

# Franz von Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis

Von KLAUS HEMMERLE (Freiburg/Br.)

Franz von Baaders philosophischer Weg zur Erkenntnis Gottes findet sich nirgendwo in seinem umfanglichen Werk einläßlich dargestellt. Häufige Bemerkungen und Hinweise aus allen Schaffensepochen erschließen dennoch einen ausgewogenen und einheitlichen Gedanken, der aus verschiedenartigen und teilweise auch anderwärts belegten Motiven zu durchaus eigenem Rang emporwächst und im Ganzen seiner Philosophie eine kennzeichnende und entscheidende Stelle einnimmt. Seine Grundlinien sollen im folgenden nachgezogen werden. Auf die Ausführung geistesgeschichtlicher Parallelen und Querverbindungen wird dabei verzichtet<sup>1</sup>.

## *Das Ziel des Weges: der göttliche Gott.*

Der polemische Zug in Baaders Denkstil läßt zuerst auffallen, *wogegen* er sich wendet: seine Ablehnung gilt besonders nachdrücklich dem Beweis Gottes aus etwas, das nicht Gott ist (z. B. II 208, 499, IV 240, IX 33 f). Solches *Wogegen* verbirgt das *Wohin* des eigenen Weges. Dieser führt über den Endpunkt möglicher Beweise hinaus zum göttlichen Gott. Baader bemerkt: „Ich stimme darin überein, daß das Geschöpf das Dasein einer schaffenden Macht beweise, wie jede Sache eine Ursache. Aber mir deutet, daß wenn man uns das höchste Wesen auf solche Weise nur als schaffende Macht darstellt, man uns hiemit noch keineswegs seine *Erhabenheit* kund gegeben hat“ (VI 294).

Ein „Beweis“ deckt in Baaders Sinn vom Ergebnis her die zu diesem notwendige Voraussetzung auf, das beweisende Denken bleibt hierbei das bestimmende Element, das Bewiesene ist das Bestimmte. Wenn das Bestimmte beim sog. Gottesbeweis auch als schlechterdings bestimmend, als unbedingte Erstsache, als „schaffend“ bestimmt wird, bleibt es dem auf ihn weisenden Gedanken gegenüber doch passiv, sein — obschon als alle Feststellung übersteigend — Festgestelltes. Was wir hingegen ursprünglich im Namen Gott ansprechen, liegt jenseits solchen Feststellens. Gott ruft, Gott geht auf, zeigt sich, Gott begegnet. Er ist da in dem menschliche Antwort herausfordernd einbegreifenden Ereignis. Gottes gestalthafte „Bestimmtheit“ ist nicht die Bestimmtheit des beweisenden Gedankens. Wohl mag der Gedanke des Unbedingten durch die Negation aller verendlichen Bestimmung die Unfaßlichkeit seines Gedachten schärfer fassen als der gestalthaft je verendlicht erscheinende „Gott“, doch ist der *Vollzug* des Denkens, der die Faßlichkeit negiert, selbst ein Fassen, der unmittelbar dem Aufgang Gottes als Gott antwortende *Vollzug* aber ist nur ergriffen, er faßt

---

<sup>1</sup> Die Zitation erfolgt nach: Franz von Baaders sämtliche Werke. 16 Bände, herausgeg. unter Leitung von Franz Hoffmann, Leipzig 1851–1860. Die Bandzahl ist in römischen, die Seitenzahl in arabischen Ziffern gegeben.

selbst nicht. Die Gestalt Gottes, seine Bestimmtheit in ihr ist gerade die Anwesenheit seines reinen Bestimmens in dem ihm zugewandten Vollzug. Nur von außen her betrachtet ist dieser wiederum bestimmend, umgrenzend und Gott sein Bestimmtes, Umgrenztes. Die in der Göttlichkeit eröffnete Verfügbarkeit des angerufenen Gottes schließlich ist ganz von Gnaden Gottes, kein selbstmächtig begrenzender Griff des Anrufenden, die Anrufung ist vielmehr ergriffen und umgriffen von der reinen Initiative des Anrufs Gottes. Er bleibt, im Vollzug, alleinig bestimmend.

Baaders Ziel, Gott *als* Gott zu *denken*, schließt einen scheinbaren Widerspruch in sich, dessen Versöhnung die Eigenart seines Gedankens ausmacht. Gott als Gott ist aus keinem vorgängigen Gedanken erstellbar, er geht so sehr *vor* dem Denken in dieses hinein auf, daß es im Aufgang Gottes gerade über sein fassendes Bestimmen und Erklären hinausgehoben, sich selbst entsetzt ist. Wie kann dieser Gott nun ohne Verstellung seiner Göttlichkeit zur Sache des Denkens ohne Verstellung seines Charakters als Denken werden?

Beide Enden der Problematik sind Baader gegenwärtig. Die dem Denken vorlaufende Anfänglichkeit Gottes nimmt er so ernst, daß ihm das „Nichtanfängen mit diesem schon dessen Leugnen ist“ (VIII 339). Daher sein Mißbehagen am Beweis: „Das Niedrige (das Geschöpf) kann das Höhere (Gott) nicht beweisen (demonstrare, weil demonstrare ein deorsum monstrare ist), wohl aber kann und soll es auf ein Höheres weisen (monstrare)“ (X 307). Die Gestalt des Beweises drückt für Baader die Überlegenheit des Denkens über sein Gedachtes aus, verkehrt also das Verhältnis menschlichen Denkens zu Gott. Wenn das Denken mit sich selbst oder mit etwas beginnt, aus sich selbst oder von etwas aus zu Gott kommen will, schneidet es sich den Weg zu seinem Ziel ab: Gott bleibt nur Gott, wo seine unüberholbare Anfänglichkeit vollzogen, wo menschliche Antwort Antwort, also anfänglich Zweites bleibt. Weil Gott nicht Ergebnis ist, sondern Ursprung, wird auch ein Gedanke, der nur Ergebnis anderer Gedanken ist, ihm nicht gerecht.

Baader zieht indessen aus dieser Position keine der zwei ihr naheliegenden und unter sich entgegengesetzten Folgerungen. So tief ihm das Gottesbewußtsein als „Grundüberzeugung“ des Menschen gilt, als „beweisend, also selber keines Bewiesenwerdens fähig“ (V 240), ist es ihm dennoch kein bloß vorfindbares und bestandhaft fertiges Faktum innerhalb des menschlichen Gesamtbewußtseins, sondern „Gott in und an sich, d. h. das Licht selbst ohne alles und vor allem Sichtbaren sehen wollen hieße freilich ein Widersprechendes verlangen“ (I 30 Anm. 1). Die von der Göttlichkeit Gottes geforderte Unmittelbarkeit des Denkens zu Gott ist anderer Art als die Unmittelbarkeit zum faktisch Begegnenden und wird von dieser aus nur im Rückstoß erreicht. Andererseits wandert Baader auch nicht um der Göttlichkeit Gottes willen aus dem Bereich eigentlich menschlicher Erkenntnis und ihrer Durchsichtigkeit in und für sich selbst aus in ein bloßes und so bloß fremdbestimmtes Glauben, vielmehr beharrt er auf dem – freilich von ihm selbst differenzierten – Satz: „Deum esse non creditur sed scitur“ (VIII 22, vgl. XII 372). Wissen und Glauben erkennt er als aufeinander verwiesen (vgl. z. B. VIII 29 Anm. 2 zu 28): nicht vom

Verstehen ursprünglich mitvollzogenes Glauben hätte gar nicht, was es glauben könnte.

Gott als Gott *denken*, den Aufgang des unüberholbaren Anfangs in der Anfänglichkeit des unmittelbar dem Sekundären, Geschaffenen zugewendeten menschlichen Erkennens vollziehen und gewinnen: wie ist das möglich? Aufgang Gottes in seiner Göttlichkeit ist nicht Ergebnis, sondern Ereignis, nicht herzustellen, sondern nur zu verdanken (was die „Passivität“ des Empfangens und die von ihm zugleich entbundene „Aktivität“ der Antwort umschließt). Soll nun, wie Baader es will, ein philosophischer Weg zur Göttlichkeit Gottes führen, so muß das Eigene der Philosophie, muß das sich selbst vollbringende Denken des Menschen als Ereignis, als die geschehende Zueignung des göttlichen Gottes bzw. als die von ihr einbegriffene verdankende Antwort verstanden werden. In der Tat ist das Baaders Weg. Denken ist ihm stets und im Ganzen sich ereignendes Denken. Es geht ihm überall um den „organischen Begriff“, der „sein Vitalfluidum aufhebt, d. h. nicht etwa in sich aufrocknet (so daß die Psyche, wie jenes geflügelte Insekt im Bernstein erstarrt, in ihrer Geburt steckenbleibt) sondern selbes in sich bewahrt und sich ihm als seinem innersten Zentrum subjiziert“ (II 157).

Das Ereignis des Denkens selbst ist der Ort des Aufgangs Gottes im Denken. Von diesem Ort aus bestimmt sich endgültig erst die Stellung des Beweises in der Gotteserkenntnis. Sie ist, für Baader, zwiefältig: Auf das Ereignis zu, das dem Denken sich selbst und darin den göttlichen Gott zueignet, wird das Ungenügen beweisender Ableitung offenbar. Von diesem Ereignis her erhält der Beweis jedoch seine bedingte Bedeutung zurück.

Was Baader beim Beweis als solchem und daher bei jeder der – von ihm nicht einzeln gewürdigten – „klassischen“ Beweisarten vermißt, ist nach dem Ausgeführten die qualitativ gemäße Anzeige der Göttlichkeit Gottes, der „Erhabenheit“ des „Dieu total dont vous sentez le besoin“ (II 56, 78). Der Beweis greift zu kurz, um das Ereignis Gottes zu erreichen. Das Versagen des Gottesbeweises rührt für ihn gerade nicht aus einer grundsätzlichen Begrenzung der Vernunft-erkenntnis auf die Gegenstände möglicher Erfahrung im Sinne Kants, sondern aus der existentiellen Verkehrtheit der beweisenden Operation im Angesicht Gottes; sie bringt das wesenhaft positive Verhältnis menschlicher Erkenntnis-kraft zu Gott nicht in jene Direktheit des Vollzugs, die allein dem göttlichen Gott *und* der Situation des Menschen vor Gott angemessen ist, mag wie gesehen ihm das Geschöpf auch das Dasein einer schaffenden Macht „beweisen“ (vgl. VI 294).

Diese Kritik am Beweis ist indessen nicht Baaders letztes und einziges Wort. Öfters bestätigt er einen „Gottesbeweis“ aus dem Gewissen (z. B. I 8, IV 96 Anm., XII 191, 225). Das Phänomen, auf welches solcher Beweis sich gründet, überholt von selbst den Charakter des Beweises, der hier nichts anderes meint als die Artikulierung der Betroffenheit menschlichen Vollzuges vom unbedingten Anspruch. Bloßes Nachdenken *über* das Gewissen, das nicht *unter* dem im Gewissen vernommenen Anspruch geschähe, wiese Baader von sich. Bezeichnend aber, daß er dem zustimmenden Gebrauch des Wortes Beweis in Klammern

das Wort „Erinnerung“ beizusetzen pflegt. Hier ist die vom Ereignis sekundär gerechtfertigte Stellung des Beweises bei Baader sichtbar: Die im Beweis formulierte Richtigkeit des Gedankens, der das Unbedingte als unumgängliche Voraussetzung alles Seienden vorweist, ist der für sich allein ungemäße, als erinnerndes Zeugnis dennoch bedeutsame Reflex des ursprünglichen, lebendigen und direkten Bezuges zum göttlichen Gott.

Wenn Gott als Gott gedacht werden soll, muß sich das Denken dorthin kehren, wo es sich selbst als Ereignis zugeeignet wird. Baader setzt indessen noch grundsätzlicher an: das Denken, oder was für ihn darin eingeschlossen ist, menschliches Selbstsein, „der Mensch“ (bei Baader kein abstrakter Wesensbegriff, sondern *als* Wesensbegriff geschichtlich, konkret bestimmt – vgl. I 303 f Anm. 3, II 197–234, IV 5, VIII 73 f., 219 ff.) ist das einzige Ereignis, in welchem überhaupt Gott in seiner Göttlichkeit in der Welt aufgeht. Also ist das Denken, das Gott sucht, nicht nur um seines philosophischen Charakters willen in sein eigenes Ereignis verwiesen, der Mensch als solcher ist auf sich selbst verwiesen, um Gott zu begegnen; mehr noch, die Göttlichkeit Gottes ist auf den Menschen verwiesen, hat in ihm, hat im Ernst und in der Helle menschlichen Selbstseins ihr alleiniges Ereignis in der Welt. „Wer folglich Gott nur aus der Natur beweist, der gibt uns keinen vollständigen Begriff von ihm und seinem wahrhaften Wesen“ (VI, 295).

Weshalb erblickt Baader im Menschen selbst die einzige Stätte des Aufgangs Gottes? Wenn das Wort Gott mehr als nur „schaffende Macht“ besagt, so gilt es, sich dorthin zu wenden, wo dieses Mehr erscheint. Es erscheint aber nur im sich vollziehenden menschlichen Sein. Hier allein ist Gott als Gott „da“ inmitten der Welt, hier allein wird die bloße Folge einer Ursache überboten in die Entsprechung der Antwort. Indem der Mensch sich unter dem göttlichen Anspruch findet, von ihm „ergriffen“ ist, ereignet sich ein Doppeltes: das qualitativ unvergleichlich Höhere als die Ursache geht *über* dem Menschen auf, indem sein ganzes Sein ins antwortende Verdanken eintritt, *Gott* geht auf *über* dem Menschen. In solcher Radikalität des Unten zum Oben des göttlichen Gottes, in solcher tiefsten Unterscheidung des Menschen zu Gott ist zugleich aber Gott *im* Menschen vorgewiesen, dieser ist ja nichts anderes als geschehende Bestimmung von Gott, die als solche „ankommt“, hell wird: Gott geht auf *im* Menschen. Daher kann Baader auf der einen Seite sagen: „In jeder, auch der höchsten Stufe der Erkenntnis Gottes unterscheidet sich der Gott erkennende kreatürliche Geist nur umso klarer von Gott als dem absoluten Geiste“ (I 243). Doch ist ihm auf der anderen Seite auch „der Mensch allein und par excellence der Spiegel der Gottheit in ihrer Totalität in dieser Welt“, „(als Bild Gottes in ihr) der Mikrotheos“ (VI 296).

Kann indessen nicht auch das, was man „die Natur“ nennt, Stätte des Aufgangs Gottes sein, ja ist im geschichtlichen Betracht das Gottesbewußtsein der Menschheit nicht weithin geprägt von naturhaften Epiphanien des Göttlichen? Gleichwohl ist solche Epiphanie nur möglich, sofern der Mensch nicht absieht von sich selbst, sich selbst nicht einklammert. Als der Angegangene, zur Antwort Bereite darf der Mensch nie draußen bleiben, wenn er Gott finden will.

Das „Andere“ des Menschen ist nur mit-sprechend und mit-bezeugend mit und in dem Zeugnis Gottes, das er als Antrieb der Frage in sich selber trägt; so besteht Baader darauf, daß der Mensch die Grundlage der Gotteserkenntnis, der eigentliche und ursprüngliche Ort göttlicher Epiphanie sei, „weil allerdings die Leugnung oder vielmehr die Verdeckung und Verfinsternung dieses Spiegels der Gottheit sofort auch dieser ihre Offenbarung in der Natur hemmen, in letzter gleichsam eine Gottesfinsternis veranlassen muß“ (VI 296). Der göttliche Gott ist „mein“ Gott, ist „unser“ Gott. Wo der Mensch sich selbst ausweicht ins Andere seiner selbst, weicht er, für Baader, Gott aus und kann ihn daher auch in seinem Anderen nicht finden. Wer die Frage nach Gott „neutral“ behandelt, kehrt sich von dem ab, was er zur Sache seiner Frage machen will. Es kann daher „nicht schwer sein zu entscheiden, an welche von beiden Übersetzungen man sich zuerst zu halten habe, ob an den in den Menschen oder an den in die selblose Natur gleichsam übersetzten Gott“ (VIII 265 f.).

Der Mensch ist der übersetzte Gott. Das Sein des Menschen ist kein geschlossener Bestand, er ist, wie am Ereignis des Denken noch schärfer abzulesen sein wird, so oder so immer schon Antwort, die als solche das vorweist, worauf sie antwortet. Gott ist als Gott da, indem er sich zeigt, erscheint, und das heißt: sich übersetzt, zum Gesehenen eines Sehenden, zum Vollzogenen eines Vollzuges macht. Das Ereignis seines Aufgangs, in welchem der Mensch ihn und sich überantwortet empfängt, ist die „Übersetzung“. Im Innern des Vollzuges waltet Gott als rein bestimmend, der Vollzug selbst aber ist bestimmt, schlägt um ins Außen, er „übersetzt“, in ihm gewinnt Gott Gestalt und damit den Anschein der Endlichkeit und Außerlichkeit, die der Bestimmtheit des Gestalthaften wesenhaft zugehören. Der Mensch: die „Gestalt“ Gottes. Indem aber der Mensch sich und in sich Gott vollzieht, gibt er die Endlichkeit solcher Gestalt je wieder auf an das reine Bestimmen des göttlichen Ursprungs, und so geht Gott, für den Menschen Gestalt werdend im Menschen, je über dem Menschen auf. Das erfährt auch der Vollzug, der nur dadurch Gott in sich vorweist, daß er sich weggibt an Gott, sich übersteigt. In seiner Gestalt, die der Mensch vollziehend „ist“, ist Gott gerade der Andere des Menschen. Sein reines Bestimmen ist Einem und Unterscheiden in einem (II 163: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung gleichen Schritt“). Diese letzte Überlegenheit und Entzogenheit des göttlichen Ursprungs, ihn selbst aller Antwort voraus, versucht Baader daher als das Eigentliche Gottes zu denken, und er entwickelt dafür in seiner spekulativen Gottes- und Schöpfungslehre „Bestimmungen“, die als solche und um ihres Zieles willen gerade dem Menschen und seiner Antwort, seiner Gestaltetheit, verpflichtet sind.

Der göttliche Gott als Ziel grenzt Baaders Gedanke ab nicht nur von der beweisenden Bemühung ums Absolute, sondern auch von anders gestimmten denkenden Erfahrungen des heiligen Grundes, die den Menschen als sich zugewiesene Gestalt und somit das Ereignis seiner Zuweisung an sich selbst in der Hingerissenheit ihrer Begeisterung oder in der unbedingten Stille ihrer Versenkung überschwingen. In dieser Hinsicht ist das Unterscheidende Gottes als Gott der Mensch als Gestalt.

*Der Wegbeginn: das Ereignis des Menschen*

Das Unterscheidende Gottes als Gott ist der Mensch als Gestalt: Jede Weise, auch jede gemäße Weise, in welcher sich das Denken dem unbedingten Geheimnis naht, ist *als* Weise endlich, endliche Außenseite zumindest eines Verweises, der seinem Innern, seiner Richtung nach aufs schlechterdings Unendliche zielt; die Weise der Endlichkeit wiederum, die der Gestalt Gottes als im denkenden menschlichen Vollzug gezeitigter und gestalteter anhaftet, ist die des Menschen selbst. Wo der Mensch *als* Mensch sich verdankt und verdankend zur Antwort wird auf das, was ihm als Mensch seinen Stand und seine Gestalt gibt, da weist er in sich und über sich auf den göttlichen Gott. Diese These bewährt sich nur dann, wenn jenes Ereignis, das den Menschen als solchen gestaltet, sich als der Aufgang des göttlichen Gottes enthüllt. Das also ist erfordert als die Aussage dieses Ereignisses: das Unterscheidende des Menschen als Mensch ist Gott als Gestalt.

Wie denkt nun Baader dieses Ereignis, oder besser: wie ereignet es sich in Baaders Denken als der notwendige Wegbeginn auf den göttlichen Gott zu?

Er beschwört es in der Grundformel: „Cogitor, ergo (cogitans) sum“ (XII 238 und 325). Sie ist polemisch gegen das cartesianische „Cogito ergo sum“ gewendet, das, in Baaders Verständnis, auf eine falsche Weise mit dem Ich anfängt (vgl. XVI 114 f. unter „Cartesius“).

Umwandlung des cartesianischen Satzes und zugleich Anschluß an ihn umschreiben dreifach den – schon angedeuteten – Vorentscheid Baaders für seinen Wegbeginn.

Die *Umwandlung* ist mehr und anderes als eine Berichtigung, sie ist Ausstieg aus dem Bereich von etwas wie Richtigkeit überhaupt. Ich denke, also bin ich – das kann aus dem Stand des Beobachters gesagt werden, der sich selbst zusieht. Baaders Cogitor hingegen läßt solche Distanz nicht zu, es umfängt den gesamten Vollzug eigenen Denkens und Seins vorweg, dieses kommt nur *innerhalb* seines Umfangenseins zu sich, ist, als Denken, „ergriffen“.

Der *Anschluß* ans Cogito Descartes' schließt hingegen mit ein, daß Baader nicht zuvorderst die Frage stellt: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Das Sein des Seienden wird ihm unmittelbar und ausdrücklich *nicht* der das Denken entzündende Anlaß. Nicht von vorne, nicht im Ungenügen der Endlosigkeit endlicher Objekte wird sein Erkennen vom eigentlich Unendlichen, vom Unbedingten überholt; vielmehr findet es sich, obwohl der unmittelbaren Richtung aufs erfahrbar Begegnende inne (vgl. I 30 Anm. 1), in eigentümlicher Anfänglichkeit schon je auf sich selbst, auf seinen Vollzug zurückgeworfen. Freilich erreicht es den archimedischen Punkt gesicherten Anfangs dennoch nicht, wie das die cartesische Formel zu bekunden scheint, in sich selbst, sondern in seinem vorgängig Umfangenden. Was man die „subjektive Grundentscheidung“ nennen könnte, hat bei Baader wesentlich andere Gestalt.

Ein Drittes fällt im Verhältnis der Formel Baaders zu der Descartes' auf:

Baaders „cogitor“ drängt das „cogito“ in die selbstverständliche Identität mit dem „sum“. Indem Baader das „cogito“ zum Partizip verwandelt dem „sum“ in der Eingeschlossenheit der Klammer beigibt, legen beide, das Denken und das Sein, in ihrer Einigkeit sich gegenseitig aus. Baader spricht von „Identität des Seins und Erkennens“ (I 192). Sein ist keine blinde Faktizität, der dann das Erkennen als Zusatz bisweilen widerführe, es ist, als Sein des Seienden, Gedachtsein und hat so sein Maß und seine Eigentlichkeit in der Entsprechung zum eigenen Gedachtsein, also im Selberdenken. Umgekehrt ist aber auch das Denken nicht Beifügung zum Sein, sondern die Vollstreckung des Seins, als Mitgehen zugleich mit dem gründenden Denken *und* mit dem eigenen Sein des Denkenden der bloß zusehenden Neutralität enthoben, es geschieht im Schnittpunkt beider, im gesammelten Ernst des Selbstseins, ist dessen lebendiger Vollzug. Das Denken ist ereignishaft, *im* Denken aber ereignet sich nicht nur sein Gehalt, sondern der denkende Mensch selbst und was ihn gründend umfängt.

Wieviel anders Baaders „ergo“, das Denken und Sein in den sich verdankenden Nachvollzug der eigenen Gründung aus dem umfangenden und gewährenden Urdenken zusammenschließt, als das cartesische „ergo“, das eine Feststellung aus der vorausgehenden zieht: Das „ergo“ im „Cogitor, ergo (cogitans) sum“ ist zeitigend, nicht folgernd.

Wie geschieht nun, an sich selbst angeschaut, dieses denkende Sein oder seiende Denken, welches in und über sich selbst den Ausgang des göttlichen Gottes vorweist, der sich hinter dem Cogitor verbirgt? Es geschieht, *weil* Denken und Sein einig sind, nicht von selbst, sondern von dem aus, der im Denken selber ist. Denken ist nicht Ablauf, sondern Vollzug, es muß gedacht, Erkenntnis muß vollzogen werden. Baader dehnt deshalb die „Identität des Wissens und Seins“ auf die „Identität des Wollens und Seins, sowie endlich jene des Handelns und Seins“ aus (V 251). Zur Formel für diesen aktiv-vollbringenden Charakter des Denkens wird ihm der Satz: „Scimus quae (quia) facimus.“ (z. B. IX 107, vgl. XVI 440.) Man muß den mathematischen Satz konstruieren, um ihn zu verstehen (IV 309 Anm. 1, 389, IX 7), ja alles Erkennen eines Gegenstandes ist ein „ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Rekonstruieren dieses Seienden“ (I 318). Dieses Grundgesetz ist von Baader keineswegs nur formal verstanden. Denn auch wo der zur Erkenntnis geforderte Einsatz des „Tuns“ vom Gewicht eigener Existenz unbelastet scheint, ist dieses insgeheim mit im Spiel. Erkennendes Tun ist weder mechanischer Vorgang noch beliebig-gleichgültige Spielerei; denn der erkennenden Wiederholung einer Sache kommt es auf etwas, kommt es auf die Sache, ja auf die eigene Selbigkeit mit der Sache, so aber ganz auf sie und ganz auf sich an, und gerade das unterscheidet Erkenntnis von Nachahmung.

Erkennen ist nur mit sich einig, wenn es mit seiner Sache einig und wenn es anerkannt, d. h. mit dem Erkennenden in seinem Ja einig ist, und der Erkennende ist nur mit sich einig, wenn er es anerkennend im Erkennen ist. *Er* ist angefordert, indem sein Erkennen angefordert ist, die Selbigkeit mit seiner Sache zu vollbringen. *Was* ihn aber anfordert, ist der angesichts aller möglichen

Gegenstände seiner Erkenntnis selbe, vom Rang dieser Gegenstände in sich selbst unabhängige, je unbedingte Ruf zur Entsprechung, der ihn sich selbst und ihm die Sache seines Erkennens auferlegt, beide also umfängt und ihm dieses Umfängen im Vollzug des Erkennens, kraft der doppelten Identität des Vollzugs, der Identität des Erkennens mit dem Erkennenden und der Identität des Erkennens mit dem Erkannten, zu wiederholen gibt. Baader bemerkt daher zum „Scimus quae (quia) facimus“: „Dieser Satz schließt auch jenen ein: Scimus quae (a nobis) facienda, und schon aus diesem Standpunkte zeigt sich uns die Identität (der Nexus) des Wissens und Tuns“ (I 104 Anm. 1).

Fast unbemerkt ist durch das „Scimus quae (quia) facimus“ in die Betrachtung des Vollzugs jenes eingetreten, was ihn als Denken, Erkennen, Wissen qualifiziert: das seiner unmittelbaren Zuwendung begegnende „Andere“, welches er sich anverwandelt, indem er es zu seinem Erkannten, Gewußten, Gedachten macht. So aber ist die Unmittelbarkeit des Vollzuges nach vorne, auf das zu Wissende und zu Tuende hin, zugleich Unmittelbarkeit des Vollzugs zu sich selbst, es geht im erkennenden Tun um den aufgegebenen Gehalt des Erkennens *und* um das Sein des Erkennenden, der ja im Erkennen „ist“, und geht in beidem um das Genügen vor dem unbedingten, erkennendes Selbst und erkannte Sache ebensowohl konstituierenden wie übersteigenden Anspruch, unter dem sich der Weg des Erkennens anfänglich findet. Unmittelbare Zuwendung zum Begegnenden und unmittelbarer Rückstoß auf den Vollzug schließen sich und schließen die vorgängige und so gerade andersartige Unmittelbarkeit zum Unbedingten, Rufenden mit ein, bzw. sie sind von ihr eingeschlossen.

So zeichnet sich der Grundriß des Gedankens ab, in welchem Baader das Ereignis des Denkens auf den göttlichen Gott hin artikuliert. Damit dieser selbst aufgehe, muß sich der erkennende Vollzug jedoch in die Situation begeben, aus welcher auch er im Ernst, d. h. in der Einigkeit des Denkens und Seins, aufgeht, anfängt. Die Situation des Anfangs ist an sich selbst ein „Zwischen“, jenes Zwischen, das in der Spannung des „Scimus quae (a nobis) facienda“ auf das „Scimus quae (quia) facimus“ hin umschlossen ist und aus ihr her die „Identität“ von Wissen und Tun knüpft, sie abhebt vom platten Einerlei und zum „Nexus“, zum selbst wiederum Vollbrachten macht. Das definite Wissen ist Ergebnis, das vom Tun erbracht und getragen wird: Scimus *quia* facimus. Dieses Ergebnis liegt aber nicht außerhalb des Vollzuges, der es zeitigt, sondern lebt in ihm, ist sein Gehalt, sein Sich-Vollbringen; es wäre nicht mehr gewußt, wenn der Vollzug der Erkenntnis schlechterdings aufhörte: „Scimus *quia* facimus“ heißt zugleich „Scimus *quae* facimus“. Der Vollzug indessen könnte sein eigenes Wissen des Gewußten nicht vollbringen, wenn er nicht schon von ihm berührt, gerufen wäre. In Berührung und Ruf *ist* aber das Gewußte schon beim Vollzug, der es doch erst zum Gewußten macht, es läuft ihm also zugleich voraus, und zwar, auf seine Weise, *als* erkannt; denn in sich selbst, *als* es selbst, ist das Erkennen von dem in seinem Anruf ihm vorlaufenden Gehalt gerufen und berührt. Erst was ich tue weiß ich, *im* Tun aber weiß ich was ich tue, weiß also, was sich mir zu tun und durch das Tun erst zu wissen gibt, so „daß ich z. B. nur



sehend bilde (zeuge) und nur bildend (zeugend) sehe, nur sprechend höre und nur hörend spreche“ (I 104 Anm. 2).

Die Weise des Wissens, das sich selbst, seinem es zeitigenden Vollzug, vorausläuft, wird von Baader durch den Einschluß des „Scimus quae (a nobis) facienda“ im „Scimus quae (quia) facimus“ bezeichnet: das Gewußte ist vorgewußt als das inskünftig Gewußte, das sich jedoch nicht von allein in gegenwärtiges Wissen überführt, sondern nur dem *Vollzug* zu wissen gibt. Indem so der Vollzug aufgerufen ist, die Differenz zum noch nicht Gewußten zu überbrücken, ist seine Aktivität, sein Vollzugsein sowohl entbunden wie auch bereits bemessen, unter die Maßgabe dessen gestellt, was den Vollzug zum Noch-nicht-Gewußten hin ruft, ihm sein Wissen verheißt und gibt. Diesem Ruf eignet so eine mehrfach sich steigernde Unerbittlichkeit, die den Vollzug zum „faciendum“ prägt.

Unerbittlich stellt er das Tun als Bedingung vor, damit Wissen zustande komme. Auch was das Erkennen als selbstverständlich oder schon bekannt zur Verfügung hat, wird aus seiner bloßen Verfügbarkeit je erst durch die tuende Wiederholung herausgehoben in die Helle wirklichen Wissens.

Unerbittlich löst der Ruf, der in jeder Begegnung mit einem möglichen Gehalt der Erkenntnis an dieses ergeht, aber auch bereits das Tun aus. Denn wie immer ich auf den Anruf hin mich verhalte, ich verhalte mich eben, ich antworte, auch die bloße Abwendung vom Ruf ist Tun, das, von ihm bestimmt, ihn auf negative Weise vollbringt.

Nicht nur das Faktum des antwortenden Tuns ist indessen vom auslösenden Anruf sichergestellt, sondern auch seine Gestalt als Erkenntnis. Auch das irrige Wissen und sogar der Verzicht auf Wissen, das als unerheblich oder unmöglich abgetan wird, vollzieht zumindest stillschweigend Erkenntnis, ist getane Behauptung. Hier freilich wird offenbar, daß der Ruf, der mich in jeder Begegnung der begegnenden Sache entsprechen heißt, als solcher über die Sache hinaus und von jenseits der Sache her ruft. Denn mag der Gehalt, dem es zu entsprechen gilt, in sich auch unerheblich und verzichtbar sein, die Gestalt, in welcher ich erkennend die Entsprechung vollziehe, die Gestalt der Behauptung, ist je unbedingt. Auf dem Boden jeder, auch der abweisenden Antwort, die ich in der Situation der Erkenntnis tue, ruht das Urteil: *So ist es*. Was immer ich als meine Antwort vollziehe, ich vollziehe darin, zumindest eingeschlossen, die Unbedingtheit des „ist“. Etwas behauptend, behaupte ich je die Wahrheit. Indem ich angerufen bin, erkennend der Sache zu entsprechen, die sich zeigt, bin ich angerufen zu vollziehen, was sie *ist*. Rein auf die Sache achtend, achtet mein Entsprechen auf das unendlich sie Übersteigende, denn nur von dem her, was ihr und mir und allem gewährt zu sein, ist sie was sie ist, und nur in dem sie und mich und alles umfängenden Horizont ist etwas wie Entsprechung möglich, die ja mich und sie, sie und alles andere je unterscheidend ineins fügt.

Das in jedem erkennenden Tun ergriffene unbedingte Moment erschöpft sich aber nicht im Formalen des Charakters als Behauptung, als Urteil. Im Formalen schwingt eine ursprüngliche Betroffenheit mit. Gerade etwa das Urteil, das die Möglichkeit erkennender Entsprechung in Frage zieht und das unbedingte Moment aufs bloß Formale zurückzudrängen scheint, bezeugt das; denn es lebt aus

der immanenten Leidenschaft des Erkennens, sich mit nichts Ungewissem, nichts Fraglichem zufrieden geben zu können, es kommt ihm unablässig und unbedingt auf „die Wahrheit“ an, darauf, wie es wirklich ist. Die Unbedingtheit solchen „Darauf-Ankommens“ ist erfüllte, nicht leer-formale Unbedingtheit, Antwort auf einen Denken und Sein versammelnden, also ernstlich unbedingten Ruf. Dasselbe bekundet das Urteil, das im Verzicht auf mögliche Erkenntnis und ihr erfülltes Urteil beschlossen ist. Dieser Verzicht trägt seinen vollzogenen, somit letztlich als erkannt behaupteten Grund bei sich, warum er geschehen kann: es kommt, wenigstens hier und jetzt, auf anderes an als auf sachhaft wissende Erkenntnis. Dieses „Andere“, auf das es „in Wahrheit“ ankommt, verlangt als solches unerbittliche Entsprechung und legt sich dem notwendig antwortenden Vollzug, zumindest negativ, als solches auch offen. Nicht nur jede Erkenntnis ist Vollzug, auch jeder Vollzug ist Erkenntnis, Erkenntnis aber in einem tieferen Sinn als die bloße Entsprechung zu einem begegnenden *Gehalt*; diese wird selbst nochmals daraufhin bemessen, ob sie „in Wahrheit“ das letzte sei, das, worum es unbedingt geht. Auf dem Grunde jedes Vollzuges findet sich so das Siegel einer nicht mehr nur formalen, sondern qualitativen Unbedingtheit, die unerbittlich ihn entbindet und bemißt, und der zu entsprechen er notwendig behauptet.

Unerbittlich geschieht der Vollzug antwortender Entsprechung zum unbedingten Ruf, unerbittlich hat er die unbedingte Form der Behauptung und ihr unbedingtes Gewicht. Aber nicht in und von sich selbst hat er die Gewähr, das zu vollbringen, was er vorgibt: die Wahrheit. Gewähr dafür gebe nur *ich* in meinem tatsächlich vollzogenen Entsprechen. Unerbittlich ist der Vollzug je der meine: *ich* muß tun, *ich* antworten. Das „faciendum“ spitzt sich zu auf das von Baader beigesetzte „a nobis“. *Daß* ich antworte, hängt nicht von mir ab, *wie* ich antworte, ist meine Sache. Der notwendige Vollzug ist der notwendigerweise freie. Was mich ruft, ruft unbedingt, und es ruft unbedingt *mich*. Indem es im Ruf seinen unbedingten Rang erweist, hebt es mir zugleich meine Entsprechung, mich selbst zu unbedingter Bedeutsamkeit empor. Es geht mir um mich selbst, ich verliere oder gewinne mich selbst in meinem entsprechenden oder sich verweigernden Tun. Meinen antwortenden Vollzug entscheidend, entscheide ich *mich*.

Die einzelne Situation, die mich ins erkennend-entscheidende Tun bringt, wendet mir in sich selbst die Grundsituation zu, aus der und in der ich anfänglich und im Ganzen bin, der ich bin: der Ruf, der mich hier und jetzt sich und mich und was mir begegnet vollbringen heißt, ruft je neu, ist aber darin doch stets der eine, unbedingte Ruf, der mich seiend denken, denkend sein läßt, der mich, die Welt und beides umfangend und während sich selbst freigibt. Die Situation meines vollziehenden Anfangens spiegelt, ja enthält meinen eigenen, seienden Anfang.

In sich selbst ist die Situation des Anfangens ein „Zwischen“: sie ist jener Augenblick, welcher die Selbstverständlichkeit der Erkenntnis zerreißt, indem er das Erkennen unerbittlich zu *meiner* Sache macht, es von mir, von meinem Entscheid abhängen läßt. Ich entrate dem in sich beruhigten Kreis des „sprechen-

den Hörens und hörenden Sprechens“, des je schon geschehenen wissenden Tuns und tuenden Wissens ins darin insgeheim enthaltene „Scimus quae a nobis facienda“. Baader spricht von dem „Befangensein“ (III 323), von der „Hemmung“, mit welcher „alle (innere) Produktivität beginnt“ (V 15).

„Es ist nämlich, wie Jacob Boehme zuerst erwiesen hat, überall kein Finden dessen, was man in sich ist und hat, ohne die Vermittlung der Attraktion, Begierde oder Natur“ (III 324). Er ist keineswegs der Meinung, diese „Hemmung“, die er als das Zusichkommen der „Attraktion, Begierde oder Natur“ versteht, müsse „empfindlich“ werden, offen ausbrechen (vgl. V 14); aber auch wo sie in den geglückten Vollzug hinein schon anfänglich überwunden ist, bleibt das in ihrer „Abstraktheit“ (vgl. z. B. III 322 f., 325 f.) Erscheinende doch als konstitutiv gegenwärtig.

Wie äußert sich die Hemmung, die Befangenheit des aufs Selbst und seinen Entscheid zurückgeworfenen Vollzugs? Wo ich des Rufes zur erkennenden Entsprechung inne werde, bemerke ich ein Doppeltes: es geht um ihn, *ihm* muß entsprochen werden, aber *ich* muß eben entsprechen, es geht um *mich*. Zwischen diesen beiden „Achsen“, um die es im Vollzug geht, finde ich mich nun in einer eigentümlichen Fassungslosigkeit, einem „nicht Bleiben- und doch nicht Vonder-Stelle können“ (II 31, V 15). Der Ruf, der mich zu sich hin ruft, betrifft mich, macht mich meiner selbst inne, erweckt meine Selbstbezüglichkeit allererst: „Attraktion, Begierde oder Natur“ in Baaders Sprache. Ich will dem Imperativ gegenüber, dem ich genügen soll, selbst bestehen und, sofern die darin eröffneten Tendenzen gesondert bemerklich werden, *mich* behaupten, meine *Sache* behauptend meistern, den Anruf selbst meistern, zugleich aber mich als diesen mit sich, mit der Sache und dem Anruf Beladenen, mich, die Sache und den Anruf in ihrer einfordernden Künftigkeit also, loshaben, mir entfliehen, und beides zusammen ist, *in* seinem Widerspruch, im „Konflikt als Rotation“ (V 14, vgl. II 32, 101, III 336 ff.) doch dasselbe, das Gewicht meiner „Selbheit“ (VII 97 f., vgl. II 209, 225 f., 244, V 271 ff.).

Eine sich „von selbst“ einstellende Lösung, errechenbare Konsequenz gibt es nicht. Die Lösung muß sich ereignen, ihr Ereignis nennt Baader den „Blitz“ (vgl. XVI 104 f. unter „Blitz“): den Durchbruch der in sich verharrenden „Geburtsangst“ (z. B. II 300), der Selbstbefangenheit des aus sich allein ohnmächtigen Wollens der Subjektivität in die „Freiheit“ (II 244). Eine knappe, aber zentrale Schrift Baaders ist überschrieben: „Über den Blitz als Vater des Lichtes“ (II 27–46). Solcher Blitz ist das eine zwiefältige Geschehen des „Einfalls“: Der Ruf, der mich in die Entsprechung ruft, übersteigt mich, entsprechende Erkenntnis ist nie bloßes Gemächte meiner selbst; auch wo dem Erkennen alsdann aufgeht: Es konnte gar nicht anders sein! mußte es ihm doch je aufgehen, einfallen von Gnaden der Wahrheit, die sich gibt. Und andererseits muß *ich* mich geben, mich lassen in das entsprechend-hinhörende, von mir selbst absehende, mich dem Ruf und in ihm der Sache öffnende Nachvollziehen. Wo Erkenntnis, wo überhaupt Vollzug gelingt, ereignet sich ein doppelt Unselbverständliches, der unableitbare Eintritt der Wahrheit in meinen Vollzug und meine unableitbare Hingabe an die Wahrheit, an das Gelingen gewährende Prinzip.

Wo sich das Wollen der Subjektivität in sich selbst versperert, hat letztlich allerdings der „Blitz“ dennoch statt, hier aber als das Gericht (vgl. z. B. II 39 Anm. 2, 239 ff., III 326 f.), als der „Zorn“ (III 322 f.), der die Zwiespältigkeit und Bestandlosigkeit des Selbst in sich selbst festmacht und vollstreckt und auf solche Weise, negativ, das „Licht“, die Macht und Herrlichkeit der Wahrheit durch ihren Entzug offenbart.

Die beiden „Achsen“ werden im versöhnenden Blitz zu einer einzigen: es geht mir um mich und geht mir um das rufende Unbedingte nunmehr, kraft seiner Gabe und meiner Hingabe, in einem einzigen, einfältigen Vollzug. Vom gelösten Ende her zurückblickend kann Baader sagen: „Das Problem zwischen Gott und Kreatur ist: Gott soll manifestiert werden, aber auch das Geschöpf. Dies wird dadurch gelöst, daß das Geschöpf sich Gott läßt, wodurch es mit Gott selbst manifestiert wird“ (VIII 79). Die menschliche Ursprünglichkeit, selber vollziehen, von sich aus die Wahrheit tun zu müssen, ist nur frei, wenn sie ihre zweite Stelle, ihre Nachträglichkeit zum sie gründenden Ursprung annimmt, die sie selbst nicht mindert, sondern gewährt.

Das Verhältnis des Menschen zum unbedingt ihn Rufenden und Gewährenden legt sich hier auseinander: „Jener alte Satz: Pater in filio, filius in matre, drückt die zweifache Relation jedes Produkts zu seinem Producens aus, indem dieses als Vater subtiler als das Gezeugte und diesem unfaßlich ist, als Mutter dagegen faßlich, selbes erfüllend und speisend oder Speise gebend und sich in dieser, als Vater sich über selbes als Himmel, als Mutter unter selbes als Erde stellt“ (IV 187). „Als Vater will Gott seinen Genitus besitzen, als Mutter will er von ihm besessen sein“ (X 329).

Das eine und selbe unbedingt Rufende – darum geht es Baader letztlich in dem dynamisch allgemein geltenden, sinnbildlich formulierten Gesetz – zeigt sich dem Vollzug in doppelter Stellung: einmal als „Himmel“ oder „Vater“ in „schöpferischer und zerstörender“, in „gesetzgebender“ Funktion, zum anderen als „Erde“ oder „Mutter“ in „reproduktiver“, „vegetativer“ und „helfender“ Funktion (V 24 Anm. 1, 25 Anm. 3). Ich bin unbedingt zur Entsprechung gerufen, unter diesem Imperativ notwendig in der Gestalt der vollzogenen Entsprechung und zugleich in diesem Vollzug je von ihm bemessen, ja gerichtet. Doch der „Imperativ“ allein gewährt nicht seine Erfüllung, und auch ich bin aus mir selbst ihrer nicht mächtig, vielmehr muß zum „Imperativ“, wie Baader sich ausdrückt, der „Dativ“ hinzutreten (VIII 136, IV 170 Anm., IX 365), zum Ruf die Gabe, der Einfall. Wenn ich mich aufgebe und dem Imperativ, dem „Vater“, lasse, finde ich mich zugleich von der Wahrheit, die mich ruft, getragen, ich kann mich auf sie als „Mutter“, als Boden und Gewähr verlassen, und indem so in mir die Wahrheit der Wahrheit, die Wahrheit als Gabe der Wahrheit als Forderung, entspricht, entspreche *ich* ihr, bin ich selbst, von ihr getragen, „im Stande“, habe selbst meinen Stand und meine Gestalt gewonnen. Ich kann mich nie vor dem mich anfordernden Ruf der Wahrheit auf anderes berufen als auf die Wahrheit, berufe ich mich aber fälschlich auf sie, ersetze ich ihren Einfall durch meine Willentlichkeit, so bleibt der Imperativ ungestillt: „Was du (innerlich) dem Vater gibst, das gibst dir die Mutter wieder,

und was du dieser nimmst, mußt du dem Vater wiedergeben“ (IV 228). Das anfängliche Umfangensein meines denkenden Seins im „Cogitor“ erklärt sich als dieser doppelte Bezug des mich ins Sein und Denken rufenden und mir darin Sein und Denken gewährenden Unbedingten zu mir, in dessen Mitte ich mich je als ich selbst ereigne. Darin aber ereignet es selbst sich über und in mir in „Imperativ“ und „Dativ“, als mein Herr und als mein Heil.

Welche Bedeutung hat hierbei das Gewicht der „Selbheit“? In ihrer „Entzündung“ wirkt sie zerstörend, in ihrer Hingabe aber konstitutiv (vgl. II 364). *Als ich selbst, als das „Andere“ zum Unbedingten, in der Bestimmtheit meiner eigenen und einzelnen Existenz bin ich angefordert vom Unbedingten und soll vor ihm bestehen. Mit mir selbst, mit meinem Mich-Wollen, Mir-Gehören soll ich es wollen, ihm gehören, ihm entsprechen, mit meinem Selbstsein es denken: Pater in filio. Und mein Selbstsein, mein Mir-Gehören soll sich finden und kann sich nur finden in ihm, ist je getragen von ihm, genährt aus ihm: Filius in matre. Dann ist es nicht bloßer Gedanke, nicht formale Bestimmung, sondern wahrhaft bestimmend, gestaltend. Indem es mich selbst so rufend und tragend zur Gestalt erhebt, ereignet sich seine Gestalt, geht Gott in seiner Göttlichkeit auf. Das Unterscheidende Gottes als Gott ist der Mensch als Gestalt, das Unterscheidende des Menschen als Mensch, als „er selbst“, ist Gott als Gestalt, Gott als wahrhaft mein Herr und mein Heil.*

### *Explikative Stufen des Weges*

Das Ereignis des Anfangs Gottes im denkenden Selbstsein des Menschen beschwört Baader unmittelbar meist nur in knappen und allgemeinen Formeln. Ihre Auslegung auf dieses Ereignis hin wird von jenen Texten Baaders gerechtfertigt, die, objektiv feststellend, den im Ereignis einfältig vorweggenommenen Weg stufenweise ausschreiten. Sie lassen sich dreifach gliedern, wenngleich Baaders eigene Darstellung sie oftmals ineinander verschränkt.

Eine erste Stufe führt vom denkenden Ich auf seine im denkend-seienden Vollzug mitvollzogene unbedingte Voraussetzung, die als solche jenseits des Bereiches der faßbaren „Objekte“ liegt; die zweite Stufe legt umgekehrt die unbedingte Ursache innerhalb der Richtung des denkenden Vollzuges auf die Objekte frei; die dritte, der ersten und zweiten je unlöslich und unmittelbar verbunden, richtet das aller Begrenzung des bloß Objektiven entthobene Unbedingte wiederum als das „einzig eigentliche Objekt“ menschlichen Vollzuges, als den göttlichen Gott, auf. Was ein solcher Stufengang leistet, ist in Baaders Sinn freilich allein die auseinanderfaltende Erinnerung des Cogitor im Cogito, der Vorweis der Herkunft des Cogito aus dem Cogitor.

1. Bereits die Weise, wie er beim Cogito ansetzt, bezeugt das „Ereignis“ als Vorgeschichte. Es ist ihm selbstverständlich, daß „ich bei allem Kennen und Erkennen notwendig bei mir selber sein und mich selber wissen muß, da ich nichts zu erkennen vermag, ohne (unterscheidend) zugleich mich zu erkennen“ (I 256). *Das Kennen und Erkennen, welches Baader hier im Auge hat, ist schon auf*

sich selbst, aufs Ich zurückgefallen aus der Unmittelbarkeit des selbstvergessenen Zusehens, das rein den begegnenden Dingen oder dem Spiel der aufsteigenden Gedanken zugewendet, dem alles mögliche und doch nichts eigentlich, nichts im Ernst gegenwärtig ist. Solche „vor“ der entscheidenden Gründung liegende Verfassung des Geistes wäre für Baader die bloß „magische“, jene, in welcher die „Vielheit“ der Momente noch ungeschieden „in der Einheit aufgehoben“ ruht (vgl. VIII 66), seine hier geschehene „erste Expansion“ ist „eigentlich noch keine“, sondern von der entschiedenen Vollgestalt gegründeter Erkenntnis her zurückgerechnet „Ungrund“ und „Dissemination“ (II 363): die durch ihre ungebrochene Helle gerade nur verborgen anwesende grenzenlose, alles einbegreifende Offenheit enthält zwar in sich den sodann im Entscheid ergriffenen Grund seines Vollzuges, aber eben nicht *als* Grund, auf den er sich endgültig und entschieden, somit selbst unterscheidend, stützt. Die Anfänglichkeit des Selbstbewußtseins, auf das Baader seinen Stufenweg zurück vom Cogito zum Cogitor baut, ist also die des betroffenen, unterschiedenen und unterscheidenden Selberdenkens; in ihr allein kommt ja auch der ebenso unselbstverständlich-betreffende Anfang dessen, daß ich bin und nicht nicht und nicht anderes bin, zum Vorschein.

„Ich weiß“ heißt hier notwendig „Ich weiß *mich*“, ich bin da als der Andere des Etwas, das ich weiß. Das schließt ebenso notwendig die Umkehrung ein: „Das Selbstbewußtsein *ist* nämlich nicht ohne Bewußtsein eines Anderen, von dem ich mein Selbst als gleichfalls Objekt oder Gewußtes unterscheide“ (XII 271). Nehme ich mein Denken und darin mich selbst an mich, so blickt diese Bewegung zugleich nach möglichem Anderem um: Was ist sonst noch? Ich bin — und sonst nichts? So mich unterscheidend trete ich indessen, mir unablässig zu wissen auferlegt, bereits wieder von mir selbst zurück, werde vergleichbar mit dem Anderen, eingegliedert in die Reihe dessen, was ist. Die in der Vielheit Subjekt-Objekt und in der darin eröffneten Vielheit möglicher Objekte aufgehobene Einheit, welche die Vielheit als solche zusammenhält, tritt hervor, das in anderer Weise als die Objekte Andere zu mir und ihnen. Diese Einheit ihrerseits aber ist weder einzelnes Glied noch Summe von Vielheit oder Abstraktion aus einer Summe, sondern das, was alles Einzelne und seine Summe allererst gewährt.

Weder am „Ich“ noch am „selblosen Nicht-Ich“ entzündet sich das Denken, „weil doch beide nur mit einer tieferen primitiven ihnen zum Grunde liegenden Überzeugung eines Anderen oder Ersten, zu welchem Ich oder ein selbloses Nicht-Ich das Andere ist, nämlich Gottes auftreten“ (VIII 339).

Die unvermittelte Gleichsetzung dieses gewährenden, ersten „Anderen“ mit Gott überrascht. Was veranlaßt zu ihr?

Alles Einzelne, das sich mir zu denken anbietet, ist umfaßt von einer einzigen Helle des Sich-Zeigens, das mich und alles vermag, zueinanderfügt. Dieses „Allgemeine“ war in der Selbstvergessenheit vor dem Vollzug *bloß* allgemein, verschwieg seine Gabe und seinen Anruf in sich, jetzt aber, *im* sich ergreifenden Cogito, tritt es hervor, fordert von mir die Aufgabe bloßen Verharrens bei mir selbst: „In *einem* Lichte sehen wir alle partiellen Lichter, wie wir in *einem*

Worte alle partiellen Worte vernehmen . . . Oder allgemein: um mich als Einzelnes mit einem anderen Einzelnen in Gemeinschaft zu setzen, muß ich meine Einzelheit in die Form des Allgemeinen erst aufheben, d. h. jene durch diese (das Allgemeine) vermitteln lassen. Denn es ist keine ‚unmittelbare‘ Äußerung eines Einzelnen gegen oder in ein anderes Einzelnes möglich“ (V 85 Anm. 2). Es genügt nicht, daß ich an sich, vor meinem Vollzug, in der einen umgreifenden Offenheit mit allem anderen Seienden und allem anderen Denken innestehe. Zurückgeworfen auf mich, hineingestoßen in den „Unterschied“, „nur ich“ und so den anderen „gegenüber“ zu sein, muß ich dieses Gegenübersein einbringen *in* die anfängliche Offenheit, sie vollziehend „wiederholen“, mich ihr lassend sie und in ihr alle und alles gelten lassen. Das umfassend Allgemeine erhebt sich und wird, jenseits verfügbarer Selbstverständlichkeit, zu dem, was im Umfassen alles verwahrt und sich nur jenem eröffnet und gewährt, der sich ihm läßt.

Gehe ich ein auf seinen hoheitlichen Ruf, so schenkt es mir, zu erkennen. Wer von sich absieht, der und nur der sieht selbst: „Dein Verlieren ist dein Fund“ (II 227 f.). Das Geschenkte ist mein, *ich* vollbringe, *ich* denke, was ist. Aber es erschöpft sich nicht darin, mein zu sein, und auch nicht darin, aller zu sein, die in derselben Nachträglichkeit wie ich es wiederholend in ihrem Denken vollziehen (vgl. IV 96 Anm. 2 zu 95). Mir gewährt und von mir vollbracht, bleibt es doch verwahrt und je tiefer verwahrt in dem „Allgemeinen“, das es immer neu dem Denken anbietet, den Gedanken eigentlich nie mit ihm fertig und es nie zum bloß Ausgedachten menschlichen Denkens werden läßt. Wo die Gewähr des Allgemeinen in bloße Vergangenheit und ihr Gewährtes in bloße Verfügbarkeit umschlüge, wäre dieses gerade dem Denken entgangen. *In* meinem Denken muß das Allgemeine als das Frühere, als der gewährende Ursprung wirksam bleiben, die „Aufhebung“ ans Allgemeine ist nicht ein Moment, eine Bedingung, sondern der Bestand meines Denkens. Nur wenn mehr als ich in mir denkt, denke ich selbst.

Mein Denken ist der einend-unterscheidende Eintritt in Denken überhaupt. Daher sagt Baader, „daß dieses Bewußtsein nicht in den einzelnen in selbes erwachenden Menschen treten könne, falls er nicht in ein bereits vor ihm bestehendes, fertiges Bewußtsein hiemit träte, an dem unser einzelnes Bewußtsein nur Teil nimmt, nicht dessen Teil wird, so wie der Mensch nicht sprechen könnte, falls nicht unabhängig von ihm bereits gesprochen würde“ (IX 109).

Mehr als ich denkt, wenn ich denkend ins Allgemeine eintrete, und doch denke ich, löscht mich das Allgemeine nicht aus. Im Gegenteil: Die Unterscheidung meiner selbst, deren Aufbruch den Vollzug auslöste und die es dann in der Hingabe ans Allgemeine, Einbegreifende aufzuheben galt, *bleibt* in dieser Aufhebung, ja wird in ihr vollendet, ich bin des Allgemeinen teilhaft, nicht Teil. Wie das mir Gewährte verwahrt bleibt in der gewährenden Wahrheit, so auch ich selbst: sie ist die meinen Unterschied ebenso umgreifend aufhebende wie in sich verwahrende Helle.

Die im Vollzug der Aufhebung des Ich mitvollzogene Unterscheidung ist indessen nicht nur Unterscheidung zwischen mir als Einzelnem, dem anderen Einzelnen und dem Allgemeinen. Bin ich seiner teilhaft, so ist es *ganz* in mir.

Dann allein sehe und unterscheide ich, wenn der Horizont, der *alles* umfängt, nicht nur über mir, sondern in mir selber ist. *Ist* er aber in mir, so ist er darin selbst unterschieden auch als in mir und über, vor mir, als mit mir und ohne mich, als aus mir aufgehend und mich erst begründend. „Deus est in se, fit in creaturis“ (II 145, aber XV 447).

Indem ich etwas behaupte, behaupte ich „die Wahrheit“. Das „Allgemeine“ liegt aller meiner Äußerung als Einzelner in ein anderes Einzelnes zum Grunde. Sie beruft sich „von selbst“ aufs Allgemeine und bedient sich seiner, indem sie sich verständlich zu machen versucht. So mein Denken und Erkennen speisend, geht das Allgemeine je mit und aus diesem Erkennen auf, wird von mir ausgelegt, behauptet. Gerade darin aber weist es *hinter* seine Verfügbarkeit für mich zurück in seine eigene, frühere Ursprünglichkeit, als verfügbar ist es, in der ganzen Fülle dieses Wortes, „Mitteilung“, in welcher sich der Selbststand des Mitteilenden, die Hoheit gewährenden und verwahrenden Ursprungs überhaupt anzeigt. *Als* ich selbst, *als* Ursprung bin ich durch die Mitteilung des Allgemeinen konstituiert; *als* ich selbst bin ich gerichtet, wenn ich sie in eigenmächtiger Willentlichkeit von mir her auslege: von innen her bleibt die Wahrheit unzerstörbar, unberührbar, wenn ich sie entstelle – ich bleibe ihr verpflichtet, ihr gegenüber, werde von ihr bloßgestellt; als ich selbst bin ich aber auch erfüllt und bestätigt, wo ich mich in den Einklang mit ihr gebe – mit der Wahrheit eins bin ich nicht allein. Was mich auf solche Weise von innen als mich selbst betrifft, was sich mir mitteilt und entzieht, das blickt mich an, das „kennt“ mich. Daher wagt Baader eben die Gleichsetzung des eigentlich Allgemeinen mit Gott. Auf dem Grunde des menschlichen Bewußtseins entdeckt er, „daß wir nicht *von* uns selbst zu diesem Selbstbewußtsein gelangen, nicht *von* uns selber in ihm erhalten bleiben, sondern nur durch Teilhaftwerden und -sein des göttlichen Urselbstbewußtseins (des absoluten Geistes), mit andern Worten, daß wir uns nur wissen, insofern wir Gott und unser (oft gänzlich uns unbeliebiges) Gewußtsein von ihm wissen“ (V 96). „Wie . . . der Mensch sich sein Gewissen (sein eigentliches Sich-Wissen) nicht als psychische Selbstbespiegelung oder Bauchrednerei . . . hinwegdeuteln kann, so kann er sich auch in seinem Sich-Wissen nicht das (hiermit koinzidierende) Wissen seines Gewußtseins von einem Höheren, sich und ihn Wissenden hinwegdenken“ (II 208).

Die hier an ihr Ende gekommene erste Stufe des Rückwegs vom Cogito ins Cogitor hat, von außen betrachtet, eine doppelte Eigenart: Sie führt nicht von einer seiend-geschlossenen Folge, dem „Einzelnen“, auf eine seiend-geschlossene Ursache, auf ein erstes Glied einer Reihe, sondern auf das „Allgemeine“, das die ganze Reihe vorweg ermöglichend umgreift. Dieses Allgemeine selbst aber wird zurückgeführt in die „konkrete“ Allgemeinheit des Ursprungs, nicht in eine leere Unbestimmtheit, nicht in eine sich unter der Hand zur „passiven“ Identität verschmelzende Fülle aller Bestimmungen, sondern ins reine und grenzenlose Bestimmen selbst. Ihr „Allgemeines“ ist der „architektonische Verstand“, „welcher als zugleich konstitutiv oder schöpferisch (d. i. Objekt und Subjekt zugleich setzend) sich kund gibt“ (V 9). Was ihn von etwas wie transzendentalen Subjekt abhebt, ist die dialektische Verfassung des zur Aufgabe



seiner selbst an ihn, zur sich gerade unterscheidenden Einung mit ihm aufgerufenen Selbst, das sein verantwortliches Verhältnis zu ihm in seinem aller Selbstverständlichkeit enthobenen Vollzug frei zu leisten hat.

2. Das Cogito, von dem aus Baader die erste Stufe philosophischer Gotteserkenntnis betritt, ist bereits zurückgefallen auf sich selbst, auf das betroffene „Ich“ sich ergreifenden Vollzuges. Was warf das Denken in seinen entscheidenden Anfang, was das Ich in den Ernst seiner Betroffenheit zurück? Die Begegnung mit etwas, das ist. Sie ist die Stätte, an der Baader die zweite Stufe seines Weges erreicht.

Das Ich findet sich dem Begegnenden gegenüber, ist von ihm angezogen als von seiner „Lust“ und hineingestoßen in die Bezüglichkeit seiner „Begierde“ (vgl. XVI 306 f. unter „Lust-Begierde“). Das Auseinandertreten der Momente, das der „Blitz“ geglückten Vollzuges überwindet, läßt sich indessen nicht nur als Bestimmung des zum Vollzug gerufenen Subjektes, sondern auch am begegnenden und in der Begegnung sich zur Erkenntnis bringenden Objekt ablesen. Das Erkennen ist das Ereignis nicht nur des erkennenden Selbst, sondern auch der erkannten Sache. „Wenn die Mitte einer Sache diese selbst ist als deren Konkretheit, so denkt man sich dieselbe nicht als unmittelbar, sondern durch Aufhebung ihrer ersten Unmittelbarkeit, somit durch Vermittlung entstehend und fortbestehend, nämlich so, daß die unmittelbare Einheit sich in zwei Abstracta aufhebt, und diese Aufhebung aktuos sich reproduziert. Auf solche Weise koinzidiert das Sein mit dem Werden oder das Seiende wird als lebendig und aktuos gefaßt“ (I 222). Die Mitte der Sache ist deren „konkreter Begriff“; von ihm gilt, daß er „in seinem Entstehen weder erblindet (sein Anschauungsmoment tilgend) noch kalt und gefühllos (sein Gefühlsmoment aufhebend) wird“ (II 157).

In meiner unmittelbar einfachen Bemerkung: Da ist etwas! die das Begegnende wahrnimmt, Begegnung also konstituiert, teilt sich das Begegnende dahinein, Erscheinung und Eindruck zu sein, von sich her Aufgehendes, das sich im mitteilenden Aufgang gerade bei sich hält, auf der einen und mich Betreffendes, Angehendes, das in seiner betreffenden Nähe mich gegenüber hält, auf der anderen Seite, etwas an sich und so gerade auch etwas für mich. „Es selbst“ aber ist erst da, wo Anschauung und Empfindung, distanzierteres „An sich“ und ankommendes „Für mich“ sich in ihrer, somit aber in seiner Mitte, in ihm als Mitte treffen.

Der Blitz meines Erkennens läßt aufgehen, was die Sache „ist“, er bringt so nicht nur mich zur Deckung mit mir und ihr, sondern vollzieht darin die Deckung der Sache mit sich selbst, ihr Aufgang in sich und ihr Aufgang für mich ereignen sich als derselbe Blitz. Gerade deshalb ist „objektive“ Erkenntnis nicht ohne *meinen* Anteil und ist die Sache als sie selbst nicht anwesend ohne ihre betreffende Zueignung an mich selbst. Die „Affektion“ ist Bedingung „organischer“, „lebendiger“ Erkenntnis: „Was wir nicht verlangen, lieben, hassen, was uns nicht affiziert (rührt), das ist nichts für uns. Unser ganzes Dasein ist in der Affektion“ (XII 341). Die uns selbst ins Spiel bringende Berührung bringt erst das ins Spiel, aus dem das Erscheinende vollbracht, wahrhaft objektiv, seiner bloßen „Figürlichkeit“ (vgl. z. B. II 260, 421) enthoben wird.

Die Ansprache des Begegnenden an mich, die „Affektion“ erweckt in *meiner* Befindlichkeit die bereits erörterte Dialektik des in der „Attraktion“ gedoppelten Strebens, die der Blitz versöhnt. Vonseiten dessen, *was* affiziert, was aus seinem Erscheinen her und durch dieses sich zur Berührung mit mir bringt, hat mein so erweckter „Erkenntnistrieb“<sup>2</sup> zwei mögliche Richtungen. Entweder ich finde mich aufgefordert, ins Berührende einzudringen und es meinem Zusehen zu unterwerfen (Impuls zur „Erkenntnis“ im engeren Sinn) – solches „Engagement“ meines Selbstseins liegt auch dem „neutralen“ theoretischen Akt zugrunde –, oder ich bin umgekehrt von dem Berührenden in Anspruch genommen, mich ihm zu öffnen und von ihm durchdringen zu lassen, mich selbst aus ihm zu verstehen (der Impuls zur „Anerkenntnis“) (vgl. I 42).

Genau besehen eröffnet jedes Begegnende zwar beide Richtungen: überall wo ich gerufen bin, Endlichem die Entsprechung meines Gedankens zu bereiten, ist der unbedingte Ruf Anerkennung fordernd gegenwärtig; jedem Gedanken eines Denkenden andererseits eignet es, sich und so sein Gedachtes zu fassen und zu bestimmen, sich und ihm Gestalt zu geben – „durch den wahrhaften Gedanken überwältigt er (cogit – cogitatio) die Endlichkeit“ (VIII 36). Dennoch scheidet die Weise der „Affektion“, welche den Vollzug zum Angeschauten, Erscheinenden hin entbindet, die Gegenstände der Erkenntnis, sofern „ich nicht auf die selbe Weise, sondern auf eine andere Weise das, was über mir ist und dem ich subjiziert bin, auf eine andere Weise das erkenne, was mir subjiziert ist“ (I 257, vgl. II 113).

Aus der Tatsache, daß ich im affizierten, betroffenen Erkennen „notwendig bei mir selber sein und mich selber wissen muß, da ich nichts zu erkennen vermag, ohne – unterscheidend – zugleich mich zu erkennen“, folgert Baader, daß „diese meine Kenntnis eines andern, von mir Unterschiedenen, jene der Relation zu diesem andern in sich schließen“ müsse (I 256). Das Andere, mit dem ich zugleich *mich* weiß, hat bestimmend Anteil an meinem Mich-Wissen, es geht mich an, und dieses Angehen hat zwei Grundweisen: Entweder es ist mir, meiner Mächtigkeit, zugeordnet, es verfügend zu durchschauen, ist eine Sache, auf deren Wissen ich gerade deshalb allenfalls verzichten kann, weil sie mir ohnehin grundsätzlich erschlossen ist. Ich stehe dieser Sache gegenüber aufseiten der Wahrheit, die sie sein läßt, vollbringe die Wahrheit der Sache aus der „Indifferenz“ der Wahrheit selbst dem gegenüber, was kraft ihrer wahr ist: der „neutral“ gestimmte theoretische Grundakt, von Baader „Erkenntnis“ genannt. Der Ernst, der diesem Akt in Baders Verständnis gleichwohl eignet, kommt ihm „indirekt“ zu, nicht aus der Sache an sich, sondern aus der Wahrheit, die im Blick auf die Sache mich hoheitlich auf ihre, der Wahrheit, Seite zieht. Baader spricht von der „selblosen Natur“, die „ohne ihr Zutun dem Erkennen eines anderen sich exponiert und subjiziert“ findet (I 220). Oder was auf mich zukommt, ist gerade nicht eine „endlich-überwältigbare“ Sache, sondern vollbringt das Zukommen der Wahrheit selbst zu mir, dessen, was mich allererst

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden: „Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes“ (I 39–48).

sein läßt; es steht mir gegenüber aufseiten der mich gründend-einfordernden Wahrheit, muß sich mir von sich her erschließen, sich zu mir „herablassen“, um die Verfügbarkeit des Erkennbaren anzunehmen. Solches Zukommen ist Mitteilung eines Ursprungs, der „ohne seine selbstische Manifestation allem andern ein Geheimnis bleibt“ (ebd.). Die neutrale Sachlichkeit, die das personal Mitgeteilte als verfügbaren Gehalt aufarbeiten will, verfehlt gerade die Wahrheit, Voraussetzung und Weise der Erkenntnis ist hier vielmehr die „Anerkenntnis“.

Bin ich auch nicht im ontischen Verstande Ursache der Sachen und Verursacher der Mitteilung meines sich erschließenden Du, so doch in einem höheren, ontologischen Sinne, in der je verschieden gerichteten Weise meiner mich konstituierenden Teilhabe an der „Wahrheit“. Die Sache ruft danach, begriffen zu sein, sie ist da in meinem Griff: ich als „Ursache“; ich bin im Gespräch da von deinem mir geschenkten Wort her, im Vernehmen: du als „Ursache“. Baader radikalisiert den beschriebenen Verhalt auf den Satz hin: „Omnis intelligentia scit, quod est supra se, in quantum est causata ab eo, et quod est sub se, in quantum est causa eius“ (I 256). Der äußerste und zugleich grundlegende „Fall“ von Mitteilung ereignet sich so in der scheinbaren „Einsamkeit“ mit mir selbst, darin „daß z. B. im Gewissen niemand sich des Wissens des Gewußt-, Erkennt- oder Durchschautwerdens seiner selbst von einem höheren Agens zu erwehren vermag“ (ebd.).

Was von mir „Erkenntnis“ verlangt, verlangt, daß ich es aufhebe, es bewältigend in meine Ursprünglichkeit einbeziehe. Was meine „Anerkenntnis“ fordert, fordert umgekehrt von mir, meine Ursprünglichkeit aufzuheben, verdankend zurückzubeziehen in die seine. „Wie ich nämlich in meinem Aufgehoben-sein . . . das Aufhebende überhaupt als solches, d. h. als Objekt innerwerde, und wie mir das Lassen meiner selbst (als Kausalität) die Objektivität dessen beweiset, an den ich diese lasse oder lassen kann, so beweiset mir die *totale* Aufhebbarkeit meiner selbst, daß dieses Objektive nicht selbst wieder ein Endliches (eine Kreatur), wie ich, ist, sondern der Unendliche selber . . . ‚Nur Gott‘, sagt J. Boehme, ‚vermag die Speise (den Willen und das Vermögen einer freien Kreatur) zu essen“ (II 458 f., vgl. XIII 326 ff.).

Mich selber wissend bin ich restlos nur eins mit mir, wo ich es in der Restlosigkeit der Anerkennung bin, die nichts mehr vorenthält, die mich allererst mit allem, was in mir ist, zur „Gegebenheit“ bringt, indem sie mich selber hingibt. Zu mir selbst entbunden bin ich erst, wo mein ganzes Sein und mein ganzes Denken antwortend, entsprechend, verdankend sich über sich hinaus bezieht, sich nicht von sich her und auf sich hin versteht, sondern als sein gelassen, angefordert und getragen von der Hoheit und zugleich Herablassung des sich mitteilenden unbedingten Grundes. Mein Sein wird seine Epiphanie. Was die erste Stufe der explikativen Gedankenschritte Baaders als das konkret bestimmende, sich selbst gehörende Allgemeine zeigte, bewährt sich auf dieser zweiten in einem ebenso konkreten wie auch das gängige ontische Verständnis überschreitenden Sinn als „Ursache“, deren verursachender „Akt“ den Charakter des Er-

eignisses, der Epiphanie, oder, wie Baader sagt, der „selbstischen Manifestation“ annimmt.

Die Herablassung der Epiphanie des Unbedingten hat, entsprechend jeder „Auslieferung“ personalen Sich-Erschließens, die Gestalthaftigkeit, verendliche Bestimmtheit des Sich-Offenbarenden in der bezeugenden Aussage zur Folge. Zugleich aber eröffnet sie über sich allererst den Abgrund des unerschöpflichen Geheimnisses, aus dem sie geschieht. Mitteilung mindert nicht, sondern bewahrt und steigert das Geheimnis, ohne Mitteilung ist es nicht Geheimnis, sondern nichts. Das Wort läßt je sein „Woraus“ hinter sich, das es doch vorweist und erschließt, so daß es „das Aussprechliche unter sich setzend das Unaussprechliche über sich gesetzt findet“ (IX 162 Anm.). „Auch den vollendeten Geistern wird Gott als Zentrum und unité principe doch immer unsichtbar bleiben, weil Gott sich nicht als manifestatus (Sohn) herunterlassen kann, ohne als manifestans (Vater) in demselben Verhältnisse sich zu erheben“ (II 183).

3. Die erste wie die zweite Stufe des erinnernden Rückweges vom Cogito führen in sich selbst zu einem Selben und Dritten: zum unbedingten Du. Die eigentümliche Gestimmtheit des „Allgemeinen“, das die erste, und der „Ursache“, welche die zweite Stufe freilegte, weist an sich in eine der „Göttlichkeit“ Gottes entgegengesetzte Richtung. Bei Baader sind beide „Begriffe“ und ist ihre neutrale Temperatur indessen anfänglich aufgehoben und umgewendet, weil ihr Fundort, der betroffene Selbstvollzug des Menschen, sie als „Mitteilung“ verdanken läßt; ihr „sachlicher“ Charakter entspringt also sekundär aus dem absolut ursprünglichen des Selbstseins: menschliches Selbstsein artikuliert sich in ihnen als Mitsein und dieses als die Zueignung, das Ereignis, der Aufgang des hinmit göttlichen Du.

Die dritte Stufe, in den beiden ersten schon eingeschlossen und mitbedacht, vollzieht ausdrücklich den Schritt von der dialogischen Grundbestimmung menschlicher Ursprünglichkeit zum Ereignis des sie gründenden Dialogs.

Für Baader ist „eine Person in abstracto, d. h. ohne Bezug auf eine oder mehrere andere Personen nicht denkbar“ (I 132), „da das eigentliche Nicht-Ich in keine Opposition mit dem Ich tritt“ (IX 102).

In der – nach Baader freilich gerade unmöglichen – Subtraktion des Du vom Ich fiele der Vollzug zurück in die Nichtigkeit des schlechthin Unerheblichen. Meine innerhalb solcher Subtraktion scheinbar gesteigerte Freiheit, anfangen zu können, was ich mag, wäre zutiefst Unfreiheit, wäre in sich selbst zerstört: denn es machte keinen Unterschied, ob und was ich anfangen oder nicht anfangen, der *im* Anfangen je gesetzte „Unterschied“ wäre aufgesogen, wenn er für niemand wäre. Ist indessen, was ich tue und was mich trifft, ist der „Unterschied“ nicht eben doch „für mich“? Läge das Maß, das darüber entscheidet, worauf es ankommt, in strenger Ausschließlichkeit nur bei mir, wäre es *meine* Schöpfung, ich also in keiner Weise verantwortlich, so wäre dieses Maß selbst und mit ihm alles, was es bemißt, gleichgültig, eingeebnet. Entfällt aber die Differenz der Verantwortung, so stürzt sogar die Differenz des Mögens in sich zusammen: was soll ich schon mögen, wenn ich weder etwas noch anderes, weder überhaupt noch nicht mögen „soll“, und das hieße doch: wenn nichts von sich her mir gut

ist, nichts *mich* mag? „Vater“ und „Mutter“, „Imperativ“ und „Dativ“, entsprechend auch Sollen und Mögen, sind unlöslich miteinander verbunden. Anspruch und Huld walten schon immer um mich, entheben mich je der Einsamkeit: „mit“, „vor“ und „angesichts“ sind ursprünglich im Ich mit-, ja vorerschlossene Dimensionen. Jedes menschliche Wort steht als solches in der Mitte zwischen einem früheren, dem es Antwort gibt, und einem vollendenden, das ihm Antwort gibt: Cogitor, ergo (cogitans) sum. Ohne das erste wäre es der nur verfügende und so eigentlich nichts verfügende Griff gleichgültiger Spielerei, ohne das letzte bliebe die Spontanität, das erst in der Mitteilung vollbrachte Sich-Gehören des Ursprungs verschlossen, das Ich entbehrte dessen, was es zum Ich macht.

Dreifach staffelt sich die Aussage Baaders, bis sie dieses als ursprünglich erhellte Mitsein des menschlichen Selbst als Mitsein mit dem unbedingten Du erreicht.

Zunächst bemerkt er den Verweis auch des sachlich-verfügenden Wissens um „etwas“ auf den Dialog: „Scire nil est nisi sciat et alter“ (IX 301 f. Anm. 3). Nur dann weiß ich, wenn mein Gedanke sich vor der alles mir zuvor in sich wahren Wahrheit als Antwort und so auch vor der Antwort des mit mir und durch mich auf dieselbe Sache achtenden menschlichen Partners bewährt. Der Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit, Sein und Nichtsein ist nur dann verbindlich, wenn er *jedes* Denken bindet, mich angesichts jedes Denkens bindet, wenn er also *verbindet*. Was ist, das Seiende, ist zwischen mich und dich gelegt, der es umfangende Raum ist ein Inmitten, ist verbindlich-verbindender Raum zwischen mir und dir, und so sind die Dinge zuerst nicht dem einsamen Zugriff des Ich, sondern der Mitteilung, dem Geschenk von mir zu dir und von dir zu mir und darin unserem gemeinsamen Verdanken des sie begründenden, in unsere Mitte gebenden Geschenks zugetan. Daher läuft dem „neutralen“ Wissen des Sachlichen, zumindest an Rang, auch jenes „mediale“ voraus, das sie als den Aufgang und die Erscheinung des Ursprungs vollbringt.

Darin ist bereits eine zweite, tiefere Schicht des Mitseins erreicht: die Angewiesenheit des Ich auf die Gunst des Du, das sich erschließt und aus seinem „Geheimnis“ entäußernd in die „Gabe“ herbeiläßt, die nach Baader stets den „Geber“ selbst schenkt (IV 189). Ohne solche Gabe käme nicht zu mir, daß ich ich bin; das Wunder des versiegelten Quells, der ich bin, wäre versiegt, wenn der Quell nicht spränge, und er springt nur sich verströmend, verströmt sich nur zu dir, findet sich so nur aus dir. Dein Hören, Warten, Staunen vor meinem Wort, deine Antwort, gibt es mir allererst. Baader widmet dem eine seiner kostbarsten Schriften: „Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen Sinne unter sich: Anthropophagen“ (IV 221–242): „Der Mensch nämlich als Herz, oder, wie die Schrift sagt, als innerer Mensch, im Gegensatze des äußeren, lebt nicht von äußerer Nahrung oder vom leiblichen Brot, sondern er lebt, und zwar nicht im metaphorischen, sondern im reellsten Sinne nur von anderen inneren Menschen, Herzen oder persönlichen Wesen als ihn Speisenden oder von ihrem Wort als Speise“, „welches aus dem Herzen kömmt . . . , d. i. zu

dessen Spendung der Mensch sein Inneres aufschließend, seine Seele ins Wort legt (*y met sòn âme*)“ (IV 223 f.).

Die Zufälligkeit des vereinzelt Du, das begegnet oder nicht begegnet, erschöpft und entbindet indessen wiederum nicht die im Cogito schon je als austehend gesuchte und ihm so zugleich vorausgesetzte Fülle: Ich selbst, ich mit allem, was in mir ist, ich über alle Möglichkeit endlicher Mitteilung hinaus bin angesprochen und aufgerufen, einfach indem ich *bin*. Mein Sein *ist* Angesprochensein und Gerufensein, gerade in dem, was nie über meine Lippen kommt, was unmittelbar doch als mitgeteilt und wieder zur Hingabe bestimmt sich kundtut: „Nur Gott“, sagt J. Boehme, ‚vermag die Speise (den Willen und das Vermögen einer freien Kreatur) zu essen‘, und jede andere Kreatur, sie mag so vortrefflich und so hoch gradiert und genaturt sein, als sie will, wird dieses nie vermögen, folglich mir immer einen nie in mir aufgehenden Rest meiner Selbstheit als Stachel der Unruhe und der peinlichen Hemmung der völligen Union zurücklassen“ (II 458 f., vgl. XIII 326 ff.). Der Aufgang des unbedingten Du allein ist jener „Blitz“, der den Konflikt der Betroffenheit des Ich zu lösen vermag. Er ist dem Vollzug je inskünftig, aufgegeben, und liegt ihm doch je schon zugrunde als die tatsächliche Übereignung des denkenden Seins an den Menschen, eben da „die Kreatur sich nie allein weiß“ (VIII 339, Anm. 2).

Als entscheidende Wegstufe zum göttlichen Gott deutet sich der Gang zum unbedingten Du erst in einer weiteren dreifachen Aussagereihe Baaders über das Urverhältnis des Ich zum Du. Ihr Anfang ist als das Ergebnis der beiden ersten explikativen Stufen der Gotteserkenntnis bereits vertraut und in seiner Anfänglichkeit vom dialogischen Grundcharakter des Selbstseins nunmehr ausgewiesen.

„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“ (VIII 339). Das Cogitor erscheint hier als die notwendige Selbstausslegung des Cogito. Wenn Baader diese Grundüberzeugung zurückbindet an die andere, „daß dem Erkennen und Schauen eben so wohl nur wieder ein Erkennen und Schauen Objekt ist, als dem Wollen ein Wollen“ (ebd.), so ist das einbegreifende „Oben“ der im Cogitor bezeugten gründenden Aktivität verwandelt in die Partnerschaft des „Objekts“ zum Cogito als Subjekt, die das Ontische übersteigende „Allgemeinheit“ und „Ursächlichkeit“ tritt zurück in eine neue „Objektivität“, ja Baader steht schließlich nicht an, sie als die „einzig eigentliche“ Objektivität zu bezeichnen, die der Subjektivität menschlichen Vollzuges entspricht: „Das Angesicht ist freilich auch Objekt oder ein Gesehenes, aber ein Gesehenes, welches selber (nach dem Sehenden) sieht und dessen Michsehen ich sehe oder gewahre. Darum sagt schon Plato, daß das eigentliche Objekt des Auges nur ein Auge sein könne, und darum habe ich anderwärts gesagt, daß dieses auch vom Wollen und Tun gelte“ (IV 240).

Woher solche Wendung vom Umfassenden zum Objekt, ja zum „einzig eigentlichen“ Objekt? Abstrakt erklärt sie sich aus der im Vollzug ergriffenen Eigenart des anfänglich Umfassenden, konkret aus der des Du als Du.

Im betroffenen Cogito fasse ich mich, komme ich anfangend zu mir, entscheide und unterscheide mich als ich selbst. So setze ich ein Worin voraus, innerhalb dessen ich mich finde und unterscheide, aus dem heraus ich zu mir komme. Es ist das Umgreifende, Begründende, in welchem ich in der mich fassenden Unterscheidung verbleibe, das aber zugleich auch in mir als dem von ihm Unterschiedenen verbleibt. Mich und alles finde ich in ihm, und das heißt: in mir. Dem Anderen, „Selbstlosen“ darin verbunden, aus ihm herköünftig zu sein, bin ich dem Umgreifenden wiederum in anderer und mich von diesem Anderen unterscheidender Weise verbunden: Es ist in mir, in mir allein, anwesend als Umgreifendes, ich bin von ihm so umgriffen, daß ich, kraft seines Umgreifens, eben *nicht* darin aufgehe, passiv umgriffen zu sein, sondern selbst umgreife, fasse, allem und mir selbst als von mir Gefaßtem unfaßlich-fassend je nochmals entzogen bin. So verwandelt sich mein Innessen im Umgreifenden zu einer – freilich sekundären – Partnerschaft, ja in dem, was mich zu mir macht, bin ich eigentlich dem „selblosen“ Anderen, das in seiner herköünftigen Bestimmtheit mir in der meinen gegenüber ist, *nicht* gegenüber, sondern dem aller Herkunft voraus waltenden Worin. In der Aussage solchen Gegenüberseins aber „verfremde“ ich das Worin als solches: ich vergleiche es, *als* unvergleichlich, dem Anderen, das *aus* ihm ist, sage es aus wie „etwas“, gerade *indem* ich es aus sagend allem Anderen, allem Etwas enthebe. Oder umgekehrt: Indem das Worin mich nicht nur in sich sein, sondern sich selbst in mich hineinläßt, entäußert es sich dazu, in mir zu „sein“, die Gestalt, Bestimmtheit anzunehmen, die Seiendes, die solches also hat, dem ich das Sein zu-, das ich als Etwas aussage.

Diesen abstrakt gezeichneten Gang vom entzogen Umgreifenden zum Objekt und vom Objekt zum einzig eigentlichen und so der bloßen Objektivität gerade enthobenen Objekt legt die konkrete Beziehung zwischen Du und Ich je wesenhaft zurück. Du und Ich sind allem anderen gegenüber darin einig, daß alles, daß das Ganze „für uns“ ist, gerade deshalb aber sind wir einander entzogen, „Geheimnis“, auf die „selbstische Manifestation“ des je Anderen angewiesen. Lasse ich mich in dich als mein zugleich mir Einigstes und Entzogenstes ein, so kann es eben nur durch die Mitteilung geschehen, und das heißt: durch bestimmt, vereinzelt mitgeteiltes „Etwas“, das aber mitteilend gerade *mich* enthält, mich zwar nicht als Ursprung auflöst, dennoch ausliefert, zur „Speise“ macht, zur Verfügung stellt. In unserer Überlegenheit über bloße Objektivität einander eins, bleiben wir einander gerade entzogen, wo wir uns nicht füreinander zum Objekt machen, um uns selbst nur in diesem Verlust, jeder sich am anderen und jeder den anderen, hinzuzugewinnen, einzig eigentliches Objekt füreinander werdend (vgl. II 213). Die Mitteilung des „Namens“, das Nennbarmachen der eigenen Unverfügbarkeit ist entscheidendes Ereignis zwischen Ich und Du. Das Du ist seinem Du *als* Geheimnis also je zugleich sich vermittelnde, bestimmende Gestalt, als Gestalt aber bleibt es je auch Geheimnis. Solches ist gefaßt in der Aussage des Du als des einzig eigentlichen Objekts, die sich ganz erst erfüllt im unbedingten Du, das sich so endgültig als der göttliche Gott gewährt: reines Bestimmen und darin gerade „Übersetzung“ zur Gestalt *in* der Gestalt des Menschen.

Die Spiegelung des göttlichen Ereignisses in dem in seinen mitmenschlichen Maßen angeschauten „Dialog“ verfremdet das Geheimnis, um welches es hier geht, kaum minder als die abstrakte Aussage: das unbedingte Geheimnis kommt nicht erst am Endlichen, Bedingten, das es sein läßt, zu sich. Dennoch geht solche Verfremdung mit „zu Lasten“ des Geheimnisses selbst: daß ich, der Mensch, ich *als* Mensch bin, liegt an ihm, bin ich aber von ihm her sein gelassen als Mensch, geht es selbst *in* mir über mir auf, so aber als Gestalt – was mich zeitigt, verzeitlichte ich. Daß ich bin, ist seine freie Huld, die ihr Warum entrückt ins reine Bestimmen, ins undurchdringliche Licht, die mir bestimmend aber dieses bestimmte „Du“ auf die Lippen legt, mit dem ich es anrede und ihm antworte, es erhebe und preise als den göttlichen Gott, der es „ist“, sofern ich bin: das Unterscheidende Gottes als Gott der Mensch als Gestalt.

Wie schon angedeutet, ist es Baader in seiner spekulativen Gotteslehre darum zu tun, die Unabhängigkeit Gottes von seinem Anderen, seine Göttlichkeit – er sagt „Herrlichkeit“ oder „Äußerlichkeit“ – in sich selbst und allein und für sich selbst und allein zu denken. Er bestimmt diese indessen – es kann hier nur referiert werden – als die ewige Aufgehobenheit der „Natur“ in Gott, die als solche Gottes unabhängige Freiheit zu seinem Anderen bedeutet. *In* solcher Freiheit aber ist dieses frei vermochte Andere anwesend in der absoluten Einfachheit göttlichen Selbstvollzuges, wohnt als die Mitte des möglichen Anderen also doch der Mensch im Herzen Gottes als Gott.

Baader kam es darauf an, Gott zu „wissen“. Von dem Ereignis her, als das dieses Wissen sich widerfährt, gerät es in eine eigentümliche Identität mit „Glauben“: „Der Mensch kann nur wissend glauben, nur glaubend wissen“ (VIII 29 Anm. zu 28), „so daß jeder Glaube (wie der Unglaube) in Mitte eines gegebenen und eines aufgegebenen Wissens steht“ (X 24). Der unbedingte Anspruch, seine Begegnung sind unausweichlich zur Stellungnahme zwingendes „Daß“, sind „gewußt“, unausweichlich folgt diesem Wissen die freie Antwort, also ein „Glauben oder Geloben“ (z. B. IX 178 Anm. 3 zu 177), ein Sich-Geben und -Lassen, in welchem die beanspruchende Wahrheit je „ausgelegt“ wird. „Zeigst du mir, woran oder wem du nicht glaubst, so will ich dir zeigen, woran oder wem du glaubst, und dein Unglaube ist also kein Wissen, welches du meinem Glauben entgegenzustellen vorgibst“ (X 24, Anm. 1). Wo der Mensch nun seinen „Glauben“ an die rufende und gewährende Wahrheit im Gehorsam unverstellten und achtsamen Hörens leistet, da gewinnt er, so versteht Baader seinen Gedanken, der hier im Umriß nachgezeichnet werden sollte<sup>3</sup>, das Wissen vom göttlichen Gott. Dieses Wissen kann, dem Ansatz Baaders treu, aus nichts anderem erbildet und gestaltet sein als aus dem Herzen des Menschen selbst, das er glaubend verschenkt, um so erst sich selbst, seinen eigenen Anfang zu gewinnen: das Unterscheidende des Menschen als Mensch der göttliche Gott.

<sup>3</sup> Vgl. zu diesem Beitrag die in Kürze erscheinende Arbeit des Verfassers: „Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung“ (Verlag Karl Alber, Freiburg-München).