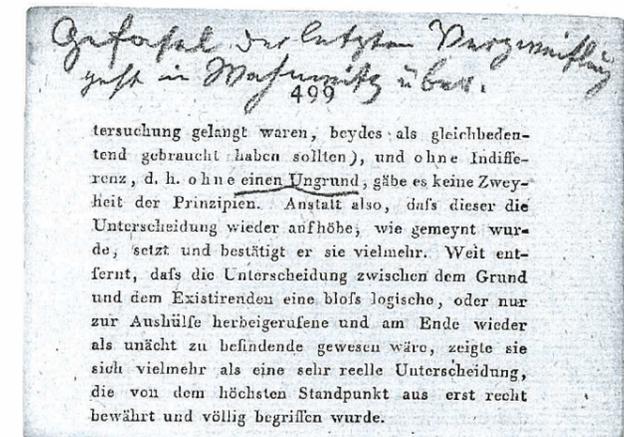


Donata Schoeller

Tat versus Sucht.
Spielraum der Freiheit bei
Schelling und Böhme



© Weißensee Verlag, Berlin 2008
Kreuzbergstraße 30, 10965 Berlin
Tel. 030/91 207-100
www.weissensee-verlag.de
mail@weissensee-verlag.de

Titelbild: Ausschnitt aus Schopenhauers Exemplar von Schellings
Philosophischen Schriften, 1. Band, Landshut 1809, S. 499

Sonderdruck aus „Philosophien des Willens – Böhme, Schelling,
Schopenhauer“ (Böhme-Studien 2 – Beiträge zu Philosophie und
Philologie), hrsg. von Günther Bonheim und Thomas Regehly
im Auftrag des Internationalen Jacob-Böhme-Instituts,
© Weißensee Verlag, Berlin 2008, ISBN 978-3-89998-140-7

Weißensee Verlag

Donata Schoeller

**Tat versus Sucht.
Spielraum der Freiheit bei Schelling und Böhme**

Vorbemerkung

Für die folgende Gegenüberstellung berufe ich mich auf Schellings Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* und auf Böhmes *Psychologia vera, oder Vierzig Fragen Von der Seelen*. Der Vergleich versucht anhand dieser beiden Werke die Verwandtschaft, vor allem jedoch die unterschiedliche Charakterisierung von Freiheit bei Schelling und Böhme zu skizzieren. Dabei liegt das Augenmerk auch auf den verschiedenartigen Wirkungen des jeweiligen Verständnisses von Freiheit auf das menschliche Selbstverständnis. Die Denkweisen, um die es im Anschluss geht, haben unterschiedliche Konsequenzen nicht allein auf einer theoretischen Ebene. Auch wenn bei Schelling die Möglichkeit der Freiheit in erster Linie metaphysisch gedacht wird, wird der Sinn des alltäglichen Tuns dadurch betroffen. Auch wenn Böhmes Auslegung von Freiheit in die Spekulation über das Wesen Gottes führt, wirkt sich sein Ansatz ebenfalls auf den Sinn menschlicher Handlungsmöglichkeiten aus, anders jedoch als bei Schelling. Während aus Schellings Metaphysik eher eine Machtlosigkeit, ja sogar Bedeutungslosigkeit unserer irdischen „Existenzform“, unserer Taten und Haltungen zu erwachsen scheint, kommt ihr im Denken Böhmes entscheidende Wichtigkeit zu. Der massive Unterschied in den Konsequenzen, die auf den ersten Blick nicht leicht augenscheinlich werden, hat die folgende Untersuchung motiviert. Sie verdeutlicht auch, wie metaphysische Denkgebäude, die – gemäss Kant – nichts mit Erfahrungen im strengen Sinne zu tun haben, sich dennoch auf menschliche Erfahrung in einem spezifischen Sinn auswirken können.

Schellings Ansatz

Die unterschiedlichen Folgen im Denken von Schelling und Böhme werden klar, wenn man sich auf folgende zwei Fragen konzentriert: Was kennzeichnet

die Unfreiheit, die beide beschreiben? Wie vollzieht sich die entsprechende Möglichkeit von Freiheit?

Schelling schreibt mit seiner Freiheitsschrift zunächst gegen die Auffassung eines strengen Natur-Determinismus an. Entgegen einer mechanischen Naturauffassung möchte er Natur als vernünftig und lebendige denkbar werden lassen. Der Vernunft-Begriff soll entsprechend seiner idealistischen Vision nicht jenseits menschlicher Wesen zu Ende sein, sondern sich weiter erstrecken, die ganze Natur soll darin Platz haben. Schelling bekämpft ausdrücklich den „festen Glauben an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, samt der überall herrschenden mechanistischen Vorstellungsart [...]“¹ Die Unfreiheit liegt für ihn also zunächst vornehmlich in einem *Denk-System*, das natürliches Geschehen in eine determinierende Kausalität einbettet, wodurch die Vernunft rein „subjektiv“ wird. Weder soll die Natur nur dinghaft sein, noch auch die Vernunft nur subjektiv, sondern: „es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei.“² Darum sind es für Schelling die Missstände des mechanistischen Weltbildes, die „hinlänglich diesen Gang der Betrachtung“ rechtfertigen.³

Ein erstaunlich analoges Echo dieser Freiheitsdebatte findet sich heute – in der Kontroverse zwischen Neurologen und Philosophen. Während manche Neurologen u. a. aufgrund des Libet-Experiments und der physiologischen Kausalität der Hirnprozesse die Möglichkeit der freien Entscheidung in Zweifel ziehen, versuchen Geisteswissenschaftler und Philosophen auf gewundenen Pfaden einen Begriff von menschlicher Freiheit zurückzugewinnen, wobei häufig auf die juristische und ethische Untragbarkeit einer solchen wissenschaftlichen Schlussfolgerung hingewiesen wird. Schelling jedoch hat noch den Anspruch einer Universalrettung von Freiheit und versucht diese im Ganzen des Weltgefüges zu verorten und zu verankern. Mit diesem Anspruch ficht er donquichotemässig mit metaphysischen Problemen grundsätzlicher Art: er

1 F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart 1983, S. 41.

2 Ebd., S. 62.

3 Ebd., S. 41.

möchte das kausale Weltbild an der Wurzel packen, gegen die seit Descartes zunehmende Verdinglichung der Welt andenken, den Pantheismus vor dem Atheismusverdacht retten, dennoch die Abstraktion der idealistischen Systeme vermeiden. Diese Fundamentaltheorien, ineinander geschichtet, bilden den theoretischen Urwald, durch den man sich in Schellings schmaler Freiheitsschrift hindurchkämpft. Darum ist die Gefahr gegeben, sich – trotz der Schlankheit des Werks – im Versuch zu verstricken, den einzelnen Fäden konsequent zu folgen. Wir wollen dennoch versuchen, einen Hauptfaden im Auge zu behalten.

Wo findet Schelling seinen Ansatz, in der Freiheit in grundsätzlicher Weise gedacht bzw. verankert werden kann? Wo Freiheit nicht nur als Willkür-Lücke innerhalb von Kausalitätsketten erscheint, und auch nicht als moralisches Reich, zu dem nach Kant ausschliesslich Vernunftwesen Zugang haben? Schelling findet einen möglichen Ansatz bei Spinoza und begibt sich damit auf heiklen Boden, weil um Spinoza ein erbitterter Kampf entbrannt ist. Wir überspringen Schellings Stellungnahme hierzu und konzentrieren uns direkt auf den eleganten Wurf der spinozistischen Freiheitsdefinition. In einem Brief Spinozas heisst es:

Ich nenne also ein Ding frei, wenn es nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt; [...] Gott z. B. existiert notwendig zwar und dennoch frei, weil er allein aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert. So begreift Gott in freier Weise sich selbst und alle Dinge überhaupt, weil es allein aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt, daß er alles begreift. Sie sehen also, daß ich die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit setze.⁴

Gemäss Spinoza bedeutet Freiheit die Übereinstimmung mit dem eigenen Wesen. Diese absolute Kongruenz macht göttliche Natur aus. Gott ist notwendig er selbst und damit zugleich dasjenige, das in allem frei bei sich selbst, unbehindert und unbeschränkt durch alles hindurch ist. Dies folgt aus der Notwendigkeit seiner Natur, „daß er alles begreift“. In dieser absoluten, alles umfassenden Freiheit Gottes erscheint die Frage nach der individuellen Freiheit des Willens allerdings von wenig Belang zu sein. Spinoza zahlt diesen Preis für die freie Notwendigkeit Gottes bewusst. Er verzichtet auf die Möglichkeit partikularer

4 Baruch de Spinoza: *Die Ethik. Schriften und Briefe*. Hg. von F. Bülow, Stuttgart 1976, S. 334.

Freiheit, d. h. auf die Freiheit selbstbestimmter, einzelner Willen. Freiheit kann nur haben, wer sich in Gott entdeckt.

Schelling setzt bei Spinozas Freiheitsbegriff an, ohne jedoch bereit zu sein, diesen Preis zu zahlen. Um der Widersprüchlichkeit zu entgehen, etabliert er eine Freiheit auf zwei Ebenen: auf der einen Ebene möchte er den kausalen Naturbegriff neu konzeptionieren gemäss dem spinozistischen Gedanken der Freiheit aus Notwendigkeit; auf der anderen Ebene versucht er die Freiheit des einzelnen Willens zu begründen und so die Möglichkeit der Verantwortung zum Guten und zum Bösen dem individuellen Leben einzuschreiben.

Beide Freiheitsmöglichkeiten – der freien Natur und des freien Willens – gehen bei ihm von einem ursprünglichen Verhältnis aus: demjenigen des Schöpfers zu sich und seinen Geschöpfen. Schelling schreibt:

Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist [...] Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen.⁵

Das göttliche Selbstverhältnis „fände keine Lust“ an mechanischen Kreaturen, und das offenbarende Verhältnis des Schöpfers zu den Geschöpfen lässt den Gedanken, dass diese bloss „bewirkt“ wären, nicht zu. Die Freiheit der Wesen beruht demgemäss auf ihrer Einwohnerschaft in Gott, was Schelling schlussfolgern lässt: „daß grade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig außer Gott.“⁶

Schon hier deutet sich an, in welches Netz metaphysischer Probleme sich Schelling begibt. Bevor wir die Entfaltung seines Freiheitsbegriffs weiterverfolgen, sei hier eine Zwischenreflexion eingefügt, die die Herausforderung von Schellings Projekt klarer vor Augen zu führen erlaubt. Um das Verhältnis der Dinge zueinander aus einem kausalen Determinismus zu lösen (in dem jeder Sachverhalt ‚gezwungenermassen‘ kausal mit dem nächsten verknüpft ist), beruft sich Schelling auf das Wesen des Schöpfers und auf dessen offenbaren-

⁵ F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 57.

⁶ Ebd., S. 59.

des, also freies Verhältnis zu den Geschöpfen. Die letzte Ursache der Dinge verbürgt ihre freie Lebendigkeit, weil sie aufgrund ihres göttlichen Ursprungs nicht nur als verursacht gedacht werden können. Gott ist – gemäss Spinozas Definition – als *causa sui* (Ursache seiner selbst) aufzufassen. Diese Bezeichnung erwächst aus der hintergründigen Vermutung einer Generalkausalität, die alles Entstandene auf Gott als letzte Ursache zurückführt, wodurch ebendiese zurückführende Kausalität gebrochen wird. Wie auf die Kinderfrage: „Wer hat eigentlich Gott gemacht“, lautet die Antwort: „Gott ist die Ursache seiner selbst“, wobei dem kausalen Fortlaufen *ad infinitum* ein divinatorisches Ende gesetzt wird.

Wie es aber sein kann, dass Gott Grund seiner selbst ist, diese Gedankenwendung führt Schelling in den spinozistischen Ansatz ein. Der Versuch, Spinozas Formel der *causa sui* buchstäblich auszudenken, ermöglicht Schelling, die unterschiedlichen Freiheitsstränge – einer freien Natur und eines freien menschlichen Willens – zusammenlaufen zu lassen. Im Bewusstsein des innovativen Zuges dieser Gedankenwendung schreibt Schelling in seiner Freiheitschrift: „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen, aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn je zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz [...] ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen.“⁷

Gottes „Grund“ als seine Natur auszudenken führt geradewegs zu Böhme, dessen Denkweise durch viele Zeilen der Freiheitsschrift hindurchschimmert, ohne dass sich Schelling – wie Schopenhauer moniert – explizit je auf ihn berufen hätte. Nur Andeutungen wie: „einzelne Geister“ hätten diesen „lebendigen Grund“ der Natur aufgesucht und wurden dafür „als Mystiker“ ausgestossen, lassen womöglich einen Wink auf Böhme erkennen.⁸ An dieser entscheidenden Wendung seines Systemversuchs kommen Schellings Ausführungen erstaunlich nah an Böhmes Grundgedanken heran. Und dennoch schleicht sich in der darauf folgenden Explikation dieser Wendung, die teilweise sogar mit Böhmeschem Vokabular operiert, zunehmend eine massgebliche Differenz zu Böhme ein.

⁷ Ebd., S. 70.

⁸ Ebd., S. 69.

Wie nah Schelling an Böhme heranrückt, machen u.a. Formulierungen deutlich wie zum Beispiel Schellings „ursprüngliche Sehnsucht“ als Grund Gottes, die „sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer“.⁹ Weiter heisst es in Böhme verwandtem Duktus: „Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innre reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst, in einem Ebenbilde erblickt.“¹⁰ Den weiteren Prozess schildert Schelling in geraffter Verdichtung: Die „innre reflexive Vorstellung“ wird mit dem Verstand identifiziert, als „Wort“ jener Sehnsucht, als Geist. Verstand und Sehnsucht zusammen werden zum allmächtigen Willen, der in der „anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeug bildet.“¹¹ Mit der damit eingeführten Unterscheidung von Gott als *Grund* seiner Existenz und Gott als existierendem *Wesen* übernimmt Schelling auch Böhmes Interpretation eines Fundamentalunterschieds als eines notwendigen Grundkontrasts, wodurch Offenbarung überhaupt möglich wird. Aufgrund des Nein kann das Ja sein, aufgrund der Dunkelheit das Licht, aufgrund der Enge die Weite, aufgrund von Kälte die Wärme, aufgrund von Zorn die Barmherzigkeit etc.¹² Zu was sich die ursprüngliche Unterscheidung – Gott sowohl als *Grund* als auch als *Wesen* – schlussendlich zuspitzt, ist die Möglichkeit des extremsten Kontrastes, nämlich die Möglichkeit des Unterschieds des Guten und Bösen. Wie sonst nämlich kann das Böse Platz haben in einer Welt, die als ganze in Gott platziert ist? Der Gedanke des Grundes in Gott, der als Grundlage zur Offenbarung nicht identisch ist mit dem offenbarten Wesen Gottes, ermöglicht Schelling, Böses in der Welt zu denken, ohne dass dieses zugleich in Gott sei. Ebendieser Grund aller Offenbarung manifestiert sich auch im Menschen als „Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist“. Es ist „der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. Diesem Ei-

⁹ Ebd., S. 73.

¹⁰ Ebd., S. 73f.

¹¹ Vgl. ebd., S. 74.

¹² Vgl. ebd., S. 77.

genwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.“¹³

Das grundsätzlich ‚eigenwillige‘ Prinzip als Offenbarung ermöglichender Kontrast gegenüber dem Prinzip der Einheit (als Licht, Verstand, Universalwille) lässt nun auch unterschiedliche Haltungen hervorgehen, die Gutes und Böses bedingen. Ganz im Sinne Böhmes ist auch bei Schelling das „Böse“ identisch mit dem Verharren im Eigenwillen, mit der Verweigerung sich dem Universalwillen zu unterwerfen. Gerafft, fast flüchtig muten Schellings Schilderungen der gegenteiligen Haltung an, die durch einen Transmutationsprozess des eigenwilligen Prinzips angedeutet wird.¹⁴ Der springende Punkt ist: Was in Gott als stete immerwährende Transformation des einen Prinzips in das andere als Gottesoffenbarung gelingt, kann im Menschen scheitern, denn in diesem und nur in diesem ist das „Band“ dieser beiden Grundprinzipien auflöslich.¹⁵

An diesem Punkt wird ersichtlich, wie bei Schelling zwei unterschiedliche Freiheitsparadigmen abwechseln. Während bis dahin die spinozistische Definition der freien Notwendigkeit göttlichen Wesens leitend ist, wechselt Schelling, über den Umweg der ausbuchstabierte Formel der *causa sui*, auf eine idealistische Ebene. Ab hier wird eine Tat zum Freiheitsgaranten und zum Grund menschlicher Verantwortung. Dieser Paradigmenwechsel bringt durch die Hintertür alle metaphysischen Probleme wieder hervor, die Schelling mit

¹³ Ebd., S. 76.

¹⁴ „Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Prinzips in das Licht geht.“ (Ebd., S. 76)

¹⁵ „Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied [...]“ (Ebd., S. 77) Oder: „Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, der daher streben muss, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste [...] ein eigenes absonderliches Leben zu formieren.“ (Ebd., S. 80)

Hilfe von Spinoza und Böhme zu überwinden versucht hatte. Denn nun steht er wieder vor der anfänglichen Frage der Möglichkeit des Bösen in einer Welt, die gänzlich in Gott ist. Wie kommt es nämlich, dass der Mensch die Transformation seines eigenen Willens in den göttlichen Universal-Willen nicht leisten will und auf seinem Partikularwillen beharrt? Schelling konzediert: „Aber eben, wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses und Gutes vorgehe, dies (sei) noch in gänzlichem Dunkel gehüllt [...]“¹⁶ Es ist, so versucht Schelling eine Antwort auf diese, seine Theodizee erneut bedrohende Frage, eine den Menschen eigentlich bestimmende Tat, die ihn vor jeder Zeit eine Entscheidung zum Guten oder Bösen treffen lässt. „Das Wesen des Menschen“, so schliesst er, „ist wesentlich *seine eigne Tat*“.¹⁷ Sogar Hilfestellungen, guten Einflüssen sei er nur offen und empfänglich gegenüber,¹⁸ wenn er sich *vorzeitig* dafür entschieden habe. Die Entscheidung zum Guten oder Bösen, so die radikale Wendung seiner Gedanken zum Schluss, „kann nicht in die Zeit fallen“, ist sie doch ein „ewiger Selbstentscheid“.¹⁹ Die unlösbare Frage, wieso Gott diese ewige Entscheidung zum Falschen zulassen kann, stellt sich dem Leser am Ende der Abhandlung wie ein Unkraut, das nicht vergehen will, hartnäckig und unbeantwortet aufs Neue.

Zusammenfassend besteht Unfreiheit nach Schelling also zunächst in der falschen Weise, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu denken. Freiheit kann nur im richtig gefassten Verhältnis zwischen Gott und seinen Geschöpfen entstehen, wonach die umfassende Freiheit Gottes ein ebenso freies göttliches Offenbaren verbürgt. Der zusätzliche, spinozaferne und böhmenahe Gedanke eines göttlichen Grundes bürgt für die Dunkelseite der Welt, d.h. für die Möglichkeit all dessen, was nicht Gott ist („nur“ dessen Grund ausmacht). Durch die Einführung dieses qualitativen Unterschiedes bleibt der Gedanke einer universalen, freien Offenbarung Gottes bestehen, ohne jedoch mit dem Bösen zusammenfallen zu müssen. Der damit entstandene, zusätzliche Freiheitsraum des Menschen erfordert einen entsprechenden begründenden Zusatz – die Tat. Neben dem Gottesdrama der Umwandlung des „Grundes“ in Gottes „Wesen“ begründet die vorzeitliche Tat innerhalb dieses Dramas schlus-

¹⁶ Ebd., S. 98.

¹⁷ Ebd., S. 102.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 107.

¹⁹ Ebd., S. 103.

sendlich die Freiheit und Verantwortung des Einzelnen zum Guten und Bösen. Hier befindet sich der Hauptunterschied, der sich zwischen Schelling und Böhme auftut.

Böhmes Ansatz

Blickt man von der Schellingschen Version des Unterschieds in Gott, der Ur-Transformation, der gegenseitigen Notwendigkeit unterschiedlicher Qualitäten, zur Böhmeschen Vorlage, dann bemerkt man unschwer, wie viel davon dem Renaissance-Denker geschuldet ist. Im Gegensatz zu den idealistischen Anleihen besticht das ältere Original durch die Tatsache, dass dieser schwer lesbare Text durch eine kompromisslosere Konsequenz besticht. Diese Konsequenz hängt schlussendlich an der unterschiedlichen Bestimmung dessen, was bei Böhme Unfreiheit charakterisiert. Sein Verständnis von Unfreiheit lässt zudem eine „elastischere“ Freiheitsmöglichkeit als Schellings vorzeitliche Tat zu.

Böhmes Gewichtung dessen, was in dem spekulativen Grundgeschehen Unfreiheit und Freiheit ausmacht, stimmt mit dem Motiv überein, das hinter seinem Schreiben steht. Das Anliegen hinter seinem Werk besteht nicht darin, zur Lösung metaphysischer Probleme beizutragen. Mit seinen Gedanken möchte er nicht in erster Linie Sachverhalte erklären (etwa die Möglichkeit einer freien Natur und eines freien Willens), sondern vor allem *aufmerksam* machen auf etwas, das sich im menschlichen Dasein kontinuierlich und existentiell abspielt. Das Aufmerksammachen darauf ist von Bedeutung, weil Freiheit bei Böhme als nie abgeschlossene Option menschlichen Lebens begriffen wird. Darum versteht sich sein Schreiben als eine Intervention in einem möglichen Freiheits-Prozess, da Böhmes Schriften dem Leser verhelfen könnten, seine Freiheit zu verwirklichen.

Aus diesem Grund spielt Böhmes Werk selbst eine aktive, engagierte Rolle in der Frage um die menschliche Freiheit, in dem Drama von Gut und Böse. Es will dem Leser eine „Richtschnur“²⁰ sein. Dies kann es offensichtlich nur, wenn ein Sich-Ausrichten danach Sinn macht, d.h. grundsätzlicher, wenn das Ringen um Freiheit nicht bereits ewig abgeschlossen ist. Indem die Schriften Böhmes artikulieren, agieren sie auch, insofern sie den beschriebenen Prozess

²⁰ *Vierzig Fragen Von der Seelen* (P III), S. 15 (Fr. 1, Abs. 36).

eben *dadurch* zu verändern bestrebt sind. Dies ist nur möglich aufgrund von Böhmes Überzeugung, dass die Realisation des Guten oder Bösen niemals nur Angelegenheit einer einmaligen, vorzeitlichen Entscheidung wie bei Schelling ist, sondern stets aktuell bleibt, als zu verwirklichendes Potential menschlichen Lebens.

Die Vertiefung in Böhmes Texte bedarf der Geduld, weil sich der gedankliche Faden durch ein Dickicht von Beschreibungen unterschiedlicher Offenbarungszustände Gottes hindurchwindet. Genau diese Beschreibungen vermögen wiederum durch die Präzision zu faszinieren, mit der Böhme jene Urzustände beschreibt, die er zu beschreiben pflegt, auch durch die Subtilität, mit der er schwierige, unfassbare Qualitäts-Nuancen in Worte fasst. Böhme könnte als Vorläufer einer Phänomenologie gelten, die innere Erlebens-Phänomene zum Gegenstand hat, wobei er Tiefenschichten unseres Daseins ans Licht bringen will, die unser Erleben, unser Denken und Wollen insgesamt prägen.

Wenn Böhme seine Prinzipien beschreibt, so beschreibt er göttliches, höllisches, weltliches, schlussendlich menschliches Geschehen. Was auch immer er beschreibt, betrifft eine Gesamtwirklichkeit, in der die menschliche Erlebenswelt eingebettet ist. Sie wird nur von diesem übergeordneten Universalgeschehen her verstehbar. Nichts vermag der Mensch ausserhalb dieses umfassenden Prozesses zu finden, der göttliches Offenbarungsgeschehen ausmacht: „es ist auch nichts, das etwas mehrers könnte suchen oder offenbaren, als sein Geist, der offenbart sich von Ewigkeit in Ewigkeit immer selber: Er ist ein ewiger Sucher und Finder, als nemlich sich selber in grossen Wundern.“²¹ Darum ermuntert Jacob Böhme seinen ersten Leser der *Viertzig Fragen*, nämlich Balthasar Walther, von dem die 40 Fragen auch stammen, dass er Gott nicht in ihm – Jacob Böhme – suchen solle und dass er auch aus seinem „schweren Suchen in der Vernunft“²² ausgehen solle, wo Gott nicht zu finden sei, auch wenn sich der Mensch noch so abmühe. Denn „Gott ist alles“ und *in allem*, d. h. auch im ganzen Menschen zu finden.

Was bedeutet nach Böhme das Suchen und Finden Gottes? Es bedeutet nichts weniger als einen umfassenden Umwälzungsprozess, den Schelling als „innere Transmutation“²³ bloss flüchtig erwähnt, für den sich Böhme jedoch bis

21 Ebd., S. 15 (Fr. 1, Abs. 34).

22 Vgl. ebd., S. 15f. (Fr. 1, Abs. 35f.)

23 Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 76.

ins Detail interessiert und den er auszuformulieren sich grösste Mühe gibt. In seinen Beschreibungen dieses Prozesses wird eine Dimension von Unfreiheit sichtbar, die aus der abstrakten Distanz, in die Schelling den Prozess rückt, nicht in Erscheinung tritt. Durch die detaillierte Ausgestaltung des Transformations-Geschehens rückt etwas in den Vordergrund, das den Ton der Brisanz erklärt, in dem Böhme seine Texte verfasst. Seine Beschreibungen leitet er häufig mit Aufforderungen wie den folgenden ein: „Sehet und mercket tief, alhier leset fleißig“, worauf dann folgende Beschreibungen folgen: „Das Ersinken der Angst in der ewigen Finsterniß ist ein ewiger Hunger, und ein ewiger Durst, und ein ewiges Begehren, und die Finsterniß in sich selber erreicht in der Ewigkeit nichts, das es aus der Ewigkeit hätte zu einer Erfüllung, darum ist wol recht der Hunger und Durst des Abgrundes [...]“²⁴ Der Hunger oder ewige Durst, der nichts hat als sich selbst, damit sozusagen ‚reiner‘ Hunger ist, wird von Böhme als eigenständiges Wesen bezeichnet, als Wesen, das in seiner Unstillbarkeit sich als streng, herb, bitter und finster qualifiziert. Dieses Wesen des Hungers „[...] frisset sich selber, und ist selber die Materia des Feuers [...] und Urstand des Lebens, und das ist ein Principium“²⁵

Das erste Prinzip ist somit eine sich selbst verfallene Grundkraft, deren Hungerfeuer nur wiederum durch Hunger gestillt wird und dadurch je neu entsteht. Es ist eine unermessliche „Sucht, in sich zu ziehen“, so unerbittlich, dass es die „Wesenheit [das heisst: sich selbst] nicht ertragen kann, und nicht leiden will, und das Nicht-leiden-Wollen ist eine Angst im Willen [...]“²⁶ Bemerkenswert erscheint, wie sprachmächtig hier eine Art transzendentes Suchtphänomen beschrieben wird, das im Kern aller Unfreiheit zu stecken scheint – als notwendige, kontrastierende Gegenkraft zu einer freien Offenbarungsbewegung. Äußerst scharf beschreibt Böhme das Phänomen leerer Getriebenheit, in sich verschlossener Verfallenheit, unstillbarer, sich selbst zu Grunde richtender Begierde, dessen ungeheure Gewalt von Böhme metaphysisch verankert wird. Sowohl die Sprache als auch die Thematik, die von Hegel als barbarisch abgewertet wurde, rückt hier an eine Essenz erfahrbarer Unfreiheit heran, die die Bedingung der Möglichkeit der Suchtproblematik zu enthalten scheint.

24 *Viertzig Fragen Von der Seelen*, S. 22 (Fr. 1, Abs. 69).

25 Ebd., S. 23 (Fr. 1, Abs. 70).

26 Ebd., S. 66 (Fr. 1, Abs. 66).

Hieraus erwächst aus Böhmes Ansatz eine eigentümliche Aktualität, die einer eigenen Untersuchung wert wäre.

Unterschiedliche Konsequenzen

Kommt man nun auf die anfänglich formulierte Ausgangsfrage nach dem grundsätzlichen Muster der Unfreiheit bei Schelling und Böhme zurück, so wird durch Schilderungen wie den obigen (die als exemplarisch gelten dürfen und sich durch Böhmes Werk ziehen) deutlich, dass Böhme eine andersgarte Dimension von Unfreiheit ins Spiel bringt. Schelling hat zunächst vornehmlich ein Denkmuster vor Augen, dem eine Alternative denkend entgegensetzen ist, so dass die Freiheit einen theoretischen Raum gewinnt. Zwar kommen auch bei Schelling Schilderungen der Sehnsucht, Bilder des ahnenden Begehrens vor, aber die Emphase der Unfreiheit liegt nicht darin begründet. Nirgends deutet er die abgründige Schwerkraft eines urtümlichen Geschehens in annähernd ähnlichem Umfange an, wie dies bei Böhme geschieht. Und auch das Band, das durch den Menschen zwischen dem begierigen Grund und dem verständigen Wesen lösbar wird, wird nicht der ringenden Dynamik ausgesetzt, die Böhme so eindringlich beschreibt. Die unterschiedliche Emphase ist nicht nur quantitativ zu verstehen, sie mündet in unterschiedliche Gesamtbilder und in unterschiedliche Konsequenzen. Während die Unterordnung des Partikularwillens unter den Universalwillen von Schelling als „Tat“ gekennzeichnet wird, kann das Herausfinden aus der Unfreiheit des vitalen Getriebes des magnetischen ersten Prinzips bei Böhme nicht entsprechend als Tat beschrieben werden – jedenfalls wählt er dieses Wort nicht. Eher scheint es ihm um das Gegenteil von Tat zu gehen – Böhme wählt Worte wie „Ersinken“, „Demuth“, „Tod“. Um den Zirkel des sich selbst nicht leiden wollenden, vor sich weglaufenden und sich dabei stets neu generierenden Hunger- und Begierde-Prinzips zu durchbrechen, muss die Seele „durch die Angst“. D.h. sie muss dieses Prinzip zu Ende erleiden und bedarf dafür der radikalen Demut. Schlussendlich bedeutet das die Bereitschaft für eine Art des Sterbensprozesses.²⁷ Dieser Pro-

²⁷ Ebd., S. 67 (Fr. 5, Abs. 3). Siehe hierfür auch: G. Bonheim: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jacob Böhme*, Würzburg 1992, S. 151f. und D. Schoeller Reisch: *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Freiburg 1999, S. 180f.

zess, in dem Böhmes zweites Prinzip der Gottesqualitäten entsteht, spielt sich im dafür bereiten Menschen gleich ab wie in Gott. Während Schelling hier einen Unterschied macht und dadurch zwei unterschiedliche Freiheitsvollzüge (Transmutation und Tat) einführt, gibt es bei Böhme keinen Bruch zwischen dem Offenbarungsgeschehen der Freiheit auf einer göttlichen Ebene und auf einer menschlichen. Freiheit kann bei ihm prinzipiell nur so und nicht anders vollzogen werden. Das sichtbar gewordene Zeichen dieser Urtransformation ist Christus, in dessen Haltung sich der Spielraum eröffnet, in der die Grundwandlung ins göttliche und damit freie Prinzip gelingt, bis in die letzte Konsequenz hinein: die Bereitschaft zum Tod.

Das mit Freiheit verknüpfte Anliegen an den Menschen ist bei Böhme also keine Angelegenheit einer Tat, sondern eher als Haltung zu benennen, die jeweils neu zu üben ist. Die Freiheit zum Guten oder Bösen vollzieht sich nicht in einer einmaligen moralischen Entscheidung, sondern kann in kleinen Schritten in die entsprechende Richtung geschehen. Die einzuübende Verfassung beschreibt Böhme selten mit moralischem Vokabular. So schreibt er zum Beispiel: „Und suchets nicht also, wie es Babel, die grosse Stadt der Verwirrung auf Erden hat gesucht, welche wir doch nicht anderst wollen schuldigen, als ihrer *Nachlässigkeit, Unachtsamkeit*, eigen Ehre und Machtsucht“. So haben sie sich selbst, fügt Böhme hinzu, in Gottes Grimm – d. h. im Hunger des ersten Prinzips „*gefangen*“²⁸ (Kursivsetzungen D. S.).

Statt um eine *Tat* geht es hier um *Achtsamkeit*, statt um eine Entscheidung um das Vermeiden von *Nachlässigkeit*, nämlich sich nachlässig der eigenen Ehr- und Machtsucht zu ergeben; an Stelle von unrevidierbaren Setzungen ruft Böhme zu „Vorsicht“ auf, damit man nicht von der falschen Willensdynamik *gefangen* wird. Ganz deutlich schreibt Böhme: „Und da sie [die Seele] nicht *vorsichtig* ist, mag der Teufel wol auf ihrem Wagen, als auf ihrem Willen fahren; so sie aber *vorsichtig* ist, und sich in Willen der Majestät Gottes einwirft, so fährt der H. Geist Gottes aufm Willen, und ist sein Wagen. Hierinne kann man schön gründen Himmel und Hölle, Engel und Teufel, Böses und Gutes [...]“²⁹ (Kursivsetzungen D. S.).

Diese Fassung von Freiheit zum Guten oder Bösen geht mit einer Toleranz einher, die sie undogmatischer, ja fast zeitgemässer erscheinen lässt als die spä-

²⁸ *Vierzig Fragen Von der Seelen*, S. 20 (Fr. 1, Abs. 58).

²⁹ Ebd., S. 20f. (Fr. 1, Abs. 60).

tere Version Schellings. Vor allem wird jeder Versuch, aus der falschen Bahn wieder herauszufinden, von Böhme, im Unterschied zu Schelling, als sinnvoll und aussichtsreich gewertet. Während bei Schelling die Weichen vorzeitig gestellt worden sind, so dass ich weder mir noch jemand anderem helfen kann, ausser ich bin bereits durch meine eigene prätemporale Tat gerettet, ist bei Böhme nichts vorherbestimmt, und es kommt alles auf das jetzige Leben an. Und gegenseitige Hilfestellung im Projekt, zur Freiheit zu finden, wird dadurch sinnvoll, sonst hätte Böhme gar nicht erst zu schreiben begonnen.