

Die Aktualität Jakob Böhmes (1575 — 1624)

Soll man Jakob Böhmes überhaupt noch gedenken? Der äußere Anlaß ist gegeben: Am 16. November 1974, so belehren uns die Lexika, hat sich zum dreihundertfünfzigsten Mal der Tag geöhrt, an dem der Mystiker und Theosoph in Görlitz gestorben ist; und 1975 – das genaue Datum ist unbekannt – sind vier Jahrhunderte seit Böhmes Geburt vergangen.

Dem Werk Jakob Böhmes ist im Lauf der Zeiten ein merkwürdiges Schicksal widerfahren. In Deutschland verdrängt, vergessen und verschüttet, hat es auf Umwegen – über England, Frankreich, die Niederlande und später auch Rußland – wieder auf das deutsche Geistesleben zurückgewirkt. Böhme hat diese Entwicklung vorhergesehen: „Was mein Vaterland wegwirft, das werden fremde Völker mit Freuden aufheben“ (Theosoph. Sendbriefe 50, 10).

Obwohl seit Jahren ein elfbändiger Faksimile-Neudruck der Edition von Böhmes Sämtlichen Schriften aus dem Jahr 1730 vorliegt, Werner Buddecke im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen eine zweibändige Böhme-Ausgabe aufgrund der erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckten Urschriften herausgebracht hat und Ernst Benz, Heinrich Bornkamm, Werner Elert, Hans Grunsky, Paul Hankamer, Kurt Leese, Walter Nigg, Will-Erich Peuckert, Gerhard Wehr sowie andere Philosophen, Theologen und Geistesgeschichtler sich um die Erforschung von Leben und Werk des Mystikers verdient gemacht haben, ist die Gegenwart Jakob Böhmes im deutschen Sprachraum heute schwer faßbar. Böhme gehört zu den großen Unbekannten. Es wäre allerdings voreilig, aus der Unbekanntheit auf die Unlebendigkeit, Nichtwirksamkeit und Abgetanheit von Böhme schließen zu wollen. Die Verborgenheit, die unterirdisch-apokryphe Wirkung seines Werks beweist nichts gegen die mögliche Aktualität dieses Mannes, über den Friedrich Wilhelm Schelling gesagt hat: „Man kann nicht umhin, von Jakob Böhme zu sagen, er sei eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes.“¹

Schuster und Philosoph dazu

Der Mann, dem dieses überschwengliche Urteil gilt, wurde 1575, vor vierhundert Jahren, als viertes Kind von Bauersleuten in Altseidenberg bei Görlitz geboren. Altseidenberg liegt dicht an der böhmischen Grenze, und auch der Name der Familie deutet darauf hin, daß sie aus Böhmen stammt; ob sie neben deutschen auch slawische Vorfah-

ren hat, läßt sich freilich kaum noch zweifelsfrei erweisen. Die Landschaft zwischen der Elbe und Schlesien, in der Jakob Böhme zeitlebens beheimatet war, heißt die Lausitz. In ihr waren im frühen Mittelalter verschiedene slawische Stämme zu Hause, bedrängt sowohl von den Deutschen als auch den Polen und Tschechen. Später vermischten sie sich mit Siedlern aus Ostfranken und Thüringen. Die Lausitz gehört mit dem benachbarten Schlesien zu den religiös-mystisch fruchtbarsten Landschaften Mitteleuropas. Hier erhoben sich im Lauf der Jahrhunderte immer wieder neue Wellen religiösen Sonderwesens; um einzelne Schwärmer und Sektierer, wie Kaspar von Schwenckfeld und Valentin Weigel, kristallisierten sich Gemeinden außerhalb der dogmatisch erstarrten Großkirchen. In diese Welt wurde Jakob Böhme hineingeboren.

Der zart gebaute und grüblerisch veranlagte Knabe besuchte die Dorfschule und war dann eine Zeitlang Hirt. Als er einmal um die Mittagsstunde seine Herde hütete, habe er, wie Abraham von Franckenberg, der erste Böhme-Biograph, berichtet, in einer Höhle zwischen rotem Gestein eine Bütte mit Gold gefunden, „worüber ihn ein Grausen angekommen, darum er nichts davon genommen, sondern also ledig und eilfertig wieder herausgegangen“. Als er nach einiger Zeit mit anderen Hütejungen wiederkam, war die Höhle verschlossen².

So liegt bereits auf den Anfängen dieses Mystikerlebens der magische Glanz der Legende. Schon der Knabe war von inneren Gesichtern erfüllt. Man denkt an einen anderen Hirten, den alttestamentlichen Propheten Amos, der ebenfalls seine erste Vision hatte, als er das Vieh auf der Weide hütete. Und so wie der Patriarch Henoch, von dem die Chassidim viel Wunderbares zu berichten wissen, hat auch Böhme das Schusterhandwerk erlernt und ausgeübt. Über die Wanderjahre ist uns fast nichts bekannt, und deshalb können wir auch nur raten, welchen Einflüssen er während dieser Zeit in Herbergen, Werkstätten und Wirtshäusern, im Umgang mit Meistern und Gesellen, fahrenden Schülern, Alchimisten und Ärzten ausgesetzt gewesen sein mag.

1599, mit vierundzwanzig Jahren, erwarb Böhme das Bürgerrecht in Görlitz, eröffnete eine „Schuhbank“ auf dem Untermarkt und heiratete die Tochter eines Metzgers. In Geschäften kam er nach Prag, wo sich Kaiser Rudolf II. auf dem Hradschin der Astrologie und Magie ergeben hatte, in den engen Gäßchen um den Daliborkatum Alchimisten nach dem Stein der Weisen suchten und in den Hofgärten Tycho de Brahe und Johannes Kepler die Bahnen der Gestirne beobachteten.

Durchbruch des Geistes

Das große, sein ganzes Dasein verwandelnde Erlebnis widerfuhr ihm im Jahr 1600, als sein Blick auf ein im Sonnenlicht schimmerndes Zinngefäß fiel. Böhme fühlte sich entrückt: es tat sich ihm die Innenansicht aller Dinge auf, so daß er „den Kreaturen ins Herz“ und hinter ihnen die große Mitte der Welt, den göttlichen Urgrund, zu schauen vermochte. Als er sich einigermaßen gefaßt hatte, stürzte Böhme aus seiner

Schusterwerkstatt ins Freie hinaus, doch auch dort verblieb er im gnadenhaften Zustand mystischer Schau. Es war ihm zumute, als ob er durch eine plötzlich geöffnete Pforte gegangen sei, und er meinte später in einem Brief: „daß ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewußt habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte, wußte nicht, wie mir geschah, und darüber mein Herz ins Lob Gottes wendete“ (Theosoph. Sendbriefe 12, 6).

Obwohl ihn diese Erfahrung überwältigte und er fortan Gott in allen Dingen, auch in Tier, Kraut und Stein, schauen konnte, bewahrte Böhme jahrelanges Schweigen darüber. Erst nach „mancherlei Angst und Anfechtung“ wagte er, das Geschaute in Worte zu fassen. Als er sich daranmachte, überfielen ihn Eingebungen „wie ein Platzregen“: „Denn so ich schreibe, diktiert mir's der Geist in großer wunderlicher Erkenntnis, daß ich oft nicht weiß, ob ich nach meinem Geist in dieser Welt bin, und mich des hoch erfreue.“ So entstand sein erstes Buch „Aurora oder Morgenröte im Aufgang“ (1612). Bald zirkulierte das Werk in verschiedenen Abschriften unter allerlei Gottsuchern und Grüblern im Land.

Böhme, der Protestant, wurde von Gregorius Richter, dem engherzig unduldsamen Görlitzer Hauptpastor, öffentlich der Ketzerei bezichtigt und konnte der Verbannung oder noch Ärgerem nur durch das Versprechen entgehen, nichts mehr zu schreiben. Sechs Jahre lang hielt sich der fromme Schuster an diese Zusage. Er wurde darüber ganz melancholisch, denn er fühlte, daß ihm „das Gnadenlicht eine ziemliche Zeit entzogen ward, und glomm in mir als ein verborgenes Feuer, daß also nichts denn Angst in mir war, von außen Spott, von innen ein feuriger Trieb“.

Er verkaufte die Schuhmacherei, um sich, gemeinsam mit seiner Frau, dem Garnhandel zu widmen, war geschäftlich viel unterwegs, kam bis nach Prag und Dresden, verkehrte zunehmend mit Adligen, Ärzten und Alchimisten, die seinen theosophischen Ideen aufgeschlossen waren und ihn drängten, seine schriftlichen Aufzeichnungen fortzusetzen. In rascher Folge entstand so in den letzten sechs Lebensjahren ein Werk nach dem andern: „Von den drei Prinzipien“, „Vom dreifachen Leben des Menschen“, „Von der Menschwerdung Jesu Christi“, „De signatura rerum“, „Von der Gnadenwahl“, „Mysterium magnum“, daneben apologetische Arbeiten und zahlreiche Sendbriefe, die in biographischer Hinsicht wertvoll sind. „Mysterium magnum“ ist Böhmes tiefste, aber auch schwierigste Schrift, „Von der Gnadenwahl“ enthält die klarste Darstellung seiner religiösen Spekulationen.

Alle diese Werke sind zu Lebzeiten Böhmes nicht in Buchform erschienen, sondern gingen nur in von Freunden angefertigten Kopien von Hand zu Hand. Als ein adeliger Verehrer drei Böhme-Schriften, darunter auch die „Von der wahren Gelassenheit“, zu Beginn des Jahres 1624 in einem Band mit dem Titel „Der Weg zu Christo“ herausgab, nahm Pastor Richter diese erste Buchveröffentlichung zum Anlaß, den Schuster-Philosophen erneut auf böartige Weise anzugreifen. Er verfaßte eine Schmähschrift gegen den angeblichen Ketzer, Schwärmer und Halunken: „So viel Zeilen sind, so viel sind Gotteslästerungen in des Schusters Büchern zu finden; welche nach nichts als nach

Schusterpech und nach garstiger Schuhschwärze stinken: Pfuy, pfuy, dieser greuliche Gestank sei ferne von uns.“

Böhme droht hierauf die Ausweisung aus der Stadt; er nimmt eine Einladung an den Hof des sächsischen Kurfürsten nach Dresden an; ruft angesichts der Wirren des beginnenden Dreißigjährigen Krieges zur Umkehr auf; weissagt die „Zerbrechung vieler Städte, Schlösser und mächtiger Länder“ und träumt zugleich von einer „neuen Reformation“, die allen Zank und Hader überwinden und eine freudenreiche „Lilienzeit“ einläuten solle. Verstanden wurden seine Befürchtungen und Hoffnungen wohl nur von wenigen, der Besuch beim Dresdner Hof verlief allem Anschein nach enttäuschend, und der Gegensatz zum dogmatischen Luthertum ließ sich immer weniger verheimlichen. Kaum fünfzigjährig, jedoch früh gealtert und geschwächt durch zahlreiche Reisen, berufliche Sorgen und gehässige Angriffe von kirchlicher Seite, erkrankt Böhme im Herbst 1624, kehrt nach Görlitz zurück und stirbt in der Nacht vom 16. zum 17. November in seinem Haus an der Neißebrücke mit den Worten: „Nun fahre ich hin ins Paradies!“

Böhmes doppelte Nachwirkung

Der Haß der lutherischen Kleriker verfolgte Böhme noch über den Tod hinaus, der aufgewiegelte Mob schändete sein Grab, und „Böhmist“ wurde für lange Zeit in Deutschland zu einem Schimpfwort. Doch all dies vermochte nicht zu hindern, daß dieser Mann aus dem Volk von jeher auf das Volk gewirkt hat – zwar nicht auf breite Massen, sondern auf grüblerisch Veranlagte aus Bauerntum und Handwerkskreisen, auf allerlei Sinnierer und Stille im Lande, die in seinen dunkel-verschnörkelten, aber auch von ekstatischen Blitzen erhellten Schriften sowohl Kunde über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, als auch Trost, Erbauung und fromme Wegweisung suchten und fanden.

Dies ist freilich nur die eine Seite der Nachwirkung des Philosophus teutonicus, wie er schon zu Lebzeiten von Freunden genannt wurde. Auf der anderen reicht sein Einfluß in die Gipfelregionen metaphysischen Denkens. Die größten spekulativen Denker des 19. Jahrhunderts – Schelling und Baader, Hegel und Schopenhauer – fühlten sich zu diesem seltsamen Jean Paul der Mystik hingezogen. Auch noch Feuerbach, Marx und Engels waren in die Schriften Böhmes eingeweiht. „Er ist eine dunkle, aber eine tiefe Seele“, schreibt Engels an einen Jugendfreund und fügt hinzu: „Das meiste aber muß entsetzlich studiert werden, wenn man etwas davon kapieren will.“³ In dem von Marx und Engels gemeinsam verfaßten Buch „Die heilige Familie“ (1845) findet sich folgender Hinweis auf den Mystiker aus der Lausitz: „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual – um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen – der Materie.“⁴

Nicht nur im Hinblick auf seine weit über Deutschland hinausreichenden Nachwir-

kungen verdient Böhme zumindest unser historisches Interesse. Er ist darüber hinaus ein Meister der Sprache, dessen Wiederentdeckung wir vor allem der Romantik verdanken. Friedrich Schlegel nannte Böhmes Stil „biblisch und magisch“: „Er hat die Poesie erfunden.“⁵ Und Schlegels Freund Novalis, der den Schuster-Philosophen durch Ludwig Tieck kennengelernt hatte, schreibt am 23. Februar 1800 in einem Brief: „Jakob Böhme lese ich jetzt im Zusammenhange und fange ihn an zu verstehen, wie er verstanden werden muß. Man sieht durchaus in ihm den gewaltigen Frühling mit seinen quellenden, treibenden, bildenden und mischenden Kräften, die von innen heraus die Welt gebären – ein echtes Chaos voll dunkler Begier und wunderbarem Leben – einen wahren, auseinandergehenden Mikrokosmos.“⁶

Rehabilitierung der Natur

Selber wie ein Stück Natur wirkend, über deren Tiefendimension er so viel nachdachte, spricht aus Böhme, wie schon Lavater gesagt hat, „Natusinn, Naturgefühl, Sinn für die Natursprache aller Wesen“. Während Plotin und Meister Eckhart Intellektualisten sind, bricht in Böhme ein in der Mystik vor ihm unbekanntes Naturgefühl durch, ein Sinn für die religiöse Bedeutung des Kosmos und für die kosmische Bedeutung des Christentums. Licht, Feuer, Sonne, Baum, Blume, Stern, Herz, Quelle, Liebe, Zorn, Qual und Geburt sind die immer wiederkehrenden Zentralworte seiner Theosophie, die zugleich eine christliche Kosmo- und Anthroposophie ist. Als solche ist sie auch eine Lehre von der heilsgeschichtlichen Rolle der Natur. Gott strahlt in ihr vor „Weltlichkeit“.

Böhme verwirft die Lehre vom naturlosen Gott, er spricht geradezu vom „Leib Gottes“, der freilich, wie gegenüber pantheistischen Mißdeutungen betont werden muß, nicht mit der materiellen Natur, der cartesianischen „res extensa“, gleichzusetzen ist. „Du wirst kein Buch finden, da du die göttliche Weisheit könntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine grüne und blühende Wiese gehst. Da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken, wiewohl es nur ein Gleichnis ist“, sagt Böhme (Theosoph. Sendbriefe 8, 12).

Aussagen wie diese haben nichts mit sentimentaler Naturschwärmerei zu tun. Sie stehen keineswegs für einen billigen, sich um die Dissonanzen der Welt betrügenden Hurra-Pantheismus. Böhmes spekulatives Anliegen war vielmehr, die Vision einer von Gott durchwalteten, von seinem überschwenglichen Leben durchpulsten Natur in Einklang zu bringen mit der Idee eines transzendenten Gottes, der kein Gefangener der Schöpfung ist – unter Vermeidung sowohl eines die Gegensätze heillos radikalisierenden Dualismus nach manichäischem Vorbild als auch eines die ontologischen Hierarchien konfundierenden Pantheismus.

Mystiker, Gnostiker und Kabbalist

Böhmes Sprache ist voll von Symbolen, durchsetzt von Begriffen, Bildern und Gleichnissen aus Bibel, Magie und Alchimie. Dieser Schuster ist nicht nur ein visionärer Schau fähiger Mystiker, sondern auch ein Gnostiker und Kabbalist, der mit grüblerischem Tiefsinn eine umfassende Daseinssicht und Daseinsdeutung entwirft und dabei an uralte, in mythische Tiefen zurückreichende Überlieferungen anknüpft. Böhmes Lehre ist aus den Umständen seines Lebens und den verschiedenen Einflüssen seines Zeitalters allein nicht zu erklären. Sie ist nicht das Ergebnis einer kritischen Auseinandersetzung mit anderen Lehren – Böhme kannte kaum eines der großen philosophischen Systeme –, sondern die in Bildern spekulierende Auslegung einer ihm zuteil gewordenen Vision, einer grundlegenden mystischen Erfahrung. Eine ursprüngliche Intuition trägt seine gesamte Lehre, die er nach langem inneren Ringen, im Kampf gegen äußere Hindernisse, aber auch gegen innere Zweifel und Anfechtungen, auf mehr als dreieinhalbtausend Seiten niederschreibt. Diese Seiten gehören zu den schwierigsten Texten der philosophischen und religiösen Weltliteratur, und manche davon werden wohl niemals völlig zu entschlüsseln sein.

Die Schwierigkeiten, Böhme zu verstehen, sind allerdings auch deshalb so groß, weil dieser Meister der Sprache von einer bisweilen ärgerlichen Unbeständigkeit bei der Wahl seiner Begriffe ist. Diese träumerisch lallende Quecksilbrigkeit rügt denn auch Hegel, wenn er in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie sagt, Böhme besitze „keine Methode und Ordnung“, seine Tiefe sei „roh und barbarisch“, weil sie sich weniger im Medium des Begriffs denn in der „Form der Anschauung und des Gefühls“ zu artikulieren strebe⁷. Selten wird deshalb der sich in Böhme Einlassende eine gewisse Zwiespältigkeit der Gefühle zwischen Bewunderung und Widerwillen, Faszination und Verdutztheit, Ergriffensein und Befremdung loswerden. Sein Werk insgesamt zu durchdringen, ist eine Lebensaufgabe für Liebhaber spekulativer Mystik, die in der Praxis mystischer Meditation erfahren sind. Dennoch sei versucht, wenigstens einige der Grundgedanken und durchgängigen Themen der Böhmeschen „Pansophie“ wiederzugeben, die, unverjährt und unabgegolten, dazu anregen könnten, sich in die Schriften des Görlitzers zu versenken.

Gott als ewige, stille Freiheit

Ausgangspunkt von Böhmes Theosophie bildet die absolut jenseitige, in ewiger Einheit wesende Gottheit, der göttliche „Ungrund“, der „ohne alle Neiglichkeit und Eigenschaften“ ist:

„Gott ist die ewige Einheit als das unermeßliche, einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das ihm möge etwas geben oder eintragen oder das ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur Eines ist, als eine

eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgends keinen Ort noch Stelle hat noch bedarf zu seiner Wohnung, sondern ist zugleich außer der Welt und in der Welt und ist tiefer, als sich ein Gedanke schwingen mag... Alles, was kann gezählet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich; aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, denn sie ist durch alles zugleich...“ (Theosoph. Fragen 1, 1 f.).

Nach Art aller Mystiker versucht Böhme diese geheimnisvolle Einheit des göttlichen „Ungrunds“ mit den altbekannten Mitteln der *Via negationis* zu umschreiben. Der dafür angemessenste Begriff ist seit den Neuplatonikern und Meister Eckhart der des Nichts. Während Thomas von Aquin und die Scholastiker Gott als „ens realissimum“, als das Sein selbst bestimmen, sagt Jakob Böhme von ihm, daß er „gleich als ein Nichts“ sei (Mysterium Magnum 26, 39). Dieses Nichts nennt er auch „Ungrund“. Sein Wesen ist „ewige, stille Freiheit“. Er ist „in sich selber nichts als die lichte Ewigkeit“ (De triplici vita hominis 4, 64 f.).

Von diesem Ungrund, der gleichsam die Gottheit selbst in Gott ist, unterscheidet Böhme die *Natur in Gott*. In ihr gelangt der unbegreiflich-unvordenkliche Ungrund zur stufenweise fortschreitenden Selbst-Offenbarung. Natur in Gott bedeutet Selbstentfaltung, Differenzierung und Selbstgebärung Gottes. Ferment dieser Theogonie ist der Wille, den Böhme von „Wallen“ herleitet, genauer: ein drängend suchender „Naturwille“:

„Das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde als das erste Verbum Fiat oder Machen“ (Mysterium magnum 3, 5). – „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas... So denn nun also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie ihr selber den Willen zu etwas, und derselbe Wille ist ein Geist, als ein Gedanke, der geht aus der Sucht und ist der Sucht Sucher“ (Mysterium pansophicum 1, 1 f.).

Das Nichts ist hier keine logische Kategorie, nicht bloß ein Korrelat zum Etwas, sondern gleichsam ein hungernder und dürstender Abgrund, eine unendlich drängende Sehnsucht und Begierde im göttlichen Ungrund. Sie führt zu einer Selbstunterscheidung des Absoluten, so daß dieses gleichsam kein Kreis mit einer Mitte, sondern eine Ellipse aus zwei Brennpunkten ist: Ungrund und Natur.

Böhme lehrt also, daß es in Gott eine *Natur* gibt, eine Natur freilich, wie nicht genug betont werden kann, die eine innergöttliche Welt darstellt, also nicht mit der materiellen Natur verwechselt werden darf. Natur kommt von „nasci“, geboren werden, und deshalb sagt Thomas von Aquin, daß man eigentlich „nascitura“ sagen müßte: Natur als Reich der Geburt.

Die ewige Natur in Gott ist gleichsam das esoterische Modell der erst später, in der Zeit entstandenen greifbaren, materiellen Welt. Die göttliche Natur ist das Reich der Selbstgebärung Gottes. Sie vollzieht sich nach Jakob Böhme in sieben Etappen, Naturgestalten und „Qualitäten“, wobei der Görlitzer Theosoph das Wort Qualität mit Quellen, Aufquellen, Herausquellen in Zusammenhang bringt, und deshalb auch von „Quellgeistern“ spricht. Diese Quellgeister, in denen sich die Natur in Gott konkretisiert, entsprechen den Sefiroth der jüdischen Kabbala. In ihnen geschieht ein „Sich-Fassen“ und „Sich-Aussprechen“ des unvordenklichen göttlichen Ungrunds.

Böhme unterscheidet folgende Gestalten und Qualitäten: 1. Herbe oder Begierde, 2. Bitter, Ziehen oder Stachel der Empfindlichkeit, 3. Angst oder Gemüt, 4. Feuer oder Geist, 5. Licht oder Liebe, 6. Schall, Hall, Wort oder Verstand, 7. Leib, Wesen, Gehäuse oder Natur im eigentlichen Sinn.

Diese Lehre von den sieben Qualitäten gehört zu den schwierigsten und dunkelsten Böhmes, sie bildet eine kaum ganz auflösbare Crux auch für die geduldigsten Interpreten. Ihre Funktion ist jedoch einigermaßen klar. Sie bringt in die Gottheit ein dynamisch-dramatisches Element, eine in mythischen Bildern sich ausdrückende Dialektik, und gibt zugleich auch Aufschluß über die theogonischen Bedingungen der Möglichkeit von Welt überhaupt⁸. Die ewige Natur in Gott ist gleichsam der ätherische Stoff, der der Weltschöpfung zugrunde liegt. Sie bildet als „Leib Gottes“ die Brücke zwischen dem Ungrund und dem geschaffenen Universum, in dem sich die Menschwerdung vollzieht. Das dialektische Ineinander der sieben Naturgestalten und Quellgeister, von denen die beiden ersten sich zueinander wie Kontraktion und Expansion, Systole und Diastole verhalten, wird von Böhme auch als „Liebesspiel des Lebens“ beschrieben:

„Du mußt allhie wissen, daß die Gottheit nicht stille stehet, sondern ohne Unterlaß wirkt und aufsteiget als ein liebliches Ringen, Bewegen und Kämpfen, gleichwie zwei Kreaturen, die in großer Liebe miteinander spielen und sich miteinander hälsen oder würgen, bald liegt eines oben, bald das andere, und so eins überwunden hat, so gibt's nach und lasset das andere wieder auf die Füße“ (Morgenröte im Aufgang 11, 49).

Der Mensch als Bild Gottes und Mikrokosmos

Welche Rolle spielt der Mensch in diesem theogonisch-kosmogonischen Prozeß? Böhme knüpft in seiner Anthroposophie sowohl an die biblische Lehre vom Menschen als „Bild Gottes“ an als auch an die im orientalischen Mythos, in der Gnosis und in der Renaissancephilosophie verbreitete Vorstellung vom „*homo microcosmus*“. Der Mensch ist ein kleiner Kosmos, ein Abbild, Spiegel, Symbol und archetypischer Auszug des großen Kosmos. Diese beiden Motive verbindet der Mystiker mit einem dritten, ebenfalls in mythische Vergangenheit zurückweisenden Gedanken, der sich bei asiatischen, afrikanischen, australischen und amerikanischen Völkern und Stämmen, aber auch bei Platon und in der Kabbala, der mystischen Überlieferung der Juden, findet: der Idee der *Androgyne*, der ursprünglichen Doppelgeschlechtlichkeit des Menschen⁹.

Der Urmensch ist nach Jakob Böhme androgyner, mann-weiblicher Natur. Androgyne meint hier nicht Hermaphroditismus und Zwittertum, sondern die paradiesische Ganzheit, Vollkommenheit und Schönheit des Menschen vor dem Sündenfall, seine Funktion als Bild der (ebenfalls androgyn gedachten) Gottheit und als Schlußgeschöpf des Universums. Der androgyne Urmensch konnte sich, so lehrt Böhme, auf magische Weise ernähren und fortpflanzen. Er hatte keine Verdauungsorgane. Er aß und trank

nur die ätherische Essenz der Dinge. Zeugung und Geburt waren keine physiologischen Prozesse, sondern gleichsam ideale Spiegelungen, durch divinatorische Schau erfolgende Abbildungen göttlicher Urbilder¹⁰.

Zugegeben, Böhmes auf mythischen und heterodoxen Überlieferungen beruhende Sexualmetaphysik mag den meisten von uns fremdartig anmuten, so wie sie schon zu Lebzeiten ihres Schöpfers der offiziellen Theologie anstößig war. Wer freilich einen Sinn hat für die Sprache der Mystik, dem mag es auch bei Böhmes Androgynen-Lehre so ergehen wie William James, dem amerikanischen Philosophen des Pragmatismus, der bekennt, zwar niemals durch mystische Zustände hindurchgegangen zu sein; aber, so fügt er hinzu, wenn er Menschen davon aus eigener Erfahrung reden hörte, so riefen sie in ihm wenigstens ein Echo hervor. Noch in unserem Jahrhundert haben Tiefenpsychologen wie Carl Gustav Jung und Norman O. Brown, Ethnologen wie Joseph Winthuis und Hermann Baumann Böhmes Gedanken über den androgynen Charakter des vollendeten Menschen produktiv aufgegriffen. Der russische Revolutionär und Philosoph Nikolaj Berdjajew, der in seinen Gebeten Jakob Böhme neben Dostojewskij zu gedenken pflegte, hat sogar die Behauptung gewagt: „Der Mythos vom Androgynen ist der einzige große anthropologische Mythos, auf dem die anthropologische Metaphysik aufgebaut werden kann“¹¹.

Fall und Erlösung

Mythen oder glaubliche Erfindungen, die, historisch aufgefaßt, nicht wahr sind und dennoch eine eigene Wahrheit haben, weil sie in uns ein andernfalls stumm Bleibendes anklingen lassen und ihm zur einzig angemessenen Sprache verhelfen, hat bereits Platon für philosophisch erlaubt gehalten. Und so mag auch die hermetische Geschichte vom androgynen Adam als ein solcher anthropologischer Mythos aufgefaßt werden, dessen volle Bedeutung sich erst im Hinblick auf Böhmes Lehre vom Bösen erschließt.

Der Mensch geht seiner androgynen Einheit verlustig durch seinen Fall. Dieser Fall beginnt bei Böhme nicht erst mit dem Genuß der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis, sondern schon früher, in einer subtilen Abwendung von Gott. Adam, der androgyne Urmensch, vergafft sich gleichsam in die ihn magische blendende Vielheit der Dinge. Er will die Fülle des Seins nicht mehr durch Teilhabe am göttlichen Bewußtsein empfangen, sondern unmittelbar verkosten. Erst in diesem Stadium beginnt der im Paradies lebende Mensch sich einsam zu fühlen, da er der Freundschaft Gottes müde geworden ist. Böhme bringt dieses Überwältigtwerden Adams von den Dingen dieser Welt in Zusammenhang mit dem Bericht des zweiten Kapitels des ersten Buchs Mose über den tiefen Schlaf, in den der erste Mensch sank (Gen 2, 21).

Die Trennung der Geschlechter ist eine Folge des Verlusts der ursprünglichen Einheit des androgynen Adam mit Gott. Mann und Weib sind die Rückstände der uranfänglichen androgynen Harmonie. Die biblische Geschichte mit dem „Apfelbiß“ ist also

nicht der Beginn, sondern nur der Schlußpunkt eines Falls, in dem der Mensch seine Freiheit mißbraucht und die Harmonie seiner selbst und der Schöpfung zerstört.

In dem Maß freilich, in dem der Mensch sich wieder dem göttlichen Ursprung zuwendet, lehrt Böhme, würde er auch wieder seine geschlechtliche Entzweiung überwinden und seines verlorengegangenen androgynen Wesens teilhaftig werden. Christus sei, in einem geistigen Sinn, als zweiter Adam das Vorbild solcher Vollendung. Böhmes Christologie ist nicht bloß eine Auslegung des Glaubenssatzes von der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth. Sie ist vielmehr eine Lehre von der Erlösung und Erklärung des Menschen überhaupt. Der Mensch ist, wie Böhme sagt, „versehen in Christo Jesu vor der Welt Grunde“¹². Adam wird bei seinem Fall von Gott im Namen Jesu gesichtet und wahrgenommen. Die Menschwerdung Christi ist eingebettet in den Gesamtprozeß der Menschwerdung des Menschen, in die gesamte Menschheitsgeschichte und darüber hinaus in die Evolution des Kosmos: ein Gedanke, der Jakob Böhme als barocken Vorläufer Teilhard de Chardins ausweist.

Eine Theorie des Bösen

Diese Lehre vom gnadenhaften „Versehensein“ des Menschen in Christus Jesus muß allerdings vor dem dunklen Grund von Böhmes Theorie des Bösen entziffert werden. Böhme wußte tief Bescheid um das Dämonische in Mensch und Natur. Er hat Tod und Teufel ins Antlitz geschaut. Unter den deutschen Denkern ist er, neben Schelling, der ihm viel verdankt, wohl der einzige, der der Frage nach dem „Ort“ und der Ursache des Bösen einigermaßen standhält. Bei ihm finden sich die stärksten Seiten über Schrecken und Grimm des Bösen. Das Böse ist ihm keine bloß moralische Kategorie, sondern eine kosmologische:

„Wenn alle Bäume Schreiber wären und alle Äste Schreibfedern und alle Berge Bücher und alle Wasser Tinten, so könnten sie den Jammer und das Elend nicht genugsam beschreiben, die Luzifer mit seinen Engeln in seinen Zustand gebracht hat. Denn er hat aus dem Hause des Lichts ein Haus der Finsternis gemacht und aus dem Hause des Friedens ein ewiges Pochen, Donnern und Blitzen, ein ewiges Jammer- und Heulhaus . . .“ (Morgenröte im Aufgang 16, 26 f.).

Böhme hält zwar nichts von der manichäischen Lehre, der zufolge das satanische Prinzip gleichursprünglich mit dem guten sei. Doch erscheint ihm das Böse tiefer in der Welt verwurzelt, als innerhalb christlichen Denkens gemeinhin angenommen wird. Es beginnt nicht mit dem Urfrevel des ersten Menschenpaares, sondern bereits mit der Rebellion Luzifers vor der Erschaffung Adams. Das Böse entspringt primär nicht kreatürlicher Schwäche, Nachgiebigkeit oder Neugier, sondern dem hochmütig empörrischen Abfall der Ausgezeichneten und Starken von Gott. Der Gegensatz von Gut und Böse ist nicht erst durch den verführbaren Menschen entstanden, sondern wurzelt in einer der Erschaffung Adams seinsmäßig vorausgehenden Katastrophe, die schließ-

lich infolge der freien Abwendung des Menschen von Gott – Böhme ist ein Gegner der Prädestinationslehre! – auch die gesamte Schöpfung in Mitleidenschaft zieht (vgl. Von der Gnadenwahl 5, 20). Luzifers „Grimm“ offenbart sich im Menschen als der auch zum Nein gegen Natur und Gnade fähige Eigenwille. Der Eigenwille ist nicht an sich böse, sondern nur dann, wenn er das, was er einzig in freiwilliger Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesamtwillen erlangen kann, als einzelner, abgesonderter und entarteter Wille zu erreichen strebt. Wenngleich kein mit der Gottheit von Anfang an koexistierendes Prinzip, ist das Böse somit ontologisch mehr als Mangel, Minderung und Unvollkommenheit, nämlich eine aktive Verkehrtheit, eine den Kosmos verderbende Perversion.

Wem Zeit ist wie Ewigkeit

Wer wollte leugnen, daß der an den Teufel glaubende Schuster hellstichtiger war als so manche Aufklärer, die ihm nur im Museum menschlicher Narrheit eine Nische zubilligen wollten? Böhme wußte um die fundamentale „Fehlbarkeit des Menschen“ (Paul Ricoeur), die zugleich Gebrechlichkeit und Schwäche wie tätige Entschlossenheit zum Bösen bedeutet¹³. Er hätte niemals dem Glauben gehuldigt, daß noch so gewaltige Fortschritte in Forschung, Technik und sozialer Daseinssicherung zu einem allmählichen Abbau des Bösen in der Welt führen würden. Wäre demnach Resignation und Quietismus sein letztes Wort? Auf die Frage nach einer Therapie gegen das Böse würde Böhme heute wahrscheinlich antworten, daß es nur Aufstände gegen Teilerscheinungen, nicht aber eine totale Revolution gegen das Übel an sich geben könne. Im übrigen hätte er an das Herrenwort erinnert: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber dabei seine Seele verliert?“ (Mt 16, 26).

So spricht Christusgeist aus dem als Ketzer, Schwärmer und Narren gescholtenen Schuster, in dem zugleich etwas von dem Urwissen aufbrach, das bis weit in die Neuzeit hinein sämtlichen Religionen, wenn auch in verschiedener Ausprägung und Reinheit, gemeinsam war. In Böhmes Mystik spricht sich eine Transzendenz- und Weltenerfahrung aus, die seither in tiefere Schichten abgesunken, doch, wie wir hoffen dürfen, nicht völlig unzugänglich geworden ist. Es gibt Anzeichen, daß sich in Westeuropa, Nordamerika und in Rußland immer mehr Menschen jener Tiefendimensionen zuzuwenden beginnen. Man spricht sogar von einer neuen Mystik.

Nun, auch hierin liegt möglicherweise ein weiterer Grund, weshalb wir Jakob Böhmes gedenken sollten. Mit seinem Licht und Dunkel läßt sich's denkend leben. Seine Aktualität besteht nicht in seiner Unanfechtbarkeit, sondern darin, daß man das, was ihn bewegte, zwar verdrängen, aber kaum loswerden kann. Böhme ist eine Wiedergeburt des mythischen Patriarchen Henoch, der nach alter Überlieferung von Gott entrückt und in den Engel Metatron verwandelt wurde¹⁴. Henoch, so heißt es, war ein Schuster, der bei jedem Stich der Ahle nicht nur das Oberleder mit dem Unter-

leder, sondern alles Obere mit allem Unteren zu verbinden vermochte. Indem bei ihm Handwerk in rituelle Handlung und Meditation in Transmutation überging, bewährte sich an ihm die Wahrheit eines Spruchs, den Jakob Böhme in die Stammbücher seiner Freunde zu schreiben pflegte:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

ANMERKUNGEN

¹ F. W. Schelling, *Sämtliche Werke* (Stuttgart 1856–1861) Bd. 3, 123.

² Vgl. G. Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1971) 18 ff.

³ Zit. bei F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* (Zürich 1945) 115.

⁴ K. Marx – F. Engels, *Werke*, Bd. 2 (Berlin [Ost] 1958) 135.

⁵ F. Schlegel, *Schriften und Fragmente*, hrsg. v. E. Behler (Stuttgart 1956) 176, 181.

⁶ Novalis, *Werke und Briefe*, hrsg. v. A. Kellstat (München 1962) 684 f. Vgl. auch Novalis' Gedicht „An Tieck“, das mit den Versen schließt: „Du wirst das letzte Reich verkünden, / Das tausend Jahre soll bestehn; / Wirst überschwenglich Wesen finden, / Und Jakob Böhmen wiedersehn“ (ebd. 34–36).

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3 (Leipzig 1971) 219 ff.

⁸ Vgl. *Mysterium magnum* 6,21 und die dort gegebene „Offenbarung der sieben Geister Gottes oder Kräfte der Natur“, abgedruckt auch in: K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 2 (München 1953) 220.

⁹ Vgl. die (allerdings sehr umstrittenen) Arbeiten von J. Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustralern und anderen Völkern* (Leipzig 1928); *Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen* (Leipzig 1930).

¹⁰ Vgl. dazu E. Benz, *Adam. Der Mythos vom Urmenschen* (München 1955), bes. 16 ff., 51 ff., 54 ff. (mit den einschlägigen Texten von Böhme).

¹¹ Zit. bei E. Benz, *Adam*, 7. Vgl. N. Berdjajew, *Selbsterkenntnis* (Darmstadt 1953) 200.

¹² Vgl. dazu L. Ziegler, *Menschwerdung*, 2 Bde. (Olten 1948).

¹³ Vgl. dazu I. Tönnies, *Vom Ursprung des Bösen. Zum 400. Geburtstag Jakob Böhmes*, in: *Tagespiegel* (Berlin) 24. April 1975.

¹⁴ Vgl. G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (Frankfurt 1973) 177.