

Thomas Isermann

Jacob Böhme und das Philosophieren

(Vortrag, gehalten am 18.02.2017 im Kultour-Bahnhof des ideenfluss eV, Görlitz)

Sie werden bemerkt haben, dass der Titel meines Vortrags nicht lautet: Jacob Böhme und die Philosophie. Ich spreche also nicht über sein Verhältnis zu einer Disziplin oder Institution, sondern zu deren Tätigkeit. Mit Recht können Sie fragen, wie ist das gemeint, das Philosophieren sei etwas anderes als die Philosophie? Ist doch das eine gewiss die Grundlage des andern und verhält sich zueinander wie das Gehen zum Gang oder das Denken zum Gedanken?

Philosophie tritt uns auch als etablierte Einrichtung gegenüber, die ihre gesellschaftliche Funktion, wie Max Horkheimer sie 1940 kennzeichnet, „in der Kritik des Bestehenden“ wahrnimmt. Philosophie beansprucht dafür wissenschaftliche Koordinaten. Sie reflektiert unsere Gegenwart, übt Wissenschaftskritik, erörtert ethische Probleme, hält ein allgemeines kritisches Bewusstsein wach. Mit ihrer historischen Funktion reflektiert die Philosophie die Bedingungen ihrer Geschichte. Sie arbeitet historisch insofern, indem sie die Abfolge von Ideen und Ideengebern aufarbeitet und vermittelt. Der Beitrag Jacob Böhmes zur Gedankengeschichte fände hier ein Diskussionsfeld.

Dieses Profil einer repräsentativen Philosophie lässt sich in Böhmes Art nachzudenken nur schwer wiederfinden. Er hat als Laie beobachtet, was er an seiner Zeit nicht verstanden hat, zuallererst am Christentum, wie es ihm begegnet ist. Die Widersprüche dieser Religion, ihrer Vertreter, ihrer Lehre, ihrer Auswirkung auf die Menschen hat er in sich ausgetragen. Er dachte darin unfertig, selbst in Widersprüchen, in suchenden Denk-Bewegungen und im Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit. Stets trägt er seine Gedanken

eigenwillig, mal trotzig, mal zaghaft vor, mal lieblich, mal zornig. Dieses ständige Werden eines Gedankens im Umwurf immer neuer Ansätze lässt denjenigen verzweifeln, der in Jacob Böhmes Werken ein vernunftgelenktes System oder eine referierbare Philosophie erwartet. Das wäre jedoch ein Missverständnis späterer Zeit, da wir gewohnt sind, in der Philosophiegeschichte eine Abfolge solcher Systemen zu vermuten. Verzichten wir auf diese Erwartung, und geben uns seiner Emotionalität hin, mit der Böhme über das Christentum und seine Zeit philosophiert, und die in den Formen seines Schreibens bereits den Prozess des Philosophierens abbildet, seiner Gedankenbewegung, seiner barocken Schreibweise, so wird uns Böhme zunächst als Schriftsteller verständlich, bei dem das Rätselhafte und das Emotionale konstitutiv zum Philosophieren gehört. Dies führt zu Verständnisschwierigkeiten. Wir loben *das* an Jacob Böhme, was wir verstanden haben, nicht was ihm wichtig war. Dadurch laufen wir Gefahr, ihn zu reproduzieren und unsere Eigenmystik für eine Interpretationsleistung zu halten. Dieser Umstand verantwortet die enorm heterogene Wirkungsgeschichte von Böhmes Werk. Daher senken wir unsere Erwartungen und fangen erst einmal an, sein Selbstverständnis als Schreiber zu beobachten.

„... ich verwundere mich,“ schreibt er in der *Aurora*, „...dass sich GOtt in so einem einfältigen Manne will also gantz und gar offenbaren, und treibet ihn noch darzu, solches aufzuschreiben; da doch viel bessere Scribenten wären, die es viel höher könnten schreiben und ausführen als ich, der ich nur der Welt Spott und Narr bin.“

Dass Jacob Böhme ein Handwerker und damit in philosophischen oder theologischen Angelegenheiten ein Laie war, hat die Zeitgenossen ebenso frappiert wie fasziniert. Die sozialen Rollen des Ungelernten und des Erleuchteten – beide Rollen stehen in einem biographistischen

Ergänzungsverhältnis - dachte Böhme sich jedoch nicht aus, und sie waren auch nicht exklusiv. Sie dienten als philosophische Fiktion bereits in Renaissance und Humanismus einer Lizenz zum unverdorbenen, freien Sprechen. Verantwortete die Scholastik das Wissen der Bibelworte und ihre Auslegung, wurde dem Laien, lateinisch „idiota“, das Lesen in der Welt und der Natur zugestanden. Die dennoch meist bibelfesten Laien lasen im *Buch der Natur*, einer berühmten Metapher jener Zeit zufolge, was einerseits zum Lesestoff späterer Naturwissenschaft wurde. Andererseits stellten hier die Laien auch die Frage nach Gott völlig neu: „Als Buch bietet die Welt einen doppelten Aspekt: den des Inhalts und den der Rückverweise auf den Autor.“ Von der Natur auf Gott zu schließen, heißt denn auch, ihn in der Sprache der Natur zu umschreiben, heißt auch, ihn im Zentrum des ständigen Umschreibens anzunehmen, wo theologische Sprache nicht mehr hinzugelangen schien. Nicolaus Cusanus, als einer der letzten Vertreter der Scholastik ihr Überwinder, rechtfertigt in mehreren seiner uns überlieferten Dialoge die Weisheit der Laien. Der Autor, der sich ebenfalls dieser Thematik gewidmet hat und von dem wir wissen, dass Böhme ihn gelesen hat, war der protestantische Libertin Valentin Weigel.

Von Weigel stammt ein „Dialogus de Christianismo“, ein Dialog über das Christentum, der wohl 1584 entstand und von dem die frühesten Drucke post mortem 1614 bekannt sind. Darin unterhalten sich ein Prediger und ein Zuhörer, Auditor, der einleitend als „idiota“ vorgestellt wird. Weigel erklärt:

„Der Auditor oder Zuhörer ist nicht allein der Leye oder der gemeine Mann, sondern alle, so sich durch den geistlichen Standt von der Cantzel, Schriften, Büchern, Commenten leren, leiten und füren lassen, als der Keyser, Konige, Fürsten, Herren, Grafen, Ritter, Edel, Unedel, Burger, Bauer, Gelert und Ungelerte, Jung, Alt, Weib, Man etc.“

Im Kern geht es Weigel mit dieser schönen Sozialaufzählung um die These, dass der Laie meint, ein Recht darauf zu haben, Jesus Christus in sich direkt wahrzunehmen, was ihm der Concionator, der Prediger, heftig bestreitet. Über dem lutherischen „sola scriptura“, nur die biblischen Schriften zählen, scheiden sich die Geister darüber, wer aber die Deutungshoheit besitze. Mit der Wahrnehmung eines göttlichen Geistes im Laien entzieht dieser sich der Lenkung durch die Kirche. Um diesen heiklen Punkt dreht sich der Dialog, bis ein Anderer auftritt: Mors, der Tod. In einem aggressiven Ton, der in den schroffen Schriften jener Zeit seinesgleichen sucht, bezichtigt der mächtige Tod den Prediger restlos des Unrechts:

„Mors (zum Prediger): Du falsche Zunge, du verlogenes Maul, was darfstu reden! [...] Ich darff sagen, das du mit deinem Maulpredigen, Schrifften und Buchern allen Jammer in der Welt anrichtest, Landt und Leute verderbest zeitlich und ewig. Du fürest sie alle ab von Jesu Christo, dem einigen Mittler alleine, indem du verleugnest das innere Gehöre oder Wortt, das ist, das du den Geist in dir und andern dempfest.“

Für die theologisch unverdorbene Kompetenz des Laien können wir zwei Bereiche geltend machen: die Naturkunde sowie den direkten Zugang zu religiösen Instanzen. Jacob Böhme, von derlei mutmachenden Texten einmal entfesselt, schrieb um sein ewiges Leben.

Allein das Textcorpus, das er in nicht mehr als etwa sechseinhalb Jahren zustande bringt, also für die 400 Seiten umfassende „Aurora“ hauptsächlich die Zeit von Januar bis Mai 1612, für die späteren Schriften die Jahre 1618 bis 1624 – seinem Todesjahr –, ist alle Aufmerksamkeit wert: Gut 4000 Seiten umfasst das überlieferte Werk. Umgerechnet ergibt das eine Schreibleistung von rund 600 Seiten pro Jahr, durchschnittlich 50 Seiten pro Monat, dabei ist noch die

Tätigkeit als Schuhmacher während der Niederschrift der „Aurora“ und die als Garnverleger und häufig Reisender ab 1613 zu berücksichtigen. Drei Schriften, die ersten nach der sechsjährigen Schreibpause, die „Drei Prinzipien Göttlichen Wesens“, „Vom dreifachen Leben des Menschen“ sowie die „40 Fragen von der Seelen“ habe er in einem dreiviertel Jahr verfasst; das wären gute tausend Seiten in neun Monaten! Das knapp 900 Seiten umfassende „Mysterium magnum“ wurde frühestens im November 1622 begonnen und im September 1623 beendet, mithin in höchstens zehn Monaten niedergeschrieben!

Seine Traktate, besonders die kleinen Schriften über Gelassenheit, Buße, Wiedergeburt, Beschaulichkeit oder Offenbarung sprechen eine frühneuzeitliche Szene von Sinnsuchern an. Böhme schrieb mit ihnen eine Gebrauchsliteratur der protestantischen Mystik zum Selbststudium. Ihr Ziel scheint ein weitgehender Ersatz kirchlicher Institutionen. Er hatte, unterstützt von Freunden, eine gewisse Vermarktungsstrategie. Zu dieser gehörte der Versuch, zumal in den kleinen Schriften, praktische Themen anzusprechen, einfache Zusammenhänge zu beschreiben. Böhme war beteiligt an der Distribution seiner Manuskripte unter den konspirativ Lesenden. Er arbeitete an seinem Ruf als erleuchteter Laie. Er betrieb mit Siegmund von Schweinichen den Erstdruck des „Weg zu Christo“. Er informierte sich über Schriften anderer Erleuchteter. Er blickte um sich, wer in seiner geistigen und regionalen Umgebung ebenfalls schrieb, und beteiligte sich an den Debatten, so gut es ging.

In vier kurzen Stichworten lade ich Sie ein, Jacob Böhme beim Philosophieren zuzusehen: Erstens: Seine Einsicht in die eigenen Darstellungsprobleme, zweitens das Verhältnis von Natur und Sprache, drittens die Selbsterkenntnis, viertens das Erzählen als Ausweg aus unlösbaren Widersprüchen.

Erstens: Darstellungsprobleme

Wir finden in der *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang* Sätze wie diesen, in dem Böhme uns versichert: „ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch.“ Ist das, was wir dort über Engel, Luzifer, Saturn, Quellgeister, Sterne erfahren – um nur einige Stichworte zu nennen – philosophisch? Seltsam auch diese Gegenüberstellung, wobei doch - geschichtlichem Verständnis nach - gerade das antike Heidentum sich als richtungsweisende Philosophie auch in christlichen Zeiten überliefert hat. Wie ist das zu verstehen?

Die *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang* ist ein Werk des Aufbruchs. In der *Aurora* berichtet Böhme von Krisen, Lebenskrisen, die er überwunden habe. Das expressive Buch der *Aurora* ist der Bericht davon. Durch das anfänglich viele Grübeln, so schreibt Böhme, ...

„[...] ward ich derowegen gantz melancholisch und hoch betrübet, und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch ~~fast~~ [sehr] wol bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft heidnische Gedancken einbleuete, derer ich alhie verschweigen will.

Als sich aber in solcher Trübsal mein Geist (dann ich wenig und nichts verstund, was er war) ernstlich in Gott erhub als mit einem großen Sturme, und mein ganz Herz und Gemüthe samt allen andern Gedanken und Willen sich alles darein schloß, ohne Nachlassen, mit der Liebe und Barmherzigkeit Gottes zu ringen, und nicht nachzulassen, er segnete mich denn, das ist: er erleuchtete mich denn mit seinem Hl. Geiste, damit ich seinen Willen möchte verstehen und meiner Traurigkeit los werden; – so brach der Geist durch. (...)

Was aber für ein Triumphieren im Geiste gewesen, kann ich nicht schreiben oder reden. Es läßt sich auch mit nichts vergleichen als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Todten.“

Böhme selbst bezeichnet seine Krise als Ausdruck einer Melancholie, wie sie damals als Diagnose zeittypisch war, die sich auf den Verlust alter Sicherheiten bezog, der die damalige Welt erschütterte, etwa – aber nicht nur – der Verlust des alten Weltbildes, dem Kopernikus sein neues entgegenhielt. Melancholie war ein Topos, eines der vier Temperamente (die anderen waren der Sanguiniker, Choleriker und Phlegmatiker), in die wie in Schubladen die seelischen Dispositionen der Individuen einsortiert wurden. Dieses Schlagwort der Epoche von der „edlen“ Melancholie, wie sie auch hieß, diente Böhme zur Legitimierung der Schreiberermächtigung, die er den Zeitgenossen - und sich selbst - nachvollziehbar erzählt hat. Die Melancholie war seit der Renaissance sogar eine Voraussetzung, um erleuchtet werden zu können. Legendäre Werke wie dasjenige Albrecht Dürers oder der spätere Klassiker zum Thema, Robert Burtons „Anatomy of Melancholy“, zuerst 1621, belegen die Popularität dieses Krankheits-Modells. Vielleicht litt Böhme unter depressiven Schwankungen, die er im Wechsel von Melancholie und wiederholten Glücksmomenten tatsächlich erlebte, und die er als Erleuchtungen interpretierte. Die zitierte Erzählung des Durchbruchs zum Schreiben klingt sehr authentisch, steckt aber auch voller Zitate aus der Alchimie- und Mystik-Tradition.

Vielleicht war die Motivation Böhmes, sich mit Alchimie zu beschäftigen, eine Folge der diagnostizierten Melancholie. Denn der frühneuzeitlichen Humoralpathologie, der Säftelehre zufolge kann die schwarze Galle, eben die Melan-cholie, geheilt werden durch alchimistische Maßnahmen.

In der Alchimie ist der Melancholie beigeordnet der Planet Saturn. Schaut man sich nun an, wie hervorgehoben in Böhmes Gesamtwerk der Planet Saturn benannt wird, in der frühen Qualitätenlehre, in den späten Werken, in den Planetentabellen der „tabulae“, dann wird die Melancholie als untergründiges Thema klar und logisch. Es ist in der Böhme-forschung noch kaum bemerkt worden, wie dicht eine Konnotation von Alchimie und Melancholie bei Böhme entlang des zeitgenössischen Standards läuft. Es kommt weniger darauf an, ob Böhme tatsächlich mystische Visionen hatte, die ihn von der Traurigkeit befreit hätten, sondern darauf, wie er und seine Zeit Anamnese und Therapie verstanden haben. So heißt es dazu bei seinem ersten Biographen, Abraham von Franckenberg, Böhme wurde...:

„...mit des 17. Seculi Anfang, nemlich Anno 1600, als im 25. Jahre seines Alters zum andernmal vom Göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelen-Geiste durch einen gählichen [jähem] Anblick eines Zinnerne Gefäßes (als des lieblichen Jovialischen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführet [...].“

Dieser Satz enthält versteckte Botschaften: der „joviale“ Schein ist der des Jovis, Genitiv zu Jupiter. In der Alchimie ist das dem Jupiter beigeordnete Metall das Zinn („zinnerne Gefäß“). Diese Bezüge finden sich bei Paracelsus, bei Cornelius Agrippa von Nettesheim, bei den italienischen Renaissance-Theoretikern, und sogar auf Albrecht Dürers berühmtem Kupferstich „Melancholia I“, auf dem eine Zinntafel abgebildet ist, die der traurige Engel nicht sehen kann und womöglich deshalb melancholisch bleibt.

In der antiken Mythologie besiegt Zeus den Chronos, beziehungsweise Jupiter den Saturn (in römischen Namen). Dieses Modell spiegelt sich in den Erörterungen zur Melancholie vom Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert. Das

Schreiben Jacob Böhmes folgt nach meinem Eindruck dem Therapieansatz, die Melancholie dadurch zu bewältigen, indem die kosmische Logik der sieben Planeten und ihre alchemistische Bedeutung erschrieben wird. Böhmes obsessives Schreiben mit seinen unendlichen Redundanzen und Wiederholungen erhält dann ein therapeutisches Motiv. Hierüber wäre zu diskutieren.

Jacob Böhme spricht offen über seine Probleme beim Schreiben.

„Und fiel mir zu hand also stark in mein Gemüthe, mir solches für ein Memorial aufzuschreiben: Wiewol ich es in meinem äussern Menschen gar schwer ergreifen, und in die Feder bringen konte; ich muste gleich anfangen in dieser sehr grossen Geheimniß zu arbeiten, als ein Kind das zur Schule gehet. Im Innern sahe ich es wol, als in einer grossen Tieffe, dann ich sahe hindurch als in ein Chaos, da alles inne lieget, aber seine Auswicklung war mir unmöglich.“ Böhme berichtet hier von der Entstehung der Gedanken zur „Aurora“, deren Hauptteile in den ersten fünf Monaten 1612 verfasst wurden, wobei die zwölf Jahre, die ihr vorangingen, 1600 mit dem zitierten und entscheidenden Visionserlebnis begonnen hätten, das ihm, so Böhme, einmalige Einsicht ins Wesen Gottes gewährte und ihm ein für alle Mal „Kunst oder Studiren“ ersetzte.

Diese Vision können wir uns als ein Bild der Ganzheit vorstellen, in der die Widersprüche seiner Welt zusammenkommen zu einer zumindest erahnten sinnhaften Einheit:

„Du liebes suchendes Gemüthe, ich wollte dirs gerne in dein Hertze schreiben, könnte ich nur: siehe es ist alles nur Ein GOtt, du fragest aber, wovon das Böse kommt? So hast du dieses in dieser hohen Beschreibung eine Erkenntniß; Dann

du siehest in allen Creaturen Bosheit und Gift, und dann auch Liebe und Begierde: so dencke nur, wie die Natur also *ein* ernstlich Wesen sey.“

Mit einer hohen Bereitschaft zur Selbstkritik, die in den späteren Werken eher fehlt, bekennt er zuweilen seine Überforderung, diese Ganzheit darzustellen:

„Es wird manche Species [mancher Gegenstand] oft wiederholet und immer tieffer beschrieben, um des Lesers, auch meiner selbst zähen Begreiflichkeit willen. [...] dann von wegen unserer Verderbniß ist unsre Erkenntniß Stückwerck, und nicht auf einmal gantz vollkommen; wiewol dieses Buch ein Wunder der Welt ist, welches die heilige Seele wol verstehen wird.“

Hier wird ein individueller Nachteil mit anthropologischer Allgemeinheit begründet. Seine Darstellungsprobleme sowie mögliche Verständnisprobleme der Leser werden mit der Erbsünde und dem Verlust göttlicher Erkenntnis im Paradies („unsere Verderbniß“) erklärt. Einerseits weiß Böhme als Schreiber bescheiden aufzutreten, andererseits beansprucht er die höchste aller denkbaren Legitimationen. Sein Ichgefühl, sein Wertgefühl wirkt äußerst gespalten, in einer beängstigenden Trennung zwischen dem – sagen wir: bürgerlichen Ich und dem göttlich berufenen Selbst. In demonstrativ unakademischer Sprache steht der erleuchtete Laie sowohl oberhalb als auch unterhalb der Wissens-Institutionen.

„Denn verstehe nur deine Mutter-Sprache recht,“ mahnt Böhme, „du hast so tieffen Grund darinnen als in der Hebräischen oder Lateinischen, ob sich gleich die Gelehrten darinnen erheben wie eine stoltze Braut; es kümmert nichts, ihre Kunst ist jetzt auf der Boden-Neige. Der Geist zeigt, daß noch vorm Ende mancher Laye wird mehr wissen und verstehen, als jetzt die klügsten Doctores wissen [...].“

Böhme entschuldigt sich vor dem Leser, dass das große Zugleich seiner Qualitätenlehre, die Räder der Sternenumläufe, das Ineinander der Naturvorgänge, das gleichsam Dreidimensionale und Kinetische, auch das Kugelförmige nur zweidimensional und nacheinander wiedergegeben werden kann, im linearen Schreibvorgang.

„So man nun will GOtt den Sohn sehen, so muß man abermal natürliche Dinge anschauen, sonst kann ich nicht von Ihm schreiben: Denn das Göttliche Wesen stehet in Kraft, die sich nicht schreiben oder reden lässet. Müssen derowegen Gleichnisse vor uns nehmen, wenn wir wollen von GOtt reden: denn wir leben in dieser Welt im Stückwerck, und sind aus Stückwerck gemacht worden.“

Deutlich genug setzt er das eigene unzulängliche Schreiben parallel zur ganzen Welt, die selber nur Fragmente bietet. Damit resigniert Böhme nicht als Laie, sondern dieser befindet sich in exquisiter Gesellschaft, steht doch auch in der Bibel, deren Gedanken Böhme im ersten Brief des Paulus an die Korinther indirekt zitiert, die Einsicht: „Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser prophetisches Reden ist Stückwerk.“ Es ließe sich zum Thema Fragmentarismus und Ganzheit eine umfangreiche Tradition aufrufen, die von der Bibel durch die gesamte Philosophiegeschichte bis in unsere Zeit reicht.

Halten wir also das erste Stichwort seiner philosophischen Bemühung fest: Die Simultanität einer Ganzheit zu denken, jedoch in der brüchigen Linearität ihrer Darstellung zu schreiben.

Zweitens. Natur und Sprache

Häufig stoßen wir bei Böhme auf Passagen wie die folgende:

„Das Sprechende in sich selber als in der Ewigkeit, und das Ausgesprochene auch in sich selber, als in der Zeit: das Sprechende ist der Meister, und das Ausgesprochene ist das Werckzeug. Das Sprechende macht die Natur der Ewigkeit und das Ausgesprochene macht die Natur der Zeit, ein jedes macht in seiner Fassung zwei Eigenschaften, als Licht und Finsterniß; darinnen stehet das Element aller Wesen, welches sich in dem Ausgesprochenem in vier Elementa scheidet, aber im Sprechenden nur Eines ist. [...] allein in den vier Elementen ist eine Zahl und Ende, dann sie haben mit dem Aussprechen, indem sie sind ein Eigenes worden, einen Anfang genommen, und sich gefasset in ein Model einer Zeit, das lauffet in sich als ein Uhrwerck: es formet, bildet und zerbricht.“

Irgendetwas spricht also in der Schöpfung, und irgendetwas ist das Gesprochene. Das Zusammenspiel des Göttlichen mit der Natur stellt Böhme sich wie einen Sprechakt vor: das Göttliche „spricht“ die konkrete Natur um uns herum aus. Böhmes gesamte Qualitätenlehre beruht auf diesem Verhältnis der Schöpfung zu den Geschöpfen, als einer selbstreferenziellen Mitteilung durch Klang und Licht.

Der Grundgedanke von Jacob Böhmes Werk „De Signatura Rerum“, dem die zitierte Passage entnommen ist, scheint recht einfach: Die unsichtbaren Naturkräfte erzeugen die sichtbare Dingwelt, und an den sichtbaren Naturgestalten können wir die unsichtbaren Prozesse ablesen: wie eine Schrift, eben die berühmte „Natursprache“.

Die Metaphorik dieses Gedankens (er stammt nicht von Böhme selbst) entspricht wiederum der Bildtradition vom „Buch der Natur“. Mit Recht kann

diese Metapher - Böhme macht von ihr Gebrauch - als eine zentrale auch seiner eigenen Schreibpoetik gelten. Verlockend ist der Gedanke einer Verbindung zwischen dem Buch der Natur und Böhmes eigenen Büchern, weil der Autor des Buches der Natur, der „Sprechende“, der gleiche ist wie der inwendige seiner eigenen Schriften. So entsteht gedanklich eine Parallele zwischen Welt und Werk, und die Signaturenlehre wäre das Verweissystem zu beiden Büchern.

Nicht in allen Werken, expressiv jedoch in der „Aurora“, systematisch in „De signatura rerum“, erzählerisch im „Mysterium magnum“, wendet Böhme zum Verständnis deutscher Wörter eine Aussprache-Semantik an, die wortphysiognomisch Klang und Inhalt miteinander identifiziert. Ein Beispiel:

„Das Wort *Himmel* fasset sich im Hertzen, und stösset bis auf die Lippen, da wird es verschlossen: und die Sylbe *Mel* macht die Lippen wieder auf, und wird mitten auf der Zungen gehalten und fährt der Geist auf beyden Seiten der Zungen aus dem Maule.[...] Dieweil es aber ein Wort mit einer zweifachen Sylbe ist, und die andere Sylbe *Mel* das Maul wieder aufmachet, so bedeuts, daß die Porten der Gottheit ist wieder aufgeschlossen worden.“

Ganze Teile seiner Kosmogonie ziehen sich zuweilen in ein einziges Wort zusammen, wenn Böhme es entsprechend ausdeutet: „Barmhertzig“ zum Beispiel gibt den Kampf der beiden ersten Qualitäten wieder, wobei „Barm“ die finstere erste, „hertzig“ die sohnhafte (Sohn = Herz Gottes) zweite Qualität bedeutet. Ähnliche Auskunft gibt des Luzifers anderer Name:

„Das Wort *Teu* hat seinen Ursprung von dem harten Pochen oder Tönen, und das Wort *fel* hat seinen Ursprung von dem Falle: also heist nun Herr Lucifer *Teufel*, und nicht mehr Cherubin oder Seraphin.“

Der Sprechakt „erzeugt“ das Bild vom Himmel durch seine Aussprache, so könnte man sagen, und legt in die Aussprache Elemente ihrer Semantik, ihres Inhalts. Dies vollzieht Böhme an beliebigen Worten nach, vorzüglich an denen der Bibel. Um es auf eine Formel zu bringen:

Im Buch der Natur verweist die *Natursprache* von den Dingen auf ihren ganzheitlichen Zusammenhang innerhalb der Schöpfung. Im Buch Böhmes imitiert der Schreiber die *Sprachnatur* der Wörter und nutzt sie zu den berühmten Wortklang-Deutungen, die wir so nur bei Böhme finden.

Den Begriff von Philosophie als einer alchimistisch-naturorientierten finden wir bereits bei Paracelsus. Freiheit in der Erforschung der Natur, die aus der Befreiung von astralischer Beeinflussung folgt, ist bei Paracelsus, (er gebraucht das Wort selber) ein philosophischer Anspruch in Zeiten der christlichen Opposition zu Theologie und Kirche. Mit ganz ähnlich kritischem Anliegen wie Böhme rechtfertigt sich bereits Paracelsus in der Schrift „Liber prologi in vitam beatam“ (also im Vorwort zum „Buch vom glücklichen Leben“):

„Daß ich hie vom Wesen im seligen Leben schreib, ist nit, daß ich den Ungläubigen oder den von Christo Unwissenden Lehre gebe, denn nit ein Apostel oder dergleichen bin ich, sondern ein philosophus nach der deutschen Art. [...] der Geist geistet, wo er will, nit in allen, nit in vielen, sondern da, da es ihn gelüestet.“ (wie es ihm beliebt)

Der Begriff des „Philosophen“ war in paracelsisch-alchimistischem Umfeld ein anderer, als er uns geläufig ist. Der Philosoph der „deutschen Art“ will nicht nach außen hin missionieren (er ist kein „Apostel“), sondern im Innern zur Selbstbestimmung gegenüber der Kirchenhierarchie. Als Zeitgenosse Luthers verstand Paracelsus sich nicht als Reformator. Aber uns ist plausibel, dass

„deutsch“ zu philosophieren hieß, es auf deutsch zu tun und das Wissen ins Volk zu tragen, gerade das Wissen um die religiösen Belange. So auch bei Böhme. Wohl in keinem anderen seiner Werke fällt so oft der Begriff „Philosoph / philosophisch“, wie gerade in „De signatura rerum“, einem dezidiert naturkundlich auftretendem Werk in alchemistischer Nomenklatur. Von hier erklärt sich denn auch die Bezeichnung Böhmes als „philosophus teutonicus“, als deutscher Philosoph, eine Bezeichnung, die ihm der Paracelsist Balthasar Walther verlieh. Böhme war stolz auf diese Ehrung und unterschrieb zahlreiche Briefe mit diesem Titel.

Hier haben wir die Erklärung des kurzen Satzes in der „Aurora“, er schreibe nicht „heidnisch“, sondern „philosophisch“; nicht unchristlich, sondern untheologisch. In den Dingen der Natur können wir, ihm zufolge, ähnliche Botschaften lesen wie in einer Heiligen Schrift. Diese Lesart ist nicht mit Naturwissenschaft zu verwechseln. Es geht um ein emotionales, geistiges Verhältnis zur Natur, um eines, das ein Landschaftsmaler hat, weniger ein Physiker, kurz um ein ästhetisches. Die Formel vom „liber naturae“, dem Buch der Natur, die hier zugrunde liegt, bleibt freilich nur eine Metapher und würde hoffnungslos überfrachtet werden, sollte sie allein Böhmes Kosmologie schultern. Es gibt noch einen wichtigen biblischen Bezug, mit dem das Evangelium des Johannes beginnt:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. (...) Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht.“

Hier haben wir eine theologische Lebensversicherung für Böhmes gigantische Natursprachen-Spekulation. Eine tiefe Religiosität jedoch verbindet sich in jener Zeit mit der Identifikation des inneren Wortes mit „Jesus Christus“. Davon zeugt Böhmes sehr eigenständige, dreiteilige Schrift von der „Menschwerdung

Jesu Christi“. Unter den längeren Schriften ist diese eine tief mystische, ja platonisch-emotionale Schrift, in der es heißt:

„Wir müssen aus der Vernunft ausgehen, und in die Menschwerdung Christi eingehen, so werden wir von GOtt gelehret.“

Damit ist freilich schwer zu philosophieren, und ich begnüge mich mit einer kleinen Meditation über den Titel, der latein lautet: „de incarnatione verbi“, also: Verkörperung des Wortes. Was meint die Menschwerdung eines Menschen, der Jesus Christus heißt? Klingt das nicht tautologisch, demnach auch die Hauswerdung eines Hauses oder das Buchwerden eines Buches nur um den Preis einer Mystifikation einen Sinn erhält, indem aus der Idee eines Hauses ein fertiges Haus wird? In diesem Fall nicht. Oder müssen wir in eine ganz andere Richtung denken und übersetzen: Nicht Menschwerdung, sondern ein *Menschlich*-Werden sei gemeint? In diesem Fall nicht. Tyrannen und Unholde könnten *menschlich* werden, bei Jesus Christus können wir uns nicht vorstellen, dass er das nötig hätte. Ich will das Geheimnis lüften. Wir haben es mit einer in dieser Form nur bei Jacob Böhme anzutreffenden *Uminterpretation der Trinität* zu tun, der Dreifaltigkeitslehre aus Vater – Sohn – und heiligem Geist. In christlicher Theologie ist es eine eminent wichtige Frage, inwiefern es die Trinität schon vor der Geburt Christi gab. Wenn, in welcher Form auch immer, der „Sohn“ ewig ist, so auch *vor* seiner Geburt als Mensch. Sein Auftritt auf der Bühne der Welt, so schauderhaft er auch am Kreuz endet, ist nur eine Etappe, auf der er eine Mission zu erfüllen hat. An diesem Punkt sagt nun Böhme: Dann ist die Trinität als eine positive Einheit nur im Jenseits verstehbar. Sie umfasst dann gar nicht die Negativität der Welt, bleibt ihr fremd. Für Böhme liegt außerhalb der schöpferischen Natur keinerlei göttliches Sein. Ab 1618 (noch nicht in der *Aurora*) kennt er den Begriff des völlig indifferenten

„Ungrunds“, der kein Bestandteil der Trinität ist. Er zieht daher die dreifache Gottheit, die er ab 1620 auch *ternarius sanctus* nennt, komplett in die Welt, auf die Erde, in die Gesellschaft und in die Seele des Menschen hinein.

„Es ist ein ieder Mensch sein eigener GOtt, und auch sein eigener Teufel: zu welcher Qual er sich neiget und einergibt, die treibet und führet ihn, derselben Werckmeister wird er.“

Deshalb spricht Böhme um 1618 bis 1621 von den drei *Prinzipien* und dem dreifachen Leben, so die Titel zweier Hauptwerke. Haben Sie im Zitat eben das Wort „Qual“ bemerkt? Es passt dort nicht so recht in den Satz hinein. Gemeint ist freilich, wir ahnen es, die *Qualitätenlehre*, die in der *Aurora* und in den Werken ab 1622 wieder eine Rolle spielt.

Wir sind nun gut vorbereitet, uns die frühe Gestalten- oder Qualitätenlehre, die 3-Prinzipienlehre der mittleren Phase und die Verzahnung beider Lehren im Spätwerk etwas genauer anzusehen.

Die sieben Gestalten oder Geister, von welchen Apoc. I. stehet.

- | | | | | | |
|--|---------------|--|-------------|---|--|
| <p>h. C. I. Herbe, Begehren, Wille.
 ♀. 4. II. Bitter oder Stachel.
 ♂. ♀. III. Angst, gehet zu dem
 Feuer-Bliß.</p> | } | 1. Finstere Welt. Gleichniß am Stock
einer Kerzen. | | | |
| <p>⊙. IV. Feuer</p> <table style="margin-left: 20px; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;">finster Feuer</td> <td style="padding: 0 5px;">/</td> <td style="border-left: 1px solid black; border-right: 1px solid black; padding: 0 5px;">Licht-Feuer</td> </tr> </table> | finster Feuer | / | Licht-Feuer | } | 2. Finstere (Feuer-) Welt. Gleichniß
am Feuer einer Kerzen. |
| finster Feuer | / | Licht-Feuer | | | |
| <p>♀. ♂. V. Licht oder Liebe, daraus
das Wasser des ewigen
Lebens fleusset.
 4. ♀. VI. Der Laut oder Ton,
Klang oder Mercurius.
 C. h. VII. Wesen oder Natur.</p> | } | 3. Licht-Welt. Gleichniß an dem
Licht einer Kerzen. | | | |

Das erste Principium.
 Finstere Welt.
 Hiervon wird Gott der
 Vater ein zorniger, ei-
 feriger und Gott der
 Rache, und ein verzeh-
 rend Feuer genennet.

finster- oder
 grimmig
 Feuer

Das zweyte Prins.
 Licht-Welt.
 Gott der Sohn:
 Wort: Herge Got-
 tes: wird hievon ge-
 nennet ein lieber und
 barmherziger Gott.

Licht- oder
 Liebe-
 Feuer

Das dritte Principium, welches ist diese Vier-Elementische Welt.

Eine Ausgeburt aus den zweyen inwendigen Welten: ein Spiegel
 von selben, da Licht und Finsterniß, Böses und Gutes in einander ver-
 menget ist. Diese ist nicht ewig, fähet sich an, und endet sich,
 oder hat Anfang Ende.

Drittens: Selbsterkenntnis

Ein weiteres Motiv seines Philosophierens ist das Motto vom „Erkenne dich selbst.“ Mehrere Werke Böhmes enthalten diesen zentralen Satz abendländischer Philosophie, so auch das Werk vom „Dreifachen Leben“ 1620: Böhme schreibt: „Dem Menschen ist in diesem Jammerthal auf Erden nichts

nöthiger und nützlicher, als daß er sich lerne selber kennen, was er sey, von wannen er sey, oder wohin er wolle? Was er werde, und wo er hinfahre wenn er stirbet? Einem ieden ist das am nützlichsten zu wissen? Denn der äussere Wandel bleibet in dieser Welt; aber was das Hertze fasset, nimt der Mensch mit.“

Auch die Vorrede zu den „Drei Prinzipien“ beginnt mit diesem für jede Philosophie grundlegenden Muster der Selbsterkenntnis. Wir können recht genau Böhmes Quelle dieses antiken Anspruchs an das Denken angeben: In einem Brief an seinen Freund und Kopisten Christian Bernhard schreibt er kurz nach der Meldung, das Werk vom „Dreifachen Leben“ sei fertig, am 12. September 1620:

„Wegen der zwey (...) Büchlein, als das Neue Testament und dritten Theil Gnothi seauton, wollet euch ein wenig gedulden, dann man hat sie ietzt nicht bey uns, bis nach der Leipziger Messe, habe ich Vertröstung, so sollen sie euch geschicket werden.“

Nicht besser als mit den Namen der geliehenen Bücher symbolisieren sich zwei kulturelle Räume im Leser Böhme: die christliche Bibel und ein Buch, dessen griechischer Titel „Gnothi Seauton“ den Kernsatz vorsokratischer Philosophie zitiert, „erkenne dich selbst“. Mit Sicherheit wird es das Werk gleichen Namens des Valentin Weigel (1533–1588) sein, der reformationskritische, an Meister Eckhart, Paracelsus und Thomas Müntzer geschulte Pfarrer zu Zschopau in Sachsen, der eine anonyme Schattenschriftstellerei gegen seine eigene Orthodoxie betrieb. Ich hatte ihn bereits erwähnt. Es gab tatsächlich einen „dritten Teil“ von Weigels „Gnothi seauton“, allerdings hat die Forschung diesen dritten Teil als nicht von Weigel stammend eingestuft. Er erschien als Buch posthum 1618, pünktlich zu Beginn von Böhmes zweiter Schreibperiode.

Beide, Böhme wie die Weigelsche Schrift, haben dabei einen Grundgedanken, der kurz dargestellt sei. Er liegt auf einer Traditionslinie, die antikes und christliches Denken zur Reflexion nutzt, um das eigene Ich in die Welt zu stellen. „Denn sich selbst erkennen / ist ein Anfang zur Seeligkeit“, schreibt später, als Exponent des radikalen Pietismus, der Nonkonformist und Böhme-Schüler Friedrich Breckling. Der Mensch ist ihnen der Kosmos im Kleinen, er enthält die Welt noch einmal in sich, ganz in der Entsprechung, die Paracelsus zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos sah. Jedoch: Den ganzen Kosmos zu erkennen, sei eine Überforderung, diese Erkenntnis kann niemand leisten. Da aber jeder Mensch alle kosmischen Elemente in sich trägt, so kann er durch die Selbsterkenntnis auch versuchen, die großen Zusammenhänge zu verstehen. Das „Erkenne dich selbst“ steht vor dem Anspruch, den Kosmos zu erfassen. So sagt Weigel: „Ja, es ist besser, du erkennst dich selber, denn daß du alle Dinge weißt im Himmel und auf Erden.“ So sagt Böhme: „Unser Schreiben langet nicht dahin, daß wir wollen die Gottheit in der ewigen Natur ausgründen; Nein, das kann nicht seyn, sondern daß wir wollen dem Blinden den Weg weisen, welchen er selber gehen muß: Wir können nicht mit seinen Füßen gehen [...].“

Das für Böhme so wichtige Argument, zwar viele Bücher, diese aber umsonst gelesen zu haben, weil sie ihn nicht weiterbrachten, findet in diesem Motiv eine Erklärung: Denn selbst kann nur ich mich erkennen, diese Aufgabe können mir keine Bücher abnehmen. Die Bücher kennen mich nicht. Von ihnen können wir lernen, aber uns und unsere Natur können wir nur durch Erfahrung begreifen.

Das Verlorene, das wir suchen sollen, ist vor dem Zeithorizont Böhmes, theologisch gesprochen, das Paradies. Philosophisch gesprochen steht das biblische Paradies, über das Böhme im Werk von den „Drei Prinzipien“

ausgiebig schreibt, für einen allegorischen Raum der Sehnsucht, einer Entfremdung zu entgehen, der Entfremdung von sich selber. Das „Erkenne dich selbst“ führt nicht in den Garten Eden der Kindheit zurück. Eva und Adam „erkannten“ sich nach der Vertreibung aus dem Garten der Unwissenheit in ihrer Nacktheit und schämten sich. Aber sie erkannten sich gegenseitig als Menschen mit ihren Fehlern.

„So wir uns in dieser Erkenntniß recht entsinnen, so sehen wir klar, daß wir gleich wie eingesperret sind bis daher geführet worden, und eben von den Klugen dieser Welt, die haben uns in ihre Vernunft-Kunst gesperret gehabt, daß wir haben müssen mit ihren Augen sehen beydes in Philosophia und Theologia: Und mag dieser Geist, welche uns also lange hat gefangen geführet, wol billig der Anti-Christ heissen. Ich finde im Lichte der Natur keinen andern Namen, da ich ihn könnte mit nennen, als den Anti-Christ in Babel. Mercket nur fleissig darauf, ihr werdet ihn sehen reiten; er soll euch recht gezeiget werden, ihr [be]dürft keine Brillen darzu, auch keiner Academia: Er reitet über die gantze Welt in allen Schlössern, Städten und Dörfern, über Leib und Seele. [...]“

Die Befreiung, die aus dem Kerker der Entfremdung führen soll, hat eine andere allegorische Folie als den Garten Eden. Es ist die Apokalypse, die befreit, der Jüngste Tag, die Offenbarung. Ihrem endzeitlichen Ernst verleiht der Zeigefinger Nachdruck, mit dem Böhme auf den Ernst der Situation verweist: Der reitende Antichrist, der in schrecklicher Mutation die Gemälde Dürers und Brueghels verlassen hat und nun in den katastrophalen Dreißigjährigen Krieg hinein reitet, dramatisiert, ja terrorisiert das Verhältnis von Vernunft und Entfremdung, so dass – in einer zweiten Dimension – die Selbsterkenntnis auf die Offenbarung vorbereiten hilft. In der befreienden Offenbarung (Apokalypse heißt Ent-bergung) zeigt sich die Selbsterkenntnis der ganzen Welt vor

ihrem Untergang. So manches klingt daher wie endzeitlich beschlossen und entsprechend geheimnisvoll im ernsten Flüsterton bei Jacob Böhme: „Darum soll niemand den andern schmähen, denn er weiß nicht, unter welcher Stimme ein ieder gewesen ist: es ist nun das geschehen, was geschehen soll.“

Viertens: Erzählformen

Wie verhält sich Böhmes Philosophieren gegenüber den unlösbaren Widersprüchen, wo er nicht weiter weiß, wie philosophiert er angesichts des Bösen, der Negativität in der Welt? Bereits in der Aurora beschäftigt ihn das Problem des Bösen, und zeitlebens, zeitschreibens, lässt ihn dies nicht los:

„Nun sprichst du: Hat denn der gantze GOtt solches [Luzifers Fall] *vor* der Zeit der Erschaffung der Engel nicht gewust, daß es werde also zugehen? Nein: denn wenn es GOtt vor der Zeit der Erschaffung der Engel gewust hätte, so wäre es ein ewiger vorsetzlicher Wille gewesen, und wäre keine Feindschaft wieder GOtt; sondern GOtt hätte ihn wol anfänglich [von vorn herein] zu einem Teufel geschaffen.“

Dies ist nämlich das Problem: Luzifer war als schöner Engel konzipiert, dessen Schönheit ihn aber zur Eitelkeit trieb, das heißt in die von Gott abgewandte „Selbheit“ und „Hoffart“, die Böhme als den ersten der vier „Söhne“ Luzifers bezeichnet. Die weiteren Söhne heißen Geiz, Neid und Zorn, mithin der normale Katalog unserer Menschlichkeiten.

Was aus dem einst so schönen Engel wurde, lag außerhalb der zeitlichen Kompetenz Gottes, damit auch außerhalb jeder Prädestination, jeder Vorherbestimmtheit. Entweder also ist Gott allweise und allmächtig, dann wäre er nicht nur liebevoll (Luzifer wäre seine Erfindung), oder er besitzt nur

unzureichende schöpferische Allmacht, dann kann er das Gute wollen, aber das Böse schaffen. Indem Böhme nun das erste nachdrücklich beteuert, das zweite in seinen Gedanken aber anlegt, entsteht eine Spannung, in welcher sich sein Philosophieren „bewegt“ und ein Personal benötigt, das genau diesen ständigen Konflikt verkörpernd austrägt. Durch die Aporie in der Theorie, das ewige Paradox nach der Frage des Bösen, warum Gott es zulässt, dieser ewige Widerspruch, nur sehr selten zugegeben wie im oben Zitierten, findet Böhme zu einer *Episierung* ungelöster Probleme. Das möchte ich kurz erklären.

In der *Aurora*, fast nur in ihr, findet das Epos von Kampf der Engel auf drei Etagen statt: Das Rad der Qualitäten ist selber voll der Sinnlichkeit. Zorn und Grimm entstehen bei rasenden Geschwindigkeiten. Hier ist jede Qualität eine Qual. Die Liebestinktur des Lichts sowie der milden Worte etwa Jupiters und der Venus – ihre Qualität ist eher das Quellen – wirkt besänftigend. Diese Bewegungen werden oft in Gleichnissen illustriert, so etwa...

„[...] hat die süsse Qualität die Hitze treflich sehr lieb, also lieb, daß ich das mit nichts vergleichen kann: nim dir ein Gleichniß, welches doch wol viel zu eng ist, an zweyen jungen Menschen edler Complexion (etwa: Konstitution), wenn dieselbe an einander erhitzen in Liebe-Brunst, so ists ein solches Feuer, könnten sie einander in Leib kriechen, oder sich in einem Leib verwandeln, sie thäten das; aber diese irdische Liebe ist nur kalt Wasser und nicht recht Feuer; man kann kein recht Gleichniß in dieser halbtodten Welt finden [...]“

Und doch, auch wenn kein Vergleich möglich ist, leben diese Qualitäten in Böhmes Gedanken nur durch ihre Vergewisserung im Sinnlichen, weil sie abstrakt schon gar nicht zu beschreiben sind. Da sich die Qualitäten personalisiert auf der zweiten Ebene, die der Engel- und Teufelwelt, wiederholen, wird auf sie auch die Sinnlichkeit übertragen. Aus dem

dynamischen Fließen oder Reißen der Qualitäten entsteht in diesen ätherischen Körpern ein Handeln gemäß der Eigenschaften, „Essentien“, der sie hervorbringenden Qualität. Besonders der Teufel vermag als Person ständig auf der irdischen Welt, der dritten Ebene, Elemente und Menschen zu necken. Böhmes Abrechnung mit ihm findet durch seine hohe Emotionalität beim Schreiben dichterisch geniale Wendungen, so wenn es über den Sturz Luzifers heißt:

„Wenn alle Bäume Schreiber wären, und alle Aeste Schreibfedern, und alle Berge Bücher, und alle Wasser Dinten; noch könnten sie den Jammer und Elend nicht genugsam beschreiben, den Lucifer mit seinen Engeln in seinen Locum bracht hat.“

Man beachte die Schreibmetaphern in der Passage. Dieser „Locus“ – Ort – ist die Finsternis einmal der ersten Qualität, ferner der Natur sowie ihrer herben und harten Eigenschaften. Als „Prinzip der Vereinzelnung“ verhindert der Teufel zum Beispiel die Erlösung der Seele aus ihrer sogenannten Complexion, ihrer psychischen Eingebundenheit, fördert jeden Eigenwillen und Egoismus. Für Böhmes Mitteilungen hierüber übrigens entsteht das Problem, dass der Teufel sich zwischen ihn und den Leser stellen könnte, so dass er ihn besonders auf die Passagen vorbereitet, in der vom Teufel entlarvend erzählt wird. In der „Aurora“ droht er ihm öfters und spricht ihn direkt an. In seine Enthüllungen setzt er Bemerkungen wie: „Fürst Lucifer, wie schmeckt dir das?“ oder: „Aber warte Fritz, du hast mir auch manchen Stoß gegeben; ich habe dich lernen kennen, und will dir deine Thür alhie ein wenig aufschließen, damit ein anderer auch sehe, wer du bist.“

Böhmes zuweilen erzählendes Philosophieren wäre unvollständig referiert, würden wir das späte Hauptwerk, das *Mysterium Magnum*, nicht erwähnen.

Schon beim ersten Vergleich der einzelnen Schriften begegnen Unterschiede in der Textgattung sowie in den Stilebenen, auf die sich der Schreiber demonstrativ begibt: Theologische Erörterung („Gnadenwahl“), alchemistische Reflexionen („Signatura rerum“), predigtähnliche Traktate, Trostschriften, Dialoge, polemische Streitschriften, Briefe. Mit dem „Mysterium magnum“ liegt ein Genesiskommentar vor, dessen ästhetische Elemente an einen Romanessay erinnern. Erzählelemente und Philosophieren spiegeln sich gegenseitig und erschließen so die biblischen Geschichten des Ersten Buches Mosis.

Dieses späte Werk ist mit Abstand Böhmes umfangreichstes und reifstes. Insofern führt es die Bezeichnung „Magnum“ bereits im Titel mit Recht. Es stellt eine minutiöse, 78 Kapitel umfassende Ausdeutung der Genesis dar, vom Schöpfungsbeginn bis zu Jacobs Beerdigung und Josephs Tod. Das Werk beansprucht eine eigene philologische Kalibrierung. Typisch für Spätwerke, wirkt es ausufernd, und dennoch wie eine Summa. Böhmes „Mysterium magnum“ ist ein Monolith in der Landschaft seiner Schriften. Zu diesem späten Werk verhält sich die Erstlingsschrift „Aurora“ wie – sagen wir: „Faust I“ zu „Faust II“ oder wie Thomas Manns „Buddenbrooks“ zu „Joseph und seine Brüder“. Im Zeitbezug liegen Vergleiche mit dem „Josephs-Motiv“ nahe, etwa in Grimmshausens Roman „Der keusche Joseph“ von 1667, oder zum Motiv der Vertreibung aus dem Paradies, etwa bei John Miltons „Paradise Lost“, ebenfalls 1667. Freilich dürfen diese Vergleiche mit der Gattung der Epik nicht über Gebühr beansprucht werden. Seiner gattungsfreien Sperrigkeit und einem gewissen Eigensinn verdankt es jedoch, nahezu unerforscht zu sein. Es gibt, soweit ich sehe, keine aktuelle Einzeluntersuchung zu diesem Hauptwerk Böhmes.

Mit engagierter Phantasie erzählt Jacob Böhme alle Geschichten der Genesis nach. Die Vertreibung aus dem Paradies, Kain und Abel, die Sintflut – Noahs „Kasten“ aus Holz interessiert den Handwerker Böhme besonders –, der Turmbau zu Babel, dessen Sprachenkatastrophe für die Sprachphilosophie Böhmes enorm wichtig ist, Abraham und Isaak, Jacob und Esau, Joseph und seine Familie. Genau in der Mitte des Werkes befindet sich ein Selbstkommentar, eine Rezeptionsanweisung:

„Und sollet gar eben wissen, daß das 1. Buch Mosis gantz aus des Geistes Andeuten, was iede Geschichte in der Figur bedeute, sey geschrieben worden: Wer die Geschichte lesen und recht verstehen will, der muß ihme den alten und neuen Menschen in sein Gemüthe modeln, und Christum und Adam gegen einander stellen, so mag er alles verstehen; und ausserdem verstehet er nichts davon, als nur eine kindliche Historia, welche doch also reich an Geheimnissen ist, daß sie kein Mensch von der Wiegen bis in das höchste Alter aussprechen möchte.“

Denn das ist Sinn aller biblischen Nacherzählung, das Erzählte auf die Gegenwart zu übertragen, um mythische Geschichten neu zu verstehen. Mit dem „Mysterium Magnum“ beginnt bei Böhme ein verstärktes Interesse für jüdische Philosophie, der Kabbala, freilich in christlich legitimierter Ummantelung, alles andere wäre undenkbar gewesen. Gründe und Ausmaß hierfür sind noch nicht vollends erforscht. Ist im Spätwerk auch von der spontanen Formulierungsfreude der frühen „Aurora“ nicht mehr viel übrig geblieben, so umso mehr der realistische Blick auf die Negativität der Welt. Ihr musste Böhme sich insbesondere im letzten Lebensjahr ausgeliefert fühlen, zumal die Anfeindungen um ihn herum ein unerträgliches Ausmaß angenommen haben müssen.

Das Philosophieren Jacob Böhmes verwirklicht sich zwischen den Zeilen christlicher Gewissheiten als deren mal radikale, mal humane Kritik am Bestehenden. Tragen wir die Merkmale seines Philosophierens noch einmal zusammen:

1. Das Bewusstsein über die Differenz von ganzheitlicher, systemischer Erkenntnis und ihrer notdürftigen Wiedergabe als „Stückwerk“.
2. Der Zusammenhang von Natur und Sprache.
3. Die Selbsterkenntnis als Praxis des Philosophierens.
4. Die Entstehung von Erzählformen aus der Agonie von Widersprüchen.

Sie werden sich jetzt fragen, was haben diese Merkmale des Philosophierens mit den Stichworten zu tun, die für gewöhnlich als Böhmes Beitrag zur Philosophie-Geschichte fallen, etwa sein Begriff vom Willen, seine von Hegel und Ernst Bloch ihm bescheinigte Dialektik, um nur die wichtigsten zu nennen? Nun, auch hier ist das eine des Anderen Grundlage. Es ist ein weiter Weg zum Nachweis einer Dialektik bei Böhme, vielleicht zu weit, wenn etwa eine geschichtsphilosophische Dialektik erwartet wird, die einen optimistischen Fortschrittsbegriff unterstellt. Aber viele Menschen wissen, wie man sich fühlt, wenn alles unter der Hand plötzlich zu Stückwerk wird. Wie man sich fühlt, wenn einem die Worte wie modrige Pilze im Munde zerfallen, um eine Wendung Hofmannsthals aufzugreifen, mit der sein Lord Chandos – ohne es zu wissen - Böhmes Wortklang-Analysen in den ästhetischen Adelsstand erhebt.

Weniger, dass er - seit dem Barock – auf Philosophen und Künstler und deren Konzepte gewirkt hat, macht ihn zum kritischen Gesprächspartner unserer Moderne: mehr schon, dass er mit großer Offenheit die Negativität seiner Zeit wahrnahm; mehr schließlich, dass die menschliche Art, wie er sich durch seine

Gedanken bewegt hat, zur Kritik des Bestehenden beiträgt. Damit schließt sich für heute mein kleiner Kreis. Waren Systeme und ideologische Ganzheiten früher das Ziel von avancierter Philosophie, müssen wir sie heute in die Pflicht nehmen, den Drang zur gleichsam totalitären Systematisierung unseres Lebens in Technik und Medienwelt kritisch zu begleiten. Ich bin davon überzeugt, dass das unfertige, aber engagierte Philosophieren mehr zur Kritik des Bestehenden beiträgt als säkulare Weltbilder und religiöse Ideologien, die zuallerst sich selber rechtfertigen müssen, bevor sie sich mit der Realität befassen. Das, was melancholisch an Jacob Böhme und seinen Freunden geblieben ist, trotz ihrer Erleuchtungen und Visionen, gesellt ihren Bund zu den Brüdern der Grübler, zu einer Gemeinschaft von freien Geistern, denen der Wappenspruch des Paracelsus gewidmet sein könnte:

Alterius non sit, qui suus esse potest: Derjenige wäre nicht eines anderen hörig, der auf sich selber hören kann.

(c) Thomas Isermann