

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (eds.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Die Semantik der Gelassenheit in der Theologia Deutsch und bei Jakob Böhme“

in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (eds.), *Semantik der Gelassenheit*.

Generierung, Etablierung, Transformation, pp. 271–287

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (*Historische Semantik* 17)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666367182.271>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Die Semantik der Gelassenheit in der Theologia Deutsch und bei Jakob Böhme“

in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit*.

Generierung, Etablierung, Transformation, S. 271–287

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (*Historische Semantik* 17)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666367182.271>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Vom Lassen aller Dinge „durch Gott“ bis zum Gelassensein „in Gott“. Zum mystagogischen Verständnis der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ und bei Jakob Böhme

(Markus Enders, Freiburg i. Br.)

0. Einleitende Vorbemerkung zur Vorgeschichte des Begriffs der „Gelassenheit“ in der Deutschen Mystik

Auch wenn Heinrich Seuse der eigentliche Theoretiker der Gelassenheit innerhalb der Deutschen Mystik ist, auch wenn bei ihm die Gelassenheit und nicht, wie bei Meister Eckhart, die Abgeschiedenheit die zentrale mystagogische Tugend darstellt, wird doch die semantische Zweiteilung der Gelassenheit bei Eckhart in ein Verlassen seiner selbst und der Welt und ein Sich-Überlassen an Gott innerhalb der Deutschen Mystik deutlicher noch als von Heinrich Seuse von Johannes Tauler wiederaufgegriffen.

Ver- oder gelassen werden sollen auch nach Tauler die eigenen Neigungen und Wünsche des Menschen¹, der seinen eigenen Willen lassen soll, um dadurch Gottes Willen annehmen zu können.² Daher soll der Mensch auch das eigene Lassen-Wollen noch lassen, sich also seines Lassens, sofern es noch den Charakter einer eigenen Willenssetzung hat, entäußern und entledigen.³ Dieses Lassen des eigenen Willens geht bei Tauler im Gefolge Eckharts sogar so weit, auch den Wunsch nach der Erfahrung Gottes aufzugeben, „und zwar bis hin zur Bereitschaft, nach dem Tod in die Hölle verwiesen zu werden, dem auf Röm 9,3 zurückgehenden Motiv der ‚*resignatio ad infernum*‘.“⁴ Dabei nimmt Tauler auch auf ein falsches, insbesondere von den sog. Brüdern und Schwestern des freien Geistes praktiziertes Verständnis von Gelassenheit im Sinne einer völligen Gleichgültigkeit, Teilnahmslosigkeit und eines Libertinismus Bezug;⁵ er tut dies

¹ Vgl. V (= Die Predigten Taulers aus der Engelberger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von F. Vetter, Berlin 1910. – Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit V sowie Seiten- und Zeilenzahl), 146,7f.

² Vgl. V 45f., 116,16-26 etc.

³ Vgl. V 255,5-8.

⁴ Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 10), Würzburg 1993, S. 83f. (unter Hinweis auf V S. 108,5-22); zu Eckhart vgl. DW (= Die deutschen Werke, Bd. 5: Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart 1963) V, 21,2ff. Zur Traditionsgeschichte dieses mystischen Motivs einer radikalen Selbstentäußerung des Menschen vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969, S. 55ff. Josef Sudbrack, *Abwesenheit Gottes*, Einsiedeln 1971, S. 13ff.; Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, S. 98, S. 339.

⁵ Vgl. V 139,14-17; 218,11-18; 250,4-7; hierzu vgl. auch Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr* (Anm. 4), S. 84: „*Gelassenheit* meint ‚erleiden‘ des Gott-überlassen-Seins, ‚ertragen‘ des Willens Gottes. Und dieser Wille Gottes kann sehr konkret im Ertragen der anderen Menschen liegen. Der einzel-

jedoch nicht in apologetischer Absicht wie Heinrich Seuse, sondern um sein eigenes Verständnis wahrer Gelassenheit zu präzisieren, und steht somit auch darin ganz in der Nachfolge Meister Eckharts. Dies gilt auch für das Verhältnis der beiden Bedeutungsdimensionen der „Gelassenheit“ zueinander, indem Tauler das Lassen und das Verlassen von allem, d.h. die eigene Willenlosigkeit, zugleich als ein Sich-Überlassen des Menschen an Gott versteht.⁶ Dabei dürfte in semantischer Hinsicht die Beobachtung erwähnenswert sein, dass Tauler das gänzliche Sich-Lassen in der Bedeutung des Sich-Überlassens durchaus mit Gott als seinem Dativobjekt verbinden kann: Etwa wenn er sagt:

„Mer die andern daz sind edele menschen, die stont uf in der worheit, und davon werdent sú erlúhtet, die lossent Got iren grunt bereiten und lossent sich Gotte zuomole und gont des iren us in allen dingen“⁷

In neuhochdeutscher Übersetzung: „Die anderen aber, das sind edle Menschen, die stehen in Wahrheit auf und werden davon (sc. von der Berührung des bloßen Grundes ihrer Seele) erleuchtet; sie lassen Gott ihren Grund bereiten und überlassen sich ganz Gott und entledigen sich des Ihren in allen Dingen“

Im Hinblick auf solche Stellen wurde auch schon von der „Gottgelassenheit“ bei Tauler gesprochen, wobei sich m. W. rein sprachlich gesehen der Gebrauch des Partizip Perfekts oder auch des Adjektivs „gelassen“ mit Gott als Dativobjekt sich bei ihm *expressis verbis* noch nicht nachweisen läßt.

Schließlich fordert Tauler, worauf schon Stefan Zekorn und Alois Maria Haas hinlänglich hingewiesen haben, sogar das Lassen vorsätzlicher Tugendübungen, wenn und nur wenn Gott dies vom Menschen fordern würde.⁸ Denn rechte oder wahre Gelassenheit wird von Tauler gleichsam definiert als der freiwillige Ver-

ne soll sich nicht nur Gott, sondern auch den anderen Menschen ‚lassen‘ und die von ihnen ausgehende Bedrängnis erdulden. Die Einübung in Gelassenheit ist also anstrengend und kostet Mühe“, mit Hinweis auf V 14,30-15,12.

⁶ Vgl. hierzu Stefan Zekorn, *Gelassenheit und Einkehr* (Anm. 4), S. 85: „Die Dimensionen von ‚verlassen‘ und ‚überlassen‘, die das Bedeutungsspektrum von *gelassenheit* bestimmen, ergänzen sich gegenseitig. Präzise gesagt: das ‚Verlassen‘ ist die Möglichkeitsbedingung des ‚Sich-Überlassens‘. Nur wer nicht von sich und seinen Vorlieben ‚besetzt‘, sondern frei ist, kann sich an Gott ‚abgeben‘. Gleichzeitig motiviert und fördert das Sich-Gott-Überlassen das Los- und Verlassen. Tauler nutzt die zweifache Bedeutung des Wortes *gelassenheit*, um diese Zuordnung der beiden Dimensionen des geistlichen Lebens deutlich zu machen. Er verbindet die beiden Aspekte durch den gemeinsamen Begriff, ‚spielt‘ mit den beiden Bedeutungsvarianten oder nutzt die sprachliche Möglichkeit der Verwendung von *gelassenheit*, um die untrennbare Verschmelzung der beiden Dimensionen darzustellen.“ Beide Bedeutungen von „Gelassenheit“ verbindet Tauler in seiner Predigt 55 („*Sequere me*“), worauf Stefan Zekorn, ebd., hingewiesen hat, vgl. V 255,4-32.

⁷ V 23,8ff.; zu Taulers Formel „sich Gott lassen“ vgl. auch V 87,9; 138,33.

⁸ Vgl. V 78,29-79,13; 432,29-433,17.

zicht auf den eigenen Willen und die bedingungslose An- und Übernahme des göttlichen Willens.⁹

1. Gelassenheit in der „Theologia deutsch“

1.1 Zum Forschungsstand

Damit ist Tauler zu einem Wegbereiter der uns hier interessierenden späteren Geschichte dieses Begriffs bis in die Theologie und Mystik des frühneuzeitlichen Barock hinein geworden, wie erstmals Ludwig Völker sowie später auch Alois Maria Haas¹⁰ und Ulrich Dierse, letzterer in seinem Beitrag zum Lemma „Gelassenheit“ im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ bereits gezeigt haben.¹¹ Völker, dessen Beitrag meines Wissens immer noch die ausführlichste Untersuchung zur Bedeutung der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ enthält, stellt zutreffend fest, dass für das Verständnis des Adjektivs „gelassen“ die Aufgabe des Willens von zentraler, repräsentativer Bedeutung ist, auch wenn das Substantiv „Gelassenheit“ in der „Theologia deutsch“ gar nicht vorkommt. Im Ausgang von diesem Befund schließt er auf einen rein praktischen Gelassenheitsbegriff in der „Theologia deutsch“, dem die mystischen und spekulativen Qualitäten fehlten.¹² Mit letzteren bezeichnet er *expressis verbis* das semantische Moment der Reinigung der Erkenntnis – gemeint ist insbesondere das Nicht-Wissen – „das er vor allem in Eckharts Armutspredigt realisiert glaubt; dort wird allerdings die Forderung nach einem Gelassensein zumindest nicht in die-

⁹ Vgl. V 79,1-13 (in neuhochdeutscher Übersetzung): „Aber ich habe es mir besser überlegt. Wenn ich Willen und Wunsch in Übereinstimmung mit Gott haben könnte, so spräche ich: ‚Nein, Herr, nicht *meine* Gnaden oder Gaben oder *mein* Wille, sondern, Herr, wie *Du* willst, so will ich es nehmen, Herr, oder so will ich es; wolltest du aber nicht, so will ich es nach deinem Willen entbehren und darben.‘ Wenn man so denkt und entbehrt in rechter Gelassenheit, hat man mehr und empfängt mehr als mit Nehmen und Haben nach eigenem Willen. Bei allem, was der Mensch nach eigenem Willen haben möchte, es sei Gott oder ein Geschöpf, da bringt ihm einen unendlich großen Nutzen ein williges, demütiges Entbehren desselben und alles Besitzes in rechter Gelassenheit und im Verzicht auf seinen Willen in Gelassenheit.“

¹⁰ Alois M. Haas, Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs, in: Ders., Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, Bern 1995, S. 247-269; Haas, ebd., 268, faßt das wesentliche Ergebnis der Untersuchung von Ludwig Völker (vgl. Anm. 12) für das Grundverständnis von „Gelassenheit“ in der „Theologia deutsch“ wie folgt zusammen: „Ist der Gelassenheitsbegriff noch bei Eckhart und Seuse auf Besitz und Erkenntnis ausgerichtet (nichts haben, nichts wissen, nichts wollen), so erfolgt hier in der Tat eine gewisse Einschränkung auf den Willensbereich.“

¹¹ Ulrich Dierse, Gelassenheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974), Sp. 219-224.

¹² Vgl. Ludwig Völker, „Gelassenheit“. Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jakob Böhme, in: Franz Hundsnurscher/Wolfgang Mohr (Hg.), „Getempert und gemischt“ für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag von seinen Tübingen Schülern, Göttingen 1972, S. 281-312, hier S. 291-293.

sem Wortlaut erhoben, so dass diese zur semantischen Bestimmung des Begriffs der Gelassenheit bei Eckhart nicht unmittelbar geeignet ist.

Kehren wir jedoch zu unserem Text zurück und fragen wir: Hat Völker mit seiner prononcierten These vom rein praktischen, mystik- und spekulationsfreien Charakter der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ eigentlich Recht? Mit anderen Worten: Handelt es sich bei dem von der „Theologia deutsch“ empfohlenen bzw. geforderten Gelassensein nur noch um eine sittliche Tugend, wenn auch mit der besonderen religiösen Bedeutungsdimension einer Haltung der Passivität und Ergebenheit sowohl Gott als auch – und dies ist eine Besonderheit des semantischen Spektrums der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ den – weltlichen – Dingen gegenüber?

1.2 Zentrale Thematik und Strukturschemata in der „Theologia deutsch“

Sehen wir uns die zugegebenermaßen nicht sehr häufigen Stellen zur Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ auf dem Hintergrund des gedanklichen Gesamtzusammenhangs dieser Schrift etwas näher an.

Die „Theologia deutsch“, deren Autor auch nach neuerer Forschung über dessen höchst wahrscheinliche Zugehörigkeit als Priesterbruder zur Deutschordenskommende in Sachsenhausen bei Frankfurt am Main nicht genauer identifiziert werden kann und die wohl noch im 14. Jahrhundert im Umkreis der Schriften Meister Eckharts und Johannes Taulers entstanden sein dürfte,¹³ variiert, wie Alois Maria Haas zweifelsohne richtig gesehen hat, (ich zitiere Haas) „letztlich ein und dasselbe Thema: die gnadenhafte Vergottung des Menschen im Lichte der vermittelnden Vorbildlichkeit des Lebens Christi.“¹⁴ Diese Bestimmung des zentralen Themas der „Theologia deutsch“ ist in jüngster Zeit durch die eingehende Untersuchung von Andreas Zecherle bestätigt und präzisiert worden (ich zitiere Zecherle): „Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die dauernde, vor allem als Willensvereinigung beschriebene Vergottung des Menschen das zentrale Anliegen des Autors ist.“¹⁵ Dabei bedient sie sich zwar einmal, aber nicht durchgängig, des inneren Strukturschemas der traditionellen Drei-Wege-Lehre, d.h. der Lehre von der Dreiteilung des geistlichen, insbesondere mystischen Lebens in die Reinigung, Erleuchtung und Einung des Menschen mit Gott.¹⁶ Einbezogen in dieses traditionelle triadische Schema sind ihre Vorstel-

¹³ Andreas Zecherle, Die „Theologia Deutsch“. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat, in: Bernd Mann/Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), Tübingen 2007, S. 1-95, hier S. 2-8.

¹⁴ Alois M. Haas, Die „Theologia deutsch“. Konstitution eines mystologischen Texts, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25 (1978), S. 304-350, hier S. 305.

¹⁵ Andreas Zecherle, Die „Theologia Deutsch“ (Anm. 13), 62.

¹⁶ Vgl. Vgl. ThDe (= ‚Der Franckforter‘. [Theologia Deutsch‘]. Kritische Textausgabe. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Philosophischen Fachbereichs II der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, vorgelegt von Wolfgang von Hinten, München 1982. – Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit der Sigle ThDe sowie Seiten- und Zeilenzahl. Die neuhoch-

lung von der mystischen Einung sowie deren unmittelbarer Voraussetzung in der Aufhebung des selbstbezogenen Eigenwillens des Menschen. Sie spricht nach ihrer durchaus spekulativen Einführung in einheitsmetaphysische Grundzüge neuplatonischer Provenienz¹⁷ zunächst und zentral von dem Gehorsam gegenüber Gott,¹⁸ zu dem der Mensch von Gott geschaffen worden sei,¹⁹ der als vollkommen gewordener zur Einheit von Gott und Mensch führe und den das menschliche Leben Jesu Christi in vorbildlicher und mustergültiger Weise verwirklicht habe.²⁰

1.3 Gelassensein gegenüber Gott und allen Dingen

Es scheint, als besitze bei dem Frankfurter die in der Deutschen Mystik eminent wichtige, bei Seuse sogar zentrale Tugend der Gelassenheit für den mystischen Weg keine Bedeutung mehr. Doch dieser von einem ersten, oberflächlichen Blick auf den Text der „Theologia deutsch“ leicht zu gewinnende Eindruck trägt. Denn schon das in Kapitel 19 gedeutete Wort Jesu von der Selbstverleugnung seines wahren Nachfolgers als eines Lassens und Verlassens aller Dinge weist in die Richtung der genuin und spezifisch mystischen Tugend der Gelassenheit, die dann erstmals in Kapitel 23 thematisiert wird. Hier sagt der Frankfurter ausdrücklich:

„Aber wer Gott leiden will und soll, der muß und soll alle Dinge leiden, das ist: Gott, sich selber und alle Kreatur, nichts ausgenommen. Und wer Gott gehorsam, gelassen und untertan sein soll und will, der muß und soll auch allen Din-

deutsche Übersetzung von Originalzitate aus dieser Ausgabe ist entnommen der Übertragung von Gerhard Wehr [Hg.], *Theologia deutsch. Eine Grundschrift deutscher Mystik*, Freiburg i. Br. 1980), 88,1-4; zu diesem traditionellen triadischen Schema vgl. Andreas Zecherle, *Die „Theologia Deutsch“* (Anm. 13), 85f.: „Die Aussagen, die der Verfasser über den Weg der Vergottung macht, lassen sich den Begriffen „Reinigung“ und „Erleuchtung“ zuordnen. Zum Weg der Reinigung kann man die für den Autor grundlegende Forderung rechnen, die sündhafte Ausrichtung auf das Geschaffene und das eigene Ich aufzugeben. ... Reinigung und Erleuchtung bedingen sich der „Theologia Deutsch“ zufolge wechselseitig. Je weniger sich ein Mensch das Erkennen selbst anmaßt, je mehr er sich also von Gott erleuchten lässt, desto vollkommener wird seine Erkenntnis.“

¹⁷ Zu den neuplatonischen und eckhartschen Grundzügen der von der „Theologia deutsch“ vorausgesetzten Ontologie vgl. ausführlich Andreas Zecherle, *Die „Theologia Deutsch“* (Anm. 13), 23-32, und 84.

¹⁸ Nach der „Theologia deutsch“ führt der Gehorsam gegenüber Gott als das Erfüllen des göttlichen Willens unter Verzicht auf den eigenen Willen den Menschen zur Vergottung als seinem höchsten Zustand; zur zentralen mystagogischen Bedeutung des Gehorsams vgl. (mit zahlreichen Belegstellen) Andreas Zecherle, *Die „Theologia Deutsch“* (Anm. 13), 47-49.

¹⁹ Vgl. Vgl. ThDe 89,19f.

²⁰ Vgl. Vgl. ThDe 89,23-90,31; zur fundamentalen Bedeutung Jesu Christi als des Modells des vergotteten Menschen bzw. des Prototyps der Vereinigung des Menschen mit Gott in der „Theologia deutsch“ vgl. ausführlich Andreas Zecherle, *Die „Theologia Deutsch“* (Anm. 13), 40-46.

gen gelassen, gehorsam und untertan sein in leidender Weise und nicht in tätiger Weise.“²¹

Hier findet man erstmals die für die Semantik der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“ im Ganzen typische und in genau dieser Form in der Geschichte der Semantik der Gelassenheit seit Eckhart m. W. neuartige Wendung: Gegenüber Gott und gegenüber allen Dingen gelassen sein.

Doch was versteht der Frankfurter genau darunter, Gott und vor allem allen weltlichen Dingen gegenüber gelassen zu sein? Auf diese Frage, so können wir fast sagen, antwortet der anschließende Passus:

„Und dies alles in einem schweigenden Innebleiben in dem inwendigen Grund seiner Seele und in einer heimlichen verborgenen Geduldigkeit, alle Dinge oder Widerwärtigkeit willig zu tragen und zu leiden und in allen diesen Dingen keinen Behelf noch Entschuldigung noch Widerrede oder Rache zu tun oder zu begehren, sondern allezeit in einer lieblichen wahren Demütigkeit zu sprechen: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“²²

Die besonders für Tauler charakteristische, aber schon bei Eckhart grundlegende mystische Einkehr des Menschen in den Grund seiner Seele und die damit verbundene An- und Übernahme einer schier grenzenlosen Demut und Leidensbereitschaft gegenüber allem von Gott unverfügbar Gegebenem, insbesondere gegenüber dem von ihm gegebenen Leiden, welche die Haltung vollkommener Hingabe des eigenen Willens an den verfügenden Gotteswillen zum Ausdruck bringt, dürfte genau das bedeuten, was der „Frankfurter“ mit dem Ausdruck „Gott (sc. gegenüber) gelassen sein“ meint. Was aber kann sinnvollerweise unter dem Gelassensein gegenüber allen Dingen verstanden werden? Der Frankfurter fordert dieselbe Haltung des leidensbereiten Untertan-, Gelassen- und Gehorsamseins auch den weltlichen Widerfahrnissen gegenüber, sofern diese dem Menschen unverfügbar vorgegeben und deshalb Ausdruck des zumindest zulassenden Willens dessen sind, dem alleine der Mensch Demut, Gehorsam und Gelassensein, d.h. die Hin- und Übergabe seiner selbst, schuldet. Mit anderen Worten: In der gehorsamen Annahme des unverfügbar Gegebenen gehorcht der Mensch dem sich darin manifestierenden Willen Gottes und somit keinem anderen als diesem selbst, ist ihm allein gelassen, wie der Frankfurter sagt.²³

²¹ Vgl. ThDe 101,4-8: „Aber wer got liden sal vnd will, der muß vnd sal alle liden, das ist got vnd sich selber vnd alle creatur, nichts vß genommen. Vnnd wer got gehorsam gelaßen vnd vnderthan sal vnd will seyn, der muß vnd sal allen gelassen, gehorsam vnd vnderthan syn yn lidender wiße vnd nicht yn thunder wiße.“

²² Vgl. ThDe 101,8-14.

²³ Vgl. ThDe 103,4: „got gelaßen“.

1.4 Gelassensein als Resultat des Gelassenhabens des eigenen Willens

Dass auch der Frankfurter das Gelassensein des Menschen als ein Gelassenhaben und damit als Resultat eines Lassens, und zwar des Lassens der Selbstbewegung und -setzung des eigenen Willens, und dass er ferner nur dieses Lassen als notwendige Bedingung für das Erreichen der mystischen Einung versteht, geht ganz eindeutig etwa aus Kapitel 27 der „Theologia deutsch“ hervor. Mit dieser Überzeugung von der, fast könnte man paradoxerweise formulieren: Instrumentalursächlichkeit des Lassens für die mystische, d.h. unmittelbare, Erfahrung der Einung mit dem göttlichen Willen und darin mit Gott selbst steht der Frankfurter ganz in der Traditionslinie der Deutschen wie überhaupt der christlichen Mystik. Es ist daher gleichsam der Rat Gottes an den Menschen, wie der Frankfurter in Kapitel 34 formuliert, sich selbst und alle Dinge zu lassen und ihm nachzufolgen; dieses Lassen aber ist gleichbedeutend mit der Aufgabe des eigenen Willens durch das bedingungslose Vollbringen des Willens Gottes, wie anschließend unmissverständlich dargelegt wird.

1.5 Gelassensein als Ergebenheit in den Willen eines anderen

Der für die „Theologia deutsch“ kennzeichnende adjektivische Gebrauch des Partizip Perfekts „gelassen“ mit Gott als Dativobjekt wird im 35. Kapitel besonders gut deutlich: Hier beteuert der Frankfurter in geradezu beschwörendem Ton gleich mehrfach die Wahrheit des ontologisch begründeten, normativen Verhaltensprinzips für jede Kreatur: Dass sie Gott gegenüber gelassen und ihm untertan sein soll; und dass dies zweitens einschließe, dass sie allen Kreaturen untertan sein soll, in leidender, gemeint ist passiv hinnehmender und ergebener Weise. Und dass drittens ihr nichts und niemand untertan oder gelassen sein soll:

„Diese Kreatur soll von göttlicher Wahrheit und Gerechtigkeit Gott und allen Kreaturen untertan sein und ihr soll nichts und niemand untertan oder gelassen sein. Gott und die Kreaturen haben Recht über sie und zu ihr, aber sie hat zu nichts Recht. Sie ist allen Dingen schuldig und ihr (ist) niemand (schuldig), und dies alles in leidender Weise und zuweilen auch in tätiger Weise.“²⁴

Jemandem gegenüber gelassen zu sein, bedeutet demnach: Ihm ergeben zu sein, seinen Willen zu tun oder zu erfüllen. Gelassensein als Ergebenheit in den Wil-

²⁴ Vgl. ThDe 120,20-24; zu dieser zweifachen Hinsicht des von der „Theologia deutsch“ geforderten Gelassenseins vgl. Andreas Zecherle, Die „Theologia Deutsch“ (Anm. 13), 48f.: „Im vorliegenden Kontext meint „gelassen seyn“ eine Haltung der Ergebenheit Gott gegenüber. Dieselbe Haltung soll der sich Gott überlassende Mensch, wie der Autor in Kapitel 23 darlegt, gemäß dem Vorbild Christi auch seinen Mitmenschen gegenüber einnehmen; er soll ihnen gehorsam und untertan sein und ihm angetanes Leid ertragen.“

len eines Anderen stellt daher die Grundbedeutung von „Gelassensein“ in der „Theologia deutsch“ dar.

Doch problematisieren wir wenigstens kurz das zitierte normative Verhaltensprinzip: Es mutet prima facie nicht nur extrem und radikal, sondern auch und vor allem ungerecht an. Denn warum soll die vernunftbegabte Kreatur völlig entrechtet sein gegenüber all ihren Mitkreaturen, diese aber umgekehrt nicht gegenüber ihr? Warum soll nicht gleiches Recht für alle Kreaturen gelten? Wird hier nicht eine geradezu extremistische Sichtweise greifbar, die ein geistliches Lebensprinzip durch radikalisierende Übertreibung ins Inhumane pervertiert? Was meint der Frankfurter, wenn er sagt, dass Gott und die Kreaturen Recht haben über die menschliche Kreatur, die Gott und den anderen Kreaturen gelassen und untertan sein soll?

Damit meint er zunächst nicht eine seinsmäßige Ungleichheit, die zwischen und unter den Kreaturen bestünde und hier festgeschrieben würde. Er meint vielmehr nichts anderes als dass eine vernunftbegabte Kreatur, genauer ein Mensch, der ein von ihm unmittelbar erfahrenes, ein mystisch begnadetes Gottesverhältnis gewinnen will, dies nur dadurch erreichen kann, dass er Gott und seinen Mitgeschöpfen gegenüber freiwillig die Haltung äußerster Demut und vollkommener Gelassenheit einnimmt, indem er ihnen gegenüber seinen eigenen Willen nicht setzt und behauptet, auf die Selbstbewegung seines eigenen Willens sowohl Gott als auch seinen Mitgeschöpfen gegenüber freiwillig verzichtet. Diese extreme Haltung wird nur dann als erstrebenswert verständlich, wenn man mit dem Frankfurter voraussetzt, dass die mystische Einung mit Gott nur durch die gänzliche, in jeder möglichen Hinsicht geübte Aufgabe der Selbstbewegung des eigenen Willens zu erreichen ist und sonst nicht.

1.6 Der Primat der Gottesliebe und das Lassen jeden eigenen Willensaktes

Für die „Theologia deutsch“ ist die Überzeugung charakteristisch, dass es die Gottesliebe des Menschen und nicht bereits seine Gotteserkenntnis sei, die den Menschen vergotte bzw. vergöttliche. Der vom Frankfurter gelehrte Primat der Liebe über die Erkenntnis im Gottesverhältnis des Menschen liegt nicht zuletzt darin begründet, dass diese Liebe das Lassen alles dessen einschließt, was nicht Gott selbst ist bzw. ihm zugehört.²⁵ Gott alleine aber sei zu eigen alle Ichheit, Meinheit und Selbstheit, das heißt, eine eigene, durch und aus sich selbst existierende Substanz zu sein und sich selbst als eine solche auch zu wollen. Genau dies soll daher der Mensch weder sich selbst zuschreiben noch selbst praktizieren, er soll diese Selbstzuschreibung und -anmaßung vielmehr lassen²⁶; sonst wird Gott vom Menschen „nicht gefunden oder empfangen“²⁷, mit anderen Worten: Der selbstbezogene Eigenwille, ja überhaupt die Setzung eines eigenen Wil-

²⁵ Vgl. ThDe 131,43-46.

²⁶ Vgl. ThDe 135,22-24.

²⁷ Vgl. ThDe 139,39.

lensaktes muss vom Menschen gelassen werden, damit er in die unmittelbare Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott – in die *unio mystica* – eintreten kann. Der Frankfurter geht daher auch konsequenterweise so weit, zu sagen, dass Sünde sei, was aus eigenem Willen geschehe.

1.7 Die Person Jesu Christi als Vorbild des Gelassenseins

Für den Frankfurter ist die Person Jesu Christi auch und gerade in ihrer Haltung eines zweifachen Gelassenseins gegenüber Gott und allen ihr unverfügbar gegebenen Schicksalen, insbesondere gegenüber dem auferlegten Leiden, das universale Vorbild. Beide Formen des Gelassenseins, darauf insistiert der Frankfurter vehement, bedingen einander wechselseitig, sind letztlich miteinander identisch.²⁸ Denn in den unverfügbar gegebenen Widerfahrnissen manifestiert sich zumindest der zulassende, oft auch, und zwar bei gutem Gegebenem, der bejahende Wille Gottes. Daher kann der Frankfurter auch ausdrücklich formulieren: Wessen Wille Gott ganz gelassen wäre, der hätte alle weltlichen Dinge ohnehin gelassen, so dass in ihm alleine Gottes Wille geschähe.²⁹ In knapper Wendung: Es ist der menschliche Eigenwille, genauer der eigene, sich selbst setzende Wille des Menschen, der in der Zeit gelassen werden muss, um überhaupt gelassen werden zu können.³⁰ Denn während es im Himmel keine Eigentums- und Aneignungsverhältnisse, keinen selbstbezogenen Eigenwillen mehr gibt, ist dessen Herrschaft in der Hölle gerade der Grund ihres Unheils- und Unglückscharakters.³¹ Wahrhaft frei ist ein Mensch daher nur in dem Maße, in dem er ohne eigenen Willen ist. In diesem 51. Kapitel beschwört die „Theologia deutsch“ noch einmal Christus als das vollkommene Vorbild wahren Gelassenseins, der alle Dinge so gelassen hatte, „wie es in keiner Kreatur je gelassen ward oder geschehen kann.“³² Diese Gelassenheit kann jemand nur dann erreichen, wenn er in echter Christusnachfolge sein Kreuz bereitwillig auf sich nimmt. Jesu im Neuen Testament bezeugter Ruf in seine Nachfolge (vgl. Mt 10,38) wird daher auch von dem Frankfurter in einen mystagogischen Aufruf zum Lassen aller Dinge transformiert:

²⁸ Vgl. ThDe 140,12-22.

²⁹ Vgl. ThDe 145,59-62: „Vnnd wo das geschee, das der wille got also gar gelaßen were, da wurde das ander alczumal gelassen vnnd da bequeme sich got alles des seynen vnd der wille were nicht eygen wille. Sich, also hat got willen geschaffen, aber nicht, das er eigen sal seyn.“

³⁰ Vgl. ThDe 145,68-146,74: „Das merck man bie dem menschen vnd bie dem teufel. So wirt werlichen alda selbst nymmer ware selikeit, wider yn czeit noch yn ewikeit, wo disser eygen wille geschiet, das ist dy eygenschaftt, das man sich des willen an nympt vnd macht yn eygen, vnde nicht gelassen wirt yn der czeit, sunder das er bracht wirt auß der czeite, ßo ist vorsehelich, das er nymmer glassen muge werden, ßo wirt auch yn der warheit do selbst nymmer genuge ader fride ader ruwe ader selikeit.“

³¹ Vgl. ThDe 147,112-128.

³² Vgl. ThDe 147,131-133: „Aber wer ym volgen sal, der muß alle lassen, wan yn ym was alles gelassen also gar, als eß yn creaturen ye gelassen wart ader gescheen magk.“

„Wer nicht alle Dinge läßt und nicht sein Kreuz auf sich nimmt, der ist meiner nicht würdig und ist mein Jünger nicht und folgt mir nicht nach.“³³

1.8 Alle Dinge „durch Gott lassen“

„Daß wir uns selbst also verleugnen und aufgeben und alle Dinge durch Gott lassen und unseren eigenen Willen also können aufgeben und (ihm) ersterben und allein Gott und seinem Willen leben, – das helfe uns der, der seinen Willen seinem himmlischen Vater aufgegeben hat: Jesus Christus, unser lieber Herr, der da gebenedeit ist über alle Dinge ewiglich. Amen.“³⁴

Diese in ein Fürbittgebet an Jesus Christus gekleidete Schlussparänese der ganzen Schrift bringt schließlich noch eine weitere sprachliche Variante des geforderten Gelassenseins zum Ausdruck: Der Mensch soll alle Dinge durch Gott lassen – gemeint ist: Durch die geforderte Hingabe seines Willens an den Willen Gottes gibt der Mensch auch seinen Willen nach weltlichen Dingen und damit überhaupt seinen eigenen Willen auf. In dieser mystagogischen Forderung nach gänzlicher Aufgabe der Eigenwirksamkeit – nicht des Seins, was aus eigener Kraft für den Menschen nicht möglich ist – des eigenen Willens ist das Anliegen der ganzen Schrift paränetisch zusammengefasst. Der Mensch soll gelassen werden, das aber heißt: seinen eigenen Willen aufgeben, damit Gottes Wille ihn ungehindert führen und leiten kann.

1.9 Resümee zur mystischen Grundbedeutung der Gelassenheit in der „Theologia deutsch“

Zusammenfassend müssen wir daher Ludwig Völkers These vom mystikfreien Charakter des Verständnisses von Gelassensein in der „Theologia deutsch“ widersprechen, nicht jedoch seiner Hervorhebung des rein praktischen, auf die Aufgabe des eigenen Willens beschränkten Charakters dieses Verständnisses von Gelassenheit; darin stimmen wir auch mit Haas überein, der in Bezug auf den Gelassenheitsbegriff in der „Theologia deutsch“ von einer „gewissen Einschränkung auf den Willensbereich“ gesprochen hat. Diese Einschränkung ist aber in rein mystagogischer Absicht und Zielsetzung völlig konsequent: Denn es ist ein nicht nur in der Deutschen, sondern nach meinem Wissen in der christlichen Mystik überhaupt allgemeingültiges mystologisches Credo, dass der Mensch alleine durch die Aufgabe der Selbstbewegung seines eigenen Willens

³³ Vgl. ThDe 147,135-148,137.

³⁴ Vgl. ThDe 154,105-109: „Das wir vns selber ab gehen vnd vnsers eygen willen sterben vnd gote vnd seynem willen leben alleyn, des helff vns der, der seynen willen seynem hymmelischen vater auff gegeben hat, der do lebt vnd herrschet mit got, dem vater, yn eynikeit des heiligen geistes yn volkommer dreyvaldikeit ewiglich. Amen.“

die subjektiv hinreichende Bedingung für den Eintritt der unio mystica als der unmittelbaren Erfahrung seiner unmittelbaren Anwesenheit beim Ersten Prinzip, in religiöser Sprache Gott genannt, erfüllt.

2. Jakob Böhmes Verständnis von „Gelassenheit“

2.1 Zum Forschungsstand

In Bezug auf Jakob Böhmes Verständnis von Gelassenheit ist die Forschungslage nach meinem Kenntnisstand sogar noch dürftiger als bei der „Theologia deutsch“. Die Ergebnisse der drei schon genannten Beiträge von Völker, Haas und Dierse zur Geschichte des Gelassenheitsbegriffs können wir in Bezug auf die Bedeutung von „Gelassenheit“ bei Jakob Böhme wie folgt zusammenfassen: Nach Völker versteht Böhme die Gelassenheit inhaltlich als Aufgabe des Selbst und Preisgabe des eigenen Willens und formal als Wiederherstellung der durch die Schöpfung unterbrochenen ursprünglichen Einheit von Gott und Mensch bzw. genauer als Ort der Einheit von Gott und Mensch und damit sogar mehr als das Ziel des mystischen Weges und weniger als Weg zum Erreichen dieses Zieles. Darin sieht er eine Rückkehr zum Konzept eines statischen, ruhenden Zustands der Gelassenheit im Verständnis Meister Eckharts.³⁵ Haas beschränkt sich darauf, Völkers Interpretation zu zitieren und als Textgrundlage auf Böhmes Traktat „Von der wahren Gelassenheit“ zu verweisen.³⁶ Dierse gibt nur den Hinweis, Böhme habe den Begriff „Gelassenheit“ in seiner Sündenfalltheorie verwandt, und zwar in Gestalt des gelassenen, auf Gott vertrauenden Willens, den er der Herrschaft des eigenen Willens bedeutungsmäßig entgegensetzt, welche zu einer Trennung des Menschen von Gott führe.³⁷

Die im Folgenden vorzutragenden Überlegungen zu Böhmes Verständnis von Gelassenheit stützen sich ausschließlich auf Böhmes Traktat „Von wahrer Gelassenheit“ aus dem Jahr 1622 als Textgrundlage; eine vollständige Untersuchung zu dieser Thematik bei Böhme wird durch das Fehlen einer textkritischen Edition mit den entsprechenden Registern etc. erheblich erschwert. Allerdings dürfte das, was Böhme in diesem Traktat schreibt, für sein Verständnis der Gelassenheit zweifellos von zentraler Bedeutung sein.

2.2 Der Gegensatz zwischen der luziferischen Selbstvergöttlichung des Menschen und der wahren Gelassenheit

³⁵ Ludwig Völker, „Gelassenheit“ (Anm. 12), S. 299-301.

³⁶ Alois M. Haas, Gelassenheit (Anm. 10), S. 269.

³⁷ Ulrich Dierse, Gelassenheit (Anm. 11), Sp. 221.

Diese ist darin Recht zu geben, dass Böhme sein Verständnis der Gelassenheit im Ausgang von seiner Theorie des Sündenfalls entwickelt hat. Hier verkörpern Luzifer und der von ihm verführte Adam, insofern er sündig geworden ist, die verkehrte Grundhaltung der Bosheit bzw. Sünde, die Böhme vornehmlich mit dem schon traditionell gewordenen Terminus der Selbstheit als der Selbstbezogenheit des menschlichen Vernunft-Willens – so der eigentümliche Wortgebrauch Böhmes – bezeichnet, in der sich das natürliche Vernunft-Licht des Menschen mit Gott selbst identifiziert.³⁸ Dieser von der biblischen Sündenfallgeschichte erzählten luziferischen Selbstvergöttlichung des Menschen stellt Böhme die wahre Gelassenheit³⁹ des Menschen gegenüber, die er auch die rechte Demut⁴⁰ nennt und die er näher als Verzicht auf den Gebrauch des eigenen Willens und als Willensübergabe des Menschen an Gott, als ein Einsinken des menschlichen Willens in das Nichts und damit als gelassene und höchste Demut vor Gott kennzeichnet.⁴¹ Die Menschen müssen, so Böhme wörtlich, ihre eigenen Gedanken wegwerfen, sie müssen nichts begehren noch lernen wollen, es darf zu keiner willentlichen Annahme eigener Einsichten und Erkenntnisse kommen, damit der Geist Gottes sie lehren, leiten und führen, damit das natürliche Vernunftlicht des Menschen mit den Augen Gottes sehen, d.h. mit Gottes eigenem Erkenntnislicht erkennen kann. Diesen Zustand eigener Willenlosigkeit und damit zugleich des gnadenhaften Erfülltseins mit Gottes eigenem Erkennen und Wollen nennt Böhme wörtlich „wahre Gelassenheit“.⁴²

2.3 Die Alleinursächlichkeit Gottes und die Instrumentalursächlichkeit des Menschen bei seinen sittlich guten Handlungen

Gottes Geist „fährt nur“, um wieder mit Böhme selbst zu sprechen, „in der gelassenen Demut, in der Einfalt“⁴³; dies deshalb, weil Gott den Menschen als Werkzeug seiner Wunder, seiner Selbstoffenbarung geschaffen habe.⁴⁴ Diese Gott offenbar machende Ziel- und Zweckbestimmung der menschlichen Existenz vollbringe der gelassene Mensch am besten: Denn er vertraue auf Gott und erhoffe alles Gute von ihm.⁴⁵ Der gelassene Mensch betrachte sich daher nur als Knecht und Diener Gottes, als dessen Werkzeug.⁴⁶ Wer daher nicht „im gelasse-

³⁸ Vgl. VwG (= Jakob Böhme, De Aequanimitate oder Von der wahren Gelassenheit, in: Jakob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Nachdruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu hg. von Will-Erich Peuckert, Bd. 4, Stuttgart 1957, S. 85-108. – Diese Ausgabe wird im Folgenden zitiert mit der Sigle VwG und der jeweiligen Seitenzahl), S. 88f.

³⁹ Vgl. VwG, S. 90.

⁴⁰ Vgl. VwG, S. 90.

⁴¹ Vgl. VwG, S. 92: „Aber der Seelen Wille muß ohne Unterlaß, auch in diesem feurischen Trieb sich ins Nichts, als in die höchste Demuth vor GOTT, einsencken.“

⁴² Vgl. VwG, S. 93: „sie empfinden sich dann in wahrer Gelassenheit“.

⁴³ Vgl. VwG, S. 94.

⁴⁴ Vgl. VwG, S. 94.

⁴⁵ Vgl. VwG, S. 94.

⁴⁶ Vgl. VwG, S. 94.

nen Willen, im Vertrauen auf Ihn (sc. Gott) wircket und thut, der verwuestet und zerstreuet“⁴⁷; denn Gott gefalle nur das, was er selbst mit seinem Geist will und was er durch seine Werkzeuge wirkt. Und um diese christliche Heilswahrheit von der Alleinursächlichkeit des Willens Gottes für alles Gute und der Instrumentalursächlichkeit des Menschen bei sittlich guten Handlungen seinen Lesern einzuschärfen, fügt Böhme noch unter Berufung auf Mt 15,13 („Jede Pflanze, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerissen werden“) die beschwörende Paränese hinzu:

„Alle Wercke des Menschen, welche er ausser Gottes Willen wircket, die werden alle im letzten Feuer Gottes verbrennen“⁴⁸, d.h. von der von Gott beim Jüngsten Gericht durchgesetzten Gerechtigkeit vernichtet werden. Denn die Selbstheit bzw. jede falsche Begierde, d.h. der selbstbezogene Eigenwille des Menschen, ver falle dem Gericht Gottes.⁴⁹ Das Wesen der Selbstheit könne nur der gelassene Mensch bzw. Wille zerbrechen, der die Kindschaft Gottes erbe.⁵⁰ Während die eigene Begierde, d.h. der eigene Wille, den Menschen in Unruhe versetze – eine von den christlichen Mystikern seit Eckhart schier unendlich oft wiederholte Überzeugung – schreie der gelassene Wille zu Gott um Erlösung vom Übel.

2.4 Gelassenheit als der schöpfungsgemäße Seelenzustand des Menschen

Die heilsentscheidende Umwendung des menschlichen Gemütes zu Gott bringe den Menschen in die Gelassenheit und damit an jenen Ort, in den Gott ihn hineinschuf.⁵¹ „Gelassenheit“ wird hier von Böhme als der schöpfungsgemäße innere Seelenzustand des Menschen verstanden. Denn Gott habe den Willen des menschlichen Gemüts in das Paradies zu einer „Gespielin des göttlichen Freudenreichs“⁵² geschaffen, d.h. in einen Zustand völliger Ergebung in den göttlichen Willen, den Böhme mit der wahren Gelassenheit bezeichnet. Den Willen Gottes aber identifiziert Böhme mit der ewigen Liebe Gottes⁵³, so dass Gott nach diesem Bild gleichsam sein Liebesspiel mit dem ihm willfähigen menschlichen Willen spielt, sofern dieser Wille sich in seinem ursprünglichen schöpfungsmäßigen Zustand befindet. Der gelassene Wille sei es, der das Joch Christi,

⁴⁷ Vgl. VwG, S. 95.

⁴⁸ Vgl. VwG, S. 95.

⁴⁹ Vgl. VwG, S. 97.

⁵⁰ Vgl. VwG, S. 97: „Dann der gelassene Wille zerbricht der Selbstheit Wesen immerdar wieder, dass es der Zorn Gottes nicht erreichen mag: Und ob er es erreicht, welches nicht gar ohne ist, und seyn mag, so führet doch der gelassene Wille seine Kraft darinnen empor, so stehet es in der Figur vor Gott, als ein Werk des Siegs im Wunder, und mag die Kindschaft ererben.“

⁵¹ Vgl. VwG, S. 101: „Wann sich aber das Gemüthe umwendet wieder in Beruff, als in die Gelassenheit, so ist der Wille im Beruff Gottes, als im Loco, da ihn Gott hineinschuf.“

⁵² Vgl. VwG, S. 102.

⁵³ Vgl. VwG, S. 102.

das „Kreuz der Feindschaft im Fleische“⁵⁴, d.h. den auf die Befriedigung eigener Gelüste bezogenen Willen des Fleisches, auf sich nimmt⁵⁵. Denn die An- und Übernahme des göttlichen Willens im Menschen ist nur durch den Tod seines eigenen Willens hindurch möglich, wie Böhme in Aufnahme des Topos der *mors mystica*, des mystischen Todes, darlegt.⁵⁶

2.5 „In Gott gelassen“ – die innere Gotteskindschaft

Böhme schärft mit der gleichen Eindringlichkeit und dem gleichen Sendungsbewusstsein wie der Frankfurter seinen Lesern ein, dass die Menschen nicht von außen angenommene, sondern aus Gott geborene Kinder werden, dass sie, wie meines Wissens erstmals Böhme formuliert, „in Gott gelassen“⁵⁷ sein müssen. Einer durch äußeres Tun beglaubigten Gotteskindschaft stellt Böhme die innere Gotteskindschaft gegenüber, die im Anziehen des Geistes und Willens Christi bestehe. Doch das Sterben des bösen Willens tue erfahrungsgemäß äußerst weh, niemand wolle dies gerne auf sich nehmen. Denn es ist, so können wir erklärend hinzufügen, die Selbstsetzung und -bewegung des eigenen Willens, die die menschliche Natur sucht und will. Deren Aufhebung ist ein Akt *contra naturam* und als solcher zwar nicht unmöglich, aber extrem schwierig. Daher bedürfe es eines strengen Ernstes, um die Selbstheit zu zerbrechen.⁵⁸ Doch auch nach Erreichen der wahren Gelassenheit ist der Mensch nicht vor Versuchungen gefeit, im Gegenteil: Er wird äußerlich mit Verfolgungen und innerlich von Versuchungen heimgesucht, die ihn auf die Probe stellen, ob er in Gelassenheit in Gottes Willen bleiben will.⁵⁹ Der gelassene Mensch müsse im Herzen auf alles Eigentum dieser Welt verzichten, auch und gerade auf eigenes Wissen und Erkennen, um die Versuchung zur Selbsterhebung und zum Stolz erst gar nicht aufkommen zu lassen.⁶⁰

2.6 Gelassenheit als Herrschaft des göttlichen Willens

Was aber könnte Böhme mit dem Satz meinen, die Gelassenheit beherrsche alles, was unter ihr ist, und zwar im Gegensatz zur Selbstheit, die nur dem zeitli-

⁵⁴ Vgl. VwG, S. 102.

⁵⁵ Vgl. VwG, S. 103.

⁵⁶ Vgl. VwG, S. 104.

⁵⁷ Vgl. VwG, S. 105: „in GOtt gelassen“.

⁵⁸ Vgl. VwG, S. 106.

⁵⁹ Vgl. VwG, S. 106.

⁶⁰ Vgl. VwG, S. 107: „Er muß alles Eigentum dieser Welt verlassen; nicht daß er es nicht besässe, oder besitzen dürfte, allein sein Herze muß das verlassen, und seinen Willen nicht darein führen, und für eigen achten; er hat sonst keine Macht dem Dürftigen damit zu dienen.“

chen Wesen diene?⁶¹ Setzt diese Aussage nicht eine Gleichsetzung des Zustands der Gelassenheit mit der Herrschaft des göttlichen Willens voraus, dem alles untertan ist? Genau dies scheint mir der Fall zu sein, und zwar nicht nur hier, sondern auch an einigen der oben bereits angesprochenen Stellen, insbesondere an jener, an der Böhme die wahre Gelassenheit des Menschen als den Seelenzustand eigener Willenlosigkeit und zugleich des Erfülltseins mit Gottes eigenen Kräften gleichsam definiert. Völkers These von dem Zustandscharakter der Gelassenheit bei Böhme stützen daher einige zentrale Belege, auch wenn dieser Zustand, wie wir gesehen haben, nicht vor Versuchungen und Gefahren gefeit ist. Denn es handelt sich bei der wahren Gelassenheit ja um einen Seelenzustand des Menschen in statu viae, d.h. in der irdischen Existenz des Menschen, die bis zu ihrem Ende gefährdet und versuchbar bleibt.

3. Zusammenfassung der Ergebnisse: „Gelassenheit“ in der „Theologia deutsch“ und bei Jakob Böhme

Fassen wir zusammen: Die „Theologia deutsch“ versteht unter dem Gelassensein die völlige Ergebenheit des Menschen in den Willen eines anderen, die mystagogisch als Ergebenheit in den Willen Gottes und in den Willen der Mitgeschöpfe um der gänzlichen Aufhebung der Wirksamkeit des eigenen Willens als der notwendigen Bedingung für das Erreichen der unio mystica gedeutet wird. Damit konzentriert die „Theologia deutsch“ den mystagogischen Imperativ auf die Erfüllung der einen, für die mystische Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei Gott einzig notwendigen Bedingung von Seiten des Menschen und ist daher streng heilspraktisch ausgerichtet. Bei Jakob Böhme findet insofern eine Erweiterung des Bedeutungsspektrums von „Gelassenheit“ gegenüber der „Theologia deutsch“ statt, als bei ihm dieser Ausdruck zwar auch den Seelenzustand völliger Willenlosigkeit beschreibt, den er aber stärker als die „Theologia deutsch“ als den gnadenhaften Zustand der Herrschaft des göttlichen Willens im Menschen akzentuiert. Dies zeigt sich im Sprachgebrauch von „Gelassenheit“ nicht zuletzt daran, dass Böhme von einem „Gelassensein in Gott“ sprechen kann, während für die „Theologia deutsch“ der Gebrauch des Adjektivs „gelassen“ in Verbindung mit Gott oder den Mitmenschen als Dativobjekt charakteristisch ist, der das Moment der Selbsthin- oder -übergabe betont. Bei beiden aber besitzt der Begriff der Gelassenheit im Unterschied zu dessen späterer Geschichte eine genuin mystische Bedeutung, bezeichnet die Gelassenheit das entscheidende Mittel für das Erreichen der unio mystica, bei Böhme auch den Zustand der Überformung des Menschen mit Gottes eigenen Kräften, d.h. die mystische Einung selbst.

⁶¹ Vgl. VwG, S. 107: „Die Selbheit dienet nur dem zeitlichen Wesen: aber die Gelassenheit beherrscht alles was unter ihr ist. Die Selbheit muß thun, was der Teufel in Fleisches-Wollust und hoffärtigem Leben haben will: Aber die Gelassenheit tritt das mit Füßen des Gemüths.“

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und Ihre Geduld!