

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 23 (1967)

Artikel: Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More [Fortsetzung]
Autor: Schulze, Wilhelm August
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961089>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen», «ist nicht in erster Linie Ausdruck von Gedanken, sondern eine gewaltige dynamische Macht. Das Wort ist die höchste und edelste Funktion des Menschen und ist deshalb identisch mit seiner Tat.» — «Kommt wort vor tat, kommt tat vor wort?» — fragt Stefan George und antwortet:

«Die stadt
Des altertums rief den barden vor . . .
Gebrach auch seinem arm und bein die wucht
Sein vers ermahnte das gebrochne heer
Und er ward spender lang vermißten siegs²⁸.»

DER EINFLUSS DER KABBALA AUF DIE CAMBRIDGER PLATONIKER CUDWORTH UND MORE *

Von WILHELM AUGUST SCHULZE, Mannheim

(2. Fortsetzung)

Viertes Kapitel: Die Geisterwelt

Die Existenz von Geistern abzuleugnen, das ist für Cudworth Hylopathian Atheism. Schon Aristoteles habe diesen scharf zurückgewiesen (837). Für Cudworth hängt die Geisterfrage mit der Gottesfrage unmittelbar zusammen. Da es unsichtbare Geister gibt, muß es auch einen unsichtbaren Obergeist, d. h. Gott geben (701). Und wenn es solche Geister nicht gibt, dann ist ihm auch die Existenz Gottes selber gefährdet. Man versteht von hier aus den Fanatismus, der dem holländischen Pfarrer Balthasar Bekker entgegenschlug, als er in seinem Buch «De betouwerde wereld» 1690 als Cartesianer

die Existenz von Geistern in Abrede stellte¹. Daß er sein Pfarramt sofort verlor, war fast selbstverständlich. Auch die Cambridger Platoniker kennen in diesem Punkt kein Pardon; daß Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus die Existenz von Engeln und Dämonen bestritt, fordert den bösen Zorn Cudworths heraus (706). Für Cudworth sind Geistererscheinungen Real-Phänomene (835). Sie sind keineswegs durch die Personifikation menschlicher Eigenschaften entstanden (836). Die Existenz von Dämonen und dämonisch Besessenen ist eine Tatsache. Manche von ihnen sprechen Sprachen, die sie nie gelernt haben, es ist schon vorgekommen, daß Analphabeten sich in klassischem Griechisch äußern konnten². Die Berichte des Neuen Testaments von dämonisch Besessenen sind keine Figmente (706). Auch die außerbiblischen, also heidnischen Berichte bezeugen sie klar (706). Gewiß gibt es auch falsche Mirakel (707), auch das gibt die Bibel ohne weiteres zu. Für Cudworth steht es fest; Spirits are substantiall Inhabitants of the World (715).

Es fällt ihm nicht schwer, dafür Beweise aus der von ihm so hochgeschätzten und so gut gekannten griechischen Philosophiegeschichte beizubringen. Anaximander und Anaxagoras haben die Existenz von Dämonen anerkannt (837). Selbst Demokrit hat die Existenz von drei Geisterarten terrestrial, aerial und aetherial zugegeben (702). Die Stoiker, die Cudworth Corporeal Theists nennt, weil ihrer Meinung nach auch Gott einen Körper hat (so auch Tertullian), nehmen das Vorhandensein von Dämonen als selbstverständlich an. Nur Epikur hat es bestritten, weil dadurch angeblich die Willensfreiheit eingeschränkt werde. Daß Cudworth diesen verachteten «Atheisten» ablehnt, ist klar (711). Auch die Pythagoreer

¹ Welches Aufsehen das Werk machte, läßt sich in den Werken von Leibniz nacherleben. Er selber spricht im Blick auf Bekker von wunderlichen Grillen (I, 6 der Akademieausgabe S. 67). Gerhard Meier aus Bremen schreibt ihm am 2. Juli 1691, er sei über das Buch erschrocken, S. 557 (obtrepuit me). Am 21. Juli berichtet Leibniz an Daniel Larroque von dem Aufsehen, welches das Werk erregte (S. 587).

² Vgl. dazu A. K. A. Eschenmayer (1768—1852, Lehrer von Blumhardt und David Friedrich Strauß), «Versuch, die scheinbare Magie des Thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären» (1816), S. 62ff.; Hans Driesch, Parapsychologie ed. Hans Bender, 1952, S. 42, Anm.

meinten, Engel und Dämonen hätten einen Leib (806ff.). Virgil, Proklus, Synesius, Psellus und Pletho nehmen an, daß die Menschenseele außer ihrem terrestrial body noch zwei weitere vehicles habe (790)³. Auch manche Kirchenväter sind der Meinung, daß die Engel Leiber hätten (702). Nach Augustin haben Teufel und Engel Leib und Seele (812ff.). Nicht ganz zufrieden ist Cudworth mit Origenes. Er bestreite nämlich, daß es zwischen den Menschen und den Engeln noch Geistwesen gebe. Aber derselbe Origenes anerkennt die Existenz von Tierseelen unterhalb des menschlichen Bereiches. Dann sei es doch unlogisch, die Existenz von Geistern zu bestreiten, die Mittelwesen zwischen Menschen und Engeln darstellten (566f.). Er wirft ihm vor, er übersehe in seiner Geisterlehre the Holiness and Happiness by Divine Grace (567). Er widerspreche sich selbst, wenn er zugebe, daß der Leib des Auferstandenen in den 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt ein Mittelding zwischen einem Solid Body⁴ and that of a Ghost gewesen sei (804). Aber Origenes hat wieder Cudworths Beifall, wenn er — wie später auch Thomas von Aquino — zugibt, daß das Erscheinen Abgeschiedener möglich sei und vorkomme (802). Julian — den Cudworth auch sonst herausstreicht, wo er nur kann — habe nach Ammianus Marcellinus die spirits in the Elements verehrt (516f.).

Auch die Existenz von Hexen und ihrer witchcraft sei gewiß, auch wenn das den Atheisten peinlich sei (704). Die Weite des Sternhimmels kann nicht desert and uninhabited sein (882f.)⁵. Er erwähnt auch als Tatsache the Miracle of the Whetstone, cut in two with a Razour (706), was damals anscheinend viel diskutiert wurde.

Außer auf Bibel und klassisches Altertum stützt sich Cudworth auch auf die Caballa. Auch sie nehme die Existenz von Geistern an aufgrund der mosaischen Texte, die zwischen Gott und der Materie ihren Platz haben. Sie komme so wieder einmal überein mit

³ Der Vehikelbegriff hat eine viel längere Vorgeschichte, als Karl Barth (Prot. Theol. im 19. Jahrhundert, 1952, 254) annimmt. Nach More I, 372, 23 hat ihn schon Aristoteles im Sinne von vehiculum animae.

⁴ Nach Cudworth hatten Moses und Elias bei der Verklärung (Mt 17) true bodies (804f.).

⁵ Porphyrius und Celsus nahmen an, daß die Dämonen vaporous bodies hatten, ebenso Origenes, Justin, Anthenagoras, Tatian (Cudworth 810f.).

Plato, who after the Creation of Immortal Souls, by the Supreme God, the Framing of Mortal Bodies has committed to Junior Gods, und zwar im *Timaeus* (689). Diese polytheistische Variante stört Cudworth nicht, denn er versteht sie ja monotheistisch aufzuwerten; ihm kommt es nur auf die Anerkennung von Geistern an, und es erfüllt ihn mit Genugtuung, daß Bibel, Plato und Kabbala in diesem Punkte vollkommen übereinstimmen.

Angesichts dieses Materials, das der Menge nach beliebig vermehrt werden könnte, bringt es Powicke fertig, zu behaupten, nur More habe eine Geisterlehre, die anderen Cambridger Platoniker nicht⁶. Hier spricht sich ein dogmatisches Urteil aus, das von wenig Sachkenntnis getrübt ist. Die Cambridger leben eben vor der Aufklärung, sie brauchen sich dieser Dämonenlehre nicht zu schämen. Es ist ja jeder Mensch Kind seiner Zeit und hat Anteil an ihren Vorzügen und an ihren Schwächen.

Henry More beruft sich für seinen Dämonen- und Hexenglauben auf Jean Bodin⁷, den er sehr hochschätzt (II, 122). Er war für alle Hexenrichter — bis hin zu den Tagen Benedict Carpzovs 1595—1666 im lutherischen Deutschland⁸ — eine Autorität ersten Ranges. More schreibt aus Bodins *Mag. Daemon.* II, 8 bedenkenlos den Bericht von einer Konstanzer Wetterhexe aus (II, 98). Er glaubt alle Berichte von Hexenversammlungen (II, 98, 124, 126, 377, 422). Er hat eine ausgeprägte Lehre von den *incubi* und *succubi*. An sich, meint er, hätten die Geister weder *libido* noch *sexus* (II, 419). Die Hexen seien an sich *frigide* und eiskalt (II, 107, 9; 110, 14). Aber jeder *spiritus* habe die *potentiam materiam alterandi* (II, 808). Und so seien die Berichte vom *concubitus* der Hexen mit dem Teufel doch

⁶ A. a. O., S. 196.

⁷ Dieser verfaßte eine *Daimonomania* 1580. Vgl. A. Noyer-Weidner in *L Th u. K.* 2, 1958, Sp. 554. Auch Paracelsus verfaßte: *De Sagis et earum operibus Opera*, Genf DCLXXX II 452—459.

⁸ Vgl. Martin Werner, *Glaube und Aberglaube* 1957, 125. Auch Johannes Kepler hat sich beim Hexenprozeß gegen seine Mutter auf Bodin berufen, begab sich also zum Zwecke der Verteidigung auf dieselbe Basis wie ihre Richter. Max Caspar, *Joh. K.* Stuttgart 1948, S. 300. Kepler hat den Hexenglauben als solchen nicht verworfen. Nach dem Urteil Max Caspars findet sich in seinen Werken keine Stelle, die dagegen spricht. Joh. Keplers wissenschaftliche und philosophische Stellung, 1935, 8.

glaubhaft (II, 107, 110). Die vielen Geständnisse der Hexen über ihren Geschlechtsverkehr mit den Dämonen seien zweifellos echt, es handelt sich keineswegs um Träume (II, 130)⁹.

Die Vulkane sind ihm noch Straforte der Dämonen (II, 425). Die ekstasis Sagarum wird nach Bodin abgehandelt in *De Immortalitate Animae* II, 15 (Werke II, 375ff.). Der Begriff von *Entia Immaterialia* ist an sich möglich (II, 298). Es gibt vier Arten von Geistern (Cap. 8 von *De Imm. An.*). In Cap. 9 wird Hobbes heftig gescholten, daß er die Existenz von Geistern zu bestreiten wagt. Auch Spinoza wird der Verachtung der biblischen Propheten gezogen, wenn er die Existenz von Engeln und Geistern leugnet (I, 569, 18). Die Dämonen feiern *cibi et epulae* (II, 423). Er trägt eine ausgeprägte Lehre von den *Spiritus Naturae* vor (II, 223, 286ff., 310, 358, 364, 369, 414f., 430, 435, 437). Die eigentliche Dämonenlehre ist nicht weniger ausführlich (II, 99ff., 108, 109, 110, 126, 134, 177, 178, 403, 404, 405, 408, 451 u. ö.). Er verneint es, daß es zwischen dem Körper und dem Geist eine in der Mitte liegende Substanz gebe, eine damals anscheinend häufig vertretene vermittelnde Annahme (II, 296). Auch er teilt die Ansicht, daß jede *Anima* ein Vehikel habe (II, 396ff., Axioma 31)¹⁰. Ferner nimmt er an: *Anima a terrestri hoc corpore separata non ab omni vitali unione cum materia liberatur* (II, 395). Auch die Werwolfssagen finden bei ihm Anerkennung (II, 127, 20). Erscheinungen Verstorbener sind keine Einbildungen, sondern Wirklichkeit (II, 380). Schon Virgil bewaise, daß es solche Erscheinungen gebe (II, 320). Die Geistererscheinungen und Vatzinien deuten auf immaterielle Ursachen hin (I, 302). Sie sind ihm äußerst wichtig. Er wird auch bei der Besprechung von Naturerscheinungen zu ihnen immer wieder seine Zuflucht nehmen, um die causal-mechanische Erklärung der cartesianischen Schule in Abrede zu stellen.

Die Hexenfahrten durch die Lüfte sind für More Tatsache (I, 305). Von da aus ist es eigentlich unverständlich, daß More den Teufels-

⁹ Daß diese weithin durch die Folter erzwungen waren, bedenkt More so wenig wie seine Zeitgenossen.

¹⁰ So spricht er vom *vehiculum animae post mortem* I, 372f. Dieses ist *voluptatis ac doloris capax* I, 379f. 400f., er handelt von den *vehicula Geniorum* I, 410.

glauben Luthers ironisiert. Er meint im 5. seiner *Dialogi Diversae*, Luther sei eben lange Mönch gewesen und in den Mönchszellen seien eben solche Geschichten zu Hause (II, 725). Waren sie denn bei ihm nicht gerade so zu Hause? Hätte er nicht auch wie jener päpstliche Gelehrte sich geweigert, durch Galileis Fernrohr zu schauen, um nicht den Teufel sehen zu müssen¹¹?

Nein, die Cambridger Platoniker, nicht nur More, haben reichlichen Anteil am Aberglauben der Renaissancezeit (Windelband-Heimsoeth, S. 338). Sie hat den germanischen Hexenglauben, der durch Jahrhunderte fast schon verdrängt war, neu belebt. Die Verfasser des Hexenhammer Jakob Institoris und Heinrich Sprenger waren oberdeutsche Dominikaner und die Kurie hat, wieder ergriffen vom Geist der Antike — ihren Plan gutgeheißen und gebilligt. Bodin hat mit wesentlich humanistischen Mitteln die Hexenlehre erweitert und sie auch für protestantische Juristen schmackhaft gemacht¹². Noch Keplers Mutter mußte einen Hexenprozeß über sich ergehen lassen, aus dem sie der eilig herbeigerufene Sohn nur mit knapper Not retten konnte¹³.

Wie Bodin ist More auch für alle anderen Arten von Okkultismus zu haben und der Volksglauben wird bereitwilligst akzeptiert, wenn er in das eigene Schema paßt. So hält er auch das sogenannte Versehen schwangerer Frauen unter Berufung auf den christlichen Kabbalisten van Helmont für tatsächlich (*De Immortalitate Animae* III, 7, Werke II, 416)¹⁴. Da die «praktische Cabbala» wimmelt von solchen Dämonengeschichten¹⁵, fiel es ihm nicht schwer, auch diese Quellen zu «integrieren». Powicke hat recht, wenn er von diesen dämonologischen Spekulationen Mores sagt: «they were stimulated much more by the Prophecies and the Cabbala» (S. 194). Aber un-

¹¹ Auch Böhme lokalisiert den Wohnsitz des Teufels im Zwischenraum der Sterne (More I, 537, 8).

¹² Vgl. ADB 4, 1876, S. 13, 19, 20 im Blick auf B. Carpzov (1595—1666).

¹³ Max Caspar Joh. K. 1948, 297—301.

¹⁴ Oetinger sagt in seinem «Extract aus Helmont»: «Wann die Zeugung nicht zuerst etwas Geistliches (!) wäre, so könnte eine schwangere Frau, wann sie einen köpfen sieht, keinen geköpften Menschen auf die Welt bringen. Philosophie der Alten I, 175. Eschenmayer a. a. O., S. 166.

¹⁵ Vgl. Erich Bischoff, *Die Elemente der Kabbalah*, II, Praktische Kabbala, Berlin 1914.

recht hat er mit der Meinung, daß nur More solchen Spekulationen nachgehangen habe. Wenn Ernst Cassirer meint, Mores Geisterlehre sei ein *Curiosum*¹⁶, so können wir ihm keineswegs zustimmen, sein ganzes System und das Cudworths ist ohne diese Geisterlehre inkonsequent. Robert Zimmermann hat hier richtig gesehen.

Mores Geisterlehre wurde mit Emphase verteidigt von seinem Freund Glanville, dem er 1678 einen Brief über dieses Thema geschrieben hatte. Glanville verfaßte zwei Schriften mit den bezeichnenden Titeln: *Against Sadducism in the matter of witchcraft* und *Sadducismus triumphatus* 1681¹⁷. Diese Dämonologie gehört mit zum System des Cambridger Platonismus, ob uns das lieb oder leid ist.

Wenn führende Köpfe der Nation in solcher Weise dem Hexenglauben huldigten, ist es nicht verwunderlich, daß es noch 1687 in York einen Hexenprozeß gab. Die nach Amerika auswandernden Engländer und Schotten nahmen auch ihren Hexenaberglauben dorthin mit und so kam es in Salem zu einer Hexenverfolgung mit 14 Todesopfern, Männern und Frauen¹⁸. Doch die Lehre des mutigen Balthasar Bekker setzte sich auch in England durch; so beschloß das Parlament 1736, das Delikt der Hexerei nicht mehr gerichtlich zu verfolgen¹⁹.

Im Volke aber ist der Hexenglauben nach wie vor lebendig. Für deutsche Verhältnisse kann das in Hamburg am «Archiv zur Erforschung des neuzeitlichen Hexenwahns» studiert werden, das der Lehrer Johann Kruse in jahrzehntelanger mühevoller Kleinarbeit aufgebaut hat. Von Schleswig-Holstein bis Oberbayern fand er Beweise für das Vorhandensein eines massiven Hexenglaubens. Gelegentlich müssen sich auch die Gerichte mit den Folgen befassen, etwa wegen Tierquälerei, wenn aufgrund von Hexenrezepten Tiere zu Tode gemartert werden oder wenn Frauen, die die allgemeine Verachtung, weil sie Hexen seien, trifft, in den Tod getrieben wer-

¹⁶ Platonismus, S. 105, 2.

¹⁷ Hertling a. a. O., S. 144.

¹⁸ Vgl. Evarts Boutell Greene, *The foundations of American Nationality*, 1935, 274.

¹⁹ G. M. Trevelyan, *Kulturgeschichte und Sozialgeschichte Englands*, Hamburg, 1948, 254.

den. Das sind aber ganz wenige Fälle, die bekannt werden; der moderne Hexenaberglaube lebt in der Verborgenheit weiter. Der Unterschied gegen das 17. Jahrhundert besteht nur darin, daß die Gebildeten nicht mehr mitmachen. Sie sind durch die Aufklärung hindurchgegangen. Aber das Volk betreibt seinen Aberglauben, wenn die Gebildeten sich versagen, eben ohne sie.

Genaue — denen Kruses ähnliche — Untersuchungen in anderen Ländern werden ähnliche Ergebnisse haben. Der Aberglaube ist äußerst zäh und nimmt bei abnehmender Gläubigkeit des Volkes nicht etwa auch ab, sondern er nimmt zu und tritt an die Stelle des Glaubens.

Fünftes Kapitel: Die Natur

Die Cambridger Platoniker sind Theosophen. Alle Theosophie bis hin zur Steinerschen will Natur und Geist, Naturwissenschaft und Theologie auf einen Nenner bringen, will harmonisieren. Die neuere Naturwissenschaft aber, die von Bacon ihren Ausgang nimmt und sich in Descartes, Spinoza und Leibniz fortsetzt, um sich in Kant zu vollenden, reißt Glaube und Wissen auseinander¹. Dagegen wenden sich die Cambridger Platoniker leidenschaftlich². Der mechanistisch-antiteleologische Grundzug der modernen Naturwissenschaft³ ist ihnen unerträglich. Dabei hielten sie das Naturgesetz als solches für eine unmittelbare, dem menschlichen Geist eingeborene Gewißheit im Sinne des stoisch-ciceronianischen Prinzips⁴.

Die Ausschaltung der Finalität liegt erstmals vor bei Demokrit und Lukrez, die Theorie des nicht namentlich genannten Francis Bacon vom *Idolum specus* kommt auf dasselbe hinaus (Cudworth 679). Zu welch unsinnigen Folgerungen die Abweisung der Finalität führen muß, will Cudworth an der Art und Weise demonstrieren, wie Lukrez über die Entstehung des Auges spekuliert. Er geht aus von der Aporie, ob das Sehen eher war als das Auge. Das ist undenkbar. Da es also kein Sehen ohne Auge gegeben haben kann,

¹ Ernst Cassirer, *Platonismus*, S. 37.

² Von Hertling a. a. O., S. 107.

³ Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* 1948, 338.

⁴ *Ibid.* S. 366.

wurde das Auge nicht zum Zweck des Sehens geschaffen. Das ist nach Cudworth aber völlig absurd (677f.). Ähnlich frage Anaxagoras nach der Entstehung der Hände. Anaxagoras meint, weil der Mensch Hände hat, ist er allen Tieren überlegen. Aristoteles aber erklärt: Weil der Mensch an Geist allen Tieren überlegen ist, deswegen gab ihm Gott die Hände (685). Aristoteles hat recht. Es ist wie mit der Musikalität. Was hilft einem unmusikalischen Menschen ein Instrument, nur der musikalisch Begabte kann es spielen. Die Hände ohne den Geist wären für den Menschen wertlos und würden ihn nicht über das Tier erheben. Wenn in der Welt kein Sinn (mind) wäre, dann auch nicht in uns, sagt schon Balbus bei Cicero (680). Wer die Final-Ursachen aus der Welt verbannt, sieht sie an wie die Ochsen und Pferde. Das Buch von Descartes über die Meteore berücksichtigt die Existenz Gottes in keiner Weise (672). Der Zufall soll die Anordnung der Atome herbeigeführt⁵ haben. Der Zufall ist aber unsuccessful — Kant würde sagen, der unwahrscheinlichste aller Fälle. Das käme auf die antike Lehre hinaus, daß es bei der zufälligen Mischung der Atome auch Monstren gegeben habe, die dann zugrunde gingen, weil sie nicht lebensfähig waren⁶. Cudworth fragt, warum entstehen solche Monstren heutzutage nimmer? (673). Dieses Puzzle-Spiel ist undenkbar. Es ist ein Traum, daß es je ein Inept Mundane System gegeben hätte (675). Die mechanistische Philosophie macht die körperliche Welt unintelligible, was keine andere Philosophie tut (48). Die Diastole und Systole des Herzens⁷, das Diaphragma bei der Atmung, die Bildung von Tieren können nicht mechanistisch erklärt werden. Dahingehende Hoffnungen von Descartes haben sich nicht erfüllt (684f.). Descartes und die Seinen wollen zwar Theisten sein, ihr Theismus wird aber durch den Mechanizismus in Frage gestellt. So erklärt es sich, daß sie a certain Tang of the Atheistick Enthusiasm haben, the Spirit of Infidelity (687). Auch die Ansicht von Descartes, daß die Atome keine Mitteilungen miteinander austauschen könnten, verwirft Cudworth als

⁵ Das ist derselbe Vorwurf, wie er gegen Leukipp erhoben wird; vgl. Wilhelm Capelle, *Gesch. d. griech. Philos.* I, 1922, 125.

⁶ Vgl. Fragment 57 des Empedokles Capelle a. a. O., S. 97.

⁷ Vgl. Oetinger: «Der Blutkreislauf — den Harvey inzwischen wiederentdeckt hatte — verbannet alle Maschinengedanken.» *Phil. d. Alten* II, 130.

falsch (687). Aus Tieren macht Descartes seelenlose Automaten, und dabei ist es doch unbestreitbar, daß sie denken können (863). Descartes will nur geometrische⁸ Beweise gelten lassen, auch das reicht nicht zu (716f.). Der Mathematizismus der Descarteschen Schule ist Cudworth im Innersten zuwider. Descartes bewegt sich dauernd im Kreis (717). Die Tiere haben eine Seele, so gut wie einen Leib. Beide hat Gott geschaffen. Die Konsequenz, daß diese Tierseelen dann auch unsterblich sein müßten, ergibt sich nicht. Gott kann sehr wohl diese Tierseelen durch Annihilation beim Tod der Tiere wieder auslöschen. Diese zuerst von Porphyrius vertretene Theorie findet Cudworth der Erwägung wert (868f.). Cudworth kommt zu einer «Ladder of entities in Nature»⁹, einer Art Vorläuferin des Linnéschen Systems der Pflanzen und der Tierstämme.

Sie ist auch bei den Kabbalisten vorhanden, besonders solchen, die eine Seelenwanderung¹⁰ annehmen. Diese Wanderung führt durch eine aufsteigende Kette oder Leiter von Lebewesen und damit ist dieses Ordnungsprinzip gegeben. Schelling führt den Gedanken der Kette der Lebewesen oder der Leiter der Natur in seinen Schriften immer wieder durch¹¹. An der Spitze dieser Pyramide steht wie in Leibnizens Monadensystem — Gott. Alle echte Naturwissenschaft muß daher nach Cudworth wieder zu Gott führen: *The Philosophy of Our Selves and True Knowledge of the Cause of our own Soul and Mind brings to God* (666).

⁸ Oettinger stellt der geometrischen Ordnung die generative entgegen (*Theol. ex. id. vit. ded.*, S. 35).

⁹ Auch sie ist kabbalistischen Ursprungs. Scholem *Mystik*, S. 143. Oettinger sagt: «Die Welt ist eine Kette, welche ausgebreitet ist a non gradu ad non gradum, d. i. von dem, was dem Menschen unbegreiflich ist wegen seiner Tiefe, zu dem, was über allen Verstand ist wegen seiner Höhe» (*Wörterbuch*, S. 9). Oder: «In der Leiter Jacobs sind Stufen, wodurch das Unterste der Erden mit dem obersten Himmel konjektiert» (*Antonia*, S. 133). Ferner kann er sagen: «Ohne Newtons Philosophie wird man aus dem Anschauen der Natur leicht ein Spinozist oder einer, der Gott in die Notwendigkeit der Naturkette einschließt» (*Phil. d. Alten II*, 167).

¹⁰ Sie heißt bei den Kabbalisten *Gilgul*. Vgl. Scholem *Mystik* 176, 265, 274, 308, 311, 438, 446; *Zur Kabbala*, S. 108, 156. Van Helmont folgte auch hierin der Kabbala. In den *Nouveaux Essais* von Leibniz berichtet das *Theophile* (VI, 6, 240).

¹¹ VII, 203; VIII, 246, 260, 291, 297, 298.

Gegen die descartessche Naturwissenschaft ist auch Cudworths Lehre von den plastischen Naturen¹² gerichtet. Ich kann in ihr nicht wie Ernst Cassirer¹³ eine Abschwächung des sonstigen Platonismus erblicken, sondern im Gegenteil seine Konsequenz. Cudworth hat die plastische Natur als eine Art niedere Weltseele bezeichnet und hat damit ja selber angedeutet, woher der Gedanke stammt. In Tieren heißt diese plastische Natur Archeus¹⁴ (166). Damit ist die Vermittlung durch Paracelsus¹⁵ und seine Gedankenwelt deutlich. Diese Plastic Nature ist nicht körperlich (165). Sie wirkt fatally, Magically, sympathetically (159). Sie regelt den Bau und das Wachstum der Pflanzen (167). Sie wirkt ektypisch, nicht archetypisch (155). Sie ist Wisdom von Divine Art erfüllt, vergleichbar dem Fachwissen und -können eines Handwerkers und Künstlers. Sie arbeitet easily, cleverly, silently, vitally (155). Sie wird mit einem Tänzer verglichen: The Dancer resembles the Artificial Life of Nature (157). Diese natura genetrix bildet die niederen Wesen. Denn es ist nach Cudworth — wie wir schon hörten — Gottes unwürdig, daß er sich um den Leib jeder Kröte und Fliege kümmern sollte (147). Das besorgt an Artificial and Plastic Nature as a Subordinate of Divine Providence (150). Schon Anaxagoras habe solche spermatik Reasons anerkannt — er war professed Theist. Und die aristotelische Lehre von der Harmonie komme der von der Plastic Nature nahe (155). Wie Schmitz (S. 38) sagen kann, sie sei der tiefere Grund alles Bösen, ist mir unerfindlich. Wohl gab es gnostische Schulen, die die Sophia als Verführerin schilderten, aber bei Cudworth bin ich dieser Rolle der Plastic Nature nicht begegnet. Leibniz hat dieser Theorie ausdrücklich widersprochen¹⁵. Aber Oetinger hat sie¹⁶ und auch in den naturwissenschaftlichen Schriften von Schubert¹⁷ und bei Schelling¹⁸ lebt sie weiter.

¹² Cassirer, *Philos. d. Aufklärung*, S. 109; vgl. auch Hirschberger, *Gesch. d. Philos.* II, 1960, 181: «Die vis plastica Cudworths enthält das theologische Moment der platonischen Idee, der aristotelischen Entelechie und der stoischen Keimkräfte.»

¹³ *Das Erkenntnisproblem* II, 1911, 219.

¹⁴ Vgl. Oetinger: «Alle Dinge haben an den Orten, wo sie wachsen, ihre spiritus rectores oder Seminal-Ideen.» *Phil. d. A.* 24. Er wirft Linné vor, er habe von dem Spiritu rectore ganz abstrahiert, S. 24.

¹⁵ Vgl. Überweg-Heinze, 13. Aufl., III, 119, Werke ed. Gerhard VII, 539ff.

Wenn schon die Naturwissenschaft des descartesschen Mechanismus unhaltbar ist, dann erst recht eine materialistische Naturwissenschaft. So spottet Cudworth über den Einfall Epikurs¹⁹, die Erde habe Milch gespendet, um die ersten Menschen zu ernähren, und den Anaximanders, daß die Menschen zuerst als Fische im Wasser gelebt hätten, ehe sie aufs Land gekrochen seien (689). Sind nicht nur Tiere, sondern auch Menschen senseless Machines, dann muß jede Diskussion aufhören. Denn die materialistische These, daß die senseless matter is the most perfect of all things (847), ist unhaltbar. Vielmehr muß das Gegenteil gelten: Knowledge is the maker of the World, denn knowledge wirkt archetypically (848). Die These, wohl von Hobbes, daß Gott gar nicht denken könne, weil er kein Gehirn habe, ist brutish (840). So kann nur die vox pecudis sprechen. Gerade weil alles irdische Leben todbedroht ist, muß es ein essential, substantial, Naturally Immortal Life geben, das Unannihilable perfectly happy ist (842) — Gott.

Henry More verwirft in «De Enthusiasmo brevis Dissertatio» die Alchemie des Paracelsus (II, 209ff.), obwohl er naturphilosophisch auf demselben «enthusiastischen» Boden steht. Die Materie argumentiert nach More die Existenz des Spiritus Naturalis, der Spiritus Naturalis argumentiert die Existenz Gottes (I, 239f.). Es nimmt also dieser Spiritus naturalis eine Mittlerrolle zwischen Gott und der Materie ein. Diesen Spiritus naturalis wittert er bei allen Natur-

¹⁶ Er meint, die Verschiedenartigkeit der Pflanzen bei gleichen äußeren Bedingungen beweise, daß er einen Logos spermatikos, eine seminalis forma, einen spiritus rector geben muß (Phil. d. A., S. 101). Das Vogel-Junge finde sofort Futter, Vögel finden ohne Kompaß den Weg über den Ozean (105). «Ein junges Stierkalb stößt schon, bevor es Hörner hat. Aber die Philosophen wollen weder von der causa exemplari noch finali etwas wissen» (Phil. d. A., S. 90). Er erzählt sogar die Geschichte eines Mannes, dessen Frau von einem Säugling wegstarb. Plötzlich habe bei ihm die Laktation eingesetzt, so daß er in der Lage war, das Kind selber zu stillen (120).

¹⁷ Er sagt Sophia statt Plastic Nature in der Allgemeinen Naturgeschichte, Erlangen 1826, S. 324 u. 361, Geschichte der Seele I, 1850, 69, 364, 370; II, 488.

¹⁸ VIII, 243, 278, 331; XIII, 276, 292—303.

¹⁹ Schon Melanchthon empfahl das Studium der Physik zum Zweck der Widerlegung der epikureischen Leugnung Gottes und des stoischen Determinismus, Werke, Bd. XIII, 191.

erscheinungen, die irgend etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes an sich haben. So soll angeblich die Rundheit der Regentropfen nicht natürlich zu erklären sein (I, 278, 280f.). Alle Dauer in der Natur weise auf ein immaterielles Prinzip, denn die Materie habe solche Dauer nicht von sich aus, nur in *Divina Amplitudine* (178ff.). Man sieht also, wie hier die spiritualistische Raumvorstellung hereinspielt. Auch er lehrt eine *plastica pars Animae* (i, 26, 21; 39, 24). Auch die Engel sollen eine solche haben (515, 19; 61, 611). Selbstverständlich polemisiert er bei jeder Gelegenheit gegen die Descartessche Lehre, daß Tiere nur Automaten seien²⁰. Descartes irre, wenn er behaupte, die Materie könne nicht denken (II, 256f.). Zuvor hatte er — in der *Defensio Cabbalae Appendix* — Descartes gepriesen als den *Restaurator Physicae partis Mosaicae* (II, 553, 8). Er selber hatte es unternommen, die Genesis mit den Mitteln der Cartesianischen Philosophie zu verteidigen (II, 609ff.). Man sieht, an eine Trennung von Glauben und Wissen denkt More nicht; die Genesis wie die Bibel überhaupt soll auch Lehrbuch der Naturwissenschaften sein. Der Zusammenstoß mit der modernen Naturwissenschaft war von da aus unausbleiblich. More muß das später eingesehen haben, deshalb wendet sich sein ganzer Grimm gegen Descartes. Aristoteles, sagt er jetzt, hatte viele Irrtümer, aber Descartes übertrifft sie weit (I, 128ff.). Das *Enchiridium Metaphysicum* ist voller Angriffe gegen den anfangs so enthusiastisch gerühmten Descartes. Descartes leide am *morbus mathematicus*²¹. Spinoza verspottete Moses und Christus (More I, 630f.). Alles gehe bei ihm rein mechanisch²² zu (622). Es finde bei ihm statt eine *infusa explosio causarum finalium*. Trotz aller gegenteiliger Beteuerungen sei Spinoza Atheist (570ff., 602, 611f., 614). Spinozas Gott habe keinen *mens* (584, 595). Er habe vieles aus Hobbes *Leviathan* entnommen (596, 621f.), Hobbes meine, die Unkenntnis der *causae secundae* sei der semen *Religionis* (II, 319ff.). Beschäftigung mit der Natur soll dann zur Loslösung

²⁰ Von Hertling, S. 310.

²¹ Cassirer, *Platonismus* 93.

²² Demgegenüber meint Leibniz in einem Brief an Christian Philipp vom Januar 1680, ein mechanistisches Denken sei doch kein Verbrechen! (I, 4, 347). Deswegen mußte Oetinger sein Gegner werden. Vgl. W. A. Schulze, *Oetinger contra Leibniz*, *Zeitschr. f. philos. Forschung* XI/4, 607—617).

vom Gottesglauben führen. Das Gegenteil ist aber nach More — wie nach Cudworth — der Fall²³. Allerdings nur, wenn man ihre gemeinsame Lehre von der *vis plastica Animae* anerkennt (II, 78, 306, 362, 364, 369, 400, 401).

Der Bau des menschlichen und tierischen Körpers mit seinen Muskeln, Augen, Zähnen etc. soll auf immaterielle Faktoren schließen lassen (I, 293). Damit ist ein gutes Stück der Aufklärungsbewunderung des Körperbaus — eine Art Anatomo-Theologie vorweggenommen. Wie bei Cudworth wird der Pflanzenwuchs auch dieser *vis plastica* zugeschrieben (I, 290ff.). Auch der Magnetismus könne nicht rein naturwissenschaftlich erklärt werden²⁴, diese Art von «Sympathie» könne nur durch immaterielle Ursachen bewirkt sein (II, 430ff.). Dasselbe gelte von den Winden (I, 281f.). Die Lehre des Descartes von den Winden sei grundfalsch. Dasselbe gelte von seiner Gewittertheorie (I, 284ff.). Demgegenüber sei die biblische Lehre vom Gewitter (!) und vom Regenbogen wahr (288). Auch die Gezeiten, Ebbe und Flut, müßten auf außermaterielle Ursachen zurückgeführt werden. Galilei nenne sie mit Recht die Menstruationen der Erde (I, 237). Die Brechung und Beugung des Lichtes werden im Anschluß an Plotin erklärt, er erkläre sie durch immaterielle Faktoren und das sei unbedingt richtig (I, 258). Ebenso soll die Wolkenbildung nicht «mechanisch» erklärbar sein. Das Aufsteigen der Dämpfe und die Bildung der Regentropfen und des Regenbogens widerspreche allen mechanischen Gesetzen (I, 277ff.)²⁵. Auch die planetarische Bewegung sei physikalisch nicht erklärbar (I, 192). Immerhin konzidiert er — im Gegensatz zur neuplatonischen Antike —, daß die Sterne kein Bewußtsein hätten (II, 322ff.)²⁶. Auch

²³ Oetinger meint: «Wenn die Philosophie nur obenhin studiert wird, führt sie von Gott ab, wenn sie völlig studiert wird, so führt sie zu Gott und zu Jesu Christo hin.» Übrigens unter Berufung auf Baco von Verulam, *Phil. d. A.* II, 91.

²⁴ More wandelt hier in traditionellen Bahnen. Die gesamte Renaissance-Physik dachte so. Auch William Gilbert of Colchester (1540—1602), Leibarzt der Königin Elisabeth, hat den Magnetismus als etwas Seelisches aufgefaßt. Friedr. Dessauer, *Newton*, 1945, S. 377.

²⁵ Auch die Heftigkeit der Winde sei naturwissenschaftlich nicht erklärbar, I, 282f., 284.

²⁶ Oetinger aber urteilt: «Die Sterne wirken durch idealische Sympathie.» *Phil. d. A.* II, 22.

die Gravitation soll ohne die Annahme rerum incorporearum unerklärbar sein. Die Hobbesche Gravitationslehre sei so schlecht wie die des Descartes (I, 186—190). Die Paracelsische Astrologie wird als evangeliumsfremd abgelehnt (II, 122), und zwar ist das bei ihm kein theologisches, sondern ein naturwissenschaftliches Urteil. Das Gedächtnis sei ganz typisch das Werk der *plastica pars animae* (II, 361). Es soll in der *anima* lokalisiert sein, nicht im Gehirn. Der *Spiritus* habe seinen Sitz jedoch im 4. Ventrikel des Gehirns (II, 354). Der *Sensus communis* — über den Oetinger ein ganzes Buch schreiben wird²⁷ — habe seinen Sitz im Kopf und nicht im Herzen, wie das Hobbes behauptet hat, genauer in *superiore ventriculi orificio* (II, 349). Auch van Helmont habe Unrecht.

Die Lehre Spinozas ist — auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht — noch gefährlicher wie die von Descartes denn sie involviere einen *atheismum crassissimum* (I, 619) Atheistisch nennen die Cambridge Platoniker übrigens schon den Hermeneuten, der die mittelalterliche Lehre vom vierfachen Sinn der Hl. Schrift nicht beibehalten will.

More spricht durchaus nicht als naturwissenschaftlicher Laie. Theosophen seiner Zeit haben sich die naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit durchaus angeeignet. Oetinger ist ein klassisches Beispiel dafür. Und auch Schelling²⁸ hat sich während seiner Leipziger Hofmeisterzeit und vor seiner Habilitation in Jena sehr solide physikalische Kenntnisse angeeignet, die die seines Lehrers Fichte weit übertrafen. More kennt z. B. das Experiment Guerickes mit den Magdeburger Kugeln und kommentiert es (I, 398). Dem Experiment Torricellis widmet er fast 70 Seiten und illustriert seine Abhandlung mit Diagrammen (I, 351—419). Aber der Zweck ist immer: Bestätigung einer vorgefaßten Meinung, nämlich der vom Mitwirken immaterieller Faktoren — wie etwa auch bei Oetingers

²⁷ Diese Spezialität wird auch in Kreisen, die Oetinger sonst wenig kennen, immer bekannter; vgl. Hoffmeister, *Philos. Wörterbuch* 1955, S. 555. Der *Sensus communis* ist hier eine Art theoretischen, moralischen und religiösen Instinkts. Vgl. *Phil. d. A.* 153, *Theol.* 107, 136, 143. Sehr bezeichnend das Eingeständnis Oetingers: «*Sensus communis difficile est definitu.*» *Inquisitio* 19, 50, 163.

²⁸ Vgl. sein bekanntes, aber meist nicht recht verstandenes Wort: «Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige», II, 378.

berühmten Melissenblätterexperiment²⁹. So will More aus der Tatsache, daß ein Taucher nicht von der auf ihm lastenden Wassersäule erdrückt wird, auf immaterielle Ursachen schließen. Heutige Erfahrung weiß sehr wohl, daß diese Last vorhanden ist und das Tauchen in große Tiefen bis jetzt unmöglich macht, wenn nicht Geräte wie das Bathyscaph des Professors Piccard verwendet werden. So besteht Ernst Cassirers hartes Urteil wohl zu Recht, daß der Theosoph More kein eigentliches naturwissenschaftliches Faktum kennt und daß er auch im Naturbereich blind Wundererzählungen vertraut³⁰. Er hat gegen die descartessche Korpuskularphilosophie eine regelrechte Monadenlehre — vor Leibniz — entwickelt³¹ und die Fachausdrücke der paracelsischen Alchemie wie coagulieren, Essenz, Tinktur etc. sind auch die Seinen (z. B. II, 605ff.). Schon die Beschäftigung mit Böhme mußte ihm die Übernahme dieser Termini nahelegen.

Mit dem Naturforscher Boyle stand er in innigen persönlichen Beziehungen³². Er konnte aber trotzdem nicht verhindern, daß auch Boyle zur «Maschinentheorie» des Lebens übergang, hat er doch in seinen *Exercitationes de utilitate philosophiae experimentalis* das Weltall mit der Uhr am Straßburger Münster verglichen³³. Er hat also von Malebranche das berühmte Uhrenvergleichnis übernommen, das auch Leibniz variieren wird. Oetinger wollte bekanntlich von diesem «mechanischen Triebwerk» nichts wissen; es war ihm «zu mechanistisch»³⁴.

Auch Shaftesbury, sonst in vielem ein treuer Cambridger Platoniker, konnte hier nicht folgen. Er lehnte betont die mystischen Folgerungen ab, die Henry More aus der Lehre von den plastischen Naturen gezogen hatte³⁵, während John Locke im Streit Cudworths gegen Descartes um die Naturerklärung für Cudworth optiert hat. Leibniz bekam Cudworths Hauptwerk von Lady Masham, der Toch-

²⁹ Philosophie der Alten II, 2 u. 3. Biblisches und Emblematisches Wörterbuch (1776), S. 37 u. 152 (Ausgabe von Hamberger 1849).

³⁰ Platonismus 92.

³¹ Beyer, S. 78.

³² Cassirer, *Plat.*, S. 43; Von Hertling, S. 119.

³³ Von Hertling, S. 263.

³⁴ W. A. Schulze a. a. O., S. 610.

³⁵ Cassirer, *Aufkl.* 112.

ter von Cudworth, geschenkt (C. Schaarschmidt in G. W. von Leibniz, Philosophische Werke III, 1904, Anm. zu S. 34). Während er in den *Nouveaux Essais* die Lehre von den angeborenen Ideen durch Theophilus verteidigen ließ, hat er die von den plastischen Naturen bekämpft. Schon Pierre Bayle hatte erklärt, Gott wäre vollständig überflüssig, falls vegetative bildende Kräfte, wie die plastischen Naturen Cudworths, im Stande wären, Organismen zu bilden. Er geriet darüber mit den Journalisten Jean Leclerc (1657—1736) in eine heftige Fehde. Bayle hatte nämlich das Cudworthsche Werk in einem von Leclerc gefertigten Auszug in der von diesem edierten *Bibliothèque choisie* kennen gelernt. Leibniz griff in den Streit ein in einem ausführlichen Brief an Basnage unter dem Titel: «*Considerations sur le principe de vie et sur les natures plastiques*» (Kl. Phil. Schr. Reclam, S. 199—209). Leibniz hat auch sofort erkannt, daß Mores Lehre vom hylarchischen Prinzip auf dasselbe hinauskommt. Beide Prinzipien lehnt er ab und meint, seine Monaden leisteten den Dienst der plastischen Naturen Cudworths ohne weiteres, nur organische Wesen seien beseelt, unorganische nicht. Einen Tod im eigentlichen Sinne gebe es nicht, da sofort eine Neuzusammensetzung der Monaden erfolge, wenn ein organisches Wesen «gestorben» sei.

Daß More immer wieder zu nicht mechanisch zu erklärenden Prinzipien seine Zuflucht nimmt, billigt Leibniz ganz und gar nicht. Sowohl die Mechanizisten wie die Platoniker hätten recht in dem, was sie bejahen, aber unrecht in dem, was sie verneinen: «*Les formalistes, comme les Platoniciens et les Aristoteliciens ont raison de chercher les sources des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles et d'en enfermer comme faisait M. Henry Morus en Angleterre, et quelques autres Platoniciens, qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement*» (Ausgew. Phil. Schriften ed. Schmalenbach II, 1915, 192). An Bayle schrieb Leibniz, die mechanische oder Korpuskularphilosophie brauche man nicht zu fürchten, sie führe mit den erforderlichen Berichtigungen und bei richtiger Auffassung des Ganzen auf Gott hin (Kl. phil. Schr., 38f.). Das entspricht dem Lebensprogramm Leibnizens, die Religiösität mit der Vernunft in Einklang zu bringen.

Die Oetingerschule aber steht ganz auf der Seite von More. Noch Schelling lehnte Spinozas Physik als «viel zu mechanistisch» ab (VII, 443 und XII, 581f.) und Baader lobte Henry More ausdrücklich, «weil er der geistlosen Auffassung des Descartes von der Natur entgegentrat» (Werke I, 4, 297, Anm.).

Sechstes Kapitel: Jacob Böhme

Heinrich Heine schildert im 2. Buch seiner «Religion und Philosophie in Deutschland» in seiner «kessen» Art, wie Karl I. von England sich so sehr für die Gedankenwelt des Görlitzer Schusters interessierte, daß er eigens einen Gelehrten dorthin entsandte, um Näheres über den Philosophus Teutonicus zu ermitteln: «Dieser war glücklicher als sein königlicher Herr, denn während dieser zu Whitehall den Kopf verlor durch Cromwells Beil, hat jener zu Görlitz durch Jakob Böhmes Theosophie nur den Verstand verloren» (Werke Bd. 9, 220). Damit ist die Begegnung zwischen Böhme und England eingeleitet. Schon 1644 erschien eine anonyme Böhme-Biographie in England. Böhme bekam Anhänger in England. John Pordage (1607—1681), Jane Lead (1623—1704), Thomas Bromley (1629 bis 1691), Francis Lee (1661—1719), William Law (1686—1761) sind die bekanntesten. Auch im Kreis der Cambridger Platoniker war Böhme bekannt und forderte zur Beschäftigung mit seiner Gedankenwelt heraus. Peter Sterry versuchte eine solche, Charles Hotham schrieb: «Ad Philosophiam Teutonicam»¹. Bekanntlich hat Franz Baader auf einer Englandreise englische Böhmisten kennengelernt, die ihm den Anstoß zur Beschäftigung mit Jacob Böhme gaben.

Auch Henry More verfaßte eine «Philosophiae Teutonicae Censura» (Werke I, 529—561). Er legt vier Böhme-Schriften zugrunde: Die Aurora, die 40 Fragen von der Seele, die drei Prinzipien und das Mysterium Magnum. Allerdings zitiert er von letzterer Schrift, dem Genesiskommentar Jacob Böhmes, nur die Kap. 1—3 der Genesis bzw. das zu diesen Kapiteln von Böhme Ausgeführte. More ist der Ansicht, man könne mit Hilfe Jacob Böhmes die Quäker widerlegen,

¹ Powicke a. a. O., S. 185, Anm. More hat das Verdienst, Leibniz auf Jacob Böhme aufmerksam gemacht zu haben. Liselotte Richter, Böhmes mystische Schau, 1943, S. 47.

das aber ist in Wirklichkeit so unmöglich wie die Quadratur des Kreises. Denn Jacob Böhme hat ja alle seine Anhänger zum Indifferentismus gegen jede Art von «Mauerkirche» geführt². Seine Lehre vom «Inneren Licht», die er von Sebastian Franck übernommen hat, führt ja direkt zum Spiritualismus der Quäker. Morus hat aber die klare Abhängigkeit Jacob Böhmes von Paracelsus gesehen — die Oetinger³ bestritten hat — (More, Werke II, 720). More verwirft die astrologische Exegese der Apokalypse des Johannes durch Jacob Böhme (I, 537). Die Lehre Böhmes von der Natursprache, deren Tiefe heutige Sprachphilosophie wieder anerkennt⁴, während Walter Feilchenfeld sie glaubte als «Grille» abtun zu können, ist nach More unhaltbar (II, 718). Daß sie direkt mit der kabbalistischen vom wunderbar schaffenden Wort zusammenhängt, ist More wohl nicht bewußt geworden (I, 537 u. 544)⁵. Daß Böhme astrologische Schriften studiert hat, gibt er in der «Aurora» zu (I, 541). More beanstandet es, daß bei Jacob Böhme Gott körperlich vorgestellt wird (I, 538, 545). Die Trinitätslehre ist falsch⁶. Böhmes

² Erwähnt seien Felgenhauer, der 1640 eine «Morgenröte der Weisheit» schrieb; W. E. Peuckert, *Leben Jacob Böhmes*, 1924, 5; Michael Pückler, der aus Regensburg ausgewiesen wurde (Brief Leibnizens an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels vom 23. 2. 1691, I, 6, 184); Quirinus Kuhlmann, der 1674 einen «Neubegeisterten Böhme» veröffentlichte und in Moskau verbrannt wurde (VI, 6, 507). Ferner auch Hohburg, Breckling, Gichtel, alle waren Kirchengegner «aus Religion».

³ Im Halatophilus Irenaeus, Werke ed. Ehmann II, 1, 268.

⁴ Leibniz hat ihre Tiefe sofort gesehen; vgl. VI, 6, 281, ebenso W. E. Peuckert a. a. O., S. 61 u. 107; Grunsky, *Jacob Böhme* 1952, 89, 190f.; Ernst Benz in «Dichtung und Volkstum», 1936, 340—357; Schleiff, in ZKG 1938, 151; Erich Heintel in *Deutsche Philologie im Aufriß* 1957, Sp. 589; Wilhelm Risse im *Archiv f. Philos.* 1962, 196.

⁵ Noch Schelling hält die hebräische Sprache für die Ursprache; er sucht indische und griechische Wörter aus dem Hebräischen abzuleiten z. B. XII, 334, 345, 430, 500, 543 u. ö. Vgl. auch W. A. Schulze in *Zeitschr. für philos. Forschung* IX, 3, 454ff.

⁶ Vgl. Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evang. Theologie* II, 215: Böhmes Sophiologie verändert die Trinitätslehre. Ähnlich neuerdings auch Victor Weiß: «Böhme preßt seine Gnosis ins Trinitätsschema.» Die Gnosis Jacob Böhmes 1955, 36ff. Daß Böhme Gnostiker ist, haben Berdiajew und Gabriel Marcel gesehen, jener mit vollem Beifall («geniale Gnosis»), dieser kritisch (*Erniedrigung d. Menschen* 1957).

7 Quellgeister werden in die Trinität eingebaut (I, 538, 545). Daß durch die Sophienmystik die Trinität in Wirklichkeit zu einer Quaternität erweitert wird, ist More nicht aufgefallen, vermutlich, weil er selber Sophiologe war und hier keine Bedenken sah. Böhme ist in der Psychologie Traduzianist, während More, wie wir noch sehen werden, sich für die Präexistenz der Seelen — wie einst Origenes — entscheidet.

More meint, Jacob Böhme habe die Kabbala falsch verstanden, wenn er Adam vor dem Fall als Androgyne, als männliche Jungfrau (*viro-virgo*), ansehe (I, 545). Hier irrt More gewaltig; die Fehldeutung der Androgynenvorstellungen der Kabbala hat More begangen und nicht Jacob Böhme. Er hat sie getreu nachvollzogen⁷. Böhmes Lehre, meint More weiter, daß Adam vor dem Fall keine Eingeweide und Genitalien⁸ gehabt habe, sei absurd (I, 539, 545). Ebenso will More Böhmes Ansicht nicht wahr haben, daß alle Geister einen Leib haben müssen. Wir haben oben gesehen, daß More mindestens zeitweise derselben Ansicht war. Nur Gott hat doch nach Ansicht der Cambridger Platoniker das Privileg, ohne Körper sein zu können (I, 546). Zur philosophischen Kabbala — wie More sie versteht und darzustellen versucht hat in mehreren Schriften — sei der Görlitzer Mystiker nicht durchgestoßen.

Böhme bilde aus Michael, Luzifer und Uriel eine Engelstrinität (I, 540, 546, 554). Böhmes Inspiration ist eine Täuschung, entweder war sie *naturalis* oder *daemoniaca* (II, 721). Jedenfalls ist sie nicht vom irrtumsfreien Hl. Geist eingegeben (II, 719). Die Kombination von Jacobus 3, 6 mit den Rädern Ezechiels⁹ — von Oetinger als ganz große Entdeckung Jacob Böhmes gepriesen — ist für More völlig unverständlich (II, 721). Jacob Böhme vergißt über dem Christus in uns den Christus außer uns (II, 718). Hier, in der Christologie, hat More den Spiritualismus Böhmes¹⁰ erkannt, der

⁷ Das wird heute weithin gesehen. Außer Ernst Benz und Ernst Ludwig Dietrich wären zu nennen: Grunsky 1952, 277, 280; Liselotte Richter, S. 66; Peuckert, S. 100; Victor Weiß, S. 76; August Faust, *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* 1942, 178, 189.

⁸ Das behauptet schon Paracelsus, sicher nach kabbalistischer Vorlage Peuckert, S. 84.

⁹ Grunsky 1956, S. 25, 8ff.

¹⁰ Die Rechtfertigung wird durch die Wiedergeburt verdrängt, die foren-

alle Heilstatsachen der christlichen Offenbarung psychologisiert, ins Innere des Menschen verlegt, so daß sie als äußere, «historische» Tatsachen völlig uninteressant werden. Böhmes Konstruktion der dreifachen Welt ist nach More wunderbar, aber doch in keiner Weise zu halten. Vollends sei Böhmes Behauptung, er habe den Zentralblick und könne ins Innere der Menschen hineinblicken, eitel Phantasie (II, 720). So kommt er zu dem harten Urteil: Böhme ist Enthusiast ebenso wie der Atheist (!) Spinoza, so sehr sie sich sonst unterscheiden; im Endeffekt kommen sie auf dasselbe hinaus (I, 619).

Böhmes Lehre von den 7 Quellgeistern ist More unheimlich — die gnostisch-kabbalistische Grundlage ist ihm wohl nicht aufgefallen (I, 538)¹¹. Daß er sie mit den 7 Planeten koordiniert, dürfte einem wirklichen Kenner kabbalistischer Texte nicht so merkwürdig vorkommen, wie das bei More (II, 718) der Fall ist. Auch Böhmes These, daß Adam vor dem Fall einen englischen Lichtleib hatte, lehnt More nur ab (I, 539), ohne sich dessen zu erinnern, daß ja auch die Kabbala ihn vor dieses Problem stellte. Oder verschweigt More diesen Bezug aus taktischen Gründen, weil seine «Zensur» Böhmes sich gegen die Quäker oder Familisten richtete? (I, 532). Gegen den «Enthusiasmus» seiner Zeit hat More mehrfach geschrieben (vgl. II, 185—226). Ihnen gegenüber hat er Böhme stark herausgestrichen. Die Wunder der Enthusiasten sind nicht echt (II, 216). Sie benutzen sehr oft Speisen und Mittel zum Einnehmen, um Imaginationen zu imitieren (II, 199). Apoplexien und Epilepsien sind bei ihnen an der Tages-

sische Rechtfertigungslehre wird abgelehnt, die Satisfaktions- und Imputationslehre wird kritisiert, die Abendmahlslehre ist gänzlich unlutherisch. Emanuel Hirsch a. a. O., S. 240, 245f., 249.

¹¹ Vgl. auch I, 546, 40; 548, 58; 459. Victor Weiß meint noch in unserer Zeit: «Es ist sehr wenig wahrscheinlich, daß Jacob Böhme die Vorstellung der 7 Quellgeister aus der Kabbala gewonnen hat, denn einmal hat es diese erst durch Vermittlung von Dr. Walther kennen gelernt, dann haben sie sehr wenig Ähnlichkeit mit den Sephiroth» (a. a. O., S. 45). Jacob Böhme hat in kabbalistischen Vorstellungen gelebt, längst ehe er mit Dr. Walther bekannt wurde und mit ihm über Probleme der Kabbala sich unterhalten konnte. Alles, was er von ihm erfuhr, konnte nur den Wert einer Erinnerung und Vervollständigung haben. Der Gang unserer Untersuchung dürfte längst ergeben haben, daß Victor Weiß auch im zweiten Punkt nicht Recht hat. Jeder Kabbala-Kenner sieht sofort die Übereinstimmung, Oetinger hat sie enthusiastisch gepriesen.

ordnung (II, 200). Doch wenn ein Arzt wie Balthasar Walther¹² sich für Böhme einsetzte, dann ist das ein Hinweis dafür, daß er nicht krankhaft sein konnte (I, 534). Auch Dr. Meisner — der bekannte Wittenberger Reformorthodoxe (1587—1626) — bezeuge die guten Antworten Böhmes bei seinem Verhör durch sächsische Theologen¹³. Daß More nicht unbeeinflußt ist von den begeisterten Böhmeanhängern, für die das Wunder — auch das Strafwunder — des Glaubens liebstes Kind war, beweist die Kolportage einer Legende. Ein Görlitzer, der Fremden das Wohnhaus Jacob Böhmes zeigte, sei, als er Böhme als Ketzer bezeichnete, vom Schlag gerührt, tot niedergefallen¹⁴. Da Mirakel in der Weltanschauung Mores eine große Rolle spielen, für ihn ein nicht unerhebliches Indiz. Im Gegensatz zu den Quäkern halte Böhme an den fundamentalen Artikeln des christlichen Glaubens fest — die spekulative Umdeutung, die Böhme dem deutschen Idealismus so sympathisch¹⁵ machte, ist More anscheinend nicht aufgefallen. Vielleicht war das auch sprachlich zu schwierig und wurde durch die Übersetzung ins Englische verschleiert. Einmal bemerkt More immerhin, daß viele von Böhmes Etymologien nur im Deutschen möglich sind (II, 718). Er denkt dabei sicher an seine echt laienhaften Herleitungen, durch die er Qualität mit Qualle und Magie mit Magen in Zusammenhang bringt, die doch nicht eines merkwürdigen Tiefsinns ermangeln. Von Heidegger sagen englische Philosophen der Jetztzeit Ähnliches, sicher auch mit vollem Recht. Böhme habe auch am Gottesdienst festgehalten, trotz der schlechten Behandlung durch den Superinten-

¹² Auch Peuckert, L. Richter und Grunsky machen Dr. Walther zum Vermittler der Kabbala an Böhme.

¹³ Ein moderner Böhme-Roman: Franz Spunda, *Das mystische Leben Jacob Böhmes*, Freiburg 1961, S. 347, läßt Polykarp Leyser zu dem Schuster sagen: «Das Mysterium Magnum erinnert mich in gewisser Hinsicht an gnostische Sekten, bei denen auch die Spannung zwischen Gott und Gegengott der Ausgangspunkt der Weltentwicklung ist.» Der echte altlutherische orthodoxe Theologe hätte sich wesentlich anders ausgedrückt.

¹⁴ Auch Oetinger berichtet ein solches Strafmirakel im «Swedenborg». Der Dekan Zeller in Markgröningen habe auf der Kanzel einen Böhme-Anhänger Zimmermann so heftig angegriffen, «daß er darüber sterben mußte» (II, 176, ed. Ehmann). Spener habe sich dieses Gericht (!) über Dekan Zeller gewaltig zu Herzen gezogen.

¹⁵ Emanuel Hirsch a. a. O., S. 225f.

dentem Gregorius Richter — Böhmes handfeste Polemik gegen die Mauerkirche¹⁶ ist More wohl entgangen, und auch die Tatsache, daß in den deutschen Territorien das Versäumnis des Gottesdienstes bestraft wurde, ist ihm wohl auch nicht bewußt. Wenn Jacob Böhme die Predigten besuchte, so sicher, um seine andersartige Exegese um so beharrlicher auszubauen. Immerhin bot ihm der Gottesdienst Anregung, wenn auch zur Opposition. Als Hirtenbub habe Jacob Böhme einen Schatz gefunden (I, 533). Und eine Engelsvision habe ihn aufgefordert, in der Bibel zu lesen. Ja, er suchte die kostbare Perle (I, 535), und er sei gottselig gestorben (I, 534).

Diesem Lob steht dann immer wieder bittere Kritik gegenüber. So etwa, wenn More erklärt, Böhme habe die *fides christiana* in *inanes allegorias* aufgelöst (I, 561)¹⁷. Hätte er die Kabbala richtig verstanden, wäre er zum Präexistentianismus gekommen (I, 558). Seine Lehre vom *coruscamen lucidum* (Feuerblitz) und vom Feuer (Ignis) sei nicht aufrechtzuerhalten (I, 538, 540, 546, 553). Ebenso stößt sich More immer wieder an Böhmes Theorie von den drei Hauptthronengeln (I, 540, 546, 554) und den drei Prinzipien (I, 554). Glanville — Mores Freund — hat auch diese antiquäkerische Böhme-deutung popularisiert in der Schrift: *Antifanatick theology and free philosophy*¹⁸.

Dabei hätte eigentlich More — wir sahen es bereits — Böhme als durchaus sachgemäßem Interpreten der Kabbala¹⁹ recht geben müssen. Auch von Paracelsus war More — bei aller Opposition — recht nachhaltig beeinflusst. So spricht auch er ganz wie der Hohen-

¹⁶ Ganz abwegig ist es, wenn August Faust auf Tacitus *Germania* 9 verweist, um die Aversion Böhmes, des *Philosophus Teutonicus*, gegen die Mauerkirche zu interpretieren (a. a. O., S. 178).

¹⁷ Vgl. Hirsch a. a. O., S. 211: Böhmes Verhältnis zur Schrift ist anders als das Luthers. Ähnlich Eberhard Pälz in *Evang. Theol.* 1962, 156ff.

¹⁸ Von Hertling a. a. O., S. 144.

¹⁹ Siegmund Hurewitz will ebenfalls nur Dr. Walther als Tradenten der Kabbala an Böhme anerkennen. *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik. Studien aus dem C. G. Jung-Institut III*, 1952, S. 155. August Faust bestreitet überhaupt jegliche Beziehung Böhmes zur Kabbala (175f.) aus nazistischen Motiven, der «deutsche Philosoph» sollte nicht «verjudet» sein. Für jeden, der August Faust vor 1933 kannte, eine schmerzliche Entdeckung. Faust will derartige Böhme- und Kabbala-Kenner wie Baader, Hamberger, Molitor ins Unrecht setzen, von More und Oetinger ganz zu schweigen!

heimer von der *Leonina natura in nobis* (II, 612). Paracelsus zieht aus der Mikrokosmos-Natur des Menschen²⁰ die Konsequenz, daß im Menschen auch alle Tierarten stecken. Er beruft sich auf Luk 13, 32 (Herodes dieser Fuchs), Matth. 23, 33 (Die Pharisäer sind Nattern und Schlangen), auf die Tiersymbole des Buches Daniel und der Apokalypse. Jacob Böhme übernimmt auch diese Spezialität — ebenso wie More und kann sagen: «So machet mancher eines Hundes Eigenschafft im äußeren Geiste dieser Welt, mancher eines Wolfes, eines Bähren, Löwen, Fuchsens, Hasens, Stieres, Pfauens, Hahnens, auch Kröten auch Schlangen Eigenschafft und so fort nach allen Creaturen» (Dreyfach Leben XI, 45, vgl. auch Vierzig Fragen VII, 18; Dreyfach Leben VI, 49 u. ö).

Erstaunlich ist auch, daß More nicht Böhmes entschiedene Ablehnung des Prädestinationsglaubens²¹ bemerkt hat. Auch in diesem Punkte war er mit ihm durchaus einig und hätte in ihm einen Bundesgenossen herausstellen können. Aber vielleicht hing — von etwaigen sprachlichen Schwierigkeiten abgesehen — das auch wieder zusammen mit der Tendenz von Mores Zensur des philosophus Teutonicus. Allerdings hat Henry More auch Böhmesche Spezialitäten übernommen, ohne daß er sich dessen vielleicht voll bewußt wurde, vielleicht deswegen, weil er selber wie Böhme in der Tradition der Kabbala stand. Der Leib Adams hatte nach Böhme nicht nur keine Gedärme und Genitalien, sondern er war auch penetra- bel. (Vgl. die Nachweise bei Ernst Benz, der vollkommene Mensch etc., S. 47.) Dieser Ansicht hat auch More gehuldigt. Leibniz greift ihn deswegen an. Im 5. Schreiben an Clarke beanstandet Leibniz, daß Henry More und andere *se sont imaginé que l'homme dans l'état d'intégrité avait aussi le don de la pénétration; mais qu'il est devenu solide, opaque, et impénétrable par sa chute...* Leibniz erklärt, nach dem Prinzip des zureichenden Grundes sei das pure Einbildung (Ausgew. Phil. Schriften, ed. Schmalenbach II, 1915, 168).

Das schließt aber nicht aus, daß auch Leibniz nicht ganz unbe-

²⁰ Vgl. Peuckert, S. 107ff., 115ff., 211; Strunz, Theophr. Paracelsus, 1957, S. 143ff. u. ö.

²¹ H. Bornkamm in Lutherjahrbuch 1927, 189; Hirsch a. a. O., S. 248. Auch Oetinger lehnt die «reformierte» Gnadenwahl ab und empfiehlt sich so seiner Kirchenbehörde als guten Lutheraner. Grundweisheit, S. 62.

hellt aus der Auseinandersetzung mit Böhme hervorgegangen ist. Schon die Tatsache, daß auch Leibniz eine «Aurora» verfaßt hat, muß aufhorchen lassen. In diesem Werk des Nachlasses, das zu den Entwürfen einer Scientia Generalis gehört, wird der Versuch gemacht, Böhmes Lehre von den sieben Quellgeistern psychologisch umzubilden (Liselotte Richter, a. a. O., S. 46). Sie kann ihm also nicht ganz gleichgültig gewesen sein.

Ferner erklärt Leibniz, sowohl in der Theodizee (II, §90, 124) wie in der Monadologie (§72 am Ende): «Es gibt keine gänzlich abge sonderte Seelen und Genien ohne Körper, nur Gott allein ist völlig davon frei» (K1. Phil. Schr., S. 167). Das ist gut «böhmisch». Zwar hat Böhme auch die Körperlichkeit Gottes gelehrt, was More ebenso ablehnt wie Leibniz, aber in der Annahme, daß jede Seele einen Leib braucht, stimmen beide mit Böhme überein. Schon Paracelsus behauptete die Körperlichkeit der Geister (Werke Bd. IX, 295). Böhme erklärt: «Ein Geist ist rohe (!) ohne Leib (Dreyfach Leben IV, 5). Auch Leibniz zollt hier seinen Tribut, auch er teilt die Voraussetzung der Cambridger von der Leiblichkeit alles Geistigen. Hier liegt dann auch eine Gemeinsamkeit mit Oetinger — bei aller sonstigen Gegnerschaft — vor. Oetinger hat bekanntlich das Wort geprägt: «Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes», das von allen Theosophen des frühen 19. Jahrhunderts, Schelling, Baader, Schubert, Ennemoser, E. A. von Schaden, Culmann mit Begeisterung nachgesprochen wird, der schlichte Görlitzer Schuster hat sie alle in seinen Bann geschlagen.

RÖMER 9—11

Ein Stiefkind christlicher Theologie und Verkündigung

Von HANS REICHRATH, Zweibrücken

I.

Die Kapitel 9—11 des Römerbriefes sind in unserer christlichen Kirche genau so geläufig und beliebt wie das Problem, mit dem sie sich ganz zentral und nicht nur so nebenbei befassen.