

Baaders theologische Erkenntnislehre

(dargestellt an Hand der Vorlesungen über spekulative Dogmatik.)

Von Dr. Imle.

Einleitung.

Zwischen Friedrich von Schlegel und Franz von Baader laufen viele Fäden gemeinsamer Geistesentwicklung hin und her. Sie weben sich bis zur Unentwirrbarkeit und behalten doch bei näherer Besichtigung ihre jeweilige ursprüngliche Färbung bei, die auf tiefgehende Verschiedenheiten der äußeren Lebensverhältnisse und inneren Individualität beider Denker hinweist. Dieser wie jener sind in ihrer Jugend als echte Romantiker den Flachheiten der Aufklärung entflohen und aus dem auf das nur Endliche und bloß Rationale beschränkten Kantischen Vernunftkritizismus auf die freien Höhen einer himmelberührenden und weltumspannenden, religiösen Spekulation emporgedrungen, die den ganzen Menschen erfaßt und all seine Seelenkräfte betätigt. Sie haben beide, jeder auf seine Art, ihren Sturm und Drang nicht nur persönlich und künstlerisch, sondern vor allem sachlich und philosophisch erlebt, sind endlich auf dem Boden der Offenbarung zur Ruhe gekommen und haben im Glauben den erstrebten Höhenstandpunkt des Geistes gefunden.

Für Schlegel bedeutete dieses die Konversion, d. h. die Bekehrung vom Neuheidentum zum Katholizismus; für Baader nur die kritische Aneignung eines angestammten Besitzes, das gläubige, aber nicht einseitig intellektuelle Ergreifen der Offenbarungswahrheit, die ihn seine Kirche lehrte. Dabei ist beiden Romantikern bei gelegentlich faßt überschwänglich betontem Glaubenswillen ein starker, geistiger Selbstbehauptungstrieb geblieben. Bei Schlegel äußerte er sich aber nur in gelegentlichen, persönlichen, mystizistischen Extravaganzen; bei Baader hingegen reifte er zur Ueberzeugung von seiner zeitgeschichtlichen Mission als berufener Mittler zwischen Lehrautorität und Denkfreiheit, übernatürlichem Wahrheitsbestand und zeitlich hinerworbenem Gedankengut aus. Mit dem Lehrstuhl für spekulative Theologie in München glaubte er in zeitüblicher, kindlicher Selbst-

überschätzung einen Standort gefaßt zu haben, von dem aus er die Methode der Theologie aus den Angeln heben könnte. Die akademische Lehrtätigkeit des reifen Schlegel ist eine alles in allem orthodoxe Nutzbarmachung dogmatischer Wahrheiten zur tieferen Begründung und höchsten Zielsetzung profaner Wissenschaften. Diejenige Baaders hingegen ist die Behandlung wichtigster Probleme der theologischen Erkenntnislehre und Dogmatik durch einen geisteselbständigen und tiefgebildeten Laien, dem aber doch oft, wenn ich so sagen darf, das feinere Verantwortungsbewußtsein des zünftigen Theologen abgeht. Kants scharfsinniges Bemühen, Empirismus und Rationalismus im Vernunftkritizismus zu versöhnen, konnte die uralten Gegensätze nicht lange zusammenhalten und ist bekanntlich der Ausgangspunkt eines neuen Auseinanderfallens von Objektivismus und Subjektivismus gewesen. Baader nun erkennt klar, daß die Einseitigkeiten beider sich widerstreitenden Richtungen nicht durch das gequälte Suchen ihres Ausgleiches im menschlichen Geiste zu überwinden sind. Nur im absoluten Geiste, der in sich die Urheberschaft alles stofflichen und geistigen Seins und Zusammenwirkens hält und aus dem die kreatürliche Außenwelt und geistige Subjektivität, die sowohl diese wie ihn selber widerspiegelt, ihren ganz einheitlichen Ursprung nehmen, liegt das einigende Band. Die profane und die auf ihr aufbauende religiöse Erkenntnistheorie kann daher nur eine theozentrische sein. Alle Philosophen oder gar Theologen, die irgendeiner Abart des Egozentrismus verfallen sind, verlieren also den Schlüssel zur Weltklärung, Erkenntnislehre und Gotteswissenschaft und verirren sich vor verschlossenen Wirklichkeitstoren in seichten Empirismus oder abstrakten Rationalismus, ja sie gelangen am Ende notwendigerweise zur Welt- oder Ichvergötterung.

Die letztere macht sich auf theologischem Gebiete als subjektivistische Gefühlsreligion oder Mechanisierung der lebendigen Glaubenswissenschaft vom Uebernatürlichen zu einer nur natürlich vernünftelnden Zergliederung des Offenbarungsstoffes geltend. Die erstere mündet in irgendeine pantheisierende „Weltfrömmigkeit“ oder aber ein rein utilitaristisch ethisches Bewerten und Handhaben der Religion, bei dem die Dogmatik im besten Falle noch als gelegentliche Handlangerin der Moral eine gewisse Anerkennung behält. Diese aus dem Sammelbecken des Kantischen Kritizismus hervorgehenden Entwicklungsströme waren Baader aus täglicher Erfahrung wohlbekannt, ja sie hatten ihn sogar wie die meisten seiner gebildeten Zeitgenossen vorübergehend erfaßt, doch gehört er zu den wenigen, die Geisteskraft und Mut hatten, gegen sie zu schwimmen.

Dem nachkantischen Empirismus und Rationalismus, jenen Geistesmächten, an denen, wie er meint, die Menschheit verarmt, gilt also der recht aggressive Kampf unseres Laientheologen. Er nennt beide ununterschieden kurzweg¹⁾: „Eine flache Ansicht eines flachen Zeitalters, welche ihre Impotenz mit den Feigenblättern der Moralität und Nützlichkeit zu bergen sich angelegen sein läßt, und dann aber doch mit ihrer Geisteslehre dem bösen Geiste nur Raum macht, weil der Mensch, sowie er aufhört, in Gott und göttliche Dinge zu spekuliren, in Dingen spekulirt, die nicht Gott, sofort aber in jene, die gegen und wider Gott sind“. Von der Spekulation über Gott könne der Geist eben nicht lassen, ohne die Natur oder sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Dabei aber bleibe er unbefriedigt und anstatt sich selbst, bezw. die Natur außer sich zu finden, verliere er alle beide, darum gelte auch auf dem Erkenntnisgebiete das Herrenwort: „Suchet zuerst das Reich Gottes, und alles Uebrige wird euch zufallen.“

Und ohne diese direkte Frontstellung gegen seine zeitgenössische Theologie lautet es in den 1836 erschienenen Vorlesungen fast genau so.²⁾ Baader spricht dort von den „Feigenblättern der kritischen Philosophie“ dem „Losgewordenseyn unserer Intelligenz von aller Tiefe“. Wohl habe die kritische Philosophie die „Wassergeister“ der Aufklärung gebannt, ja, sie habe sogar ein Etwas hinter der Materie entdeckt,³⁾ doch sei sie nicht bis zur Trennung dieses grundgelegten Seins vom erkennenden Geiste, also nicht bis zu seiner Objektivität, durchgedrungen. Kant und die Seinen, so lassen sich Baaders Gedanken zusammenfassen, bleiben beim Denken eines übermateriellen Seins stehen, anstatt zu ihm selber aufzusteigen und es in seiner überkreatürlichen, absoluten Objektivität zu erfassen.

Danach erwartete man nun, daß er seinerseits den Versuch machen würde, durch die Philosophie und Theologie der Scholastik zu leisten, was seine Zeitgenossen schuldig blieben. Statt dessen aber will er, besonders in seinen späteren Jahren, wie die Fortführung eben erwähnter Stelle u. a. beweist, „seine Zuflucht zur älteren Natur- und Religionsphilosophie nehmen“, vor allem denkt er an Jakob Böhme. An diese nicht nur befremdende, sondern auch dogmatisch verdächtige Kultivierung des Laientheologen aus der Uebergangszeit durch den neuzeitlichen müssen wir uns nun einmal hier gewöhnen. Hierin ist Baader ganz Romantiker und im Banne

¹⁾ H. III V. 8, p. 32.

²⁾ H. IV, V. 4, p. 19.

³⁾ Ebd., p. 19 f.

der Böhmeforschungen L. Tiecks, ja er hat sich weit weniger als z. B. Friedrich Schlegel, aus den magischen Banden jenes Mystikers befreit, dessen Einfluß auf die damaligen katholisierenden Intellektuellen mehr oder weniger allgemein war. Allerdings hätte, das muß auch zugegeben werden, ein so verworrener Geist bei einem anderen als Baader noch viel schlimmeres Unheil angerichtet. Dieser nämlich durchforschte den reichlich schwierigen, mißverständlichen, ja unklaren Mystiker immerhin mit theologischer Begriffsschärfe und, wie ich meine, in redlichem Bemühen, Böhmes und seine eigne Orthodoxie nachzuweisen. Zu bedauern bleibt aber natürlich, daß einer, der wie Baader das Zeug hatte, Rückführer zur theozentrischen Weltanschauung zu sein, bei diesem unreifen Schwarmgeiste so oft und lang Station machte.

Nachdem Kant, so führt Baader eingangs seiner Vorlesungen in Darlegung seiner Aufgabe grundlegend aus,¹⁾ „der abstrakten Verständigkeit“ den „Leichensermon“ gehalten habe, müsse die Intelligenz je eher desto besser aus ihrer „größten Abkehr . . . von der göttlichen Idea“ zurückgeleitet werden. Die Gottesleere führe notwendig zu Gott zurück, und der „horror vacui“ treibe zu neuen, übernatürlichen Geistesinhalten..

Der spekulativen Theologie weist Baader allgemein und sich selbst setzt er ganz besonders die Aufgabe, gegen jede, auch die deutschrationalistisch verfeinerte Aufklärung zu streiten.²⁾ Im Banne der konkret historischen Auffassung und Anwendung des Satanismus seiner abenteuerlichen Zeit nimmt er sie kurzweg als eine Manipulation des „Lügners von Anbeginn“, ein modernes Teufelsblendwerk. Diesen „intellektuell Beseßnen“,³⁾ in denen die Philosophie in ihr Gegenteil umschlage und die Wahrheitsscheu zum Hasse der Weisheit werde, könne nur eine in Verstand und Gemüt tief begründete allseitige Liebe zur Weisheit wirksam entgegentreten. Vielen Theologen sei darum angelegentlich zu empfehlen,⁴⁾ „vor allem ihren Gegnern, den Rationalisten, ihre Irrationalität“ nachzuweisen und dabei nicht mit ihren Entartungen auch die menschliche Vernunft als solche zu verkennen. Sie dürfen nicht wännen, „daß die von diesen, ihren Feinden gegen sie gekehrte und mißbrauchte Waffe der Intelligenz selber ihr Feind sei“. Die Gottesgelehrten haben keinen anderen „ursprünglichen Beruf“ als „jenen der Befreiung (Erlösung) und

¹⁾ H. I V. 1, p. 18.

²⁾ H. I V. 2, p. 20—25.

³⁾ Vgl. H. I V. 3, p. 29.

⁴⁾ H. III V. 9, p. 36.

Schirmung des Geistes von den verfinsternden Banden des Irrtums und der Lüge“.

Positiv fordert Baader sodann¹⁾ eine „Restauration“ sämtlicher Wissenschaften aus der Theologie und Naturphilosophie heraus. Diese beiden Haupterkenntniszweige seien nie so sehr wie in der Gegenwart dem ganz in sich selbst verkrümmten Menschengenossen in ihrer über- bzw. außenweltlichen Objektivität ferngerückt gewesen. Zur Beruhigung jener aber, die eine solche Reformation der Wissenschaften als Umsturz auf dem Glaubensgebiete oder als Vergehen gegen die Souveränität der Exaktwissenschaft verdächtigen könnten, hebt Baader sofort hervor, daß er dabei weder der kirchlichen Lehrautorität zu nahe treten, noch aber die Naturgegebenheiten mystifizieren wolle. Er denkt also an eine gläubige, aber vernunfterschlossene und geistesaktive Aufnahme und Verarbeitung der Offenbarungswahrheiten sowie an eine exakte, aber durch die Erscheinung zum Sein dringende Handhabung der natürlichen Erkenntnisstoffe. „Die Demut des Glaubens“, erklärt er in seiner Einleitung zu Heft IV, gehe mit „der Erhabenheit des Forschens“ zusammen... Und weiter²⁾: Wer „ins Himmelreich der Wahrheit“ eingehen wolle, müsse die „Armut am Geist, nicht im Geiste“ auf sich nehmen, auch hier gelte, daß das Himmelreich Gewalt leide. Es bleibe all denen verschlossen, „welche den Ernst, die Anstrengung und die Härte dieser Gewalt scheuen“. Das glaubenswillige Gefühl müsse sich also hier mit der kritischen Erkenntnis einen. Erst aus ihrer „Konkretheit und Vermählung“ könne wahre Wissenschaft hervorgehen. Einem „kalten Glaslichte“ vergleicht er den einseitigen Intellektualismus, der nur „ein unwahrhaftes Scheinlicht“ ausströmt, einem „in der Finsterniß gebundenen Feuer“, das nur „eine verzehrende und verbrennende Glut“, die nur gefühlsmäßige Liebe zur höchsten Wahrheit sei.

Die Religionswissenschaft, die für Baader der Schlüssel aller Welt- und Menschheits-, Natur- und Geschichtserkenntnis ist, kann nur ein liebend glaubensbereiter Wille zur Annahme und ein klarer, selbständiger Verstand zur Verarbeitung des Offenbarungsinhaltes fördern. Nur mit einem „amor generosus“³⁾ sei ihr gedient, nicht „mit den verstohlenen pietistischen Liebeleien“. Nicht ihr geheimnisvoller, dogmatischer Stoff, führt er an anderer Stelle weiter aus,⁴⁾ mache die Glaubenswissenschaft der gesunden Vernunft „schwer

¹⁾ H. III V. 8, p. 33.

²⁾ H. III V. 1, p. 3.

³⁾ H. I V. 5, p. 43.

⁴⁾ H. II V. 7, p. 33.

begreiflich“, sondern „die Mystifikationen des menschlichen Unverstandes über selbe, und die sich zu letzterm gesellende, und gemeinschaftlich mit ihm den Obscurantism im religiösen Wissen fördernde Bosheit des finstern und verfinsternden Geistes. Denn was jene theils frömmelnde, theils heuchelnde Dümmlinge wollen, das will der Teufel auch, nämlich daß der Mensch blind bleibe und das herrliche Licht Gottes nicht schaue.“

Es liegt also, so fasse ich zusammen, nicht am Stoffe, sondern an seiner geistigen Erfassung und methodischen Darlegung, nicht am Objekte, sondern an dem dieses erkennenden Subjekte. Dort setzt für Baader, wie es ja auch im Zeitalter der Vernunftkritik das nächstliegende ist, die Restauration ein. Im Vorhofe der theologischen Erkenntnislehre, nicht im Allerheiligsten der Dogmatik muß der Kampf ausgefochten werden, dessen kostbare Siegesbeute der Friedensschluß von Glauben und Wissen ist. Aus ihrer Paarung werden dann alle Wissenschaften und Künste gleichsam wie neu geboren werden. Mit diesen Ansichten bringt Baader die neoscholastischen Ideen der Spätromantik zu einer gewissen Reife, wenngleich auch in seiner spekulativen Theologie von einem vollendeten Systeme noch lange nicht die Rede sein darf.

Gotteserkenntnis.

Der subjektivistische Rationalismus gelangt zu dem Gott und Welt hervorbringenden menschlichen Denken, zu jener Ich-Philosophie, die der jugendliche Friedrich Schlegel und konsequenter noch Novalis zu ihrer Weltanschauung erhoben und aus der sie, gestützt auf Schleiermacher, eine neue Religion der Ideen ableiten wollten. Baader hingegen sucht jenem Ringen des geschaffenen Geistes nach absoluter, objektiver Wahrheit, das sich in Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus in dramatischer Bewegtheit offenbart, religionsphilosophischen Ausdruck zu geben und landet am entgegengesetzten Pole, nämlich bei der menschlichen Anteilnahme am schöpferischen und mitteilbaren Denken Gottes.

Seine Erkenntnistheorie muß in Descartes ihren Antipoden erkennen und in ihm auch der gesamten sog. neuzeitlichen Einstellung auf das Erkenntnisproblem widerstreiten. Dieses hebt auch Baumgardt hervor. ¹⁾ Der Mensch, erklärt Baader, ²⁾ wisse sich selber

¹⁾ *Friedrich von Baader und die philosophische Romantik*: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Band 10. S. 246,

²⁾ H. IV V. 4, p. 16.

nicht, „ohne zugleich anders, und zwar ohne sich in einem ihm Höhern gewußt zu wissen“. Demnach wäre für ihn also die Gottesdie Voraussetzung der Selbsterkenntnis und nicht umgekehrt. Darum fährt er auch an selber Stelle fort: „Alle sog. Beweise Gottes, welche ein solches abstraktes Selbstbewußtsein als Mensch voraussetzen“, also vom reinen nur sich wissenden Ich ausgehen, müssen „von einer Gottesleugnerei ausgehen und folglich auf solche wieder zurückführen.“ Und einer Fußnote zur siebten Vorlesung entnehmen wir¹⁾: „Anstatt mit Cartesius zu sagen: Ich denke, also bin ich sollte man sagen: Ich werde gedacht, darum denke ich, oder: Ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich. Unser Geist ruhe nicht, bis er zum Erkennen seines Erkenntseins gelange,²⁾ „oder wie Plato sagt, bis sein Auge einem sein Sehen sehenden Auge begegnet“.

Die urquellhafte Geistigkeit ist Gott, alles Sein und Denken nur eine Verwirklichung seiner Idee und alles kreatürliche Erkennen ein Nach- bzw. Mitdenken seiner Gedanken. So fasse ich zunächst einmal knapp zur Erklärung das zusammen, was Baader selber mannigfaltig und nicht immer mit gleicher Klarheit und Schlichtheit ausdrückt. Die hier so nahe liegende Bezugnahme auf die innergöttliche Geistesfruchtbarkeit und Geistesmitteilsamkeit sowie die Exemplarität alles Denkens und Seins in der göttlichen Idee hat sich der spekulative Theologe leider entgehen lassen, wiewohl doch erst sie imstande wäre, seiner Spekulation tiefste Begründung, gestaltende Ordnung und höchste Zielsetzung zu ermöglichen. Er begnügt sich mit der übrigens recht geistvollen Vergleichung der göttlichen Geistesäußerung mit dem Vokale, des menschlichen Denkens mit dem Konsonanten.³⁾

Unmißverständlich verwahrt Baader sich dagegen,⁴⁾ daß er wie Hegel im menschlichen Geiste das Bewußtwerden des Absoluten feiere, während doch umgekehrt die geistige Kreatur ihrem Gotte ihr Bewußtsein und dessen Inhalt dankt. Nicht der Urgeist bedarf seines Geschöpfes, um seiner selbst bewußt zu werden, wohl aber werden wir erst durch ihn seiner, unseres eignen Ichs und unserer Mitgeschöpfe gewahr. Hegel wirft er vor, ihm seien „der kreatürliche Mitlauter und göttliche Selbstlauter im Grunde oder in der Substanz ein und dasselbe“.⁵⁾ So komme es dann,

¹⁾ H. III V. 8, p. 35.

²⁾ H. III V. 8, p. 35.

³⁾ H. III V. 14, p. 62.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ Ebenda.

daß der Mensch sich mit Gott verwechsle und wähne, diesen aus sich heraus beweisen zu können und „durch eine Art von Bauchredneri . . . einen Gott in und außer sich zu hören oder zu ihm zu sprechen meint“, während er nur sich höre und zu sich selber spreche. Auf dieser pantheistischen Grundlage sei also keine theologische Erkenntnislehre und keine Offenbarungsreligion möglich.

Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisprinzip sind Baader transzendent. Der überweltliche Gott macht sich selber dem Geschöpfe kenntlich, das er in seinen Gedanken trägt. Er tut es, indem er ihm immanent ist, in den Gegenstand seines Denkens und seiner Liebe eingeht oder, wie wir es besser verstehen, geistig in ihm wirkt, bzw. es innerlich erleuchtet. Die Illuminationstheorie des heiligen Augustin und der Frühscholastik, die in der Franziskanertheologie, besonders dem seraphischen Lehrer ausgereift ist, erweist sich hier als ein unentbehrliches Gegengewicht gegen den zur Verabsolutierung des kreatürlichen Geistes hinneigenden Rationalismus. Baader handhabt sie, ohne sie als solche zu erkennen, bzw. kenntlich zu machen, wengleich er sich bei seiner Glaubensphilosophie in anderem Zusammenhange auf St. Augustin beruft.¹⁾

Das geschöpfliche Erkennen führt nach Baader ein natürliches Eigenleben, das aber in das göttliche eingebaut ist und ganz von diesem zehrt. Er bedient sich zur Verdeutlichung dieses grundlegenden Gedankens der etwas ungewohnten Analogie des Bandwurmes.²⁾ Demnach hätte die Physik den Bandwurm von dem zu trennen, in dem er wohnt, die Pneumatik, d. h. Erkenntnislehre, aber das göttliche und das kreatürliche Prinzip auseinanderzuhalten; doch seien beide Lebensformen ineinander eingebaut.³⁾ Der geschöpfliche Geist bewegt sich im schöpferischen, möchten wir ergänzend hinzufügen, ihm dankt er sein Sein und seine Erhaltung, seine formalen Anlagen und seinen Inhalt. Soweit trifft das obige Beispiel zu. Aber — und damit wird uns nicht nur die Bandwurmanalogie, sondern auch die Baadersche Anschauung überhaupt bedenklich, — Gott erweckt, trägt, erhält und ernährt das geistige Eigenleben der Kreatur nicht widerwillig, ja nicht einmal notwendig, sondern wie alles Kontingente in jener majestätischen Freiheit, die gerne schafft und schenkt, an sich zieht und sich mitteilt, ohne dessen irgendwie zu benötigen. Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß

¹⁾ H. IV V. 12, p. 63.

²⁾ H. I V. 8, p. 57, Fußnote.

³⁾ Vgl. Text ebd.

⁴⁾ p. 249.

Baader hier wie auch anderweitig, vor allem in seinen fragmentarischen Ideen zur Schöpfungslehre, das rechtgläubige Verständnis für die Kontingenz des Geschöpflichen fehlt oder doch mangelhaft entwickelt ist. Seine Unterordnung unter das Absolute allerdings hebt er zur Genüge in der häufigen Auseinandersetzung mit dem Pantheismus hervor. Man kann nicht daran zweifeln, wie auch Baumgardt⁴⁾ zugibt, daß er Gott und Welt in das dogmatisch korrekte Verhältnis von unerschaffenem Urheber und hervorgebrachtem Werke rückt; aber man kann leicht die Auffassung bekommen, daß er die Schöpfung als solche, d. h. die ewige Idee einer zeitlich zu verwirklichenden Kreatürlichkeit, für etwas notwendigerweise zu Gott Gehöriges ansieht. Ob ihn diese Anschauung nicht dazu drängte, manchmal den rein naturhaften Charakter der göttlichen Mitwirkung am zeitlichen Geschehen, vor allem aber im menschlichen Geistesprozesse auf Kosten des Gnadenhaften zu überspannen? Die alten Vertreter der Illuminationstheorie, obwohl sich Baaders erkenntnistheoretische Ergebnisse mit den ihrigen ziemlich decken, verfahren eher umgekehrt. Sie dehnten das Gnadenhafte tief, sehr tief in das natürliche Geistesgebiet aus, und dieses hat wiederum, wenigstens glaube ich es für St. Bonaventura behaupten zu dürfen, seinen Grund in dem demütigen Bewußtsein, daß die Schöpfung eine absolut freie, vollständig ungeschuldete und durchaus großmütige Tat der ungeschaffenen Güte ist. Dem seraphischen Lehrer ist ja darum bekanntlich auch die Gnade im weitesten, allgemeinsten Sinne jeglicher göttliche Konkurs am kreatürlichen Geschehen,⁵⁾ also auch das sog. Naturgeschuldete. Wie viel mehr ist also erst die Assistenz des geschöpflichen Denkaktes eine freie Liebestat Gottes.

Das Gesagte schließt aber nicht aus, daß Baader sich auch recht gerne und häufig der Termini der dogmatischen Gnadenlehre bedient, um den Einfluß des Urgeistes auf den denkenden Menschen, besonders die göttliche Urheberschaft der menschlichen Gotteserkenntnis zu veranschaulichen. Eine konsequente Begriffsscheidung von Natur und Uehernatur läßt sich dabei freilich kaum erkennen. Wahrscheinlich litt sein Denken hier unter ähnlichen Unklarheiten wie dasjenige Friedrich Schlegels. Doch versuchen wir nun endlich dieses selbst positiv darzulegen.

Eine notwendige Konsequenz des Theismus, der an eine geistige Urheberschaft aller Dinge glaubt, ist die Abhängigkeit alles Bestehenden von demjenigen, der es in seiner Uerkenntnis trägt.

⁴⁾ Vgl. I. *Sent.* d 8 p 1 a 2 qu 2 ad 9 pag. 161 b und *Breviloq.* p V c 2 *Tom.* 5, nag. 253 b.

Beim Geisteswesen wird sie zum Bewußtsein dieses Geschaut- und Erkenntseins in Gott. „Gegen diese Annahme einer Indifferenz des Erkannten gegen sein Erkenntsein spricht schon die Erfahrung.¹⁾ Ja die Fälle seien häufig, wo der uns erkennende überweltliche Erkenntnisgegenstand unserem kreatürlichen Erkennen „gleichsam entgegengeht“ und sich ihm ohne sein Hinzutun zu erkennen gebe. Das „eigentlich Erkennbare“, darauf kommt Baader häufig zurück, sei ein Erkennendes,²⁾ „und zwar meinerseits ein Erkennen oder Wissen meines Erkenntseins“. So unmittelbar wie nach Kant das Sittengesetz vor der praktischen, steht scheinbar nach Baader das Erkennen unseres Erkenntseins vor unserer theoretischen Vernunft, und aus dieser Urgegebenheit leitet er einen Imperativ der Gotteserkenntnis ab,³⁾ „weswegen es ein Irrtum ist, falls man mit Kant keinen Imperativ des Erkennens zugiebt“. Die Unwissenheit hierin sei ein „Verbrechen, nicht bloß ein Gebrechen“. Auf der andern Seite dürfe man allerdings sein kategorisches Menschenwissen nicht auf die absolute Seinssphäre ausdehnen und Gott zu einem uns unterworfenen Wissensobjekte machen, wie es die verschieden gerichteten rationalisierenden Theologen tun, vielmehr ist die Erkenntnis Gottes eine göttliche Gabe und Aufgabe an das Geschöpf zugleich.⁴⁾ Hieraus könne ersehen werden, was „es auf sich hat, wenn Christus sich die Wahrheit (oder den Wahrhaften) selber, und doch auch den Weg und die Leuchte zu ihr nennt, und Sein Erkenntsein und Bekanntsein von den Menschen bald Seine Gabe und Sein Thun nennt, bald als Aufgabe unser Thun“. Gott ist eine über jeden Beweis erhabene Bewußtseinsgegebenheit. Seine Existenz, d. h. das Vorhandensein eines allwirksamen Urgeistes nachzuweisen, ist also überflüssig, wie Baader fortwährend stark betont, und liegt, wie wir aus obigem wieder aufs neue entnehmen müssen, überdies nicht in der Kompetenz der erschaffenen Vernunft. Wenn schon die scholastischen Anhänger der Illuminationstheorie den Gottesbeweisen skeptisch gegenüberstanden von Bonaventuras kühler Duldsamkeit bis zur glatten Ablehnung eines Roger Bacons, so räumt der nachkantische Antirationalist kurzweg mit ihnen auf.

Der Mensch aus sich ist also nicht das Erkenntnisprinzip Gottes, vielmehr ist Gott der sein Erkenntwerden bewirkende Erkenntnisinhalt des Geschöpfes, und zwar auf Grund seiner allwirksamen,

¹⁾ H. III V 13, p. 54.

²⁾ Ebd. p. 56.

³⁾ Ebd. p. 55.

⁴⁾ Vgl. ebd., p. 56 f.

mittelsamen Geistigkeit. Nur ein Erkennendes, so schließt zitierte Stelle, in dem wir uns erkannt wissen und das sich uns zu erkennen gibt, kann ein Ziel der theologischen Erkenntnis sein . . .

Und dieses Uerkennende wirkt ähnlich auf die Bewegung der Geister ein wie die allursächliche Allmacht des Weltenschöpfers auf die der Gestirne. Sagt doch Baader in einer Fußnote¹⁾ ausdrücklich: „Wie sich alle Gestirne nur auf einmal oder zugleich bewegen, ja wie die Bewegung des kleinsten Sandkorns sich von dieser kosmischen oder Allbewegung nicht loszumachen vermag, so muß man dasselbe vom Gedanken behaupten, nämlich, daß alle Geister nur zugleich denken und daß kein Gedanke eines einzelnen Geistes sich der Macht des Zentralgedanken, oder der Gravitation desselben zu entziehen vermag.“ In dieser geistigen Gottesabhängigkeit erblickt Baader das Merkmal der Kreatürlichkeit.

Er hätte die Analogie der kosmischen Bewegung gut seiner Erleuchtungstheorie noch handlicher machen und zeigen können, daß das Zentralgestirn den einzelnen Sternen nicht nur die Bahnen ihrer Bewegung weist, ihnen vielmehr auch Lichtquell ist und daß Gott ganz ähnlich den kreatürlichen Geist, den er beherrscht und leitet, aus seiner Lichtfülle speist und so innerlich erleuchtet. Aus der ausflutenden Lichtnatur seiner schöpferischen und erhaltenden Geistigkeit ist ja nicht nur alles auf sein ewiges Wort hervorgebracht worden und im Sein erhalten, sondern wird auch von seinem erschaffenen und liebend gehegten Abbilde, dem Menschen, alles erkannt und das Erkannte ausgesprochen von der höchsten, in ihrem tiefsten Wesen ewig unbegreiflich bleibenden Gottesidee bis zum Wesen der äußeren Natur. Wir finden diesen Gedanken anderweitig so formuliert²⁾: „Der Mensch vermag schon darum den unmittelbaren Bezug nicht zu verkennen, in welchem er als denkend und sprechend mit der ersten Kausalität in seinem Innersten steht, weil er das Wesen der Dinge (wenn schon nur nachdenkend und nachsprechend) nicht zu erkennen und auszusprechen vermöchte, wenn selbes nicht einem Denken und Sprechen seinen Urstand wie seinen Bestand verdankte; d. h. dasselbe lebendige Wort, welches die Welt schuf und trägt, schwebet uns gleichsam, wie die Schrift sagt, in unserm Herzen und in unserm Munde.“

Ueber die Immanenz des göttlichen Erkenntnisprinzips hören wir:³⁾ Jede Koexistenz kann nur durch eine Inexistenz bedingt sein, d. h.

¹⁾ H. I V. 4, p. 33.

²⁾ H. I V. 11 p. 68.

³⁾ H. IV V. 12, p. 63.

durch ein wechselseitiges Ineinander-Eindringen und Sich-Durchdringen geistiger Subjekte. Nach Baaders Theorie¹⁾ geht das erkennende Subjekt nicht nur in die Gegenstände ein, sondern läßt sich vor allem von diesen durchdringen und erfüllen. Nach der abstrakten Anschauungsweise hingegen — er meint die empirisch rationalistische — hält es diesen von sich ferne und bleibt selber leer. Das Erkennen ist ein Innwerden des geschauten Gegenstandes, dessen „Tiefe“ wird „nun auch in mir Tiefe“, es findet also „Identität von Subjekt und Objekt“ statt. Dieser Ausdruck ist reichlich mißverständlich, Baader verwahrt sich daher selber gegen dessen übliche Bedeutung. Jedenfalls meint er mit „Identität“ nur die Vereinigung von Subjekt und Objekt in einem Bewußtsein, derart, daß Erkennender und Erkenntnisgegenstand „in der Unterscheidung geeint, in der Einung unterschieden“ sind.

Eine ergänzende theologische Einfügung wird das weitere Verständnis fördern und sei mir darum erlaubt. Auf obige Art trägt Gott die Kreatur in sich, aber nicht wie er sich selbst im ewigen Sohne erkennt, sondern als das Andere, das Außergöttliche, sein Geschöpf. Und so ähnlich haben wir die innere Schau Gottes nicht als eines uns gleichen Wesens, wohl aber als einer in uns lebendig gegenwärtigen und wirksamen geistigen Ursächlichkeit. Ich glaube nicht, damit meinen spekulativen Philosophen gewaltsam orthodox gemacht zu haben, lehnt er doch selber in einer Fußnote zu eben wiedergegebenem Texte die pantheistische Identitätslehre Hegels ab, in welcher erkennendes Subjekt und erkanntes göttliches Objekt ununterschieden in eins zerfließen, und verweist zur Veranschaulichung seiner Gedanken auf die Gnaden- und Sakramentenlehre der Kirche. Es ist also eine Einwohnung, keine Identität, die ihm vorschwebt. Und sie scheint Baader so katholisch, daß er sich wundert, wie²⁾ „selbst Theologen die Anerkenntniß einer innern unmittelbaren Erleuchtung (als Assistenz) für enthusiastisch erklären“. Ja er erinnert daran, ganz ins dogmatischmystische Gebiet übergreifend, daß mit der vollkommenen Gabe der Geber selber doch vereint sein müsse. Das kann also im vorliegenden Zusammenhange nicht viel anderes bedeuten, als daß Gott selber, der uns durchwohnt, sich uns in unserem Innern durch seine Einwirkung auf uns erkennbar macht, gleichviel ob auf allgemein geistesnatürlichen oder auf gnadenhaften Wegen.

¹⁾ H. III V 9, p. 37.

²⁾ H. III V 9, p. 38.

In derselben neunten Vorlesung geht Baader näher auf diese erleuchtende Innenwirksamkeit des göttlichen Lichtes am erschaffenen Geiste ein,¹⁾ und wir können aus dem dort Gesagten mindestens deutlich ersehen, daß es sich für ihn dabei um eine zunächst natürliche und nicht gnadenhafte, also allgemein geisteskreatürliche, nicht von der ganz ungeschuldeten Gebelust und Mitteilsamkeit Gottes gewährte Selbstkundgebung des Urgeistes handelt. Durch sie wird das Verhältnis von Schöpfer zu Geschöpf in der beseelten Kreatur zur Wechselbeziehung von Erkennendem und Erkanntem erhoben. Gott denkt und will, so ähnlich lautete es ja auch bei St. Thomas und seiner Schule, seine geistigen Geschöpfe und sich selbst sowie seine übrigen Werke als deren Bewußtseinsinhalt, diese aber erkennen in seinem Lichte ihren Gott und in dessen ewigen Gedanken sich selbst sowie die gesamte Welt. Sie werden ihres eigenen Erkanntseins in jener überweltlichen Uerkenntnis gewahr, die wir Gott nennen. Von einem und demselben Erleuchter geht ein Gotteslicht aus, das als äußere Gabe den Geist bestrahlt, als innere ihn durchscheint oder wie Baader wörtlich sagt; „ein anscheinendes und ein einscheinendes Gotteslicht.“ Es handelt sich also um zwei Tätigkeitsformen eines einheitlichen Prinzips. Die erste, anscheinende Wirksamkeit ist wohl der allen Menschen gleicherweise zuteil werdende Gottesbeistand zur natürlichen Gotteserkenntnis und Erfassung der Außenwelt in seinem Lichte, denn Baader nennt sie eine unverlierbare Assistenz, die zweite hingegen mehr die gnadenhafte Selbstmitteilung des Absoluten, die wir Offenbarung nennen. Sie kann dem Subjekte wieder entzogen werden und geht auch durch eigne Schuld verloren. Beide müssen, obschon sie auf einen selben Urheber zurückgehen und in Wirklichkeit eins sind, auseinandergehalten werden. Uebergriffe von einem auf das andere Gebiet, d. h. wohl die Vermengung beider, nennt er „revolutionär“ und „evolutionhemmend“.²⁾ Im anscheinenden Gotteslichte also vollzieht sich die natürliche, soweit bei Baader überhaupt von einer solchen die Rede sein darf, im einscheinenden die auf die Offenbarung gestützte Gotteserkenntnis. Doch ist auch erstere durchaus keine diskursiv an den Geschöpfen zum Schöpfer emporsteigende, rein verstandesmäßige, vielmehr eine uns eingeborene, unlöslich zum Wesen der Geistnatur gehörige, innere Schau. Sie drängt sich uns unabhängig von unserem Wollen oder Nicht-wollen auf und steht unverrückbar im Bewußtsein. Die Gnadengabe der höheren

¹⁾ H. III V. 9, p. 37—39.

²⁾ H. III V. 9, p. 37

Gotteserkenntnis dagegen ist zugleich eine Aufgabe an den freien Geschöpfeswillen. Wer sie nicht würdigt und festhält, hat bald nur noch ihr „Caput mortuum . . . und nicht mehr sie selber“¹⁾ in Geistesbesitz; denn auch hier gelte das Schriftwort: „Wer unwürdig ißt, der ißt sich das Gericht“. Deshalb unterscheidet Baader hier noch eine dritte Art des göttlichen Beistandes, durch den der Unendliche dem endlichen Geiste dazu verhilft, seine Mitteilbarkeit aufzufangen und festzuhalten. Er nennt diese Assistenz die ihm „aufgegebene“.

Die natürliche Gotteserkenntnis nun ist so unmittelbar wie die Selbstschau des Geistes, der sich als denkendes, wollendes und wirkendes Wesen weiß. Sie hat aber vor der Selbsterkenntnis die Priorität des Urhebers vor seinem Produkte. Die bisher resumierten Ausführungen verdichten sich nun zu diesem Fundamentalsatze²⁾: „Wir behaupten darum, daß es eine der Grundüberzeugungen des Menschen ist, daß er als schauend und erkennend sich in einem ihn Schauenden und Erkennenden, als wollend in einem ihn Wollenden, als wirkend in einem ihn Wirkenden begriffen weiß.“

Die Strigenz dieser dem Geiste naturhaften Gotteserkenntnis und die kategorische Verpflichtung ihr zuzustimmen, hebt Baader häufig und unmißverständlich hervor, so hier³⁾: Die Erkenntnis Gottes ist ein „centrales p. exc. d. h. ein in allen respectiven Centris dieser speziellen Verhaltungen wiederkehrendes, oder nie weichendes“. Daraus folgt, daß der Mensch⁴⁾ „bewußt oder unbewußt, wollend oder nichtwollend, mitwirkend oder nichtmitwirkend, ja . . . gegenwirkend, doch in diesem centralen Verhalten ingewohnt, beigewohnt oder nur durchwohnt bleibt und das folglich die Benennung eines gottlosen Seyns für die Kreatur unrichtig ist, in so fern ein so Gottloser, ja der Teufel selber am allerwenigsten von Gott sich los und am unfreiesten in Bezug auf Ihn sich befindet“.

Allerdings verhält sich nicht jedes erkennende Subjekt gleicherweise zu dem sich ihm aufnötigenden Zentralerkenntnisgegenstande. Baader zählt je nach der Willenseinstellung auf diesen drei Menschenarten auf. Die erste sind die Gotterschlossenen, die ihm Verstand, Willen und Tatbereitschaft auftun. In ihnen ruhe Gott, ihr Geist ist ähnlich von ihm erfüllt wie das „Medium“ . . . vom „Massengewucht“ des Zentrums. Ein solcher Geist bewegt sich überall frei in dem, von dem er doch stets getragen wird und ruht in seinem

1) Ebd. p. 39.

2) H. III V. 8, p. 35.

3) H. III V. 4, p. 18.

4) Ebd. p. 18 f.

Urgrunde. Den Religiösen stehen dann die Gotteswiderstrebenden ¹⁾ diametral gegenüber. Wiewohl auch auf dem Zentrum ihres Bewußtseins die Zentraltatsächlichkeit des absoluten Geistes wuchtet oder, wie Baader sagt, beide Zentren „ineinanderfallen“, lehnen sie sich gegen sie auf. Ein solcher Mensch widerstreitet seinem eignen, besseren Wissen und damit nicht nur Gott, sondern auch sich selber, er ist „gebrochen oder entzweit“ im eignen Innern. Er setzt „jenem Widerstand von außen wie von innen, eine doppelte Reaktion“ gegen Subjekt und Objekt, in dem er sich selber anlügt. Diese Psychologie des seinem Herrn entfliehenden und doch von ihm gehaltenen Geistes ist uns aus Friedrich Schlegels Uebergangsperiode vom Neuheidentume zum Theismus wohl bekannt und kehrt auch in der Glaubensphilosophie seiner reifen Jahre wieder. Hochinteressant aber ist die philosophiehistorische Auswirkung dieses wieder besseres Wissen verneinenden und selbstbetrügerischen Geistes. Er sei zur philosophischen Erkenntnispezies geworden und leugne abwechselnd bald die Objektivität, bald die Subjektivität, indem er beide gegeneinander ausspielt. ²⁾

Zwischen den Gotterschlossenen und Gottabgekehrten bewegen sich dann die wider besseres Wissen und Gewissen Gleichgültigen. Sie sinken von ihrer Menschenwürde der frei gewollten und bewußten Mitwirkung an der Gotteserkenntnis „in jene eines bloß werkzeuglichen Würkers herab“ und gleichen jenen Knechten, die nicht wissen, was der Herr tut. Ihre wohlverdiente Strafe ist eben diese religiöse Unwissenheit. Aus Religiösen, Antireligiösen und Indifferenten nun bestehe die menschliche Sozietät, und in diese Lager werde sie auch im Laufe ihrer ganzen Geistesgeschichte gespalten bleiben.

Eine bewußte und gewollte Abkehr vom Absoluten kann sich der spekulative Theologe bezeichnenderweise ohne satanische Assistenz, die das Gegenstück der göttlichen zur Gotteserkenntnis ist, überhaupt nicht vorstellen. Er meint dazu, ³⁾ niemand kann den Geist verkennen oder verleugnen und damit zum Gottesleugner werden ohne die „Assistenz . . . des Vaters der Lüge, nämlich jener Kreatur, welche diesen Geist zuerst in sich erweckte“. Der Teufel ist einer Fußnote zufolge die „Erste beseßne Intelligenz“, die durch ihre Selbstvergiftung anderen zum Giftmischer wird. Den ihm verfallenen Menschen bezeichnet Baader im Texte als „Bileams Lastthier“, ohne es zu wissen.

Schluß folgt.

¹⁾ H. III V. 4, p. 20.

²⁾ Ebd. p. 21.

³⁾ H. III V. 13, p. 17.