wesen bringen,  
 welche nach der Zeit (entwickelt und  
 ausgewirkt) in der ewigen Wesenheit  
 erscheinen sollen. Womit denn auch  
 die Vergänglichkeit dieses äussern Welt-  
 wesens begreiflich wird, weil sie nämlich  
 nur Mittel zu jener ins ewige Wesen Brin-  
 gung der Wunder ist, und mit dem er-  
 reichten Zweck (der Vollendung der Zahl  
 jener) ihre Endschaft erreicht. Wie nun  
 folglich nichts hervorgebracht wird in  
 dieser Welt, was nicht in der Ewigkeit  
 gestanden, so kann keine Creatur der  
 Welt Wunder (Licht- wie Zornwunder)  
 an Tag bringen, als der Mensch. Und  
 hiemit wird auch begreiflich, dass sel-  
 bem ausser jener himmlischen Wesen-  
 heit (welche die Schrift die englische  
 nennt) auch noch dieser äussern Welt  
 Wesen angeschaffen werden musste (in  
 die er hernach fiel) weil er sonst nicht  
 im Stande gewesen wäre, die von dieser  
 Welt Wesen „verschlunenen“ Wun-  
 der zu eröffnen.

Das bisher Gesagte wird nun auch dem Leser behülflich seyn, um jene „drei Welt-epochen oder Weltalter“ zu verstehen, welche J. B. statuirt. „Denn Gott (dreifach Leben 7, 22.) ist dreifaltig in Personen, und wollte sich auch dreimal bewegen, nach jeder Person Eigenschaft, und nicht mehr in Ewigkeit. Zum Ersten bewegte sich das Centrum des Vaters Natur zur Schöpfung der Engel und fort zu dieser Welt „(bei und in der Schöpfung der Engel war nämlich weder diese Welt, noch minder ihre Krone, die Bildniss der Dreizahl, schon offenbar.“ Zum andern bewegte sich des Sohnes Natur, da das Herz Gottes Mensch ward: und das wird in Ewigkeit nicht mehr geschehen; und ob es geschieht, so geschieht's doch durch denselben einigen Menschen, der Gott ist, durch Viele und in Vielen. Zum Dritten wird sich am Ende der Welt des heil. Geistes Natur bewegen, da diese Welt wird wieder ins Aether gehen „(ihre geschiedene Wesentlichkeit verlieren)“ und die Todten auferstehen. So wird der h. Geist der Beweger seyn, der wird die grossen Wunder „(Licht- und Liebewunder,

wie Finster- und Zornwunder)“ so in der Welt geschehen sind, alle in die ewige Wesenheit stellen, zu Gottes Ehren und Wunderthat, und zur Freude der Creaturen, und Er wird der Einige, Ewige *primus motor*, oder Beweger der Creaturen (Menschen und Engel) seyn; denn durch Ihn grünet wieder das Paradies, welches wir allhier verloren haben. Also wisset, liegen uns die grossen Wunder der Welt im Wege, welche alle erst mussten, und bis zum Weltende noch müssen ergehen, und aus der Figurlichkeit in Zeit der Gestalten der Natur (in dieser ihrer Gebärgszeit der ewigen Wesentlichkeit) in dieses Wesen kommen.“ — So wenig nämlich der Begriff des absoluten Gottes entweder mit der Nichtunterscheidung (Confundirung), oder mit der Trennung und dem abstracten Festhalten der drei Personen besteht, so wenig kömmt der Weltbegriff (so auch der Begriff jedes individuellen Menschen Weltlebens) bei einer ähnlichen Confundirung, oder Abstraction jener drei Epochen zu Stande.

## 17.

In Bezug auf den im §. 15. aufgestellten Gegensatz der Figurlichkeit und Wesentlich-

E z

keit (eigentlich der noch nicht zum Wesen gekommenen, oder dessen verlustig gewordenen Figurlichkeit und der zum Wesen gekommenen) bemerke ich, dass nach J. B. zwar das Wesen dieser Welt vergeht, nicht aber ihre Figur, oder die mittelst jenes Wesens und durch ihn ausgewirkten Figuren, welche ins ewige Wesen gestellt, und hiemit allen ewigen Creaturen ewig offenbar und sichtbar werden (nach ihrer Lichtseite den Bewohnern der Lichtwelt, nach ihrer Finsterseite jenen der Finsterwelt), welche Sichtbarkeit sohin diese Figuren weder hatten, als sie nur noch in Gottes Weisheit standen, noch als sie nur erst im vergänglichem Wesen (im Reflexe) nur jener Creatur sichtbar waren, welche mit diesem gleichwesig war, oder dasselbe vergängliche Wesen an sich hatte. Dagegen aber wird (nach Aufhebung dieses vergänglichem Wesens) das, was jetzt nur noch Figur ist, Substanz werden; denn die vier Elemente halten (wie J. B. sagt) ein ander Wesensprincipium inne, einer andern Qual und eines andern Lichts (dieser äussern Sonne), wogegen im Einen, ewigen Element die Wesen dieser Welt gleichfalls nur eine unbegreifliche Figur sind, somit in der



Regel die Wesen jener Welt in diese, so wie die Wesen dieser Welt in jene, nur hineinsehen, oder, wie der gewöhnliche Ausdruck richtig sagt: erscheinen können. — Eine Depotenzirung des realen Empfindens des Materiellen bis zum bloß magischen Schauen desselben (welche Depotenzirung nothwendig die Folge einer geistigen Potenzirung und folglich eine Anticipation des irdischen Todes ist) haben uns die Beobachtungen an dem magnetischen Hellsehen genauer kennen gelernt, bei welchen auch mir öfters der Fall vorkam, dass Somnambulen mir sagten: „dieser oder jener Theil meines Leibes leidet jetzt „und falls ich wach wäre“, würde ich in selbem heftige Schmerzen empfinden.“ — Obiger Deutung und Gebrauchs des Worts „magisch“, im Gegensatz des reellen, habe ich übrigens bereits in meiner ersten Schrift „über magnetische Extase“ mich bedient, und ich halte diesen Ausdruck für bequemer und philosophisch richtiger, als jenen des Ideellen und Reellen, weil nämlich bei der wahrhaften Realisirung der Idea diese eben aus ihrem magisch - figurlichen Seyn erst leib- und lebhaft hervortritt (*vis ejus integra si conversa in terram*). — Auch St.

Martin nahm das Wort: Erscheinung in seiner engern und wahrhaften Bedeutung für „*apparition*“ und nannte in diesem Sinne das Zeitlich-materielle *le tems apparent*, solche von der *tems vrai* und der *tems faux* unterscheidend. S. meine Schrift: *Sur la notion du tems*. Munic. 1818. S. 8. 9.

Es ist schon öfters bemerkt worden, dass einer bereits weltfrei gewordenen Intelligenz (als Bewohnerin der Lichtwelt) ein Blick in diese Welt noch ungleich grauenhafter und gespensterischer, oder unheimlicher dünken musste, als den Bewohnern dieser Welt, wenigst jedes Herauf- oder Hereinblicken einer tiefen. — Wenn übrigens die magnetischen Erscheinungen bis jetzt noch so wenig geleistet haben, so liegt dieses theils in ihrer Natur, theils in der Zeit, in welche sie fielen. Einmal ist nämlich nicht zu läugnen, dass dieser Magnetismus sich noch schier ganz „im Element der Unwissenheit“ bewegt; indem, wie St. Martin bemerkt, anstatt dass der Geist des Propheten diesem unterthan seyn sollte, hier der Prophet nicht nur seinem Geist unterthan ist, sondern auch

letzter wieder dem Magnetiseur unterge-  
 ben, der ihn eben so unwissend dirigirt,  
 und der selber wieder durch unbewusste  
 Mächte dirigirbar ist, so dass man sich  
 hier in einer Loge befindet, welche „un-  
 bekannte Oberrn“ dirigiren. — Sodann  
 darf nicht übersehen werden, dass die  
 leichte Weise, auf welcher die Hell-  
 sehenden zu ihrer Erleuchtung gelan-  
 gen, einem Zeitalter zusagt, welches dem  
 Menschen alles spott-leicht machen, und  
 ihm überall jene Krisen ersparen will,  
 welche freilich ganz andre, als diese som-  
 nambulistischen, sind. *Nous devrions,*  
 sagt St. Martin, *ne vivre (connoître etc.)*  
*ici bas que de sacrifices (supplices, sup-*  
*plications) et nous n'y voulons vivre que*  
*de jouissances.*

## 18.

„Ich sahe den Satan vom Himmel fallen,  
 als einen Blitz.“ — In der That bedarf jeder  
 Mensch keiner geringern Macht, als jener des  
 Blitzes, um jenen finstern magischen Kreis zu  
 zersprengen, der seinen Geist gefangen hält.  
 Soll nämlich dieses Centrum (bei J. B. der  
*circulus vitiosus*) durchbrochen (aufgehoben)

ben) werden, so muss (wie im III. Heft S. 17. bemerkt worden) eine Imagination, oder erst magische Fassung (Willensschöpfung) in die, und aus der Freiheit geschehen, welche Imagination diese anzieht, und womit also diese angezogene (von jenem Centrum der Natur nicht haltbare) Freiheit inner letztern als Blitz aufgeht, welcher sofort dieser strengen finstern *matrix* die Macht nimmt, und wodurch selbe aus Strenge, weichend (weich) aus höchster Eigenwilligkeit, willenlos, sohin dem höhern Lichtgeiste Leib wird; denn Leiblich, oder Wesen ist gegen ein anderes das, was diesem andern zu Willen ist, und selbst willenlos. Eben diese Durchbrechungs- oder Aufhebungskraft der Natur (des ersten Moments der Lebensgeburt) verlor der Mensch im Fall, und er empfing nur von dem zuerst Erstandenen diese Macht „Gottes Kind zu werden“ wieder. Das Himmelreich leidet darum Gewalt, und kann nicht „*tout doucement*“ etwa im somnambulistischen Schlafe gewonnen werden.

Der hiezu fähige Leser mag nun darüber nachdenken „wie das der Conjunction Widerstehende (den Bruch erhaltende) erst auf die Spitze getrieben, bis zur an-

gestrengtesten Persönlichkeits- oder Subjectivitätsexertion (als Kopf der Schlange) wieder concentrirt werden musste, ehe selbes *à son tour* zerbrochen, und im Zerbrechen diese in der Spannung gesammelte Kraft der Persönlichkeit ihm entnommen werden konnte,“ — oder „wie das (der) Böse den Menschen nur mit jener Kraft beherrscht, die der Mensch ihm gab, oder liess, so der Mensch den Bösen gleichfalls nur mit jener Kraft zu beherrschen vermag, die er ihm (dem Bösen) genommen.“ — Eine Einsicht, welche von sehr altem Datum ist, wie z. B. jene ägyptische Sage beweiset, welche Maistre anführt (*Soirées* I. 314.): *que Mercure a la puissance d'arracher les nerfs de Typhon, pour en faire les cordes de la lyre divine.*

## 19.

Keine Gemeinschaft der Action (des Lebens) geschieht unmittelbar, sondern sie wird immer nur durch ein Drittes (eine gemeinschaftliche Basis) bedungen und vermittelt. So sagt St. Martin: *que nous ne pouvons rien obtenir du Seigneur qu'en lui pre-*

*sentant des similitudes sur les quelles il puisse faire descendre et reposer son action.*

Dasselbe gilt für die böse Action, welche, wenn sie keine analoge Fasslichkeit in uns findet, gleichfalls mit unsrer Action sich nicht *en rapport* setzen, diese nicht zu sich herabziehen kann. Dasselbe Gesez befolgt der magnetische Rapport, und, wie ich schon früher in dieser Zeitschrift bemerkte, sind die „Namen“ ähnliche Basen, oder Fasslichkeiten, mittelst deren sowohl das, dessen Namen wir in uns tragen (was sich uns einge-sprochen hat) auf uns agiren, als hinwieder wir (durch Namenanrufen) auf selbes reagieren können. Und was bezweckt, wie ich gleichfalls im zweiten Heft dieser Schrift bemerkte, das Opfer andres, als die Entbindung einer solchen einer höhern (oder niedrigern) Action, mit welcher wir in active, effective Gemeinschaft treten wollen, analogen (entsprechenden) Basis, d. h. des *genitus*, welcher sofort seinen *genitor* herbei zieht? Denn der *genitus* ist überall die Signatur (Character, *εἰκὼν* und Magnet) des *genitors* (als *ἀόρατος*). In der That ist aber schon keine Immanenz eines Lebens anders, als mittelst einer Basis begreiflich, durch welche je-

nes sich als Subject und Object mit sich selbst ausgleicht, und wenn darum ein andres Leben an jener Immanenz Theil nehmen, in selbe gleichsam eingerückt werden soll, so kann dieses eben nicht damit geschehen, dass es jene Immanenz nicht immanent, nur subjectiv, oder nur objectiv fasst, sondern nur damit, dass es in die Mitte, das Herz, Centrum, oder den Begriff dieser Immanenz, durch diese Mitte, oder Herz selber eingerückt wird. Alles was sich mir begreiflich machen, oder mich seines Selbstbegriffs wenigst theilhaft machen soll, oder will, muss sich mir als Mitte, und durch seine Mitte (Herz) zu fassen geben; diese seine Mitte muss in mich, ich in sie eingehen, und darum ist es unvernünftig zu behaupten: dass die einmal aufgehobene Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Action andres, oder durch Einen andern, als durch jenen *Mittler* wieder herstellbar ist, welcher selbst *Mitte* der Gottheit, ihr Herz, ist.

In Bezug auf das, was oben vom „Namen“ gesagt ist, bemerke ich (mit Rückweisung auf S. 32 meiner Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme

unsrer Zeit, noch Folgendes: Indem ich mich der (unfreien) Fasslichkeit, oder Fassbarkeit, von b entziehe, kann ich dieses nur mittelst eines Acts (sohin einer gewonnenen Kraft), welche mir, als innerer Gründung, umgekehrt dieses b fasslich (subjcirbar) macht. Wie nun Gott alle Dinge durch sein Wort fasst (trägt, sich subjcirt), so vermag ich ein einzeln Ding gleichfalls nur durch ein partielles, aus jenem Universalwort geschöpftes Wort mir zu subjciren. Das Wort ist demnach überall die Macht über die Dinge. Man sieht aber hiemit auch ein, dass diesem wahren innerlich begründenden Wort ein gleichfalls nur innerlich entgründendes Lügenwort entgegensteht. —

In der Anmerkung zum 11. §. ward der Satz aufgestellt, dass der Verselbstständigungsact mit einem Subjcirungsact coincidirt, indem das sich Gründende nur in einem Wesen sich zu fassen vermag. Hiemit wird aber der sonst schwierigste Theil der J. Böh mischen Theorie der Natur, oder Begierde klar, und man sieht ein, was es mit „jenem Bande,



das sich selber macht, und (ausser dem Willen zur Selbstmanifestation) keinen Macher hat“ für eine Bewandniss hat, d. h. mit jenem Widerspruch, oder innern Entzweiung, welche diese Natur, so wie sie in sich sich zu gründen (sich in sich zu schliessen) strebt, sofort in sich aufstört. Denn hier lässt (überlässt) sich dem Anziehenden das Angezogene (als Wesen) nicht (oder noch nicht), sondern widersetzt sich ihm, und beide setzen sich einander nur sich widersez-zend (spannend), so dass der Wille nur durch Aufgehobenhaltung dieses ersten Moments seiner Gründung zu dieser gelangen kann. Diese Spannung, Widerspruch, oder Angst, oder, wenn man will, dieses Sich-selber-wehthun und Selbstquälen (denn die Quelle des Lebens wird hier Qual) der in *suspensio* gehaltenen Begierde (als Wurzel alles Lebens) liegt aber dem Menschen zu nahe, als dass er an der Richtigkeit der uns von Böhm hierüber gegebenen Einsicht zweifeln könnte.

Maistre behauptet (*Soirées* I. S. 54.) *qu'il n'y a pas un vice, pas un crime, pas une passion désordonnée qui ne produise dans l'ordre physique un effet plus ou moins funeste, plus ou moins éloigné*, und er bemerkt zur Bestätigung dieser Behauptung, dass der Heiland alle Krankheitsheilung mit der Vergebung der Sünde, oder der Anerkennung des Glaubens des Kranken begann. Wenn die Materie (das vergängliche Wesen dieser Welt), wie ich in meinen „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit“ nachgewiesen, und als ersten Satz einer künftigen Naturphilosophie aufgestellt habe, nur auf Veranlassung des sich Erhebens eines Gott (Gesetz-) widrigen Willens\*) entstand, und nur mit und an dessen Fortdauer fortbesteht, so begreift man leicht, dass jede Entbindung eines solchen gesetzwidrigen Willens den materiellen Process stören und

---

\*) St. Martin hat nachgewiesen, wie das *sans Dieu* dieser materiellen Welt (das ohne Gottseyn in ihr) nur durch ein ihr verborgenes *outré Dieu* begreiflich ist, und wie der Mensch nicht in dieser Welt ohne Gott seyn kann, ohne sofort einer Macht zu verfallen, die gegen Gott strebt.

zerrütten muss, und man könnte in diesem Sinne sagen: *Pourquoi le crime (developpé) produit la dissolution de la matière? Parce que la gêne de ce crime en produit la construction.* Der Entwicklung, oder Entbindung einer bösen Action muss also eine ihr entsprechende, und selbe präcipitirende gute Action (z. B. durchs Gebet) erst entgentreten, damit die Materie wieder in ihre ungestörte Function treten kann, und nur die völlige Geistlosigkeit, oder Stupidität der materialistischen Philosopheme konnte diesen Begriff „des Exorcismus“ lächerlich finden.

## 21.

Was im vorgehenden §. von der natürlichen Affinität des Bösen und Ungesunden (so wie des Guten und Gesunden) gesagt worden, gilt nicht minder von jener des Guten, Schönen und Angenehmen, und ohne Zweifel haben wir nur darum noch keine genügende Theorie des Schönen, weil man in neuern Zeiten sich nicht damit begnügte, das Schöne, wie auch recht war, von dem Guten, wie vom Angenehmen bestimmt zu unterscheiden, sondern statt dieser organischen Unterscheidung eine wirkliche Trennung

(Abstraction) dieses Ternars eintreten liess. Man verkennt darum noch immer grössertheils die Grösse und die Würde des Problems des Künstlers, welches darin besteht, theils in uns eine Reminiscenz der ursprünglichen, natürlichen Affinität (Association) jener dreien zu erwecken, und mit selber das Gefühl der Wehmüth (*regret*) über ein verlorenes Paradies, theils darin, uns ein Vorbild einer künftigen und zwar indissolublen Reunion dieses Ternar's des Guten, Schönen und Angenehmen zu geben, und somit die Hoffnung eines wieder gewinnbaren Paradieses in uns zu beleben.

Wenn ich hier den Begriff des Paradieses in der Union oder Reunion des Guten, Schönen und Angenehmen setze, so gehe ich freilich von der modernen Ascetik unsrer transcendentalen, hyperpuristischen Moralphilosophen ab, welche nur das kleine Versehen begehen, „Sinnenfreiheit für Sinnenlosigkeit zu nehmen“, und deren sinnlose Ascetik darum unverständiger, phantastischer und langweiliger ist, als die missverstandenste und übertriebenste Mönchascetik in frühern Zeiten war. Dass übrigens

die schöne Kunst wirklich einen religiösen Zweck haben sollte, oder nur könnte, wird freilich allen jenen lächerlich, wo nicht ärgerlich lauten, welche in dieser Kunst (die ihnen wesentlich nur heidnisch ist) eben nur eine Diversion gegen jeden religiösen Gemüths affect suchen. S. „Bemerkungen über einige anti-religiöse Philosopheme unsrer Zeit“ S. 46, 47.

## 22.

Was im vorgehenden §. von der natürlichen Affinität des Guten, Schönen und Angenehmen gesagt worden, gilt auch von jener, welche zwischen Religion, Wissenschaft und Kunst statt findet, von welchen bekannt ist, dass sie früher Hand in Hand gingen, und dass nur mit ihrer Trennung ihre Verderbtheit eintrat. Will man nun das Schlechte, was sie in dieser Trennung (Abstraction) producirten und produciren, das Moderne an ihnen nennen, so ist nichts dagegen einzuwenden, falls man nur nicht etwa das Schlechte dieses Modernen der Neuheit (Späte) der Production Schuld giebt, womit behauptet würde, dass

F

Kirche, Wissenschaft und Kunst von einem beliebigen Datum an nothwendig zu produciren aufgehört hätten (mit ihrer Production es geschehen, und folglich nur mehr eine Geschichte derselben vorhanden sey), mit andern Worten, dass die Classicität (die Bewahrung des Dogma) und die Genialität (die immer neue, immer sich verjüngende Darstellung dieses Dogma) sich nothwendig widerstritten, folglich nur eine auf Kosten der andern begünstigt werden könnte, und die Classicität, anstatt die Genialität zu wecken und zu zügeln, in dieser nur ihren Todfeind, wie letztre in erster anerkennen müsste. Dagegen ist nun aber nichts gewisser, als dass z. B. jeder Organism nur gedeihlich in seiner Identität fortwächst, insofern er das Dogma seines Urbildes (selbes fort explicirend und auslegend) bewahrt; welches Dogma darum über allen seinen einzelnen Evolutionsmomenten steht, und mit keinem derselben vermenget werden darf, indem ein solch abstract gefasster Moment sofort zum Grabmonument des Dogmas selbst (*hic jacet*) erstarren würde. Nur freilich, wenn das treibende Element sich selbstisch erhebt, und vom erhaltenden abkehrt (wenn Lehre und

Tradition sich von einander kehren) wirkt selbes zerstörend auf letzteres, welches sodann gleichfalls nicht mehr erhaltend, sondern aufhaltend wirkt, dem Verwesungstrieb jenen der Versteinerung entgegensetzend.

Wenn darum (in der Kirche) eine falsche Doctrin sich der wahren entgegen erhebt, so genügt es nicht, jener simpliciter die Tradition (das Dogma) entgegen zu setzen, sondern man muss, wie solches alle Kirchenväter als Kirchenlehrer gethan, durch eine neue Entwicklung des letztern jener falschen Doctrin begegnen. *Car c'est par des pensées lumineuses*, sagt St. Martin, *qu'il faut contenir et mortifier l'acte des pensées ignorantes et criminelles*, wogegen eine „*hypocrite ignorance*“ gegen eine solche „*ignorante impiété*“ nichts ausrichten wird. — Gegen solche *docteurs purement traditionels* erklärt sich St. Martin (in seinem *Crocodyle*) auf folgende Weise: *Ce sont eux dont les ignorances et les mal-adresses servent de reflet à l'orgueil du philosophe qui voit leur incapacité, à l'aveugle et avilisante crédulité du simple qui ne voit d'autre divinité qu'eux, et à l'ambi-*

*mosité des sectes qui se croient en mesure et posséder la vérité quand elles se sont jetées à l'autre extrémité des erreurs, qu'elles leur reprochent. Lorsque ce miroir à tant de facettes ne subsistera plus, le philosophe ne sera plus arrêté par l'obstacle qui le repousse; le simple pourra porter ses yeux jusqu'à la vérité sans les arrêter dans ses intermédiaes, les sectes pourront avoir le loisir d'apercevoir ce qui leur manque, et Mahomet lui-même n'ayant plus d'antagonistes, reconnoitra sa nudité. —*

## 23.

Eine untergeordnete partielle Einheit vermag ihrer Centraleinheit Totalaction nicht als solche zu ertragen, und zwischen beiden muss das Maassgebende (das *suum cuique* Zutheilende) vermittelnd eintreten. Hierauf beruht der Begriff der Organisation, oder Gliederung, deren Störung, oder Aufhebung folglich jene partielle Einheit dem *periculum vitae*, der unvermittelten Totalaction der uniyersellen Einheit, preis giebt; aus welcher Gefahr nur eine abermalige Entfernung (als neue Vermittlung) erretten kann. Man sieht



hieraus, dass die Entfernung des Verbrechers aus, oder von Gottes Nähe eben so sehr Gnade, als Strafe ist, und zwar erste noch auch darum, weil sie, wie ich in meiner Schrift *sur la notion du tems* bemerkte, das Mittel einer selbst noch tiefern Wiedervereinigung mit Gott seyn kann und soll. In welcher Hinsicht ich aus Fournie Schrift: *Ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons. Londres 1801. S. 270.* folgende Stelle hierher setze: *Nous éprouverions effectivement sans relâche l'horreur du tourment de notre désunion avec Dieu,* (mit welcher *désunion* hier nämlich nicht die Sistrung, oder Aufhebung der göttlichen Action, sondern die Aufhebung ihrer Einstimmigkeit mit unsrer\*) gemeint ist) *depuis que nous avons originellement préféré de vouloir agir selon notre propre volonté en désunion de Dieu, et en essayant de nous par-*

---

\*) Der Gottlose wünscht eben nur effectiv von Gott (seiner Action) los und ihrer quitt zu seyn, wie denn die Moral, welche der grosse Haufen sich von der Fabel der Aufklärung gemerkt hat, die ist: „dass selber herzlich froh ist, dass es keinen Teufel mehr giebt, und nichts dawider haben würde, falls es auch keinen Gott mehr gäbe.“ —

*ticulariser, comme si nous étions ses égaux, si Dieu eut continué de se communiquer directement à nous sans intermédiaire* (d. h. wenn selber seine Vermittlung, welche stets statt findet, nicht, unserm Gebrechen und Verbrechen entsprechend, geändert hätte); *mais ayant eu pitié de nous et afin que nous ne souffririons pas les peines de l'éternité que sa communication directe nous auroit fait endurer, Dieu se fit homme, pour se communiquer à nous en homme etc. etc.* Et was ähnliches kann man auch von den gefallenen Geistern sagen, welche gleichfalls noch nicht die *peines de l'éternité* leiden „und noch zum Gerichte behalten werden“ 2 Petri 2, 4., und denen die Schöpfung der materiellen Welt gleichfalls als mildernde Entfernung dienen sollte, oder konnte.

## 24.

Maistre bemerkt in den *Soirées* I. S. 48. über die zu allen Zeiten und bei allen Völkern in dem oft unbegreiflichen Offenbarwerden auch der verstecktesten Verbrechen sich kund gebende Nemesis: *qu'il y a souvent dans les circonstances qui décèlent les plus habiles*

*scélérats quelque chose de si inattendu\*) de si surprenant, de si imprévoyable, que les hommes appelés par leur état ou par leurs réflexions à suivre ces sortes d'affaires, se sentent inclinés à croire, que la justice humaine n'est pas tout-à-fait dénué dans la recherche des coupables d'une certaine assistance extra-ordinaire (supérieure). —*

Ich erlaube mir über diese Stelle folgenden Commentar hieher zu setzen. 1) Eine solche *certaine* (d. h. hier noch unbestimmte) *assistance* kann zum Theil von der Art seyn, dass der Mensch sie nicht zu verlieren, sich ihrer nicht zu erwehren vermag (welches z. B. der Fall mit jener innerlichen Assistenz, oder

\*) Hieher gehören ohne Zweifel auch jene nicht eben seltenen Fälle, in welchen ein Verbrecher, welcher lange alle Kunst aufbot, sein Verbrechen zu verheimlichen, plötzlich selbes kund giebt, weil er die Angst nicht mehr zu ertragen vermag, welche ihm der Conflict dieses Verheimlichungstrieb mit jener zur Manifestation gravitirenden Macht der Wahrheit verursacht. Von einem Verbrechen, oder Gebrechen macht sich nämlich der Mensch ganz frei, stellt, oder wirft selbe, als ein nicht mehr Subjectives, aus sich heraus, indem er sie nicht nur im Herzen für das anerkennt, was sie sind, sondern indem er sie auch mit dem Munde bekennt, d. i. seinem Gewissensfreunde, seinem Richter, oder der ganzen Welt — beichtet.

Resistenz des moralischen Gesetzes ist, welche der Verbrecher in seinen Gewissensbissen inne wird) zum Theil und zwar grössertheils kann und wird eine solche *assistance* dem Verhalten des Menschen in ihrem Umfang, Bestimmtheit und Effectivität entsprechen, und gleichsam eines *maximum* und *minimum* fähig seyn. Denn offenbar schimmert in der von Maistre angeführten Beobachtung, wenn schon noch dunkel und unbestimmt, ein Gesetz durch, dessen Ausmittlung die Menschen wohl noch lebhafter interessiren sollte, als jene irgend eines Naturgesetzes, und zu welcher Ausmittlung, oder bestimmten Erkenntniss, wir auch auf keinem andern Wege gelangen können, als auf welchem wir jedes Naturgesetz ausmitteln, nämlich auf dem Wege des hinreichend lange und gewissenhaft fortgesetzten Beobachtens und jenem des Experiments. Ich sage: des Experiments, weil dieses bekanntlich keinen andern Zweck hat, als das Geschehende von allem Unwesentlichen, Fremdartigen und Störenden rein hervortreten zu machen, und dieser seiner reinen und freien Selbstmanifestation behülflich und dienstleistend zu seyn, und weil es darum ungeschickt von vielen Moralphiloso-

phen ist, wenn sie kein Experimentiren im Moralischen gestatten wollen. Falls ich nämlich, wie immer z. B. von einer solchen Assistentz nur vorläufige Kunde erhalten hätte, so wie auch über die negativen und positiven Coefficienten ihrer Manifestation, so würde es meine Sache seyn, zum Experiment zu schreiten, jene negativen Coefficienten möglichst entfernend, die positiven herbeischaffend; und eben so würde es meine Sache seyn, falls ich das Experiment unterliesse, über den Erfolg mir jedes Urtheil zu untersagen. — Und hier gilt was St. Martin (*l'homme de desir* §. 47.) über denselben Gegenstand sagt: *Cette idée d'une justice distributive (et vengeresse) est un monument, une antique, qui vous met sur la voie des sciences de son tems. C'est un germe des plantes, qui ont végété dans le champ des êtres, où vous avez pris l'existence. Au lieu de laisser dépérir ce germe, commencez par le mettre en culture, plantez-le, soignez-le, arrosez-le. Vous voyez qu' avec de pareilles attentions (denn jede Cultur, wie jeder Cultus, ist in obigem Sinne ein Experiment) les germes le plus étrangers à notre climat produisent des arbres de leur espèce et procurent mille avanta-*

*ges à ceux qui les cultivent.* — 2) Der Glaube, oder auch nur der Zweifel und die Ungewissheit an und über das Eintreten einer solchen Assistenz (oder Nichtassistenz und selbst Resistenz) ist keineswegs auf obigen besondern Fall, oder Sphäre menschlichen Thuns beschränkt, sondern selber begleitet dunkel, oder klar jeden unsrer Willensentschlüsse, ja schon jede Willensbewegung, welche in uns das moralische Gesetz, oder bestimmter gesprochen, unser Willensgesetz affirmirt \*). Dieser Glaube (der sich in Furcht

---

\*) Was meinen Willen in seiner freien Bewegung, oder Expansion innerlich begründet, was ihm also Gesetz ist, (denn hier gilt *par excellence* :

In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister:  
Und das Gesetz nur kann die Freiheit geben,)

muss selbst Wille, ein Wollender (denn ein Wollendes ist ein Widerspruch) seyn, und es ist schwer zu begreifen, wie Kant und alle seine Nachfolger diese unmittelbare Erweisung eines wollenden, somit persönlichen, Gottes, als Gesetzgebers unserm Willen, übersehen konnten. Ich habe nun bereits im 4ten Heft dieser Schrift §. 11. nachgewiesen, wie ich denselben Willen nur anders in meinem Wollen inne werde, wenn letzteres mit jenem einwillig, und anders, wenn dieses nicht der Fall ist. *Aussi la loi elle-même prise dans son sens intégral et essentiel, n'est elle que la voie qui nous ramène à l'unité et qui a l'unité pour terme,* (die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung)

oder Hoffnung aussert, den wir aber in einzelnen Fällen bis zu jener Infallibilität gesteigert

*c. a. d. la jouissance de la réalité. Car lorsque nous sommes dans l'unité, nous n'avons plus l'idée de la loi, mais dès que nous sortons de l'unité, la loi nous saisit.*

Was *suo modo* auch fürs Erkennen gilt, insofern selbes entweder im Princip (Dogma) ruht, oder aus selbem heraustretend, solches als Gesetz seines Erkennens inne wird und dieses Denkengesetz hat somit dieselbe Function gegen meine aus der Einheit des Denkens herausgetretene Gedankenbewegung, als das Willensgesetz gegen meine gleichfalls aus der Willenseinheit herausgetretene Willensbewegung. Eine Einsicht, welche unsern Logikern noch nicht klar geworden zu seyn scheint! — Ich habe nun ferner a. a. O. nachgewiesen, dass das Willensgesetz als solches sich blos meinem Willen als Gegenwillen kund giebt, als eigentliches Gegenwirken (Thun) aber nur dann, wenn mein Wille ins Thun, und zwar erst nur ins innerliche, oder in die Entschlusse Vollbringung übergeht. Eine Reaction des moralischen Gesetzes, welche sich mir als Resistenz (durch Angst, Erschwerung etc.) eben so deutlich bemerkbar macht, als im entgegengesetzten Falle, dessen Assistenz durch innere Erleichterung, Freude etc. — Endlich habe ich in meinen „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unsrer Zeit“ bemerklich gemacht, dass ich als wollend (als Herz) eigentlich so wenig in dem innerlich Grund (Willen = Herz-) losen z. B. in der unpersönlichen Natur, (als Trieb) als in dem zwar persönlichen, aber innerlich entgründeten, und darum entgründenden, Herztödtenden (dem moralisch Bösen) zu gründen (oder wie Paulus sagt: zu hypostasiren)

gert sehen, vor welcher die Menschen und die Natur Respect zeigen) ist aber kein anderer, als der an die executive Macht (die alle Regionen, und somit auch die äussere Naturregion durchschlagende Effectivität) jenes Gesetzes, welches eben so unabhängig von den Menschen für und wider sie, und wenn schon öfters, doch nicht immer, nicht nothwendig blos durch sie sich als executive Macht kund giebt und geben kann, als dasselbe Gesetz (derselbe Gesetzgeber) sich unabhängig von den Menschen ihrem Willen blos innerlich als Gesetz im eigentlichen Sinne des Worts kund giebt.

## 25.

Der Inhalt des vorgehenden §s kann uns abermal von der grundverderblichen, alle Moral und Religion radical zerstörenden Tendenz aller neuern auf dem Begriffe der menschlichen absoluten Autonomie erbauten Moraldoctrinen überzeugen. Da nämlich diesem Begriffe gemäss dieses Gesetz nicht

---

sohin mich frei zu bewegen, oder mich zu expandiren vermag.



bloß in uns, sondern von uns ist, so wird *a priori* der Glaube (die Furcht, oder Hoffnung) jeder Enaction, oder Effectivität dieses Gesetzes, die nicht bloß von Menschen selbst ausginge, als Aberglaube declarirt. Die Herstellung einer executiven Macht des moralischen Gesetzes ist somit und gemäss dieser neuen Lehre weiter nichts, als ein (beliebiges) Kunstwerk des Menschen selbst, bei welchem an eine höhere Assistenz, oder Resistenz ganz und gar nicht zu denken ist, und was ältere Theologen von einem „Reich Gottes“ träumten, kann nur als eine phantastische Vorstellung jedes „Rechtsstaats“ auf Erden dem Vernünftigen gelten. Hiebei ist nun freilich nicht abzusehen, was neben und in einem solchen bereits realisirten Reich Gottes (dem Rechtsstaat) noch eine Kirche, und vollends gar eine höhere Assistenz für selbe, bedeuten, oder leisten sollte, und das *summum*, was eine solche Kirche erwarten könnte, wäre sohin, dass man sie als eine „antiquirte Formalität“ provisorisch noch tolerirte, wenn anders das „*échauffement*“ eine solche Toleranz aufkommen liesse, in welches man sich durch jene nun bereits im zweiten Jahrtausend sich

bewährende „Inerzie“ dieser Kirche gesetzt findet, welche jeder corrosiv- oder mechanisch wirkenden Macht, jeder Auflösung, wie jeder Zertrümmerung, ihre versteinemde Kraft entgegen setzt.

## 26.

als. Dem im vorgehenden §. gerügten negativen Begriff der Kirche steht folgender positiver entgegen. Religion und Wissenschaft können nämlich nur dann bestehen und gedeihen, wenn 1) die ihrem Bestand und Pflege gewidmeten Institute zwar neben allen übrigen leiblich und äusserlich (weltlich) bestehen\*), weil, wie ich im 1. und 2. §. des 2ten

\*) Der Mensch soll jedem seiner guten Entschlüsse, Ereignisse etc. im Zeitleben damit Dauer geben, dass er ihm äusserlichen Bestand giebt, ihn an den Mechanismus des Äusserlichen fest knüpft, und somit dessen Fort- oder Rückwirkung seinem eignen Belieben entzieht. Und diese Rückwirkung, oder dieser Zwang, ist eben jene äussere Hülfe, deren er bedarf, um jenes einmal erweckte Innere bei Leben zu erhalten, oder, falls es erloschen, wieder ins Leben zu erwecken. Je mehr nämlich dieses innere Leben, oder der Sinn für solche äussere Institute erlischt, um so drückender müssen selbe dem Menschen werden, welcher sogar seinen subjectiven Unverstand derselben sich objectiv zu erklären, und den in die äusserste Form gleich-

Heftes bemerkte, in dieser Region des sich einander äusser der Einheit (Totalität der Action) befehlenden Einzelnen, auch das Allgemeine (Eine) nur durch ein Einzelnes repräsentirt werden kann, und muss, und wenn 2) beide nicht etwa als blosse Nationalinstitute, noch minder als Privat- oder Winkelinstitute, sondern, wenn sie als Weltinstitute anerkannt werden, und ihre Weltstandtschaft ihnen gesichert ist. Wenn nämlich schon Religion und Wissenschaft (Priester und Gelehrte) jeder einzelnen Nation, oder jedem einzelnen Staat nicht nur dienlich, sondern zur Erreichung des Staatszwecks unentbehrlich sind, so sind doch beide schon aus dem einfachen Grunde nicht Diener eines einzelnen Staats im engern Sinne, weil es seit Einführung des Christenthums keine National- oder Staatsreligion mehr giebt, und der Begriff derselben eben so absurd ist, als jener einer National- oder Staatswissenschaft, z. B. ci-

---

sam vertriebenen Geist durch Zerstörung jener auch von da zu verbannen versuchen wird, welchem Zerstörungstrieb indessen die in demselben Verhältnisse zunehmende äussre Anhänglichkeit an jene Form (Bigotterie) glücklich noch entgegen wirkt.

ner bairischen im Gegensatz einer preussischen Wissenschaft. Und hierauf beruht denn auch der Amtadel des Priesters und des Gelehrten, welchen wir nur dort und dann erlöschen sehen, wo und wenn die Religion und Wissenschaft zum Policeidienst herabgewürdigt werden, oder wo und wenn beide (Priester und Gelehrte) durch ihre Trennung und Entzweiung sich selbst herabwürdigen.

## 27.

Einem allgemein herrschenden Vorurtheil zufolge denken sich sowohl Fromme, als Nichtfromme, sowohl für die Menschheit überhaupt, als für jeden einzelnen Menschen, unter Religion etwas Fertiges, Abgeschlossnes, was hiemit höchstens nur (gleich einer Zeitreliquie, oder Mumie, oder gleich einem alten schriftlichen Document) zu erhalten, keineswegs aber in Theorie, wie in Praxis, einer Erweiterung, oder eines lebendigen Fortwuchses fähig sey. — Nun ist freilich das Dogma ein solches Fertiges, so wie es kein neuer, sondern derselbe Christ ist, der in uns (nicht ohne uns) das Erkennen und Thun stets neu fortwirkt, *omnia fiunt ea-*

dem, *sed aliter*; aber, wie wir oben sahen, widerstreitet die immer reichere Entwicklung (Explication) des Dogmas so wenig dem Fortbestand desselben, dass es diesen vielmehr bedingt, wie dasselbe für jedes organische Urbild als Dogma gilt; und derselbe Christ sagte ja, dass seine Nachfolger (mit und durch Ihn) grössere Werke, als Er, thun würden, so wie, dass Er (durch seinen Geist) selben (falls sie ihre Mitwirkung nicht versäumen) das Erkenntniss (die Theorie) immer mehr eröffnen wird; so wie denn überhaupt es nicht begreiflich seyn würde, dass Classicität und Genialität sich nur in der Religion einander bestreiten sollten! — In der That ist es aber auch nur die geistlose Indifferenz \*) gegen Religion, welche die

---

\*) *Arrêtez un moment (sagt der Verfasser des Essai sur l'indifférence en matière de religion) vos regards sur ce roi de la création: quel avilissement incompréhensible! son esprit affaissé n'est à l'aise que dans les ténèbres. Ignorer est sa joie, sa paix, sa félicité; (seit Kants kritischen Bemühungen sogar seine Wissenschaft) il a perdu jusqu'au désir de connaître ce qui l'intéresse le plus. Contemplant, avec un égal dégoût, la vérité et l'erreur, il affecte de croire qu'on ne les sauroit discerner, afin de les confondre dans un commun mépris; dernier excès de dépravation in-*

Menschen hier in Trägheit festhält, und würden diese an den religiösen Doctrinen, Vorschriften und Urkunden auch nur jenes Interesse nehmen, welches sie an den Vorschriften und Erzählungen irgend eines Physikers, oder Technikers nehmen, der ihnen vom Erfolg eines von ihm angestellten Experiments sagt, und auf dessen Wort hin sie sogleich selber Hand ans Werk legen, um seine Entdeckung sich zuzueignen, zu erweitern und ins Leben einzuführen, so würden wir freilich dormalen nicht über die Mattigkeit der Religionspraxis, so wie über die Dunkelheit ihrer Theorie uns zu beklagen Ursache haben.

---

*tellectuelle où il lui soit donné d'arriver: Impius cum in profundum venerit, contemnit. Prov. XVIII. 5.*

---

## Druckfehler und Verbesserungen zum sechsten Heft.

- Seite VIII Z. 11 hinter machen, setze: und diese selbstgemachte Vernunft ist allein die schlechte.
- XVII Z. 11 hinter: mosaïschen setze: die
- — Z. 16 hinter: Finsterniss setze: (sohin in Folge eines Confundirtseins beider)
- XVIII letzte Zeile hinter: ist, setze: Lägnet man z. B. dem schöpferischen Thun seine Unbegreiflichkeit ab, so verlägnet man dieses Thun selber
- XX Z. 4 letzter l. letzrer
- XXIII Z. 11, 18 und 19 eine l. einer
- XXV Z. 24 Zeugungsorganism l. Z.-orgasm
- 31 Z. 20 bsschlossnen l. beschlossenen
- 52 Z. 2 hinter: findend setze: (weil nicht mehr suchend)
- — Z. 21 hinter: Feuers setze: d. h. mit dem Aufhören ihres Producirens.
- 44 Z. 16 hinter: Löschens setze: (wobei es aber weder zum Verbrennen noch zum Löschen kömmt)
- 40 Z. 5 selbstständiges Machen l. Selbstständiges machen
- — Z. 25 abhängigen l. Abhängigen
- 43 Z. 18 hinter: Erhabenheit setze )
- 47 Z. 8 Joh. l. Jak.
- 55 Z. 10 hinter Verselbstständigung setze: (Integration)
- — Z. 16 eine bleibende l. einer bleibenden
- 56 Z. 15 *velis, bonum l. velis bonum,*

- Seite 57 Z. 12 unterm l. zum  
 — 60 Z. 25 bleibende l. bleibend  
 — 64 Z. 17 Liebe l. liebe  
 — 70 Z. 13 musste l. müsste  
 — 75 Z. 20 andres l. anders  
 — 78 Z. 23 hinter ein setze : in, und statt : *outré* l. *contre*  
 — 81 Z. 5 freilich l. gleichfalls  
 — 85 Z. 8 *Fournie* l. *Fournié*  
 — 91 Z. 31 urpersönlichen l. unpersönlichen  
 — 92 Z. 5 Effecttität I. Effectivität







fo 3755

(1/6)

ULB Halle

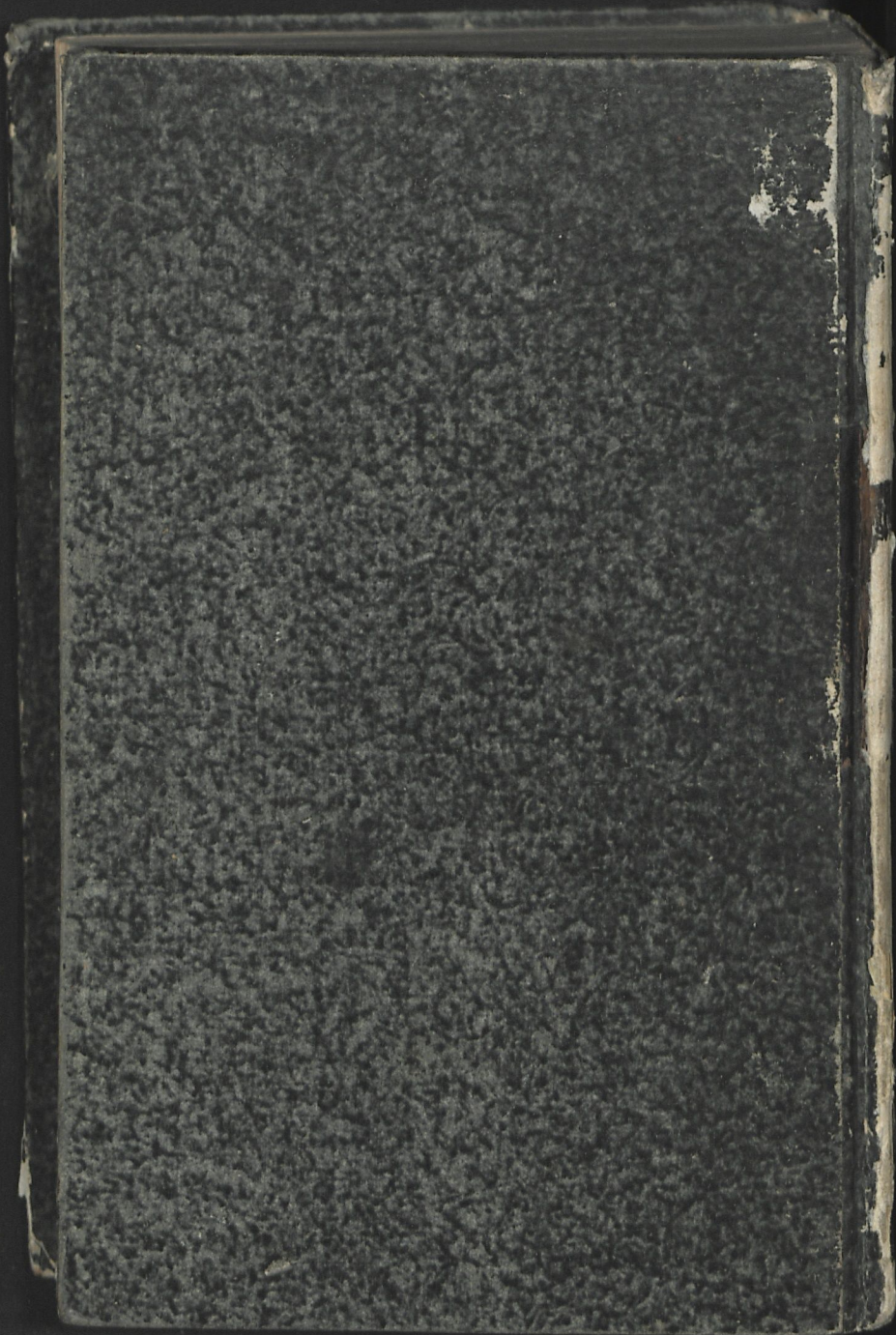
3

003 256 936



mi





# Fermenta Cognitionis

v o n

Franz Ritter v. Baader.

*Sechstes Heft.*

