Jakob Böhme und das Böse

MARTIN ŽEMLA

Karlsuniversität,
Naturwissenschaftliche Fakultät,
Prag

&

Palacky University Olomouc,
Center for Renaissance Texts,
Department of Philosophy,
Křižkovského 12, Olomouc
Czech Republic
martin.zemla@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2020.014>

ABSTRACT*

One of the central topics of Jakob Böhme (1575–1624) is the problem of evil. In contrast to the Neoplatonic tradition, which has inspired much of the Christian theology, he does not believe that evil can be explained simply as a deficiency of good. His innovative notion of „Ungrund“ (the Divine „Abyss“) has grown out of his strong belief that both has to be maintained: God is Good and evil is something real. Now, his fundamental question is: How is it possible that good and omnipotent God created the world in such a way that there can be evil in it? In this paper, I follow up the ancient, and more specifically, the Neoplatonic, concepts of the first principle. I try to understand why the divine being, the One, could have been called „good“, and what it meant for the concept of evil. In this perspective, I analyze the innovative approach to evil, as it was developed by Böhme. Although his „Ungrund“ is beyond good and evil, he explains that, and in which way, the metaphysical source of evil must be present already there.

* Diese Studie entstand im Rahmen des Forschungsvorhabens 19-11769S „Renesanční platonismus mezi vědou a náboženstvím / Renaissance Platonism between Science and Religion“.

EINFÜHRUNG

Das Denken des philosophischen Autodidakten Jakob Böhme (1575–1624) kreist um das Problem des Bösen.¹ In welchem Sinn er das Böse versteht, und auf welche Weise sein Verständnis neu war oder nicht, soll in diesem Artikel angedeutet werden.

Ich habe „des philosophischen Autodidakten“ gesagt und schon das bedarf einer Klärung. Böhme spricht gewiss zum Teil „philosophisch“ (oder „theosophisch“, wie er selbst sagt, was aber zumindest *formal* dasselbe ist), zum großen Teil sind jedoch seine Texte tief durch

eine poetische und religiöse Sprache geprägt. Es ist sicherlich ein wenig gewagt, diese Ausdrucksweise bei ihm zu unterscheiden. Doch muss man solch eine fragwürdige Aufgabe auf sich nehmen, will man jene Adern ansehen, durch die sozusagen Leben in seine Texte strömt. Dabei muss manches beiseite bleiben, zuweilen auch das nicht ganz Unwesentliche. Alles, seine oft fast liturgische Sprache nicht ausgenommen, gehört untrennbar zu seinem *dynamischen* Denken.

Wenn ich nun das Böse bei Böhme als Thema dieses Artikels gewählt habe, sieht die Situation nicht anders aus. Etwas übertrieben gesagt: sollte diese für ihn zentrale Frage wirklich befriedigend dargestellt werden, so müsste man Böhmes eigene Sprache benutzen und ihn zitieren. Und doch wäre die Frage nicht

1 Vgl. z. B. bereits L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie* (1833–1837), in: Feuerbach 1906, S. 130; Koyré 1929, S. 72; Voigt 1924, S. 286; Schulze-Maizier 1938, S. 18; Wiesenhütter 1925, S. 22; Berdjajew 1932/33, S. 319.

befriedigend und eindeutig beantwortet, weil sie schon bei Böhme auf mehrerlei Weisen gelöst wurde.

Worauf ich also aufmerksam machen möchte, ist nur ein, aber sehr wichtiger Gedankenweg, auf dem sich Böhmes Denken bewegt. Um das Neue bei Böhme klarer hervortreten zu lassen, will ich zuerst ein wenig das „klassische“ Konzept des Bösen untersuchen. Schon diese Erwägung wird es wohl ermöglichen, die grundsätzliche Umwandlung im Begriff des Bösen zu erkennen, die bei Böhme im Vergleich zu der zutiefst neuplatonisch geprägten Tradition stattfindet.

— „KLASSISCHE“ KONZEPTE DES BÖSEN

Für den ersten, der das „wahrhaft Seiende“ auf eine ganz bestimmte Art verstanden hat, kann wohl Parmenides gehalten werden. Sein „Seiendes“ wurde mit äußerst folgenschweren Merkmalen ausgestattet, die über Platon, Aristoteles, Neuplatonismus und Augustin in die mittelalterliche Metaphysik eingegangen sind: was *wirklich* „ist“, ist „eines“, „ganzheitlich“ (*syneches*), „unbeweglich“ (*akineton*), „ungeboren“ (Fr. B 8). Bei Platon tritt anstelle des prinzipiellen „Einen“ das „Gute“.² Das Gute, das nichts Seiendes ist, sondern „jenseits der seienden Wesen“ (*epeikeina tes ousias ...*

hyperechontos).³ Die mittelalterliche Metaphysik übernimmt diese Attribute und appliziert sie auf Gott, der somit zu dem Einen, Unbeweglichen, Ungeborenen und Guten wird. Was bedeutet aber das „Gute“ bei Platon?

Der Begriff des „Guten“ bezeichnet allgemein das „was Leute begehren“, sagt Platon.⁴ Niemand tut etwas, was für *ihn selber* schlecht wäre.⁵ Alle diese individuellen Begierden sammeln sich sozusagen in der einzigen Idee des Guten, „zu der jede Seele eilt und warum sie alles tut – sie ahnt zwar, dass es so etwas gibt, ist jedoch nicht sicher und kann nicht genügend begreifen, was für eine Sache das sein mag, und auch der dauernde Glaube reicht ihr nicht, wie es bei anderen Sachen der Fall ist“ – lesen wir in Platons *Republik*.⁶ Jede absichtliche Handlung zielt auf das Gute ab, abgesehen davon, wie sie moralisch gewertet wird. Das Gute bei Platon ist also keine *moralische*, sondern eine *ontologische* Größe.⁷

Aristoteles betrachtet diese Sache im Grunde genauso wie Platon. Das Schönste und Beste, die Fülle und Wirklichkeit – also Gott – muss das Erste sein; es kommt nicht in Frage, dass es erst aus einer („nicht seienden“) Dunkelheit hervorgehe (*Met.* XII, 7, 1072b). Wodurch das ganze System sozusagen erleuchtet und *belebt* wird, ist der Glanz des Denkens, das sich selber denkt – ein immerwährendes und ewiges Leben, weil

2 Die folgenden Erwägungen wurden ursprünglich durch einige Passagen angeregt, die Radek Chlup in seiner nicht publizierten Diplomarbeit (Chlup 1996, S. 95 ff.) vorgelegt hatte (später wurden diese Analysen teilweise in Chlup 2007 übernommen).

3 Platon, *Rep.* 509b.

4 Platon, *Symp.*, 205e–206a.

5 Platon, *Prot.* 358c–d.

6 Platon, *Rep.* 505e.

7 Chlup 1996, S. 94.

wirkliche Verandestätigkeit Leben ist.⁸ Nun kann man sich jedoch fragen: Kann ein „unbewegter Beweger“ *lebendig* sein? Als *causa finalis* kann dieser Gott ganz gut mit Aristoteles als „Gegenstand der Liebe“ bezeichnet werden (*Met.* XII, 7, 1072a); auf solche Weise kann er alles in Bewegung bringen, ohne dass er selbst beweglich sein müsste. Aber gilt das auch für ihn als *causa efficiens*? Wir erfahren von Aristoteles, dass „das Bewegte und zugleich Bewegende in der *Mitte* steht, es ist also etwas, was bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, und was ewig ist, Wesen und wirkliche Tätigkeit zugleich“ (*Met.* XII, 7, 1072a).

Versteht man es als Bild eines sich bewegenden Rades mit unbewegter Mitte, so kann man solche Darstellungen später bei mehreren Autoren wiederfinden, zum Beispiel bei Plotin, bei dem dabei allerdings wieder um eine Bewegung zum Ziel, und nicht um eine *wirkende* Kraft geht. „Alles muss sich zu ihm [d.h. zum Guten] wenden,“ sagt er, „wie auch ein Kreis sich zur Mitte wendet, aus der alle Strahlen hervorgehen.“⁹

Dieses Rad-Motiv finden wir auch bei Böhme und vor ihm bekanntlich bei Nicolaus Cusanus. In des Letzteren Schrift *De ludo globi* wird ein Rad mit den in die Mitte *zielenden* Strahlen beschrieben.¹⁰ Im ersten Buch seiner *Docta ignorantia* kann diese Mitte zwar als eine *wirkende* Ursache begriffen werden, aus der alles hervorgeht, es handelt sich hier aber um ein *absolutes* Minimum, also um ein

nicht-physisches, sondern *meta-physisches* Prinzip, also Gott.¹¹ So etwas ist kein „Seiendes“, sondern *in diesem Sinne* eigentlich „Nicht-Seiendes“ (*me on*), beziehungsweise ein „Nichts“ – und nicht das „Gute“.

In welchem Sinn kann also das platonische Gute als eine „Ursache“ des Alls bezeichnet werden? Offensichtlich viel eher als ein Zweck. Das Gute ist das höchste Prinzip im Sinne der Finalität; das Eine im Sinne jener Quelle, aus der die ganze Welt hervorgeht. Die Tatsache, dass dieses „Gute“ so eng mit einem bestimmten Gesichtspunkt verbunden ist, scheint mir wesentlich. Negative Theologie – mit der Jakob Böhme bekanntlich viel zu tun hat, wenn er sein Ur-Prinzip als „Nichts“ bezeichnet – abstrahiert zuletzt von jeder Wesenheit, von jedem Seienden. Das „Nichts“ erstreckt sich dort, wo keine „Sache“ gefunden und genannt werden kann. Ähnlich liegt aber auch das platonische Gute „jenseits vom Seienden“. Trotzdem wird hier nicht über das „Nichts“ gesprochen, und zwar eben darum, weil der Blickpunkt, unter dem es uns genau so und nicht anders erscheint, einfach ganz verschieden, ja *umgekehrt* ist. Das Gute kann zwar alle Wesen bewegen, die nach ihm begehren, es bleibt jedoch unklar, was diese Bewegung im Innersten ist, was diese *Begierde* der Wesen nach dem Guten ist, und woraus sie quillt. Diese Beziehung der Seele zum Guten wird von Platon nicht nur als „Begierde“ (*himeros*; *Phaed.* 251c, 255c), sondern vor allem als „Liebe“ (*eros*; *Phaed.* 252b) bezeichnet. Diese

8 Aristoteles, *Met.* XII, 7, 1072b.

9 Plotinos, *Enn.* I, 7, 1, 17.

10 N. von Kues, *De ludo globi* II, 69–75.

11 Vgl. N. von Kues, *De docta ignorantia* I, 2. Zum Thema siehe v.a. Mahnke 1937.

platonische Liebe aber ist – wie Pierre Hadot bemerkt – „nur ein Mittel, eine Methode [...], bei der jede Stufe zwar unabdenkbar ist, sie selbst wird jedoch beiseitegelassen, sobald das Ziel einmal erreicht ist“.¹² Somit bleibt die Bewegung einer liebevollen Begierde für immer nur ein *relatives*, kein *absolutes* Prinzip.

Nach Platon bezeichnet auch Plotin sein Seinsprinzip als das „Gute“, indem er gewissermaßen die Anschauungen des Parmenides und Platons vereinigt. Die Beschaffenheit des Guten verändert sich dabei wesentlich: das Gute „ist da kein Endpunkt, sondern das Absolute“,¹³ zu dem die Liebe strebt, nicht um in ihm aufzuhören, sondern um in ihm *fortzudauern*. Diese Liebe ist also nicht die platonische Begierde nach dem, „was fehlt“, wie Plato in seinem *Symposion* sagt (*Symp.* 202d): das Gute ist ja „ohne Mangel, selbstgenügsam, ein Nichts-Benötigendes“ (*Enn.* I, 8, 2). *Es selbst* ist die Liebe (*Enn.* VI, 8, 15, 1).¹⁴ Das Gute ist also nicht nur das *Ziel*, sondern auch die *Quelle* der Liebe – *causa finalis* als auch *causa efficiens*. Von nichts genötigt bringt es alles aus sich hervor: Geist, Wesenheit, Seele, Leben und Geistestätigkeit; es ist „ein Maß und eine Grenze aller Dinge“ (*metron panton kai horas*; *Enn.* I, 8, 2).

Bei einer derartigen Auffassung ist es jedoch nicht mehr ganz klar, warum da gerade vom „Guten“ die Rede ist. Anders gesagt, es tritt hervor, dass das Gute hier, als letzter Grund der Welt, keine

ethische Wertung bedeutet. Das Sein ist das Gute, und zwar nicht im Sinne einer leibnizschen „allerbesten Welt“, sondern *ex definitione*.¹⁵

Von hier aus kann man auch den plotinischen Begriff des Bösen verstehen. Das Böse ist für ihn bekanntermaßen ein „Nicht-Seiendes“. Sobald das Seiende als solches „gut“ genannt wird, kann man streng genommen das Beiwort „böse“ in der Welt gar nicht real benutzen. Das „Gute-Seiende“ hat keinen *realen* Gegensatz; so etwas wie das „Böse“ hat *von diesem* Blickpunkt aus gesehen keinen Sinn. Es ist *gar nichts*.

Dieser Aspekt ist jedoch nicht der einzige. Plotin weiß natürlich, dass das Böse in der Welt *irgendwie* präsent ist. Es geht aber – wie er bemerkt – darum, was wir unter diesem Worte überhaupt verstehen, und das sei zunächst zu erforschen (*Enn.* I, 8, 1). Hat dieses Böse eine Substanz? Ist es *etwas*? Plotins Meinung nach dürfen wir nicht das Böse als ein bestimmtes Böses begreifen, wie z. B. eine Ungerechtigkeit oder ein anderes Übel, sondern als etwas von all dem ganz Verschiedenes, das nur dessen bestimmte „Form“ ist (*Enn.* I, 8, 5). Die Natur des Bösen und des Guten, das Seiende und das Nicht-Seiende, sind *zwei Prinzipien* des Alls – bemerkt Plotin sogar überraschend an einer Stelle (*Enn.* I, 8, 6). Wenn er nun sagt, dass das Böse nicht-seiend ist, meint er damit nicht, dass es einfach nicht wäre, sondern nur, dass es

¹² Hadot 1993, S. 36.

¹³ Hadot 1993, S. 37.

¹⁴ Hadot 1993, S. 41.

¹⁵ Vgl. z. B. Augustin, *De libero arbitrio* III, 7, 20 (die Dinge „sind gut gerade dadurch, dass sie sind“); ebda. II, 20, 54 („nach dem vollständigen Wegnehmen alles Guten bleibt nicht *etwas mehr als nichts*, sondern *gar nichts*“).

etwas anderes „ist“, unterschiedlich von allem Seienden (*Enn.* I, 8, 3). In diesem Sinne beziehen sich aber diese Prinzipien nicht mehr auf das Sein der Welt, sondern vielmehr auf ihre *Erscheinungsweise*. So wird das Böse im Vergleich mit dem Guten als Maßlosigkeit gegen Maß bezeichnet, als Unbegrenztheit gegen Grenze, Formlosigkeit gegen Formierendes und das immer Ungenügende gegen das Selbstständige; das Böse ist immer unbegrenzt, immer unruhig, alles nehmend, nie befriedigt (*Enn.* I, 8, 3). Und das alles sind eben die Attribute der *Materie* (*Enn.* I, 8, 5) – und *nur* durch diese ist die Materie das, was sie ist. Sie ist das Letzte, in dem nichts mehr vom ursprünglichen Guten bleibt, und ist so – gerade durch ihre Attribute – *böse*, also *nicht-seiend* (*Enn.* I, 8, 7). Dieses „Nicht-Seiende“ hat viel gemeinsam mit dem „Nicht-Seienden“ des Parmenides; es bezeichnet ebenfalls einen „blinden Fleck“ des Denkens, ein Feld, wohin das Denken nicht durchdringen kann (*Enn.* I, 8, 9).

Das Gute und Böse begreift Plotin also als etwas, das nur ein Modus des (über)seienden Einen ist. Dass das Gute Seiendes, und das Böse Nicht-Seiendes genannt wird, geschieht durch ihre Ähnlichkeit beziehungsweise Unähnlichkeit mit jenem alleinigen wahrhaft seienden „Guten“ bedingt. Dabei ist jedoch nicht ohne Weiteres klar, woher die Macht kommt, welche imstande ist, gegen das Gute im Guten zu wirken. Und ist, wie Plotin vereinzelt behauptet, das Böse auch ein Prinzip, so muss es sich da dennoch um eine *tatsächliche Wirkung* handeln. Das Böse hat allerdings nach

Plotin keine Qualität – und gerade dadurch ist es das Böse (*Enn.* I, 8, 10).

Plotin scheint in all dem jedoch mehr auf das *Ziel* zu schauen als auf die *Wurzeln*, auf das *Prinzip*. Auch seine Erklärung des Bösen ist daher vielmehr bestrebt, seine – später typische – *Rechtfertigung* zu finden als seine *Quelle*: „Das Drama wird nicht schön sein,“ sagt Plotin, „wenn wir von ihm die minderen Figuren wegnehmen. Nur mit diesen ist es vollkommen“; „Erfahrung des Bösen macht Erkenntnis des Guten deutlicher“ (*Enn.* III, 2, 11, 9; IV, 8, 7, 15);¹⁶ das Böse ist *notwendig*, weil das Gute es als sein Gegenteil erfordert (*Enn.* I, 8, 6) – „*nicht* darum wurde es jedoch geboren“ (*Enn.* III, 2, 5, 15).¹⁷

Ähnlich wie später Spinoza widmet auch Plotin seine ganze Aufmerksamkeit dem Einen, und alle Vielheit und Verschiedenheit ist ihm nur eine Modifikation desselben. Pierre Hadot hat die plotinischen Abhandlungen für „geistige Exerzitien“ genommen¹⁸ und bemerkt, dass Plotin nicht in Abstraktionen spricht, sondern seine eigene innere Erfahrung mitteilt. Diese Erfahrung will er jedoch im Bild des Einen vermitteln, im Blick, der ganz und gar auf das Eine konzentriert wird. *Von dort aus* wird alles andere erklärt.

Aus dieser Perspektive mag es jetzt deutlicher werden, warum Plotin das Böse als Nicht-Seiendes bezeichnet. Gerade die *Perspektive* ist wichtig. Plotin will das Allprinzip als etwas „Helles“,

16 Vgl. Hadot 1993, S. 75.

17 Hadot 1993, S. 75.

18 Hadot 1993, S. 10, 50 u.a.

Positives ansehen. So erblickt er es aber als *Ziel des menschlichen Strebens* – nicht weil wir und alle Wesen aus solchem positiven Grunde hervorgegangen sind. Sicher, man kann einwenden, dass es – wenn so ein Ziel überhaupt möglich sein soll – eine zu guter Letzt positive Abstimmung oder Einstellung *irgendwie* auch in diesem *Prinzip* geben muss. Es muss da aber nicht unbedingt *allein* sein, und außerdem ist es problematisch, wie hier eine solche positive Einstellung in diesem Zusammenhang überhaupt möglich ist.¹⁹

Auf diesem Wege kommen wir zur Auffassung Jakob Böhmes, wie er das Böse verstanden hat und warum so.

— JAKOB BÖHMES VERSTÄNDNIS DES BÖSEN

„Wiewohl Fleisch und Blut das göttliche Wesen nicht ergreifen kann, sondern der Geist, wenn er von Gott erleuchtet und angezündet wird; so man aber will von Gott reden, was Gott sei: so muss man fleissig erwägen die Kräfte in der Natur, dazu die ganze Schöpfung, Himmel und Erde, sowohl Sterne und Elemente, und die Kreaturen, so aus denselben sind hergekommen, sowohl auch die heiligen Engel, Teufel und Menschen, auch Himmel und Hölle.“²⁰

Mit diesen berühmten Worten eröffnete Jakob Böhme im Jahre 1612 sein Werk. Alle seine Erwägungen wurden von einer intensiven Empfindsamkeit für alles Natürliche und Lebendige geleitet, die von einer tiefen christlichen Frömmigkeit begleitet wurde. Die

kommende Synthese dieser Ausgangspunkte begann als Zusammenbruch zweier Welten: Soll Gott gut sein, soll er das Gute *selbst* sein – wieso kann etwas Böses in der Welt sein? Und ist in der Welt und in der menschlichen Seele das Böse so fühlbar, wie kann man erklären, dass Gott auch da, in unserer Welt, gegenwärtig ist?²¹ Das Entscheidende für Böhme ist, dass gerade *beide* Prämissen zur Geltung kommen müssen: Gott als Gott ist gut; und das Böse ist etwas Seiendes. Der direkte Antrieb Böhmes zu seinem ungemeinen innerlichen Kampf wurde daher das Problem des Bösen – ein für den Görlitzer Schuster unmittelbares, sogar *existenziell* dringendes, nicht nur *theoretisches* Problem: jede Erkenntnis soll ja dem religiösen Leben dienen. Dass dieser Kampf größtenteils im *philosophischen* Feld stattgefunden hat, bezeugt eben die im Wesentlichen dem Denken zugewandte Stimmung dieses philosophischen Autodidakten *und* frommen Mannes.

Seine Philosophie – und das ist gerade das Charakteristische – beginnt nicht mit dem „Einen“, oder besser gesagt: beginnt *nicht nur* mit der Einheitsvision, wie es bei Spinoza, Plotin oder etwa auch Eckhart der Fall ist. Wonach Böhme zunächst fragt, ist eine konkrete böse *Tat*, wodurch jemand oder etwas beschädigt wird, also das *moralische* Böse. Man kann sagen, dass dieses Begreifen des Bösen typisch lutherisch ist, es entspricht der Abneigung Luthers gegen große Spekulationen und

19 Vgl. dazu JB IV, 343; *De electione gratiae* 8,46.

20 JB II, 21; *Aurora* 1.

21 Vgl. Koyré 1929, S. 72.

seinem Betonen des Konkreten und Lebendigen.²²

Dies wird vor allem in der ersten Schrift Böhmes deutlich, in seiner *Aurora oder Morgenröte im Aufgang* (1612), wo der erwähnte Widerspruch deutlich auftritt, zwiefaches aufrechtzuerhalten: einerseits den positiven Begriff des Bösen, andererseits aber auch die Gütigkeit Gottes. Solch eine Auffassung ist jedoch nur schwer mit dem grundsätzlich pantheistischen und durch Luthers Begriff der göttlichen Allmacht²³ gefärbten Ton der *Aurora* konsequent zu verbinden. Die Gedankenentwicklung Böhmes konnte demgemäß eigentlich nur in zwei Richtungen erfolgen: 1. Das Böse in dem Rahmen zu begreifen, der durch die Auffassung der Welt als göttliche Emanation bestimmt wird, wobei das Böse eine höchst wichtige Rolle bekommt; das heißt das Böse sich vom Moralischen ins Physische, beziehungsweise *Metaphysische* umwandeln zu lassen. 2. Den Blick von der theoretischen Kontemplation ins Innere seiner Existenz umzukehren und das Problem des Bösen von dort aus zu deuten, also als etwas, das überquert werden muss in *Richtung* zum göttlichen Guten. Schon darin liegt eigentlich die Antwort, warum Böhme sowohl von einem *guten Gott* als auch von einer *Gottheit* spricht, in der beides – Gut und Böse – ungeschieden liegt und die von Böhme neu benannt wird als „Ungrund“. „Ungrund“ ist in diesem Sinne nicht etwas, worauf man abzielen sollte. Er ist

die *Quelle*²⁴ des Alls, eine wirkende Ursache, die jedoch kein „Seiendes“ ist, sondern „Nichts“. Dagegen ist der gute Gott, auch als Christus personifiziert, derjenige, dem zu folgen und der nachzuehen ist. Er ist der Punkt, auf den hin nicht nur menschliches, sondern das gesamte Leben ausgerichtet wird. – Ich würde den ersten Weg „philosophisch“, den zweiten aber „religiös“ nennen. Dies soll keineswegs bedeuten, dass diese zweifache Einstellung bei Böhme *faktisch* getrennt wäre. Ganz im Gegenteil, es wird beides immer wieder aufs Neue verbunden – weshalb auch bei jeder Auslegung, die nur philosophisch oder nur religiös sein wollte, das lebendige Ganze verlorengeht.

Dem theosophischen Denken wird manchmal von einigen Theologen vorgeworfen, dass es das Böse als eine Tatsache ansieht, die „schon am Niveau einer Astrophysik oder Physik zu finden“ sei; das Böse könne aber nicht in „Protonen oder Neutronen“ wurzeln, weil wir annehmen müssen, dass das „Existieren an sich gut“ und „das Böse Gegensatz der Schöpfung“ sei; die Theosophen – so der Theologe – betrachten schon die individuelle Existenz als böse.²⁵ Für Böhme kann so etwas überhaupt nicht gelten, weil gerade die individuelle Existenz sein großes Thema

22 Dieses Thema fasst Bornkam 1925, S. 92 ff. zusammen.

23 Bornkam 1925, S. 106 ff.

24 „Quelle“, verbunden mit „quälen“, „qualen“, „quellen“, „Qual“ oder „Quaal“, aber auch „Qualität“, in der für Böhme all die Bedeutungen enthalten sind (vgl. DWB, Bd. 13, S. 2308 ff.).

25 Tresmontant 1997, S. 9 und 11. Vgl. dagegen z. B. Buber 1901, S. 252, der die Welt bei Böhme als eine Harmonie der in ihren einzigartigen Tönen voll ausgefalteten Individuen ansieht.

darstellt und sie von ihm gar nicht als negativ angesehen wird. Was ihn interessiert (und was einigen Theologen zu entgehen scheint), ist die Frage des *aktiven Bösen*, die *Möglichkeit* eines bösen Vorhabens.²⁶ Auch die (nicht nur) leibnizsche Theodizee begreift das Böse in einer *theoretischen* Sichtweise, womit es nivelliert wird. Wenn Böhme jedoch über das Böse spricht, meint er zunächst etwas Aktives, eine böse *Tat*. Und in diesem Sinne muss das Böse *moralisch* begriffen werden. *Dieses* Böse zu substantivieren, ist eigentlich fehlerhaft; man muss vielmehr immer über diese oder jene konkrete böse Handlung sprechen – wie es zum Beispiel schon die einflussreiche Spätblüte der Rheinischen Mystik *Theologia Deutsch* oder dann auch ihr erster Herausgeber Martin Luther gemacht haben. Das Böse ist für Böhme nicht etwas Negatives, sondern eine echte wirkende Realität. Der Teufel, als das Böse selbst, ist in jeder bösen Tat, überschreitet sie jedoch auch, weil sie in ihm ihren ewigen Grund haben muss – und doch muss auch er irgendwie aus der ursprünglichen Einheit herausgekommen sein. Anders gesagt, die ursprüngliche böse Tat, die erste *bewusste* (also *aktiv gewollte*) Abweichung von der Einheit, muss ein Fundament haben, das Böse muss *metaphysisch* ermöglicht, auf etwas gegründet sein. Beides – das moralische und das metaphysische Böse – hängt im Innersten zusammen, und gerade die Antwort auf diese Frage gehört zu dem Tiefsten, das Böhme sucht.

26 Vgl. Augustin, *De libero arbitrio* I, 1, 1.

Wenden wir uns nun zurück zu seiner *Aurora*. In der Vorrede²⁷ benutzt er sein berühmtes Gleichnis von dem Baum im Feld, in dem sowohl gute als auch böse Kräfte strömen, die beide zusammen Früchte nähren und beleben – und wie in der Natur, so auch im Menschen. Böhme erkennt jene ewige Gegnerschaft zwischen Gut und Böse in der Welt. In Gott sieht er sie jedoch noch nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich. Er weiß jedoch, und das wird sich als das Hauptproblem erweisen, dass wir fragen können: „Es ist ja Böses und Gutes in der Natur; weil denn alle Dinge von Gott kommen: so muss ja das Böse auch von Gott kommen.“²⁸ Gott in sich kann jedoch nicht ein „zorniger“ Gott sein,²⁹ es brennt in ihm nur „die triumphierende Freude“:³⁰ „Nicht musst du denken, dass darum in Gott Böses und Gutes quelle und sei, sondern Gott ist selber das Gute, und hat auch den Namen von dem Guten, die triumphierende ewige Freude.“³¹ Daraufhin ruft er aber: „die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, dazu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles was darinnen ist, und über dem Himmel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sterne sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt.“³²

Wenn Böhme sich die Frage stellt, wie nun aus diesem guten Gott alles Böse und Gute ausgehen kann, antwortet er

27 JB II, 1 ff.; *Aurora* 1.

28 JB II, 31; *Aurora* 2.

29 Vgl. Ex 20,5 und Dt 4, 24; JB II, 31; *Aurora* 2.

30 JB II, 32; *Aurora* 2.

31 JB II, 31; *Aurora* 2.

32 JB II, 28; *Aurora* 2.

mit einem Gleichnis, in dem Böses und Gutes durch Freude und Zorn ersetzt werden. Im Menschen gibt es Galle, also ein „Gift“; er kann ohne diese Galle jedoch nicht leben. Zorn und Freude werden durch Bewegungen der Galle verursacht, die sich in einer gewissen „Qualität“ „anzündet“, wie Böhme sagt. Ähnlich ist es mit der aus Gott quellenden Kraft, die ursprünglich neutral ist,³³ und erst in der Schöpfung angezündet wird, indem sie zu Freude oder Zorn wird. Der göttliche Zorn bedeutet nicht, dass Gott „in sich erzürne“, sondern dass des Zornes Feuer in der Schöpfung brennt.³⁴ Wenn dann Böhme erklärt, dass in der „Sanftmut“, in „Demut“ und „freundlichem Willen“ „der Kern der Gottheit“ ist, „und darum heißt er Gott, dass er süß, sänftig, freundlich und gütig ist, und darum heißt er barmherzig, dass seine süße Qualität in der herben, sauern und bitteren aufsteiget und sie labet, erquicket, befeuchtet, erleuchtet, dass sie nicht ein finsternes Tal bleiben“,³⁵ so nimmt er schon seine nächsten Schriften vorweg, in denen das Verhältnis zwischen dem *guten* Gott und der Gottheit, die, mit Nietzsche gesprochen, jenseits des Guten und Bösen ist, grundsätzlich wird.

Vielleicht hat sich Böhmes Lutherum auch so ausgewirkt – neben dem schon erwähnten moralischen Begriff des Bösen –, dass er sich vor Gott noch „scheute“, ihn denkerisch voll zu ergreifen – ihn also bis in die Tiefe erneut auf

seine eigene, originelle Weise zu untersuchen. Immer wieder begegnen wir in Spekulationen der *Aurora* der Ehrfurcht und Furcht vor diesem von der lutherischen Tradition geprägten Begriff Gottes. Trotzdem offenbart sich schon da der Antrieb, eine vorläufige Formulierung des künftigen Begriffs „Ungrund“ als einer Wurzel Gottes anzugeben. Schon da ahnte Böhme intuitiv, dass jene allwirkende und belebende Kraft im Grunde neutral ist, und dass das Böse nur eine ihrer Erscheinungen darstellt, obgleich er noch nicht vermochte, sie *philosophisch* zu begreifen.³⁶ Seine Hinweise auf einen „Grund“ oder „Kern“ Gottes bereiten schon den Weg für die kommenden Schriften, die dieses Problem philosophisch besser durchleuchten.

Doch bleibt es wahr, dass hier zumindest jene Idee fehlt, die später im deutschen Idealismus ausgearbeitet wird: die Idee, dass Gott eine Negation, einen Gegensatz, also eben jenes „Böse“ *braucht*, um sich selber zu erkennen (eine Idee übrigens, die schon in der oben erwähnten und Böhme gut bekannten *Theologia Deutsch* angedeutet wurde). Was in *Aurora* das moralische Böse war, wird später zu einem *kosmischen Prinzip*, zum *metaphysischen* Bösen. Das bedeutet jedoch keine bloße Bedeutungsänderung, sondern vielmehr eine Sinneserweiterung: das Böse als böses Vorhaben ist nur eine der Erscheinungsgestalten eines ewig gegenwärtigen Urprinzips.

Nichts Neues, sicher; es genügt, hier an Empedokles und seinen „Streit“ (*neikos*) zu erinnern. Aristoteles bemerkt

33 JB II, 31; *Aurora* 2.

34 JB II, 31; *Aurora* 2.

35 Zit. in: Schulze-Maizier 1938, S. 82.

36 Vgl. JB VII, 428; *Epistolae Theosophicae* 18, 13.

dazu an einer Stelle, dass ohne Streit alles nur Eines wäre. *Warum* aber alles nicht „Ein“ sein sollte, das bleibt offen. Wenn die Wirkung des Streits „grundlos“ ist, wie Aristoteles erklärt,³⁷ dann bekommt sie bei Böhme gerade eine höchste Bedeutung: nur durch die Gegensätzlichkeit ist Erkenntnis überhaupt möglich; nur durch das Böse kann das Gute zur Herrschaft kommen. Und „Erkenntnis“ und „Überwältigung“ sind für Böhme Denkfiguren, mit denen er die wesentliche Beschaffenheit des Universums beschreibt.³⁸

Der Grundsatz Böhmes lautet dabei: „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widersteht, gehet’s immerdar vor sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber in sich nicht wieder eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand.“³⁹ Dass Erkenntnis einen „Gegenwurff“ benötigt, hat Böhme sehr wahrscheinlich bei dem einflussreichen heterodoxen Lutheraner Valentin Weigel gefunden. Weigels kardinale, von ihm immer wiederholte Idee ist, „dass alle natürliche Erkenntnis, oder Begreiflichkeit herkomme und fließe vom Auge selber und nicht vom Gegenwurff“.⁴⁰ Was für Böhme an dieser Idee auch wichtig war, ist der

Aktivismus seitens des sehenden „Auges“, wie Weigel nicht nur das Sinnesorgan nennt, sondern auch Verstand (oder Intellectus) und Vernunft (oder Ratio). Bei Böhme ist jedoch diese Struktur auf *alles* angewendet – eine Sinneserweiterung, die für ihn übrigens ganz typisch ist. So sagt er:

„Der Leser soll wissen, dass in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuflich, Irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkennlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf dass die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, dass das Ja vom Nein abgesondert, und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirkt und will. (...) wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestältniss noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur Eine Kraft; so möchte auch kein Verständnis sein: denn die Verständnis urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. Ingleichem steht auch die Freude darinnen. Soll aber eine Annehmlichkeit urständen, so muss eine

37 Aristoteles, *Met.* III, 4, 1000b.

38 Vgl. *JB* VI, 454; *Theosopia* 1, 9. Vgl. Berdjajew 1932/1933, S. 317.

39 *JB* VI, 454; *Theosopia* 1, 8.

40 Überschrift der 11. Kapitel in Weigel 1615, S. 29. Böhme erwähnt diese Schrift, obwohl er ausdrücklich nur von dem zweiten, pseudo-weigelianischen Teil spricht; vgl. *JB* VII, 388; *Epistolae Theosophicae* IX, 14.

eigene Begierde zu seiner Selbst-Empfindlichkeit sein, als ein *eigener Wille* zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und will. Denn der einige Wille will nur das einige Gut, das er selber ist, er will sich nur selber in der Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf dass er von Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sei, auf dass etwas sei, das das ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entsteht das Nein; denn er führet sich in *Eigenheit*, *als in Annehmlichkeit seiner selber*; er will Etwas sein, und gleichet sich nicht mit der Einheit (...)⁴¹ „In diesen beiden ist uns nun der gute und böse Wille in allen Dingen zu verstehen.“⁴² Der einige Wille scheidet sich, „dass das Gute in dem Bösen empfindlich, wirkend und wollend werde, als nämlich sich wollen von dem Bösen scheiden, und wieder wollen in den Einiger Willen Gottes eingehen.“⁴³

Wenden wir uns jetzt einigen Worten in diesem längeren Zitat zu: „Annehmlichkeit“, „eigene Wille“, „Eigenheit“, die mit dem bösen Willen verbunden sind. Es sind alles Ideen, die Böhme aus der *Theologia Deutsch* herausgelesen hat,⁴⁴ wo gerade die Begriffe „eigen“ und „annehmen“ eine ganz große Rolle spielen. Der „Deutschen Theologie“ nach ist es nämlich „nit anders, dan das sich die creatur (...) kert von dem vollkommen

tz zu dem geteilten und unvolkommen und allermeist zu yr selber. (...) Was tett der teuffel anders (...)? Diß annemen und seyn ich und seyn myr und seyn mein, das was seyn abkeren unnd seyn vall.“⁴⁵ Im selben Sinne denkt bekanntlich auch Eckhart, wenn er über „dīnesheit“, „sīnesheit“ usw. spricht. Eine solche Idee eines Abfalls vom göttlichen Ganzen findet man jedoch bekanntlich schon bei Heraklit, wenn er über die *axynetoī* spricht, die also im *xynon* (d. h. *koinon*), im „Gemeinsamen“ nicht leben, und anstatt dessen sich ins *idion*, ins „Eigene“ einkehren.⁴⁶ Ähnliches steht übrigens auch im Johannes-Evangelium.⁴⁷

45 *Theologia Deutsch* 2; Mandel 1908, S. 10 f. „Icheyt“ und „selbheyt“ erscheinen gleich im ersten Kapitel (ebda., S. 9) zusammen mit z. B. „creaturlicheyt“, „geschaffenheit“ oder „meinheit“; das 20. Kapitel (ebda., S. 43) erklärt: „Icheyt und selbheyt das gehört alles dez teuffel zu (...)“

46 Vgl. *DK*, Fr. B 89 („die Aufgewachten haben einen gemeinsamen Kosmos, die Schlafenden wenden sich jedoch ins Eigene“) und *DK*, B 2 („trotz dem gemeinsamen Logos lebt die Menge, als ob jeder sein eigenes Verstehen hätte“).

47 Joh. 8,44 (nach Luthers Übersetzung): „Ihr seid von dem Vater dem Teufel, und nach eures Vaters Lust wollt ihr thun. Derselbe ist Mörder von Anfang, und ist nicht bestanden in der Wahrheit; denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem Eigenen (*idion*).“ Siehe auch Joh. 7,16–18: „Jesus antwortete ihnen und sprach: Meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat. So Jemand will deß Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede. Wer von sich selbst redet, sucht seine eigene Ehre; wer aber sucht die Ehre deß, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig, und ist keine Ungerechtigkeit an ihm.“

41 *JB* VI, 597 f; *Theosophische Fragen* 3, 2–5.

42 *JB* VI, 458; *Theosopia* 1, 28.

43 *JB* VI, 458; *Theosopia* 1, 14.

44 Vgl. besonders *Theologia Deutsch* 47–51; Mandel 1908, S. 91: „eigen willen meynet (...) anders wöllen dan der einfeltig wille will“.

Dieser Aspekt kann noch eine andere Auswirkung haben. Schon in der *Theologia Deutsch* finden wir eine brisante, an Böhme erinnernde Antwort auf die Frage, warum Gott ins Paradies den Baum mit der verbotenen Frucht gestellt habe, also eine Erklärung der fundamentalen Präsenz der Sünde und des Bösen in der Welt.⁴⁸ In Gott ist der „ewige Wille“, der „ohne Werk und Wirkung“ ist; derselbe Wille ist aber auch im Menschen und in der Schöpfung, aber als „wirkend“ und „wollend“. Und weil zum Willen notwendig eine Wirkung gehört, ist auch die Schöpfung, in der dieser Wille wirken kann, *notwendig*.⁴⁹ Und so ist der Wille „im Menschen, und [ist] doch Gottes (...)“. Weil, wie die *Theologia Deutsch* sagt, „Wer nit vernunfft oder wille yn den creaturen, werlich got belib und wer unbekant und ungeliebt und ungelobt und ungeeret, und all creaturen weren nichtz wert und tuchten nyndert zu got“.⁵⁰

Ganz ähnlich Böhme: „Wenn das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte und wäre ohne ein Ziel, (...) so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unerkant.“⁵¹ Die *Theologia Deutsch* spricht über den Willen und Verstand, Böhme über die Widerwärtigkeit. Aber schon die Frage in der *Theologia Deutsch*, warum ein Baum mit

verbotenen Früchten im Garten Eden stand, geht von der Möglichkeit eines Widerstands gegen Gott aus, und die oben zitierten Worte werden da als eine „Antwort auf diese Frage“ bezeichnet.⁵² Denn nichts ist frei, außer dem Willen, und der Mensch steht in der Zeit zwischen Himmel und Hölle und kann sich wenden, wohin er will.⁵³ Der Wille selbst sollte aber Gott gehören, und er wurde nicht zu dem Zwecke geschaffen, dass er im menschlichen „Eigentum“ wäre.⁵⁴ Nur diese Abkehr ist das Böse – nicht schon die *erschaffene* Welt als solche, in deren Rahmen der göttliche Wille sich überhaupt erst zu realisieren vermag. – Eine damit verwandte Idee hat übrigens auch Paracelsus angerührt, der für Böhme ebenfalls eine wichtige Quelle darstellt. Für Paracelsus ist die *separatio* des ursprünglichen „Mysterio Magno“ nicht schlecht; schlecht ist, wenn sich der „freie Wille“, der durch diese Separation entstanden ist, zum Bösen *wendet*.⁵⁵ Die Anerkennung der tiefen Bedeutung der *erschaffenen* Welt in Böhmes Gedankensystem hat später der lutherische Theologe F. Ch. Oetinger auf seine Weise hervorgehoben: „Alles zielt nicht auf leere Apparenz, sondern

48 *Theologia Deutsch* 48 ff.; Mandel 1908, S. 91 ff.

49 Das geht eigentlich schon aus dem Prinzip Valentin Weigels hervor, dem zufolge alles Äußere und Sichtbare aus dem Inneren und Unsichtbaren kommt, siehe Weigel 1613, Kap. 1 und öfters.

50 *Theologia Deutsch* 50; Mandel 1908, S. 94.

51 JB VI, 454; *Theosopia* 1, 9.

52 *Theologia Deutsch* 50; Mandel 1908, S. 94.

53 *Theologia Deutsch* 51; Mandel 1908, S. 96.

54 *Theologia Deutsch* 50; Mandel 1908, S. 95.

55 Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*; Huser 1589–1591, Bd. VIII, S. 7: „Wiewohl auch also der frei Will der Dingen einer dem andern schad: Denn nichts ist ohne Freund, nichts ohne Feind: So schwebt der frei Will allein in der Tugend, und der Freund oder Feind in den Werken: So trifft solches die Separation nichts an, denn sie ist ein Austeilung ainem jeglichen sein Form und Wesen zu geben.“

auf die körperliche Menschheit Jesu, damit sich alles körperlich solle darstellen, was in Gottes Tiefen verborgen ist.“⁵⁶ „Die Beraubung der Philosophie ist das,“ erklärt er, „dass alles auf Idealismus, auf Erscheinungen, auf Apparenzen hinausläuft“; dagegen wurde uns Jakob Böhme gesandt, um uns zu lehren, „dass Gottes Herrlichkeit sich in leiblichen Eigenschaften veroffenbart: dass Leib ein reelles Bild der Gottheit sei“.⁵⁷

Das Böse hat also bei Böhme unmittelbar nichts mit der Welt zu tun, so dass er in diesem Sinne kaum mit alten Gnostikern verglichen werden kann. Der Vorwurf betrifft ihn gar nicht, dass die individuelle Existenz für Theosophen böse sei. Die Individualisierung gibt es, wie wir gesehen haben, für Böhme schon ganz am Anfang des kosmo-theonischen Prozesses. Der einzige Wille macht sich einen Widerwillen und zersplittert sich weiter stufenweise in viele *relativ* selbstständige individualisierte Willen, die jedoch als ihr Ziel die Rückkehr zum absoluten Willen haben, eine neue Vereinigung. So sagt Böhme: „Wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich ausgeführt, und hätte sich aus der ewigen Wissenschaft im Temperamento [d. h. in der göttlichen Harmonie] (...) in eine Infasslichkeit zu einem *natürlichen und kreatürlichen* Leben eingeführt, und

dass dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde, wie wollte ihm denn der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein?“⁵⁸

So scheint es, dass der absolute, ursprünglich jedoch unbewusste ungründliche Wille auf diesem Wege erst in der *geschaffenen* Natur, in der Welt zu vollem Selbstbewusstsein kommt. Diese Frage ist bei Böhme aber insgesamt viel komplizierter und wurde von ihm, meiner Meinung nach, niemals *philosophisch* eindeutig beantwortet.⁵⁹ Böhme versucht den Vorgang vom Ungrund zur Welt der Schöpfungen detailliert auszuarbeiten, indem er sich bemüht, einzelne Stufen der göttlichen Offenbarung zu beschreiben. Obgleich es manchmal so anmuten kann, als würde Gott zu seinem Bewusstsein ebenfalls das Böse *in der Welt* brauchen, weiß Böhme oft auch anders zu sprechen. „Leiblichkeit“ ist ihm nämlich nicht dasselbe wie „Fleischlichkeit“.⁶⁰ Gott bedarf eines Leibes, einer Gestalt, darüber besteht kein Zweifel; ob er aber auch dieser zeitlichen und sterblichen Welt, oder „nur“ der „himmlischen“ bedürfte, das scheint nicht so eindeutig zu sein. Sehr wahrscheinlich glaubt Böhme, trotz einigen Äußerungen, dass Gott dieser Welt nicht *bedürfe*, sondern sie vielmehr *wolle*, weil er darin seine „Kraft und Majestät“ offenbaren will⁶¹ – obwohl er seinem Wesen nach vielleicht auch *nicht* anders

56 F. Ch. Oetinger, *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms* (1774), § 7, abgedruckt in: Kayser 1923, S. 61.

57 F. Ch. Oetinger, *Kurzer Auszug der Hauptlehren Jakob Böhms* (1774), § 16, 17, in: Kayser 1923, S. 87 f.

58 JB VI, 455; *Theosopia* 1, 10.

59 Vgl. Koyré 1929, S. 420 ff.

60 Vgl. ebda., S. 355 ff.

61 Vgl. JB VI, 457; *Theosopia* 1, 29.

wollen *kann* (mit *diesem* spinozischen Freiheitsmotiv beschäftigt sich aber Böhme nicht). Darüber hinaus deutet Böhme die Welt in dem heutigen brüchigen und unvollkommenen Zustand auch traditionell als Folge jenes ursprünglichen, durch missbrauchte Freiheit verursachten Abfalls von der göttlichen Harmonie. Und in diesem Sinne ist die heutige Lage der Welt von Gott nicht gewollt. In der zeitlichen Welt der „Sterne und Elemente“, wie Böhme zu sagen pflegt, sollte der Mensch dem Willen Gottes nach wohl nicht leben.

Das Problem wurzelt, wie mir dünkt, gerade darin, dass Böhme nicht nur als ein philosophischer Kosmologe denkt, sondern zugleich als ein frommer Christ. Und aus diesem religiösen Standpunkt entsteht sein großes Bemühen, einen lebendigen Gott zu Grunde zu legen, der als das *Gute selbst* durch seine Gnade die Menschen zu sich lockt und zieht. Koyré bemerkt dazu: „was Böhme vor aller Doktrin glaubt, was er sucht, was seine ganze Lehre rechtfertigen soll, ist, dass Gott ein persönliches Wesen ist, ja *eine Person*, eine lebendige, sich selbst bewusste, wirkende und vollkommene Person“. ⁶² Schon aus dem vorher Gesagten ist zu ersehen, dass auf dem ersten Gedankenweg der Autor sich an Gottes, oder besser gesagt, an der Gottheit Stelle setzt, wodurch er die ganze Kreation *von oben* beobachtet; im zweiten Fall aber spricht er als ein frommer und Gott suchender christlicher *Mensch*, als ob er das kosmische Geschehen *von unten* anschau. So muss er fast unausweichlich

zwischen der gnostischen Religiosität und einer gewissermaßen pantheistischen Philosophie schwanken. ⁶³ Deswegen will er, und will zugleich nicht, die Welt als Leib Gottes bezeichnen.

Als Beispiel für diese Wege möchte ich die beiden ersten Kapitel der *Theosopia oder Die hochteure Pforte der Göttlichen Beschaulichkeit* heranziehen. Dem ersten Kapitel nach würde man Gott zumuten, dass er erst in der Welt die vollkommene Erfüllung seiner Möglichkeiten findet. Böhme sagt in seiner besonderen Sprache: „Die ausgegangene Lust der göttlichen Kraft zur Natur, daraus die Natur und eigener Wille ist entstanden, sehnet sich, von dem natürlichen eigenen Willen los zu sein. Dieselbe Lust ist mit der Impression der Natur über ihren Willen beladen, um dess willen, dass sie Gott hat darein geführt, die soll am Ende dieser Zeit von der aufgeladenen Eitelkeit der Natur erlöset und in eine kristallische, klare Natur gebracht werden, alsdann wird offenbar sein, *warum sie Gott in eine Zeit geschlossen* und sie der Peinlichkeit zum Leiden unterworfen hat, als nämlich *darum*, dass durch das natürliche Peinen die ewige Kraft mit in Formen, Gestalt und Schiedlichkeit zur Empfindlichkeit gebracht werde, und dass Kreaturen, als ein kreatürlich Leben in dieser Zeit darinnen offenbar

63 Vgl. ebda., S. 359. – Die Gnosis beschäftigt sich bekanntlich mit dem Problem des Bösen von einem *religiösen* Standpunkt aus, während z. B. Spinozas sogenannter Pantheismus von Jakobi sogar als eine äußerste Möglichkeit der bloßen Philosophie als solcher bezeichnet wurde. Die Konsequenzen für das Konzept des Bösen sind bekannt.

62 Koyré 1929, S. 315.

würden, und also ein Spiel in dem Gegenwurf göttlicher Weisheit sei, denn *durch die Thorheit wird die Weisheit offenbar* (...) So wird das unendliche Leben also durch die Thorheit Schau getragen, auf dass darinnen ein Lob zur Ehre Gottes entstehe, und das Ewige, Beständige in dem Tödtlichen erkannt werde.“⁶⁴

Auch hier sehen wir aber, dass die gefallene Natur als etwas bloß Vorübergehendes begriffen wird. Die Welt ist sowohl wesentlich als auch zeitlich vorläufig. Doch scheint hier die „Thorheit“ für das ganze göttliche Leben einen tiefen *Sinn* zu haben. Das können wir freilich nicht über die Behauptung im zweiten Kapitel sagen, dass „des Menschen Wollen sollte mit Gottes Wollen über alles natür- und kreatürliche Leben wollen und herrschen. Nicht in thierischer Essenz sollte es stehen, sondern in göttlicher Essenz“.⁶⁵ Dieses Kapitel behandelt jedoch die Möglichkeit einer neuen Zuwendung des Menschen zu Gott, und geht somit genau umgekehrt vor als der vorige Teil. Außerdem haben wir auch oben gelesen, dass Böhme von einem „Spiel“ spricht, wenn er die Beziehung Gottes „nach außen“ erklären will. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der Ungrund außer der Zeit liegt und alles in Fülle in sich hat, so müssen wir den ganzen Offenbarungsvorgang nur für ein zeitliches „Spiel“ halten. Wie Böhme mehrmals wiederholt, in sich konnte Gott keine Entscheidung und keinen Vorsatz finden, einfach weil ein solches Finden sich schon in der Zeit

abspielen müsse. Von der anderen Seite aus sieht dies aber ganz anders aus, weil es da um das menschliche Heil geht. Hier, in der „Thorheit“ des Lebens, kann man kaum von einem Spiel sprechen. *Spiel* gibt es nur im *göttlichen* Leben, mit *göttlichen Augen* gesehen.

— ABSCHLIESSENDE ZUSAMMENFASSUNG

Wenn wir jetzt viele andere Teilthemen beiseitelassen und versuchen, eine möglichst einfache Antwort Böhmes auf die Frage nach dem Bösen zu konstruieren, so könnten wir vielleicht folgendes sagen: Weil, wie Böhme wiederholt, Ungrund *Freiheit*⁶⁶ ist und aus ihm alles entstand, so muss auch der Mensch mit seinem *ungrundlichen* Willen ursprünglich frei sein. Die Widerwärtigkeit oder der Widerwille, der zur Offenbarung der Fülle der Gottheit in den Gestalten dienen sollte, jenes ursprüngliche „Nein“ in Gott, sollte mit der Realisierung der „himmlischen Leiblichkeit“ enden, in der der Mensch als das Ebenbild Gottes die göttlichen Wunder betrachtete und im göttlichen Wollen lebte. Bis dahin entstand alles nach Gottes Willen. Wegen seiner Freiheit und wegen der ursprünglichen Entzweiung konnte aber der Mensch vom göttlichen Willen abfallen, dem er nur zu folgen hatte. So hat er seine Zugehörigkeit zu diesem göttlichen Willen vergessen und ist somit unter den Einfluss der Sterne und Elemente, unter die Herrschaft des Todes, in die „Thorheit“ gekommen. Und so wurde diese uns bekannte Welt zu einer unheilvollen Erbschaft des ersten

64 Vgl. JB VI, 459; *Theoscopia* 1, 32ff.

65 Vgl. JB VI, 464; *Theoscopia* 2, 14.

66 Vgl. JB V, 193; *Mysterium Magnum* 29, 1; JB VI, 7; *Psychologia vera* 1, 13.

Menschen Adam. Die Abkehr Adams (oder schon des Teufels, des bösen Zuflüsterers des Menschen) vom göttlichen Willen war das erste *Böse* im eigentlichen Sinne des Wortes.

Das Problem ist nun aber, dass es zu diesem Fall jenseits von aller Zeit gekommen sein muss, weil Adam erst mit ihm in die Zeit getreten ist. Dieser Fall muss also *in potentia* im Ursprung gewesen sein, und somit ist die „Torheit“ lediglich eine Erfüllung dieser Potenz – wenn sie auch in sich selbst schon die Notwendigkeit einer Überwindung trägt. Wenn also Böhme sagt, dass es zu diesem Fall nicht kommen sollte, kann

das wohl nur bedeuten, dass dieser Zustand des Gefallen-Seins verlassen werden muss, und dass man sich wieder zu Gott wenden solle. Zu dem Fall ist es nun schon einmal gekommen und er gehört zur Offenbarung. Ja, *vielleicht* konnte Gott ganz gut auch ohne diesen zu einer bewussten Person werden. Bewusstsein ist jedoch für Böhme nicht *das* letzte Ziel. Worum es letzten Endes geht, ist *das Gute*, das sich aus der Erkenntnis gebären und gegen das Böse *bewähren* soll. Das Böse soll *überwunden* werden, und „in der Überwindung ist Freude“. ⁶⁷ Das ist, wie Koyré bemerkt, der Schlüssel zu Jakob Böhme. ⁶⁸

67 JB I, 150; *De vita mentali* 57.

68 Koyré 1929, S. 352, Anm. 2.

BIBLIOGRAFIE

VERKÜRZT ZITIERTE WERKE

- DK – Diels, H., Kranz, W. (1951/1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, I–III. Berlin: Widmann.
- DWB – Grimm, J., Grimm, W. (1854–1961). *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- JB – Schiebler, R. W. (Hg.) (1920–1922). *Jakob Böhme's sämtliche Werke in sieben Bänden*. Leipzig: Joh. Ambr. Barth. (Unveränderlicher Nachdruck der Ausgabe 1831–1847.)

LITERATUR

- Aristoteles (2003). *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek.
- Berdjajew, N. A. (1632/33). „Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit“. *Blätter für Deutsche Philosophie* 6.
- Bornkam, H. (1925). *Luther und Böhme*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag.
- Buber, M. (1901). „Über Jakob Böhme“. *Wiener Rundschau* 12(5), S. 251–253.
- Chlup, R. (1996). *Proměny platónské tradice v souboru řeckých hermetických spisů*. Praha: FF UK (nicht publiziert).
- Chlup, R. (2007). *Corpus Hermeticum*. Praha: Hermann a synové.
- Cusanus, N. (2002). *Philosophisch-theologische Werke in 4 Bänden*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Feuerbach, L. (1906). *Werke*. Bd. III, 2. Ausg. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Hadot, P. (1993). *Plótínos čili prostota pohledu*. Praha: OIKOYMENH.
- Huser, J. (Hg.) (1589–1591). *Bücher und Schriften ... Paracelsi*. 10 Bde. Basel: Conrad Waldkirch.
- Kayser, H. (1923). *Schriften Jakob Böhmes*. Leipzig: Insel Verlag.
- Koyré, A. (1929). *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: J. Vrin.
- Mahnke, D. (1937). *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle: Niemeyer Verlag.
- Mandel, H. (Hg.) (1908). *Theologia Deutsch*. Leipzig: Deichert.
- Platon (1992). *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH.
- Platon (1996). *Ústava*. Praha: OIKOYMENH.
- Platon (1993). *Symposion*. Praha: OIKOYMENH.
- Plotinos (1957). *The Enneads*. London: Faber.
- Schulze-Maizier, F. (Hg.) (1938). *Jakob Böhmes Schriften*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Tresmontant, C. (1997). *Teodicea neboli otázka zla*. Košice: Knižná dielna Timotej.

Voigt, F. (1924). „Beiträge zum Verständnis Jakob Böhmes“. *Neues Lausitzsches Magazin* 100.

Weigel, V. (1613). *Der güldene Griff*. Hall in Sachsen: Joachim Krusicke.

Weigel, V. (1615). *Gnothi seauton*. Newenstatt: Johann Knuber.

Wiesenhütter, A. (Hg.) (1925). *Morgenröte. Jakob Böhme in einer Auswahl*. Berlin: Hochweg-Verlag.