

Beiträge aus der schlesischen Kirchengeschichte zur Jakob Böhme-Forschung.

Die folgenden Blätter bieten Anregungen und Versuche, das Verständnis der Theosophie Jakob Böhmes zu fördern, nach ihren Vorbedingungen, ihrer Eigenart und ihren Wirkungen. Ich wähle dafür den Weg eines kritischen Referats über einige Litteraturerscheinungen der letzten Jahrzehnte. Wenn der Oberlausitzer Schuster auch kein Schlesier war, so sind es doch evangelische Schlesier gewesen, die ihm entscheidend dazu verholfen, zu werden was er wurde, und seine Einwirkungen auf die Geschichte der Kirche unserer Landschaft sind unverkennbar.

Das geschichtliche Verständnis Jakob Böhmes steht erst in den Anfängen, und wer sich darum bemüht, scheint eine undankbare Aufgabe zu übernehmen. Das neu erwachte Interesse an der Gedankenwelt dieses merkwürdigen Mannes zielt nicht darauf ab, seinen Charakterkopf einzureihen in die Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Für viele ist bestimmend, daß dieser Handwerker eine Weltberühmtheit geworden ist. Andere freuen sich über den Gegensatz seiner Religiosität wider das Kirchentum. Die meisten suchen in den Anregungen, die seine reiche Innenwelt dem eigenen Seelenleben bietet, einen Halt zu finden, den die Gegenwart sonst versagt. Gerade deshalb flüchtet man zu ihm, weil die Ergebnisse des Weltkrieges den Glauben an den Sinn und die Vernunft des geschichtlichen Werdens tief erschüttert haben. Daß Jakob Böhme vom Historischen nichts wissen will, besonders den Historizismus in der Religion heftig bekämpfte, macht ihn heute populär. So wird denn „historischer Klotzenkram“ als wertlos ab-

gelehnt für das Verständniß einer so genialen Natur, von der ewige Wahrheit zeitlos erkannt worden sei. Auch seine ängstliche Sprache sei nur ein Signal, die den Leser veranlasse, die Vorstellungen des Meisters in sich selbst frei zu erzeugen. Aber sobald man beginnt, damit Ernst zu machen, sieht man sich sofort auf die äußeren Lebensverhältnisse und Erlebnisse des Theosophen gestoßen. Meistens werden sie nur herangeholt, um das Zufällige, Nebensächliche von dem innerlich Nothwendigen des Ewigkeitsgehalts zu scheiden. Als bald erhebt sich jedoch die Frage: Wie werden diese Außerlichkeiten einwandsfrei erfasst? Und schließlich ergibt sich, daß auch ein Mystiker die eigene Vergangenheit und die seiner Umgebung nicht aufwickeln kann wie Peter Schlemihl seinen Schatten. Sie folgt ihm auf Schritt und Tritt und ist mehr als ein Schatten. Überhaupt wird die heutige Abwendung von Historicismus nicht bleibend sein. Wir können nicht untertauchen in das rohe Gegenwartsbewußtsein geschichtsloser Völker. Wie nach dem Zusammenbruch des alten deutschen Kaisertums 1806 eine seelische Vertiefung (auch in Schlesien) Hand in Hand ging mit forschender Selbstbesinnung auf die Volksvergangenheit, so muß es wiederkommen. Territorialgeschichte (besonders auch die kirchenhistorische) ist dabei ein Lebensborn für die allgemeine, wie sich die Sprache fort-dauernd aus den Dialekten verjüngt. Nur scheinbar stehen originale Menschen zeitlos da. Auch Mystiker und Theosophen werfen nicht als blind bewegte Wellen einer Ursubstanz ihren Bernstein an das Ufer ihres Jahrhunderts. Mögen sie, wie ein Plotinos, in effektvoller Bescheidenheit ihre Lebensumstände als gleichgültig erklären, damit die Unbedingtheit ihrer Lehren um so heller erstrahle: sie kamen, als ihre Zeit erfüllt war, redeten die Sprache ihrer Region, und ihre Originalität wird erst deutlich aus dem Widerspruch zu ihrer Umgebung. Auch das Innenleben hat überall seine Geschichte, naturgemäß eine oft verborgene. Besonders da, wo es sich um Unterströmungen handelt, die plötzlich hervorbrechen.

I. Gustav Koffmane und Christian Knauth.

Schleßischen Unterströmungen, die den Pietismus vorbereiteten, ist Gustav Koffmane nachgegangen in einer wenig beachteten Studie, die aus Handschriften und seltenen Drucken viel Unbekanntes ans Licht zog: „Die religiösen Bewegungen der evangelischen Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts“ Breslau. Im Selbstverlag des Herausgebers (67 S.) 1880. Leider ist diese wertvolle Schrift, die nicht bloß in Einzelheiten Nitschls Geschichte des Pietismus wesentlich ergänzt, recht unübersichtlich. Das 4. Kapitel handelt vom Einfluß Jakob Böhmes und seiner Anhänger auf die religiöse Stimmung. Wenn beachtet worden wäre, daß Koffmane das Material über Jakob Böhme viel mehr beherrscht, als die gekrönte Preisschrift des vorurteilsvollen F. S. Fechner (nicht zu verwechseln mit dem Naturphilosophen), welcher er manche Irrtümer nachweist, hätte dies höchst einseitige Werk weniger Unheil angerichtet. Es erschien 1857/1858 in Görlitz, bestach durch den Schematismus eines Nachzüglers der Hegelschen Schule, ist aber von der Anerkennung seines Meisters für den Theosophen, dem er verständnislos gegenübersteht, weit entfernt. Koffmane erkannte, daß zu einer guten Biographie Jakob Böhmes eine lebendige Kenntnis der Persönlichkeiten gehört, mit denen dieser in Beziehung stand, besonders der Korrespondenten. Mit blassen Kategorien läßt sich nichts anfangen. überhaupt müßte gerade für die schlesische Kirchengeschichte eine Prosopographia Boehmistica wertvoll sein. K. selbst hat damit den Anfang gemacht, der im Manuskript noch erhalten ist.

Selbst Koffmanes Sammeleifer scheint eine für diesen Zweck reiche Fundgrube entgangen zu sein, auf die ich durch einen höchst instruktiven Artikel des bekannten Görlitzer Gelehrten Fecht aufmerksam gemacht bin. Im 94. Bande des Neuen Lausitzischen Magazins (Görlitz 1918) veröffentlichte er Zusammenstellungen und treffende Charakteristiken unter dem Titel „Die Oberlausitzische Geschichtsforschung in und um Görlitz und Zauban, vornehmlich von 1700 bis

1780“. Sehr vieles findet sich hier, was für Schlesiſche Kirchengeschichte Intereſſe hat, auch manches mit Jakob Böhme zusammenhängende. Hier ſoll nur auf die Manuskripte des Pfarrers in Friedersdorf an der Landeskronen Christian Anauthe hingewieſen ſein, die im folgenden vielfach benutzt ſind. Es iſt ein ähnlicher Mann wie der ſchleſiſche Paſtor Christian Ezechiel, an den er vielleicht nicht ganz heranreicht. Ein treuer Prediger und Seelſorger, aber zugleich begeistert für Heimatgeſchichte. Kein bloßer Dilettant. In Leipzig hat er, außer den Theologen, Johann Burchard Mencken und Cyriſtian Gottlieb Jöcher ſich zu Lehrmeiſtern erkoren. Zu ſammeln und zu ordnen, unverdrossen ſäuberlich zu ſchreiben und das Geſchriebene zu ergänzen, iſt ſeine Luſt. Das Zeitalter der Acta eruditorum und der Unſchuldigen Nachrichten zeigt ſeine Wirkungen bei dieſem Landpaſtor. Er iſt ein weitherziger lutheriſcher Pietiſt, zugleich klaſſifizierender Wolffianer, mit Leibnizſcher Freude an der Mannigfaltigkeit der Individualitäten. Im 8. Bande ſeiner Manuskripte findet ſich eine Bibliotheca Boehmistica, mit Lebensläufen, im 20. ein Leben des Martin Moller, jenes Paſtors, dem Sprottau größtentheils das von Koſſmane geſchilderte rege geiſtliche Leben verdankte, und von dem im Schleiſiſchen Provinzial-Gebangbuch die ſchönen Lieder Nr. 344 und 362 ſtehen (vergl. Kelle und Spitta in der Monatsſchrift für Gottesdienſt und kirchliche Kunſt V. 1900, Seite 37 f., VII 1902, S. 12, 57, 82). Das Verhältniß Jakob Böhmes zu Moller bedarf einer gründlichen Unterſuchung. Denn dieſer unmittelbare Vorgänger des Görlitzer Primarius Gregorius Richter, an deſſen Predigten und ſogar Hausandachten der Schuſter teilnahm, ſtellt gewiſſermaßen den poſitiven Pol in den Beziehungen des Theophilen zur Kirche dar, wie Richter den negativen. Moller war kein Freund von Lehrſtreitigkeiten, legte allen Nachdruck auf praktiſche Gottſeligkeit, nahm aus allen Jahrhunderten lebendige Religioſität dankbar auf, wo er ſie fand, wertete auch Taulers Schriften, ſo daß der Ingoſtadter Konvent ſelbſt 1683 urtheilte,

er hätte sein Bestes aus der katholischen Kirche. Das ist tendenziös, zeigt aber richtig die ökumenische Tendenz bei dem das Erbauliche betonenden Philippisten. Wie Jakob Böhme hatte Moller, der Sohn eines Kleinbauern, eine beschwerliche Jugend hinter sich; wie dieser fand er bei dem schlesischen Adel wie im Mittelstande verständnisvolle Freunde. Bereits er hat ein „Mysterium magnum“ geschrieben. In Görlitz schlug er tiefe Wurzeln. Schon in der Jugend folgte er 1566 seinem geliebten Lehrer Frenzel aus Wittenberg dorthin. Der Bürgermeister Bartholomäus Scultetus war sein Gönner, derselbe, welcher später über Jakob Böhme freundlich urteilt. Sein Sohn wurde Rektor des Görlitzer Gymnasiums, an dem ein jüngerer Lehrer eine Tochter Jakob Böhmes heiratete. Die kryptokalvinistischen Streitigkeiten, aus dem der Primarius Moller, der gar kein Calvinist war, sich mit knapper Not trotz Salomon Gefners Denunziationen rettete, konnten die Kirche in den Augen des Theosophen als Babel erscheinen lassen, wo Verwirrung der Sprechweise und der Geister herrschte. Mollers Herzensfrömmigkeit aber konnte bewirken, daß er trotzdem in der Kirche blieb. Ein genauer Vergleich zwischen Böhmes und Mollers Erbauungsschriften wird wahrscheinlich die Abhängigkeit des ersteren herausstellen. Nur muß man festhalten, daß Moller kein Theosoph sein wollte, sondern nur jene Elastizität des Christentums zeigt, die alle mit Bruderliebe umfaßt, die den Namen Jesu Christi anrufen. Diese Elastizität schwand damals bei den Gnesiolutheranern. Die Oberlausitz beteiligte sich nach dem Tode des Kurfürsten August 1586 nicht an den kalvinisierenden Bestrebungen Christians I. und seines Kanzlers Gress, „denn sie hatten sich vor dem Dechanten in Budissin in Acht zu nehmen, damit sie nicht vor dem kaiserlichen Hofe möchten angeklagt werden.“ Aber bei dem Regierungswechsel 1591 strömten viele ausgewiesene Philippisten aus dem Meißnischen in's Land. Es kam zu Volkstumulten, weil diese gegen den Exorzismus waren, viele sahen in ihnen arge Ketzer. Rudolf II. erließ am 15. Januar 1592

ein Patent gegen die Calvinisterei, das sich auch gegen das
 Öbrlizer Gymnasium richtete. Aber es gelang, sich zu
 rechtfertigen. Nur kamen jetzt die jungen Theologen
 aus Leipzig und Wittenberg als Gegner Melancthons ins
 Land. Sie predigten gegen die älteren Pfarren, und der
 Streit währte bis 1618. Die historisch-eklektische Pastoral-
 theologie verschwand von den Kanzeln vor der dogmatischen
 Polemik eines handfesten, engen Konfessionalismus. In
 Schlessien war die Entwicklung anders. Aus Christian
 Knauthes 20. Band geht hervor, wie zahlreich gerade in
 Schlessien Jakob Böhmes Anhänger waren, neben Adligen,
 und Kleinbürgern besonders viele Ärzte. Letzteres hängt
 teilweise mit dem Philippismus zusammen, der Gottes-
 erkenntnis und Weltanschauung verknüpfen wollte. Diese
 Männer begannen an dem aristotelischen Weltbild Melancthons
 irre zu werden. Sie erstrebten ein neues, dessen Bes-
 sitz verbunden sei mit lebendiger Gotteserfahrung, Seelen-
 frieden und ewiger Seligkeit, jedoch unter Ablehnung des
 Kirchlich-Anstaltlichen, sowie der Bevormundung durch die
 Geistlichkeit. Einige Schwencfelder sind auch unter den
 Böhmiſten; sie zeigen sich rührig, aber das ist alles. Koff-
 mane hat richtig gesehen: Jakob Böhme ist nicht von
 Schwencfeld abhängig, vielmehr haben dessen Anhänger,
 die in Gedankenarmut immer mehr verkümmerten, sich
 an dem Ideenreichtum des Öbrlizer Theosophen aufge-
 frischet. Die eintönige Christusbmystik des guten Caspar
 aus Ossig hat auf Jakob Böhme keinen Einfluß geübt,¹⁾
 und von dem Separatismus der Schwencfelder wollte er
 nichts wissen. Er hielt sich ebenso geſſentlich zu Wort-
 verkündung und Sakrament, wie jene ostentativ davon sich
 ausschlossen. Beide Heerhaufen fanden sich zusammen im
 Kampf gegen das offizielle Gewohnheitschristentum, das
 Pastorenregiment und eine vorherrschend dogmatische Kir-
 chenzucht der von Glaubensstreitigkeiten beherrschten „Mauer-
 kirche“ Babels.²⁾ Aber innerlich waren sie geschieden: Die
 Theosophen verhielten sich kirchlicher, die Konventikelge-
 meinschaften der Enthufiasten blieben christlicher. Während

Schwannfelds Bedeutung also auch hier, wie so oft, überschätzt ist, tritt die Abhängigkeit von Anhängern des Paracelsus bei Jakob Böhme immer deutlicher hervor, je mehr man seine Umwelt kennen lernt. Es handelt sich dabei nicht bloß um die Terminologie, sondern um wesentliche Grundanschauungen, namentlich in der Auffassung vom „inneren Menschen“. Weniger deutlich läßt sich bis jetzt verfolgen, auf welchen Wegen die Willens-Magie und die Quintessenz-lehre des Agrippa von Nettesheim dem Böhmer nahe getreten sind. Diese Elemente stehen hinter den Paracelsischen zurück.

II. Hans Kayser.

Ein zweites Erfordernis zu einem geschichtlichen Verständnis Jakob Böhmes ist die Beantwortung der Frage, was sich aus seinen Schriften selbst über den Werdegang des Theosophen entnehmen läßt. Niemand bezweifelt, daß er Autodidakt war. Gerade deshalb muß er Eklektiker gewesen sein, der Wahlverwandtes in sich aufnahm, Fremdartiges von sich abwies. Viele wollen heute von einem Werdegang wenig wissen. Sie bestreiten den Satz Johann Gustav Droysens: Jedermann und jede Gemeinschaft sind, was sie geworden sind. Sie betonen dagegen das Wort Pindars: „Werde, was Du bist.“ Die Forderung eines genetischen Verständnisses wird aber dadurch nicht aufgehoben, sondern nur aus dem Gebiet des Aggregats in das des Organismus verwiesen. Zum Hilfsmittel kann in unserem Fall eine geschickte Auswahl dienen, die Hans Kayser 1920 im Inselverlag hat erscheinen lassen als dritten Teil des Sammelwerks „Der Dom“ (Bücher der deutschen Mystik) (423 Seiten groß 8°). Eine Blütenlese aus Paracelsus soll dort noch folgen; dies kann auch dem Verständnis Jakob Böhmes zugute kommen. Ferner wird eine neue Gesamtausgabe Jakob Böhmes vom Insel-Verlag vorbereitet. Das Bedürfnis einer Auswahl machte sich früh geltend. J. G. Fechner scheint das um 1860 wohl hauptsächlich von Schlesiern veranstaltete Werk

nicht gesehen zu haben, auf dessen hohen kulturgeschichtlichen Wert Koffmane a. a. O. Seite 37 hingewiesen hat. Zugänglich und brauchbar war bis 1920 fast nur eine Böhme-Auswahl wie die erste systematisch angelegte von J. Hamberger.³⁾ Hans Kayser erfüllt einen Wunsch dieses Vorgängers, seine Arbeit möge durch einen Auszug in zeitlicher Reihenfolge ergänzt werden. Er hat fast alle Schriften berücksichtigt, und lediglich den Gesichtspunkt beobachtet, das dem Verfasser selbst Maßgebende zu bieten. Die Vorbemerkungen zeigen den Herausgeber als Sachkenner. Mag er auch in seiner Polemik oft über das Ziel hinauschießen, so ist es doch verständlich, wenn er die gekrönte Preisschrift von J. S. Fechner (1857/58) das Schlechteste nennt, was man je über den Görlitzer Theosophen mit solcher Gründlichkeit habe schreiben können. Schiefe landläufige Urteile über Jakob Böhme seten fast regelmäßig auf Fechner zurückzuführen. Darum läßt er die Biographie, welche Abraham von Franckenberg auf Ludwigsdorf bei Ols 1651 herausgab, abdrucken. Ferner geht den Exzerpten voran Detingers Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhmes. Wenn dann Kayser Böhmes Erstlingschrift (Aurora) auf 111 Seiten zu Worte kommen läßt, mehr als alle späteren, so ist dies auffällig, da Jakob Böhme selbst gemeint hat, er habe sich damals weniger deutlich ausdrücken können. Für Aneingeweihte hat die chronologische Anordnung überhaupt den übelstand, daß der Leser zu dem unmittelbar Einleuchtenden erst gelangt, nachdem er sich durch manches Dunkle hat hindurchwinden müssen. Sagt doch Detinger S. 91 dieses Bandes, um Jakob Böhme zu verstehen, möge man mit den praktischen Stellen anfangen. Die wichtigsten praktischen Schriften stammen aber erst aus dem Jahre 1622. Die chronologische Anordnung hat zweifellos für den Vorzüge, der die geschichtliche Veranlassung und Wirkung ins Auge faßt, oder die parallelen Gedankengänge der Schriften vergleicht. Aber für den ersten Zweck bietet der Herausgeber in den sonst oft wertvollen Anmerkungen keine Hilfsmittel, und das

letztenannte Bedürfnis scheint er abzuweisen. Geistreich bemerkt er: Der Mystiker denke kreisförmig, immer geschlossen und kompakt, der Wissenschaftler linear, auf Grund eines hypothetischen Anfangs mit bezweckter Ziellosigkeit. Aber dann fährt er fort, die Erfahrungstatsachen, auf die sich der gedrückte gesunde Menschenverstand stütze, gäben niemals die geringste Gewißheit von dem, wonach das Herz des heutigen Menschen schreit: nach einem restlosen Verstehen aller Zusammenhänge des Weltganzen, nach der Gewißheit: Alles was dich umfließt, was aus den Tiefen deiner Seele ins All hinaufstürmt, um den Kosmos, die Natur, Menschheit, Leben und Tod voll Inbrunst zu umfassen, alles das ist sinnvoll trotz der Sinnlosigkeiten des Daseins, alles ist gut, weil es eben kein „weil“ noch „wegen“ noch „aber“ in diesem heiligen Reich der Zwecklosigkeiten gibt. Hier herrscht die Einheit, und sie ist's allein, an der alle Zwecke und Nützlichkeiten zerschellen“. Der trockene Schleicher des Verstandesurteils wird also weggescholten, daß er die Fülle der Gesichte nicht störe. Die Pflicht, jeden Schriftsteller aus diesem selbst zu erklären, bleibt jedoch bestehen, und da fragt sich noch, ob Kaysers Worte bei dem Görlitzer Theosophen überall zutreffen. Für die Gegenwart redet dieser im höheren Grade mit Zungen, als für seine Zeitgenossen. Er bedarf des Auslegers, der nichts unterlegt. Kurz, wir haben eine nicht pedantische, sondern verständnisvolle Böhme-Philologie nötig, die das biographisch historische Moment berücksichtigt.

III. Kielholz.

Man hat gesagt, Jakob Böhme habe sich in die Theogonie vertieft, weil er selbst eine theogonische Natur gewesen sei, in der sich das Gottesbewußtsein aus den Tiefen und Widersprüchen des eigenen Seelenlebens emporgerungen habe. Kein Wunder, daß die psychoanalytische Methode in ihm ein dankbares Objekt zu finden meinte. Im 17. Heft der von Prof. Sigmund Freud herausgegebenen Schriften zur angewandten Seelenkunde hat 1919 der Irrenarzt

Dr. med. A. Kielholz⁴⁾ „J. B. Ein pathologischer Beitrag zur Psychologie der Mystik“ den Geisteszustand des Mystikers in sozialhygienischem Interesse untersucht. Nach der Methode seines Meisters führt er die Mystik seines Patienten vorzugsweise auf Sublimierung sexueller Seelenvorgänge zurück. Aber er leistet dieser Methode einen schlechten Dienst: der Diagnose muß eine genaue Feststellung des Tatbestandes vorausgehen, und daran fehlt es hier. Kielholz hat seinen sehr zweifelhaften Gewährsmann J. S. Fechner und Jakob Böhme selbst zu flüchtig gelesen, und er verzerrt die Überlieferung zu Gunsten seiner Theorie. Darum zeichnet der Arzt von dem Charakter und der Lehre des Theosophen ein geschichtlich falsches Bild, wenn dem treuen Familienvater und fleißigen Handwerker Vernachlässigung der Seinen und Verachtung der Standesgenossen angedichtet, und wenn die Sophia als zeugende, gebärende Ehegenossin des Schöpfers vorgeführt wird. Wenn Jakob Böhme von den 7 Geistern um Gott redet, von ihren Gegensätzen und Harmonien, so erklärt das Dr. Kielholz nicht aus Jes. 11, 2 und Apokal. 1, 4; 3, 1; nicht aus den 7 Sephiroth der Kabbala, den 7 Farben des Regenbogens. Vielmehr soll Jakob Böhme darauf gekommen sein durch die 7 Kinder seines Großvaters, durch die ebenfalls 7 Kinder in seinem Vaterhaus, durch allerlei Zwistigkeiten im Familienkreis, die garnicht überliefert sind. — Das verfehlte Kielholz'sche Buch könnte aber Veranlassung geben, die zum Teil ungesunden Zeitströmungen um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts in ihren Wirkungen auf das Innenleben unseres Theosophen eingehender zu werten. Originalität zeigt sich doch auch sonst nicht so, daß jemand lediglich aus sich allerlei Gedanken ausspinnt;⁵⁾ sie ist stets mit ungewöhnlicher Rezeptionskraft und Sensibilität verbunden. Sie reagiert gegen die Irrungen des Zeitgeistes, doch nicht ohne selbst von ihnen berührt zu werden. Das halbe Jahrhundert der Erdenlaufbahn des Böhmischer Schusters fiel in eine unerquickliche Übergangsepöche. Trotz aller Geschäftigkeit lag dumpfe Schwüle über dem

Volksleben, und das erste Fünftel des Dreißtjährigen Krieges, die böhmisch-pfälzische Periode, war trotz seiner Schrecken, für nachdenkliche Naturen nur das Wetterleuchten kommender Katastrophen. Mit der Weltoffenheit der Renaissance war es gründlich vorbei. Hatte damals ein Gutten ausgerufen: „Es ist eine Lust zu leben!“, so lag ein weiter Horizont vor ihm; wenn jetzt ein Hans von Schweinichen sich ähnlich äußerte, so meinte er den Nummenschanz eines kleinen schlesischen Fürstenhofes. Damals war es den meisten ernst mit der Frage um die ewige Seligkeit; jetzt schrieb der genannte Autor in voller Naivität, sein Herr sei sehr fromm gewesen, betete lange jeden Abend, mochte er voll sein oder nüchtern „und immer — Latein“. Wohl war überall von Religion und Konfession die Rede, man hätte meinen können, alle Welt drehe sich um Gott und Ewigkeit. Aber der Widerspruch zwischen Sein und Schein trat grell hervor, wenn nach den Pestzeiten fast jedermann dem Genuß des Augenblicks nachjagte, ohne kindliche Lebensfrische. Nirgends herrschte frohe Zuversicht, nirgends einmütiges kraftvolles Streben. Bei den Handwerkern stand es noch am besten. Als Jakob Böhme sich nach seinen Lehr- und Wanderjahren 1594 als Meister in der Meißnerstadt niederließ, waren erst 23 Jahre vergangen, seit der Görlitzer Schuster Adam Weißhaupt seinen „Gründlichen Bericht des deutschen Meistergesangs“ verfaßt hatte, und Jakob Böhme lebte schon, als Hans Sachs starb. Aber der zu Altseidenberg an der böhmischen Grenze aufwachsende Knabe, den der Vater wegen seiner schwächlichen Gesundheit nicht zum Bauern, sondern zum Schuhmacher bestimmte, und dem es später gelang, sich durch seiner Hände Arbeit zum Hausbesitzer mit mäßigem Vermögen aufzuschwingen, hatte mit seiner feurigen Seele Hemmungen zu überwinden, die seinem Zunftgenossen in der freien Reichsstadt Nürnberg erspart blieben, Förderungen entbehrt, die dem Mitbürger großer Künstler und Kenner zuströmten. Einst hatte Görlitz ebenso glänzende Tage gesehn wie Nürnberg; in den Tagen der Emmerich,

Eschenloer und Frauenburg. Aber um des Schmalkaldischen Krieges willen hatte Kaiser Ferdinand I. die Oberlausitzer Sechsstädte niedergeschmettert. Sie verloren die freie Ratswahl, die hohe Gerichtsbarkeit und sonstige Rechte. Der hochgemute Bürgersinn wurde unterdrückt, ängstliche Unterwürfigkeit und enges Spießbürgertum wurde aufgezwungen. Im Dreißigjährigen Krieg machte Görlitz, schon lange zu einer böhmischen Landstadt degradiert, Bankrott und kam unter Sequestration. Das alte dortige Wort „Wo das Handwerk verdürbe, was wäre es um die Stadt?“ hatte keinen Sinn mehr. Darf man mit Kielholz es frankhaft finden, daß ein Handwerker voll eigener Gedanken nicht in dem Verkehr mit seinen Standesgenossen aufging? Obnehin war die ständische Gliederung der Gesellschaft zur Fessel geworden in einer Zeit, da ein Kurfürst von seinem Medikus Peucer verlangte, er solle sich nicht um Theologie kümmern, sondern in sein Harnglas sehen. Der Hauptpastor Martin Moller hatte ebenso gern wie Dr. Martin Buther von seinem Barbier Peter, sich von Jakob Böhme sagen lassen, was er über den lieben Gott sich für Gedanken mache. Sein Nachfolger Gregorius Richter aber war von dem Standesgeist durchdrungen, welcher jede Einschränkung der Kanzelfreiheit damit zurückwies, man dürfe dem heiligen Geist nicht das Maul stopfen. Ein Schuster habe bei seinem Leisten zu bleiben, das donnerte der Hauptpastor Gregorius Richter unermüdet dem wehrlos unter seiner Kanzel sitzenden Theosophen zu. Von seinem Standpunkt aus begreiflich. Die weiteren maßlosen Verhöhnungen und Verfolgungen aber verschafften nicht bloß Jakob Böhme ein „Martyrerkrönlein“, wie Kielholz⁶⁾ mit unbedeutendem Spott bemerkt; sie bedrohten weitere Kreise mit Bedrückung durch ein herrisches Pfaffentum und bewirkten das Gegenteil dessen, was beabsichtigt war: Steigerung des Interesses an den Lehren des schlichten Mannes, bei vielen Gebildeten, welchen das lutherische Territorialkirchentum mit seinem dogmatischen Anstaltscharakter zuwider war. Wahrscheinlich wußte der Hauptpastor, daß der schlesische

Landedelmann Karl von Ender auf Leutholzhagen, der die „Morgenröte“ verbreitet hatte, Schwencfelder war. Jetzt erst wandten die Schwencfelder dem Verfolgten ihre Sympathien in größerem Maße zu. Der Görlitzer Theosoph hat mit dem neuerdings vielfach überschätzten Mystiker von Ossig bei Lüben wenig mehr gemeinsam, als das Dringen auf Kirchenzucht und Gemütswärme. Was nun Böhmes Schriften für viele damalige Leser anziehend machte, hängt mit seiner Redeweise in sexuellen Bildern zusammen. Das war damals modern und steigerte sich dann in der zweiten schiefischen Dichterschule. In der Reformationszeit war den Deutschen Bacchus gefährlicher gewesen als Venus. Jetzt aber suchten ein Pastor Blume in Brieg, ein Pastor Buchwälder in Goldberg, den Kirchenschlaf ihrer Zuhörer zu verschrecken, indem sie die Geschichte von Kandaules und Gyges und ähnliche ausführlich von der Kanzel erzählten. Auch bei den Reichstagen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts spielten sich erotische Szenen ab, die einige Jahrzehnte früher unmöglich gewesen wären. Die Art der Bilderrede Jakob Böhmes erklärt sich also schwerlich aus pathologischer individueller Beanlagung; sie hängt mit der Zeitstimmung zusammen. Übrigens muß Kielholz zulezt gestehen, daß der von ihm mißhandelte Patient merkwürdig klare Einblicke gehabt habe, besonders in die Idealität von Raum und Zeit, was 200 Jahre später durch Kant zur Anerkennung gebracht sei.

IV. Deussen.

Während Hans Kayser den Görlitzer Theosophen in einem christlichen Dom seinen Platz anweist, Dr. Kielholz ihn in der Nervenklinik unterbringt, hat der bekannte Kieler Religionsphilosoph Paul Deussen ihm zu Ehren einen indischen Tempel errichtet. Es ist kein großer Bau, aber weithin sichtbar und dauerhaft: Die zuerst 1897 erschienenen, seitdem neu aufgelegte (1911) gedankenreiche Schrift „Jakob Böhme. Sein Leben und seine Philosophie.“ ist nämlich der neuen großen englischen Jakob-Böhme-Ausgabe als allgemeine Einleitung im ersten

Bande vorangestellt. Der oberlausitzische Schuster erscheint von dem gelehrten Sanskrit-Kenner nicht sowohl ins Englische als in Indische übersetzt, und was sich dazu nicht brauchen läßt, fährt schlecht bei ihm. Brauchbar ist für Deussen die selbständige innerliche Verankerung in das All-Leben und die daraus fließende Gelassenheit, welche das angeborene Triebleben überwindet. Brauchbar ferner der Widerspruch gegen die Satzungen eines erstarrten Kirchentums, das mit äußeren Machtmitteln gegen die Freiheit des Innenlebens und für ein falsches überliefertes Weltbild streitet. Der Gegensatz Jakob Böhmes zum Pastorenstand, die Abweichung seiner Lehre von der Theologie der Lutheraner, Reformierten und Katholiken, wird von Deussen möglichst hervorgehoben. Das spezifisch Christliche bei dem Theosophen erscheint als eine traditionelle Schale, die den philosophischen Kern umhüllt. Für den Kirchenhistoriker ergeben sich aus dieser Auffassung viele noch ungelöste hochinteressante Fragen. Zunächst eine quellenkritische. Deussen legt ungebührlichen Nachdruck auf den Bericht des Dr. Wiesner (alias Weisner) vom Jahre 1651 über den Besuch Jakob Böhmes bei dem Oberpfarrer Richter zu gunsten eines von diesem geängsteten Bäckermeisters, obwohl er anerkennen muß, daß dieser Bericht unchronologisch und legendarisch ist.?) Was läßt sich über Wiesner ermitteln? Knauthe hilft hier nicht weiter. Die Erzählung ist mehr theatralisch als erbaulich, besonders weil die apathische Sanftmut eines effektlosen buddhistischen Weisen, die der Görlitzer Schuster darnach gehabt haben mußte, zu dessen Schriften und Briefen keineswegs stimmt. Ferner fordert die Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß ein lutherischer Primarius sehr wohl dazu kommen konnte, urteilslose Gemeindeglieder vor einer Theosophie zu warnen, die sich mit „der gesunden Lehre“ nicht für jedermann vereinen ließ. Weiter aber: ist es richtig, mit Harleß und Deussen zu sagen, Jakob Böhme habe den „Christus für uns“ ganz gestrichen, und nur den „Christus in uns“ behalten? Wollte der Theosoph nicht nur einem

Mißbrauch der Kirchenlehre entgegentreten? Oder aber, hat er diese Lehre überhaupt garnicht aus Luther kennen gelernt? Was kennt er überhaupt von Luther? Die Schrift de servo arbitrio keinesfalls. Aber wie steht es mit den Katechismen? Wo finden sich deutliche Spuren von ihnen in Jakob Böhmes Werken? Katechismus-Predigten sind damals in der Oberlausitz schwerlich gehalten worden. Daß in der Schule zu Alt-Seidenberg die Bibel viel gelesen wurde, steht fest. Aber unter den über 1100 Zitaten aus der heiligen Schrift, welche das sorgfältige Register der Ausgabe von 1730 anführt, fehlen z. B. Rö. 6, 4 und Titus 3, 5 f. Das ist um so auffälliger, da ihr Inhalt ihm nahe liegen mußte. Vermuthlich hat er als Knabe das vierte Hauptstück nie gelernt, vielleicht nie gelesen. Ebenso fehlen Joh. 3, 16, Rö. 3, 28 und andere für Luther besonders wichtige Stellen, sowie auch aus den Psalmen gerade die theils garnicht, theils nebenbei herangezogen erscheinen, auf die Luther den größten Wert legte. Nun ist freilich das genannte Register unvollständig. Eine exakte Neubearbeitung ist für das historische Verständnis Jakob Böhmes unentbehrlich. Aber soviel ich sehe, wird sie das Resultat nur verstärken: der Bibelgebrauch ist von Haus aus nicht nach der lutherischen, überhaupt der reformatorischen Anschauung orientiert gewesen, sondern nach der des Erasmus. Aus Knauthes Manuskripten ergibt sich, daß in der oberlausitzer Kirche Erasmsche Anschauungen verbreitet waren. Dem entspricht, daß in dem Bibelstellenregister die Episteln gegen die Evangelien sehr zurücktreten, und aus Paulus ganz überwiegend verpflichtende Aussprüche angeführt werden. Unter den 50 Zitaten aus dem Römerbrief fehlen gerade die von Luther hervorgehobenen 1, 16 f.; 3, 28; 5, 1; 10, 4; 10, 10. Die Bergpredigt ist fast doppelt so stark vertreten, als der ganze Psalter; Luthers Lieblingspsalm (der 118.) fehlt. Aber je 12 mal werden Psalm 5, 5 und Psalm 18, 26 f. verwertet. Die Apokalypse erscheint 40 mal, das Lukasevangelium nur 27 mal mit ihren Aussprüchen. Dazu nehme man die

Anführungen aus IV Esra (im Register unvollständig), welches Apokryphon Luthern bekanntlich sehr zuwider war. Man sieht aus dem allen, worauf Jakob Böhmes Bibelfkenntnis von Haus aus eingestellt gewesen ist. Außer den zitierten Bibelstellen müssen auch die Anklänge an Aussprüche Luthers vollständig gesammelt werden. Wahrscheinlich wird das Ergebnis sein: der Theosoph kennt den Reformator vorwiegend aus Quellen zweiter Hand, z. B. aus Anführungen in den von ihm gehörten Predigten. Manche Parallelaussagen sind nur schwächliche Nachklänge von Aussprüchen, die bei Luther in urwüchsiger Kraft erscheinen. Das gilt sogar von den berühmten Anweisungen des Theosophen über die Bekämpfung der Gefahren des melancholischen Temperaments.

Für das Verständnis der „überkonfessionellen“ Stellung Jakob Böhmes ist ein Umstand wichtig, der bisher unbeachtet geblieben ist: bis die Oberlausitz 1623 (zunächst als Pfandbesitz) kursächsisch wurde, hat er unter einer katholischen Regierung gestanden. Aus den Manuskripten Anathes geht hervor, daß von dem evangelischen Kirchenregiment der Oberlausitz ängstlich bedacht genommen wurde, daß an den vom Mittelalter übernommenen Zeremonien nichts geändert werde. Für die Landesherrschaft war dies die Hauptsache, nach den bekenntnismäßigen Unterscheidungslehren wurde weniger gefragt, sie gerieten fast in Vergessenheit. Der in Görlitz noch bis 1602 herrschende Philippismus war ökumenisch christlich orientiert, er bemühte sich um religiöse Volkserziehung und Sittenreform, was beides hochnützlich war. Außerdem erstrebte er Popularisierung der Wissenschaft, um eine fromme Weltanschauung zu verbreiten. Durch Martin Moller stand Jakob Böhme ursprünglich dieser Richtung nahe. Aber von außen machte sich nun die ungeheure politische Erregung geltend, die zum dreißigjährigen Kriege führte. In Kurpfalz und Böhmen, stellenweise auch in Schlesien, wurde die dogmatische Erweichung der Melancthonische Schule für vorwärts drängende, unruhige Charaktere die Brücke zum

Kalvinismus. Das führte zu den kryptokalvinistischen Streitigkeiten, die in der Hauptsache eine Reaktion des konservativen Luthertums gegen die aggressiven Tendenzen des Hugenottengeistes entsprangen. Die Innerlichkeit mystisch gerichteter Naturen, wie Jakob Böhme, erblickte in den konfessionellen Kontroversen mit ihren oft spitzfindigen Konsequenzmachereien babylonische Verwirrung der Gemüther, ebenso in dem Wertlegen auf Zeremonien totes Mauer-Kirchentum, in der Verbindung von Religion und Politik, die doch damals unvermeidlich war, lauter Verwirrung. Es entgeht ihnen, daß hinter den sich bekämpfenden Religionsparteien verschiedene kraftvolle Ausprägungen des christlichen Erlebens stehen. So treiben sie einem nivellierenden Indifferentismus entgegen, der sich für gehaltreicher hält als er ist. Denn er hat die Differenzierung der Richtungen keineswegs dadurch überwunden, daß er sie denkend und handelnd bis zu Ende durchforscht hätte. Aber was ihm an extensivem Reichthum abgeht, sucht er allerdings durch innerliche Lebendigkeit zu ersetzen, die aus der konzentrierten Versenkung in den tiefen Grund der Seele gewonnen wird. Das ist auch die Ursache, weshalb erst im folgenden Menschenalter Jakob Böhmes Theosophie sich ausbreitete. Sie wurde vielen ein frischer Quell in der Zeit der Ermattung nach dem Ende des großen Religionskrieges. Ihr Einfluß in Schlessien wäre wahrscheinlich viel größer geworden, hätte nicht seit 1654 die Gegenreformation das protestantische Volksbewußtsein gewaltsam zur Selbstbehauptung aufgestachelt. Nun sollte man meinen, Kurachsen hätte der Nährboden für diese Theosophie werden müssen, wenn man Jakob Böhmes Briefe aus Dresden liest. Aber daß man ihn dort feierte, hatte vorwiegend äußerliche Gründe. Die Oberlausitz hatte soeben begonnen, sächsisch zu werden. Die sächsischen Kirchenleitenden Kreise begrüßten die Gelegenheit, sich als Beschützer der Unschuld eines in einflußreichen Oberlausitzern geschätzten harmlosen Mannes zu empfehlen, der von einem geschmacklosen Zeloten verfolgt war. Daß der Primarius Ende Juli 1621

den Kurfürsten bei dessen erstem Aufenthalt in Görlitz mit einer Predigt zu dessen Zufriedenheit begrüßt hatte, fiel nicht mehr ins Gewicht. Der feindliche Markgraf von Jägerndorf hatte jenem ja auch einen goldenen Ring geschenkt, wegen seiner Kanzelgebete für ihn. Richter begann erst im März 1623 mit seinen geschmacklosen Versen gegen Jakob Böhme. Auch hatte sich in Sachsen die kirchenpolitische Stimmung geändert wegen der böhmischen Gegenreformation und wegen der bayrischen Kur. Die Verehdigung der Stände auf den Pfandinhaber Joh. Georg fand am 23. Juni 1623 statt. In Dresden war man antikalvinisch orientiert, und Jakob Böhme hatte gegen die Gnadenwahl geschrieben. Gregorius Richter war langweilig, Jakob Böhme ein merkwürdiger Autodidakt; er wurde Tagesgespräch, kam auf kurze Zeit in die Mode. Aber tiefer ging das Interesse für ihn in Kursachsen nicht. Nur sehr wenige mögen erkannt haben, daß seine Denkweise der lutherischen verwandt war. Diese Verwandtschaft liegt darin, daß er das immanente Walten Gottes in der Welt, das In-Eins des Göttlichen und Menschlichen auf das stärkste hervorhebt. Ubiquitätslehre und die *communicatio idiomatum* ließen sich mit diesem System mühelos vereinigen. Aber um welchen Preis!

Deussen erklärt Jakob Böhmes Grundanschauung schlechthin für pantheistisch-dualistisch. Der Theismus, wonach hier unten die Erde ist, auf der die Menschen ihr Wesen haben, und oben in dem blauen Himmel hinter den Wolken wohnte der liebe Gott, er ließ sich ertragen bis zu dem neuen astronomischen System. Nun blieb kein Platz mehr für den Jenseits-Gott. Ferner: So wenig die Materie zu nichts werden, kann sie aus dem Nichts entstehen. Wollte man unter diesen Umständen Gott überhaupt festhalten, „so blieb nichts anderes übrig, als . . . Gott in das Innere der Welt zu verlegen.“ Hierauf führt Deussen interessante Stellen aus Jakob Böhme an, wonach es scheinen muß, als sei dieser reiner Pantheist. Aber wer die Stellen nachschlägt, wird anderer Meinung. Denn es war als Schale fortge-

lassen, was dazu nicht paßt (wobei der gewissenhafte Philologe die Lücke durch . . . andeutet) und aufgehört, wenn es anders kommt.) Wer Deuffens Zitate liest, bleibt im Diesseits, und der Einzelmensch endet mit dem Tode: „Du bist aus diesem Gott geschaffen, und derselbe gibt dir stets aus ihm Kraft, Segen, Speise und Trank; auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gotte, und wenn du stirbst, wirst du in diesem Gotte begraben.“ In der Originalstelle heißt es dann aber weiter: „Wo nun ein fremder Gott ist, der außer diesem ist, wer wird dich dann aus diesem Gott, darinnen du verwesen bist, wieder lebendig machen? Wie wird dir der fremde Gott, aus dem du nicht geschaffen bist und in dem du nie gelebet hast, deinen Leib und Geist wieder zusammenfiguriren?“ Und später heißt es: „Wenn du ansiehst die Tiefe, die Elemente, die Erde, so begreifst du mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl allda und darinnen ist, sondern du siehest und begreifst erstlich mit deinen Augen den Tod, dann den Zorn Gottes und das höllische Feuer Wenn du aber den Glauben schöpfest an den Gott, der in Heiligkeit in diesem Regimente regiert, so brichst du durch den Himmel und ergreifst Gott bei seinem heiligen Herzen.“ — Aber wo ist, fragt Deuffen weiter, das Böse hergekommen, wenn alles Gott ist? Man müsse sich entschließen, die menschliche Seele für etwas völlig Ursprüngliches zu erklären, mit andern Worten Gutes und Böses, Gott und Teufel, Himmel und Hölle in die Seele hinein zu verlegen, als entgegengesetzte Möglichkeiten, zu welchen sie sich in völliger Freiheit entscheidet. Das sei Jakob Böhmes eigentliche Meinung, die er aber in mythischen Schranken vortrage. — Hier ergibt sich abermals für den Kirchenhistoriker eine Aufgabe. In demselben Jahr, da unser Theosoph, eben aus Schlesien zurückgekehrt, starb, nachdem er in seiner neuen Landeshauptstadt Dresden freundliche Aufnahme gefunden hatte, wurden zu Chemnitz Valentin Weigels Bücher verbrannt. Hat Deuffen recht, dann wäre Jakob Böhme dessen Anhänger gewesen, wie auch das mystische Erlebnis

mit dem Zinngesäß von jenem Religionsphilosophen in ähnlichem Sinn ausgedeutet wird. Ein Kirchenhistoriker wird zunächst fragen, welche Grundlagen für die Bekanntschaft Jakob Böhmes mit jenen Schriften vorliegen, und in der Scheidung von Kern und Schale vorsichtiger sein. In dem für das schlesische Geistesleben auch sonst bedeutungsvollen Todesjahr des Görlitzer Schusters wurde in Breslau Johann Scheffler geboren, dessen Verhältnis zu jenem Denker nach Quellen auf der Breslauer Stadtbibliothek von Frau Dr. Dedo jetzt neu untersucht wird. Die Provinzialgeschichte bietet für das historische Verständnis Jakob Böhmes und seiner Wirkungen eine solidere Grundlage als indische Analogien.

V. Adolf v. Harleß.

Was Adolf v. Harleß in seinem noch heute von allen Böhme-Forschern als unentbehrlich bezeichneten Buch „Jakob Böhme und die Alchymisten“ (3 T. verfaßt schon 1831, gedruckt 1870), geleistet hat, muß auch vom Standpunkt der schlesischen Kirchengeschichte dankbar anerkannt werden. Mit selbstverleugnendem Eifer hat er sich in die Geschichte der Alchymie und deren wechselnder Terminologie hingeingearbeitet, ohne deren Kenntnis eine wörtliche Interpretation des Theosophen unmöglich ist. Was dem heutigen Leser als unverständliches Kauderwelsch erscheint, wird als Anlehnung an alchymistische und astrologische Schriften nachgewiesen. So ergibt sich, daß der Görlitzer Schuster weniger willkürlich, aber auch weniger originell geredet hat, als man denken sollte. Harleß fordert, man müsse die Genesis der Böhmeschen Anschauungen untersuchen. Hier kann nun der Friedersdorfer Pastor Christian Knauth die Dienste leisten. Dieser hat sich nicht auf die *Historia theologiae Lusatia superiore* beschränkt, die für die Zukunft eine reiche Fundgrube bietet, sondern auch eine (wie alle von N. Fecht im Oberlausitzischen Magazin Bd. 94, Görlitz 1918 S. 78—104 genannten Schriften) noch ungedruckte *Historia Medicinae et Medicorum Lusatae* verfaßt. Dort

wird gezeigt, wie in Görlitz vom Jahre 1560 an die Medicina Paracelsistica durch Görlitzer, die in Basel studiert hatten, aufkam und auch bei Nicht-Ärzten Eingang fand. Diese Sorte von Leuten haben sich teilweise zusammengefunden mit einer anderen Richtung, die auf persönliche Frömmigkeit drang und in Martin Moller ihren Hauptvertreter besaß. Paracelsus selbst habe eine kleine Handbibel verfaßt. Dr. Tobias Cober nun habe mit dem frommen Schuster in genauestem Umgang gestanden. Viele maßen ihm bei, er habe Jakob Böhme in dessen Schriften beigestanden. Von jenem habe er die chymischen Redensarten erlernt und begriffen. Der in Görlitz praktizierende Mediziner Michel Curtius dichtete nach des Schusters Lobe carmina auf ihn und war voll Eifer alle Schriften „ja auch alle Papiere von ihm“ zu sammeln. Sein Sohn, der es nur bis zum Buchbinder brachte, ging damit nach Holland und wurde durch den Verkauf „sehr reich.“ Ähnlich stand es bei anderen Familien Görlitzer Ärzte, die „starke Paracelsisten“ waren, auswärts samt ihren Söhnen deshalb berühmt wurden, wie George Rothe und sein Sohn. Der Görlitzer Privatgelehrte Hegenicht suchte den merkwürdigen Schuster mit seinem Knaben Ehrenfried oft auf. Dieser machte später mit Ehrenfried Walter von Tschirnhaus jahrelange Reisen durch den größten Teil Europas, wurde dann Görlitzer Bürgermeister und benutzte seine weitreichenden Verbindungen, um Jakob Böhmes Schriften bekannt zu machen und drucken zu lassen. (Am Görlitzer Gymnasium, wo Martin Mollers Sohn Rektor war, wirkte der Pastorssohn Gottfried Goebel als Schulkollege, der 1630 Böhmes Tochter Martha heiratete). Seinen Ehrennamen philosophus teutonicus hat der Schuster von dem weltberühmten Mediziner und Chemiker Dr. Walthar aus Glogau erhalten, der Bergwerksdirektor in der Wallachei wurde, am Fürstenhof zu Bukarest verkehrte, die Beschreibung dieses Landes 1599 bei Johann Rhamba in Görlitz drucken ließ (dieselbe Diffizin ließ auch Martin Mollers erbauliche Schriften erscheinen, als dieser noch Pastor in

Sprottau war), dann sechs Jahre in Syrien, Aegypten und Arabien gelehrte Reisen machte. Dann wurde er, nach Glogau zurückgekehrt, durch schlesische Adlige auf Jakob Böhme aufmerksam, zog für drei Monate nach Görlitz, um mit diesem zu verkehren und wechselte später vertraute Briefe mit ihm. „Man gibt ihm Schuld, er habe Jakob Böhme viel von seinen Wissenschaften, Chemie, Kabbala und Magie, beigebracht.“ (Knauthé l. c. fol. 439 a.) Wir brechen hier ab, um nicht zu tief in die Geschichte der späteren Böhmisten zu geraten. Diese kann nur aus einem gründlichen Verständnis des Meisters heraus richtig gewertet werden. Der umgekehrte Weg, dessen Gedanken von ihnen aus zu erfassen, ist zwar verlockend, weil die reproduzierenden Interpreten deutlicher reden als der Scher-Aber welcher von ihnen ist der sicherste Führer? Harleß urteilt, Bichtel ziehe maßgebend die Konsequenzen aus der Theosophie des Görlitzers. Aber das ist ebenso einseitig, als wenn man meinen wollte, der Mönch Gortschalk zeige den ganzen echten Augustinus. Beide Waffenträger, der unbeugsame Herold der doppelten Prädestination und der vereinsamende „holländische Engel“ sind zwar in den Arsenalen ihrer Helden zu Hause, tragen aber nur ein kleines Erbteil ihres Geistes davon. Oder sollen wir den schlesischen Pastor Hilarius Prache zum Wegweiser wählen, den Kenner des babylonischen Talmud und Übersetzer des jüdischen Theosophen Jedaja, der auf Jahrzehnte die Parochie Diersdorf im Briegischen zu einer Pflanzstätte für Böhmisten machte, 1661 von Goldberg nach England ging, dort denselben Samen ausstreute und seinen Sohn aus Begeisterung für seinen Meister Schuster werden ließ? Wir bedürfen eines objektiven Kriteriums für das, was Jakob Böhme gelehrt hat, einer Art von Wörterbuch zu seinen Schriften, das die Terminologie feststellt, und zwar so vollständig, daß man, was sehr wichtig ist, daraus entnehmen kann, welche parazelische Ausdrücke bei ihm fehlen, und welche Zusammenhänge von Kunstausdrücken bei ihm nicht anzutreffen sind. In dieser Hinsicht übertraf Harleß an

Sachkenntnis wohl alle modernen Böhme-Kenner. Aber das von ihm mitgeteilte Material bietet erst einen kleinen Anfang zur Lösung der Aufgabe; er hat gezeigt, daß sich die Terminologie mit der parazelsischen nicht immer deckt. Im Supplement zu seiner Kirchen- und Reheraeschichte hat Gottfried Arnold eine Erklärung der lateinischen Wörter bei Jakob Böhme von einem Böhmisten mitgeteilt. Auch das ist nur ein Anfang. Es ist in der früheren Zeit unterlassen worden, was damals viel leichter war als heute, weil man jener Ausdrucksweise noch näher stand. Der gelehrte Schlesier Hilarius Prache und seine Gesinnungsgenossen hätten eine exakte Erklärung des dunklen Schriftstellers geben können; aber sie wurden verfolgt und gehemmt. Man kann vielleicht rechtfertigen, daß die damalige lutherische Landeskirche jene Lehrweise bei sich nicht duldbete. Aber daß deren Vertretern die bürgerliche Existenz entzogen wurde, war verhängnisvoll. Gerade dies rief die Bitterkeit gegen „Babel“ hervor. Durch diese Enge wurde die schlesische evangelische Kirche in eine theologische Stagnation versetzt, die der vielseitigen Anlage des beweglichen Volksstammes nicht entsprach und bei der isolirten geographischen Lage besonders schädlich wirkte. Nun erfüllte sich, was Jakob Böhme voraussah: In seinem Vaterland angefeindet, fand seine Lehre im Ausland Anklang. Aber die Sprache war ein Hindernis, und blieb es dort trotz der Übersetzungen. Heute wird es vielen Böhme-Berehrern als Entweihung ihres Meisters erscheinen, dieier Seher-Natur mit Hebeln und Schrauben philologischer Methode ablocken zu wollen, was sich nur dem kongenialen Geist offenbare. Aber diese Methode ist mindestens dazu gut, um festzustellen, was der Schriftsteller nicht gemeint haben kann. Und für das Volk der Dichter und Denker ziemt es sich, nicht in den Bahnen eines Johann Pfefferkorn und Hoqstraten, sondern eines Reuchlin zu wandeln. Ein Schriftsteller, der jahrhundertlang wert gehalten ist, gelesen zu werden, ist auch wert, daß man seine Sprache exakt behandle.

VI. Außerdeutsche Literatur über Jakob Böhme.

Der namhafte französische Theosoph Saint Martin (derselbe, dessen Erstlingschrift von dem Wandsbecker Boten Matthias Claudius ins Deutsche übersetzt wurde) lernte, um Jakob Böhme lesen zu können, Deutsch und suchte seit 1800 dessen Hauptschriften in französischer Sprache zu verbreiten, die schon um 1640 in Paris Aufsehen gemacht hatten. Er meinte, nicht würdig zu sein, des Schusters Schuhriemen zu lösen. König Karl I. von England, dessen Schwester, die Gattin des Winterkönigs, möglicherweise in Niederschlesien Böhmiſten kennen lernte, hat wohl über Holland von der Görtliſcher Theosophie Kunde erhalten. Diese fand auch deshalb Anklang, weil die Freunde des Schusters diesen auf den großen Naturforscher Isaac Newton hingewiesen hatten. Newton hatte selbst eine starke theosophische Ader, und man entdeckte einige Verwandtschaft zwischen beiden. Zu Cromwells Zeiten bekam Jakob Böhme in England viele Anhänger. Seitdem ist sein Name dort nie verstummt. Kurz vor dem Weltkrieg erschienen in London 1912 Studien in Jakob Böhme von A. J. Penny, 475 Seiten, in schöner Ausstattung als ein Denkmal unausgesetzter Verſenkung und Kraft findenden Hineinlebens in eine Gottesweisheit, die während 32-jährigen Körperleidens Lidt und Frieden gespendet habe. Die Auffassung ist mit der des Saint Martin verwandt, berührt sich aber auch mit Deussen, denn das spezifisch Christliche tritt zurück hinter dem allgemein Religiösen und indischen Parallelen. Um den erfahrenen und erprobten Segen unverkürzt weiter zu geben, sollen andere Auffassungen forrigierter werden. Auf 44 Seiten erfolgt eine Auseinandersetzung mit Hans Martensen, dem Bischof von Seeland. Dessen Gedankenreichtum und Geschlossenheit der Ideenwelt werden anerkannt, aber er sei zu eng, zu biblisch, zu kirchlich. Jedenfalls zeigt dies Buch, daß man nicht allerwärts über den spekulativen deutschen Theologen zur Tagesordnung übergegangen ist, wie es vor dem Weltkriege bei uns der Fall war, unter der Herrschaft des Neukantianismus, des Agnosticismus und

der Ritschl'schen Theologie. Für die Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens ist nicht ohne Interesse, daß um 1889 strebsame junge schlesische Theologen ihren Landesleuten Schwencfeld und Jakob Böhme gleichgültig gegenüberstanden, während unter ihnen solche nicht fehlten, die eigens dänisch lernten, um sich in Martensens Antipoden Sören Kierkegard tiefer hineinzuarbeiten. Isaaß Dorners und seines dänischen Freundes Martensen. spekulative Theologie war schon unmodern, als 1881 des letzteren Buch über Jakob Böhme erschien. Es bietet im einzelnen manche Angriffspunkte; aber im ganzen genommen bleibt es doch ein großartiges Werk, wohl wert, daß man sein Motto „Nüßet alles, und das Gute behaltet“ auf es selbst und seinen Gegenstand dauernd anwende. Zunächst handelt es sich um die Vorfrage, ob der Gedanke von vornherein abzuweisen sei, Theosophie, religiöse Intuition und Spekulation, hätten neben dem Kritizismus und einer die Begriffe zusammenfügenden Scholastik auch ein Heimatsrecht in der Theologie, als ein Moment der Verjüngung und Belebung. Seit 1881 ist freilich immer deutlicher geworden, daß dem deutschen Geistesleben vor allem not tut die reformatorischen Kräfte, die namentlich bei Luther sich finden, zu erwecken. Hier liegen reiche Schätze, die kaum gehoben, geschweige denn verwertet sind. Aber es fragt sich, ob das unendlich gesteigerte und differenzierte moderne Bewußtsein damit allein auskommt. Die naive Sicherheit ist geschwunden, in der das 16. Jahrhundert der Natur und der Geschichte, als selbstverständlich von Gott beherrscht, gegenüberstand. Heute erhebt sich in vielen Tausenden die Frage: „Gibt es überhaupt einen „lebendigen“ Gott, d. h. der nicht ein bloßes Gedankending, eine Hilfskonstruktion, eine wohlthätige Illusion ist? Und man erwartet von der Religion, nicht von der Philosophie, die Antwort. Denn diese hat es nur mit dem Idealen zu tun, den allgemeinen Gesetzen; sie kann höchstens die Möglichkeit offen lassen, es könne neben dem Gesetzmäßigen noch etwas geben, das nicht darin aufgeht. Hier setzt nun

die Intuition Jakob Böhmes, der Theosophie, ein: gegenüber dem Idealen gibt es eine Natur in Gott, eine Fülle lebendiger Kräfte und Energien, die dem Idealen gegenübersteht. In dem höchsten Wesen hat auch das Irrationale, ja sogar das Übel, das Böse eine Stätte, als eine zu überwindende Möglichkeit. Der Dualismus der alten Perser und Manichäer wird also hier in einer höheren Einheit aufgehoben, ohne die Wirklichkeit der Gegensätze zu leugnen. Nach dem Vorgange Detingers sieht Martensen in der Idee des Lebens, der Lebendigkeit, das Charakteristische bei Jakob Böhme. Der gewöhnliche Pantheismus spricht der Welt nur ein Scheindasein zu. Unser Theosoph vergleicht sie dem Apfel, der am Baum wächst, ohne selbst der Baum zu sein. Sie hat ihr Eigendasein, das einer göttlichen Willensbewegung den Ursprung verdankt, mitsamt dem Wiedergöttlichen in ihr. Unermüdet konstatiert der Seher, man dürfe in seinen Gesichten kein Vorher und kein Nachher finden. Aber das Primäre seiner Gottesidee bleibt doch der indifferente Urgrund, das ewige Chaos unentworfener Fülle, wie das Ei-Chaos eines Vogels, in dessen Innerstem ein strebendes Wollen waltet: ein ungeheures Auge, in dem alle Gestalten, Farben und Vorgänge verborgen liegen, das in eine grenzenlose Unendlichkeit der Beere hinausschaut, verlangend nach einem Spiegel seines unermesslichen Reichthums an formenden Kräften. Da wogt ihm die ewige Weisheit entgegen, aufwallend in einer Unendlichkeit von 1000 mal 1000 Einzelwillen, in lauter Widerstreit von Ja und Nein, zu ewiger Feindseligkeit verurteilt, ohne den milden Gebieter. In sieben Naturgestalten stellt ihrer aller Leben sich dar. Konzentriert, sich ausbreitend, dann in kreisendem Umschwung erheben sich die drei ersten, in wildem Begehren den Willen zum Leben offenbarend: das kreisende Riesenrad des Werdens, von dem der Jakobusbrief (3, 6) redet. Da wird ihre lodernde qualmende Energie der Finsternis von einem göttlichen Blitz erhellt, und nun ersteht die neue Dreieckigkeit konzentrierter Weisheit, die bald offenbarend sich ausstreckt,

um schließlich wiederum in sich selbst zu kreisen als die Herrlichkeit Gottes, die den Unschaubaren als unerschaffener Himmel umgibt. Wehe dem Menschen, der befangen bleibt in dem centrum naturae der drei ersten Potenzen! er ist schon in der Hölle und fährt tiefer hinein, wenn er sich nicht zu Gott kehrt. Als Gott der Vater übt dieser die Machtgewalt über jenes unheimliche Zentrum der Natur. Als Gott der Sohn, das Lichtprinzip des Blitzes, offenbart er das innere Liebeswesen des strengen Herrschers, als der heilige Geist formiert er einigend die Doppelbewegung der dunklen und der lichten Kräfte. Aber zur Dreieinigkeit gehört als viertes Moment in Gott „die Herrlichkeit des Herrn“, unpersönlich, der unerschaffene ewige Himmel. Der Prophet Hesekiel hat sie geschaut am Flusse Kebar, als er die wundersamen Räder sah, voller Augen und von Blitzen durchzuckt. Nur durch seine Herrlichkeit wird die unergründliche Gottesnatur offenbar. Aber es gelüstete nun die Dreizahl, daß sie Kinder hätte nach ihrem Gleichnis. Nicht aus dem Nichts schuf sie die Welt, vielmehr aus dem Stoff der sie umgebenden Herrlichkeit. Dies Fiat ist deshalb ein unergründliches Geheimnis, weil dadurch die Zirkularbewegung zur linearen wurde. Dieser bedeutende Gedanke wird aber durchkreuzt von der Vorstellung, Zeit und Zeitlichkeit seien erst entstanden aus einem Abfall von der Ewigkeit; Zeit sei zerbrochene Ewigkeit. Genesis 1 wird als Wiederherstellung der durch Lucifer in ein Chaos verwandelten Schöpfung betrachtet. Adam soll zum ersten Mal gefallen sein, als er eine irdische Gehilfin begehrte. Die eigentliche Genossin, die Sophia, erscheint als Muse des Theosophen. Die Christologie ist im wesentlichen die luthersche. An Stelle der Rechtfertigung tritt die Wiedergeburt, daß der Mensch sich aus der Turba in die Temperatur, d. h. in das richtige Gleichgewicht zurückfinde. In „Babel“ herrsche der historische Glaube. Die Eschatologie ist weder chiliaistisch noch origenistisch.

Bei dieser hier nur angedeuteten geistvollen Reproduktion der Theosophie des Jakob Böhme durch Martensen

wird nicht bloß zu untersuchen sein, ob Gedanken von Schelling und Baader eingetragen sind; es bleibt vor allem die Frage, wie weit das Biblische und Kirchliche nur Ausdrucksformen bilden. Martensens Kritik richtet sich formal gegen die Vermischung der Kategorien des Widerspruchs und des Gegensatzes, gegen das Unternehmen aus dem Gottesbewußtsein des nur gottähnlichen, nicht Gott gleichen Menschen eine objektive Theogonie zu entwickeln, gegen Ausgang vom Erlebens, statt vom Geiste aus, die schon von Aristoteles bekämpfte $\gamma\epsilon\nu\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\nu\omicron\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ der Gottheit, und den mangelhaften Schöpfungsbegriff. Überhaupt bedürfte Jakob Böhme der Reinschrift, um aus der Gärung zur Klärung zu gelangen. Er stehe unter dem Einfluß heidnischer Vorstellungen (S. 95 f.); aber sein Grundgedanke sei der christliche Theismus. Aber ist dieser Theismus nicht vielmehr wie die Urschrift in einem Palimpsest? Der neue Text enthält naturhafte, gnostifizierend-manichäische Mysteriesophie. Das Wesen des Bösen: Sinnlichkeit (nicht Ungehorsam gegen einen allherrschenden Gesetzgeber). Die Rettung: Richtungsänderung des Willensstrebens, aus der Zersplitterung an die Vielheit nunmehr auf das Eine hin (nicht dankbare Hinnahme der um Christus willen frei gespendeten Gotteskindschaft). Kein Wunder, daß in Schlessen die Mehrzahl der zeitgenössischen Theologen nicht hinauskam über den Warnungsruf: „Laßt euch niemand das Ziel verrücken“.

VI Werner Clert.

Keinem Leser Jakob Böhmes kann entgehen, daß in seiner Religionsanschauung nicht der Glaube an erster Stelle steht, sondern der Wille. Deshalb beginnt Deussen seine Schrift mit einem Protest gegen das Goethewort, das tiefste Thema der Weltgeschichte sei der Kampf zwischen Glauben und Unglauben. Deshalb weist Martensen Seite 162 auf die Parallele hin, daß sich bei Shakespeare wiederholt der Ausspruch finde: „Mein' Ursach ist in meinem Willen“. Auch betont derselbe Theologe treffend die Verwandtschaft des Theosophen mit Schopenhauer und dessen „Willen in

der Natur“, womit merkwürdig übereinstimmt, daß der erste Biograph des Verfassers der „Welt als Wille und Vorstellung“ vor sein Buch als Motto das Böhmemotiv wählte: „Der Wille ist die Wurzel der Bildnis. Der falsche Wille zerstört die Bildnis“. Es ist deshalb nicht durchaus neu und überraschend, den Titel des Buches von Werner Elert zu lesen: „Die volunteristische Mystik Jakob Böhmes“. Aber das Neue ist in der Apposition angedeutet „Eine psychologische Studie“. 8) Derselbe Verfasser hat den Görlitzer Denker als einen Repräsentanten des deutschen Geisteslebens geschildert. 9) Beide Schriften enthalten treffende Beobachtungen. Wenn er nur nicht mit seinen Vorgängern so überstreng ins Gericht ginge! „James (übersetzt von Wobbermin) hat Böhme total mißverstanden. 10) „Ein größeres Mißverständnis als das von Martensen ist kaum denkbar“. 11) „Man wird Franckenberg kaum Unrecht tun, wenn man vermutet, daß ihm die von Böhme selbst geöffnete Pforte zum großen Mysterium verschlossen geblieben ist“, Böhme würde diesem zugerufen haben: „Erst die Umänderung des Willens“ . . . , dann wirst du auch das Geheimnisvolle verstehen.“ 12) Nun haben beide viel mit einander korrespondiert, und wir hören nirgends, daß der Meister seinen Jünger so abgekanzelt habe. Weshalb sollte er auch? Handelt nicht Franckenberg selbst 13) zuvor von der Furcht des Herrn und ihren Früchten, und dann erst von der Weisheit Gottes und ihren Kräften? Redet er nicht im Sinne Jakob Böhmes, daß in der neuen Geburt Christus König unseres Willens werde, daß der Mensch seinen ursprünglichen freien Willen verloren habe, in den eigenen Willen des Fleisches geraten sei und in Christus einen gelassenen Willen erhalten müsse? Alles was Elert verlangt, fordert Franckenberg selbst in gedrungener epigrammatischer Gedankenfülle:

In Domino Domini qui scit se morte renasci,

Ille nimis felix, nimis ille beatus. At o si

Mortales saperent nec somnia vana viderent.

Die Zeugnisse, daß Franckenberg die Wiedergeburt

im Sinne von Willenswechsel als die Hauptjache ansah, ließen sich aus dessen Schriften leicht vermehren. Er hat die Erneuerung aber gesetzlicher aufgefakt als Jakob Böhme und ist Vorläufer eines latitudinaristisch gerichteten Pietismus geworden. Dazu kommt ein Hang zum Mirakelglauben, der sich bei Jakob Böhme weniger findet. Soviel ich sehe, hat er dessen Wendung zum Monismus nicht mitgemacht, hierin den meisten Korrespondenten Spinozas ähnlich, die sich dessen Mystik öffneten, ohne doch Gottes Transzendenz aufgeben zu wollen. Aber Elert zieht daraus falsche Schlüsse über die Glaubwürdigkeit von Frankenhergs biographischem Berichte. Er meint (S. 115), Böhmes Anschauung von der inwendigen Gottheit mache es unmöglich, daß sich ihm der Geist Gottes, wie doch Frankenberg erzählt, ruckweise genähert haben sollte. Als ob nicht die Religionsgeschichte voll wäre von Beispielen ekstatischer Zustände bei Monisten! Wer war monistischer als Plotin und Porphyrius? Und doch berichtet dieser, der Meister habe während seines Zusammenseins mit diesem in Rom in den Jahren 262—267 viermal die höchste Ekstasis erlebt. Nun geht freilich Elerts ganzes Bestreben dahin, den Voluntarismus Böhmes scharf von dem Intellektualismus anderer Mystiker zu trennen. Wo allein der Willensentschluß kommandiert, bedarf es freilich keiner „Erleuchtungen“. Aber geschichtlich spielten solche doch in dem Leben starker religiöser Willensnaturen eine große Rolle; man denke nur an Ignatius von Loyola! Ist nun Jakob Böhme ein Willensmensch gewesen? Elert selbst muß bedeutende Abstriche machen, sobald er sich von der psychologischen Analyse auf den Boden der Tatsachen begibt. Es bleibt bei Elert wenig mehr übrig, als daß der Görlitzer Schuster unter schwierigen Verhältnissen fleißig geschriststelt hat. Das haben reine Intellektualisten auch getan. Und wo hat der Görlitzer Zeitkritiker auch nur versucht, die Widerstände der Welt durch Willensenergie zu überwinden, wie es dem Gefühlsmystiker Bernhard von Clairvaux zum Erstaunen der Mitlebenden gelungen ist? Noch mehr! Hat unser Theosoph

ähnlich wie Fichte seine Anhänger mit sich fortgerissen, an die Allmacht des Willens zu glauben? Solche Erwägungen mahnen zur Bedächtigkeit gegenüber den Berichten der Zeitgenossen, über die Elert ohne genauere Kenntnis der Berichterstatter abschätzig urteilt. Der bei Kielholz beobachteten Gefahr, die Seelenvorgänge einer originellen Persönlichkeit in fertige Kategorien unterzubringen, tritt auch in Elerts psychologischer Studie entgegen. Sie operiert teilweise mit scholastischen Begriffen: von einem Primat des Willens zu reden, ist bei einem Duns Scotus angebracht, hier aber nicht. Sie orientiert sich an einzelnen Aussprüchen und schneidet nach ihnen das Ganze zurecht. Unermüdlich kommt Elert auf den Satz Jakob Böhmes zurück: „In der Überwindung ist Freude“, woraus gefolgert wird: „Die Seligkeit ist Genugtuung über einen Willenserfolg.“ Daß diese Formel die Eigenart des Theosophen richtig, auch nur teilweise richtig, wiedergebe, scheint schwer glaublich. Sein ganzes System müßte dann anders aussehen. Gerade bei ihm gilt: „Wie jeder ist, so ist sein Gott.“ Weiß er etwas von einem Gott, der das, was nicht ist, ruft, daß es sei? Es ist nicht zufällig, daß unter den vielen Bibelzitateu Rö. 4,17 fehlt. Jakob Böhme kennt keinen Willen, der mit freiem Entschluß ein völlig Neues setzt. Der Wille ist ihm im Grunde doch eine Naturmacht, die ihre Ziele wechseln kann, ein βούλομαι, kein θέλει. Seite 80 der Studie lesen wir: „Der Beweggrund, die Wiedergeburt zu erstreben, ist bei Jakob Böhme keineswegs ein verpflichtendes Soll von außen, oder ein sittlicher Trieb von innen. Es ist vielmehr der kräftigste autonome Eudämonismus, den es geben kann.“ Verbindet man damit den Monismus, so bleibt von dem Willenswechsel kaum etwas anderes übrig, als ein Erwachen von einer Selbstberauschung. Gewiß, der Mensch kann diesen Rausch vorziehen — und insofern haben B's vielgerühmte Verteidigungen der Willensfreiheit einen guten Sinn —, aber wir bleiben dabei lediglich in dem Gegensatz von krankhafter Unnatur und normalem Zustand. Kompliziert wird die Wiedergeburt noch durch den Gegensatz

von Zeit und Ewigkeit, wobei die wichtige Frage auftaucht, ob diese Ewigkeit der Mystik dem „ewigen Leben“ der heiligen Schrift entspricht oder nicht. Aus alledem ergibt sich, daß der Böhmesche Voluntarismus in der „Natur“ stecken bleibt, während der Christliche sich über sie erhebt. Es war aber doch etwas Großes und Seltenes in jener Epoche, nach dem Göttlichen in der Menschennatur und der Allnatur zu fragen und es mit Ernst zu suchen. Man denke nur an die naive Roheit in den Memoiren des Hans von Schweinichen. Der Ruf zur Innerlichkeit, zum Jagen nach Herzensfrieden war hochnöthig. Außerdem bereitete sich ein neues Weltbild vor, und es lag kein geringer Segen darin, daß ein Mann aus dem Volk mit urwüchsiger Kraft die sich anbahnende Weltanschauung an Gott und Ewigkeit anzuschließen trachtete, auch bewußt an dem Zusammenhang mit der Kirche festhielt. Sehr gut hat Elert von dem Kampf des Theosophen gegen den Historismus gehandelt. Hätte die damalige Kirche mehr echten Historizismus gehabt, so wäre der autodidaktische Handwerker besser beraten gewesen. Zum Beschluß dieses Abschnittes sei noch darauf hingewiesen, daß Elert seinen Helden zu wenig als Theosophen, zu viel als Mystiker auffaßt. Intuitive Contemplation war der Grundzug seines Wesens. Wenn nach Platon der Anfang aller Philosophie in dem Sich-Verwundern liegt, so hat Jakob Böhme schon damit seiner Zeit einen neuen Anstoß gegeben. Sie kannte wohl Streitfragen, aber keine Probleme. Was er an Gedanken Neues brachte, faßten seine schlesischen Zeitgenossen freilich entweder unter dem Gesichtspunkt der Erbaulichkeit oder der konfessionellen Polemik *) auf. Ihm aber war es darum zu tun, im eignen Innern Gottes Allgegenwart zu suchen und von daher Antwort auf das Fragen seiner Seele zu vernehmen. Er wollte, mit Richard Rothe zu reden, nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott begreifen. Dies Bestreben kommt bei Elert nicht zu vollem Recht, weil er die Intuition bei J. B. nicht gelten läßt. Nach ihm soll unser Mystiker sein Willenserlebnis nachträglich „zergliedert“ haben. Dann

wäre schwer verständlich, wie der Schuster mit geringer Schulbildung nach Franckenbergs Bericht nie ein Wort seiner Niederschrift korrigierte, sondern in bedächtiger Festigkeit einen Satz nach dem andern zu Papier brachte. Der Theosoph fixierte eine Total-Intuition, bei der er sein ganzes Selbst in die Waagschale geworfen hatte. Weil das immer nur wenige wagen, hat man damals und später dem Ergebnis mindestens einen Seltenheitswert zugestanden. Schon die Form, wie hier das Erlebte sich darstellt, ist häufig gewinnend durch ihre Ursprünglichkeit, in der sie das Innerliche, Unschaubare oft mit Farbenpracht anschaulich zu machen weiß. Um auszudrücken, wie er das All-Leben in seiner Totalität gleichsam mit verhaltenem Atem belauscht hat, gewinnt er der Sprache ganz neue Töne ab, die unmittelbar im Leser Widerhall finden. Wir stehen keinem voluntaristischen Zergliedern gegenüber, vielmehr einem ideenreichen Beobachter seiner selbst, dem die Musen sich naheten, ihm die Feder zu führen, damit er Kunde gebe von Überwindung innerer Qual durch das Finden einer verborgenen edlen Perle; die Musen, deren Berührung fern blieb von der großen Mehrzahl gleichzeitiger obrigkeitlich gekrönter *poetae laureati*, weshalb von diesen immer wieder gilt „*loquaces muti sunt*“. Durch „den trockenen Schleicher“, Pastor primarius Richter, wollte er sich mit Recht „die Fülle der Gesichte“ nicht verkümmern lassen. Freunde aber wurden ihm gefährlich, sie nährten eine ins Maßlose gehende Selbstgefälligkeit, lähmten die Selbstkritik und hinderten die Erkenntnis, daß in „Babel“ höchwichtiges zu finden war, was ihm selbst fehlte. Elert hat schön dargetan, daß eine schlichte Treuherzigkeit ihm erhalten blieb; diese hat ihn vor dem Bruch mit der Kirche bewahrt. Auch hielt er eine Hochschätzung der Bibel fest, obwohl er den in ihm waltenden Geist als maßgebenden erklärte. Dieser aber war doch von dorthin vielfach angetregt und geleitet, und das ist wohl der Grund dafür, daß er manche christliche Wahrheit erkannte, an der die zünftige Theologie vorübergegangen war. Was „Glaube“ sei, ist ihm freilich nicht so deutlich

aufgegangen wie einem Luther, den übrigen Reformatoren und vielen schlesischen Pastoren und Gemeindegliedern, die sich an Begabung mit dem Böhliher Schuster nicht messen konnten.

VIII. Erich Seeberg.*)

Schon bei Elert finden wir den Einfluß Luthers auf Jakob Böhme betont. Weit stärker ist dies bei Erich Seeberg der Fall. Er sieht diesen Einfluß im Gottesbegriff, sofern der offenbare Gott den Gegensatz in sich trägt, aus dem die Welt geworden ist, in der dualistischen Beurteilung des Weltgeschehens, im Urteil über Krieg und Obrigkeit, Amt und Beruf. Wie bei Luther ist ihm nicht „das Eine“ Quelle und Ziel der Geschichte, sondern die Zweifelt, der Gegensatz. Seeberg fügt hinzu: „er ist stärker von Luther abhängig, als er selbst weiß.“ Dieser Satz erhält erhöhte Bedeutung durch den Grund, der zum Voluntarismus der Böhmeschen Mystik geführt haben soll, nämlich neben dem praktisch-ethischen Zug das Empfinden, „daß es sich in der Religion nicht um rationale Denkvorgänge, sondern um irrationale Erlebnisse, um das Erfahren einer bestimmten Wirklichkeit handelt.“ (Seite 32.) Das Erlebnis aber ist kein letzter Begriff. Auch die Erlebnisse knüpfen an geschichtliche Begebenheiten an und reproduzieren diese, oder deuten sie aus. (S. 41.) Hieraus ergibt sich uns die Frage, wie erklärt es sich, daß Böhme stärker von Luther abhängig ist, als er selbst weiß? Und ferner: Nach Seeberg unterscheidet sich dieser von den spanischen Mystikern, daß er das religiöse Erlebnis nicht in ausgebildeter Technik psychologisch zergliedert oder beschreibt; bei ihm stehe das Gedankliche im Vordergrund und das Erlebnis erscheine lediglich als Anstoß des Systems. (S. 8. S. 25.) Wie ist nun dies System geschichtlich begründet? Wir sehen uns auf Paracelsus verwiesen. (Seite 35.) Aber das reicht kaum aus, um das Theosophische zu erklären; woher aber das eigent-

*) Zur Frage der Mystik. Ein theologischer Vortrag. Erlangen 1921.

lich mystische Element, das nebenherläuft? Zunächst sei darauf hingewiesen, daß Böhme sich vielfach an gnostifizierende Apokryphen anlehnt, er malt mit Farben des Thomas-Evangeliums, auch seine Berufung auf IV. Esra 14, 39 ff. trägt verwandten Charakter. Dies weist auf mystische Unterströmungen des religiösen Lebens, die er vorfand. Schlesien ist für die Geistesart der Oberlausitz und besonders des Böhmisches Kreises im ganzen bestimmend gewesen. Seeberg weist Seite 9 darauf hin, daß dort die emblematische Mystik deutlich hervortritt. Diese Richtung ist schon im schlesischen Mittelalter nachweisbar, und es kann geradezu überraschen, wie bei der Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens¹⁶⁾ im Jahre 1427 die von Seeberg geschilderte Manier zutrifft: „aus einem Gegebenen und Äußerlichen werden zufällige innere Beziehungen abgeleitet, die sich schließlich gegenseitig fortbilden. Hier ist die Vision nicht Erleben, sondern krampfhaft gesteigertes, Bedeutung ertastendes Denken.“ Wie dort weiter ausgeführt wird, besteht Ähnlichkeit zwischen dieser Art Mystik und dem Expressionismus. Diese Ähnlichkeit tritt frappant hervor in den Ausdeutungen, die der Breslauer Franziskaner Turgau an die Figur des Namens Jesu knüpft. Um Raum zu sparen, muß ich auf den 75. Brief Benjamin Kloses¹⁷⁾ verweisen. Diese Mystik hat damals in der ganzen Stadt Breslau, auch auf dem Rathhaus, geradezu regiert. Sie kam aus Italien und stammte von griechischen Mönchen her. Turgaus Gegner, der Dominikaner Wichmann, hat mit Recht babylonische Elemente (er nennt sie „assyrische“) des zwölfgliedrigen Zodiakelkreises dahinter gewittert. Was nun Jakob Böhme betrifft, so fehlt bekanntlich die emblematische Mystik bei ihm durchaus nicht; und man könnte versucht sein, eine Fortwirkung von griechischen Einflüssen anzunehmen, auch die zahlreichen Reisen in den Orient in Anschlag zu bringen, die fortdauernd von Schlesien und der Oberlausitz stattfanden. Bei manchen Freunden und Schülern sind solche Einflüsse nicht abzuweisen. Aber wer die Schriften des Meisters selbst vergleicht, kommt auf diesem

Beg nicht weiter. Böhmcs Zahlenmystik ist nicht nach dem Duodezimalsystem orientiert. Mit der heychastischen Gebetsmystik⁷⁾ hat die seinige nichts zu tun. Das Hohelied spielt bei ihm keine Rolle, bei den Griechen eine große. Die in Schlessien verbreiteten Schriften des Areopagiten haben auch indirekt keinen bestimmenden Einfluß auf ihn geübt.¹⁸⁾ Er bildet, soweit er Mystiker ist, Gedanken des Luthertums fort, in der Richtung zum Monismus, ohne jedoch die in der seelischen Erfahrung auftretenden Gegensätze aufzuheben. Außerdem müssen religiöse Unterströmungen auf ihn eingewirkt haben, die noch zu erforschen sind. Die urlutherische Grundlage zeigt sich in der psychologischen, antischolastischen Methode, dem bei ihm zur Alleinherrschaft gesteigerten Immanenzgedanken des Ineinander vom Göttlichen und Kreatürlichen, im (nicht zur Alleinherrschaft gelangten) Voluntarismus, endlich in einer religiösen Innerlichkeit, die den gesetzlichen Mechanismus ebenso ausschließt, wie den knechtenden Gehorsam unter fremde Gewissensentscheidung. Mit dem allen ist die konservative Haltung gegenüber dem bürgerlichen Beruf und dem kirchlichen Gottesdienst gegeben. Soweit ist Jakob Böhme lutherischer Mystiker. Aber durchaus unlutherisch wird nun seine Theosophie. Der transzendente Deus absconditus ist überhaupt fallen gelassen, nur der sich im Seelenleben offenbarende Deus revelatus bleibt übrig. Die Lehren von der Schöpfung, Veröhnung und Rechtfertigung scheinen verschwunden. Alles droht sich in einen Subjektivismus, ja Illusionismus aufzulösen, der in dem Naturerkennen eine verdeutlichende Analogie besitzt. Hier erheben sich zwei noch ungelöste Probleme: wie ist diese Theosophie geschichtlich vorbereitet gewesen — und: wie erklärt es sich, daß Jakob Böhme nicht zur Aufhebung jeder Gottesvorstellung gelangte? Auf die zweite Frage kann nur ein gründliches Studium seiner Schriften die Antwort geben.

IX. Wilhelm Goeters und Wilhelm Irmer.

Es ist ein alter Satz, daß jeder Gegenstand seine besondere Methode erfordert, um sich des Gehalts wirklich zu

bemeistern, und wir sahen die Sammelarbeit Fechners als oberflächliche Schein-Gründlichkeit von Sachkennern getadelt, wir vernehmen die Forderung, sich beim Studium Jakob Böhmes nicht in Einzelheiten zu zersplittern, vielmehr ihn in seiner Totalität zu erfassen. Gerade bei Jakob Böhme ist das Ganze eher als die Teile, und zu dem richtigen Gesamteindruck gehört auch ein künstlerisches Moment, was von Elert zwar abgelehnt, von Seeberg hingegen richtig beobachtet worden ist. Man darf deshalb nicht unterschätzen oder gar als eine dilettantische Spielerei für Bücherliebhaber verspotten, was der Furche-Verlag in dieser Richtung geleistet hat. Wir sprechen von der prächtig ausgestatteten und sorgfältig gearbeiteten Auswahl, die 1921 nur in der Anzahl von 750 numerierten Exemplaren hergestellt ist. Der Künstler F. H. Schme hat die Buchstabenform angegeben, die Aktiengesellschaft F. A. Bruckmann in München den Druck ausgeführt; beides so vorzüglich, wie es der Tatsache entspricht, daß der philosophus Teutonicus dem Lande Guttenbergs angehört, und daß die Form der Lettern heute einen Teil der Kunstwissenschaft bildet, die auch den Inhalt des Gedruckten dabei mitberücksichtigt. Auf dem schlichten Einbanddeckel glänzt in Gold das berühmte Symbol der Böhmeschen Theosophie: das Auge in einem Dreieck, darunter die Krone in einem Strahlenmeer von Flammenspitzen und leuchtenden Pfeilen. Das Titelblatt, nach einem Holzschnitt des genannten Künstlers, ist ein feierliches Portal, verheißungsvoll und geheimnisreich zum Eintreten in den Geistesstempel einladend, mit vielbedeutenden Bildern harmonisch geschmückt, wiederum beherrscht von dem aus einem Dreieck in unermessliche Fernen hinausblickenden Gottesauge. Und auf der Tür selbst (oder einer dahinter stehenden Tafel?) steht in kalligraphisch-ansprechender Kunst ausgeführt: „Die hochteure Pforte, da der Mensch Gott und sich selber beschauen und zum übersinnlichen Leben gelangen mag. Schriften von Jakob Böhme usw.“ Warum darüber hier so ausführlich? Weil es ein aus dem Theosophen selbst stammender künstlerischer Protest ist gegen den musenfeind-

lichen Voluntarismus von Elert und gegen die Sexual-Analyse von Kielholz. Die wissenschaftliche Arbeit für diese Auswahl ist in erster Linie von Goeters geleistet, und man darf gewiß sagen, daß sie vortrefflich ist. Als Einleitung erscheint der bekannte Brief an Kaspar Lindner in Beuthen sehr angemessen. Frandenbergs Biographie fehlt. Daß die Aurora hinter der „hochtreuen Pforte“ verschwindet, ist gewiß zu billigen. Mit Recht ist der Ausgabe von 1730 vor allen übrigen der Vorzug gegeben. Irmer hat sich Verdienste erworben durch eine sinngemäße Interpunktion. Bekanntlich hat Aristoteles gesagt, es sei eine große Arbeit, den Heraklit zu interpungieren; bei Jakob Böhme ist das oft ebenso schwer und sehr nötig. Leider fehlt jede Anführung von Parallelstellen, wahrscheinlich um den künstlerischen Eindruck nicht zu stören. Wie wichtig aber solche Rückbeziehungen werden können, möge an einem Beispiel gezeigt werden. Im 19. Kapitel der Aurora spricht Böhme von heidnischen Gedanken, mit denen er zu kämpfen gehabt, über die sich der Teufel gefreut habe. Deussen Seite 8 versteht darunter den Gedanken, daß alles in der Welt Gott, also alles gut sei. Nun ist von ihm keine Stelle dafür angegeben, daß Jakob Böhme jemals gemeint habe, alles sei gut. Was er im Brief an Lindner § 6 über seine Entwicklung schreibt, wie er anfänglich das Herz Jesu Christi gesucht habe, „mich darin zu verbergen vor dem grimmigen Zorn Gottes und den Angriffen des Teufels“, weist nicht auf einen ethischen Skeptizismus hin. Auch wäre es sonderbar, den Gedanken, alles sei Gott, folglich alles sei gut, gerade „heidnisch“ zu nennen. Zu der Art, wie der Theosoph sonst vom Heidentum redet, stimmt das nicht (vgl. das Register in der Ausgabe von 1730 Seite 219 f.). Die Auslegung Deussens ist also nach vielen Parallelstellen höchst unwahrscheinlich. Welche Gedanken J. B. damals überwunden hat, lernen wir aus dem I. Kapitel der „hochtreuen Pforte“ (Goeters Seite 23). Aus Raummangel können wir diese sehr schöne Stelle hier nicht wörtlich anführen. Sie zeigt unzweideutig, daß es die Zweifel der Theodicee-Denker

waren: „es geschehen alle Dinge ungefähr“, es gibt am Ende gar keinen Gott, denn niemand hat ihn gesehen, niemand ist aus der Verwesung wiedergekommen, es geht dem Frommen wie dem Bösen usw. Darauf gibt dann § 32 die Antwort: Das eigene Leben der Kreatur ist nicht das wahre Leben, trotz des entgegengesetzten Anscheins regiert Gott dennoch alles, sich in seine Wege zu schicken ist Weisheit. — Also das Suchen des Herzens Jesu Christi hat ihm geholfen, den heidnischen Gedanken zu überwinden, die Welt werde von einem blinden Fatum beherrscht. Ist diese Deutung der Aurora-Stelle richtig, so erklärt sich, wie der zweifelnde Grübler dazu gelangte, nicht überhaupt jede Gottesvorstellung infolge seines psychologischen Dualismus aufzuheben. Es geschah durch die Wendung, daß er „allein das Herz Jesu Christi suchte“. Darin liegt zugleich, daß er sich trotz seiner Polemik gegen den „Historizismus“ nicht von allem Geschichtlichen in der Religion lösen konnte.

X. Jakob Böhme und der Monismus.

Es hat sich uns ergeben, daß für das Verständnis Jakob Böhmes die Kenntnis der geistigen Strömungen in der Oberlausitzer und schlesischen Kirche seiner Zeit fruchtbar ist. Wir sahen, daß er auf der Volksschule zu Alt Seidenberg D/L. in die Bibel nachdrücklich eingeführt wurde, wahrscheinlich in ausgedehntesten Besübungen, die den größten Teil des Unterrichts ausmachten. Die Bekenntnisschriften traten ihm nicht nahe, den Katechismus hat er schwerlich auswendig gelernt, Katechismusverhöre und -Predigten gab es dort wahrscheinlich garnicht. Unter der katholischen Regierung des Königreichs Böhmen war man bestrebt, jeden Verdacht von Neuerungen fern zu halten. Auf irgend einem Weg müssen ihm, vielleicht auf der Wanderschaft, Unterströmungen gnostisch-mystischer Art nahe getreten sein, auch gnostifizierende Apokryphen zum Neuen Testament. Eine Anlage zu ekstatisch-visionären Zuständen ist nicht abzuweisen. Die Phantasie ist ein wesentliches Stück seiner Begabung gewesen, neben einem feurigen Gefühlsleben, einem heißen Verlangen, das Innerste der Dinge zu er-

fennen, klarem Verstand in äußeren Lebensverhältnissen, Umsicht und Fleiß in seinem Handwerk, bei bürgerlicher Rechtschaffenheit. Die von den Habsburgern erzwungene Bedeutungslosigkeit des einst in Görlitz blühenden Handwerkerstandes hindert ihn, seine nach Betätigung verlangende Energie gemeinnützigen Zielen zuzuwenden, gewaltsam wird sie ins Innere zurückgedrängt. Der Kampf mit Fleisch und But bleibt ihm nicht erspart, und er nimmt es damit bitterernst. Und wie er hinabtaucht in die Tiefen des Innern, um dort „das Perlein“, das „in der Schlange verborgen liegt“²⁰ zu finden, so möchte sein Geist auch emporfliegen, hinaus selbst über die Sternenwelt, dasselbe zu suchen: Einklang, der erlöse aus den beängstigenden Dissonanzen. Suchte er damit Gott? Die Antwort wird verschieden lauten, je nach dem Standpunkt des darum Befragten. Aber er geht regelmäßig zur Kirche, wie es damals gute Sitte war. Und es trifft sich, daß Martin Moller auf der Kanzel steht, ein Mann, der mit dem Schuster darüber trauert, daß die Görlitzer so leichtfertig sind, der auf Mittel sinnt, das rege geistliche Leben seiner früheren Sprottauer Gemeinde auch dort zu wecken.²¹ Das praktische Befehrungschristentum des bald auch nach seiner Erblindung noch fortpredigenden Mannes zieht ihn an, er stellt sich zu dessen Hausandachten ein. Beide stimmen darin überein: „Ernst in Buße und Gebet sind nie nötiger gewesen als jezo.“²² Sollte Böhme vorher nicht Gott gesucht haben, jetzt tat er es gewiß. Aber was sucht er bei ihm? Nicht eigentlich die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wie Luther, Johannes Hermann und Paul Gerhardt. Ihn treibt nicht so sehr die Sorge, wie kriege ich einen gnädigen Gott? als eine zwiefache andere Sorge: um Gottes Herrschaft in der eigenen Seele und um die Zuversicht auf Gottes Walten im Weltall. Beides gehört ihm so eng zusammen, daß es ihm eins und dasselbe ist.²³ Beides möchte er als unumstößliche Gewißheit ergreifen, erkennen, durchschauen. Nach langem einsamen Ringen trägt er das Ersehnte als eine Beute davon, als Kampfspreis nach dem ge-

leisteten Gehorsam der „Wiedergeburt“. Er hat Gott in seinem Innern gefunden. Unbeschreibliches Triumphieren und Jubilieren erfüllt ihn. Worüber? Die einen beziehen es auf die ersehnte Ruhe nach langen Erschütterungen, andere auf die Genugtuung, sich selbst überwunden zu haben, andere auf die gewonnenen Einsichten über das Selbst und den Kosmos, die vierten nehmen es im Sinne von Schwester Kathrein, die zu Meister Eckart sagte: „Freut euch mit mir, mein Vater, ich bin nun Gott geworden.“

Nach unserer Meinung haben sie alle recht. Wie so oft, wohnen in demselben Geist disparate Elemente neben einander, und alle sind ernst zu nehmen. Oft redet Jakob Böhme als reiner Monist und er selbst scheint dann als ein Stück vom lieben Gott, wie Bichtel²⁴⁾ davon spricht: „So wir nun wollen kleine Götter in dem großen Gott sein...“ Trotz Joh. 10, 34 und Psalm 82, 6 (Stellen, auf die Böhme sich meines Wissens nie beruft) könnten wir darin nur eine Verirrung sehen. Nach der zweiten Meinung wäre es die Freude über den hohen Beruf als Propheten. Auch das ist bedenklich, aber nicht ganz abzuweisen. Unserer Ansicht nach hat Jakob Böhme nicht immer den reinen Monismus gelehrt, sondern hat mit dem Gedanken des transzendenten (nur nicht räumlich transzendenten) Gottes nie gebrochen; auch darf man ihn wohl noch so auffassen, daß er die ihm weniger wichtige Rechtfertigungslehre nicht eigentlich leugnen will, sondern nur ihren Mißbrauch bekämpft. Bei der starken Verweltlichung der Epigonenzeit nach Luthers Tode war im deutschen Protestantismus der Ernst der Heiligskeitsforderung vielfach zurückgetreten, und damit hatte die Rechtfertigung aus dem Glauben für den Einzelnen die zentrale Bedeutung verloren. Die Lehrstreitigkeiten waren mehr Folge als Ursache davon. Wo das Luthertum sich sicher fühlte, wie in Kursachsen, blieb „der Artikel“ von der Rechtfertigung der reservierte schwere Goldbarren im Staatsschatz der Landesreligion. In den bedrohten Territorialkirchen Schlesiens und der Oberlausitz jedoch war sie Hauptwaffenstück im Arsenal der konfessionellen Polemik,

kirchenpolitische Parole, Sammelruf für kampfbereite Scharen bei der anwachsenden Gegenreformation und den Vorboten des großen Religionskrieges. Damit hatte sie ihren ursprünglichen Sinn erst recht verloren. Sie schien der Außenwelt, nicht dem Innenleben anzugehören. Darum sehen wir Jakob Böhme als Seelsorger nicht auf sie, sondern auf den reichen Jüngling (Mrc. 10, 21) hinweisen, was ganz unevangelisch ist. Zusammengenommen mit seiner antihierarchischen Tendenz erinnert das auffallend an die Waldenser. Die Waldenser haben vor der Reformation in unsern Landen große Verbreitung gehabt; es ist schwer glaublich, daß sie in Unterströmungen nicht weiter wirkten. Zum Schluß sei nochmals hervorgehoben, daß die Lehre Jakob Böhmes in ihren Vorbedingungen, ihrer Eigenart, ihren Wirkungen mit schlesischen Verhältnissen nahe zusammenhängt, wie auch der allergrößte Teil seiner Theosophischen Briefe an Schlesien gerichtet ist.

Breslau.

D. Arnold.



Anmerkungen.

1) In der Schrift „Vom dreifachen Leben“ (1620) mahnt Jakob Böhme, vom auswendigen Menschen in den inwendigen zu gehn; da ist das Paradies, der Tempel. Die Gelehrten sehen oft erst eine Academiā auf die Nase und wollen aus einer Menschenmeinung Gott suchen. Einer ist in des Pappstes Meinung, der andere in Luthers, der dritte in Calvini, der vierte in Schwencfelds, und so fortan, es sind der Meinungen kein Ende. O du arme, verirrte Seele in Babel, was machst du? O laß ab von allen Meinungen usw. (Kap. 7 § 9 ff.) — Nachträglich sehe ich, daß Knauthe im Korrespondenzblatt I, 1882, Seite 20, kurz erwähnt ist, mit einem Hinweis auf das Oberlausitzer Magazin 1849, Seite 160 ff.

2) Babel bezeichnet die spitzfindigen Wortstreiterien, bei denen oft keiner den andern verstand. Aber die Zwangsgewalt der Staatskirche hängt auch damit zusammen. 1590 wurden die Bauernprediger nur durch Angst vor den Galeeren gebändigt, 1595 über 20 Schwencfelder auf die Galeeren geschickt. Als die Landstände dem tollen Verschwender Heinrich XI. von Liegnitz nicht seine Schulden bezahlen wollen, werden sie interniert und müssen mit dem Herzog zur Kirche gehen. Wer dadurch nicht mürbe wurde, verlor sein Vermögen, und seine Trauer über Weib und Kind hieß „Krokodilsthränen“. Notorisch böse, aber reiche Menschen wurden von Grabrednern zum Himmel erhoben. Jakob Böhme wie die Schwencfelder haben die schlimmen Folgen davon beobachtet. Beider Verunglimpfungen des Pfarrerstandes waren dennoch zweifellos ungerecht. Aber das Kirchensystem wies der Gegenreformation den Weg, auch zu den Galeeren.

3) Ich sehe hier ab von Johannes Claassen, der erbauliche Zwecke verfolgt.

4) „Jakob Böhme. Ein pathologischer Beitrag zur Geschichte der Mystik.“ Vgl. die Kritik des Kielholz'schen Buches von Erich Seeberg zur Frage der Mystik, 1921 Seite 44 ff.

5) Von Spinoza nahm man dies früher an, bis Jakob Freudenthal gründlich nachwies, wie sehr die Zitterereignisse auf ihn wirkten.

- 9) Der Ausdruck stammt von W. Eiert Seite 95; Kielholz spricht ihn nach.
- 7) Interessant ist die entgegengesetzte Verwertung des Berichtes bei Eiert Seite 104. Beide tun ihm zu viel Ehre an.
- 8) Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche von N. Bonwetsch und R. Seeberg 19. Stück 1913.
- 9) Jakob Böhmes deutsches Christentum (Biblische Zeit- und Streitfragen, herausgegeben von D. Kropatschek. Drittes Tausend 1914).
- 10) W. Eiert in Bibl. Zeit- u. Streitfr. S. 1.
- 11) Derselbe in N. Stud. I. c. S. 4.
- 12) Ebenda Seite 115.
- 13) Vgl. G. Koffmane „Die religiösen Bewegungen“ Seite 56 Nr. 17 Seite 34 f. Seite 30 Anm. 1. Seite 58 Nr. 34.
- 14) Sogar noch im neunzehnten Jahrhundert ist Jakob Böhme unter diesem Gesichtspunkt verwertet worden. 1823 veröffentlichte Friedrich Bleek „J. Böhme, Vom Zank und Streit der Gesehrten um Christi Testament.“ Es erscheinen dort längere Abschnitte aus Böhmes Schrift „Von Christi Testamenten“ mit einem längeren Vorwort des Herausgebers. Veranlaßt war diese Publikation durch die Art, wie damals besonders in Breslau die Streitigkeiten um das heil. Abendmahl und die Union geführt wurden (vgl. A. Ramphausen in Haucks Realencyklopädie III, 1897, 255).
- 15) C. F. Arnold, „Die schlesische Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens im Jahre 1427“ (in „Geschichtliche Studien, Albert Hauck dargebracht“, 1916 Seite 191—202).
- 16) „Von Breslau. Dokumentierte Geschichte und Beschreibung. In Briesen“ II, 2, Breslau 1781, besonders Seite 184. Klose fußt auf Christian Ezechiel. Dieser selbst benutzte das 1466 verfaßte „muneloquium“ (= monologium) des Johannes Gelsenis = cod Mscr. 499 der Leipziger Universitätsbibliothek. Die Hauptstelle steht dort pag. 477. Die Quelle ist natürlich lehrreicher als die Auszüge. (Vgl. auch Arnold, a. a. D. S. 194 A. 3.)
- 17) Vgl. Bernhard Schmidt, Das geistige Gebet. Eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik. (Breslauer Licentiaten-Dissertation.) Halle a. S. 1916. Seite 14 ff. — Übrigens halte ich immer noch für sehr wahrscheinlich, daß Jakob Böhme indirekt von griechischer Mystik beeinflusst worden ist. Nur scheiden die Hefschasten aus, auf die zuerst manches hinzuweisen sollten.

¹⁸⁾ Doch finden sich Stellen, die ganz areopagittisch lauten, z. B. die auf Seite 129 des Registers von 1730 unter „Billichkeit“ angegebenen.

¹⁹⁾ Die Herrschaft Seydenberg stand seit etwa 1476 bis 1551 unter dem Haus v. Bieberstein, das in diesem Jahr mit dem Tode des Christoph von Bieberstein erlosch, und gehörte zusammen mit dem böhmischen Friedland. Dann fiel der Besitz an König Ferdinand I. von Böhmen. Dieser verkaufte Friedland und Seidenberg am 1. April 1558 für 40 000 Gulden an Friedrich von Räder, der durch diesen Lehnbrief Freiherr wurde. Er starb 1564 plötzlich zu Breslau auf der kaiserlichen Burg, war Kammerpräsident von Ober- und Niederschlesien (vgl. Ric. Pol, Jahrbücher). Wann und wie in Seidenberg die Predigt des Evangeliums begann, konnte ich nicht ermitteln. Die Familie v. Räder war mehrfach mit der gräflichen Familie v. Schlick verschwägert und war entschieden protestantisch. Daß sie sich um Kirche und Schule in Seidenberg viel gekümmert habe, ist kaum anzunehmen, denn sie hielt sich, wenn sie in diese Gegend kam, nicht dort, sondern auf Friedland oder im Schloß zu Reibersdorf bei Zittau auf. Jakob Böhme erlebte, daß dem 1555 auf der kaiserlichen Burg zu Breslau am Dreikönigstag geborenen und deshalb Melchior genannten Herrn v. Räder 1616 zu Görlitz ein prächtiges Grabmonument errichtet wurde, an dem 5 Künstler 11 Jahre lang arbeiteten, und daß dessen einziger, zu Friedland geborener Sohn Christoph, der das philippinische Görlitzer Gymnasium besucht hatte, nach der Schlacht am weißen Berge in Acht erklärt wurde, worauf Seidenberg an Wallenstein kam. Die Seidenberger Bauern erhoben sich vergebens für die alte Herrschaft. Christoph ging später nach Schlesien. (Genauerer Bd. 20 pag. 253 ff. aus einer Seidenberger Chronik.)

Auf die kirchlichen Angelegenheiten hatte 1586—1594 der mild-katholische Domdechant in Baugen, Gregor Leisentritt, großen Einfluß als Administrator im spiritualibus für beide Lausitzen. Sein Vorgänger Johann Leisentritt (1559—1586) galt als listiger Verfechter der Papstkirche. Seine Nachfolger zeigten sich äußerlich friedfertig (vgl. Großer III, 30). Aber sie arbeiteten doch der Gegenreformation in die Hände, und es will beachtet sein, daß der heftige Gegner der Evangelischen, Carl Hannibal Burggraf v. Dohna, der 1612—1637 (mit Unterbrechung) Landvoigt der Oberlausitz war, für Jakob Böhme gegen die Gnesiolutheraner Partei nahm.

²⁰⁾ Myst. Magn. c. 34; 34. Vgl. die Verbindung von Schlange und Perle bei den Raassenern; vor allem Thomaskten c. 108 bei

G. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen Seite 521 Zeile 31, 33.
 Dazu G. F. Arnold, Geschichte der alten Kirche (1919) Seite 77.

²¹⁾ Näheres bei Ananthe a. a. D.

²²⁾ Princ. 39, 58.

²³⁾ Anders Eiert Seite 115, womit Seite 61 nicht recht zu stimmen scheint. Eiert's höchst verdienstliche Studie bringt mehr Einheit in seinen Helden hinein, als in ihm gewesen ist. Darum muß er Seite 95 und 105 dessen Brief vom 8. Mai 1624 künstlich abschwächen. Jakob Böhme war gewiß nicht unehrlich, täuschte sich aber, von Stimmungen beherrscht, über die Einheitlichkeit seiner Entwicklung. Harlek a. a. D. Seite 11 f. hat das an den späteren Äußerungen über die Aurora nachgewiesen.

²⁴⁾ Sichel, Theol. pract., bei Seeberg Seite 29. Jakob Böhme geht oft noch darüber hinaus.

Zu Seite 154:

Ein Exemplar der sehr seltenen ersten systematischen Böhme-Auswahl findet sich auf der Breslauer Stadtbibliothek B 397. Es trägt den Rehdigerschen Stempel; 8 Teile in 4 dicken Pergamentbänden, ohne Ort, Jahr, Verfasser und Gesamttitel. Wertvoll sind die umfangreichen Randbemerkungen, so z. B. VI Seite 3 über J. B. und Martin Moller.

