

Donata Schoeller Reisch

Enthöhter Gott – vertiefter Mensch

Zur Bedeutung von Demut,
ausgehend von Meister Eckhart
und Jakob Böhme

ALBER PHILOSOPHIE



ALBER PHILOSOPHIE



Über dieses Buch:

Die Erfahrung, daß man als zeitgenössischer Leser von Texten »alter Meister« am Begriff der Demut regelrecht abprallt, motiviert die vorliegende Untersuchung. Heute scheint nicht nur das Verhältnis zu diesem einmaligen Kernbegriff der Spiritualität und Ethik verschüttet; auch der Versuch, überhaupt zu verstehen, was unter Demut gemeint ist, erweist sich als Herausforderung. Ausgangspunkt sind die Werke von Meister Eckhart und Jakob Böhme. Die Rekonstruktionsarbeit an der Bedeutung von Demut zieht in das Ganze ihrer Philosophien, vor allem in die spekulative Dimension ihres Denkens. Dabei begegnet man u. a. einem höchst ambivalenten und dynamischen Begriff des Selbst, einem durch Demut charakterisierten Gottesgedanken, einer fließenden Beziehung zwischen den Positionen Mensch und Gott, und schließlich einem menschlichen Verantwortungsprinzip für die Verwirklichung Gottes. Als innerer Knoten dieser Zusammenhänge erweist sich die Demut. Den Abschluß der Untersuchung bildet ein Blick auf Nietzsche, hinter dessen radikaler Demutskritik noch ein anderer Demutsbegriff zu entdecken ist, der erstaunlich verwandte Züge trägt zur spekulativen Praxis der Demut eines Meister Eckhart oder Jakob Böhme.

As a contemporary reader of texts from »old masters«, one experiences a feeling of impenetrability when confronted with the concept of humility and this provides the motivation for this study. Today, not only does our relation to this former core concept of spirituality and ethics appear to be buried but the attempt to even begin to understand what is meant by humility proves to be challenge. The point of embarkation is the works of Meister Eckhart and Jakob Böhme. The reconstruction work on the meaning of humility proceeds into the entirety of their philosophies; above all into the speculative dimensions of their thinking. Here one encounters, among other things, a highly ambivalent and dynamic concept of the self; an idea of God characterized by humility; a fluid relation between the positions of man and God; and finally a human principle of responsibility for the realization of God. The inner node of these relations proves to be humility. The conclusion of the study is formed by a view of Nietzsche, whose radical critique of humility conceals another concept of humility, which contains traits astoundingly related to the speculative practice of humility of a Meister Eckhart or a Jakob Böhme.

Die Autorin: Dr. phil. Donata Schoeller Reisch, geb. 1967, Assistentin am philosophischen Seminar Zürich. Frühere Veröffentlichung: *Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken der Einheit bei Meister Eckhart und G.W.F. Hegel* (1992).

Donata Schoeller Reisch

Enthöhter Gott – vertiefter Mensch

Alber-*Reihe* Philosophie

Donata Schoeller Reisch

Enthöhter Gott – vertiefter Mensch

Zur Bedeutung der Demut,
ausgehend von Meister Eckhart
und Jakob Böhme

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät I
der Universität Zürich im Wintersemester 1997/98 auf Antrag von
Prof. Dr. H. Holzhey als Dissertation angenommen.

Gedruckt mit Unterstützung der
Paul-Schmitt-Gedächtnisstiftung,
Zürich

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schoeller Reisch, Donata:

Enthöhter Gott – vertiefter Mensch :
zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart
und Jakob Böhme / Donata Schoeller Reisch. –
Freiburg (Breisgau); München : Alber, 1999
(Alber-Reihe Philosophie)
Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1998
ISBN 3-495-47923-6

Texterfassung: Autorin

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Satzherstellung: SatzWeise, Trier
Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999
ISBN 3-495-47923-6

Für Theresa und Silja

Dank

Diese Studie verdankt ihre Entstehung zunächst einmal der Offenheit von Herrn Prof. Helmut Holzhey. Er hat die – für das heutige philosophische Klima äusserst abgelegene – Themenwahl von Anfang an unterstützt. Der krisenreiche Prozess des Schreibens war Helmut Holzheys Spürsinn ausgesetzt, den Versuch (bzw. die Versuchung) stets zu durchschauen, sich um das eigentliche Problem herumschreiben zu wollen. Die Treffsicherheit seiner Kritik schlug bei mir buchstäblich ein, insofern sie mein Denken und meine Sprache für das Thema freisprenge konnte. Diesem sich einlassenden »coaching« ist die vorliegende Arbeit tief verpflichtet.

Verpflichtet ist sie weiterhin auch Prof. Alois Haas, der als Korreferent ihr Entstehen begleitet hat. Die Gespräche mit ihm waren Quellen der Anregung und Motivation mit der unverzichtbaren Nebenwirkung, den manchmal stockenden Mut für das Thema neu in Schwung zu bringen.

Neben der akademischen Begleitung danke ich meinem Onkel Prof. Johannes Ottow, der als Architekt die Mühen auf sich genommen hat, eine philosophische Arbeit nach stilistischen Schönheitsfehlern zu durchsuchen. Dr. Andreas Schrade und Dr. Birgit Christensen danke ich für den grossen Freundschaftsdienst, die Kapitel von zahllosen Flüchtigkeitsfehlern zu befreien. Ich danke weiterhin Dr. Rüdiger Schmidt, auf dessen Ermunterung die Beschäftigung mit Nietzsche im letzten Kapitel zurückgeht und Prof. Michael Theunissen, dessen lebenswürdiges Interesse für mein Thema mich gestärkt hat. Auf ihn geht die Idee zurück, vorliegende Arbeit beim Alber Verlag zu veröffentlichen. Schliesslich danke ich Silja Walter (Kloster Fahr) für die lebendige Inspiration, die ich in den Gesprächen mit ihr erfahren durfte.

Vor allem aber gilt mein Dank meiner Familie. Sie hat die Atmosphäre geschaffen, in der vorliegende Arbeit gedeihen konnte. Die Strapazen, die ein solches Unternehmen für eine Familie bedeutet, hat die meinige mich nicht spüren lassen. Ich danke an erster Stelle Georg für seine fraglose Unterstützung während der ganzen

Dank

Zeit. Sein Glauben an mein Projekt hat bisweilen meinen eigenen ersetzt. Ich danke meinen Töchtern für ihre Geduld mit der so oft am Computer sitzenden Mutter. Ich danke meiner eigenen Mutter für ihre beflügelnde Anteilnahme.

Hiermit beende ich eine Dankesliste, die ich eigentlich noch gut weiter führen könnte. Doch nun zur Sache ...

Zürich, im Mai 1999

Donata Schoeller Reisch

Inhalt

1. Das Problem mit der Demut	13
I. Zur Dissonanz einer Dissertation über Demut	11
II. Näheres zur Motivation	18
III. Demut und Denken	21
IV. Zu den Schwierigkeiten um die Demut.	24
1. Gedanken vorweg	22
2. Aspekte der ethischen Debatte	28
3. Blick zurück	31
4. Andere Ansätze	36
5. Theologische Muster	39
V. Überleitung	44
2. Meister Eckharts einende Demut	46
I. Annäherungsversuch	44
II. Wieso Demut?	60
1. Ein Vergleich	58
2. Empfängliche Tiefe, gebende Höhe	65
3. Seinsmitteilung	72
4. Nochmals: Wieso Demut?	78
III. Über die Schwierigkeit, demütig zu werden	87
1. Was heisst Selbstlosigkeit?	85
2. Der bezuglose Bezug des Abgeschiedenen	95
3. Zur Aussichtslosigkeit von selbst, selbstlos zu werden	99
4. Demut als »Gotteswerk«	102
IV. Bereitschaft und Leiden	104
1. Bereitschaft	102
2. Leiden	107
3. Bereitschaft zum Leiden	111
4. Warum?	113

V. Offenbarungsträchtige Demut	114
1. Deus est intellectus	112
2. Offenbarungsentbergung	118
3. Paradox der Demut	122
 3. Jakob Böhmes offenbarende Dynamik der Demut	129
I. Überleitende Bemerkungen	127
1. Von Eckhart zu Böhme	125
2. Einleitendes zur Denkeigenart Böhmes	135
II. Aspekte des Böhmeschen Demutsbegriffs	142
1. Demut als Bedingung eines universalen Denk- anspruchs	140
2. Spannungsfeld der Demut	151
3. Weitere Freilegung in Absetzung von Luther	155
III. Gefahrenzone Mensch	160
1. Ambivalentes Selbst	158
2. Imago dei in Demut	172
3. Imago irae ohne Demut	180
4. Ende der Ichheit als Anfang Gottes: zur Transfor- mationsleistung der Demut	196
IV. Wirklichkeit als Gottesgeschehen	205
1. Einstieg	203
2. Gottdenken als Selbstdenken	207
3. Von Einheit zu Eigenheit	219
4. Die Empfindlichkeit des Unterschieds	225
5. Von Eigenheit zu Einigkeit	231
6. Demut als Regel und Empfindlichkeit des Gottes- spiels	239
7. Demutsverweigerung als Offenbarungsblockade . .	249
8. Abschliessende Überlegung	259

4. Demutsspannung: Zusammenfassende Bemerkungen	
Vergleich von Eckhart und Böhme	264
 Anhang: Fernes Echo. Nietzsches Verhältnis zur Demut (Ein Versuch zu Nietzsche mit Eckhart und Böhme)	285
I. Verlogen und krankhaft: umgewertete Demut	283
II. Die Demut Zarathustras	294
III. Parallelen	301
IV. Härte versus Tiefe der Demut	306
V. Die unüberwindbare Selbst-Überwindung des Willens zur Macht	315
VI. Demutsdurchbruch	321
 Primärquellen und ihre Abkürzungen	323
 Hinzugezogene Literatur	326
 Personen- und Sachregister	338

1. Das Problem mit der Demut

»Man soll in dieser Zeit nicht demütig sein, Bube! Man soll auch nicht demütig sterben. Diese Tugend ist heute unanständig geworden.«

(Friedrich Dürrenmatt: »Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen«, Werkausgabe in dreißig Bänden, Bd. 17, 1986, 22.)

I. Zur Dissonanz einer Dissertation über Demut

Über Demut zu promovieren mag wie ein auf die Pointe hin komprimierter Witz erscheinen. Inhalt und Form der Arbeit geraten in einen unübersehbaren Konflikt wie zwei Farben, die nicht zueinander passen. Während das Untersuchte sozusagen die Nichtigkeit des Ich propagiert, wirkt seine Untersuchung als Doktorarbeit eben dieser entgegen. Die Form der Abhandlung unterläuft in kaum zu verbergender Weise das von ihr Behandelte, wird mit einer Dissertation bekanntlich nicht gerade die demütige Minderung des Eigenen erzielt – ausser vielleicht, man hat unter ihren Strapazen das Selbst soweit zur Auflösung gebracht, dass die akademischen Würden, die mit ihr verbunden sind, die vielleicht verbesserten Berufschancen, der äusserliche Prestigegewinn kein Selbst mehr vorfinden.

Abgesehen von dieser Möglichkeit, liesse sich einräumen, dass eine Dissertation auch allein aus Interesse am Gegenstand entstehen kann. Aber so entkommt man dem Dilemma ebenfalls nicht. Denn das Leiden am Schreiben, das Fixiertsein darauf, die damit verbundene Ungelassenheit stehen wiederum im Umkehrverhältnis zu einem wesentlichen Aspekt des Inhalts der Arbeit: der Gelassenheit, welche, wie gezeigt wird, von der Demut untrennbar ist. Das Projekt einer Dissertation hierüber fördert nun unglücklicherweise eher Gegenteiliges zutage: Zustände des Missmuts, Ärger über eigene Unzulänglichkeiten, (Zeit-)Druck, kurzfristige Höhen-, langfristige Tiefenflüge, in anderen Worten, Gemütsdispositionen, die nicht gerade in Harmonie zur beschriebenen Demutsgelassenheit stehen.

Eingestandenermassen befindet man sich mit dem Projekt einer Dissertation über Demut in einer prekären Lage. Unabhängig der Rätsel, die sie einer philosophischen Durchdringung aufgibt, verstrickt sie einen bereits, bevor man sich überhaupt mit ihr eingelassen hat. Die Lösung aus ihrer Verstrickung gelingt vermutlich nur auf dem Weg der Versöhnung: dass der Über-die-Demut-Schreibende, von ihr belehrt, schliesslich selbst demütig wird. Dann aber steht man erst recht vor einem Zwiespalt. Diesem hat Bernhard von Clairvaux bereits vor tausend Jahren Ausdruck verliehen, obwohl er sich ihm weit weniger zugespitzt darbot – wollte er doch nicht über Demut promovieren, sondern nur einer Bitte eines Mitbruders entsprechen: »Wenn ich mit Nutzen von der Demut spräche, fürchtete ich, selbst nicht demütig zu erscheinen, oder wenn ich demütig schwieg, mich unnütz zu erweisen. Und da ich keinen (der beiden Wege, D. S.) für sicher sah, einen von beiden aber einschlagen mußte, zog ich es vor, eher mit Dir die Frucht meiner Rede zu teilen, wenn ich könnte, als für mich allein im Hafen des Schweigens Sicherheit zu suchen: Einerseits habe ich die feste Zuversicht, daß Deine Gebete mich vor Stolz bewahren würden, wenn ich vielleicht etwas sagen könnte, was Deinen Beifall fände; wenn ich andererseits aber nichts zuwege brächte, was Deine Aufmerksamkeit verdiente – und das scheint mir wahrscheinlicher –, kann ich über ein Nichts nicht stolz sein.«¹

Der glückliche Ausweg, den Bernhard zwischen den ihn bedrängenden Möglichkeiten gefunden hat, steht einem heute nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung: weder kann man sich darauf verlassen, dass die begutachtenden Professoren für einen beten, falls das Geschriebene auf »Beifall« stösst, noch kann man die Mühen der Dissertation wirklich mit der Beruhigung auf sich nehmen, dass, falls man »nichts zuwege« brächte, immerhin die Gefahr des Stolzes gebannt sei.

Der Ausweg, den Bernhard wählte, bietet sich einem deshalb nicht mehr an, weil das Spannungsfeld, in dem er stand, sich entladen hat. So wenig man heute im Stolz die ungeheure Gefahr erkennen

¹ B. v. Clairvaux, Sämtliche Werke II, 45 (»Metuens aut loquendo utiliter de humilitate, ipse humilis non invenire, aut tacendo humiliter, inutilis fieri. Cumque neutram tutam, alterutram tamen mihi tenendam esse conspicerem, elegi potius tibi, si quem possem, communicare fructum sermonis, quam tutari me solum portu silentii: simul fiduciam habens, si quid forte, quod approbes, dixerim, tui precibus posse non superbire; sin autem – quod magis puto – nihil tuo studio dignum effecerim, de nihilo superbire non posse.« De gradibus humilitatis et superbiae, Opera III, 16, 11–17)

kann, so wenig in der Demut den unumstösslichen Wert. Die oben umschriebene Dissonanz zwischen Demut und Dissertation hat sich offensichtlich von selbst aufgelöst, weil die Demut für heutiges Empfinden ihren Klang verloren hat. Sie wirkt – um im Bild zu bleiben – wie ein kaum mehr vernehmbarer Ton vergangener Zeiten, der meistens als eindeutig ausgeleiert wahrgenommen wird. Darum ist das Fragwürdige einer Dissertation über die Demut heute nicht mehr der latente Selbstwiderspruch dieser Kombination, sondern eher: warum man sich überhaupt ein solches Thema wählt².

Das heutige Demuts-Unverständnis begründet nun gerade das Motiv hinter dieser Arbeit. Denn der Relevanzverlust der Demut geht einher mit ihrem buchstäblichen Sinnverlust: auch wenn man demütig sein wollte, wäre es zweifelhaft, ob man es überhaupt noch könnte, weil kaum einer mehr weiss, was Demütigsein eigentlich heisst. Die Mühe, dieser *vergessenen* Bedeutung nachzugehen, scheint im Blick auf dasjenige versprechend, was vergessen wurde: nämlich Demut im Sinne von »Wurzel«, »Sicherste Schatzkammer«, »Haupt«, »Hüterin«, »schönste« aller Tugenden, als »Mutter der Weisheit« und »erster Weg« zur Wahrheit³. Diesem verschütteten Geheimnis des Demutsbegriffs ein wenig auf die Spur kommen, hat sich vorliegende Untersuchung vorgenommen. Insofern leistet das prekäre Unternehmen einer Dissertation über Demut dieser einen – wenn auch nicht unbedingt demütigen – Dienst, welches Wort etymologischer Bestandteil der Demut ist⁴, so dass das Udemütige

² Entsprechendes haben die Reaktionen auf das Thema widergespiegelt. Typisch war ein Befremden, das sich exemplarisch artikuliert in Fragen wie »Ist das nicht etwas altmodisch?« oder in der Skepsis (eines Ethikers!) »So lange Sie nicht selbst demütig werden!« Aber auch Bemerkungen von der Art »Wie erotisch« oder »Wie süss« manifestierten die fast schon komisch zu nennende Relevanzveränderung, die die Demut heute erfahren hat. Ebenfalls zu notieren war die Sorte eines nostalgisch-konservativen Kommentartyps, der mit emphatischen »Wie schön!«-Bezeugungen Ausdruck gab für die romantische Verharmlosung des Begriffs. Ein Psychologiestudent hat die Situation, aus unserem Zeitgeist heraus Demut erfassen zu wollen, vielleicht am treffendsten quittiert mit dem trockenen Kommentar: »Wie grössenwahnsinnig.«

³ Vgl. D. Mieth, 1986, 73 und V. Cathrein, 1920, 83f. Cathrein gibt an angegebener Stelle eine Quellenübersicht von der Patristik bis zum Mittelalter, die von der überrasgenden Stellung der Demut zeugt.

⁴ »Zu den Wörtern der frühen christlichen Mission in Oberdeutschland gehört (...) das Adjektiv althochdeutsch *diomuoti* »dienstwillig«, zu dem das Substantiv althochdeutsch *diomuoti* (mittelhochdeutsch: *diemüete*, *diemuot*) »dienende Gesinnung, Demut« gebildet ist. Der zweite Bestandteil ist von dem unter *Mut* behandelten Wort abgeleitet, der erste gehört zum Stamm des unter *dienen* behandelten Verbs und entspricht got. *pius*

einer Dissertation über die Demut über die Hintertür eines Dienstes an ihr wiederum ein wenig aufgewogen wird.

Die vorliegende Untersuchung hat sich *nicht* vorgenommen, den Gründen der Verblässung und Marginalisierung der Demut nachzugehen: Warum die einstmalig fundamentalste aller Tugenden in einem erdrutschartigen Wertewandel in die völlige Peripherie gedrängt, wie aus der »grandeur (...) inséparable de l'humilité«⁵ die »Hundedemut«⁶ wurde, oder aus der Überzeugung, dass keine Tugend »notwendiger als die Demut«⁷ sei, ihr völliges Übergangensein

»Knecht«, steht aber begrifflich eher dem urnordischen Pewar »Gefolgsmann« nahe, so daß die Wiedergabe des lateinischen humilitas an einen Begriff des germanischen Gefolgschaftswesens anknüpfte.« (»Duden, Das Herkunftswörterbuch.« Mannheim, 1989). Eine ausführliche Wortgeschichte bietet der Demutsartikel im Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Eine Wortgeschichte im Spektrum der philosophischen und theologischen Bedeutung, auch in Berücksichtigung der griechischen und hebräischen Tradition, bieten das »Reallexikon für Antike und Christentum« und das »Dictionnaire de Spiritualité«. Vgl. hierzu auch K. Thiemes »Wortgeschichte« der Demut, 1906, 14–43 oder O. Schaffner: »Der Begriff der Demut und seine Geschichte«, 1959, 35–52. W. Wackernagel wagt eine ungewöhnliche etymologische Brücke, welche das Wort im Eckhartschen (aber auch Böhmeschen) Sinn aufzuschlüsseln sucht. Er weist daraufhin, dass Demut, »wenn auch nur mit Vorsicht, als eine Zusammenstellung von »Deus« und »Mut« gedeutet werden« könnte. In der entsprechende Fussnote hierzu heisst es: »Wie »dienen« und »Dienstag« (Tyrsdag), könnte (...) »Demut« zusammen mit den verwandten Formen von deus (deva, teiva, Tiwaz, Teiwaz, Tyr, Tiw, usw.) im Sinne und im Geiste der Eckhartschen Demutlehre gedeutet werden.« (In: C. Brinker et al., 1995, 469. Vgl. W. Wackernagel in »Revue des Sciences Religieuses«, April 1995, 224) In dem von Hermann Paul herausgegebenen »Deutschen Wörterbuch« wird humilitas auf althochdeutsch mit »theomuati« wiedergegeben, was sehr an Wackernagels unorthodoxe Lesart erinnern lässt. Am Rande sei noch eine kuriose Beobachtung vermerkt, der etymologisch noch nicht nachgegangen worden zu sein scheint. In der Chassidischen Mystik gibt es den Ausdruck »demuth«, der im Sinne eines »Urbildes« als Verbindungsglied alles »Unteren« zur göttlichen Sphäre zu verstehen ist (vgl. G. Scholem 1957, 126). Scholem schreibt: »Die Urbilder stellen eine besondere Sphäre der unkörperlichen, gottnahen Existenz dar. (...) Das Urbild ist der tiefste Quell der verborgenen Seelentätigkeit« (ebenda. 127). Auch wenn die Wortähnlichkeit nichts als merkwürdiger Zufall ist, so kommt die von Scholem gezeichnete Bedeutung von »demuth« dem, was sich Meister Eckhart und Jakob Böhme unter dem spekulativen Gehalt der Demut gedacht haben, erstaunlich nahe, wie in den entsprechenden Kapiteln zwei und drei zu sehen sein wird.

⁵ »Dictionnaire de Spiritualité«, 1158.

⁶ H. Heine, 1979, 127. Jeremias Gotthelf diagnostiziert bereits in seinen Kalenderpredigten: »Ein seltsam Wort, man hört es selten mehr, der Zeitgeist hat es verdammt, ein Pfaffen- und Aristokratenwort soll es sein, ein Knebel in des Volkes Mund. Nicht demütig soll der Mensch sein, sondern selbstbewußt: Selbstbewußtsein erhebt den Menschen, Demut erniedrigt ihn, so hallt das neue Feldgeschrei.« (J. Gotthelf, 1986, 61)

⁷ V. Cathrein, 1920, 85.

in neueren Philosophie-Lexika erfolgen konnte⁸; dies wären äusserst erforschenswerte Fragen, die eines sowohl historischen, soziologischen wie philosophischen Ausgriffs bedürften⁹.

Das Anliegen der folgenden Seiten beschränkt sich jedoch darauf, dem Sinn und Kontext der Demut dort nachzuspüren, wo ihre Rolle noch als zentral gegolten hat; vor allem zu verstehen, *warum* der Wert der Demut einmal so unschätzbar hoch gehandelt worden ist. Dafür ist offensichtlich der Horizont zu betrachten, der sie als welt- und gottanschauliches Umfeld umgeben hat¹⁰. Es soll also um den Versuch gehen, eine philosophisch (bzw. spekulativ) begründbare Bedeutung dieses Begriffs zu rekonstruieren. Den Rahmen, der beschränkend hierfür gewählt werden musste, stellt die Philosophie Meister Eckharts und Jakob Böhmes. Für ihre Gedankenmodelle erweist sich die Demut als ein Fokus, der die Leitlinien ihres Denkens zusammenlaufen lässt. Im Nachskizzieren dieser Linien wird die Demut auf ihre Bedeutung für das Ganze hin transparent. Die – bislang vernachlässigte¹¹ – Demutsbedeutung beider Denker lässt Tiefen-

⁸ Vgl. z. B. das »Philosophielexikon«, hg. von A. Hügli und P. Lübcke, das »Lexikon der Philosophie« von F. Austeda, 1979, das »Wörterbuch zu Philosophie und Naturwissenschaft«, hg. von H. Hörz u.a., 1978, das »Philosophische Wörterbuch«, hg. von W. Brugger, 1976 und das »Philosophische Wörterbuch«, hg. von G. Klaus u. M. Buhr, 1974. In dem von O. Höffe 1977 herausgegebenen Lexikon der Ethik findet sich bezeichnenderweise unter dem Stichwort Demut nurmehr ein Pfeil zum Begriff »Gott«, wo sie dann als »Grundtugend« in knappster Weise Erwähnung findet.

⁹ Dabei wäre eine Ideengeschichte der Säkularisierung und Aufklärung aufzurollen, die handfeste historische Dimension des politischen Missbrauchs der Demut als »erpropte Stütze des Despotismus« (K. Thieme, 1906, 9) zu berücksichtigen, letztlich aber auch der geschlechtsspezifische Aspekt zu beachten, insofern die Demut im Mittelalter »das Bild der Frau mitbestimmt hat« (Lexikon der Mittelalters, III, Sp. 693) und dabei häufig auf den Maßstab der Keuschheit reduziert wurde (M. Bernards, 1955, 80). Bezeichnend ist, dass Demut im althochdeutschen als Frauenname gepflogen wurde (vgl. »Deutsches Wörterbuch«, von Jakob und Wilhelm Grimm, 921).

¹⁰ Es geht also nicht um eine möglichst schlanke Demutsdefinition. Davon gibt es genügend und genügend unterschiedliche, die bereits in der Tradition zwischen Augustinus und Thomas von Aquin, Spinoza und Kant, Nietzsche und Scheler bis zur Unkenntlichkeit variieren. Vernachlässigt werden auch die etymologischen und geschichtlichen Wurzeln des Begriffs, die in den genannten Lexika und Veröffentlichungen bereits Gegenstand zahlreicher Studien und Vertiefungen geworden sind.

¹¹ Weder der Demutsbegriff Meister Eckharts noch Jakob Böhmes wurden bislang Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In der Sekundärliteratur zu Jakob Böhme scheint die Demut nicht einmal am Rande jemals Gegenstand etwas eingängiger Aufmerksamkeit geworden zu sein. Bei Eckhart sieht die Lage anders aus, weil der ausgiebigen Erforschung, die Eckhart seit den letzten Jahrzehnte genießt, sein ungewöhnlicher

dimensionen des Begriffs aufscheinen, die dem heutigen Verständnis entglitten sind.

II. Näheres zur Motivation

Häufig wurde die Frage gestellt, warum man sich überhaupt so viel Mühe macht um einen derart veralteten, den Zeitgeist kaum mehr packenden oder fesselnden Begriff. Würde man wenigstens einen Abriss über die Entwicklung dieses Wortes liefern, einer Art Geschichte des Aufstiegs und Falls der Demut, so könnte dies immerhin noch als ein ideengeschichtlicher Beitrag verbucht werden, als bildende Übersichtsstudie. Warum die Konzentration so fokussieren auf die Hochblüte einer Wortbedeutung, die eindeutig vergangen ist? Geschieht dies aus rein ›archäologischem‹ Interesse, aus Eifer für eine Art geistesgeschichtlicher Ausgrabungsarbeit? Um die Motivation hinter dieser Untersuchung offenzulegen, muss eingestanden sein, dass es eine ganz persönliche Neugierde war, die zur unzeitgemässen Themenwahl führte. Das plötzliche Bemerkten, dass man auch bei der wiederholten Lektüre von Texten alter »Meister« habituell den Begriff der Demut überging, überlas, nicht wahrnahm; die darauffolgende Erfahrung, dass auch mit geschärfter Aufmerksamkeit auf den Begriff dieser un-fassbar blieb, weil das vage Restverständnis, das man als zeitgenössischer Leser dafür mitbringt, nicht genügt, um seinen Sinn in den häufig paradoxen Kontexten aufgehen zu lassen; das dadurch aufkeimende Bedürfnis, den Schlüssel zu diesem Begriff wiederzufinden, um in eine gedankliche Landschaft einzudringen, die heute von der philosophischen Landkarte weitgehend verschwunden ist.

Diese Neugierde bzw. das aufkeimende Bedürfnis, ihr nachzugehen, lässt sich jedoch vielleicht auch in einem weiteren Kontext platzieren. Mit Hilfe eines Schlagworts, welches Charles Taylor als »Un-

Demutsbegriff nicht entgehen konnte. A. de Libera hat ein eigenes Büchlein herausgegeben, wo er Texte zur Demut Meister Eckharts zusammenstellt (Paris 1988). Dennoch findet sich weder darin noch m. E. sonst irgendwo eine gesonderte und vertiefte Betrachtung dieses Begriffs, auch nicht in seiner Verortung unter den anderen spirituellen Hauptbegriffen Meister Eckharts. Eingedenk des zentralen Platzes, welchen die Demut in den jeweiligen Gedankengebäuden Eckharts und Böhmes einnimmt, ist ihr Übergangensein tatsächlich erstaunlich. Insofern vermochte vorliegende Arbeit eine Lücke zu füllen, die zu schliessen sich für die Verfasserin lohnte.

behaben an der Moderne« geprägt hat, ist eine heutige Stimmung festzumachen, die gerade dem von der Moderne Verdrängten und Vergessenen wieder neue Aufmerksamkeit zu schenken bereit ist. Hängt dieses »Unbehaben« – wie Taylor analysiert – tatsächlich mit der »dunklen Seite des Individualismus« zusammen, mit dem »Gefühl, daß eine Verflachung und Verengerung des Lebens stattgefunden hat und daß dieser Vorgang mit abnormaler und bedauerlicher Selbstbezogenheit zusammenhängt«¹², so ist das spezifische Interesse an einem Wert wie der Demut so unzeitgemäss nicht¹³: nämlich als Ausdruck einer Offenheit für alternative Selbstdeutungen, für andere Ideale des Selbstverhältnisses als diejenigen, die als Erbstück einer Subjektphilosophie heute selbst in die Krise geraten sind¹⁴. Etwas provokativ liesse sich vor diesem Hintergrund sogar formulieren, dass der Verruf, in den der Bedeutungskomplex der Demut gekommen ist, selbst wiederum fast altmodisch erscheint. Ist nämlich das neuzeitliche Subjektdenken, welches ideengeschichtlich zweifelsohne am Untergang des Demutswerts beteiligt gewesen ist, als eine – mit Axel Beelmann gesprochen – Reaktion auf die »Zumu-

¹² C. Taylor, 1995, 10. Nicht nur Philosophen diagnostizieren ein Unbehaben auslösen des Übergewicht des sich an den Idealen der Moderne nährenden Ichs, auch Soziologen sprechen von »eine(r) Art Egoismus-Epidemie, ein(em) Ich-Fieber«, bei dem fraglich sei, ob man ihm »durch Ethik-Tropfen, heiße(n) Wir-Umschläge(n) und tägliche(n) Eindrungen auf das Gemeinwohl beikommen kann.« (Beck/Beck-Gernsheim, 1990, 12.) Auch von psychologischer Seite wird das Thema auf einer gesellschaftlichen Ebene aufgegriffen, siehe z.B. Franz Stimmer: »Zur Psychogenese und Soziogenese narzisstischen Verhaltens«, Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Goerres-Gesellschaft, Bd. 16, 1987. In dieser klaren Studie zeigt Stimmer u. a. auch das hohe soziale Entgegenkommen, welches der Narzissmus in der modernen Gesellschaft erfährt.

¹³ Tatsächlich ist gegenwärtig so etwas wie ein Demuts->comeback« zu notieren, das sich neuerdings in der philosophischen Fachliteratur niederschlägt. So läuft zur Zeit eine ethische Diskussion im englischen Sprachraum, französische und englische Monographien mit dem Titelthema der humilitas erscheinen auf dem Markt (N. Richards: »Humility«, 1992; »L'Humilité. La grandeur de L'infime« Dirigé par G. Lamarche-Vadel, 1992), Tugendanthologien spriessen hervor, die der Demut einigen Platz einräumen (U. Wickert: »Das Buch der Tugenden«, 1995; A. Conte-Spanville: »Ermutigung zum unzeitgemässen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte«, 1996). Gehandelt wird sie u. a. auch als ein tauglicher »environmental value«, ein Aktualisierungsversuch, der sie ins Zentrum der Umweltdebatte einzubinden trachtet (vgl. G. B. Frasz, 1993).

¹⁴ Vgl. dazu z.B. folgende Überblicksliteratur: H. Nagl-Docekal und H. Vetter (Hg.): Tod des Subjekts? 1987; M. Frank, G. Raulet und W. von Reijen (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, 1988; A. Beelman: »Die Krisis des Subjekts. Cartesianismus, Phänomenologie und Existenzialanalytik unter anthropologischen Aspekten, 1990; W. Welsch: Subjektsein heute, in: Studia philosophica 51, 1992, 153–182.

tung an den Menschen im Umgang mit einem allmächtigen Schöpfergott¹⁵ zu begreifen, so führte der dadurch angestossene Emanzipationsversuch der Moderne schliesslich wiederum ins Kreuzfeuer der – postmodernen – Kritik¹⁶. Diese prangert den »Zentrismus« der überkommenen Subjektauffassung an, ihr »machtorientiertes« und »autistisches« Wesen, ihre Unfähigkeit, »ein »Anderes« positiv (d. h. nicht nur als sein anderes Selbst) mitzudenken«¹⁷, ihre Vorstellungen des Subjekts als »universale(r) Souverän«, als »Herr und Meister der Erscheinungen«¹⁸. Gesucht ist heute ein neues Selbstverständnis, welches der sensiblen Verantwortlichkeit gegenüber der Umwelt und den Anforderungen angesichts des zunehmend pluralen menschlichen Zusammenlebens gewachsen ist. Das Ufer, zu dem dieser Neuaufbruch unterwegs ist, zeichnet Wolfgang Welsch in Anlehnung an Adorno in der Kontrastierung »Starkes versus schwaches Subjekt«, wobei gerade die »Schwäche« als Ideal des »neuen Subjekt(s)« hervorgehoben wird. Dieses stellt Welsch als »Indiz einer anderen Stärke« dem »traditionell-starke(n) Subjekt« gegenüber, das »allein in seinem beschränkten Horizont stark erschien, aus Schwäche sich aber auch auf diesen versteifen musste«¹⁹. Der Trend einer positiven Umwertung der »Schwäche« erinnert offensichtlich an den Topos der Demut²⁰, wobei die neuentdeckten Schwächevor-

¹⁵ »Die Zumutung an den Menschen im Umgang mit einem allmächtigen Schöpfergott besteht zu großen Teilen darin, sich jener Qualitäten und Fähigkeiten hehoben zu sehen, die man der Seite des Omnipotenzbegriffs zuschlägt. Und damit ist nicht nur, aber vor allem gemeint: die Selbsterhaltung. Die Welt und mit ihr der Mensch rutschen ab zu einem Willensakt Gottes, der die Frage nach dessen Warum schon im Ansatz abschneidet und seine Exegeten nur noch ein lapidares »Quia voluit« sagen lässt.« (Axel Beelmann, 1990, 20) Diese Art der Darstellung des religiösen Grundverhältnisses trifft mit seiner Polemik in den Kern der Demut, kann sie in gewisser Weise doch als Expertein der Akzeptanz des »Quia voluit« verstanden werden. Doch wie verkürzt und verflacht das voluntaristische Gottesverhältnis in dieser Aussage Beelmanns erscheint und dadurch auch der implizit damit zusammenhängende, auf Fatalismus reduzierbare Demutsbegriff, wird später vor allem durch Jakob Böhme sichtbar.

¹⁶ Vgl. hierzu Überblickshalber z. B. W. Welsch: »Unsere postmoderne Moderne«, 1987 und Literaturangaben von Fussnote 14.

¹⁷ H. Vetter, 1987, 28 u. 42.

¹⁸ W. Welsch, 1992, 155.

¹⁹ Ebenda, 173, Anm. 65.

²⁰ Vor allem, wenn Welsch das »schwache« Subjekt wie folgt charakterisiert: Es »achtet den Unterliegenden, vermutet einen Rechtskern im unrecht Scheinenden, rechnet wirklich mit Andersheit. Es ist fñhrwahr nicht mehr dem »identischen, zweckgerichteten, männlichen« Charakter des Menschen verpflichtet, an dem Adorno unsere Tradition kranken sah.« (Ebenda, 174)

züge auf grössere Kompetenz im Umgang mit Pluralität zielen²¹. Die Stärke der demütigen Schwäche liegt dagegen – wie später vor allem bei Meister Eckhart zu sehen sein wird – im Stichwort der Empfänglichkeit begründet. Diese alte Emphase ist dem »neuen« Schwächenvorzug offensichtlich so fern nicht, stellt letzteres doch auch auf Durchlässigkeit und Bereitschaft zum Einlassen auf Anderes ab bis hin zur Selbstüberschreitung²².

III. Demut und Denken

Über Brücken solcherart lässt sich das Thema der Demut zweifellos aktualisieren. Gegenüber den – sich nach wie vor auswirkenden – Leiden des übergewichtigen und steifgewordenen modernen Subjekts könnte die Demut in postmoderner Neuauflage sogar als heilendes *know-how* betrachtet werden, welches um eine vergessene Möglichkeit der »Leichtigkeit des Ich« weiss: Im Sinne etwa des Helden Ulrich aus Musils »Mann ohne Eigenschaften«, der sagt: »Vielleicht gehen wir dann, wenn die falsche Bedeutung, die wir der Persönlichkeit geben, verschwindet, in eine neue ein wie in das herrlichste Abenteuer«²³.

Nutzbar aber lässt sich die Demut für ein solches »Abenteuer« nicht machen. Denn das von ihr proklamierte Leichtgewicht des menschlichen Selbst hängt an einer Gedankenausrichtung, welche der Verfügbarkeit der Demut im Sinne eines neuen Selbsterlebnisses gerade entgegenläuft. Ihr Charakter und ihr Grund, so machen Eckhart und Böhme überdeutlich, erschliesst sich nur in der ihr eigentümlichen selbstlosen Gerichtetheit. Damit verbunden ist eine Denkweise²⁴, aus der die Bedeutung der Nichtigkeit und Überwindbarkeit des Selbst als grenzenlose Chance erwachsen kann. Die angesprochene Denkweise hat mit dem Gewährwerden der »absoluten Negativität« menschlichen Daseins zu tun, ohne diese aber, wie Adorno der traditionellen Metaphysik vorwirft, erklärend »zu bejahen«²⁵. Ge-

²¹ Vgl. ebenda, 173.

²² Vgl. ebenda.

²³ R. Musil, 1952, 150.

²⁴ In diesem Sinn auch erinnert J. Newman: »One must remember here that Christian humility is not cultivated *in vacuo*. It is one element in a complex world-view and form of life.« (1982, 281)

²⁵ 1966, 352.

genteilig setzt das Demutsdenken das Bewusstsein um menschliches Ver-sagen in die Dringlichkeit der Ver-antwortung um. Die Möglichkeit zu dieser Verantwortung liegt in der Demut, sowohl als Bewusstsein desjenigen Menschenmöglichen, welches diese stete Verantwortlichkeit zu veranlassen vermag, als auch im Sinne eines Vollzugs, der als *lebensentscheidend* begriffen worden ist. Insbesondere aufgrund von letzterem führt das ihr Nach-denken in heute verschüttete Denkreionen, die die Grenzen einer aufgeklärt-säkularen und rein ethischen Behandlungsart hinter sich lassen²⁶.

Dem Versuch, aus unserer Demutsentfremdung der Demut nachzugehen, wird aus diesem Grund das Befremdliche nicht abzustreiten sein. Verlangt die Entfaltung des ganzen Volumens der Demut doch bereits im Ansatz die riskante Bereitschaft zum Nachvollzug einer Denkweise, die sich als spekulativ im ursprünglichen Wortsinn erweisen wird²⁷. Riskant ist diese Bereitschaft, weil sie natürlich eine breite und – offensichtlich – unschütz-bare Angriffsfläche derjenigen Kritik bietet, die sich vernünftig an gesetzte Grenzen hält. Merkwürdig ist allerdings, dass ausgerechnet ein Philosophieren, das aus der Perspektive einer vernunftkritischen Selbstbescheidung als anmassend in seinem grenzenlosen Erkenntnisanspruch gelten muss, die Demut herausstellt wie kein anderes: und zwar ausgerechnet als Mitte(l) dieses Denkens selbst. Es ist tatsächlich so, dass das sokratische Bekenntnis »Ich weiss, dass ich nichts weiss« dem denkerischen Selbstverständnis eines Meister Eckhart oder Jakob Böhme völlig entspricht. In Abhebung zu einem kritischen Bekenntnis, das lauten könnte: »Ich weiss, dass ich *etwas* weiss«, soll die Aussage über ein spekulatives Demutsbekenntnis nicht – mit ironischem Unterton versehen – als Freibrief für zügellose Phantasien gemeint sein. Will man es wohlwollend im Sinne seines eignen Selbstverständnisses auslegen, so wäre eine Form der unbeschränkten Unvoreingenommenheit vorzustellen, eine gänzliche

²⁶ Vgl. hierzu auch A. Dihle, in: »Reallexikon für Antike und Christentum«, 751 u. 757f.

²⁷ »Spekulation bezeichnet zuerst eine bestimmte Stufe und Weise der Gottesbetrachtung, die von anderen (cognitio, contemplatio, visio) unterschieden wird. Mit dieser Bedeutung eng verbunden, jedoch etymologisch von »speculum« (»Spiegel«) abgeleitet, ist die Auslegung von Spekulation als einer spezifischen Erkenntnisform der Reflexion (...), in welcher Spiegelndes (Geist, Natur) und Gespiegeltes (Gott) in ein sich gegenseitig verdeutlichendes Verhältnis gestellt sind.« (S. Ebbersmeyer: »Spekulation«. In: »Historisches Wörterbuch der Philosophie«)

Loslösung von den im Selbst angesiedelten Fixpunkten vermeintlicher Gewissheit, um dadurch zu einer radikal geschärften Aufnahmebereitschaft und Denkempfänglichkeit zu gelangen. Die Fruchtbarkeit einer solchen Haltung – die sich, mit Heidegger gesprochen, eben nicht aus dem »Halt« bestimmt²⁸ – hat der letzte grosse Meister der spekulativen Denkbewegung in aller Offenheit ausgesprochen – Hegel. Für diesen nicht eben bescheidenen Kenner des Absoluten ist Demut die Disposition, die es ermöglicht, dem »Begriff« nachzudenken: »Die wahre Demut besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben; so verschwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden ist.«²⁹ Diese Verbindung von Demut und Spekulation weist letztere hinsichtlich einer Charakteristik aus, die häufig übersehen wird: nämlich dass sich dieser Denkvollzug gewissermassen als eine Form der Rezeptivität begreift; zwar nicht im Sinne eines passives Medium, sondern einer Versunkenheit, in der das »ich denke« vom zu Denkenden nicht mehr zu unterscheiden ist. Hegel spricht davon, »sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben«, so vertieft zu sein, dass die mögliche »Übersicht« eines davon zu trennenden Standpunktes des Ich nicht mehr möglich ist³⁰. Diese Beschreibung hat auffallend ähnliche Züge zur Denkweise, die vor allem Jakob Böhme an der Demut festmacht. Erst wenn das Eigene sich so verflüssigt hat, dass es der Denkbewegung sozusagen nicht mehr im Wege steht, ist nach ihm die Grenzüberschreitung des spekulativen Ausgriffs gültig. Ansonsten denkt nur »Meister Klügling«, dessen Ichverhaftung das Denken willkürlich macht.

²⁸ Vgl. 1989, 387.

²⁹ G. W. F. Hegel: »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«, 1986, 534. In ähnliche Richtung geht auch ein Hinweis Hegels in seinem Vorbegriff der Logik, in dem er aufgrund einer Demutsdefinition der Philosophie Hochmut abspricht, d. h. sie eher auf der Seite der Demut angesiedelt sein lassen will: »Wenn daher von Demut oder Bescheidenheit und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Tun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut freizusprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekt, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes Ich, als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.« (»Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, Vorbegriff Par. 23, 1986, 80)

³⁰ Vergl. »Phänomenologie des Geistes«, Vorrede, 52, 1984.

Der Demutsgedanke Meister Eckharts und Jakob Böhmes geht freilich über diese epistemischen Implikationen hinaus. Dieses Weitergehen liesse sich – wieder in Anlehnung an Sokrates – paraphrasieren als: »Ich weiss, dass ich nichts bin.« Der resignative Schein dieser Aussage trügt, steht sie doch für Eckhart und Böhme analog dem Nichtwissensbekenntnis als Eingangsmöglichkeit zu einer Daseinsöffnung, welche sich wiederum als ein Überschreiten vormaliger Begrenzungen manifestiert. Darum stehen Demut und Spekulation auf mehreren Ebenen in einem Spannungsverhältnis eigener Art. Denn der grenzenlose Ausgriff der Spekulation, der keine Bescheidung zu kennen meint, beruft sich auf die Demut nicht nur als seine Voraussetzung, sondern auch als seine *Folge*. Sie stellt jene Haltung dar, in der das Denken Meister Eckharts und Jakob Böhmes sich vergegenwärtigen will. Wenn Karl Jaspers, Kierkegaard paraphrasierend, den »Philosophen des Systems« vorwirft, sie seien als »Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt: dieses phantastische Wesen lebt nicht selbst in dem, was es denkt«³¹ – so lässt sich eine solche Kritik hinsichtlich der Spekulation Meister Eckharts und Jakob Böhmes nicht äussern. Ihr Philosophieren versteht sich keineswegs als Selbstzweck in einem alltagsfernen, meta-physischen Raum, sondern gegenteilig: als Weg, um *in* diesen Alltag in ungeteilter Präsenz zu gelangen. Diese, so zeigen Eckhart und Böhme auf je unterschiedliche Weise, ermöglicht in voller Weise erst die Demut. Sie bedeutet deshalb sowohl den Weg in diese spekulative Denkbewegung hinein als auch den Ausweg heraus, um vom Denken wieder zum konkreten Dasein zu finden. Dieser Ausweg wiederum entspricht dem (Höhen-)Weg dieses Denkens selbst, welcher auch als Entdeckungspfad zur Gegenwart zu bezeichnen wäre. Aber dazu später.

IV. Zu den Schwierigkeiten um die Demut

1. Gedanken vorweg

Bevor wir uns diesem Demutsdenken Schritt für Schritt überlassen, scheint es notwendig, wenigstens stichprobenartig den Problemberg anzuleuchten, welcher sich im philosophischen Diskurs um diesen

³¹ K. Jaspers, 1987, 13.

Begriff gehäuft hat. Dabei sollen auch jene Positionen zur Sprache kommen, welche die Fragwürdigkeit der Demut verflachen oder mit Unkosten auflösen, die schwer zumutbar sind. Um die (philosophisch-ethischen) Probleme mit der Demut in den Blick zu bekommen, bietet sich als Ausgangspunkt eine zur Zeit laufende Fachdebatte im anglo-amerikanischen Sprachraum an. Die Skizzierung der darin diskutierten Aporien lässt zugleich auch deutlich werden, wie erstaunlich wenig diese sich im Verhältnis zur Vergangenheit bewegt haben. Schliesslich sollen auch zwei Versuche gestreift werden, denen es in diesem Jahrhundert um eine Rückgewinnung philosophischer Relevanz der Demut gegangen ist: die Ansätze von Heinrich Kanz und Max Scheler. Insbesondere die Demutsauffassung des Letztgenannten ist für unsere Untersuchungsrichtung bedeutungsvoll. Im Befragen ihrer unausgesprochenen Voraussetzungen legt sich nämlich von selbst der Übergang zu Eckhart und Böhme nahe.

Man könnte meinen, das Problematische an der Demut habe vielleicht mit der Uneindeutigkeit ihrer Definition zu tun oder – um es mit G. Schlesinger krasser zu formulieren – mit den »unique difficulties in explicating the notion of humility«³². Die Schwierigkeit liegt aber tiefer: Es ist der Grund, warum man überhaupt demütig sein sollte, der heute (aber auch schon früher) zur Disposition steht. Hinsichtlich des Problems der Definierbarkeit steht die Demut nicht allein. Seit Platon weiss man, wie undankbar das Unterfangen ist, auch klassische Kardinaltugenden wie Klugheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit definieren zu wollen. Im Unterschied zur Demut jedoch ist der Nutzen dieser Tugenden für den einzelnen wie für die Gesellschaft noch immer unmittelbar nachvollziehbar. Welchen Sinn die Demut haben soll, dies jedoch ist heute mehr als fraglich geworden. Derjenige, der einen solchen (positiven) Sinn spontan formulieren könnte, stellt zweifellos eine Ausnahme dar. Aussagen wie: »Demut ist Wahrheit, weil sie den Menschen in ein geordnetes Verhältnis zur höchsten Idee und zum Nächsten bringt«³³ wirken in ihrer Unbefangenheit veraltet als ihre Entstehungszeit in Disserta-

³² G. Schlesinger, 1994, 252.

³³ B. Selung, 1926, 5. Vgl. hierzu auch die erstaunlich ähnliche, kategorische Aussage eines Dissertanten knapp zwanzig Jahre später: »Was ist Demut? Demut ist Wahrheit. Das will sagen: Demut besteht darin, dass sich der Mensch so einschätzt, wie er in Wirklichkeit ist, was er Gott gegenüber und im Lichte Gottes innerhalb des ganzen Kosmos tatsächlich bedeutet.« (1943, 2)

tionen noch in den zwanziger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts. Regelrecht erstaunlich erscheint aus heutiger Perspektive, dass solche Sätze über die Demut in relativ jungen Arbeiten zum Thema noch zu finden und unproblematisiert so stehen gelassen worden sind.

Die Umwertung der Demut, die Nietzsche im Zuge seiner Umwertungen aller Werte zum Teil vollzogen sowie prognostiziert hat, ist scheinbar erst nach dem Trauma des »Dritten Reichs« erdrutschartig und dominant ins allgemeine Bewusstsein gelangt. Heute hat eine Verknüpfung von »Demit« und »Wahrheit« des Menschen, wie oben vollzogen, jegliche Selbstverständlichkeit eingebüsst. Warum eigentlich? Man könnte doch meinen, dass gerade der ethische und moralische Zusammenbruch, der sich durch die faschistische (auch stalinistische) Erscheinung unvorstellbarer Unmenschlichkeit ereignet hat, im nachhinein einem Wert wie Demut wieder zu neuer Aktualität verholfen hätte. Charakterisiert sie doch in altbewährter Weise das Bewusstsein und die Kenntnis um menschliche Abgründe und Niedrigkeit. Dass Demut eine solche Revitalisation jedoch nicht erlebt hat, hängt vermutlich mit dem Element von Ordnung zusammen, welches mit ihr untrennbar verbunden erscheint. Bruno Selung rekurriert im obigen Zitat noch ganz selbstverständlich darauf, wenn er das »geordnete Verhältnis« erwähnt, in welches die Demut den Menschen setzt. Was noch in den zwanziger Jahren als Vorstellung von Ordnung recht natürlich mit der Demut in Beziehung gebracht werden konnte, hat scheinbar die Generalverwüstung des Zweiten Weltkriegs nicht unbeschadet überstanden. Demut ohne diesen Rahmen eines »geordnete(n) Verhältnis(es)«, einer »höchste(n) Idee«, wo die Katastrophen des Menschlichen irgendwie aufgehoben wären, ist in schwer zumutbarer Weise beschnitten. Denn eine ordnungsleere Demut, nur mehr im Sinne einer Dauerbesinnung auf – wie sich gerade in diesem Jahrhundert gezeigt hat – realexistierende Abgründe des Grauens, zieht ins Bodenlose, in Räume unbegrenzter Angst. Warum die gegenwärtige Ethik, die durch zeitgeschichtliche Ereignisse doch übersensibilisiert sein sollte für die Schwächen des (Un-)Menschlichen, als tragfähigen Ausgangs- (oder Halte)punkt so vehement die Stärke des Menschen als Ansatz wählt, mag durch diesen Hintergrund mitbegründet sein. Denn, wie der in die Demutdebatte involvierte Jay Newman in aller Knappheit formuliert: »What point is there in their (humans D. S.) dwelling on what they are not and what they cannot do when instead they can be enhancing

what they are?»³⁴ Es erscheint fast so, als ob Demut buchstäblich un(er)tragbar geworden wäre, gerade weil die Mängel des Menschlichen in diesem Jahrhundert so sehr an Gewicht zugenommen haben³⁵, ohne dass dieses zugleich durch eine übergeordnete Ordnung aufwiegar wäre. Zu halten vermag sich der Mensch in dieser Situation deshalb vermutlich nur noch an das, was haltbar erscheint: ein starkes, zuverlässiges Selbstideal. Demut als Blick »on what we are not« mutet dagegen wie eine Überforderung an, die nirgendwo mehr hinzuführen scheint. Dermassen dezidiert jedenfalls hängt die zeitgenössische Ethik am Ideal des »starken« Selbstbewusstseins und der ungetrübten Selbstverwirklichung, dass auf Demut (ohne religiöse Implikation) wie auf eine Irritation und Störung des Selbstvollzugs rekuriert wird, wie später gezeigt wird.

Die These der Un(er)tragbarkeit von Demut in der gegenwärtigen *conditio humana* lässt sich noch von anderer Perspektive verfolgen. Gemeint ist der Blickwinkel, der sich aus der naturwissenschaftlichen Kenntnis des Universums ergibt. Die Dimensionen, in welche diese einführt, vermögen das Gefühl von eigener Bedeutsamkeit drastisch zu relativieren. Heidegger hat die Befindlichkeit, die sich im Einlassen darauf einstellen kann, folgend zum Ausdruck gebracht: »... was ist dieses (menschliche D. S.) Seiende schon! Stellen wir uns die Erde innerhalb der dunklen Maßlosigkeit des Raumes im All vor. Vergleichsweise ist sie ein winziges Sandkorn, bis zum nächsten seiner Größe erstreckt sich ein Kilometer und mehr Leere; auf der Oberfläche dieses winzigen Sandkorns lebt ein durcheinander kriechender, betäubter Haufe angeblich kluger Tiere, die für einen Augenblick das Erkennen erfunden haben (vgl. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. 1873 Nachlaß). Und was ist die zeitliche Erstreckung eines Menschenlebens in der Bahn der Zeit von Jahrmillionen? Kaum ein Ruck des Sekundenzeigers, ein Atemzug. Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade des Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören.«³⁶ Dass trotz dieser heute verbreiteten und gekannten Perspektive, aus der der

³⁴ J. Newman, 1982, 277.

³⁵ Im Blick auf dieses kulminierende Gewicht schreibt auch J. Campbell: »In comparison with all this, our little stories of achievement seem pitiful. Too well we know what bitterness of failure, loss, disillusionment, and ironic unfulfillment galls the blood of even the envied of the world!« (1973, 27 f.)

³⁶ Martin Heidegger, 1957, 3.

Mensch verschwindend gering und vergänglich zu werden droht, das Ideal des ausgeprägten Selbstwertgefühls bis in die Alltagskultur siegreichen Eingang gefunden hat, ist eigentlich erstaunlich. Im Bewusstsein der kosmischen Dimensionen, in denen der Mensch lebt, hätte doch das Bewusstsein der eigenen, völligen Geringfügigkeit viel eher Raum gewinnen können, statt des – in diesem Kontext – fast schon tapfer wirkenden Festhaltens am eigenen Selbstwert. Vielleicht lässt die heutige – dem Mittelalter so konträre – Hochschätzung einer Mentalität, die alles andere denn demütig ist, sich deshalb wiederum als gegenläufige Massnahme verstehen gegenüber der Gefahr eines völligen Selbstverlusts angesichts der Masslosigkeit des Alls (analog der eigenen Abgründigkeit), welche den Menschen notwendig seine eigene Bedeutung und seinen Wert hochhalten lässt. Denn dieser Wert bzw. der Sinn seiner Existenz scheint von niemand anders mehr gewährleistet und empfunden werden zu können als von ihm selber³⁷. Selbstgeringschätzung im Sinne der Demut dagegen kennt heute in der Regel kein göttliches Auffangnetz mehr. Ihr sich zu unterziehen ist deshalb ein weit bedrohlicheres Unterfangen als zu Zeiten, in denen sich der Mensch – noch im Zentrum des Universums oder der göttlichen Aufmerksamkeit – die Demut sozusagen eher leisten konnte.

2. Aspekte der ethischen Debatte

Darum ist es symptomatisch, dass die heutige, in der englischsprachigen Fachliteratur geführte Diskussion um ›humility‹ vor allem durch eines losgetreten worden ist: durch das positive ›image‹, das diesem Begriff in der englischen Sprache nach wie vor anhaftet³⁸. Der Ruf der humilitas bildet deshalb gleichsam den Stachel der Debatte als Frage, wie ein Wert, welcher den Selbstwert zu mindern trachtet, diesem dennoch so gut zu Gesicht steht. Vermag die ›humility‹ den Selbstwert unter der Hand gar zu steigern? Ignorierbar jedenfalls ist die Gegenläufigkeit von Inhalt und Wirkung der ›humility‹ für die in Gang gekommene ethische Diskussion nicht mehr: »Until very re-

³⁷ Vgl. hierzu Hannah Arendt, die zu analysieren versucht, inwiefern die Suche nach (Selbst-) Gewissheit, die Descartes schliesslich im Selbstbewusstsein gründet, als eine notwendige Reaktion auf die galileischen Entdeckungen zu verstehen ist (H. Arendt, 1996, vor allem 355–366).

³⁸ »(...)even in our cynical age, we are still impressed when we hear people speak of someone's ›true humility‹.«. (J. Newman, 1982, 275). Vgl. auch N. Richards, 1988, 253.

cently, modern virtue ethics in the secular tradition was largely indifferent or even hostile to the character disposition of ›humility‹. The term for many denotes low self-regard or meekness, and it is hard to see what is beneficial to oneself or society as a whole in a tendency to dismiss whatever strengths one does have.«³⁹ Diese Indifferenz der modernen Tugendethik hat sich – wenn auch erst seit kurzem – deshalb verflüchtigt, weil sich die vertrackte Frage aufgedrängt hat, *warum* ›low self-regard‹ dem eigenen Ansehen, der eigenen Bedeutung von Vorteil sein kann. Sie stellt vor ein Problem, welches im Rückgriff auf die ethische, säkulare Tradition Fassungslosigkeit hervorruft. Vermag doch die von der humilitas geforderte Selbstminderung eindeutig als Gefährdung und Schwächung des Selbstvertrauens und der Lebenskraft gedeutet werden, wie Shefali Panigrahi konstatiert⁴⁰. Wieso darin eine erstrebenswerte Tugend liegen soll, fragt Norvin Richards offen und repräsentativ für alle beteiligten Diskussionsteilnehmer⁴¹.

Um diese grundsätzliche Unverständlichkeit des Erstrebenswerten von ›humility‹ ranken sich aber noch zusätzliche Aporien. Zum Beispiel die Frage, wie herausragende Persönlichkeiten (›the splendid among us‹), überhaupt ›humble‹ sein können, wobei gerade ihre humilitas doch besonders sympathisch erscheint. Auf der Grundlage eines Selbstbewusstseinsideals, welches sich ehrlich und offen zu sich selbst zu bekennen hat, setzt sich die Selbstgeringschätzung der Überdurchschnittlichen einem Misstrauen aus, das Verlogenheit, zumindest Selbsttäuschung nahelegt⁴². Als Versuch einer Verteidigungsmassnahme will es Julia Driver daher sinnvoll erscheinen, vom notwendigen »epistemic defect«⁴³ der ›humility‹ auszugehen, während Aaron Ben-Ze'ev gegenteilig zu einer Problemverschärfung

³⁹ S. Hare, 1996, 235.

⁴⁰ S. Panigrahi, 1980, 7.

⁴¹ »If (...) being humble means taking a persistently dim view of every particular in one's behavior and character, it is hard to imagine anything more dreary. How could this be a virtue, something one should hope to make part of one's personality?« (N. Richards, 1988, 254).

⁴² Ebenda 253.

⁴³ J. Driver, 1989, 377. Sie bezeichnet die humility aufgrund dessen auch als »virtue of ignorance«, deren hervorstechendes Merkmal es ist, nicht über sich Bescheid zu wissen, denn der Satz »I am modest« klingt »odd«, verkehrt er doch implizit seinen Sinn. Auch in dieser Hinsicht gilt der »epistemic defect« der humility. Der Inhalt dieser Wortprägung findet sich bereits bei Feuerbach ausgedrückt: »Die wahre Demut ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt, als verstände es sich von

beiträgt in der Frage zur vermeintlichen Ausschiesslichkeit der Tugenden »modesty« bzw. »humility« und »honesty«⁴⁴. Aufbauend auf diesen Stolpersteinen spricht Stephen Hare in einem bislang letzten Wort zur Debatte vom regelrechten Paradox⁴⁵, welches »humility« als Tugend notwendigerweise darstellt. Dieses besteht für ihn darin, dass die Unwissenheit der »humility« über sich selbst mit der gleichzeitigen Selbstüberzeugung (des Demütigen als Demütigen) einhergehen muss, aufgrund derer sie allein als Tugend und bewusste moralische Position haltbar und ausübbar ist.

Die gegenwärtige Diskussion der Ethiker kreist also – in freilich grober Zusammenfassung – um Problemkomplexe, die sich in prinzipiell zwei Fragestellungen einteilen lässt: einmal derjenigen, die Nancy Snow in einer Kapitelüberschrift als »Why be humble?«⁴⁶ subsumiert und dabei die Einwände in folgendem Rundumschlag vor Augen führt: »Both humbling experiences and the exercise of »humility« in actions might be thought to undermine or frustrate the exercise in actions of positive traits, such as self-respect, self-confidence, proper pride, self-esteem, and autonomy, as well as inhibit their development, and in so doing, have pervasively negative effects on an agent's self-conception and capabilities for effective action.«⁴⁷; zum anderen derjenigen, die man in Anlehnung an Snow als »How be humble?« paraphrasieren könnte. Letztere Fragestellung ent-

selbst, daß man demütig ist, welches gar nicht weiß, daß sie Demut, kurz, ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.« (1967, Bd. 4, 249)

⁴⁴ »In the light of the insincerity account one can be modest and sincere only as long as one has no significant accomplishments. (In this case one is really not modest since one has no accomplishments to hide). The moment one achieves such accomplishments, one must change one's character and choose to be either modest or insincere. Yet there are empirical examples in which someone is both sincere and modest.« (1993, 235). Während Ben Ze'ev dieses Problem für die »modesty« lösen will, indem er sie als Einschätzung des »fundamentally similar worth of all human beings« definiert (ebenda 238), scheint ihm der Konflikt hinsichtlich der »humility« unauflösbar, so dass ihre Tugendhaftigkeit nur von sehr beschränktem, kontextuell abhängigem Wert ist: »In humility we lower our worth from its real value. This can be done either deliberately or nondeliberately. In the former case we are insincere about our worth, whereas in the latter case we are ignorant of it. Being humble in both senses may be a virtue in those circumstances where it promotes social harmony. Its value, however, is instrumental and limited to specific circumstances.« (A. Ben Ze'ev, 1993, 240)

⁴⁵ Schon im Titel ist daraufhingewiesen: »The paradox of moral humility«, 1996, 235–241.

⁴⁶ N. Snow, 1995, 211.

⁴⁷ Ebenda 212.

springt sozusagen dem Rückstoss, den die Demut an sich selbst erfährt. Als Tugend der Geringschätzung bzw. Ignoranz des Eigenen und seiner Vorzüge, darf auch sie sich ihrer selbst bewusst sein. Wie sie dann jedoch bewusst als Tugend zu praktizieren ist, wird gemäss den Kategorien des Ethischen zum unauflösbaren Dilemma⁴⁸.

3. *Blick zurück*

Bevor auf den Lösungsversuch der zur Zeit laufenden Debatte auf die erste Frage eingegangen werden soll (die zweite erfährt keine Lösung), sei ein kurzer Rückblick gestattet. Dieser vermag zu zeigen, wie alt die Einwände auf die Frage nach dem Grund zur Demut sind und wie wenig originell auch der Lösungsansatz der englischsprachigen Diskussion dazu ausfällt. Zunächst zu den Einwänden. Explizit finden sie sich bereits bei Friedrich Nietzsche⁴⁹ und David Hume⁵⁰ formuliert. Ihre Wurzeln aber reichen in die beginnende Neuzeit im symptomatischen Urteil eines Denkers, der sich dem cartesianischen Neuaufbruch zutiefst verpflichtet fühlt: Baruch de Spinoza. Er spricht in seiner Ethik eine – gegenüber mittelalterlichem Denken – höchst provozierende Neudefinition der humilitas aus: Die »von der Idee unserer Schwachheit begleitete Traurigkeit wird Demut genannt; die Freude hingegen, die aus der Betrachtung unserer selbst entspringt, heisst Selbstliebe oder Zufriedenheit mit sich selbst«⁵¹. Infolgedessen wird sie bei ihm auch nicht als Tugend, sondern in aller Selbstverständlichkeit als »Affekt« geführt⁵². Ihr Wert löscht sich aus

⁴⁸ Die gleiche Essenz des Paradoxen der Demut findet sich auch von André Comte-Sponville ausgedrückt: »Il semble que l'humilité soit une vertu contradictoire, qui ne pourrait se justifier que par sa propre absence, ou valoir qu'à ses dépens. Je suis très humble: autocontradiction performative. Je manque d'humilité: c'est un premier pas vers elle.« (In: G. Lamarche-Vadel, 1992, 64)

⁴⁹ Auf Nietzsches Demutskritik wird im letzten Kapitel dieser Arbeit eigens eingegangen, so dass er hier nur erwähnt sein soll.

⁵⁰ U.a. in seinen »Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals«: »(...) for what reason are they (monkish virtues like humility D. S.) everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose; neither advance a man's fortune in the world, nor render him a more valuable member of society; neither qualify him for the entertainment of company, nor increase his power of self-enjoyment? We observe, on the contrary, that they cross all these desirable ends« (D. Hume, 1986, Par. 219).

⁵¹ B. Spinoza, Ethik, Dritter Teil, Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

⁵² Ebenda, Dritter Teil, »Begriffsbestimmung der Affekte« Nr. 26.

im Blick auf den Vollzug des Selbsterhalts, den Spinoza als Resultat seiner Ethik kristallisiert⁵³. Das Revolutionäre dieses Standpunkts spiegelt sich sichtlich in der polemischen Kürze, mit der er des alten Werts der Demut gedenkt. Von hier aus erscheinen die gegenwärtigen Kritiken in ihren ausgefeilten Argumentationsketten schon fast wieder zuvorkommend bemüht in ihrem Demutsumgang. Aber auch Spinozas kurzer Prozess mit der *humilitas* ist keine völlige Neuerscheinung. Bei genauem Hinsehen lässt sich der Traditionsstrang einer vehementen Demutsablehnung noch um einiges weiter zurückverfolgen. Bereits bei Thomas von Aquin fällt die Sammlung der kursierenden Gegenargumente zur Demut als Tugend gravierend aus. Ihr Hauptherausforderer ist die aristotelische Ethik⁵⁴, der Thomas im Punkt der Demut mehr entgegenzukommen scheint als seiner angestammten Religion, mit der er sie zu vermitteln trachtet⁵⁵.

⁵³ Implizit jedoch – so liesse sich argumentieren – ist Spinozas Menschenbild an sich demütig, indem nämlich sein Selbstbestand restlos auf Gott zurückgeführt ist: als *modus* der Attribute der unendlichen Substanz. Dem Menschen kommt keinerlei Autonomie zu; er ist Ausdruck der *einen* Substanz, so dass sein Selbstverständnis nach Spinoza nur dann adäquat ist, wenn er sich in einer letztlich auf die absolute Substanz zurückgehenden Kausalität versteht. Diese totale Anbindung menschlicher Existenz ans göttliche Sein entspricht – wie zu sehen sein wird – dem Demutverständnis von Eckhart und Böhme.

⁵⁴ Über das griechisch-römische Verhältnis zur Demut siehe A. Dihle, in »Reallexikon für Antike und Christentum«, 737ff., ders.: »Antike Höflichkeit und christliche Demut«, 1952, 169–190; V. Cathrein: »Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt?«, 1925/26, 283–288. Während beide genannten Autoren die These vertreten, die Demut sei etwas dem antiken Geist grundsätzlich Fremdes und Widersprüchliches, das eindeutig erst im Christentum in Erscheinung trete und somit die Meinung Augustins bestätigen, dass Demut umsonst in den »heidnischen Büchern« gesucht würde (vgl. V. Cathrein, 1925/26, 283), machen P. Adnès im »Dictionnaire de Spiritualité« und A. Schaffner in seinem Augustinusbuch eine andere Position stark. Ersterer meint vor allem aufgrund der antiken Hybris-, Stolz- und Hochmutsverachtung den Schluss ziehen zu können: »Il y avait sans doute dans la morale antique des éléments qui auraient pu donner naissance à un idéal de l'humilité.« (1141). In fast identischer Weise formuliert auch Schaffner im Hinblick auf die Haltung des antiken Menschen den Göttern gegenüber: »Da und dort hat antikes Denken vorgearbeitet, daß dieses Wort von der *humilitas* mit einem neuen Sinn und Inhalt gefüllt werden konnte im Christentum« (1959, 38).

⁵⁵ Josef Groners Kommentar notiert diesbezüglich sogar den Thomas gemachten Vorwurf eines »Verrat(s) am Christlichen« (vgl. Kommentar zu Bd. 21 der »Summa Theologica«, 501). Auch Groners eigene, apologetisch gehaltene Thomas-Interpretation konzipiert: »Ein Christ kann sich mit Recht wundern, daß er weit hinter der letzten großen Tugend, irgendwo zwischen den »partes potenciales« der Maßhaltung, die »kleine« Tugend Demut findet, wo er doch der Meinung ist, diese Geisteshaltung gehöre ziemlich

Demut nötigt den gewichtigen Scholastiker zu einer Art Spagat zwischen den beiden ihm angelegenen Positionen, wodurch diese eher gewalttätig zusammengehalten werden. Durch diese Übung jedoch wird die Form vorgeprägt, in der sich auch spätere Versuche, Demut im Horizont eines aristotelischen Selbstverwirklichungsideals zu denken, einpassen. Aufgrund dessen erscheint die Abhandlung des Aquinaten erstaunlich aktuell, sowohl hinsichtlich der Sammlung seiner Einwände gegen die Demut wie seiner Antwort darauf. So schreibt er etwa: »Keine Tugend steht in Gegensatz zu einer anderen Tugend. Doch die Demut ist das Gegenstück von Hochherzigkeit, die nach Hohem strebt, die Demut aber ist dem abhold. Also ist Demut keine Tugend. Tugend bedeutet ›Zurüstung des Vollkommenen‹ (Aristoteles). Doch Demut gehört zum Unvollkommenen, daher kommt es auch Gott, der niemandem unterworfen werden kann, nicht zu, sich zu demütigen. Also ist Demut keine Tugend. Jede ›moralische Tugend bezieht sich auf Tätigsein oder Erleiden‹ (Aristoteles). Doch die Demut wird von Aristoteles weder zu den Tugenden gezählt, die im Bereich der Leidenschaften wirken, noch wird sie der Gerechtigkeit zugesprochen, die sich auf Tätigkeiten bezieht. Also ist sie keine Tugend.«⁵⁶ Auf dem Hintergrund dieser Argumente wird ersichtlich, wie scholastisch im buchstäblichen Sinn sich die gegenwärtige Diskussion um die Demut bewegt. Ihre Einwände verlaufen nach wie vor auf ähnlichen Bahnen. Auch heute wird die Tugendhaftigkeit der Demut in Frage gestellt aufgrund ihrer vermeintlichen Opposition zu anderen Tugenden (zum Beispiel ›honesty‹), auch heute wird sie problematisiert als Zubehör des »Unvollkommenen« (»at best a saving grace of the mediocre and at worst an excuse for passivity towards human wrongs«⁵⁷), und auch heute ist fraglich, wie man die Demut als Tugend überhaupt ausüben könne. Die Antwort, die Thomas von Aquin gibt, hat in erster Linie die Vermittelbarkeit der Demut mit der magnanimitas, dem hochherzigen Streben nach dem »schwer zu erlangenden Gut«⁵⁸ im Auge; damit wird dasjenige Grundsatzbedenken prioritär behandelt, welches sich dem aristotelischen Geist des Selbstverwirklichungsideals verpflichtet. Ist

an den Anfang christlichen Lebens und ohne sie sei ein christliches Leben überhaupt nicht möglich.« (Kommentar zu Bd. 22 der »Summa Theologica«, 468)

⁵⁶ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, II, IIae, q. 161, art. 1, 3–5.

⁵⁷ S. Hare, 235.

⁵⁸ *Summa Theologica*, II, IIae, q. 161, art. 1, »respondeo«.

diese Front geschlichtet, so lösen sich für Thomas auch die übrigen Probleme. Seine Schlichtung nun erfolgt erstaunlich einfach. Denn er unterlegt dem Streben nach dem »hohen Gut« die Notwendigkeit einer »doppelten Tugend«: eine, die den Geist hochherzig dazu antreibt, und eine, die ihn »mäßigt und bremst, damit er nicht maßlos in die Höhe strebe, und das ist die Aufgabe der Demut«. ⁵⁹ Diese Wirkungsweise der Demut als Komplimentär der »Hochherzigkeit« wird im darauffolgenden Artikel nochmals bestätigend ausformuliert. Ihr ergänzender und leitender Nutzen für unsere »Strebekraft« liegt, so führt Thomas näher aus, in ihrer nüchternen Zurückhaltung, »um nicht nach Unerreichbarem auszugreifen. Dazu aber ist es notwendig, daß einer seine Schwäche kennt angesichts dessen, was seine Möglichkeiten übersteigt. So gehört die Erkenntnis der eigenen Schwäche zur Demut wie eine Art Leitregel des Strebens.« ⁶⁰

Dieses Muster einer Demutsapologie erhält in der heutigen Debatte neuen Glanz. Will man der Demut aus den Aporien, in der man sie verstrickt sieht, heraushelfen, so geschieht dies durchweg in den von Thomas vorgegebenen Fusstapfen eines Versuchs ihrer Eingliederung in die Selbstverwirklichungsethik. Ihrem Legitimationszwang wird entsprochen, indem Demut gemäss den Idealen und Kategorien dieser Ethik uminterpretiert wird. Dabei wird ein Demutsbegriff konzipiert, der stromlinienförmig einem Selbstverwirklichungskonzept einzupassen ist, welches dasjenige des Thomas von Aquin jedoch an Bodenständigkeit übertrifft. Denn das »hohe Gut« ist hier ausgetauscht mit dem handfesten Begriff des persönlichen Erfolgs, für den ein heute akzeptabler Begriff von »humility« sich als nützlich zu erweisen hat. Fast einmütig finden sich die oben erwähnten debattierenden Autoren in einer Demutsvision zusammen, die sie letztlich als »strategy to attain success«⁶¹ auszuweisen trachtet: als »happy mean« zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Stolz (Shefali Panigrahi⁶²), als Ansporn und sogar notwendige Bedingung von Selbstrealisation wegen ihres Antriebs zu unerreichten Idealen (Jay Newman⁶³), als Korrektiv von Ambition im Sinne einer realistischen Einschätzung der eignen Leistungsfähigkeit (Norvin Ri-

⁵⁹ Ebenda.

⁶⁰ Ebenda, art. 2, »respondeo«.

⁶¹ N. Snow, 1995, 214f. Vgl. auch J. Newman, 1982, 282f., N. Richards, 1988, 259.

⁶² 1980, 8.

⁶³ 1982, 283 f.

chards⁶⁴), schliesslich als neidabbauende und verständnisfördernde soziale Fähigkeit (Aaron Ben-Ze'ev⁶⁵), die als »Schmieröl« (sogar!) gesellschaftlichen Friktionen entgegen zu wirken vermag (Julia Driver⁶⁶).

Gegen diese Versuche, humilitas als einen heute akzeptablen ethischen Wert zu retten, der sich reibungslos in die vorherrschende »ethics of self-realization« eingliedern lässt, spricht die schlichte Erwägung, ob das, was auf diese Weise gerettet wird, überhaupt noch erkennbare Züge des zu Rettenden trägt. Mit dieser Art der Wiedergewinnung scheint vielmehr genau derjenige Überschuss verloren zu gehen, welcher die eigentliche Identität von humilitas bzw. Demut ausmacht. Mit einiger Berechtigung schreibt Albrecht Dihle in seinem Demutsartikel, dass der Versuch einer Ethisierung der Demut notwendig eine Verfremdung beinhalten muss, steht doch die »Verknüpfung von Demut und Menschenwürde, die jeder ethischen Einordnung der Demut selbstverständlich sein muß, (...) im Gegensatz zur völligen Selbstaufgabe des Menschen«⁶⁷. Dieses schwer verdauliche Merkmal erst konstituiert den eigenwilligen Kern des Demutsbegriffs, welcher dem Commonsense Zugang heute hartnäckig trotzt. Weil zeitgenössische Ethiker mit diesem Kern nichts mehr anzufangen wissen, schneiden sie ihn schlichtweg heraus. Übrig bleibt dann jedoch nur mehr eine Hülse der ursprünglichen Bedeutung, die sich kaum mehr unterscheiden lässt von Formen der praktischen und sozialen Klugheit – als Fähigkeit zu nüchterner und kritischer Selbsteinschätzung, als Weise des verständnisvollen und konkurrenzfreien Fremdbezugs. Die »an der Demut entspringende Frage«⁶⁸ wird mit diesem Vorgehen so beantwortet, dass sich ihre Fragwürdigkeit insgesamt auflöst⁶⁹. Sie löst sich auf, indem der widersinnige Sinn von Demut soweit gedreht wird, bis er mühelos in einen gegenwärtigen

⁶⁴ 1988, 258f.

⁶⁵ 1993, 238.

⁶⁶ 1989, 384.

⁶⁷ »Reallexikon für Antike und Christentum«, 757.

⁶⁸ A. Schlatter, 1904, 3.

⁶⁹ Diesen Weg der Auflösung der Fragwürdigkeit bestreitet im Grund genommen auch schon Thomas von Aquin, weshalb J. Piepers Behauptung ganz richtig ist: »Von dieser (seiner D. S.) Definition her wird man nur schwer begreifen, wieso »Demut« sozusagen zu einem Streitbegriff werden konnte« (J. Pieper, 1996, 181). Aber genau dies kennzeichnet auch den Mangel dieser Definition, weil sie es nicht schafft, dem streitbaren Umfang des Demutsbegriffs gerecht zu werden. Dazu Jay Newman: »Even St. Thomas cannot bridge the gap between St. Benedict's Rule and Book IV of Aristotle's Ethics – or

Sinnraster einzulassen ist. Während die einstmalige Demutsbedeutung die »curvatio«, d. h. die Krümmung auf das Eigene, insgesamt zur Auflösung bringen sollte⁷⁰, will ihre neue Spielart diese Krümmung nur korrigieren. Diese Korrektur aber speist sich aus genau demjenigen Motiv, welches es in der ursprünglichen Demut zu überwinden gilt: dem Eigeninteresse, welches die »neue« *humilitas* *erfolgsträchtig* zu trimmen bestimmt ist. Mit dieser Konsequenz mündet die Drehung der Demutsbedeutung letztlich eindeutig in eine Verdrehung, die das vollständig »Neue«, welches nach Augustinus mit der Demut »in die Welt kam«⁷¹, wieder zum Verschwinden bringt.

Worin jedoch liegt dieses »Neue«? Und welcher Grund trägt es?

4. Andere Ansätze

In philosophisch rechtfertigender Absicht wenden sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Heinrich Kanz und Max Scheler diesen Fragen zu. Sie beide suchen für ihre Demutsergründungen Aufhänger, welche dem Zeitgeist widerstehen können. Kanz will sie als Haltung zu verstehen geben, die unserer Beziehung zu Kunst, Religion, Philosophie und Geschichte je schon und notwendig unterliegt⁷². Er bezeichnet diese Haltung als »Seinsdemut«, die sich dadurch charakterisiert, dass »der Mensch eben nicht als Herr einem wesensfremden, von ihm auszunützenden Objekt gegenübertritt, sondern in geistiger, dienender Einfühlung, in einer Bewegung von seiner Subjektivität weg zum andern, verwandten Geist, der sich als selbständiger selbst mit eigenem Willen öffnen muß, d. h. sich schenken muß. Die Tugend, die in sich alle Eigenschaften hat, mit denen der Mensch das Erkennen geistiger Weltwirklichkeit vornehmen kann, ist die Seinsdemut, deren Berechtigung am deutlichsten dann sich zeigt, wenn man die Möglichkeiten des menschlichen Willens kennt, Werturteile zu vergewaltigen, um sich als Herrn aufzuspielen, den Ordnungen des Kosmos zu entgehen.«⁷³ So schön diese Erklärung klingt,

between the Jewish view of man and the classical Greek view of man. Shall the »temperate« inherit the land?» (1982, 280).

⁷⁰ Vgl. Zitatensquelle in B. Schellenbergers »Einleitung zu Bernhard von Clairvaux«, 1982, 36.

⁷¹ Vgl. Zitatensquelle O. Schaffner, 1959, 89.

⁷² H. Kanz, 1956, 393.

⁷³ Ebenda, 405.

so schwammig erscheint sie zugleich. Denn was hier beschrieben wird, kann auch auf die Haltungen der Einfühlung und Achtung reduziert werden. Den Einspruch gegen diese Demut in seinem »sehr weiten Verständnis«⁷⁴, wie Kanz konzidiert, lautet vor allem aber, dass auch in diesem Interpretationsversuch ihr sozusagen der Stachel gezogen ist. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn Kanz im emphatischen Tonfall die Demut auch als »Liebe zum Sein der Wirklichkeit«⁷⁵ umschreibt. Nicht die Nähe zur Liebe macht das Süßliche der Kanzschen Demut aus, sondern die Unterschlagung jener Zutat, die ihr früher unbedingt zugehörte: Denn auch Bernhard von Clairvaux stellt die Demut als eine »Speise« auf der »Tafel der Wahrheit« neben die Liebe, aber ihren Geschmack schildert er als »das Brot des Schmerzes und den Wein der Zerknirschung«⁷⁶. Wie jedoch lässt sich für diese, dem heutigen Empfinden zu bittere Ingredienz der Demut überhaupt ein entsprechender Grund gewinnen?

Max Scheler versucht dies zu einem gewissen Grad in seiner »Rehabilitierung der Tugend«. Wie sehr die Demut ihm am Herzen liegt, ist daran ersichtlich, dass sie an erster Stelle vor allen anderen zu rehabilitierenden Tugenden behandelt wird. Er möchte sich dem Volumen der Demut gerade in ihrer ethischen Unförmigkeit nähern, verkörpert sie doch für ihn »sowohl gegenüber der antiken als der modern-bürgerlichen Tugendhaltung die tiefste Paradoxie und die stärkste Antithese«⁷⁷. Diese Paradoxie führt ihn über die »modern-bürgerliche Tugendhaltung« hinaus in einen Horizont, den er als Erfahrungsraum nahezubringen versucht. Mit fast modisch anmutendem Jargon deutet er diesen durch Begriffe wie »Anspannung« und »Entspannung«, »Umklammerung« und »Loslassen« an. Mit diesem Vokabular will er augenscheinlich die veraltete Sprache der Demut vermeiden, um sich gleichsam neutral ihrem Gehalt zu nähern. Anspannung setzt er für den traditionellen Begriff des Stolzes ein als »naturhaftes« Bemühen der »Zentrierung der Welt und der Werte auf sein Ich«⁷⁸. Demut entspricht folglich dem Gegenteil: der Entspannung bzw. dem Loslassen – Haltungen also, die im Zustand der Anspannung bekanntlich nicht leicht sind. Ob diese Parallelisierung

⁷⁴ Ebenda, 400.

⁷⁵ Ebenda, 303.

⁷⁶ B .v. Clairvaux, *Sämtliche Werke* II, 51 bzw. *Opera* III, *De gradibus humilitatis et superbiae*, 19, 5f.

⁷⁷ M. Scheler, 1919, 17.

⁷⁸ Ebenda, 27.

gen glücklich gewählt sind, soll hier dahingestellt sein. Das Augenmerk sei allein auf die Pointe gerichtet, die Scheler mit seinen allfälligen Wortdehnungen zu gestalten versucht. Diese besteht darin, dass er die der Demut zugewiesene Entspannung als ein »Wagnis«⁷⁹ vermitteln will, das darin besteht, »sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeiten, der bewußten und halbbewußten gähnt«⁸⁰. Dieser Akt stellt für Scheler den springenden Punkt der Demut dar, von dem er emphatisch behauptet: »Eben darauf kommt es an! Wagt es, euch dankbar darüber zu verwundern, daß ihr nicht nicht seid, daß überhaupt Etwas ist – und nicht lieber Nichts ist! Wagt es, zu verzichten auf alle eure Verdienste, auf aller Menschen Achtung, – am meisten aber auf eure ›Selbstachtung‹ –, auf jeglichen Anspruch, irgendeiner Art von Glück ›würdig‹ zu sein und es anders als nur geschenkt aufzufassen.«⁸¹

Was steht hinter dieser Pathetik, die Scheler trotz seines Versuchs einer neuen Sprache nicht vermeiden kann? Wieso soll es auf ein solches »Wagnis« ankommen? Und wie ist die Leere, in die sich das Ich in der Demut hinausschwingen soll, mit *dankbarem* Verwundern zu verkoppeln? Aufgrund welcher Tatsache schliesslich kann sich der Verzicht auf Selbstachtung im Bewusstsein des Beschenktseins niederschlagen? Dem Autor scheint eine *direkte* Antwort auf solche naheliegenden Fragen nicht notwendig. Eine indirekte Antwort jedoch enthält seine Abhandlung in Form einer Ausrichtung, die sich über die Grenzmarkierung eines ausschliesslich säkularen Philosophierens hinwegsetzt. Gemeint ist der religiöse Horizont, der als Sinn des von Scheler beschriebenen Loslassens beansprucht ist. Dem Sich-Verlieren in der Demut unterliegt die von Scheler in aller Ausdrücklichkeit genannte Möglichkeit eines Sich-Gewinnens »in Gott«⁸².

Demut wird somit in einem religiösen Horizont existentieller Prägung angesiedelt: Sie soll einen Gottesbezug veranlassen, welcher das Selbstsein insgesamt betrifft. Im Akt des Selbstverlustes wird dem Demütigen das Dasein auf so unvergleichliche Weise neu erfahrbar, dass Scheler das Einzigartige dieses Geschehens beschreibt als »Wiedergeburt und Kraftgewinnung (...) aus einem unendlichen

⁷⁹ Ebenda, 18.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Ebenda, 28.

Kräftereservoir bei restlosem Verzicht auf die eigene Kraft und jede kleinste Würdigkeit« darin, so folgert er, liegt »das Ziel, das alle Demut, ohne es zu wissen, anstrebt.«⁸³

Was führt zu einer solchen Demutsvision? Welche untergründige Struktur der Gott-Mensch-Beziehung ist impliziert, dass der restlose Selbstverlust den überschüssigen Gewinn in Gott zu bedeuten vermag? Scheler postuliert diese sich in der Demut öffnende Möglichkeit, als ob sie keiner weiteren Begründung bedürfe. Um ihr auf die Spur zu kommen, scheint es notwendig zu fragen, woher sein Verständnis einer derartigen Gott-Mensch-Beziehung rührt. Dafür drängt sich zunächst offensichtlich die theologische Deutung der Demut auf. Als Einstieg bietet sich der Trampelpfad eines gängigen theologischen Demutsverständnisses an, welcher sich jedoch im Blick auf die von Scheler umschriebene Demutsöffnung als Umweg manifestieren wird. Dennoch macht dieser Umweg die Richtung erkennbar, in der das Fundament der Schelerschen Intuition zu liegen scheint.

5. Theologische Muster

Im Alten Testament bereits findet sich die Verschweissung von demütiger Selbstminderung und -erhöhung⁸⁴. Ins Zentrum der Beachtung gelangt sie im Neuen Testament durch die mehrfache Hervorhebung der demütigen Gesinnung durch Jesus, die in der Selbstaussage kulminiert: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen« (Mt. 11, 29)⁸⁵. Obwohl die Demut Jesu eine ungelöste theologische Frage aufgibt, die bereits zwischen Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin zu variierenden Standpunkten geführt hat⁸⁶, steht somit die Stellung der Demut als

⁸³ Ebenda, 29.

⁸⁴ »(...) und wenn du mich demütigst, machst du mich groß« (Psalmen 18, 36. Vgl. hierzu auch Jesus Sirach 1, 27 u. 4, 6). Zum Bedeutungsspektrum der Demut im Alten Testament siehe z. B. K. Thieme, 1906, 34 ff. oder O. Schaffner, 1959, 45 ff. Zur Bedeutung der Demut im Judentum allgemein schreibt G. Schlesinger: »In Judaism, humility is regarded as the most highly cherished human trait. The idea that this particular characteristic is the noblest of all virtues may be traced back as far as the Bible.« (1994, 251)

⁸⁵ Vgl. hierzu die einlässlichen Reflexionen A. Schlatters, 1904. Eine eingehende Analyse dieser Aussage mit Querverweisen auf andere, damit zusammenhängende Schriftstellen bietet Theodor Haering, 1922.

⁸⁶ Für Augustinus war die Demut Jesu das Zeichen, dass die Gottheit selbst sich »zur tiefsten Niedrigkeit und Schwachheit« herabneigt, herabgezogen durch das »Gewicht

zentrales Kennzeichen des »Neuen Bundes« fest: mit dem Christentum ist zugleich die »tapeinosophrosyne« als neue Kardinaltugend geboren⁸⁷. In der Lehre des Augustinus wird ihre Bedeutung »als Grundhaltung (...) des Christen«⁸⁸ endgültig verfestigt und als untrennbar von der christlichen Erlösungsbotschaft ausgewiesen. Trotz ihrer Omnipräsenz in seinen Schriften⁸⁹, hat der Kirchenlehrer kein eigenes Werk über die *humilitas* verfasst. So lässt sich auf der Grundlage unzähliger Belegstellen wiederum ein weites, unterschiedliches Spektrum der Demutsauffassungen auf Augustinus zurückführen. Dieses darzustellen würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Wichtig erscheint jedoch ein daraus hervorgegangenes, fast klassisch

der Liebe« (O. Schaffner gibt hierzu eine Zitatensübersicht aus dem gesamten Augustinischen Werk, 1959, insbesondere 102–105). Auch für Bernhard von Clairvaux gestattet der Demutshinweis Christi die Durchsicht auf eine entsprechende Charakteristik Gottes, die er mit der Andeutung begründet, dass Gott die Barmherzigkeit »gelernt« habe durch einen Demutsakt: denn Gott »stieg voll Mitleid dorthin hinab, wohin jene elend gestürzt waren. Er wollte an sich erfahren, was jene durch ihr Handeln gegen sich selbst zu Recht erlitten (...) nicht, um mit den Elenden elend zu bleiben, sondern um, barmherzig geworden, die Elenden zu befreien. Barmherzig geworden, sage ich, ist er nicht aufgrund jenes Erbarmens, das er in seinem Zustand der Glückseligkeit von Ewigkeit her hatte, sondern das er durch Vermittlung des Elends in unserer Natur fand.« (Sämtliche Werke, II, 63, »(...)descendens et ipse misericorditer, quo illi ceciderant miserabiliter. Voluit experiri in se, quod illi faciendo contra se merito paterentur, non simili quidem curiositate, sed mirabili caritate: non ut miser cum miseris remaneret, set ut misericors factus miseros liberaret. Factus, inquam, misericors, non illa misericordia, quam felix manens habuit ab aeterno, sed quam mediante miseria reperit in habitu nostro«. De gradibus humilitatis et superbiae, Opera III, 25, 18–24). Dementgegen streitet Thomas von Aquin Demut als Prädikat Gottes, wie bereits ersichtlich wurde, dezidiert ab. Denn »Demut gehört zum Unvollkommenen, daher kommt es auch Gott, der niemandem unterworfen werden kann, nicht zu sich zu demütigen« (Summa Theologica, II, IIae, q 161, Art 1, 4.) Die Demut Jesu bezieht sich für ihn demnach nur auf seine angenommene, menschliche Natur (vgl. hierfür ebenda, »ad quartum«.) Als sehr lesenswertes Beispiel der fortgehenden Diskussion in diesem Jahrhundert empfiehlt sich die konzentrierte Schrift von A. Schlatter: »Die Demut Jesu: Ihre Deutungen und Missdeutungen«, 1904.

⁸⁷ Tapeinosophrosyne ist die griechische Übersetzung von Demut. Zur Entstehung dieser neuen Kardinaltugend siehe »Reallexikon für Antike und Christentum« 748 f., auch »Dictionnaire de Spiritualité« 1146 ff.

⁸⁸ O. Schaffner, 1959, 210. »Demut ist für Augustin nicht einfachhin eine Tugend neben den anderen, sondern die Voraussetzung aller Tugenden, die ohne sie in ihr Gegenteil verkehrt werden; sie ist vor allem die unerlässliche menschliche Bedingung für Empfang und Bewahrung der Gnade« (T. Ring, Kommentar zu Augustinus' »Schriften gegen die Pelegianer«, Bd. III, 1991, 247) Siehe hierzu auch »Reallexikon für Antike und Christentum« 735 ff.

⁸⁹ Vgl. Thomas Ring, ebenda 247; O. Schaffner, 1959, 74.

zu bezeichnendes theologisches Deutungsschema – freilich nur skizzenhaft – aufzurollen. Die Abhandlung des Moraltheologen Viktor Cathrein soll hierfür als grobe Leitlinie dienen. In ihr finden sich die typischen Argumente und Positionen exemplarisch versammelt, welche auch das Vulgärverständnis einer religiös motivierten Demut tief geprägt haben. Zur Notwendigkeit der Demut schreibt Cathrein zusammenfassend: »An sich betrachtet, ist das Klein- und Geringsein und ebenso das Streben, sich in den Grenzen der Kleinheit und Geringfügigkeit zu halten, nichts Gutes und Erstrebenswertes, wohl aber kann es gut und begehrenswert sein, wenn man es betrachtet, insofern es dem Menschen nach seiner Natur und seiner Stellung zum Schöpfer angemessen ist oder entspricht. Der Mensch erkennt, daß er aus sich nichts ist als Armseligkeit und Sünde, und daß es ihm deshalb gebührt, sich in den Grenzen seiner Kleinheit zu halten.«⁹⁰ Diese Haltung nun »bewirkt« – so Cathrein wörtlich – »schon hienieden die Eintracht und den Frieden zwischen Gott und den Menschen«⁹¹.

Der Demut ist somit Grund und Wirkung zugewiesen: Ersterer besteht in der Sündigkeit des Menschen, deren Erbschaft seine Stellung vor Gott markiert, letztere in der Befriedung des darob erzürnten Schöpfers. Die Bedingung der Möglichkeit sowohl des sündigen Geschöpfes wie des zornigen Schöpfers ist die geschenkte Freiheit, die der Mensch missbraucht, in dem er die Prüfung Gottes nicht bestanden hat. Durch die freie Tat des Menschen sind »Sünde und Tod«⁹², Verderben insgesamt in die Welt gebracht. Demut ist deshalb gleichbedeutend mit einem Schuldbekenntnis universalster Art, welches die Rollen zwischen Gott und Mensch in drastischer Gegensätzlichkeit festlegt: »Alles Gute sowohl in der Ordnung der Natur als in der Ordnung der Gnade« kommt von Gott, vom Menschen »nur die Sünde mit ihren Folgen.«⁹³ Dieser der Demut unterlegten Aufteilung entspricht die von ihr empfohlene Haltung vor Gott. Mit der moralischen »Niedrigkeit« des Mensch muss das Bewusstsein der »Armseligkeit und Sünde« einhergehen, der Geringschätzung alles Menscheneigenen. Denn – so auch lesen wir bei O. Schaffner –: »Was der

⁹⁰ 1920, 55.

⁹¹ Ebenda, 101.

⁹² Ebenda, 43.

⁹³ Ebenda, 26 f.

Mensch sich hinzu erwarb als sein Eigentum, war die Sünde.«⁹⁴ Ausgangspunkt dieser Demutslehre ist also ein Gottesbezug, der sich einzig und allein negativ niederschlägt: in der menschlichen Abirung davon. Von den göttlichen Vorgaben ist nichts mehr vorhanden als nur ihr Fehlen im »Elend der Sünde«⁹⁵. Demut ist das Bekenntnis dieser *conditio humana* im Hinblick Gottes, deren Wirkung als Befriedung Gottes und darauffolgende Erlösung propagiert wird. Völlig ernst gemeint ist der Ausdruck des Theologen S. Carlson, der den Mensch aus dieser Demutssicht heraus als »repair job of God«⁹⁶ bezeichnet.

N. Berdjajew hat den Ungereimtheiten einer derartigen Position mit dem Begriff der »Komödie« sarkastischen Ausdruck verliehen. Das Humoreske eines so vorgestellten Gottesverhältnisses besteht darin, dass der Mensch – als Geschöpf Gottes – auf einer Strafbank sitzt, die wiederum nur von Gott geschnitzt sein kann. Ist der Mensch das »aus Nichts« geschaffene Werk eines allmächtigen und allwissenden Gottes, wie die Demutslehre voraussetzt, so ist die oben geschilderte Situation letztlich nichts anders als ein Spiel Gottes mit sich selbst: »Die Komödie oder das Spiel Gottes mit sich selber besteht hier darin, daß Gott, den Menschen mit der Freiheit ausstattend, in seiner Allwissenheit ja doch um alle Folgen dieser Freiheit wußte – um Sünde, Böses, kosmische Qual und Leiden, ewige Verderbnis und ewige höllische Qualen einer unbestimmten und offenbar ungeheuren Anzahl von ihm zum Wohle erschaffener Wesen. Der Mensch erweist sich als nichtiges Spielzeug, das seine Freiheit von außen erhält und dem zugleich eine das Maß seiner Kräfte übersteigende Verantwortung auferlegt wird. Er ist groß nur in seinem Fall. (...) Die Soteriologie der traditionellen theologischen Systeme läßt sich leicht ausdeuten als eine unwürdige Korrektur Gottes an dem von ihm begangenen Fehler, die zugleich die Form eines Strafprozesses annimmt.«⁹⁷

Es ist also eine der Theologie immanente Perspektive, aus der die Demutsdeutung obiger Art sich ins Karikaturhafte zu verzerren droht. Denn die von ihr gezeichnete Sündhaftigkeit als wesentliches Merkmal des menschlichen Gottesbezugs hat einen Bumerangeffekt

⁹⁴ O. Schaffner, 1959, 178.

⁹⁵ Ebenda, 98.

⁹⁶ S. Carlson, 1953, 26.

⁹⁷ N. Berdjajew, 1932/33, 323.

auf das darin implizierte Gottesbild selbst. Ihr Demutswurf lässt letzteres nicht unbeschadet hinsichtlich seiner wesentlichsten Charakteristiken der Göttlichkeit: Allwissenheit und Vollkommenheit – vor allem aber auch Liebe. Im Hinblick auf diese erscheint die »Komödie« Berdjajews als ein Stück besonders schwarzen Humors.

Aber auch in der Sichtweise, die sich nur auf die expliziten Prämissen dieser Demutssicht einlässt, ist ein innerer Riss kaum zu verbergen. Nicht müde werden nämlich die Demutdeuter obiger Schule in der Beschwörung der »totalen Abhängigkeit«⁹⁸ des Menschen vor Gott, der sich mit Paulus fragen muss: »Was hast du, das du nicht empfangen?« (1 Kor. 4, 7)⁹⁹. Alles als Gnade, »freies Geschenk« Gottes zu betrachten (»Dasein, Körperkräfte und Geistesgaben«¹⁰⁰), lässt aber die Frage als unvermeidbar erscheinen, woher dann das vermeintliche *Eigentum* des Menschen, welches in der Sünde besteht, kommen soll. Die Voraussetzung des uneingeschränkten menschlichen *Empfangens* all dessen, was er ist, entzieht dem Sprechen von einem sündigen *Eigentum* des Menschen die Grundlage.

Wie sehr diese Demutslehre vollends ins Lavieren gerät, wird sichtbar in ihren Interpretationsversuchen der Demut Jesu. Diese stellt einen Stolperstein dar, um den sie nur mit Mühe und Not herum kommt¹⁰¹.

⁹⁸ Vgl. O. Schaffner, 1959, 178.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Mit sauberen Trennungen innerhalb des Wesens Christi trachtet Cathrein das Problem zu bewältigen. Denn offensichtlich mag der Grund der Demut des Gottessohns nicht im sündigen Menschsein liegen. Eingedenk dessen plädiert Cathrein für eine Zweiteilung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus, welches dann wiederum unterschieden wird vom gewöhnlich Menschlichen, insofern es nicht sündig sei, aber dennoch begrenzt – dies sei dann der hinreichende Grund der jesuanischen Demut. Die fragliche Plausibilität der Argumentation soll wörtlich wiedergegeben werden: »Christus ist Gott und Mensch zugleich. Die zweite Person der Gottheit besitzt die göttliche Natur von Ewigkeit her, die menschliche hat sie in der Zeit aus Maria, der Jungfrau, angenommen. Nach seiner göttlichen Natur kann Christus nicht demütig sein. Demut üben kann nur der Unvollkommene, Beschränkte, weil nur er über das ihm gebührende Maß von Größe hinausstreben kann. Gott aber ist nach seiner Natur der unendlich Große und Vollkommene, über den hinaus keine Größe mehr möglich ist. Christus ist jedoch auch Mensch, wahrer Mensch, in allem uns ähnlich geworden mit Ausnahme der Sünde, und als Mensch, nach der angenommenen menschlichen Natur, konnte, ja mußte er demütig sein. Denn das Gesetz der Demut reicht so weit als die vernünftige Geschöpflichkeit, weil diese notwendig den Begriff allseitiger Beschränktheit und Abhängigkeit in sich schliesst.« (1920, 69)

Gerade der Blick auf die Demut Jesu gestattet jedoch eine andere Öffnung zum Thema, die A. Schlatter im Hinweis auf die »Verbundenheit«¹⁰² stark gemacht hat. Letztere steht, so will Schlatter zeigen, im Zentrum der Beziehung zwischen Gott und Mensch, so wie Jesu sie gelebt und gelehrt hat. Auf dieser Grundlage vermag die Frage des Paulus – »Was hast du, das du nicht empfangen?« – wiederum Ausgang der Demutsbegründung zu sein. Diesmal jedoch mit fast gegensätzlicher Pointierung. Nicht der Abfall des Menschen von Gott, sondern – gegenteilig – die von Gott nicht abzusondernde Stellung des Menschen stellt hier das Demutsmotiv. Nicht die Sünde als menschliches Eigentum, dessen Ursprung unerklärlich ist, sondern die Verfehltheit des *Eigentumsdenkens als solches* speist ihre Einstellung; positiv formuliert: die Unmöglichkeit, einen von Gott zu trennenden Selbstbestand des Menschen zu denken. Nicht die unterschiedlichen Relationen der Gott-Mensch-Relation (des kleinen bzw. sündigen Menschen im Verhältnis zum unermesslichen und guten Gott) bestimmen ihren Akt, sondern das Bewusstsein der Relation – sprich Beziehung – als solcher. Deshalb zielt dieses Demutsverständnis nicht auf Selbstbeschränkung oder auf beharrliches Kleinhalten, sondern auf die gelebte »Offenheit für das Geheimnis«¹⁰³, in der ein Geschehen des universalen Bezugs erfahrbar gemacht werden will. Die Realisierung dieser Offenheit setzt Demut deshalb voraus, weil die Gefahr des Verschlusses bzw. Ausschlusses dieses Bezugs vor allem in einem gesichtet wird: in der möglichen Selbstverstellung im Fokus auf das Eigene.

V. Überleitung

Von hier aus lässt sich wieder eine Brücke zurück zu Scheler schlagen. Seine Demutsintuition, die einen Überschlagn von Selbstverlust in Selbstgewinn zum Ausdruck bringt, lässt ein hintergründiges Motiv der zuletzt skizzierten Art vermuten. Ein Verweis auf William James bekräftigt dies. Scheler zitiert folgenden Abschnitt aus der Schlussbetrachtung des »Pluralistischen Universums«: »Luther war der erste Moralist, der die Kruste dieser ganzen naturalistischen Selbstgenügsamkeit wirksam durchbrach, wobei er annahm (und dar-

¹⁰² A. Schlatter, 1904, 79 ff.

¹⁰³ M. Heidegger, 1959, 26.

in hatte er möglicherweise recht), daß dies schon Paulus getan hätte. Die religiöse Erfahrung des Luther'schen Typus führt zum Bankrott aller unserer naturalistischen Prinzipien und Maßstäbe: sie zeigt, man ist nur stark, wenn man schwach ist. Man kann nicht nur von Stolz oder Selbstgenügsamkeit leben. Es gibt ein Leben, in dessen Lichte alle natürlich begründeten und landläufigen sittlichen Bewertungen, Vortrefflichkeiten und der Selbstschutz unseres Charakters als etwas äußerst kindisches erscheinen. Ehrlich seinen eingebildeten Stolz aufgeben und auf die Hoffnung verzichten, aus eigener Kraft gut sein zu können, das ist die einzige Pforte zu den tieferen Bereichen des Kosmos.«¹⁰⁴

Was die Stärke der Schwäche mit den erwähnten »tieferen Bereichen des Kosmos« zu tun hat, das zeigt neben Luther (und Paulus) auf vielleicht systematischste Weise ein anderer: Meister Eckhart. Er versucht eine Haltung nahezubringen, die an keinem Halt im Eignen haftet, und eben dadurch die eigenen Grenzen zu durchschlagen vermag. Jakob Böhme bringt nach ihm aus unterschiedlicher Perspektive die Entdeckung der Möglichkeiten einer solchen Haltung vor. Beide jedoch postulieren nicht nur die eröffnende Tiefe einer Demut, die neue Erfahrungsbereiche erschliesst. Sie ergründen auch das Wesen des Menschlichen auf eine solche Möglichkeit hin. Menschliches Sein und Wollen sehen sie in ein beziehungshaftes Urereignis involviert, welches letztlich die Grundlage der Demut stellt, diese aber wiederum zu seiner Offenlegung bedarf. Dieser grossartige Zirkel einer Demutsdeutung führt in Gedankentwürfe bei Eckhart und Böhme, denen zu folgen sich lohnt. Sie stellen menschliche Selbstverständnisse dar, die heute weitgehend verschwundene Denk- und Lebensräume aufscheinen lassen.

Ein fernes (auch verzerrtes) Echo ihres Demutsdenkens an der Epochenschwelle zur Gegenwart sei als abschliessende Betrachtung angehängt. Es tönt ausgerechnet bei demjenigen Denker nach, der vordergründig als schärfster Demutskritiker bekannt ist: Friedrich Nietzsche.

¹⁰⁴ Scheler, 1919, 29 bzw. W. James, 1994, 196.

2. Meister Eckharts einende Demut

»(...)dieweil ein Selbst haben, ein Selbst sein das größte, das unendliche Zugeständnis ist, welches dem Menschen gemacht ist, zugleich aber der Ewigkeit Forderung auf ihn.«
(Sören Kierkegaard »Krankheit zum Tode«, Abschnitt 1, C, letzter Satz.)

I. Annäherungsversuch

Nachdem man bei der Wiederentdeckung Eckharts im 19. Jahrhundert zuerst vermeinte, man habe es mit einer »ganz beziehungslosen Gestalt zu tun, mit einer Art Meteor, der vom Himmel gefallen ist«¹, ging die Forschung mit Eifer und Fleiss daran, diesen scheinbaren Himmelskörper zu entmystifizieren und zu erden. Man erkannte, dass Eckhart als höchst erfolgreicher Ordensmann² und Magister der Universität Paris mitten im Spannungsfeld der geistigen Kräfte stand, die seine Zeit prägten. Triumphierend konnte Heinrich Denifle eine erste Zäsur der Eckhartforschung setzen durch seine These, Eckhart sei nichts anderes als ein wirrer Scholastiker³. Als Reaktion derer, die sich trotz Denifles minutiös an Thomas von Aquin angelehnter Untersuchung mit seinem Forschungsergebnis nicht zufriedengaben, wurde u. a. eine alte – seit Eckharts Lebzeiten bestehende⁴ – Perspektive der Betrachtung wieder verdeutlicht: Meister Eckhart, der Mystiker⁵. Käte Oltmanns stand in der ersten Hälfte dieses Jahr-

¹ L. Cognet, 1980, 11.

² Vgl. etwa K. Ruh, 1989, Kapitel 2: »Eine steile Gelehrten- und Ämterlaufbahn«.

³ Vgl. H. Denifle, 1886, 417–652. 672–682.

⁴ Vgl. A. M. Haas, 1989, 185.

⁵ Vgl. hierfür exemplarisch z. B. H. Ebeling: »Meister Eckharts Mystik«, 1941. Ebeling versucht, wenn auch noch in expliziter Anerkennung von Denifles Ansatz, über diesen hinauszugehen. Für die Gewinnung eines »Gesamtbild(es)« von Eckhart scheint es ihm notwendig seine mystischen Motive zu kristallisieren im Rückgang auf neuplatonische Wurzeln eines Plotin, Proklus und Eriugena. Zur Entwicklung der Positionswechsel in

hundreds mehr oder minder allein, Meister Eckhart jenseits der Kategorisierungen als Denker zu begegnen und ihn in seinem geistigen Umfeld als höchst originellen Philosophen zu identifizieren⁶. Heute ist der vielfältige Humus, aus dem heraus Eckhart wirkte und dachte, weiter umgegraben⁷. Je mehr man weiss, desto mehr jedoch fällt die Möglichkeit der Kategorisierbarkeit Eckharts wieder dahin: ihre scheinbar letzte ungestürmte Bastion, nämlich dass Eckhart ein Mystiker sei, wurde in den letzten Jahren von der sogenannten Bochumer Schule um Kurt Flasch heftig und diskussionsanregend in Frage gestellt⁸. Die kontroversen Forschungsansätze um Eckhart bie-

der Eckhartforschung vgl.: K. Oltmanns, 1957, 15–56; I. Degenhardt, 1967; E. v. Brakken, 1972, 33–40; E. Waldschütz, 1978, 248–277; W. Malte Fues, 1981, 60 ff.

⁶ K. Oltmanns, 1957 (1. Auflage 1937).

⁷ Es ist vor allem das Verdienst von Studien jüngerer Zeit, in sorgfältiger Ausführlichkeit der philosophischen Erbschaft Eckharts nachzugehen. Besonders hervorzuheben ist das grosse Buch von Rainer Manstetten, der über Thomas von Aquin hinaus eine direkte Gegenüberstellung des eckhartschen und aristotelischen Menschenbilds leistet, auch die Spuren eines der Hauptbegriffe Eckharts – die Abgeschiedenheit – über Paulus bis zu Aristoteles verfolgt (vgl. 1993, 470 ff. und 540 ff.). Auch die im gleichen Jahr veröffentlichte Eckhart Monographie von Peter Reiter versucht im weiten Ausgriff die Denkräume Eckharts auszuleuchten mit einem starken Akzent auf den platonischen und neuplatonischen Einfluss (vgl. Teil 2, 1993). Über Eckharts enge Verbundenheit mit dieser Tradition vgl. auch J. Koch »Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus im Mittelalter« (in: W. Beierwalter, 1969). L. Cognet bietet seinerseits einen breit gefächerten und bündigen Überblick, indem auch die Beginen-Mystik als Einflussfaktor nicht unerwähnt bleibt (»Meister Eckhart und seine Vorläufer«, 1980, 11 ff.). Kurt Flasch hat eine weitere Lücke geschlossen, indem er auf die enge Beziehungen zwischen Meister Eckhart und seinen Zeitgenossen Meister Dietrich hingewiesen hat (vgl. K. Flasch, 1984).

⁸ Vgl. K. Flasch, 1988, »Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten«, 94–111. In dem Überblicksartikel »Was ist Mystik« von Alois Haas (in: K. Ruh (Hg.), 1986, 319–342) wird deutlich, wie problematisch wiederum das pauschale Sprechen von einem »mystischen Strom« ist, dass es eine weitgespannte und nicht zu ignorierende Diskussion mit unterschiedlichen Schulen vor allem auch im amerikanischen Raum dazu zu beachten gilt (etwa die Perennialisten und Konstruktivisten, vgl. hierzu auch A. M. Haas' systematische Auslegungen in »Mystik als Aussage« 1996, insbesondere 29 ff.). Ohne eine hinreichend abgesicherte Position in dieser Auseinandersetzung beziehen zu können, soll zur Debatte um Eckharts »Mystik« dennoch ein Gedanke beigesteuert sein. Warum sich Meister Eckhart selbst nie explizit auf mystische Erfahrung bezieht – hier nämlich setzt Flasch an, die Dimension des Mystischen bei ihm in Frage zu stellen – hängt m. E. mit einer Haltung zusammen, die seiner Grundüberzeugung entspricht: nämlich die mystische Unio nicht als Sonderzustand, sondern als Kern des Menschseins zu begreifen. Diese Haltung artikuliert sich – indirekt aber deutlich – im Traktat über die Abgeschiedenheit. Dort bemerkt er, dass die Authentizität von Marias Abgeschiedenheit gerade darin bestand, dass sie diese nie von sich aussagte (vgl.

ten jedoch – durch ihre kenntnisreiche Positionierung des Meisters und der gleichzeitig betriebenen Relativierung dieser Positionierung – den Vorteil, dass man sich wieder mit gewisser Gelassenheit nur auf Meister Eckhart selbst konzentrieren darf. Die neuen Unschärfen, die sich aufgrund der immer vermehrenden Forschung um Eckhart ergeben, lassen den gezielten Blick auf das Phänomen Eckhart – vielleicht sogar wie auf einen vom Himmel gefallenen »Meteor« – wieder fruchtbar erscheinen.

Damit ist die Vorgehensweise dieser Untersuchung angedeutet. In ihr ist das Augenmerk ausschliesslich auf Eckharts Lehre konzentriert, wie sie sich im deutschen und lateinischen Werk niederschlägt, um so in einer systematischen Durchdringung seinem Demutsbegriff näherzukommen⁹.

Ein nicht historisierender Zugang zu Eckhart birgt speziell für unser Thema einen eigenen Reiz. Der unvorbereitete, zeitgenössische Leser kann nämlich in der Begegnung mit Eckharts Demutsbegriff überraschende Erfahrungen machen. Er kann sogar Momente aufrichtiger Verwirrung erleben. Einmal deshalb, weil dieser Demutsbegriff auf nichts Bestimmtes gerichtet ist, weder auf eine Gottesfigur noch auf den Mitmenschen, noch auf die nicht menschlichen Mitgeschöpfe. Zum anderen, weil dieser Demutsbegriff einen kontinuierlich in Widersprüchlichkeiten zu verwickeln scheint. Verfolgt man Eckharts Begriff der Demut, so steht man alsbald in einem Netz von Verhältnissen, die sich auf ersten Blick gegenseitig ausschliessen. Dennoch – dies lässt sich eindeutig feststellen – Eckharts Denken der

VA, 439, 18f., Mhd. ebenda 438,16f.) Da man – so Eckhart – in der Abgeschiedenheit zum »Höchsten gelangt«, wo das »Erkennen erkenntnislos«, die »Liebe liebelos« und das »Licht finster« wird (vgl. VA, 455, 8f., Mhd. ebenda 454, 8f.), beinhaltet der Zustand Abgeschiedenheit fraglos die Merkmale der unio mystica. Wenn nun Marias Authentizität in ihrem Vermögen der abgeschiedenen Gottesverbundenheit – in diesem emminenen Sinne! – nach Eckhart darin besteht, darüber nicht zu sprechen, so setzte Eckhart sicherlich den gleichen Masstab auch an sich. Damit wirkt er auch – bewusst oder unbewusst – der Fixierbarkeit seiner selbst und seiner Lehre auf Schlagworte (wie z. B. Mystiker!) entgegen, geht es ihm doch in erster Linie um nichts anderes als eine radikale und unverstellte Offenheit – »Empfänglichkeit« des Menschen, wie im folgenden darzustellen sein wird.

⁹ Die einzige, mir bekannte Sonderuntersuchung des Demutsbegriffs bei Meister Eckhart findet sich in Joachim Theisens kurzer und konzentrierter Analyse der Pr. 22 des Deutschen Werks. Darin deutet Theisen auf zehn Seiten den fundamentalen Charakter von Eckharts Demutsbegriff an mit besonderer Berücksichtigung der in ihm enthaltenen augustinischen Motive (vgl. 1990, 392–402).

Demut speist sich ausschliesslich aus dem Gottesbezug¹⁰, so wie er diesen versteht. Diese Feststellung jedoch hilft wenig weiter. Denn das menschliche Verhältnis zu Gott ist bei Eckhart in einer Weise gefasst, die für heutige – aber auch damalige¹¹ – Auffassung kaum unmittelbar einsichtig ist. Es führt in unvertraute Zusammenhänge, in ungewohnte Konzepte des Selbst- und Weltbezugs. Im Kern dieser Zusammenhänge sitzt die Demut, so dass die Suche danach in Eckharts Denken als Ganzes zieht. Gängige Demutsvorstellungen und Interpretationsraster werden im Laufe dieser Suche recht drastisch über den Haufen geworfen. Der Augenblick, an dem man sich eingestehen muss, dass man eigentlich keine Ahnung mehr hat, was Eckhart unter Demut wohl meinen kann, vermag zur fruchtbaren Krisis geraten!

Wie unumgänglich und zentral Demut für den Gottesbezug ist, dies soll gleich zu Beginn im Eckhartschen Originalton zum Ausdruck kommen. Und zwar durch ein Zitat, dessen Aussagedichte keine schonende Einführung bietet, sondern einen eher abrupt auf Zusammenhänge stossen lässt, die zunächst undurchschaubar wirken. Eckhart predigt: »Die Sonne entspricht Gott: das höchste Teil seiner unergründlichen Tiefe antwortet auf das Allerniedrigste in der Tiefe der Demut. Ja, der demütige Mensch braucht darum nicht zu bitten, sondern er kann wohl gebieten, denn die Höhe der Gottheit kann es

¹⁰ Um das Wort Gott für die Weise, wie Eckhart es denkt, offenzuhalten, sollte man versuchen, es wie in Anführungszeichen gesetzt aufzunehmen. Diese Distanzierung scheint im Sinne Eckharts deshalb angebracht, weil der Ausdruck Gott mit soviel Vorstellungen behaftet ist, die sich eben *vor* das Einlassen darauf, was Gott bei Eckhart meint, *stellen*. Eckhart prägt diesbezüglich sogar ausdrücklich den Begriff der »Entbildung« als Reinigungsprozess der von Gott trennenden (Gottes-)Bilder (vgl. hierzu die einlässlichen Ausführungen von W. Wackernagel, 1991, oder eine Kurzfassung des Themas vom selben Autor in Diogenes, Nr. 162, 1993, 77–99). In diesem Kontext lässt sich auch die viel zitierte Aussage des Meisters plazieren, dass der Mensch Gott bitten sollte, »dass er mich ›Gottes: quitt mache.« (DW, Pr. 52, 561, 19f., »daz er mich ledic mache gotes« Ebenda, 560, 16f.))

11 Auch zu seiner Zeit war, Eckhart zu verstehen, keineswegs Selbstverständlichkeit. So bezeugt nicht nur der von seinem Schüler Tauler gemachte Hinweis auf den »liebenswerten Meister«, der nicht verstanden wird: »Er sprach aus dem Blickwinkel der Ewigkeit, ihr aber fasst es der Zeitlichkeit nach auf.« (J. Tauler, 1978, Pr. 15, 103) Auch Gedichte von Nonnen, denen Meister Eckhart predigte, drücken bewunderndes Unverständnis aus: »Ich wil iu sagen maere, sprach eine nonne guot, Uns kummet predigaere, das fröwet sich min muot, Der wise meister Eckhart wil uns von nihte sagen, Der daz nicht enverstet, der mac ez gote klagen.« (Zitiert bei K. Ruh, 1989, 12 f.; vgl. hierfür auch ders., 1984, 192.)

auf nichts anderes absehen als auf die Tiefe der Demut; denn der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein. Ja, bei Gott! wäre dieser Mensch in der Hölle, Gott müsste zu ihm in die Hölle, und die Hölle müsste für ihn ein Himmelreich sein. Er (Gott) muss dies notwendig tun, er würde gezwungen dazu, es tun zu müssen; denn da ist dieser Mensch das göttliche Sein, und das göttliche Sein ist dieser Mensch. Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heisst, die ist eine Wurzel im Grunde der Gottheit, darein sie gepflanzt ist, auf dass sie ihr Sein allein in dem ewigen Einen hat und nirgends anderswo. Ich sagte zu Paris in der Schule, dass alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen. Und darum sage ich, dass dem recht demütigen Menschen nichts schaden noch ihn beirren kann«¹².

Worte wie diese machen ohne viele weitere Worte klar, wie unbeholfen ein zeitgenössischer Leser dem Demutsbegriff Meister Eckharts gegenüber steht und wie wenig spontan das angesprochene Verhältnis zu verstehen ist, welches in der Demut gegeben erscheint.

¹² DW, Pr. 15, 175, 11 f. (»Die sine antwurtend got nach sinem hœchsten tail in siner grundlosen tieffi in siner tieffen der demuetikait. Ja, der demuetic menssch bedarf dar umb nit bitten, sunder er mag im wol gebieten. wan die hoehi der gothait kan es anders nit an gesehen denn in der tieffen der demuetikait; wan der demuetic menssch vnd got sind ain vnd nit zwai. Dirre demuetic menssch ist gottes also gewaltig, als er sin selbs gewaltig ist; vnd alles das guot, das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist. Got vnd dirre demuetic menssch sind alzemaal ain vnd nit zwai; wan was got wurket, das wurket och er, vnd was got wil, das wil och er, vnd was got ist, das ist och er: ain leben vnd ain wesen. Ja bi got: waer dirre menssch in der hell, got muest zuo im in die hell, vnd die hell muest im ain himelrich sin. er muoss dis von not tuon, er wurdi bezwungen dar zuo, das er es tuon muesti; wan da ist dirre menssch goetlich wesen, vnd goetlich wesen ist dirre menssch. wan hie so geschicht von der ainikait gottes vnd von dem demueticen menschen der kuss. wan die tugend, die da haissset demuetikait, du ist ain wurtzel in dem grund der gothait, dar in si gepflanzet ist, das si allain ir wesen in dem ewigen ain hat vnd niena anderswa. Ich sprach ze paris in der schuol, das aellu ding sond volbracht werden in dem reht demueticen menschen. vnd darumb sprich ich, das dem reht demueticen menschen enkain ding geschaden mag noch geirren mag.« Ebenda, 174, 10 f.)

Überwältigt, aber nicht einsichtig steht man vor der beeindruckend gezeichneten »Gottesgewalt« des Demütigen und weiss nicht, was diese zu bedeuten hat. In seiner Einheit mit Gott, seiner Fähigkeit, »alle Dinge« zu vollenden, wirkt der Demütige Eckharts zunächst wie eine mittelalterliche Version des Typus Übermensch. So wenig eingängig dieses triumphale Bild des Demütigen wirkt, so wenig verständlich ist aber auch die damit einhergehende Rede von einer »Gottheit«, in deren »Wurzel« die Demut sitzt: als ob uns mit dem verblassten Bild der Demut auch das dazugehörige Gottesbild fremd und ungewohnt geworden ist. Gottesvorstellungen heute – soweit diese noch existent sind – haben gewöhnlich etwas mit Allmacht oder mit unendlicher Schöpferkraft zu tun. Vielleicht auch noch mit Liebe. Mit Demut in der Regel jedenfalls nichts.

Das Zitat kann an dieser Stelle nur unkommentiert stehen bleiben. Jeder Versuch einer Interpretation wäre verfrüht. Das Motiv, warum es hier bereits angeführt ist, ist schlicht: zu zeigen, dass es sich lohnt, dem Demutsbegriff bei Meister Eckhart nachzugehen. Die angeführte Predigt passage soll neugierig machen auf den Inhalt eines Wortes, das heute gemeinhin einen schwächlichen, wenn nicht schlechten Klang hat: »Wo von Demut die Rede ist, wittert man den Geist der Knechtschaft und Unterwerfung, der Unfähigkeit zu Selbstbehauptung«¹³. Bei Eckhart scheint sich gegenteilig mit diesem Begriff eine ungeheure – fast ungeheuerliche – Kraft anzukündigen. Erst zum Schluss des vorliegenden Kapitels wird es möglich sein, dieser Aussage besser gerüstet zu begegnen und sich eine Ahnung von den angedeuteten Zusammenhängen zuzutrauen. Untergründig wird dieses dichte Zitat als lockere Leitlinie durch die Untersuchung führen, so dass Abschnitte daraus immer wieder begegnen werden.

Schon die erste Kenntnisnahme des Kontexts, der mit Eckharts Demutsbegriff verbunden ist, lässt die Frage notwendig erscheinen, wie und von wo man eine Annäherung dazu ansteuern kann. Als Einstieg bietet sich zunächst ein Umweg an, auf dem sich zeigt, wie wenig weit konventionelle Ansätze der Demutsdeutung kommen. Im sensibilisierten Wissen um die Sackgassen auf der Spur nach Eckharts Demutsverständnis, wird die Aufmerksamkeit gleichsam unverstellter, um auch jene Wegweiser zu entdecken, die ansonsten leicht übersehbar sind. Als Sackgassen werden sich in erster Linie

¹³ R. Manstetten, 1993, 523.

diejenigen Auslegungen von Demut erweisen, welche auf einem Gott-Mensch-Verhältnis allzu anthropomorphen Musters beruhen.

Beginnen wir aber mit Naheliegendem, nämlich der etymologisch motivierten Bedeutung des Wortes, welche auf das Dienen verweist. Daran ist häufig die Vorstellung des Demütigen als desjenigen festgemacht, der sein Dasein als Ganzes in den Dienst am Anderen, allen voran dem göttlichen Anderen stellt. Obwohl das Dienen ein Kernbegriff der monastischen Spiritualität darstellt¹⁴, warnt Meister Eckhart davor. In eindeutig provokativer Absicht sagt er sogar, der gottgefällige, nämlich »gerechte« Mensch, – der, wie später zu zeigen sein wird, gleichbedeutend mit dem Demütigen ist – »dient weder Gott noch den Kreaturen, denn er ist frei; und je näher er der Gerechtigkeit ist, um so mehr ist er die Freiheit selbst.«¹⁵ Damit nicht genug, Eckhart wird noch radikaler und predigt: »Der ungerechte Mensch dient der Wahrheit, es sei ihm lieb oder leid, und dient der ganzen Welt und allen Kreaturen und ist ein Knecht der Sünde.«¹⁶ Das Ideal, welches der Gerechte und in gleicher Weise auch der Demütige verkörpern, schliesst nach Eckhart demnach das Dienen um irgend jemens oder irgend etwas willen aus. Sogar der gezielte Dienst an der »Wahrheit« scheint so wertlos wie das Bedienen der Welt und der Kreaturen, d. h. nicht nur wertlos, sondern falsch. Derjenige, der sein Dasein in den Dienst für etwas stellt, sei dies auch die Idee Gottes, stellt es auf das Falsche, wird in seinem wenn auch gut gemeinten Willen zu nichts anderem als zum »Knecht«, und zwar zum »Knecht der Sünde«. Das sind starke Worte. Sie weisen streng davon ab, sich und sein Dasein vor Gott nur im Kontext des Dienstes zu verstehen. Hat die Demut bei Eckhart dennoch einen so ausgezeichneten Wert im Gottesverhältnis, wie das Anfangszitat schildert, so muss man sich ihr zweifellos auf anderem Weg nähern.

Eine weitere (im vorigen Kapitel bereits erwähnte) herkömmliche Weise, den Demutsbegriff zu fassen, geht von der Geringwertigkeit des Menschen vor der Allmacht und Vollkommenheit eines Schöpfergottes aus. In Anbetracht der Schwäche und moralischen

¹⁴ Vgl. hierzu H. U. von Balthasar, »Die grossen Ordensregeln«, 1974.

¹⁵ DW, Pr. 28, 321, 2 f. (»der gerechte mensche endienet weder gote noch den créatûren, wan er ist vrî; und ie er der gerechticheit næher ist, ie mê er diu vrîheit selber ist und ie mê er diu vrîheit ist.« Ebenda, 320, 2 f.)

¹⁶ Ebenda, 321, 10 f. (»Der ungerechte mensche der dienet der wârheit, ez sî im liep oder leit, und dienet aller der werlt und allen créatûren und ist ein knecht der sünde.« Ebenda, 320, 10 f.)

Verfehltheit des Menschen vor einem omnipotenten Gott wird Demut im religiösen Kontext bestimmt als »eine Grundhaltung des Menschen, der seine Abhängigkeit von und Schuldhaftigkeit vor Gott er- und anerkennt«¹⁷. Betrachtet man nun Eckharts Aussagen zum Verhältnis von Gott und Mensch, so scheint diese Charakterisierung der Demut nicht korrespondieren zu können. In einer deutschen Predigt beispielsweise erklärt der Meister seinen Zuhörern: »Gott (hat) dich ihm völlig gleich und als ein »Bild« seiner selbst geschaffen. Aber »ihm gleich« weist auf ein Fremd- und auf ein Entferntsein hin. Nun (aber) gibt es zwischen dem Menschen und Gott weder Fremd- noch Entferntsein; und deshalb ist er (Mensch) ihm (Gott) nicht gleich; er ist ihm vielmehr völlig ebenbildlich und dasselbe, was er (Gott) ganz und gar ist.«¹⁸ Diese Worte stellen ein Paradigma der Gott-Mensch-Beziehung auf, in der eine menschliche Grundhaltung vor Gott als Schuldhaftigkeit kaum Sinn machen kann. Vielmehr scheinen Eckharts Worte zu einer Gesinnung grösstmöglicher und unverstellter Vertrautheit zu »Gott« aufzufordern, dem der Mensch nicht nur ebenbildlich ist – er sei sogar dasselbe, was Gott »ganz und gar ist«. Demnach kann das menschliche Verhältnis zu Gott, wenn man so sagen kann, als so intim eingeschätzt werden wie das eigene Selbstverhältnis und das Vertrauen zu Gott als so spontan und unmittelbar wie das Selbstvertrauen. Der Vorstellung eines göttlichen Richters, vor dem der Mensch seine Schuld »er- und anerkennen« muss, wirken diese Worte entschieden entgegen. Allein die darin implizierte Vorstellung von Distanz und Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch erscheint im Kontext Eckharts unhaltbar.

Aber auch die andere oben enthaltene Variante, Demut manifestiere die Abhängigkeit des Menschen vor Gott, wird durch Eckhart aus den Fugen gehoben. Häufig spricht er in seinem Werk gar vom gegenteiligen Verhältnis. So beteuert er zum Beispiel: »Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit *hängen* daran, dass er in der Seele wirken muss.«¹⁹ In herausfordernder Beiläufigkeit wird somit das gemeinhin Undenkbare ausgesprochen, dass göttliches Wesen – ge-

¹⁷ P. Dinzelsbacher, Wörterbuch der Mystik, 1989, 103.

¹⁸ DW, Pr. 77, 145, 14 f. (»sô hât got dich im alzemâle glich gemacht und ein bilde sîn selbes. Aber »im glich« wîset ein vremde und ein verre. Nû enist zwischen dem menschen und gote noch vremde noch verre; und dar umbe enist er im niht glich, mên: er ist mit im alzemâle glich und daz selbe, daz er alzemâle ist.« Ebenda, 144, 11 f.)

¹⁹ Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 26, 271 (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein).

wöhnlich als das schlechthin Autonome, niemals Abhängige gefasst – in seiner »Natur«, seinem »Sein« und seiner »Gottheit« daran »hängen«, in der Seele wirken zu müssen! Die Bedeutung der Demut im Sinne einseitiger menschlicher Abhängigkeit von Gott hebt sich dadurch auf, wird höchstens zu einer reduktionistischen Sicht auf ein Gesamtverhältnis, welches, so deutet der Meister an, auch aus einer Gegenseite besteht: der Bedürftigkeit des Schöpfers nach seinem Geschöpf, das seinerseits das Wesen des Schöpfers erst begründet.

Soweit lässt sich deshalb schliessen, dass es nicht Faktoren wie »Schuldhaftigkeit« oder einseitige »Abhängigkeit« sein können, die die Haltung der Demut für den Gottesbezug unablässig machen. Was aber macht sie dann notwendig? Die Unabdingbarkeit der Demut nämlich ist nicht zu bezweifeln. Man kann sogar sagen, sie ist nach Eckhart Bedingung schlechthin für die Verbindung mit dem Göttlichen: vermag doch – so Eckhart wörtlich – »Gott nicht zu wirken als im Grund der Demut; denn je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes«²⁰.

Aufgrund der bislang bekanntgewordenen Segmente Eckhartschen Denkens, können solche Aussagen sich in Stolpersteine verwandeln. Die Fragen springen einen dabei regelrecht an. Wieso nämlich muss der Mensch – als Gott »ebenbildlich«, gewisserweise sogar identisch – im »Grunde der Demut« sein, damit Gott in ihm wirke? Noch erstaunlicher aber: wie kann es sein, dass Gott, dessen Gottheit angeblich daran »hängt«, im Menschen – seinem ihm gleichen Werk – zu wirken, dies nur im »Grund der Demut« vermag? Was nach Meister Eckhart einerseits in aller Notwendigkeit gegeben zu sein scheint, dass nämlich Gott in seinem Werk wirken *müsse*, wird von ihm andererseits an eine Bedingung, und zwar an die Demut, geknüpft.

Eckhart löst Spannungen wie diese nirgends explizit auf; eher scheint er sie noch steigern zu wollen. So heisst es etwa wiederum in einer Predigt: »Wisset nun, dass Gott die Seele so stark liebt, dass es ein Wunder ist. Wenn man es Gott nähme, die Seele zu lieben, so nähme man ihm sein Leben und sein Sein, oder man tötete Gott, wofern man so etwas sagen dürfte; denn eben jene gleiche Liebe, mit der Gott die Seele liebt, die ist sein Leben.«²¹ Der Mensch, der

²⁰ DW, Pr. 55, 599, 21 f. (»Alsô enmac got niht wûrken dan in dem grunde der dêmuot; wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfenclicher gotes.« Ebenda 598, 16 f.)

²¹ DW, Pr. 69, 45, 13 f. (»Nû wizzet, daz got die sêle als kreftlicliche minnet, daz ez

sich eines solchen Ausmasses göttlicher Liebe gewiss sein darf, dass Meister Eckhart an anderer Stelle noch zusetzt: »Ich will Gott niemals dafür danken, dass er mich liebt, denn er kann's gar nicht lassen, ob er wolle oder nicht, seine Natur zwingt ihn dazu«²² – dieser von Gott notwendig geliebte Mensch also wird zugleich belehrt, dass für den Gottesbezug äusserste »Abgeschiedenheit« Bedingung sei, welche zugleich »vollkommene Demut« voraussetze, denn nur so komme der Mensch »in die Nähe der Gottheit.«²³

Die Gott-Mensch-Beziehung im Eckhartschen Sinn strahlt deshalb ein schwer umgängliches Spannungsfeld ab: Einerseits betont Eckhart die Wucht göttlicher Liebe zum Menschen, die ihn in den direktesten Gottesbezug zu versetzen scheint; andererseits stellt er die Demut als eiserne Bedingung jeder Gottesnähe vor. Diese beiden Aussage behindern in ihrer Gegenläufigkeit die Möglichkeit eines unmittelbaren Verstehens. Warum nämlich bedarf göttliche Liebe der Demut? Scheint doch Demut sowohl die Unmittelbarkeit des Liebesverhältnisses unter »Gleichen« zu stören, als auch die bezeugte göttliche Notwendigkeit zu lieben zu unterminieren, sofern diese an eine Bedingung geknüpft wird.

Allein diese wenigen Beispiele machen deutlich, wie wenig spontan die Bedeutung der Demut im Gottesverhältnis Eckhartscher Prägung zu verstehen ist. Die Selbstverständlichkeit der Demutsbedingung wird durch eben das, was sie bedingt, zerschlagen: nämlich eine Gottesbeziehung, die gerade nicht im demutsgebietenden Gefälle von geschöpflicher Unvollkommenheit zu schöpferischer Vollkommenheit zu begreifen ist. Mit kühnen Formulierungen möchte der mittelalterliche Meister von dieser Vorstellungsweise abbringen und zu einem Denken der unmittelbarsten Nähe zwischen Gott und Mensch veranlassen, die dem Demutsgebot entgegenzulaufen scheint; dieses aber verblüffenderweise übergangslos folgen lässt. Ein weiteres Predigtbeispiel führt diese merkwürdige Folge krass vor Augen. Eckhart erklärt dort: »Als Gott alle Kreaturen geschaffen hatte, waren sie so geringwertig und so eng, dass er sich in ihnen

wunder ist. Der daz gote benæme, daz er die sêle niht enminnete, der benæme im sîn leben und sîn wesen, oder er tôte got, ob man daz sprechen sölte; wan diu selbe minne, dâ mite got die sêle minnet, daz ist sîn leben« Ebenda, 44, 12 f.)

²² DW, Pr. 73, 97, 33 f. (»Ich enwil des gote niemer gedanken, daz er mich minnet, wan er enmac ez niht gelâzen, er welle oder enwelle, sîn natûre twinget in dar zuo.« Ebenda, 96, 31 f.)

²³ VA, 459, 16.

nicht regen konnte. Die Seele jedoch machte er sich so gleich und so ebenbildlich, auf dass er sich der Seele geben könne; denn was er ihr sonst gäbe, das achtet sie für nichts (!). Gott muss mir sich selbst so zu eigen geben, wie er sich selbst gehört, oder aber mir wird (überhaupt) nichts zuteil.«²⁴ Diese gottförmige Seele aber, die jede göttliche Gabe als nichts zu erachten berechtigt ist, solange sich »Gott« ihr nicht selbst gibt, muss zugleich – so Eckhart wenige Zeilen später – »notwendig unten sein in rechter Demut. Und wisset in Wahrheit: Wer nicht völlig unten ist, dem wird auch nichts zuteil, und er empfängt auch nichts.«²⁵

Abschnitte wie diese machen endgültig klar, dass es keinen direkten Ausweg aus dem hermeneutischen Problem gibt, welches sich im Umgang mit der Demut stellt. Angesichts dessen kann man aber mit Gadamer sagen, »daß es im allgemeinen erst die Erfahrung des Anstoßes ist, den wir an einem Text nehmen – sei es, daß er keinen Sinn ergibt, sei es, daß sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist –, die uns einhalten und auf das mögliche Anderssein des Sprachgebrauchs achten läßt«²⁶. Gerade die Unbekümmertheit, mit der Eckhart das von uns empfundene Spannungsfeld im Kontext der Demut stehen lässt, fordert zu gesteigerter Achtsamkeit gegenüber dem Charakter seiner Sprache und seiner Bilder auf. Wie unterschiedlich die Konnotationen sind, die in seinen Wortgebräuchen mitspielen, wird zum Beispiel gerade an der Betrachtung der Diktion »Unten-sein-in-rechter-Demut« deutlich. Denn hier spielt das »Untensein« *nicht*, wie eine konventionelle Demutsdeutung vermuten liesse, auf ein Geringheits-, Schuld- oder Abhängigkeitsgefühl des Menschen vor Gott an. Dies will Eckhart dezidiert klarstellen: »Ich dachte neulich darüber nach, ob ich von Gott etwas nehmen oder begehren wollte. Ich will es mir sehr wohl überlegen, denn wenn ich von Gott (etwas) nehmen würde, so wäre ich *unter* Gott wie ein Knecht und

²⁴ DW, Pr. 4, 53 f., 33 f. (»Dô got alle créâtûren geschuof, dô wâren sie sô sn\ode und sô enge, daz er sich niht dar inne beregen mohte. Doch machte er im die sêle sô glîch und sô ebenmæzic, ûf daz er sich der sêle gegeben mœhte; wan swaz er ir anders gæbe, des enahet si niht. Got muoz mir sich selber geben als eigen, als er sîn selbes ist, oder mir erwirt niht noch ensmecket mir niht.« Ebenda, 52 f., 29 f.)

²⁵ DW, Pr. 4, 55, 34 f. (»von nôt unden sîn in rechter dêmüeticheit. Und wizzet daz in der wâhrheit: der alzemâle niht unden ist, dem erwirt ouch nihtes niht noch enpfæhet ouch niht« Ebenda, 54, 29 f.)

²⁶ H. G. Gadamer, 1990, 272.

er im Geben wie ein Herr. So aber soll es mit uns nicht sein im ewigen Leben.«²⁷

Eckharts Forderung des Unten-Seins lässt sich demnach nicht als angemessenes Verhalten gegenüber einer göttlichen Überlegenheit auslegen, etwa im Sinne des Knechts, der durch seine Demut den bestehenden Rangunterschied zum Herrn zu quittieren hat. Was aber kann und will dann das demütige Unten im menschlichen Bezug zu Gott überhaupt ausdrücken? Die Frage spitzt sich weiterhin dadurch zu, dass Meister Eckhart, trotz seines Beharrens auf dem gottförmigen Wesen des Menschen, im Traktat »Vom edlen Menschen« die Natur des Menschseins insgesamt aus der Demut herleitet. Über etymologische Brücken von homo, humus zu humilitas erklärt er: »Mensch« in der eigenen Bedeutung des Wortes im Lateinischen bedeutet in einem Sinne den, der sich mit allem, was er ist und was sein ist, unter Gott beugt und fügt und aufwärts Gott anschaut, nicht das Seine, das er hinter, unter, neben sich weiss. Dies ist volle und eigentliche Demut; diesen Namen hat er von der Erde.«²⁸

Neben der scheinbaren Dissonanz, in der eine solche Aussage zur beteuerten Gottebenbildlichkeit der Seele steht, ist auch der Eindruck kaum zu verwehren, dass sich Eckhart hier selbst widerspricht. Gegenüber der vormaligen Abweisung der Vorstellung, wie ein Knecht unter Gott zu sein, wird nun verblüffenderweise das Beugen »unter« Gott zur eigentlichen Bestimmung des Menschen deklariert.

Schaut man sich diese Erklärung des demütigen Wesens des Menschen jedoch noch einmal genauer an, so lässt Ungewohntes bei der Charakterisierung des Runterbeugens aufhorchen. Denn dieses wird merkwürdigerweise nicht dahingehend präzisiert, dass der Mensch *sich* hinter und unter Gott, sondern dass er das *Seine* hinter, unter und neben *sich* weiss! Somit verschiebt sich die Pointe der Demut massgeblich. Dabei wird eine Verständlichkeitsgrenze zugemu-

²⁷ DW, Pr. 6, 85, 31f. (»Ich gedächte niuweliche, ob ich von gote iht nemen wölte oder begern. Ich wil mich harte wol beraten, wan dâ ich von gote wære nemende, dâ wære ich under gote als ein kneht und er als ein herre an dem gebenne. Alsô ensuln wir niht sîn in dem ewigen lebene.« Ebenda, 84, 28f.)

²⁸ VeM, 327,1f. (»Mensche in der eigenschaft sînes namen in dem latîne meinet in einer wîse den, der sich alzemâle under got neiget und vûeget, allez, daz er ist und daz sîn ist, und ûfwert got aneschouwet, niht daz sîn, daz er hinder im, nider im, bî im weiz. Daz ist volliu und eigeniu dêmüeticheit; den namen hât er von der erden.« Ebenda 326, 1f.)

tet, die an zenbuddhistische Paradoxe erinnert²⁹: der Demütige – so Meister Eckhart – weiss *das Seine unter sich*. Diese Auslegung scheint regelrecht mit eingefahrenen Deutungsmustern zu spielen, um in der Abwandlung des gewohnten Schemas völlig Ungewohntes zum Ausdruck zu bringen. Üblicherweise gilt doch der Hochmütige als jemand, der sich *über* dem Anderen (auch dem göttlichen Anderen im Falle Luzifers) weiss (oder wissen will), der Demütige dagegen als jemand, der sich *unter* dem Anderen weiss (oder wissen will). Gemäss Meister Eckhart trifft auf den im Gottesbezug Demütigen weder das eine noch das andere zu: er ist weder über noch unter dem Anderen, sondern – indem er das Seine unter sich weiss – *über dem Seinen*. Diese rätselhafte Folgerung wird durch die darauffolgenden Sätze bekräftigt. Dort heisst es: »Wenn man ›Mensch‹ sagt, so bedeutet dieses Wort auch etwas, was über die Natur, über die Zeit und über alles, was der Zeit zugekehrt ist oder nach Zeit schmeckt, erhaben ist, und das gleiche sage ich auch mit Bezug auf Raum und Körperlichkeit.«³⁰ Das Über-dem-Seinen-Sein des auf Gott gerichteten Demütigen betrifft somit alles, was natürliches, menschliches Selbstverständnis ausmacht hinsichtlich seiner Natur-, Zeit-, Raum- und Körperbezogenheit. Der »eigentlich« Demütige, so liesse sich im Sinne Eckharts deshalb zusammenfassen, ist nicht in dem Seinen, auch nicht wegen des Seinen »unter« Gott, sondern erst in der Unabhängigkeit von dem Seinen, das er unter und hinter sich gelassen hat.

Resümierbar ist deshalb zunächst, dass Meister Eckharts Demutsbegriff vorgefertigte Verständnisbahnen allein durch diese beschränkte Auswahl von Zitaten durchkreuzt. Aufgebrochen erscheint die gewöhnliche Rahmenbedingung der Demut, in der sich ein Ich im Bezug auf ein (göttliches) Anderes unwürdiger und geringwertiger weiss. Eckharts schillernder Verweis auf das »Unten-Sein« in »rechter Demut« bzw. »Unter-Gott-Sein« entzieht sich der unmittelbar damit hervorgerufenen Vorstellung. Seine Wendungen scheinen vielmehr mit festgefahrenen Vorstellungen zu jonglieren, insofern

²⁹ Zur Beziehung Eckharts mit dem Zen-Buddhismus vgl. etwa: A. M. Haas, 1984, 527–569. In der Anmerkung 30 seines Textes findet sich ein kleiner Literaturüberblick zum Verhältnis von Eckhart und der zenbuddhistischen Spiritualität, der Studien sowohl der japanischen wie der europäischen Forschung berücksichtigt.

³⁰ VeM, 327, 7f. (»Ouch meinet daz wort, sô man spricht mensche, etwaz, daz über natüre ist, über zît ist und über allez daz, daz ze der zît geneiget oder nâch zît smacket, und daz selbe spriche ich ouch von stat und von lîphafticheit.« Ebenda, 326, 6f.)

der Zustand des »Unten-Seins« unter der Hand als ein Geschehen der Erhöhung gekennzeichnet wird.

Aus dieser Unfixierbarkeit ist wohl noch am ehesten ein erstes Resultat unserer umwegigen Annäherung zu fassen, das man so umschreiben könnte: Wohingegen sich in der Demut üblicherweise ein statischer Unterschied zwischen mir und einem Anderen niederschlägt, so dass die Demut der Ausdruck einer fixierten Relation ist, vermag Meister Eckharts Demut die fixierte und statische Relation geradezu zu verflüssigen. Denn im »Unten-Sein« dieser Demut scheint die Seele zugleich ihr Unten-Sein als festgelegtes – »knechtisches« -Unter-Gott-Sein überwunden zu haben. Man kann sogar so weit gehen, die Demut als Geschehen der regelrechten Umkehrung der Verhältnisse von hoch und tief, oben und unten zu bezeichnen. Entsprechendes findet sich auch in seinen »Reden der Unterweisung« direkt ausgeführt, wo es heisst, dass die »höchste Höhe der Erhöhung im tiefen Grund der Verdemütigung (liegt)«³¹. Diese Möglichkeit der Umwandlung, die dem Eckhartschen Demutsbegriff eignet, dreht noch ein weiteres Merkmal des herkömmlichen Demutsverständnisses um. Denn während üblicherweise der demütige Bezug auf – sogar – »unendlichen Abstand« verweist³², hebt Meister Eckharts Demut diesen gegenteilig völlig auf. Damit ist keine übertriebene Formulierung gewählt. In der bereits zitierten Zentralpassage aus Predigt 15 sagt Eckhart ja wortwörtlich: »Der demütige Mensch und Gott sind Eins und nicht Zwei. Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist; und alles das Gute, das in allen Engeln und in allen Heiligen ist, das ist alles sein Eigen, so wie es Gottes Eigen ist. Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das

³¹ DW, RdU, 421, 30f. (»diu hœhste hœhe der hœheit liget in dem tiefen grunde der dêmüeticheit« Ebenda, 420, 26f.). Vgl. ebenfalls: »Amice, ascende superius. Sed non ascendunt nisi humiles. Non enim ascendit, nisi qui in imo est.« (LW, Serm., 622, 9f.). Oder : »Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit (die Abgeschiedenheit) stehen kann, das ist Demut; denn wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit« (VA, 459, 11f., »Daz vesteste fundament, dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmüeticheit, wan swelhes nature hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœhste der gotheit« Ebenda, 458, 10f.).

³² Als Selbsterkenntnis, »in der das Letzte und Tiefste über die Abhängigkeit und Begrenztheit des Menschen, über den unendlichen Abstand, seine Ungleichwertigkeit und Unzulänglichkeit im Hinblick auf Gott, auf den sich die Demut in erster Linie bezieht, ausgesagt ist« (C. Knülle, 1943, 4).

will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein.«³³

Diese bereits bekannte Passage scheint nun aber auch den Weg zu weisen, dem unsere weitere Annäherung an Eckharts Demutsbegriff folgen sollte. Die darin enthaltene, ausdrückliche Verschränktheit von Meister Eckharts Gottes- und Demutsbegriff legt nahe, dass es keinen Sinn macht, sich dem Begriff der Demut unabhängig vom Gottesbegriff zu nähern, welcher – gemäss obiger Aussage – seinerseits nur über die Demut zugänglich erscheint. Eckharts Demut qualifiziert sich über seinen Gottesbegriff und dieser über die Demut – denn der Demütige ist mit Gott »eins« –, so dass es müssig wäre, weiterhin das eine ohne das andere zu untersuchen. Ein Ausweg aus den angedeuteten Aporien soll deshalb über den doppelten Ausgriff seines Gottes- und Demutsdenkens versucht werden, in der Hoffnung, dass aufgrund ihrer unlösbaren Verschränktheit sich die Bedeutung der Demut und der Grund ihrer Notwendigkeit im Gesamtkontext zeigen kann.

II. Wieso Demut?

1. Ein Vergleich

Bevor wir uns wieder auf diesen Weg begeben, sei jedoch noch innegehalten. Ein eingeschobener Vergleich soll dazu dienen, von unserer heutigen Lage aus noch ein besseres Bewusstsein für die Eigenart dieses Demutsdenkens zu erlangen. Mit Hilfe einer zeitgenössischen, d.h. durch und durch kontextfremden, Gegenüberstellung kann nämlich die radikale Andersartigkeit von Eckharts Fundierung der Demut schärfer noch vor Augen treten. Als Bezugspunkt für diesen

³³ DW, Pr. 15, 175, 17 f. (»Der demuuetig mensch vnd got sind ain vnd nit zwai. Dirre demuuetig mensch ist gottes also gewaltig, als er sin selbs gewaltig ist; vnd alles das guot, das in allen engeln vnd in allen hailgen ist, das ist alles sin aigen, als es gottes aigen ist. Got vnd dirre demuuetig mensch sind alzemal ain vnd nit zwai; wan was got wurket, das wurket och er, vnd was got wil, das wil och er, vnd was got ist, das ist och er: ain leben vnd ain wesen.« Ebenda, 174, 14 f.) In Pr. 55 scheint die Quintessenz dieser Aussage in einem Satz zusammengefasst. Dort heisst es einfach und direkt: »Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.« (DW, Pr. 55, 599, 27 f., »Je mê der mensche in den grunt rechter demuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götliches wesens.« Ebenda, 598, 22 f.)

Vergleich bietet sich Norvin Richards Buch zur »Humility«³⁴ an. Darin wird, wie bereits erwähnt, der Versuch unternommen, eine Apologie der Humilitas zu verfassen, die den säkularen Boden nicht verlässt und dem Commonsense unmittelbar einleuchten soll. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die – aus heutiger Ethikperspektive – merkwürdige Bewunderung, die nach wie vor demjenigen gezollt wird, der ohne einsehbaren Grund »humble« ist. Norvin Richards erklärt sich diese Bewunderung, indem er »humility« als Fähigkeit der relativierungsfähigen Selbstwahrnehmung deutet. Er bringt die Essenz dieser Wahrnehmungsweise auf folgende Formel: »having oneself in perspective«³⁵. Die Humilitas – so Richards – veranlasst die entsprechende Person, sich und ihre Leistung in einem Vergleichsbezug zu Anderen, sie Übertreffenden zu sehen. Daraus ergibt sich ein Vorteil, den Richards als sinnvollen Grund der Bewunderung vermutet. Er besteht wesentlich in der Möglichkeit zur Selbstproportionierung oder -perspektivierung, die das entsprechende Individuum vor Illusionen und Enttäuschungen schützt. Hat man eine realistische Einschätzung seiner charakterlichen Fähigkeiten, seiner Talente, seiner Energie erlangt und akzeptiert, so lebt sich zweifellos reibungsloser, realitätsnäher, offener und anerkennungs-bereiter. Diese einsehbaren Vorzüge bewegen sich also auf einer lebenspraktischen Ebene, die spontan zugänglich ist. Sie überzeugen in der Weise einer Selbst-Versicherung, welche den schmerzhaften Sturz aus wackeligen Höhen überbewerteter Ego-Einschätzung vermeiden soll.

Versucht man nun Meister Eckharts Gründe für seine Hochschätzung der Demut ausfindig zu machen, so fällt zunächst auf, dass er solche nirgends direkt nennt. Weiterhin fällt auf, dass die Demut bei ihm nichts mit einem Vergleichsakt zu tun hat, der für die säkulare Begründung eines Richards so im Vordergrund steht. Die Demut ist nie als Folge eines Vergleichs des Eigenen mit Anderen, auch dem göttlichen Anderen dargestellt. Blickt man dagegen auf den Akt, welchen die Eckhartsche Demut auslösen soll, so ist die gesunde Selbstrelativierung, um die es bei einem säkularen Demutsverständnis in der Spielart von Norvin Richards geht, nicht einmal ein schwacher Abglanz dessen, auf was es Meister Eckhart anzukommen scheint: »denn vollkommene Demut«, so Eckhart, »geht auf ein Vernichten

³⁴ N. Richards, 1992.

³⁵ Vorwort, XII.

des eigenen Selbst aus.«³⁶ Hier nun kommt eine moderne, säkulare Demutsapologie nicht mehr mit. Humilitas als »getting oneself in perspective« hat ja zu ihrem Ziel keinesfalls die Vernichtung des Selbst, was immer das auch zu bedeuten hat, sondern gegenteilig, die Stabilisierung und Sicherung des Selbst vor den Gefahren der Selbstüberschätzung. Aber genau diese von Richards stark gemachte mögliche Selbststärkung durch die humility wirkt wiederum matt gegenüber der Folge, die für Eckhart mit der Demut zusammenhängt. Über denjenigen, der in ihr sein Selbst im Eckhartschen Sinn (worüber später zu sprechen sein wird) »vernichtet« hat, sagt der Meister: »Ein solcher Mensch »kommt reicher wieder heim« als er »ausgegangen« war. Wer so aus sich selbst »ausgegangen« wäre, der würde sich selbst im eigentlicheren Sinne wiedergegeben. Und alles, was er in der Mannigfaltigkeit gelassen hat, das wird ihm allzumal wieder zuteil in der Einfältigkeit, denn er findet sich selbst und alle Dinge im gegenwärtigen Nun der Einheit. Und wer so »ausgegangen« wäre, der käme viel edler wieder heim, als er »ausgegangen« war. Ein solcher Mensch lebt nun in einer ledigen Freiheit und in einer lauteren Entblößtheit, denn er braucht sich keiner Dinge zu unterwinden noch anzunehmen, wenig noch viel; denn alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.«³⁷

Der Horizont, der durch obige Aussage angesprochen ist, hebt Eckharts Demutsbegriff offensichtlich in aller Schärfe ab von einer modern begründeten und charakterisierten humility im Sinne eines Richards. Während diese humility einem sozialen Vergleichsnetz entspringt und das entsprechende Individuum in diesem Netz sichern soll³⁸, löst sich der Demütige Eckharts in seiner »Vernichtung« als

³⁶ DW, VA, 437, 30f. (»wan volkomeniu dêmüeticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes.« Ebenda, 436, 27f.)

³⁷ DW, Pr. 15, 173, 32f. (»Dirre menssch kumet richer wider hain, denn er us gegangen was. Der alsus usgegangen waere sin selbes, der soelti im selber aigenlicher wider geben werden. vnd aellu ding, als er su gar gelassen hat in der manigfaltikait, das wirt im alzamal wider in der ainualtikait, wan er sich selber vnd aellu ding in dem gegenwurtigen nu der ainikait vindet. vnd der alsus usgegangen waere, der kaem vil adelicher hain, denn er us gegangen was. Dirre menssch lebt nu in ainer ledigen frihait vnd in ainer lutern blöshait, wan er enhat sich enkainer ding ze vnderwinden noch an ze nemende lutzet noch vil; wan alles das gottes aigen ist, das ist sin aigen.« Ebenda, 172, 31f.)

³⁸ Somit entspricht Richards auch der Stossrichtung der z.Z. florierenden ethischen Schule der sog. Kommunitaristen. Für sie kennzeichnen gerade die Bindungen die Identität der Person: »Was bin ich, wenn ich von meiner Familie, meinen Freunden, Kollegen und meiner Heimat abstrahiere? Nichts. Das »ungebundene Selbst« taugt nicht einmal

Fixpunkt – wie es scheint – aus jeder Relation heraus. In seinem »Ausgang« aus sich selbst sichert er gerade nicht seine Stellung in einem wie auch immer gearteten äusserlich wie innerlichen Bezugssystem. Er »lässt« nach Eckhart vielmehr seine Beziehung zur »Mannigfaltigkeit« insgesamt. Das umfasst sowohl die innere (in Form von Talenten, Interessen, Emotionen usw.) wie die äussere Mannigfaltigkeit, was in anderen Worten nichts anderes heisst, als dass er sein Selbstverständnis von individuellen und äusserlich vorgegebenen Koordinaten abhängt. Doch auf was hängt er es dann? Meister Eckhart würde wahrscheinlich schmunzelnd antworten: »auf nichts«. Und doch führt diese Aus- bzw. Auflösung aus dem Netz der Beziehungen zu inneren und äusseren Gegebenheiten, auf dem das Selbst- und auch Selbstwertgefühl einer Person ruht, nicht – wie der Commonsense meinen würde – in die haltlose Leere und blanke Sinnlosigkeit. Im Gegenteil, der Selbstverlust schlägt bei Eckhart um in einen neuen Reichtum; die vermeintliche Leere vermittelt nicht nur Halt, sondern erfüllt auch mit Selbstsein »eigentlicheren Sinn(s)«. Dieses neue, eigentliche Selbstsein ist nun wiederum so charakterisiert, dass aus Norvin Richards Perspektive der Sinn der humilitas – als »getting oneself in perspective« – nicht krasser über den Haufen geworfen werden könnte. Denn Eckhart expliziert die Freiheit und Ledigkeit dieses eigentlichen Selbst, das nichts besonderes mehr bedarf, wie bereits erwähnt, so: »alles, was Gottes Eigen ist, das ist sein Eigen.«

Bevor man sich diese Aussage vergegenwärtigt, sollte klar gestellt sein, dass sie nicht als eine *Folge* auf die Demut zu interpretieren ist. Eckhart möchte explizit davon abbringen zu meinen, dass das »Erniedrigen eines sei und das Erhöhen ein anders«³⁹. Die Demut ist nicht Mittel zum Zweck oder Durchgangsstation zu einer anschliessenden Veränderung in oben angedeuteter Weise, sondern *in* der Demut geschieht ein Identitätswandel, der im vor-demütigen Zustand unvorstellbar, vor allem masslos undemütig erschiene: nämlich dass Menschliches und Göttliches zusammenfällt – Gottes »Eigen« wird des demütigen Menschen »Eigen«. D. h. Gott holt den Demüti-

als Gedankenexperiment.« (Zitiert aus der Zusammenfassung des »kommunitaristischen Gipfels« (Genf) in »Die Zeit«: »Die gute Gesellschaft«. Von Nikolaus Piper, 12.7.1996, 36)

³⁹ DW, RdU, 421, 29. (»niht daz diz nidern einez sî und daz erhehen ein anderz« Ebenda 420, 25f.).

gen nicht aus sich heraus zu sich aus einem demütigen »Unten« in ein göttliches »Oben«, sondern *in* der Demut ist der Mensch aus sich heraus in Gott gesetzt, zugleich aber auch Gott aus seiner unendlichen Entfernung heraus in den Menschen⁴⁰. Demnach veranlasst die Demut nicht nur eine Erhöhung des Menschen, sondern – und diese Konsequenz spricht Eckhart in heller Freude über die gelungene Formulierung aus – auch einen « »enthöhte(n) Gott«, was mir so gut gefiel«, wie Eckhart gesteht, »dass ich es in mein Buch schrieb.«⁴¹

Das Geschehen, das die Demut verursacht, deutet sich aufgrund solcher Worte als ein Geschehen der Zusammenführung an: Der ausser- und oberhalb des Menschen gesetzte Gott wird in der Demut innerhalb des Menschen ent-deckt; und das demütige Ich wird sich auf Gott hin transparent. Das ist ein denkwürdiger Schluss, weil die erhabene Gottesferne, die auf vorgestellten Eigenschaften wie Vollkommenheit, Allmächtigkeit, Ewigkeit usf. beruht, demnach auf einen vor- oder nicht demütigen Zustand zurückführbar erscheint, was unmittelbar wie eine völlige Verkehrung der Verhältnisse anmutet. Gilt doch im herkömmlichen Sinn derjenige als demütig, der die eigene Distanz und Diskrepanz zu Gott aufgrund seiner »Schuldhaftigkeit« oder »Abhängigkeit« nur allzu deutlich weiss und hervorstreicht; bei Eckhart jedoch wäre dieses Bestehen auf und Verharren in Distanz zu Gott eindeutig nicht als demütig zu werten, denn in der Demut – so predigt er in aller Dezipiertheit – wird der Mensch »versenkt in den Grund göttlichen Seins«⁴².

Auf die Frage »Wieso Demut?« könnte aufgrund dieser Aussagen eine erste Antwort lauten: Demut hat rückführende Funktion zum Göttlichen. Demut bietet sozusagen die Möglichkeit – mit Schelling zu sprechen –, den Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zu schaffen⁴³. Diesen Schluss bestätigt Eckhart in aller Expli-

⁴⁰ In Eckharts Worten heisst dies: »Geh' völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins.« (DW, Pr. 5b, 73, 16f., »Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiu zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltîgez ein.« Ebenda, 73, 14f.) Vgl. hierzu auch Wolfgang Wackernagels Bemerkungen »zur Dynamik dieser »gotteserfüllten und gesinnten« humilitas« (in: C. Brinker et al., 1995, 469).

⁴¹ DW, Pr. 14, 169, 28f. (»ind sprycht also vyle as inthoeget got, dat myr also wayle behagede, dat ich it in myn bioch schryff.« Ebenda, 168, 24f.)

⁴² DW, Pr. 55, 599, 28f.

⁴³ Vgl. F. Schelling, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Siebter Brief.

ztheit. In einer seiner lateinischen Predigten heisst es in Form einer bündigen Zusammenfassung: »Demut ist der Weg des Menschen zu Gott.«⁴⁴ Dabei bleibt aber unklar, wieso der Demut dieser Verbindungscharakter zukommt, und auch (und wichtiger noch), was diese Rückführung oder dieser Übergang von Mensch zu Gott überhaupt zu bedeuten hat. Um sich diesen Fragen zu stellen, ist es nun endgültig nötig, das Verhältnis näher zu betrachten, in dem Gott und Mensch gemäss Eckharts Spekulation zueinander stehen. Diese Frage wiederum verweist jedoch unweigerlich auf die Demut, ist sie doch der ausgezeichnete Modus dieser Beziehung und qualifiziert zugleich die Essenz dessen, was Eckhart mit »Gott« und »Mensch« im Sinn hat. Wir befinden uns also in einem Fragezirkel, der wieder auf die Demut zurückführt. Deshalb ist nirgendwo anders anzusetzen als bei obiger Frage: Wieso kann die Demut Mensch und Gott zusammenführen? Im Nachspüren dieser Fragestellung sollte das Verhältnis von Mensch und Gott und die Bedeutung dieser Begriffe von selbst in den Blick rücken.

2. *Empfängliche Tiefe, gebende Höhe*

Wie bereits erwähnt, führt Eckhart nirgends explizit den Grund der Notwendigkeit von Demut an. An einer seltenen Stelle jedoch findet sich ihre Wirkungsweise angesprochen, die in aller Einfachheit so umschrieben wird: »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit«⁴⁵. Die Aussage wird in derselben Predigt noch mit folgenden Worten untermauert: »Gottes Höhe (liegt) an meiner Niedrigkeit: wo ich mich erniedrigte, da würde Gott erhöht.«⁴⁶ Diese Erklärung kann nun in der Tat erstaunen, scheint sie doch quer zu allem bisher Gesagten zu stehen. Liess die Charakterisierung der Demut vormalig gerade Gegenteiliges vermuten, nämlich die Zusammenführung von Gott und Mensch: Demut als Weg zu Gott, der Demütige als »eins« mit Gott. Der eigentümliche Charakter der Demut ist im Sinne eines simultanen Geschehens der menschlichen Erhöhung und göttlichen Enthöhung zum Ausdruck gekommen, als eine Art des Zusammenmündens der vormalig getrennten Entitäten Gott und Mensch.

⁴⁴ LW IV, Sermon. 75, 78 (»Humilitatis quasi via hominis ad deum.« Ebenda.)

⁴⁵ DW, Pr. 14, 171, 31 (»myne oitmodicheit geit gode syne gotheit.« Ebenda, 170, 27 f.)

⁴⁶ DW, Pr. 14, 169, 22 f. (»ich dachte zu nachte, godes hoicheit lege an myner nederheit; dar ich mych nederde, dair wirt got erhoeget.« (Ebenda, 168, 20 f.)

Obige Sätze nun erwecken unmittelbar den Eindruck, als ob die Demut gegenteilig Unterschiedenheit zu schaffen habe: Die Demut soll Gott seine Gottheit geben, und die eigene Niedrigkeit soll göttliche Höhe konstituieren. Ein streifender Blick könnte hier sogar eine Art Relativitätstheorie zwischen Gott und Mensch vermuten⁴⁷: die eigene »Kleinheit« steht in Relation zur »Grösse« Gottes und umgekehrt. Der Mensch fühlt sich umso geringer, je mehr er sich der Göttlichkeit Gottes bewusst wird und die Göttlichkeit Gottes tritt umso mehr hervor, wenn im Verhältnis dazu der Mensch sich gering fühlt.

Spätestens bei solchen Gedanken muss man zugeben, dass man sich auf einem Holzweg befindet, denn die Ansicht eines solchermaßen äusserlichen und formalen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch kann man angesichts kaum eines Abschnittes von Eckharts Werk durchbringen. Um die Schwierigkeit der oben angeführten Sätze zu lösen, muss man daher erst ausfindig machen, was »Niedrigkeit« eigentlich bedeuten soll bzw. auf was es Eckhart dabei abgesehen hat. Dabei stösst man unweigerlich auf einen Komplementärausdruck zur Niedrigkeit oder Tiefe, der von ausschlaggebender Bedeutung ist: den Begriff der Empfänglichkeit⁴⁸. Den Kontexten nach zu schliessen, handelt es sich hier für Eckhart um einen Schlüsselbegriff des menschlichen Gottesbezugs. Er ist massgebend beteiligt an der Qualifikation der demütigen »Tiefe« oder »Niedrigkeit«: nicht als Minderwertigkeitsgefühl, als Wissen um die eigene Kleinheit oder Mangel an Selbstrespekt etc., sondern als Bedingung des Empfangens. »Wer von oben her *empfangen* will – so Eckhart – der muss notwendig unten sein in rechter Demut. Und wisset in Wahrheit: Wer nicht völlig unten ist, dem wird auch nichts zuteil, und er empfängt auch nichts.«⁴⁹

⁴⁷ In dieser Richtung verläuft N. Hartmanns Ansatz einer Demutsdefinition: Sie misst nach ihm »das eigene Sein an der Vollkommenheit, so wie sie diese versteht, als Gottheit, als sittliches Ideal, oder als erhabenes Vorbild. Die Unerreichbarkeit gibt ein Distanzgefühl, das erdrückt und erhebt zugleich, ersteres als Gefühl der eigenen Nichtigkeit, letzteres als Gefühl direkten Bezogenseins auf das überragend Grosse.« (1933, 433)

⁴⁸ Die Wortfeldanalyse, die L. Völker an der »enpfenclicheit« durchführt, bezeugt ebenfalls, dass dieser Begriff vom Kontext der Demut nicht zu trennen ist, die Völker – wenn auch nur streifend – explizit in den unmittelbaren Bedeutungsbereich der Empfänglichkeit plazierte (1964, 54).

⁴⁹ DW, Pr. 4, 55, 33 f. (»swer von oben wil enpfâhen, der muoz von nôten unden sîn in rechter dêmueticheit. Und wizzet daz in der wârheit: der alzemâle niht unden ist, dem enwîrt ouch nihtes niht noch enpfâhet ouch niht« Ebenda, 54, 28 f.)

Solche Worte weisen dem Unten-Sein einen spezifischen Sinn zu, der »Unten« mit »Oben« in einen Zusammenhang stellt, welcher sichtlich nicht auf eine vergleichende Grössenrelation aus ist, sondern auf ein Geschehen. Dieses lässt den Sinn des Untenseins klar hervortreten: im Verhältnis zum »Oben« wird das »Unten« zum prädestinierten Ort, empfangen zu können. Das »Unten« eignet sich im Verhältnis zum »Oben« aufgrund seiner, so Eckhart wörtlich, »Empfänglichkeitsanlage«⁵⁰. Wie plastisch der Meister diese Verbindung von demütiger Tiefe und Empfänglichkeitsvermögen vermittelt, zeigen folgende Beispiele: »Je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes. Unsere Meister sagen: Wenn man einen Becher nähme und ihn unter die Erde setzte, so könnte er mehr aufnehmen, als wenn er auf der Erde stände; wenn es auch so wenig wäre, dass man es kaum wahrnehmen könnte, so wäre es doch etwas. Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.«⁵¹ In fast formelhafter Kürze will Eckhart das Verhältnis von der Notwendigkeit der Demutstiefe im Verhältnis zur Empfänglichkeit auch in einer lateinischen Predigt einprägen: »Die Mathematik (belehrt uns) erstens so: je tiefer ein Gefäß ist, um so leichter ist es zu füllen.«⁵²

Diese Bilder zeichnen einen Hintergrund, welcher das Gefälle zwischen Gott und Mensch, das sich im herkömmlichen Demutsbegriff statisch niederzuschlagen pflegt, dynamisiert. Dieser Hintergrund erhellt auch die Möglichkeit einer Bewegung der Er- bzw. Enthöhung oder Einung, in die der Demütige, wie bemerkt worden ist, gerät. Die hintergründige Ordnung, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bei Meister Eckhart trägt, ist demnach sozusagen eine flüssige. Wie aber lassen sich angesichts dieses Geschehenscharakters des Gott-Mensch-Verhältnisses obige Aussagen verstehen, gemäss denen die Demut Gott seine Gottheit gibt? Wenn Demut

⁵⁰ Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 57, 434. (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.)

⁵¹ DW, Pr. 55, 599, 22f. (»wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfendlicher gotes. Unser meister sprechent: der noch einen kopf næme und in saste under die erde, er môhte mê enpfâhen, dan ob er stüende obe der erde; aleine sîn doch sô wênic wære, daz man ez kûme geprüeven môhte, doch sô wære ez etwaz. Ie mê der mensche in den grunt rehter dêmuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götliches wesens.« (Ebenda, 598, 17f.)

⁵² LW, Sermon., 619, 2f. (»Mathematica primo si(c): vas tanto est capacius, quanto inferius.« (Ebenda, 618, 1f.)

Tiefe signalisiert, die sich zum »Empfangen« eignet, dann lässt sich aufgrund der befragten Aussage vermuten, dass die Gottheit Gottes sich im Geben konstituiert. Eckhart bestätigt dies in ganz direkter Weise, indem er erklärt, dass wir Gott nicht bitten müssen, dass er gebe, sondern ihn vielmehr loben sollen, »dass er der Natur und des Wesens ist, dass er geben muss. Wer aber Gott dies rauben wollte, der raubte ihm sein eigenes Sein und sein eigenes Leben.«⁵³

Damit kann nun endgültig die Vorstellungsweise verabschiedet werden, welche göttliche Höhe und menschliche Tiefe als ein sich gegenseitig bedingendes Grössenverhältnis versteht. Vielmehr gibt sich jetzt die »Höhe« Gottes im Verhältnis zur »Tiefe« des Menschen als eine Metapher zu verstehen, welche die göttliche Disposition zu geben, in ihrem Überschuss und ihrer Unweigerlichkeit darzustellen sucht. Je »tiefer« der Mensch, desto mehr kann sich gemäss Eckharts Bildern diese göttliche Gebekraft ergiessen und entfalten. Der Unterschied also, welcher die Begriffe von »Höhe« und demütiger »Tiefe« suggeriert, stellt vornehmlich auf unterschiedliche Vollzüge ab, die in aller Ausschliesslichkeit aufeinander bezogen sind. Das demütige Sein unterscheidet sich vom göttlichen darin, dass es das *empfangende* ist, wobei dieser Unterschied nur aus dem Bezug lebt, in dem der Demütige zum Göttlichen als dem Gebenden steht – und vice versa. Dieser aufeinander abgestimmte Bezug könnte gemäss Eckharts Metaphern direkter und unmittelbarer nicht sein, indem das Empfangen des Demütigen zum Geben Gottes im Verhältnis von Tiefe zu Höhe steht. Meister Eckhart, der üblicherweise von allen Bildern und bildlichen Stützen im Gottesverhältnis entwöhnen möchte⁵⁴, greift in dieser Hinsicht mit Vorliebe auf plastischste Vorstellungen zurück, um die Zwangsläufigkeit dieses Zusammenhangs zu erklären. So drückt er den in der Demut gegebenen Zugang Gottes zum Beispiel mit der Gewissheit einer Naturgesetzmässigkeit aus, denn »das Allerobeste fließt in das Niederste«⁵⁵. Aufgrund dieses unentrinn-

⁵³ DW, Pr. 26, 303, 7 f. (»Ich spriche, daz ich got niht biten enwil, daz er mir gebe; ich enwil in ouch niht loben, umbe daz er mir gegeben hât, sunder ich wil in biten, daz er mich wirdic mache ze enfâhenne, und wil in loben, daz er der natûre ist und des wesens, daz er geben muoz.« (Ebenda, 302, 3 f.)

⁵⁴ Vgl. W. Wackernagel, 1991.

⁵⁵ DW, Pr. 14, 167, 13 f. (»dat alre ouerste dat vloyst in dat nederste«. Ebenda, 166, 12) Unzählig sind die Beispiele, in denen Eckhart diesen Zusammenhang als zwingend bekundet. Hier ein paar weitere Beispiele: In der deutschen Predigt 48 heisst es über den Demütigen: »Dieser Mensch hat die unterste Stätte bezogen, und in diesen Menschen

baren Bezugs zwischen dem demütigen und dem göttlichen Sein zieht Eckhart den Schluss, der dem in diesen Kontext Uneingeweihten wieder wie das schiere Gegenteil einer Demutscharakterisierung vorkommen muss: »Der wahrhaft demütige Mensch braucht Gott nicht zu bitten, er kann Gott gebieten, denn die Höhe der Gottheit hat es auf nichts anderes abgesehen als auf die Tiefe der Demut.«⁵⁶

In der sich eröffneten Möglichkeit, solche Aussagen auf ein Hintergrundgeschehen zu durchschauen, drängt sich nun aber eine erneute Frage auf. Unklar nämlich bleibt, was dieses »Geben« Gottes eigentlich zu bedeuten hat. In anderen Worten: was empfängt die zum Empfangen so prädestinierte Tiefe des Demütigen? Es zeigt sich bald, dass eine solche Frage an Meister Eckharts Texte heranzutragen mit der Hoffnung auf eine direkte Antwort genauso illusorisch ist wie das Unterfangen, eine auf den ersten Blick eingängige Antwort auf die Frage: »Wieso Demut?« zu erwarten. Aber genau diese Schwierigkeit kann sich wiederum als Möglichkeit der Öffnung erweisen, weil man gezwungen ist, einer Denkbewegung zu folgen, an der das – sich in eingefahrenen Bahnen gern haltende – Verstehensvermögen ansonsten leicht vorbei zieht. Indem sich die Antwort Eckharts auf die Frage, was der Demütige empfängt, dem unmittelbaren Blick sperrt, kann es diesen sozusagen umleiten zu ungewohnten Anschauungsweisen. Zunächst sollen deshalb wieder die Unwegbarkeiten angedeutet werden, die einem auf der Suche nach der Antwort auf obige Frage begegnen.

Der Demütige in Eckharts Sinn scheint realisiert zu haben, was

muss sich Gott ganz und gar ergiessen, oder – er ist nicht Gott.« (DW, Pr. 48, 505, 20 f., Mhd.: Ebenda, 504, 20 f.) Entsprechend erklärt er in Predigt 75: »Unter allen Kreaturen liebet er (Gott) eine nicht mehr als die andere; denn soweit eine jegliche weit ist, (ihn) zu empfangen, so weit ergiesst er sich in sie.« (DW, Pr. 75, 117, 25 f., Mhd.: Ebenda, 116, 20 f.) Formulierungen, die die Demut mit einem Ereignis des »Fließens« und »Ausgiesens« Gottes in Verbindung bringen, finden sich über das ganze Predigtwerk Eckharts verteilt. So heisst es zum Beispiel auch in Predigt 81: »Deshalb heisst der (Prophet) ihn (den Heiligen Geist) ein »Rauschen« wegen seines schnellen Ausflusses, denn er fliesst so füllig in die Seele, wie sie in Demut ausgebrochen ist und sich zum Aufnehmen geweitet hat.« (DW, Pr. 81, 167, 15 f., Mhd.: Ebenda, 166, 13 f.) Oder: »Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu giessen, und dem allergeringsten teilt er sich am allermeisten mit und gibt sich ihm völlig.« (Pr. 22, 261, 26 f., Mhd.: Ebenda, 260, 23 f.)
⁵⁶ DW, Pr. 14, 169, 6 f. (»Der geware oitmodege mynsche der in darff got neit byden, hey mach gode gebeden, want de hoede der gotheit in suit neyt anders an den de doifde der oitmoedicheit .« Ebenda, 168, 5 f.)

eine vom Meister gern zitierte Augustinische Losung besagt: »Gieß aus, auf dass du erfüllt werdest«⁵⁷. Der Ausdruck der »Tiefe« der Demut entspricht hinsichtlich Empfängnisfähigkeit dem von Eckhart ebenfalls gern empfohlenen »Leer-Sein«⁵⁸. Der Mensch, der empfangen will, muss nach Augustinus und Eckhart sich erst entleeren, um erfüllt zu werden. Um zu verstehen, was mit »Entleerung« gemeint ist, sei zugleich das Erfülltwerden in den Blick genommen. Unmittelbar drängt sich nämlich die fast zwangsläufige Vorstellung auf, dass die augustiniische Losung impliziert, dass auf Leere konsekutiv die (Er-)Füllung folgt, als ob die eine Füllung, die »entleert« wurde, durch eine andere ersetzt würde. Diese Vorstellung nun wird durch Eckhart hartnäckig gestört. Und zwar dadurch, dass er das »Leersein« oder auch die »Armut« – ein Ausdruck, der Analoges bedeutet wie die Leere oder Tiefe⁵⁹ – nicht als Mittel zum Zweck, sondern sozusagen als Selbstzweck darstellt. Leersein, Tiefsein oder Armsein sind keine Übergangsstadien zu einem vermeintlichen Voll- oder Hochsein. Systematisch macht Eckhart den Gedanken einer konsekutiven Folge von arm zu reich, tief zu hoch, leer zu voll zunichte. So sagt er zum Beispiel über die Armut: »Der Mensch erringt mit dieser Armut, was er ewig gewesen ist und immerfort bleiben wird. Allhier ist Gott eins mit dem Geiste, und das ist die äußerste Armut, die man finden kann.«⁶⁰ Die Armut, die sich aufgrund ihrer Fähigkeit zum Empfangen auszeichnet, wird somit emphatisch als ein Ziel in sich selbst ausgewiesen. Der Mensch wird in dieser »äussersten« Armut, was er »ewig gewesen ist« – und zwar »eins« mit Gott. Bevor man sich dieser Aussage in ihrem vollen Umfang über-

⁵⁷ BgT, 261, 17 f. (»giuz ûz, daz dû ervüllet werdest«, Ebenda, 260, 13 f.)

⁵⁸ In seiner Vorliebe zur griffigen Zusammenfassung heisst es diesbezüglich im BgO: »Alles, was aufnehmen und empfänglich sein soll, das soll und muss leer sein.« (DW, BgO, 261, 20 f. »allez, daz nemen sol und enpfendich sîn, daz sol und muoz blôz sîn.« Ebenda, 260, 16 f.) Eine andere, ähnliche Zusammenfassung lautet: »Leer sein aller Kreatur ist Gottes voll sein, und voll sein aller Kreatur ist Gottes leer sein.« (DW, VA, 443, 27 f. »lære sîn aller créature ist gotes vol sîn, und vol sîn aller créature ist gotes lære sîn.« Ebenda, 442, 25 f.)

⁵⁹ L. Völkers Wortfeldanalysen stellen den weiteren, traditionell ausgesteckten Horizont dieser Verschränktheit der Begriffen »armuot«, auch »blozheit« etc. in Eckharts Terminologie der mystischen Bereitschaft dar, vgl. 1964, 30 ff. Zum Zusammenhang von Demut und Leere vgl. auch A. M. Haas, 1979, 27.

⁶⁰ DW, Pr. 52, 563, 20 f. (»der menseche erkrieger mit dirre armuot, daz er êwiclîche ist gewesen und iemermê blîben sol. Alhie ist got einz mit dem geiste, und daz ist diu nêhste armuot, die man vinden mac.« Ebenda, 562, 19 f.)

haupt stellen kann (was hier noch nicht möglich ist), soll nur daran erinnert werden, dass Eckhart eine ähnliche Pointe auch im Verhältnis von »hoch« und »tief« in dem uns bereits bekannten Satz formuliert, wonach die »höchste Höhe der Erhöhung im tiefsten Grund der Verdemütigung« liegt. Und ähnlichem begegnet man auch hinsichtlich der Wendung des Leerseins und seinem Bezug zur damit versprochenen »Füllung«. Auch diesbezüglich möchte Eckhart dieselbe paradoxe Lektion beibringen, indem er sagt: Soll das leer gewordene Herz »Bereitschaft haben zum Allerhöchsten, so muss es auf einem reinen Nichts stehen, und darin liegt auch die größte Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muss dies auf dem Nichts sein, denn in dem liegt die größte Empfänglichkeit«⁶¹. Dieser Satz besagt ebenfalls, dass die Leere oder das Nichts nicht abgelöst werden durch dasjenige, was empfangen wird, sondern dass im Zustand der Leere, in dem An-nichts-Halten bzw. Auf-nichts-Stehen, die »größte Möglichkeit« liegt. Warum? Hier nun gibt Eckhart klar einen Grund an: »Denn in dem liegt die größte Empfänglichkeit.«

Worte wie diese zielen darauf, eine Wende in der Denkrichtung auszulösen. Langsam beginnt zu dämmern, dass wahrscheinlich die Fragestellung eine falsche ist, dass es gar nicht darauf ankommt, *was* der Demütige empfängt, sondern *dass* er empfängt. D. h. dass der Demütige derjenige ist, der um sein Empfangen weiss, der empfangend *ist*. Der darum weiss, dass alles, was (er) ist, empfangen ist⁶². Dass er sich selbst *nichts* zuschreiben kann und dass in diesem Sich-selbst-nichts-Zuschreiben zugleich die Möglichkeit liegt, alles, was er dennoch ist, als empfangen zu betrachten. Warum aber kann dies die Haltung des Demütigen sein? Weil sie – so sagt Eckhart – durch den Gottesbegriff selbst impliziert ist. Lässt man sich genuin auf Gott als Gott ein, so ist die Demut als Wissen um das eigene Sein als emp-

⁶¹ DW, VA, 453, 2f. (»Sol daz herze bereitschaft haben ûf daz aller hoehste, sô muoz ez stân ûf einem blôzen nihte, und dar inne ist ouch diu groeste mügelicheit, diu gesîn mac. Wan nû daz abegescheiden herze stât ûf dem hœhsten, daz muoz sîn ûf dem nihte, wan dâ ist diu grœste enpfenclicheit inne.« Ebenda, 452, 1f.)

⁶² Diesen Schluss legt auch folgendes Zitat aus Meister Eckharts Traktaten nahe: »Darum klage nicht, klage vielmehr nur darüber, dass du noch klagst und kein Genügen findest; darüber allein magst du klagen, dass du noch zuviel *hast*. Denn wer rechten Sinnes wäre, der *empfinde* im Darben ebenso wie im Haben.« (RdU, 23, 431, 8f. »Dar umbe enklage nihtes, dan daz klage aleine, daz dû noch klagest und daz dich niht ben- tieget; daz maht dû aleine klagen, daz dû ze vil hâst. Wan dem reht wære, der *næme* als in darbenne als in habenne.« Ebenda, 430, 7f.)

fangesen die einzig angemessene Haltung. Denn Gott ist nach Meister Eckhart – und diese Definition scheint im Kontext seines Demutsbegriffs in seiner hochgradig »praktischen« Relevanz auf – das Sein: »Das Sein ist Gott seinem Wesen nach. Von ihm also und ihm allein empfangen alle Dinge Sein.«⁶³

3. Seinsmitteilung

Diese These »esse est deus« gehört zu den herausragenden Zentralthesen Eckharts. Sie formuliert für jenen den Grundsatz, »bei dem seine Metaphysik und seine Schriftauslegung ihren Anfang nahmen und auf den alle wesentlichen Gedanken sich zurückbeziehen lies-

⁶³ LW I, Prol. gen., 164, 21f. Auch im Kommentar zum Buch der Weisheit heisst es in unzweifelhafter Deutlichkeit: »Gott ist aber ganz und gar Sein und wirkt in den Geschöpfen durch das Sein und insofern er das Sein ist. (Deus autem se toto est esse et operatur in creaturis per ipsum esse et sub ratione esse.)« (LW II, Exp. libr. Sap., 343, 23). In einer lateinischen Predigt macht Eckhart sogar den Vorschlag, den Ausdruck »Gott« mit »Sein« auszutauschen: »So möge zum Beispiel der Name Gott, von dem wir eben predigen, durch einen andern ersetzt werden. nennen wir ihn das Sein, welches der eine Gott ist. Es steht fest, dass vom Sein selbst alle Dinge sind. Gleichermassen sind durch das Sein alle Dinge und im Sein sind alle Dinge. Was nämlich ausserhalb des Seins ist, das ist sicherlich nichts.« (LW, Sermon., 575, 13f. »Verbi gratia variatur nomen dei, de quo nobis sermo. Dicamus esse, quod unus est deus. Constat quod ab ipso esse sunt omnia. Similiter per esse sunt omnia et in esse sunt omnia. Quod enim extra esse est, utique nihil est.« Ebenda, 574, 11f.). Diese seinsmässige Abhängigkeit von Geschöpf zum Schöpfer konstituiert – so arbeitet B. Mojsisch in detaillierter Analyse heraus – die Eckhartsche »Analogielehre« (vgl. 1983, 51 ff.). Natürlich muss an dieser Stelle erwähnt sein, dass Eckhart in seinen Quaestio Parisiensis seinen berühmten Widerruf macht, indem er Gott eher als »Erkennen« denn als »Sein« verstanden wissen will: »Drittens zeige ich, dass ich nicht mehr der Meinung bin, dass Gott erkennt, weil er ist; sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Intellekt und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.« (LW, Quaest., 543, 29f., »Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sea quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse«) (Ebenda, 542, 23f.) Aber für unseren Kontext spielt dieser »Widerruf« keine verändernde Rolle, weil Eckhart das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. Gott und der Schöpfung auch in seiner Definition als Erkennen nicht wandelt: so wie vorher das Sein, ist nun das Erkennen wirkende Ursache aller Dinge, auch des Seins: »Drittens unterstelle ich, dass hier unsere Vorstellungskraft versagt. Es unterscheidet sich nämlich unser Wissen vom Wissen Gottes, weil das Wissen Gottes Ursache der Dinge ist (quia scientia dei est causa rerum), während unser Wissen von den Dingen verursacht ist. (...) Gott aber ist die Ursache alles Seins. Folglich ist das Sein seinem Wesen nach nicht in Gott. Willst du aber das Erkennen Sein nennen, so habe ich nichts dagegen (Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi).« (LW, Quaest., 549, 12f.)

sen«⁶⁴. Aus diesem Grund war diese Kernthese als Ausgangspunkt seines »Opus Propositionum« geplant, jenem ersten Teil seines »Opus Tripartitum«, welches grösstenteils unvollständig geblieben ist. Die Seinsthese jedoch entfaltet Eckhart bereits in ihren Umrissen in den Vorworten zum Gesamtwerk wie zum geplanten Werk der Thesen. Das Ungewöhnliche und für seine Zeit Befremdliche⁶⁵ dieses Grundsatzes liegt darin, dass er sich von der Spielart einer rein scholastischen These deutlich abhebt, indem keine Aussage über Gott, sondern über das Sein gemacht wird: »Über das Sein wird gesagt, es sei Gott«⁶⁶. Die spannungsgeladene Kopula dieses Satzes bindet das Sein zwar an die Gottesdimension, diese jedoch wiederum an das Sein⁶⁷. Eckhart bezieht seine Position selbst explizit aus der philosophisch-theologischen Tradition – er nennt Johannes von Damaskus, Aristoteles, Parmenides, Melissus, Avicenna⁶⁸. Vor allem jedoch sieht er seine These gestützt durch die Selbstbezeichnung Gottes nach Exodus 3, 14: »Ich bin, der ich bin und der da ist«⁶⁹. In Anbetracht der Bedeutung, welche diese Bibelstelle für das Denken des Meisters hat, spricht Karl Albert als Kennzeichnung der Eckhartschen Denkausrichtung von »Exodusmetaphysik«⁷⁰.

Es soll hier aber nicht auf den Hintergrund, den Argumentationsaufbau und die Bedeutungsschattierungen des Grundsatzes »esse est deus« eingegangen werden; in weitem Umfang bestehen dazu vielseitige Untersuchungen. Karl Albert und Rainer Manstetten haben über das Thema eigene Monographien verfasst⁷¹. Hier soll es allein um den Versuch der Darlegung gehen, wie durch die Seinsthese das Verhältnis zwischen Gott und Mensch getragen wird und dadurch Eckharts Demutskonzept begründet und in seiner Konsistenz mit dem Gesamtzusammenhang hervortreten lässt.

Wenn Gott das »Sein« ist, dann besteht der Schöpfungsakt nach

⁶⁴ R. Manstetten, 1993, 50. Vgl. hierzu auch Karl Albert, 1976.

⁶⁵ R. Manstetten, 1993, 55f.

⁶⁶ K. Albert, 1976, 38.

⁶⁷ Vgl. hierzu die gedankenreiche Analyse von Rainer Manstetten, 1993, insbesondere im ersten Teil, Kap. 1, 4, 1993.

⁶⁸ Vgl. LW I, Prol. op. prop., 168, 5 f.

⁶⁹ Vgl. ebenda.

⁷⁰ K. Albert, 1976, 49.

⁷¹ K. Albert, 1976, R. Manstetten 1993. Zum Argumentationsaufbau und zur Eigenart dieser These »esse est deus« orientieren auch A. M. Haas, 1989, 172 ff., K. Flasch, 1986, 407 ff., B. Mojsisch, 1983, 44 ff.; K. Oltmanns, 1957, 35 ff.

Eckhart in einer »Mitteilung des Seins (creatio est collatio esse)«⁷². Wem (oder was) jedoch das »Sein« mitgeteilt« werde, ist eine äusserst verfängliche Frage. Wird es dem Nicht-Göttlichen, sprich dem Nicht-Sein mitgeteilt? Albert stellt den Eckhartschen Begriff der Seinsmitteilung in eine Linie mit dem Grundsatz der »creatio ex nihilo«⁷³. Dies erscheint zunächst fragwürdig. Denn wenn das Sein als Gott – als das Un-endliche – gefasst ist, wo und wie besteht da noch die Möglichkeit für Nicht-Sein⁷⁴? Eckhart äussert sich dazu in zweideutiger Manier. Er schreibt zum Beispiel: »Schöpfung ist Mitteilung des Seins, und man braucht nicht hinzuzufügen: »aus nichts«, denn vor dem Sein ist nichts. Es steht aber fest, dass vom Sein und von ihm allein, von nichts anderem, das Sein den Dingen mitgeteilt wird (...) Also ist es Gott und er allein – denn er ist das Sein –, der da schafft oder geschaffen hat.«⁷⁵ Der lapidare Satz »vor dem Sein ist

⁷² LW, Prol. gen, 477, 27.

⁷³ K. Albert, 1976, 43. Auf der gleichen Linie interpretiert auch R. Hauke, der beide Grundgedanken bereits in einer Überschrift verbindet: »Creatio ex nihilo als collatio esse« (1986, 30ff.).

⁷⁴ Scholem, der zeigt, dass die Formel »creatio ex nihilo« ihren Ursprung im Judentum hat und von dort aus auf Christentum und Islam übergegangen ist, bringt ihre Grundinterpretation in der »orthodoxen« Theologie aller drei Religionen auf folgende Grundaussage: »Die Rede von der Schöpfung aus Nichts ist für sie der Ausdruck der absoluten Freiheit des Schöpfers, der in der Lage ist, ein Sein zu setzen, das nicht er selber ist. Gott vermag, was keinem menschlichen oder engelischen Wesen vergönnt ist: Er schafft aus dem reinen Nichts.« (1957, 55). Im Anschluss daran jedoch wird sogleich das oben angesprochene Problem thematisiert, welches – so Scholem – die Formel zur radikal »paradoxen Lösung« mutiert. Sie tritt nach ihm in folgendem Gedankengang hervor: »Gott hat die Freiheit, ein Sein hervorzurufen, das nicht er selber ist. Was könnte paradoxer sein als dies? Denn wie kann, wenn es Gott gibt, es irgendein Sein geben, das nicht in ihm selber enthalten ist? Aber die Lösung von der Schöpfung aus Nichts scheint eben gerade von vornherein darauf angelegt zu sein, eine solche Allumfassung des Seins in Gott selbst, eine pantheistische Wendung des Schöpfungsbegriffs, auszuschließen« (Ebenda, 59). Nach Scholem sind es diese Problemkomplexe, welche schliesslich zu einer mystischen »Umdeutung« der Formel geführt haben. Eine Tendenz, die wiederum in allen drei monotheistischen Religionen feststellbar ist (vgl. ebenda, 66f.) und im Christentum offenbar durch Johannes Scotus Erigena initiiert worden ist (vgl. ebenda, 72). Die Umdeutung, die Scholem in groben Zügen exemplarisch charakterisiert, lässt sich in Eckharts Gedankenengang, wie im folgenden zu sehen sein wird, wiedererkennen: »Die Schöpfung aus Nichts, wie sie immer wieder in mystischen Traditionen auftaucht, ist die Schöpfung aus Gott selbst. Es ist genau das, was die Lehre aller Orthodoxen auszuschließen schien. Das Nichts, das die Schöpfung bedingt, das ist er selbst. Die Freiheit, aus der er schafft, bezieht sich auf ihn selbst und nicht auf etwas, was außerhalb von ihm liegt.« (Ebenda 68)

⁷⁵ LW, Prol. gen., 477, 27f. (»creatio est collatio esse, nec oportet addere »ex nihilo«,

nichts« ist offensichtlich zweifach auszulegen: einmal ist er so zu verstehen, dass vor dem Sein das *Nichts ist* – welche Formulierung in sich bereits einen blanken Widerspruch birgt, indem das Nichts seiend gemacht wird, wobei man genau in diejenigen Fallen tappt, in die man – so Heidegger – notgedrungen durch das »Ungewöhnliche« im Fragen und Sprechen über das Nichts geführt wird⁷⁶. Zum anderen kann der Satz auch im Sinne von Parmenides gedeutet werden, dass ausser Sein nichts ist, d.h. dass »vor« dem Sein nur Sein sein kann. Nun gibt es Äußerungen von Eckhart, die eindeutig die zweite Interpretation nahezulegen scheinen. In seiner Interpretation zum Genesiswort »Im Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen« schreibt er beispielsweise: »Das Sein aber ist der Anfang und zuerst von allem; vor ihm und ausser ihm ist nichts. Das aber ist Gott. Er hat also alles im Anfang, das heisst in sich selbst geschaffen. Er hat nämlich alles im Sein geschaffen, welches der Anfang und Gott selbst ist. Hier ist zu bemerken, dass Gott alles, was er schafft, wirkt oder tut, in sich selbst wirkt oder tut. Denn was außerhalb Gottes ist und was außerhalb Gott wird, ist und wird außerhalb des Seins. Ja, es wird überhaupt nicht, denn des Werdens Grenze ist das Sein (...) Man darf sich also nicht die falsche Vorstellung machen, als hätte Gott die Geschöpfe aus sich herausgesetzt oder als hätte er außerhalb seiner in einer Art Unbegrenztem und Leerem geschaffen. Das Nichts nimmt ja nichts auf und kann weder Träger für etwas noch Begrenzung oder Ziel für irgendwelches Wirken sein.«⁷⁷

Mit solchen Erklärungen scheint sich Eckhart explizit gegen die Auffassungsweise der »*creatio ex nihilo*« als Interpretation seiner These von der Schöpfung als Seinsmitteilung zu stellen. Wenn das Sein als Gott gefasst ist, so scheint der Schöpfungsakt als Seinsmitteilung auf eine Art Selbstmitteilung hinauszulaufen. Gott oder das

quia ante esse est nihil. Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus (...) Igitur deus et ipse solus, cum sit esse, creat sive creavit.« Ebenda, 476, 22 f.)

⁷⁶ M. Heidegger, 1943, 8 f.

⁷⁷ LW, Prol. gen., 479, 3 f. (»Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus. Igitur creavit omnia in principio, id est in se ipso. Creavit enim omnia in esse, quod es principium, et est ipse deus. Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit. Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit. Sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse (...) Non ergo falso imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis. Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil.« Ebenda, 478, 2 f.)

Sein – so Eckhart – »schafft, wirkt oder tut in sich selbst«. Die Möglichkeit einer Seinsmitteilung an »Nichts« wird vom Meister ausdrücklich verworfen und als undenkbar abgetan, denn das Nichts »nimmt ja nichts auf«. Soweit stehen die Dinge klar. Dieser Eindruck ändert sich leider abrupt, wenn Eckhart unmittelbar fortfährt: »Also schuf Gott alles nicht nach Art anderer Schaffender so, dass es ausser, neben und jenseits von ihm bestünde, sondern er rief es aus dem Nichts, das heisst aus dem Nichtsein, zum Sein, dass es in ihm finden, empfangen und haben sollte.«⁷⁸ Dieser Satz wirft den Interpreten offensichtlich völlig aus der Bahn: Eckhart scheint dem zuvor Dargelegten zu widersprechen, ohne dabei mit der Wimper zu zucken. In der ersten Hälfte des Zitats legt der Meister eine Selbstmitteilung, eine Selbstschaffung des Seins nahe: Gott wirke und schaffe in sich selbst, wobei er auf die Unmöglichkeit der Aufnahmefähigkeit des Nichts verweist. Im darauffolgenden Abschnitt nun folgert Eckhart in der Art einer Zusammenfassung genau das Gegenteil: Nun ruft Gott »aus dem Nichts«, aus dem »Nichtssein« zum Sein.

Spätestens hier würde ein vernunftkritischer oder sprachanalytischer Leser kopfschüttelnd zu bedenken geben, was man sich auch anderes erwartet habe, als dass man zwischen dem Sein und dem Nichts ins Schlittern gerate, wenn man sich als Interpretin in so bodenlose Gefilde vortraue. Denn der Begriff des Seins als Gottesdefinition, den man in Absetzung zum Nichts zu fassen sucht, ist ja selbst »reine Unbestimmtheit und Leere«, letztlich »in der Tat Nichts« – wie Hegel schon feststellt⁷⁹, oder Nietzsche – etwas ärgerlicher – der »letzte Rauch der verdunstenden Realität«⁸⁰. D.h. der Ausdruck »Mitteilung des Seins« ist durch seine Allgemeinheit und grenzenlose Weite so unfass- und unbestimmbar wie der Ausdruck einer »creatio ex nihilo«. Ob der Ausgangspunkt nun als »Sein« oder als »Nichts« gefasst ist, ist deshalb letztlich eine fruchtlose Frage; eine Frage zudem, auf die es Meister Eckhart in erster Linie gar nicht anzukommen scheint. Auf was es ihm m.E. jedoch ankommt, ist hauptsächlich durch einen Begriff gesetzt: nämlich den Begriff der Mitteilung und der Implikation, die darin enthalten ist. Diese ist im

⁷⁸ Ebenda, 479, 28f. (»Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se.« Ebenda, 478, 20f.)

⁷⁹ »Wissenschaft der Logik«, 1. Buch, 1. Abschnitt, 1. Kapitel, A.

⁸⁰ F. Nietzsche, KSA 6, 76.

letzten Nebensatz des obigen Zitats angesprochen, wo es heisst, Gott habe ins Sein gerufen, auf »dass es (das Gerufene) in ihm finden, empfangen und haben sollte.« Dieser kurze Satz scheint die Quintessenz dessen zu formulieren, auf was der Ausdruck der Seinsmitteilung aus ist, dass es nämlich wesentlich um ein Verhältnis geht. Indem die Dinge entstehen, entsteht zugleich ein Verhältnis, ein Ur-Bezug, indem sie stehen, sobald sie sind. Weil sie durch »Mitteilung« des Seins sind, sollen sie das Sein »finden, empfangen und haben«. Schöpfung als Seinsmitteilung gefasst, bedeutet demnach auch, dass Schöpfung kein einmaliges, sondern ein unaufhörliches Geschehen ist, denn das Verhältnis, das mit jedem Entstehen zugleich entsteht, speist wiederum das Entstehen: Das Sein (oder Gott) teilt sich mit, auf dass es empfangen werde (das heisst nicht einmal, sondern allgemein). In anderen Worten: Das durch die Mitteilung entstandene *ist* auf Empfangen der Mitteilung aus. Dieses Gesetz, das im Begriff der Seinsmitteilung enthalten und von Eckhart explizit formuliert wird, beläuft sich auf ein in sich selbst speisendes, schöpferisches Urgeschehen, indem der schöpferische Akt durch jede Schöpfung neu aktiviert wird. Anders formuliert, die Mitteilung Gottes oder des Seins teilt sozusagen die ewige Nachfrage nach sich selbst mit. Der Schöpfungsakt als »Mitteilung« gefasst, setzt demnach ins Ursprungsgeschehen eine Art Gesetzmässigkeit des aufeinander bezogenen Mitteilens und Empfangens, welches sich gegenseitig je neu konstituiert.

Diese Gedankengänge bieten ein exemplarisches Beispiel der Eigenart Eckhartscher Denkweise, der bisweilen eine »Tendenz zum Eklektizismus« vorgeworfen wird⁸¹. Die Unbekümmertheit, mit der er gewisse Probleme und unterschiedliche Meinungen aufgreift, um sie dann manchmal unbefriedigend auf sich beruhen zu lassen, mag einem solchen Vorwurf Vorschub leisten. Dabei übersieht man jedoch, dass gewisse klassische Themen vom Meister nur deshalb aufgegriffen erscheinen, um ihnen eine ganz spezifische Wendung zu geben, die sie in die eigene Stossrichtung bringen, welche von unerschütterlicher Konsequenz ist⁸². Im Beispiel des Demutsbegriffs

⁸¹ P. Reiter, 1993, 9.

⁸² Entsprechend charakterisiert B. Mojsisch Eckharts Verhältnis zur aristotelisch-thomistischen Tradition: »Es wird sich zeigen, wie er (Eckhart) nicht nur das aristotelisch-thomistische Denken weiterdenkt, nicht nur Transpositionen von durch Autoritäten verbürgten Sentenzen in seine Theorie vornimmt, ohne auf den entsprechenden Kontext dieser Sentenzen zu achten, sondern sogar Theoreme zur Explikation so verwendet,

tritt diese unausweichlich hervor: Die Deutung der Demut in den deutschen Predigten als bewusste Disposition des »Empfangens« bekommt im Lateinischen Werk ihren erweiternden und gründenden Horizont. Indem Schöpfung als »Mitteilung des Seins« gefasst ist mit der ausgesprochenen Implikation, dass diese »Mitteilung« auf »Empfang« aus ist, *wird Demut eingebettet in eine göttliche oder seinsmässige Gesetzmässigkeit*. Indem der Mitteilungsinhalt im »allgemeinsten Begriff«⁸³ des »Seins« als Synonym Gottes gefasst wird, bekommt das »Empfangen« eine unbeschränkte Aktualität und eine Bedeutung, die umfassender und grundlegender nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte.

4. Nochmals: wieso Demut?

Gewappnet mit dem Wissen um diesen Hintergrund, sei der Blick nun wieder auf unsere Frage »wieso Demut?« gerichtet. Nun lässt sich sagen: Demut begründet sich nach Meister Eckhart dadurch, dass der Mensch nur im Zusammenhang mit göttlichem Sein *sein kann* und unabhängig davon undenkbar, »nichts« ist⁸⁴. Weil der Demütige

dass er nur einen bestimmten Aspekt, der in diesen Theoremen auch angesprochen ist, heraushebt und ihn als seiner Absicht zuträglich erweist, dabei aber die spezifische Aussageintention dieser Theoreme unberücksichtigt lässt, sie in ihrem ursprünglichen Aussagegehalt geradezu destruiert. Eckhart scheut sich nicht, so zu prozedieren, um in der Verknüpfung von Rigorosität und Innovationsfrische seine Absicht deutlich werden zu lassen.« (1983, 22). E. Waldschütz arbeitet am Beispiel des Verhältnisses von *esse* und *essentia* bei Thomas von Aquin den gleichen, unexplizit verändernden Umgang Eckharts mit diesen Begriffen heraus (vgl. 1978, 52 ff.). Auch A. M. Haas zeigt, wie Eckhart in fruchtbarer Weise die »Verflüssigung der (scholastischen) Begrifflichkeit« betreibt in einer Gegenüberstellung seiner Konzeption von Selbsterkenntnis mit der von Thomas von Aquin (vgl. 1972, 41 ff.).

⁸³ M. Heidegger, 1987, 31.

⁸⁴ »Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, dass sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehre sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr (Sein) als eine Mücke ohne Gott besässe, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr.« (DW, Pr. 4, 53, 18 f. »Alle créatures sint ein lûter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lûter niht. Swaz niht wesens enhât, daz ist niht. Alle créatures hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen créatures einen ougenblick, sô würden sie zu nihte. Ich sprach etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob

um sein Sein als empfangen weiss und empfangend *ist*, zeichnet er sich durch eine Haltung aus, in der sich das Verhältnis, in dem Schöpfer und Geschaffenes zueinander stehen, in akkuratester Weise niederschlägt und erfüllt. Er entspricht sozusagen der Ur-Absicht der Schöpfung; in ihm ist das Schöpfungsgesetz transparent geworden bzw. die Grundstruktur des durch Schöpfung als Seinsmitteilung Gesetzten. Demut impliziert insofern auch den Zusammenfall von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis: in ihr hat sich der Mensch in seiner unhintergehbaren, buchstäblichen Gegebenheit durchschaut. Im bestürzten oder erstaunten Bewusstwerden der menschlichen Selbstungründbarkeit – »denn nichts in uns ist von uns, nichts also auf eigene Weise«⁸⁵ –, kann der Mensch sein Sein in der Demut als gegeben erfahren. Dadurch erklärt sich auch Eckharts Hinweis in einer lateinischen Predigt, dass Gnade »zuerst den Demütigen gegeben (datur autem primo humilibus)«⁸⁶ ist, obwohl die Gnade zugleich auch als ein allgemeiner »Ausfluß (effluxu)« und »Rückfluß (refluxu)«⁸⁷ Gottes beschrieben wird, der »allen« gegeben ist⁸⁸, wie das Sein »umsonst«⁸⁹. Dennoch ist Gnade den Demütigen »zuerst« gegeben, weil ihnen vor allen anderen das Gegebene als *gegeben* erscheint, somit das Gegebene insgesamt als Gnade zum Vorschein kommt. Der Demütige weiss, dass »was ich bin, bin ich durch die Gnade Gottes (quod sum, sum gratia dei)«⁹⁰. In diesem Wissen öffnet sich der Bezug zur eigenen Seinsursache im weitesten Umfang. Erst im Wissen um die eigene Gegebenheit – und zwar nicht im Sinn von Heideggers Geworfenheit, welcher Begriff offensichtlich eine ganze andere Implikation suggeriert – kann sich nach Eckhart der eigentliche Gottesbezug, damit auch der angemessene Gottesbegriff bilden. Denn der demütige Mensch erkennt sich mit jeder Faser auf Gott gestellt, weil die Vorstellung Gottes als ausserhalb oder oberhalb des Menschen mit Eigenschaften königlicher Erhabenheit befrachtet in sich zusammenfällt. Stattdessen wird Gott als das Grundlegende

er got aleine hæte. Alle créatûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke hæte âne got, rehte glich noch minner noch mê.« Ebenda, 52, 16 f.).

⁸⁵ LW, Sermon., 581, 26 (»Nihil enim in nobis est a nobis. Nullum ergo proprie.« Ebenda, 580, 20 f.).

⁸⁶ LW, Sermon., 579, 22.

⁸⁷ LW, Sermon., 603, 27 f.

⁸⁸ Vgl. LW, Sermon., 581, 2 f.

⁸⁹ LW, Sermon., 607, 25 f.

⁹⁰ Ebenda, 601, 36.

offenbar, als die Quelle des Seins, als die im Hier und Jetzt notwendige Speisung des Daseins, welche »unmittelbar, ohne jede fernere Vermittlung (geschieht) (...). Denn wie könnte etwas sein, wenn zwischen es und das Sein ein Mittleres träte und es folglich draußen, gleichsam abseits, außerhalb des Seins stünde?«⁹¹.

Durch eben diesen Hintergrund löst sich auch das Enigmatische in Eckharts Rede von der »Enthöhung« Gottes, die in der Demut passiert: In ihr fällt Gott aus einer vermeintlichen, über den Dingen schwebenden Höhe in den Kern aller Existenz. Eckhart sagt dies in unvergleichlicher Art und soll deshalb wieder selbst zu Wort kommen: »Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden von dir selber in dich selber, auf dass er in dir sei, nicht dass wir etwas nehmen von dem, was über uns sei; wir sollen es vielmehr in uns nehmen und sollen es nehmen von uns in uns selbst.«⁹²

⁹¹ LW I, Prol. op. prop., 173, 13. Diese Ansicht betont Eckhart auch in seiner Genesisauslegung. Dort heisst es, »dass alles, was unter Gott ist, sein Sein zwar anderswoher und von einem andern hat, und gleichwohl ist nichts so innerlich, so ursprünglich und eigen wie gerade das Sein« (LW I, Exp. Libr. Gen., 186, 2.) An späterer Stelle formuliert er diesen merkwürdigen Sachverhalt nochmals in bezug auf seine Deutung der Genesisstelle »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde«: »das heisst das Oberste und das Niederste, folglich alles. Schöpfung aber ist Verleihung des Seins. Das will auch die 11. These des Proklus sagen: »alles Seiende geht aus der einen ersten Ursache hervor«. Und Augustin sagt im 1. Buch seiner Bekenntnisse: »aus keiner anderen Ader strömt das Sein und Leben in uns als allein daraus, dass du uns schaffst, o Herr«. *Das darf man sich aber nicht so vorstellen, als ob das Sein gleichsam von aussen in uns hineinkäme; denn Gott ist als die Erstursache allem Seienden zuinnerst, und was er, der Erste und Oberte, wirkt oder beeinflusst, ist im höchsten Grad natürlich, angenehm und angemessen*.« (LW I, Exp. Libr. Gen., 197, 14) Diese Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses, welches sich in der Rede von der Seinsmitteilung oder Seinsverleihung erweisen soll, drückt Eckhart auf folgende Weise auch in einer deutschen Predigt aus: »Ich bin des so gewiss, wie dass ich ein Mensch bin, dass mir nichts so nahe ist wie Gott. Gott ist mir näher, als ich mir selber bin; mein Sein hängt daran, dass mit Gott nahe und gegenwärtig ist. So auch ist er es einem Steine und einem Holz, sie aber wissen nichts davon. Wüsste das Holz um Gott und erkannte es, wie nahe er ihm ist, so wie der höchste Engel dies weiss, so wäre es ebenso selig wie der höchste Engel.« (DW, Pr. 68, 33, 23 f. »Ich bin des sô gewis als, daz ich ein mensche bin, daz mir niht als »nâhe« ist als got. Got ist mir næher, dan ich mir selber bin; mîn wesen hanget dar ane, daz mir got nâhe und gegenwertig si. Alsô ist er ouch einem steine und einem holz, mêr: sie enwizzens niht. Weste daz holz got und bekente, wie nâhe er im ist, als ez der hœhste engel weiz, ez wære als sælic als der hœhste engel.« Ebenda, 32, 21 f.)

⁹² DW, Pr. 14, 169, 30 (»Dat ouen was, dat wart in. du salt geinneget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy. neit, dat wir eit nemen van deme, dat bouen ons sy; wir solent in ons nemen inde solent neimen van ons in ons seluer.« Ebenda, 168, 28 f.)

Solchen Worten liegt das Verhältnis zugrunde, in dem alles Seiende im Sein bzw. in Gott steht: Indem der Mensch ist, ist er im Hinblick auf die Grundlage seiner Existenz nichts anderes als ein Empfangender. Was er braucht, braucht er nicht von »wo anders her«, sondern *empfängt, findet und hat* aus dem, woraus er ist. Aus dem gleichen Hintergrund speist sich auch die in den deutschen Predigten vorkommende Redeweise vom Zusammenfall der Demutstiefe und Erhöhung, Leere und Erfüllung, Armut und Reichtum: Wer sich aus der unbedachten Illusion des Besitzdenkens – gemeint ist hier ein gleichsam transzendentes Besitzdenken, das von einem Selbstbesitz ausgeht⁹³ – löst und sich in seinem Sein fundamental angewiesen weiss auf die Vorgabe des sich je schon mitteilenden Seins bzw. Gottes, weiss sich zugleich aus diesem und in diesem lebend. So notwendig das Dasein des Demütigen als seins-, d. h. gottesabhängig transparent wird, so sehr weiss er zugleich das Sein bzw. Gott *in* sich oder sich *in* ihm. Mit anderen Worten: Sein Da-sein löst sich auf das Göttliche hin auf, indem es sich aus diesem konstituiert weiss⁹⁴. Aufgrund dessen gilt: »Was Gott wirkt, das wirkt der

⁹³ Aus dieser Illusion – dem vermeintlichen Besitz des eigenen Selbsts und Daseins – definiert B. Mojsisch den Status des Geschaffenen insgesamt. Da das Geschaffene »die Selbstvermittlung des Absoluten nicht erkennt, vermag es sich nur im Besitz des mitgeteilten Seins zu wähnen, einem Besitz, der durch Besitzlosigkeit ausgezeichnet ist, einem Besitz, der zu erkennen gibt, dass er nichts Festes ist, und dessen Dynamik darin besteht, von sich selbst wegzuweisen auf das stets neu zu Erwerbende.« (1983, 56). Wenn das Geschaffene dieses Grundverhältnis durchschaut hat, nämlich jenes Analogieverhältnis, in dem es untrennbar verbunden ist mit dem Zustrom göttlichen Seins, setzt es sich in ein grundsätzlich anderes Verhältnis dazu. Dieses bezeichnet Mojsisch als Univozität. »Was dem Analogiedenken verborgen bleibt, wird im Univozitätsdenken deutlich: die Selbstvermittlung des Absoluten, der ungeborenen, aber gebärenden Gerechtigkeit.« (Ebenda, 67). Die »typischen Topie« der Univozitätstheorie sind nach Mojsisch: »Gleichheit; Selbigkeit der Natur; Ununterschiedenheit des Hervorbringenden und Hervorgebrachten mit dem Implikat der Unterschiedenheit.« (Ebenda, 73) Im Univozitätsverhältnis erkennt sich der Mensch also als Moment der göttlichen Selbstvermittlung. Aufgrund dessen liesse sich in Mojsischer Terminologie sagen, dass in der Demut der Übergang aus dem Verhältnis der Analogie zur Univozität geschieht.

⁹⁴ Entsprechendes kristallisiert auch B. Mojsisch aus Eckharts Seinthese: »Die Absolutheit des mit Gott identischen Seins ist von Eckhart dadurch zum Ausdruck gebracht worden, dass selbst dann, wenn vom Sein der Dinge die Rede ist, dieses Sein der Dinge, sofern es Sein ist, das eine Sein ist, da sich bei jeglicher Verschiedenheit das Nichtsein an die Stelle des Seins setzt. Die Einheit von causa und causatum ist von Eckhart so streng gedacht, dass sie, sofern sie in ihrem Sein genommen werden, uneingeschränkt identisch sind. Das Sein kann sich von sich selbst nicht trennen.« (1983, 47)

demütige Mensch, und was Gott ist, das ist er: ein Leben und ein Sein.«⁹⁵

Im Hinblick auf das bislang Gesagte kann nun zu einer vorläufig letzten Konsequenz der Demutbegründung Eckharts gelangt werden. Man kann sich ihr so annähern: Weil dem Demütigen der Umstand, dass er ist, buchstäblich unselbstverständlich geworden ist – hat er doch die Selbstungründbarkeit seines Selbst eingesehen –, erscheint ihm sein eigenes Dasein als frag-würdig. Davon ausgehend erscheint es zulässig, im Bezirk der Demut die berühmte, von Heidegger als Ausgang der Metaphysik gekennzeichnete Frage anzustellen: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«⁹⁶. Diese der demütigen Disposition naheliegende Frage findet in der Demut zunächst die sozusagen analytisch knappste Antwortvariante: nämlich, dass das Seiende ist, weil es Sein empfängt. Analytisch ist diese Antwort, weil sie nur die Implikation des sich als gegeben Vorfindenden ausspricht: Wenn das eigene Sein gegeben ist, so muss es *gegeben* sein. Gemäss Meister Eckhart wäre jedoch die umfassende Antwort des Demütigen folgend zu ergänzen: Der Demütige weiss nicht nur darum, dass Seiendes ist, weil es Sein empfängt, sondern auch, dass Seiendes ist, *um* Sein zu empfangen. Letzteres ist in der göttlichen Qualifikation des Seins als *Mitteilung* enthalten. Diese

⁹⁵ DW, Pr. 14, 169, 13 f. (»wat got wircket, dat wirket der oitmoedege mynsche, inde dat got is, dat is hey: eyn leuen inde eyn wessen.« Ebenda, 168, 12 f.) Hier ist zu bemerken, dass dieser Einheitsvollzug, der sich aus dem menschlichen Empfangen statt Besitzen ergibt, für Eckhart zugleich den Vollzug des »Gerechten« ausmacht: »(...) die Gerechten sind im Herrn, weil sie nach nichts außer Gott verlangen oder dürsten; ferner weil sie ein Sein, das nicht in Gott ist, nicht als Sein ansehen sondern für nichts erachten und auch von ihrem eigenen Sein, Leben und Wirken (nichts halten), sofern sie nicht in Gott und Gott gemäß sind, leben und wirken (pro nihilo habent esse quod non in deo est nec se ipsos quidquam esse, vivere et operari quod non in deo et secundum deum sunt ...)« (LW II, 372, 46). Der Gerechte ist also der, der sich selbst nicht unabhängig von Gott weiss und in seinem Selbstbezug sich immer zugleich auf Gott bezieht, ohne den er sich für nicht seiend hält. Der Ausdruck »gerecht« legitimiert sich für Eckhart deshalb in ganz buchstäblicher Weise, insofern derjenige als gerecht bezeichnet wird, der »jedem gibt, was sein ist (tribuit unicuique quod suum est)«. (Ebenda, 387, 59) Ein Mensch, der sich selbst nicht »Gott« zuordnet, ist demnach ungerecht, denn er teilt sich etwas (nämlich sich selbst) zu, was ihm nicht zusteht und Gott nicht gibt, »was Gottes ist.« (Vgl. ebenda, 390, 61)

⁹⁶ M. Heidegger, 1987, 1. Diese Frage entstammt ihrerseits dem Mittelalter. Offenbar wurde sie in dieser Form erstmals von Siger von Brabant formuliert. Zur Geschichte dieser Grundfrage, die über Leibniz bis zu Siger von Brabant führt, orientiert A. Zimmernann, 1965, 141–156.

Antwort lässt sich auch aus einer anderen Perspektive gewinnen. Wenn nämlich das Sein als Ursache alles Seienden als »Gott« gefasst ist, so ist die Ursache oder der Ursprung alles Seienden zugleich als ihr Ziel – im Sinne der Vollendung – ausgewiesen. Dieser Gedanke stellt den Hintergrund, von dem aus Eckhart Vers 1,14 des Buchs der Weisheit (»Er hat nämlich geschaffen, damit alles sei«) interpretiert: »Wenn man gefragt wird, weshalb Gott alles, nämlich das Weltall, schuf, so muß man antworten: daß es sei.«⁹⁷ Auf die gleiche Pointierung spielt auch seine Auslegung des Genesissatzes ab: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«. Eckhart kommentiert dazu: »Gott schuf Himmel und Erde im Ursprung, nämlich im Sein oder zum Sein und wegen des Seins, das heisst, er schuf sie, *auf dass sie seien*.«⁹⁸ (Hervorhebung D. S.) Für den Demütigen ist dieser Schöpfungssinn erhellt: indem er sein Dasein aus dem Ursprung – dem Sein – gespeist weiss, weiss er sich sogleich im/am »Ziel«. Indem er seinsempfangend lebt, lebt er zugleich um des Seins willen, welches er als keines Grundes mehr bedürftigen Selbstzweck begreift.

Diese Konsequenz lässt sich aber auch noch von einem etwas verschobenen Ausgangspunkt in noch pointierterer Weise erreichen: Wenn das Sein Gott als die Ursache alles Seienden ist, so ist – wie bereits erwähnt – die »Seinsmitteilung« jener Begriff, welcher das so gefasste Sein notwendig qualifiziert. Schon an früherer Stelle ist bemerkt worden: Wie das geschaffene Dasein über das Empfangen definierbar ist, so das göttliche Sein über das Mitteilen, Geben. In Eckharts Sprache: »wie die Geschöpfe ihr Sein haben und ihr Sein oder das Sein für sie im Empfangen des Seins besteht, so besteht für Gott das Sein im Schenken des Seins.«⁹⁹ In gleicher Weise redet Eckhart in einer bereits angeführten deutschen Predigt davon, dass Gott »der

⁹⁷ LW II, Exp. libr. Sap., 346, 26 (»si quaeratur quare deus creavit omnia, mundum scilicet universum, respondendum: *ut essent*.« Ebenda). K. Ruh vermerkt hierzu den Einfluss des im Mittelalter höchst wirkungsträchtigen Textes »Liber de causis« (das als Auszug des Theologischen Lehrbuches von Proklos gilt) auf Meister Eckhart, dessen oben angeführte These als implizite Bezugnahme auf die vierte Proposition des Liber de Causis verstanden werden kann (vgl. K. Ruh, Bd. II., 1996, 27 f.).

⁹⁸ LW I, Exp. Libr. Gen., 200, 19.

⁹⁹ LW I, Exp. Libr. Gen., 299, 146. In gleicher Deutlichkeit schreibt Eckhart in einer seiner lateinischen Predigten, »dass Gottes Natur, Sein und Leben darin besteht, dass er sich selbst mitteilt und dass er sich selbst, sich ganz gibt.« (LW, Sermon VI, 55, 55 »Adhuc non dic quod dei natura, esse et vita subsistit in se communicando et se ipsum se totum dando« Ebenda.)

Natur und des Wesens ist, dass er geben muss«¹⁰⁰. Diese Formulierungen lassen nun die Zuspitzung zu, dass die Abhängigkeit der Wesen von der Mitteilung des Seins Gottes sozusagen *der Abhängigkeit des göttlichen Wesens von dieser Mitteilung entspricht*. In aller Explizitheit zieht Eckhart eben dieses radikale Resümee vor seiner deutschen Gemeinde: »Davon ist viel die Rede unter den Meistern, wie es zugehen könne, dass dieses unbewegliche und dieses unberührbare, abgeschiedene Sein (...) der Seele zuteil werden könne, und sie sind sehr darum bekümmert, wie die Seele seiner empfänglich werden könne. Ich aber sage, dass seine (Gottes) Gottheit daran hängt, sich alledem mitteilen zu können, was seiner empfänglich ist; teilte er sich aber nicht mit, so wäre er nicht Gott.«¹⁰¹

Diese Worten lassen die obige Wendung, dass der Demütige *ist*, nicht nur weil er Sein empfängt, sondern auch *um* Sein zu empfangen, einen Gedankengang weiterziehen. Übersetzt man das Sein wieder mit dem Begriff Gott und bedenkt die darin enthaltene Notwendigkeit des Gebens, so lässt sich nun formulieren: indem der Demütige sein Sein empfängt, empfängt er es nicht nur von Gott, sondern auch für Gott. Dabei ist sogar noch zu ergänzen, dass das Empfangen des Demütigen Gott so zu *geben* vermag wie dieser dem Menschen: Denn des Menschen Empfangen lässt Gott Gott sein, wie Gottes Geben den Menschen Mensch sein lässt. Dieser gewagte Schluss ist kein anderer als derjenige, den Eckhart selbst formuliert: »Meine Demut gibt Gott seine Gottheit.«¹⁰² Diese Aussage, die im Vorigen als dem unmittelbaren Verstehen sich entziehende Andeu-

¹⁰⁰ Vgl. DW, Pr. 26, 303, 7 f.

¹⁰¹ DW, Pr. 73, 95, 17 f. (» Und hie von ist vil rede under den meistern, wie daz zuogân müge, daz diz unbewegliche und diz unberüerliche, abegescheiden wesen gemeine müge werden der sêle (...) und sint sêre hie mite bekümbert, wie es diu sêle enpfendlich werden müge. Und ich spriche, daz sîn gotheit hanget dar ane, daz er sich gemeinen müge allem dem, daz sîn enpfendlich ist; und engemeinete er sich niht, sô enwære er niht got.« Ebenda, 94, 15 f.) Noch radikaler spricht Eckhart in einer anderen Predigt: »Gottes Natur ist es, dass er gibt, und sein Sein hängt daran, dass er uns gebe, wenn wir unten sind. Sind wir's nicht und empfangen wir's nicht, so tun wir ihm Gewalt an und töten ihn. Können wir's nicht an ihm selbst tun, so tun wir's doch an uns und soweit es uns betrifft. Auf dass du es ihm alles zu eigen gebest, sieh zu, dass du dich in rechter Demut unter Gott erniedrigst« (DW, Pr. 4, 57, 4 f., »Gotes natûre ist, daz er gebe, und sîn wesen swebet dar an, daz er uns gebe, ob wir unden sîn. Sîn wirs niht noch enpfâhen wir niht, sô tuon wir im gewalt und toeten in. Enmügen wirs niht an im getuon, sô tuon wirz doch an uns, und als verre ez an uns ist. Daz dû ez im allez gebest eigenliche, sô luoge, daz dû dich under tuost in rechter dêmüeticheit under got«, Ebenda, 56, 4 f.).

¹⁰² DW, Pr. 14, 171, 31.

tung des Grundes zur Frage »Wieso Demut?« erschienen ist, lichtet hier ihre Tragweite. Im Hinblick darauf, dass Gott das sich mitteilen-de Sein ist, lässt der Demütige in seinem Empfangen Gott in zweifacher Weise als Gott offenbar werden: Zum einen, indem er durch sein Empfangen Gottes Gottheit zum Ausdruck bringt, die nach Eckhart daran hängt, (sich) mitzuteilen. Zum andern, weil das Sein, welches der Demütige empfängt, nichts anderes als Gott selbst ist, so dass der Demütige im Empfangen Gott (*in sich*) Gott sein lässt¹⁰³. Zeichnet sich hiermit ein möglicher Zugang zum rätselhaften Ausdruck Eckharts im Anfangszitat über die Demut als »Wurzel im Grunde der Gottheit« ab? Wenn Demut das Wissen um einen konstitutiven Bezug ist, ohne den das betreffende Wesen nicht sein könnte, kann man dann aufgrund dieser Deutung auch Eckharts Gott als »demütig«¹⁰⁴ fassen? Ist Demut als »Wurzel in der Gottheit« dann verallgemeinernd so zu verstehen, dass sie *einen* gesamten, die Schöpfung – aber auch »Gott« – konstituierenden Bezug bezeichnet? Diese spekulativen Erwägungen führen hier aber zu weit. Zum Schluss des Kapitels wird auf sie zurückgekommen.

Auf der Folie des bisher Erörterten lässt sich zusammenfassen, dass der Demütige im Empfangen Gott gibt, wie Gott dem Demütigen gibt. Diese Wechselwirkung der grenzenlosen Bezogenheit von Geben und Empfangen (grenzenlos, weil das Geben ins Empfangen übergeht und vice versa) drückt Eckhart im Beziehungsbild des Vaters und Sohnes¹⁰⁵ aus. Dieses durchbricht bei ihm den trinitarischen

¹⁰³ Entsprechend heisst es in einer deutschen Predigt: »Nun begehrt Gott nichts mehr von dir, als dass du aus dir selbst ausgehest deiner kreatürlichen Seinsweise nach und Gott Gott in dir sein lässt.« (DW, Pr. 5b, 73, 4f. »Nû begert got niht mê von dir, wan daz dû dîn selbes ûzgangest in créatiurlicher wîse und lâzest got got in dir sîn.« Ebenda, 72, 4f.)

¹⁰⁴ In einem noch nicht veröffentlichten Zitat spricht Eckhart explizit davon, dass »Gott« »demütig« ist. Den Kontext stellt die Zurechtweisung eines Meisters, der beredt die göttliche Gewalt preist: »Schweig, du lästerst Gott. Gott ist so hoch über allem, was wir sprechen können, wäre er nicht so demütig und hätten nicht die Heiligen so gesprochen und hätte es Gott nicht von ihnen angenommen, ich getraute mich nicht ihn mit Worten zu preisen.« (Zitiert bei K. Ruh, 1989, 59)

¹⁰⁵ Besser als das Bild von Vater und Sohn könnte das Beispiel der Mutter-Säuglings-Beziehung das von Eckhart angesprochene Verhältnis illustrieren! Es vermag eine erstaunlich anschauliche Analogie zu dieser spekulativen Logik bieten. Denn die Erfüllung in der Beziehung (welche normalerweise als Indiz der Ausgewogenheit von Nehmen und Geben gilt) kann bei der Mutter zum Säugling nicht daher stammen, dass ihre Zuwendung in gleicherweise retourniert wird. Die Erfüllung in dieser Beziehung entsteht vielmehr daher, dass ihre Fürsorge und Liebe in aller Unbedingtheit und Unver-

Bereich auf das Gottesverhältnis des Demütigen hin, in Anbetracht dessen der Meister erklärt: »Gleichviel genügt es dem edlen, demütigen Menschen nicht damit, dass er der eingeborene Sohn ist, den der Vater ewig geboren hat: er will auch Vater sein und in dieselbe Gleichheit mit der ewigen Vaterschaft eintreten und den gebären, von dem ich ewig geboren bin.«¹⁰⁶

Bevor diesem Umschlag vom Sohn zum Vater oder vom Demütigen zu Gott weiter nachgegangen wird, sei der Blick zunächst auf den Menschen zurückgelenkt, der weder edel noch demütig ist. Die Frage, die sich spätestens hier aufdrängt, ist: wie wird der Mensch in diesem Sinne demütig? Und warum, wenn die Demut die akkurateste Haltung ist, in der sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch niederschlägt, ist nicht jeder automatisch demütig? Ja, wieso scheint Demut in Eckharts Sinn gegenteilig so schwer zu fallen, dass fast alle Bemühungen des Meisters dahinein investiert werden, den Menschen auf den Demutsweg zu bringen? Darum soll nun die Schwie-

stelltheit *empfangen* werden. In der Erfahrung eines solch offenen Aufnehmens kann die mütterliche Liebe aufgehen: die Mutter bekommt zurück, *indem* der Säugling empfängt. Und der Säugling empfängt in kaum anderweitig erfahrbarem Ausmass. Er ist in seinem ganzen säuglingshaften Dasein auf die Mutter empfangend hingeordnet, in physischer wie psychischer Hinsicht. (Die Säuglingsforschung hat gezeigt, dass der Säugling ohne »affektive Zufuhr« Nahrungsaufnahme verweigern kann, dass er – wenn psychisch nichts empfängt – seine Empfänglichkeitsbereitschaft insgesamt lebensgefährdend blockiert. Vgl. R. A. Spitz, 1967, 289f. zit bei A. K. Wucherer, 1994, 113. Gerade weil die Mutter in dieser Ausschliesslichkeit geben kann, wird sie zur Mutter. Deshalb lässt sich formulieren, dass das Dasein der Mutter als Mutter sich dadurch konstituiert, dass ihr Dasein konstitutiv wird für das Dasein eines anderen – und zwar in einer Weise, die kaum mit einer anderen zwischenmenschlichen Beziehung vergleichbar ist. Denn die Mutter kann in ihrer Person bekanntlich zum Grundnahrungsmittel für ihr Kind werden, was offensichtlich in keinem anderen zwischenmenschlichen Verhältnis der Fall ist. Auch ist – in der Regel – das mütterliche Geben kein von ihr entscheidbarer Akt. Im Moment, da sie Mutter wird, *muss* sie geben, ohne sich erklären zu können, was diese Gebefreudigkeit auf einmal ausgelöst hat. Und bei der stillenden Mutter manifestiert sich überdies auch körperlich ein handfester und unausweichlicher Gebezwang. Deshalb ist sowohl das psychische wie das physische Mitteilen der Mutter an ihren Säugling notwendig auf Empfang aus. Und indem ihr Geben empfangen wird, erfüllt sich ihr Dasein als Mutter. So lässt sich nicht nur in formaler Weise der Schluss ziehen, dass die Mutter, die ihr Kind gebiert, von diesem wiederum als Mutter »geboren« wird.

¹⁰⁶ DW, Pr. 14, 171, 8f. (»nochtant in genoet den edelen oitmoedegen mynschen da myt neit, dat hey der eynege geboren sun is, den der vader ewendlichen geboren hait, hey in wylt och vader syn inde treden in de selue gelicheit der eweger vaderschafft inde geberen den, van dem ich (ewen) Ewendlichen geboren byn.« Ebenda, 170, 6f.)

rigkeit der Demut und der Grund dieser Schwierigkeit in den Blick genommen werden.

III. Über die Schwierigkeit, demütig zu werden

1. Der Weg von Selbst in Selbstlosigkeit

In einer deutschen Predigt antwortet Eckhart auf die von ihm an seine Zuhörer gestellte Frage, »Wie soll man leben?«, mit folgender kondensierter Antwort: »Du sollst aus ihm (Gott) sein und sollst für ihn sein und sollst nicht aus dir sein und sollst nicht für dich sein und sollst niemand zugehören.«¹⁰⁷ Hier scheint in aller Komprimiertheit die Bedingung enthalten, die ein Leben in Demut, d. h. *aus* und *für* Gott, möglich macht. Aus und für Gott beinhaltet nicht etwa nur, aus und für nichts anderes zu leben, sondern wird dezidiert abhängig gemacht davon, nicht aus und für sich selbst zu leben. Das ist der ausgewiesene und eigentliche Gegenpol zur demütigen Haltung. Erst in zweiter Linie heisst es dann, man soll sich ebenso niemandem (und nichts Anderem) zuordnen. Diese Reihenfolge ist für Eckhart zwingend, denn jegliche Bindung hängt für ihn primär an der Selbstbindung; diese ist gemäss dem Meister Bedingung der Möglichkeit jeglicher Fremdbindung¹⁰⁸. Um also fähig zu sein, aus und für Gott, sprich demütig, zu leben, muss man ledig und frei werden von jener Fundamentalbindung, die jedes Einzelleben wie eine unausweichliche Gravitation auszurichten und zu steuern scheint: der Selbstbezug oder das sogenannte gesunde Selbstinteresse. Demut bedingt nichts weniger als eine radikale und totale Umstellung der – wie Hegel sagen würde – natürlichen Einstellung. Der vermeintlich unmittelbare und unumgängliche Ausgangspunkt eines jeden soll sich auflösen,

¹⁰⁷ DW, Pr. 16b, 193, 1f. (»Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dir niht sîn und ebsolt niemannes sîn.« Ebenda, 192, 1f.)

¹⁰⁸ »Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du die gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.« (DW, Pr. 6, 83, 21f. »Alliu minne dirre werlt ist gebûwen ûf eigenminne. Hættest dû die gelâzen, sô hættest dû aldie werlt gelâzen.« Ebenda, 82, 18f.) Die Entbindung von der Eigenbindung lässt sich demnach allgemein als die Möglichkeit der Auslösung aus dem Beziehungsbereich des Geschaffenen bezeichnen: »Das Eigene verleugnen, heisst das Geschaffene, heisst dies und das verleugnen. Denn das Dies und Das ist Eigenes, ist Geschöpf.« (LW, Sermon., 611, 2f. »Abnegatio proprii est abnegatio creaturae sive huius et huius. Hoc enim et hoc proprium est, creatura est«, Ebenda, 610, 1f.)

nämlich das Haften am eigenen Selbst¹⁰⁹. Das wirkt zunächst undenkbar, vor allem undurchführbar. Meister Eckharts Forderung ist jedoch in keinerlei Weise mildernd auszulegen¹¹⁰. Man könnte ja meinen, dass der Mensch, der nach Eckhart in seinem Sein aus Gott gespeist ist, egal wie er lebt, nach dieser Ansichtsweise *aus* Gott lebt. Und da das göttliche Sein daran »hängt«, sich mitzuteilen, der

¹⁰⁹ Vgl. hierzu die Studie von A. M. Haas: »... das Persönliche und Eigene verleugnen.« *Mystische vernichtigkeit und verworffenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts*, in A. M. Haas, 1996, 310–336.

¹¹⁰ Die Kompromisslosigkeit, in welcher Eckhart diese Bedingung denkt, deutet sich in folgender kleiner Zitatentkostprobe an: »Wo der Mensch in Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muss Gott notgedrungen hinwiederum eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muss Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst.« (DW, RdU, 335, 22 f.); entsprechend definiert Eckhart den guten Willen: »Nun könntest du fragen, wann der Wille ein rechter Wille sei? Dann ist der Wille vollkommen und recht, wenn er ohne jede Ich-Bindung ist und wo er sich seiner selbst entäussert hat und in den Willen Gottes hineingebildet und -geformt ist. Ja, je mehr dem so ist, desto rechter und wahrer ist der Wille.« (DW, RdU, 361, 24 f.) Eckhart macht die Forderung der Selbstlosigkeit nicht nur als allgemeines Gesetz, sondern an allen nur denkbaren konkreten Hinsichten fest: »Der Mensch muss lernen, bei allen Gaben sein Selbst aus sich herauszuschaffen und nichts Eigenes zu behalten und nichts zu suchen, weder Nutzen noch Lust noch Innigkeit noch Süßigkeit noch Lohn noch Himmelreich noch eigenen Willen. Gott gab sich nie noch gibt er sich je in irgendeinen fremden Willen; nur in seinen eigenen Willen gibt er sich. Wo aber Gott seinen Willen findet, da gibt er und lässt er sich in ihn hinein mit allem dem, was er ist. *Und je mehr wir dem Unsern entwerden, um so wahrhafter werden wir in diesem. Darum ist's damit nicht genug, dass wir ein einzelnes Mal uns selbst und alles, was wir haben und vermögen, aufgeben, sondern wir müssen uns oft erneuern und uns selber so in allen Dingen einfaltig und frei machen.*« (DW, RdU, 411, 7 f.) Auch religiöse Akte wie Gebet, Fasten, Wachen, Übungen und Kasteiungen, die im Zustand der »Ichgebundenheit« vollzogen werden, sind in Eckharts Augen wertlos (vgl. DW, Pr. 2, 27, 30 f.). »Jegliche Ichgebundenheit an irgendwelches Werk, das dir die Freiheit benimmt, in diesem gegenwärtigen Nun Gott zu Gebote zu stehen und ihm allein zu folgen in dem Lichte, mit dem er dich anweisen würde zum Tun und Lassen, frei und neu in jedem Nun, als ob du anders nichts hättest noch wolltest noch könntest: – jegliche Ichgebundenheit oder jegliches vorsätzliche Werk, das dir diese allzeit neue Freiheit benimmt, das heisse ich nun ein Jahr.« Mit diesem einen Jahr spielt Eckhart auf die Verzögerung im Vollzug des Vollkommenwerdens an (ebenda, 27 f., 30 f.). Der Verlust dessen, was dem Selbst irgendwie Halt und Stütze gewährt, wird von Eckhart deshalb als positiv gewertet: »Nur deshalb lässt der getreue Gott zu, dass seine Freunde oft in Schwachheit fallen, damit ihnen aller Halt abgehe, auf den sie sich hinneigen oder stützen könnten. Denn es wäre für einen liebenden Menschen eine grosse Freude, wenn er viele und grosse Dinge vermöchte, sei's im Wachen, im Fasten oder in anderen Übungen sowie in besonderen, grossen und schweren Dingen; dies ist ihnen eine grosse Freude, Stütze und Hoffnung, so dass ihnen ihre Werke Halt, Stütze und Verlass sind. (Gerade) das (aber) will unser Herr ihnen wegnehmen und will, dass er allein ihr Halt und Verlass sei (...) er soll ihr

Mensch auch schon dadurch, dass er lebt, *für* Gott lebt. Dem ist aber nicht so, laut Eckhart. Richtig – oder mit Eckhart emphatischer ausgedrückt – vollkommen zu leben bedeutet nach ihm, dass der Mensch, dessen Sein ohnehin ohne sein Zutun empfangen ist, bewusst gemäss dieser buchstäblichen Gegebenheit lebt, und zwar nicht nur in gewissen Momenten oder in theoretischer Hinsicht, sondern so, dass sein ganzes Leben zu einem einzigen, auf den »Mitteilenden« hingeordnetes »Empfangen« wird¹¹¹. Das impliziert, dass Besitzdenken insgesamt überwunden werden muss – vor allem seine grundlegendste und unreflektierteste Spielart: nämlich der Ansatz, sich selbst zu besitzen¹¹². Alles, was der Mensch hat, hat er im eigentlichen Sinn nach Eckhart nur als kontinuierlich Empfangenes. Um *wahrhaftig* zu haben, muss er empfangend haben, muss er das Haben

Halt und Trost sein, sie aber sollen sich als ein reines Nichts erfinden und erachten in all den grossen Gaben Gottes. *Denn je entblösster und lediger das Gemüt Gott zufällt und von ihm gehalten wird, desto tiefer wird der Mensch in Gott versetzt, und um so empfänglicher wird er Gottes in allen seinen kostbarsten Gaben, denn einzig auf Gott soll der Mensch bauen.*« (DW, RdU, 393, 23 f.)

¹¹¹ »Es scheint allgemein so zu sein, dass kein Geschöpf als solches oder, insofern es dies und das ist, für die Gnade oder irgendeine Vollkommenheit, besonders eine allgemeine, aufnahmefähig oder -bereit ist, sondern nur insofern es auf Gott hingeordnet und von all seiner Beziehung und Rücksicht auf sich oder ein anderes Geschaffenes oder ein Dies und Das gelöst und befreit ist. Daher sagt Augustin, die Seele sei nur dadurch, dass sie Bild Gottes ist, für ihn empfänglich. Denn das Bild ist als Bild ganz auf das bezogen und hingeordnet, dessen Bild es ist, und diese Hinordnung hat es nur zu diesem und zu nichts anderem« (LW, Sermon, 609, 18 f.) »Ubi notandum quod creatura universaliter non videtur esse capax passive sive susceptive gratiae aut cuiusquam perfectionis, communis maxime, in quantum creatura sive (in) quantum hoc et hoc, sed solum ut in ordine ad deum, circumscripta et exuta ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc. Unde Augustinus dicit quod anima eo quod imago dei est capax. Imago enim, in quantum imago, se tota ad illud est, cuius imago est, sive in ordine, quem ad illud habet, et ad nihil (aliud).« Ebenda, 608, 14 f.)

¹¹² U. Kern kristallisiert den natürlich erscheinenden Ausgangspunkt, dass man sich selbst besitzt, als dasjenige heraus, was für Eckhart die »Lüge der Kreatur« sei (vgl. 1994, 21). K. Oltmanns fasst diesbezüglich den philosophischen Hintergrund der Seinsthese ins Auge: »Damit ist auch die Vorstellung einer auf sich bestehenden Vorhandenheit der Kreaturen aufgelöst. Das, was uns als Sein in den Kreaturen begegnet, diese zuverlässige, gegenständliche Wirklichkeit, ist da nur ein Schein. Die Kreaturen haben das Sein gar nicht als ruhenden Besitz, sondern das Sein ist ein immer neues Geschehen; »omnis creature continue accipit esse a deo, et suum esse est in continuo fluxu et fieri« (in Sap. Thery IV, S. 385, 12 f.). Es ist ein Geschehen, das nicht sie selbst aus sich heraus erzeugen, sondern das mit ihnen geschieht. Die Kreaturen aus sich selbst heraus, als das, was sie sind, sind nichts und können darum in keiner Weise mitwirken an ihrem Sein. Ihr Sein ist das Rufen, Denken, Leben Gottes. « (1957, 197 f.)

als Empfangen begreifen. Auf alle Taten und andere Beziehungen kommt es nicht an¹¹³, solange der Mensch sich nicht bewusst in diesen Grundbezug stellt.

Wie nun aber gelangt der Mensch dazu, dass er sein Leben aus der vermeintlichen Selbstfundierung mit der dazugehörigen Mannigfaltigkeit der Beziehungen heraus in diesen Grundbezug stellt? Wie kann er Eckharts sehr schlanke Anweisung, »du sollst nicht aus dir sein und du sollst nicht für dich sein«, umsetzen? In anderen Worten: Wie kann das im Selbstbezug verwurzelte Selbst aus sich ausgehen, sich selbst, wie Eckhart sagt, »entwerden«, um ausschliesslich aus und für Gott zu sein? Bevor man sich dieser Frage zuwendet, wie das Selbst mit dieser ihm aufgetragenen Aufgabe überhaupt umgehen kann, soll betrachtet werden, wie Eckhart den Ausgang des Selbst aus sich selbst umschreibt.

In den Bemühungen, seine Zuhörer von ihrem hartnäckigen Haften am Selbst oder am Eigenen loszueisen, begegnet man immer wieder einem Begriff: Entäusserung. So heisst es in exemplarischer Weise: »Dafür, dass ich um seinetwillen mich meiner selbst entäussere, dafür wird Gott mit allem, was er ist und zu bieten vermag, ganz und gar mein Eigen sein, ganz so mein wie sein, nicht weniger noch mehr.«¹¹⁴ Was heisst Entäusserung? Blickt man auf den Gesamtkontext der Eckhartschen Lehre, so gewinnt man den Eindruck, dass sich die Bedeutung dieses Begriffs am ehesten über den buchstäblichsten Sinn ergibt (und damit ein rares Beispiel einer hochdeutschen Redewendung bietet, die hinsichtlich Ausdruckskraft der mittelhochdeutschen (*sîn selbes ûzgân*) nicht nachzustehen braucht). Die Buchstäblichkeit der Bedeutung der Entäusserung, die den Menschen vom Selbstbezug in den Gottesbezug trägt, wird ersichtlich, wenn man sich seine Gottescharakterisierung vor Augen hält: »Es ist Gott und allem Göttlichen, insofern es göttlich ist, eigen, innen zu sein und zuinnerst zu sein (*est inesse et intimum esse*)«¹¹⁵. Daraus entsteht die buchstäbliche Relevanz der Ent-äusserung: das Selbst muss, um

¹¹³ So betont Meister Eckhart auch explizit: »Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie tun sollten; sie sollten vielmehr bedenken, was sie wäre.« (DW, RdU, 343, 13 f. »Die liute endörfen niemer vil gedenken, waz sie tæten; sie solten aber gedenken, waz sie wæren.« Ebenda, 342, 12 f.)

¹¹⁴ DW, RdU, 425, 16 f. (»Wider daz, daz ich mîn selbes ûzgân durch in, dâ wider sol got mit allem dem, daz er ist und geleisten mac, alzemâle mîn eigen sîn, rehte mîn als sîn, noch minner noch mêr.« Ebenda, 424, 15 f.)

¹¹⁵ LW, Exp. sec. Joh., 519, 33 f.

sich in den Grundbezug mit dem so gearteten »zuinnersten« Göttlichen stellen zu können, seine Beziehungsweise ent-äussern.

Diese Verlagerung nun betrifft das Selbst als Ganzes. Denn das Selbst – so weiss Eckhart schon vor einer explizit gemachten Dialektik Hegelscher Prägung – definiert und versteht sich nur über den Bezug zum Anderen. Darauf basiert auch die von Eckhart gemachte Zusammenfügung von Selbst- und Fremdbindung. Der Selbstbezug lebt sozusagen aus dem Bezug zum Bereich dessen, was als Nicht-Selbst angeschaut wird. Indem das Selbst an sich selbst hängt, hängt es zugleich an all dem, was nicht es Selbst ist, es jedoch als Selbst ausmacht. Das Selbst bedarf deshalb eines Bereichs des Ausser-Sichs, im Verhältnis dazu es sich im Selbstbezug als Selbst abheben kann. Diese Beziehungsweise nach Aussen hin ist demnach konstitutiv für ein natürliches Selbstverständnis. Die Forderung nach Ent-äusserung, um in den Grundbezug mit dem Göttlichen zu gelangen – welches als dasjenige gekennzeichnet ist, was »innen« bzw. »zuinnerst« ist –, zielt daher letztlich auf diese dem Selbst konstitutiven Bezugsweise ab. Will der Mensch gottesempfänglich werden, muss er die Denk- und Bezugsweise des Selbstbezugs, der am äusserlichen Fremdbezug hängt, überwinden. Er muss aus der »Eigenlust« – so Eckhart – »in sich selbst hinein«¹¹⁶. Dieses »In-sich-selbst-Hinein« steht nun paradoxer Weise keinem Aussen gegenüber – das Aussen wäre hier vielmehr wiederum die »Eigenlust«, die eines Aussens bedarf und impliziert, um dagegen Eigenlust zu sein. Um zu verstehen, was Eckhart mit In-sich-selbst-Hinein meint, sei auf den schönen, bereits zitierten Ausdruck verwiesen, dass der Mensch »geinnigt« werden soll¹¹⁷. Das heisst, das *jegliche* Bezugsweise nach Innen gerichtet werden soll, was in anderen Worten impliziert, dass alles als Innen verstanden werden kann¹¹⁸. Entäusserung ist demnach als Komplementärbegriff der Innigkeit zu verstehen: für den in Demut

¹¹⁶ Vgl. DW, Pr. 75, 121, 2f.

¹¹⁷ Vgl. DW, Pr. 14, 169, 30.

¹¹⁸ »Innen« ist das betonte Kennzeichen des gesamten göttlichen Bereichs nach Eckhart. Dass »Gott« derjenige ist, der allem »zuinnerst« ist, spricht sozusagen die Dimension an, in der Göttliches überhaupt ist. Dies ist nachvollziehbar, weil *ausser* Gott nach Eckhart »nichts« ist; also *ist* Gott aufgrund seiner Definition dasjenige, was notwendig innen ist, denn Gott kann gar nicht in einem Aussen sein. So auch beschreibt Eckhart das trinitarische Prinzip: Der »Ausgang« des Vaters in den Sohn »(erfolgt) nach innen, einmal weil er geistig ist, sodann weil für Gott nichts draussen ist; ausser ihm ist nichts.« (LW IV, Ser. II, 9, 8 »Secundo, quia processus ille est ad intra, tum quia intellectualis, tum quia nihil est deo extra; praeter ipsum nihil« Ebenda.) Darum auch ist der gott-

an die Gottesmitteilung Angeschlossenen gibt es kein Aussen mehr. Denn Ich, Welt und Gott sind untrennbar geworden. Diese Ein-sicht jedoch birgt offensichtlich die Auflösung des Selbst im gewohnten, abgrenzbaren Sinn in sich. D. h. Entäusserung als Bedingung der Demut – bzw. als Bedingung »aus und für Gott« zu leben – bedeutet demnach für das Selbst, welches sich über eine feste Grenze hin zu Anderem, ihm Äusserlichen konstituiert, das Ende. Diese Konsequenz hat Eckhart in aller Ausdrücklichkeit vor Augen. So schreibt er, wie oben bereits angeführt, in aller Schärfe: »Demit geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus.«¹¹⁹

Diese Schlussfolgerung soll nun in den Horizont der obigen Bedeutungsanalyse der Demut als »Empfänglichkeitsanlage« gestellt werden. Sie wirkt sich offensichtlich in entscheidender Weise darauf aus, denn es zeigt sich dadurch, dass das in der Demut »vernichtete« Selbst als Empfangendes vom Gebenden nicht zu unterscheiden ist. Mit die Rede vom Empfangen und Geben darf sich demnach nicht das Bild einstellen, dass das Selbst im Sinne eines abgrenzbaren Empfangsgefässes ein eigenständiger Posten, ein von Gott unterschiedenes, füllbares Objekt wäre, in das er sich als Sein ergiesse. Auch in der Beziehung von Empfangen und Geben gilt das Gesetz der Entäusserung: Das eine ist dem anderen *nicht* äusserlich. Auf genau diesen Punkt zielt eine Aussage Eckharts, in welcher er bewusstermassen die Verstehenskapazität seiner gegenwärtigen Zuhörer (und auch späteren Leser) bis an ihre Grenzen treibt. Sie lautet: »Ein Meister sagt: wäre jedes (trennende) Mittel weg zwischen mir und der Mauer, so wäre ich an der Mauer, gleichviel wäre ich nicht in der Mauer. So (aber) ist es nicht bei geistigen Dingen, denn (bei denen) ist immer das eine in dem andern; was da empfängt, das ist (dasselbe), was da empfangen wird, denn es empfängt nichts als sich selbst. Dies ist schwierig. Wer dies versteht, dem ist genug gepredigt.«¹²⁰

Worte wie diese fassen ohne viele weitere Worte zusammen,

gemässe Mensch der »inwendige« Menschen, denn »alliu dinc sint den inwendigen menschen ein inwendigiu götlichiu wîse« (DW V, 277, 2 f.).

¹¹⁹ DW, VA, 437, 30 f. (»volkomeniu dêmüeticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes.« Ebenda, 436, 27 f.)

¹²⁰ DW, Pr. 16a, 183, 1 f. (»Een meester sprekt: ware alle middel af tusscen mi ende dien muer, soe waric ane den muer, nochtan en waric in den muer niet. aldus en eest niet in gheesteliken dingen, want dat een es emmer in den anderen; dat daer ontfaet, dat es dat daer ontfangen wert, want en ontfaet niet dan he seluen. Dit es subtiyl. die dit verstaet, he es gnoech ghepredecht.« Ebenda, 182, 1 f.)

warum das Unterfangen, das mit der Demut im Sinne Meister Eckharts verbunden ist, schwierig ist. Denn wenn Demut eine Tiefe bedeutet, in der der Mensch empfänglich wird, so bedeutet dies gemäss der obigen Worten zugleich, dass der Mensch in der Demut *so* empfangen kann, dass, das was empfängt, dasselbe ist wie dasjenige, was empfangen wird. Diese Möglichkeit, die unsere gewohnten Denk- und Verstehensschemen auf den Kopf stellt, ist in der Rede vom demütigen Empfangen enthalten. Sie impliziert eine Beziehung, die sich nicht über die uns gleichsam einprogrammierte Trennung eines Subjekts von einem Objekt entfaltet, weshalb sie sich auch in der Sprache nur so schwer und uneindeutig vermitteln lässt. All dies weist daraufhin, dass mit dem Unternehmen, demütig zu werden, für Meister Eckhart eine totale und radikale Umstellung unserer Grundeinstellung, die sich in unserer Denk- und Bezugsweise niederschlägt, verbunden ist. Dies macht er neben dem Begriff der Enttäuschung auch mit dem Ausdruck der »Abgeschiedenheit«¹²¹ deutlich, über die er einen eigenen Traktat geschrieben hat¹²². Das Verhältnis der Abgeschiedenheit zur Demut wird im Bestreben des Meisters, in diesem Traktat vor allem die Abgeschiedenheit hervorzuheben, hierarchisch dargestellt. So lobt er die Abgeschiedenheit *vor* anderen Tugenden, auch der Demut, jedoch in bezug auf letztere mit Argumenten, die die Hierarchisierung nur schwer einsehbar machen, vielmehr die Untrennbarkeit von beiden zu bekunden scheinen¹²³. Auf-

¹²¹ Dieses »zentrale Wort« ist nach der Wortfelduntersuchung von L. Völkers « in der voreckhartschen Sprache nicht belegt.» (1964, 19). Dennoch scheint nach ihm der Rückschluss erlaubt, dass dieses Wort bereits existiert haben muss aufgrund von Eckharts polemischen Anspielungen falsch verstandener Abgeschiedenheit (ebenda). Völkers orientiert in seiner Studie auch über den Bezug des Wortsinns vom lateinischen Wortgebrauch *separare*, von dem aus ebenfalls die »umfassende existenzielle Bedeutung« (25) des Begriffs herrühren mag (21 ff.).

¹²² Zur Echtheitsfrage dieses Traktats, um die sich eine Diskussion zwischen J. Quint und E. Schaefer auf der einen Seite (bejahend), H. Fischer, K. Weiss und K. Ruh auf der anderen Seite (verneinend) entspann, vgl. den zusammenfassenden Kommentar des Herausgebers J. Quint, DW V, 392. Eine sorgfältige philosophische Analyse zu diesem Traktat bietet Erwin Waldschütz, 1978, in seinem IV. Kapitel des ersten Teils sowie im gesamten zweiten Teil seines Buches, in dem er u. a. auch andere philosophische Rezeptionsversuche der Eckhartschen Abgeschiedenheit vorstellt und untersucht.

¹²³ »Die Meister loben auch die Demut vor vielen anderen Tugenden. Ich aber lobe die Abgeschiedenheit vor aller Demut, und zwar deshalb, weil Demut ohne Abgeschiedenheit, *vollkommene* Abgeschiedenheit aber nicht ohne *vollkommene* Demut bestehen kann (...) Nun sind allzeit zwei Tugenden besser als eine.« (DW, VA, 437, 26 f. »Die meister lobent ouch dêmüeticheit vür vil ander tugende. Aber ich lobe abegescheiden-

grund dessen lässt sich eher mit Erwin Waldschütz folgern, »dass Demut ein anderer Name für Abgeschiedenheit sein kann, und umgekehrt, nur die Blickwinkel sind verschieden«¹²⁴. Dennoch ist festzuhalten, dass Meister Eckhart die Demut als Fundament der Abgeschiedenheit betrachtet. Sie bezeichnet denjenigen Selbstbezug – besser gesagt Nicht-Selbstbezug –, der in die Abgeschiedenheit mündet. Deshalb sind beide Begriffe kaum zu trennen, vor allem erscheint es unmöglich, eine Grenze zu ziehen, wo die Demut endet und die Abgeschiedenheit beginnt. Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit ist zentral für seinen Demutsbegriff, weil er – als Zielzustand der Demut – diese in entscheidender Weise auszurichten vermag. Abgeschiedenheit stellt in aller Reinheit das Grundverhältnis dar, in welches demütiges Leben mündet.

heit vür alle dêmueticheit, und ist daz dar umbe, wan dêmueticheit mac gestân âne abegescheidenheit, sô enmac volkomeniu abegescheidenheit niht gestân âne volkomene dêmueticheit () Nû ist alle zît zwô tugende bezzer dan einiu.« Ebenda, 436, 23 f.) Zum Schluss des Traktats fasst Eckhart diese Zusammengehörigkeit nochmals zusammen, welche die Abgeschiedenheit nur mit der Demut und mit sonst keiner der zu Beginn des Traktats aufgezählten Tugenden zu haben scheint: »Das festeste Fundament, worauf diese Vollkommenheit stehen kann, das ist Demut; denn wessen Natur hier der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor in das Höchste der Gottheit (...). Wer daher zu vollkommener Abgeschiedenheit zu kommen begehrt, der trachte nach vollkommener Demut, dann kommt er in die Nähe der Gottheit.« (DW, VA, 459, 11 f. »Daz vesteste fundament, dar ûf disiu volkomenheit gestân mac, daz ist dêmueticheit, wan swelhes natûre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hœhste der gotheit (...). Und dâ von, swer begert ze kômenne zu volkomener abegescheidenheit, der stelle nâch volkomener dêmueticheit, sô kumet er in die nêhede der gotheit.« Ebenda, 458, 10 f.). Angesichts der durch den Traktat selbst also kaum haltbaren Hierarchisierung, die Eckhart zwischen Abgeschiedenheit und Demut vornimmt, möchte man dem klärenden Wort von Dietmar Mieth zustimmen, der sagt, es gibt »typische Haltungsbilder Eckharts« (z. B. Armut, Gelassenheit, Abgeschiedenheit), die je nach Kontext unterschiedlich hervorgehoben werden: »Wenn er sich jeweils mit einem dieser Haltungsbilder beschäftigt, in den »Reden der Unterweisung« mit der Demut, im »Buch der göttlichen Tröstung« mit der Gerechtigkeit, in der berühmten Predigt über die Armut mit der geistigen Armut, in dem Traktat über die Abgeschiedenheit mit der Abgeschiedenheit usw., erklärt er jeweils die gerade verhandelte Tugend für die höchste. (...) Der Grund ist einfach: Wo Eckhart einer bestimmten spezifischen Tugend auf den Grund geht, wo er sie im Sein nehmen will, verfolgt er sie in Gott zurück, und dann ist sie mit Gott identische und »natürlich« allen »realen« Tugenden überlegen.« (in K. Ruh, 1986, 65)

¹²⁴ E. Waldschütz, 1978, 212.

2. Der bezuglose Bezug des Abgeschiedenen

Das Konzept der Abgeschiedenheit bei Eckhart meint keine Verhaltensweise, in der sich der Mensch von Besitz oder von persönlichen Beziehungen in vordergründiger Weise abscheidet. Sie setzt grundsätzlicher an. Denn es geht Eckhart ja nicht darum, trennen zu lehren, sondern gegenteilig, Trennungen überwinden zu lehren. Der Mensch, der vermeint, er habe über die Trennung zu gewissen Menschen oder Dingen etwas gewonnen, hat die zu überwindende Trennung viel eher vertieft, weil er nach wie vor davon ausgeht, in der Sonderung sich selbst oder Gott zu finden. Abgeschiedenheit dagegen zielt darauf ab, diese spaltende Denk- und Verhaltensweise insgesamt abzuschneiden. Das bedeutet, dass der Mensch sich weder auf die ihm äusserlichen Subjekte oder Objekte gründend bezieht, noch in der Abweisung davon auf sich selbst. Abgeschiedenheit in Meister Eckharts Sinn meint, von unterschiedenen Stützpunkten frei zu sein, um sich auf das Ungeschiedene zu stellen. Solchermassen steht der Abgeschiedene gemäss Eckhart auf dem »Nichts«; nur dann ist er fähig, sich in das unmittelbare Geschehen einzulassen, welches er im untrennbaren Ineinander von Seinsmitteilung bzw. Seinsempfang als Göttliches charakterisiert¹²⁵. Vollkommene Abgeschiedenheit – so Eckhart – »will weder Gleichheit noch Ungleichheit mit irgendeiner Kreatur haben noch dies und das: *sie will nichts anderes als sein*. Dass sie aber dies oder das sein möchte, das will sie nicht; denn wer dies oder das sein will, der will etwas sein, Abgeschiedenheit hingegen will nichts sein.«¹²⁶ (Hervorhebung D. S.) Abgeschiedenheit will »nichts« sein bzw. will nichts »als sein«, weil nur so der Mensch »gottförmig« wird¹²⁷ und damit gemäss der Weise des Gottes- bzw.

¹²⁵ Hierfür sei nochmals das bereits im vorigen Abschnitt angeführte Zitat vervollständigt: Gott »wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet. In welchem Herzen nun dies oder das ist, da kann in dem »dies oder das« etwas sein, wodurch Gott nicht auf das höchste zu wirken vermag. Soll daher das Herz Bereitschaft haben zum Allerhöchsten, so muss es auf einem reinen Nichts stehen, und darin liegt auch die grösste Möglichkeit, die sein kann. Da nun das abgeschiedene Herz auf dem Höchsten steht, so muss dies auf dem Nichts sein, denn in dem liegt die grösste Empfänglichkeit.« (DW, VA, 451, 35f.)

¹²⁶ Ebenda, 439, 8f. (»Volkomeniu abegcheidenheit (...) enwil weder glieheit noch unglieheit mit keiner créature haben noch diz noch daz: si enwil niht anders wan sîn. Daz si aber welle diz oder daz sîn, des enwil si niht. Wan swer wil diz oder daz sîn, der wil etwaz sîn, sô enwil abegcheidenheit nihtes niht sîn.« Ebenda, 438, 7f.)

¹²⁷ »Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die grösste Gleich-

Seins- und nicht des Selbstbezugs lebt, welcher sich aus einer Fixierung und Grundunterscheidung speist. Das von Eckhart gern gebrauchte Wort der Gottförmigkeit ist natürlich höchst missverständlich, weil es genau nicht in dem Sinn gemeint ist, den es suggeriert, nämlich dass man eine gewisse göttliche Form annimmt, um Gott gleich zu werden. Gemeint ist vielmehr gegenteilig, gar keiner bestimmten Form mehr anzuhängen¹²⁸. Der Abgeschiedene ist gottförmig, weil er der Ungeschiedene ist, weil er sich nicht auf den Unterschied, sondern auf den unterschiedlosen Grund alles Seienden gründet – d. h. zugleich sich *selbst* nicht mehr gründet. Erst dann – in diesem Zustand, welchen Eckhart Armut nennt – kann sich der unterschiedlose Grund von allem offenbaren. In einem bezuglosen

heit mit Gott. Denn dass Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit.« (Ebenda, 443, 13 f. »Disiu unbewegeliu abegcheidenheit bringet den menschen in die gröeste glieheit mit gote. Wan daz got ist got, daz hât er von sîner unbewegelichen abegcheidenheit, und von der abegcheidenheit hât er sîne lûterkeit und sîne einvaltheit und sîne unwandelbarkeit.« Ebenda, 442, 12 f.)

¹²⁸ Entsprechend erklärt Eckhart in seinem Kommentar zum Buch der Weisheit: »Es ist zu merken, jedes Geschöpf ist als Geschöpf unterschieden, und folglich für jedes Geschöpf, da ja jedes unterschieden ist, ein anderes. Für Gott ist aber nichts ein anderes, da er ja das Nichtunterschiedene ist. Das Nichtunterschiedene ist ja nie ein anderes. Denn dadurch, daß er ein anderes wäre, wäre er schon ein Unterschiedenes (... omne creatum, eo quod creatum, distinctum est, et per consequens alterum omni creato, utpote omni distincto. Deo autem nihil est alterum, utpote indistinctum. Indistinctum enim nunquam est alterum. Iam enim esset distinctum eo quod alterum).« (LW II, 379, 52). Derjenige Mensch deshalb, der sich nach Eckhart dem Bereich der Unterschiedenheit gleichsam entwindet, kann gleich ununterschieden und universal wie Gott sein: »Gott ist ungeschieden von allen Dingen. So (auch) soll der Mensch ungeschieden sein von allen Dingen, das heißt: daß der Mensch in sich selbst nichts sei und sich seiner selbst völlig entäussert habe; so ist er ungeschieden von allen Dingen und ist alle Dinge. Denn soweit du in dir selbst nichts bist, so weit bis du alle Dinge und ungeschieden von allen Dingen. Darum: soweit du von allen Dingen ungeschieden bist, so weit bist du Gott und alle Dinge, denn Gottes Gottheit liegt darin, dass er ungeschieden ist von allen Dingen. Daher nimmt der Mensch, der ungeschieden ist von allen Dingen, die Gottheit dort, wo Gott selbst seine Gottheit hernimmt« (DW, Pt. 77, 143, 9 f. »Alsô ist got ungescheiden von allen dingen. Alsô sol ouch der mensche ungescheiden sîn von allen dingen, daz ist: daz der mensche an im selber niht ensî und zemâle sîn selbes abegegangen sî; sô ist er ungescheiden von allen dingen und ist alliu dinc. Wan, als verre dû niht enbist an dir selben, als verre bist dû alliu dinc und ungescheiden von allen dingen. Dar umbe: als verre dû ungescheiden bist von allen dingen, als verre bist dû got und alliu dinc, wan gotes gotheit liget dar ane, daz er ungescheiden ist von allen dingen. Dar umbe: der mensche, der ungescheiden ist von allen dingen, der nimet die gotheit, dâ got selbe sîne gotheit nemende ist.« Ebenda, 142, 7 f.)

Bezug sozusagen tritt erst der alles gründende universale Bezug hervor. Dieser bezugslose Bezug ist die Empfänglichkeit der Abgeschiedenheit, die auf Demut basiert.

Die Daseinsweise des abgeschiedenen Demütigen oder des demütigen Abgeschiedenen ist so in eine göttliche Seinsweise gemündet, die gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass sich Gott nicht mehr kennzeichnen lässt als von der Seele – oder von irgend etwas – zu Unterscheidendes¹²⁹; und dass ebensowenig die Seele eine davon abgrenzbare Identität behält¹³⁰. In dieser Unterschiedslosigkeit, Gleichheit zu Gott, so Eckhart, ist der Mensch allem Unterschiedlichen ungleich geworden, wodurch er zugleich die praktische Dimension des Demutsbegriffs verwirklicht: »Wer sind die, die in solcher Weise gleich sind? Die nichts gleich sind, die allein sind Gott gleich. Göttliches Wesen ist nichts gleich, in ihm gibt es weder Bild noch Form. Die Seelen, die in solcher Weise (Gott) gleich sind, denen gibt der Vater gleich und enthält ihnen nichts vor. Was der Vater zu leisten vermag, das gibt er einer solchen Seele in gleicher Weise, fürwahr, wenn sie sich selbst nicht mehr gleicht als einem andern, *und sie soll sich selbst nicht näher sein als einem andern. Ihre eigene Ehre, ihren Nutzen und was immer das Ihre ist, das soll sie nicht mehr begehren noch beachten als das eines Fremden. Was immer irgend jemandes ist, das soll ihr weder fremd noch fern sein, es sei böse oder gut.*«¹³¹ (Hervorhebung D. S.)

Die Charakterisierung der Demut, die oben als die Haltung umschrieben wurde, die bewusst aus und für Gott lebt, muss aufgrund dessen im bewusstem Sinne noch vager gehalten werden. Denn diese Umschreibung löst zwar die Eigenständigkeit der Seele auf, aber stellt Gott in der Statik eines Pfostens als Halte- und Bezugspunkt dar. Stattdessen bezeichnet Gott das ganze Geschehen insgesamt, in der sich »Sein« unbegrenztbar mitteilt und empfängt – wobei man

¹²⁹ Dieser Gottescharakterisierung entsprechend prägt Nikolaus von Kues später seine pointierte Gottesbezeichnung, welche zugleich als Titel eines seiner Hauptwerke benennt: »De Non-Aliud«. Diese Eckhartsches Gott-Denken gleichsam zusammenfassende Formel, geht – wie Beierwaltes vermerkt – über Proklos auf Plotin zurück (vgl. W. Beierwaltes, 1980, 27).

¹³⁰ Um die Differenzlosigkeit zwischen dem demütig Abgeschiedenen und Gott klarzumachen, zieht Eckhart sogar folgenden provokanten Umkehrschluss: »So denn sagen wir, dass der Mensch so arm dastehen müsse, dass er keine Stätte sei noch habe, darin Gott wirken könne. Wo der Mensch Stätte behält, da behält er Unterschiedenheit. Darum bitte ich Gott, dass er mich »Gottes« quitt mache.« (DW, Pr. 52, 561, 16 f.)

¹³¹ DW, Pr. 6, 83, 10 f., Mhd: Ebenda, 82, 9 f.

redlicherweise sagen darf, dass man hier an die Grenzen – oder vielleicht eher an die *Entgrenzung* – des Denkens stösst, das sich buchstäblich nirgendwo mehr festmachen kann¹³². Bewusst stösst Eckhart deshalb auch – obwohl eine gewisse Art des Erkennens höchsten Stellenwert für ihn hat, wie noch zu sehen sein wird – das Denken, welches in seinem eigenen Bereich der Analyse und Kategorisierung bleiben will (Hegel würde es Verstandesdenken nennen), zurück, indem er das Göttliche als das Nichts¹³³ zu bezeichnen präferiert. Bewusst will er damit zu einer Haltung auffordern, die ablässt von einer, wenn auch noch so elaborierten, Präfiguration Gottes, um in den unmittelbaren Bezug eines göttlichen Lebens einzusteigen, in der Gott und Mensch untrennbar werden.

Vor diesem Punkt macht die vorliegende Studie halt. Eckhart selbst scheint in seinem Richtungsverweis auf dieses ungetrennte

¹³² Um die Nähe von Eckharts Denken zum neoplatonischen Gedankengut vor Augen zu führen, bietet sich an diesem Punkt eine direkte Konfrontation mit Plotin an. Dadurch wird ersichtlich, wie verwandt – jedenfalls ihren Formulierungen nach – die Momente des seelischen Aufstiegs zu Gott bei beiden sind: »Wenn aber dein Geist, weil Gott nichts von all diesen Dingen ist, schwankend geworden ist, so versetze dich zunächst selbst in diese Dinge und erhebe dich dann von ihnen zu Gott; schaue aber so, dass du dein Denken *nicht nach aussen richtest*. Denn Gott ist nicht irgendwo, indem er sich etwa von einem andern Ort getrennt hätte, sondern ist allgegenwärtig für jeden, der sich mit ihm in Berührung zu setzen vermag, er ist abwesend für jeden, der es nicht vermag. Wie man auch bei den andern Dingen unmöglich etwas denken kann, wenn man an etwas anderes denkt und sich mit etwas anderem befasst, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen darf, damit es eben das Gedachte selbst sei, so muss man auch hier verfahren, da man, wenn man ein anderes Bild in der Seele hat, unter der Wirkung jenes Bildes nicht an Gott denken kann und die Seele, durch jenes Andere ergriffen und gebunden *vom Gegenteil* (dem Nicht-Anderen D. S.) keinen Eindruck zu gewinnen vermag. Wie es von der Materie heisst, sie müsse durchaus eigenschaftslos sein, wenn sie Formen aller Dinge in sich aufnehmen soll, so, ja in viel höherem Grade, muss auch die Seele formlos sein, wenn in ihr kein Hindernis liegen soll für ihre Erfüllung und Erleuchtung durch die erste Natur. Wenn dem so ist, dann muss man von allen äusseren Dingen absehen und nur auf das schauen, *was das schlechthin Innere ist* (Kursiv D. S.); man darf sich durch nichts Äusseres ablenken lassen, man darf nichts hiervon wissen, und zwar zunächst dem Zustand nach, in dem man sich befindet, darauf auch den Ideen nach; man darf nicht einmal von sich selbst wissen, um zum Schauen jenes Einen, mit dem man eins geworden ist, zu gelangen; man wird dann in *eine Art Verkehr mit dem Einen* treten und darauf auch den anderen Menschen etwas von diesem göttlichen Wesen enthüllen können.« (Enneaden VI, Buch 9, Abschnitt 7, Hervorhebung D. S.)

¹³³ Minoru Nambara orientiert in seinen Reflexionen zur Vergleichbarkeit des »Nichts« in der abendländischen Mystik und im Buddhismus überblicksmässig über »die geistige Tradition des »Nichts« (...), in der Eckhart eingekettet ist.« (1960, 144 u. 154–200)

Leben die Grenzen zur Lyrik zu überschreiten: »Du sollst ganz deinem ›Deinsein‹ entsinken und in sein ›Seinsein‹ zerfließen, und es soll dein ›Dein‹ und sein ›Sein‹ so gänzlich ein ›Mein‹ werden, dass du mit ihm ewig erkennst seine ungewordene ›Seinsheit‹ und seine unnennbare ›Nichtigkeit‹.«¹³⁴

3. Zur Aussichtslosigkeit von selbst, selbstlos zu werden

Um in den unterscheidbaren Bereich zurückzukehren, der einer philosophischen Analyse zuträglich ist, sei der Blick von dieser letzten Entfaltung des demütigen Lebens wieder zurück gewendet. Nämlich auf die Situation, in der der Mensch *vor* der Aufgabe (im doppelten Sinn) steht, die mit der Demut in Meister Eckharts Sinn verbunden ist. Die Frage, die interessiert, ist: Wie kann der nicht demütige Mensch die Schwelle zur Demut überhaupt überschreiten? Vielleicht ist der Ausdruck der Schwelle sogar noch untertrieben. In Anbetracht der Umkrepelung unserer Einstellungen, die mit Demut und den sie qualifizierenden Begriffen der Armut, Ledigkeit, Abgeschiedenheit anvisiert ist, sollte man vielleicht eher von einem Abgrund sprechen, welcher den Nicht-Demütigen vom Demütigen trennt. Die Schwierigkeiten, die sich für ersteren ergeben, basieren aber nicht allein auf der – mit der Demut verbundenen – Umkehrung unserer Denk- und Bezugsweise (indem der Selbstbezug sich in Gottes/Seinsbezug auflöst), sondern entstehen mit der Frage, wie und wo überhaupt im Projekt der Demut anzusetzen ist. Die Schwierigkeiten des Ansatzes, die sich aus der Situation des Undemütigen ergeben,

¹³⁴ DW, Pr. 83, 193, 11 f. (»Dv solt alzemal entzinken diner dinisheit vnd solt zer fliesen in sine sinisheit vnd sol din din vnd sin sin ein min werden als genzlich, da dv mit ime verstandet ewiglich sin vngewordene istikeit vnd sin vngenannten nitheit.« Ebenda, 192, 10 f.). Die Verwandtschaft zu Plotin sei an dieser Stelle nochmals betont, denn Plotins Beschreibung des Einungsgeschehens scheint Eckharts regelrecht zu erläutern: »Vielleicht darf man hierbei nicht einmal von Schauen reden. Was aber das Geschaute anbetrifft, wenn man hier überhaupt das Schauende und das Geschaute voneinander unterscheiden kann und nicht vielmehr beides als eines bezeichnen muss, was freilich eine kühne Behauptung ist, so schaut eigentlich der Schauende nicht in diesem Zustand, noch unterscheidet er, noch hat er die Vorstellung von zwei Dingen: Er wird gleichsam ein anderer, er hört auf, er selbst zu sein, er gehört sich nicht mehr selbst an; dort angekommen ist er aufgegangen in Gott und ist eins mit ihm geworden, wie ein Mittelpunkt, der mit einem andern Mittelpunkt zusammenfällt« (Plotin, Enneaden VI, Buch 9, Abschnitt 10)

erinnern an Kierkegaards Begriff des »Ärgernisses«¹³⁵, das am »Außerordentlichen«¹³⁶ des christlichen Menschenbilds Anstoss nimmt. Bei Eckhart schlägt sich dieses Ausserordentliche des Menschenbildes im Ausserordentlichen eines Anspruchs nieder, der mit ordentlichen Motiven, das heisst denen des sogenannt gesunden und selbstinteressierten Menschenverstands, nicht nachvollziehbar ist. Auch die Möglichkeit des »Sprunges«, den Kierkegaard als einzigen Weg in den Glauben veranschlagt¹³⁷, scheint sich auf die Demut schwer übertragen zu lassen: Denn von wo und wie soll das selbstbezogene Ich überhaupt abspringen? Der vom Dänen geprägte Ausdruck des notwendigen »demütigen Muts«¹³⁸ – ein Ausdruck, der für unseren Kontext treffend erscheint schon allein angesichts Meister Eckharts Forderung, sich auf das »Nichts« zu stellen, »is begging the question«. Denn woher soll der Nicht-Demütige demütigen Mut nehmen?

Man könnte die angedeutete Schwierigkeit sogar eine logische nennen. Denn was kann den undemütigen Menschen, der »aus sich und für sich« lebt, veranlassen, diesen Standpunkt zu verlassen? Nichts anderes als Selbstinteresse wohl. Eckhart bietet sogar Ansätze, die das Selbstinteresse packen könnten, um dieses aus sich selbst herauszuführen. So zum Beispiel sagt er: »Alles Gestürm und aller Unfriede kommt allemal vom Eigenwillen, ob man's merke oder nicht«¹³⁹. Der von Unfriede und Gestürm geplagte Eigenwillige

¹³⁵ Vgl. S. Kierkegaard, 1985, 84f.

¹³⁶ Ebenda.

¹³⁷ Hierzu zusammenfassend K. Löwith: »Es ist das zweifelhafte Verdienst von Kierkegaard, daß er – gegen Hegels Aufhebung des Glaubens in einem vernünftig-vernehmenden Wissen – den Glauben als einen ›Sprung‹ in den Glauben verstanden hat und dieser zum Sprung bereiten Leidenschaft der Entscheidung die Verzweiflung zur Grundlage gab.« (In M. Theunissen und W. Greve, 1979, 555). Dass die Metapher des Sprungs im Kontext der Glaubensentscheidung über Kierkegaard zurückgeht und schon bei Heinrich Seuse anzutreffen ist, darüber unterrichtet G. Scholtz, der im Nachgehen der Tradition dieser Metapher auch auf das Erbe von Jakobi und Lessing hinweist, welchem der Kierkegaardsche Begriffsgebrauch von Sprung verpflichtet ist. (Vgl. G. Scholtz, 1967, 206–237.)

¹³⁸ S. Kierkegaard, 1985, 84f.

¹³⁹ DW, RdU, 413, 4f. (»Al gestürme und unvrde kumet zemåle von eigenem willen, man merke ez oder enmerke ez niht.« Ebenda, 412, 4f.) Der Eigenwille ist gemeint als Willensrichtung, die sowohl vom vermeintlichen Fixpunkt des Selbst ausgeht wie auch darauf zielt. Eigenwille impliziert deshalb für Eckhart ein Selbstverständnis, das von einem von Gott abgrenzbaren und selbstsuffizienten Selbst ausgeht, wenn auch vielleicht nicht in bewusster Weise. Mit diesem »Lassen des Wollens« ist zugleich der grosse

könnte deshalb motiviert sein, sich seines Eigenwillens zu entledigen, um so seinen Qualen zu entkommen. Einen ähnlichen selbstinteressierten Ansatz liefert Eckhart, wenn er erklärt, dass »Ichgebundenheit« dem Menschen »die Freiheit benimmt« sowie das Vertrauen zu sich und zu Gott¹⁴⁰. Auch hier könnte der Ichgebundene sich aufmachen, die eigene Ichgebundenheit zu überwinden, in der Motivation frei und vertrauend zu werden. Es ist jedoch offenkundig, dass diese Ansätze in einen Zirkel führen: Denn sowohl der Friede wie die Freiheit der von Eckhart propagierten Selbstlosigkeit werden aufgrund von selbstinteressierten Motiven verfolgt – was sich auf einen Widerspruch beläuft. Die aus Selbstinteresse angegangene Selbstlosigkeit muss sich selbst im Weg stehen. Eckhart hat diese Verhaltensweise durchschaut und warnt vor ihr¹⁴¹.

Sich selbst im Blick habend, kann das Unterfangen, von sich wegzukommen, nicht gelingen. Der Ansatz muss also ein anderer sein. Man könnte zunächst vorschlagen, dass der Nicht-Demütige befähigt sein kann, aus sich heraus zu gehen, wenn er nicht sich, sondern Gott im Auge hat. Diesen Ansatz scheint Eckhart selbst nahebringen, indem er daraufhinweist: »Der Mensch muss sich daran gewöhnen, in nichts das Seine zu suchen und zu erstreben, vielmehr in allen Dingen Gott zu finden und zu erfassen.«¹⁴² Doch auch dieser Ratschlag erweist sich als problematisch. Wie nämlich kann der Mensch sich daran »gewöhnen«, in allem Gott zu »finden« und zu »erfassen«? Die Antwort ist bereits im Satz enthalten, obwohl seine Konstruktion dies nicht klar ersichtlich werden lässt. Das »vielmehr« in der Mitte des Satzes sollte durch ein »um« ersetzt werden, denn die Entwöhnung der Angewohnheit, »das Seine zu suchen«, ist wiederum eindeutige Bedingung der Gottfindung. Dies steht für Eckhart zweifelsfrei fest: »Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie sich selbst vergessen und muss sich selbst verlieren; denn, erkannte sie sich selbst, so erkannte sie Gott nicht; in Gott aber findet sie sich

Themenkreis vom Eckhartschen Begriff der Gelassenheit angesprochen, für den auf die umfangreiche einlässliche Studie von Adeltrud Bundschuh verwiesen werden soll, 1990, insbesondere 153 ff.

¹⁴⁰ Vgl. DW, Pr. 2, 27, 30f.

¹⁴¹ Vgl. zum Beispiel DW, Pr. 4, 53, 8f.

¹⁴² DW, RdU, 409, 1f. (»Der mensche sol sich wenen, daz er des sīnen in keinen dīngen niht ensuoche noch enmeine und daz er got in allen dīngen vinde und nehme«. Ebenda, 408, 1f.)

wieder. Indem sie Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm.«¹⁴³

Somit ist man jedoch wieder am Anfangspunkt angelangt. Der Udemütige steht demnach vor der Aufgabe des Demütigwerdens wie vor einem geschlossenen Kreis, in den kein Weg von seiner Position aus mündet: Er kann von seiner Ausgangslage aus unmöglich dem Rat folgen, »nicht das Seine zu suchen«, denn wenn er das könnte, wäre er bereits demütig; er kann auch nicht seine Ichgebundenheit überspringen, um sich an »Gott« zu halten, weil dieser nur in der Ungebundenheit vom Ich zu fassen ist. Was motiviert ihn, was befähigt ihn, in die demütige Armut, in das Nichts der Abgeschiedenheit zu springen, in der allein der Mensch empfangend wird? Ansatz und Grundlage können weder sein ihm angestammter und gewohnter Selbstbezug sein noch ein Gottesbezug, der im Selbstbezug nach Eckhart apriori verunmöglicht ist. Des Meisters Demutsgebot kann den Nicht-Demütigen deshalb nicht anders als ärgerlich zumuten. Er steht in Anbetracht dessen wie ausserhalb eines undurchhaubaren Ringes, der demütige Selbstlosigkeit und Gotteskenntnis in Ich-ausschliessender Weise zusammenschweisst.

4. Demut als »Gotteswerk«

Eckhart äussert sich zu diesem Dilemma nicht. Sein Schweigen hierzu ist charakteristisch. Es bezeugt jenen Wesenszug, den sein Schüler Tauler im viel berufenen Diktum über den »liebenswerten Meister« prägt, der »aus dem Blickwinkel der Ewigkeit« gesprochen hat, weshalb ein Verstehen aus der Perspektive der Zeitlichkeit nicht möglich ist¹⁴⁴. Vielleicht kann jedoch genau dieser Hinweis eine Verstehensbrücke für unser Problem bieten. Vielleicht lässt sich das Dilemma des Nicht-Demütigen bezüglich der Demut aus der Perspektive der »Zeitlichkeit« gar nicht lösen. Die Unbekümmertheit, mit der Eckhart obiges Problem des Ansatzes einfach übergeht, lässt schliessen, dass es aus seiner Perspektive dieses Problem nicht gibt. Und wenn es aus seiner Perspektive dieses Problem nicht gibt, so bedeutet

¹⁴³ DW, Pr. 68, 39, 16f. (»sol diu sêle got bekennen, sô muoz si ir selber vergezen und muoz sich selber verliesen; wan bekente si sich selber, sô enbekente si got niht; mêr: si vindet sich wider in gote. In dem, als sie got bekennet, sô bekennet si sich selben und alliu dinc in im, dâ si sich von gescheiden hât.« (Ebenda, 38, 14f.)

¹⁴⁴ Vgl. J. Tauler, 1987, Pr. 15, 103.

das, dass obige, von der menschlichen Situation ausgehende Frage müßig ist, weil die Perspektive für eine mögliche Antwort auf das Problem unangemessen ist. Wahrscheinlich ist es deshalb fruchtlos, die Bewegung in die Demut hinein lediglich von menschlicher Seite her zu untersuchen, denn damit steuert man einen Zugang der Einseitigkeit, die in der Perspektive Eckharts – sei sie als diejenige der Ewigkeit bezeichnet – unzulässig ist. Damit ist nicht gemeint, dass nun die Möglichkeit der Demut aus der anderen – sozusagen der Gottesperspektive – betrachtet werden soll, sondern vielmehr, dass sie nicht in der Trennung dazu gedacht werden kann. Wenn die Demut nämlich ein Grundgeschehen offenbart, in dem Mensch und Gott nicht gesondert sind, so ergibt sich das volle Bild – auch von der Situation dessen, der im undemütigen Zustand noch in vermeintlicher Trennung zum Gottesgeschehen lebt – dennoch erst im Vorlauf auf den »Blickwinkel der Ewigkeit«, in der menschliches und göttliches Sein im Zusammenhang stehen. Das Dilemma, das sich für den Menschen in seinem Unterfangen, demütig zu werden, ergibt, ist demnach in einen weiteren Kontext zu stellen, nämlich in den Kontext eines Gesamtgeschehens, in dem der Mensch je schon eingebunden ist. In einfachen Worten gesagt: Das Projekt, demütig zu werden, lastet sozusagen nicht auf menschlichen Schultern allein. In diese Richtung sind gezielte Aussagen von Meister Eckhart zu deuten, beispielsweise wenn er explizit Stellung bezieht zu seinen Worten, dass dem Menschen vor Gott letztlich nur ein Werk bliebe: »(...)ein Vernichten seiner selbst. Indessen« – so räumt er ein – »mag dieses Vernichten und Verkleinern seiner selbst auch noch so gross sein, es bleibt mangelhaft, wenn Gott es nicht in einem selbst vollendet. Dann erst ist die Demut vollkommen genug, wenn Gott den Menschen durch den Menschen selbst demütigt; und damit allein wird dem Menschen und auch der Tugend Genüge getan und nicht eher.«¹⁴⁵ Laut diesen Worten muss das Projekt der Demut im Menschen explizit durch Gott vollendet sein. Der Ausgang des Menschen aus sich selbst, das »Vernichten seiner selbst«, um aus und für Gott zu leben, wird von Gott im Menschen und durch ihn hindurch ge-

¹⁴⁵ DW, RdU, 421, 13 f. (»ein werk blibet im billichen und eigenlichen doch, daz ist: ein vernihten sîn selbes. Doch ist daz vernihten und verkleinen niemer sô grôz sîn selbes, got envolbringe ouch daz selbe in im selber, sô gebrichet im. Danne ist diu dêmüeticheit allerêrst genuoc volkomen, als got den menschen dêmüetiget mit dem menschen selber, und dâ aleine genüget den menschen und ouch der tugent und niht è.« Ebenda, 420, 11 f.)

wirkt. Nur so sei dem Menschen und der Tugend genüge getan – aber auch Gott selbst, wie in Eckharts Sinn hinzugefügt werden muss. Denn die Involviertheit Gottes im Demutsprojekt lässt dieses letztlich als Gottes Projekt erscheinen. Diese Folgerung findet sich bei Eckhart in aller Klarheit ausgedrückt: »Dass wir uns selbst genommen und in Gott versetzt werden, dies ist nicht schwer, denn Gott muss es selbst in uns bewirken; ist es doch ein göttliches Werk, der Mensch folge nur und widerstehe nicht; er leide (es) und lasse Gott wirken«¹⁴⁶.

IV. Bereitschaft und Leiden

1. Bereitschaft

Bevor wir uns dem letzten Zitat zuwenden, aus dem sich eine Wende der Untersuchung andeutet, sei an diesem Punkt die Bedeutung der Demut gemäss der bisherigen Untersuchung nochmals zusammengefasst. Die Demut erweist sich in Eckharts Denken als in sich schlüssiger Zusammenfall von Gottes- und Selbsterkenntnis. Der Demütige begreift sich einerseits in seiner eigenen Bestandlosigkeit, Nichtigkeit in der Trennung von Gott; andererseits – indem er sein Sein empfangen weiss – weiss er sich als von Gott ungetrennt, denn im Sein teilt sich Gott mit. Somit ist der Demütige in seiner Selbstlosigkeit zugleich der unmittelbar Gotteskundige. Das heisst, sein Ausgangspunkt des Selbst löst sich auf, und er gründet sich auf den Mitvollzug eines Urgeschehens, welches im Eckhartschen Gottesbegriff des sich mitteilenden Seins gegeben ist. Der Demütige ist – so könnte man sagen – auch derjenige, der die sogenannte Sinnfrage für sich gelöst hat. Auf die Frage, »Warum bin ich?«, antwortet der Demütige im Sinne Eckharts: »Ich bin, um zu sein«¹⁴⁷. Diese Genüg-

¹⁴⁶ DW, Pr. 73, 97f., 36f. (»Daz wir uns selber benomen werden und in got gesetzet werden, diz enist niht swære, wan got der muoz ez selber wûrken in uns, wan ez ist ein götlich werk, der mensche volge aleine und enwiderstâ niht, er lîde und lâze got wûrken.« Ebenda, 96f., 35f.)

¹⁴⁷ Dies ist eine Paraphrasierung der in DW, Pr. 6 gestellten Frage und gegebenen Antwort: »Warum lebst du? – Um des Lebens willen« (81, 25. »(...)war umbe lebest dû? Umbe leben«, Ebenda, 80, 22f.). Zur Sinnfrage insgesamt bei Meister Eckhart unterrichtet A. M. Haas in seinem Artikel über die »Mystik als Suche und Findung von Sinn«, 1996, 9ff.

samkeit gründet nicht auf Lethargie oder Beschneidung des menschlichen Selbstverständnisses auf das Allerdürftigste. Demut als Lebenshaltung des bewusstgewordenen Lebens- oder Seinsempfangs, *welche sich darin genügt*, ist nach Eckhart zugleich gebend in einem fundamentalen Sinn: Im demütigen Empfangen gibt der Mensch in einzig angemessener Weise, wie er gemäss Eckharts Gottesdenken überhaupt zu geben vermag. In diesem Empfangen nämlich vollendet er das schöpferische Urgeschehen und speist es zugleich, indem er Gott sich selbst gibt (im doppelten Sinn), und dadurch die schaffende »Seinsmitteilung« wieder ihren Ausgangspunkt nimmt.

Obiges Zitat nun zeugt von einem Perspektivenwechsel, der das Projekt der Demut von einer neuen Seite beleuchtet. Diese hat sich zwar auch schon in der bisherigen Untersuchung angedeutet – aufgrund z. B. des Zusammenfalls des Empfangenden mit dem Gebenden –, aber nun tritt sie in aller Explizitheit hervor. Was bislang als die dem Gottesbegriff entsprechende Aufgabe des Menschen beschrieben worden ist, wird nun in aller Bestimmtheit als diejenige Gottes ausgewiesen. Somit kommt dem Demutsbegriff eine neue Dimension zu: Was bisher als eine angemessene menschliche Haltung in bezug zu einem metaphysischen Tatbestand gegolten hat, nämlich zur Seinsmitteilung Gottes als tragendem Grund alles Seienden, wird nun selbst zu einem – dem einzelnen – übergeordneten Geschehen. Dass der Mensch in der Demut den je schon gegebenen und ihn tragenden Gottesbezug verwirklicht – in der Verlegung seines Bewusstseins aus dem Selbstbezug in den Gottesbezug –, erweist sich nun selbst sozusagen als eine Rahmenhandlung, in dem jeder je schon steht. Denn »dass wir uns selbst genommen und in Gott versetzt werden« ist – so Eckhart – »Gottes eigenes Werk«. Die Aufgabe (im doppelten Sinn), welche mit dem Begriff der Demut verbunden ist, bekommt so metaphysischen Charakter. Und es bleibt natürlich zu fragen, was dem Menschen zu tun übrig bleibt, wenn seine Versetzung in Gott »Gottes eigenes Werk« sei? Weiterhin ist auch zu fragen, wie dieser Umstand auf den Gottesbegriff selbst reflektiert: Was ist dieser Gott, wenn er neben der Umschreibung als Sein, als Geschehen der Seinsmitteilung, zugleich als Rückführer des Menschen zu sich selbst charakterisiert wird?

Zunächst sei der ersten Frage nachgegangen. Der Mensch scheint durch die Enthüllung, dass seine Versetzung in Gott Gottes eigenes Werk sei, der Aufgabe, welche durch die Demut gesetzt ist, entmächtigt.

Je mehr sich deshalb der Horizont des Eckhartschen Demutsbegriffs lichtet, desto mehr löst sich die Kategorisierbarkeit der Demut als Tugend auf. Denn letztlich ist die Haltung der Demut (als gelebtes Wissen der eigenen Konstitution durch Gott) und das Geschehen, welches sie impliziert (»Selbstvernichtung« als Auflösung der gesonderten Eigenständigkeit), nicht vom Menschen zu vollenden. Vielmehr unterliegt dieser Haltung ein Prozess, der in erster Linie als – vielleicht könnte man sagen – metapsychisch auszuweisen ist. Der Anspruch, welchen der Begriff der Demut an den einzelnen stellt, verändert sich dadurch gravierend: Es kann nun nicht mehr darum gehen, sozusagen von selbst das Selbst aus der Eigenständigkeit in die Gottdurchlässigkeit zu bringen, welcher Ansatz auch für obiges Dilemma verantwortlich zeichnete. Wenn der Demutsbegriff überhaupt noch einen Anspruch an den Menschen stellt, so wäre er wie folgt zu umschreiben: dass der Mensch dem Geschehen, welches Demut bedeutet, Folge leistet – nämlich der als Gottes Werk ausgewiesenen »Versetzung in Gott«. Der Demutsanspruch würde dann schlussendlich nur auf eines hinauslaufen: dass der Mensch Demut *zulässt*. Genau dies scheint Eckhart andeuten zu wollen, wenn er hinsichtlich der menschlichen Verhaltensweise gegenüber dem Gottes-Werk sagt: »(...)Der Mensch folge nur und widerstehe nicht; er leide (es) und lasse Gott wirken(...)«.

Darum lässt sich folgern, dass obwohl der Mensch durch den metaphysischen Rutsch, in welchen der Demutsbegriff geraten ist, als sozusagen aktiver Agent des Demutsprojekts entmächtigt erscheint, er gemäss Eckhart an ihrer Verwirklichung dennoch beteiligt bleibt. Ihm widerfährt seine Hineinversetzung in Gott nicht in der Art einer göttlichen Marionette, sondern er ist am Gotteswerk beteiligt, indem er es als Geschehen an sich zulassen muss. Hierin steckt eine denkwürdige Implikation. Denn damit ist die Möglichkeit angedeutet, dass der Mensch durch Nicht-Zulassen Gottes Werk ebenso verhindern kann. Dieser Schluss wird von Eckhart kaum je ausdrücklich gemacht, ausser in seltenen Fällen besorgten Bedenkens wie: »Gott wirkt seine ganze Macht aus (...) auf dass die Seele wieder zu Gott komme. Und es ist in gewisser Weise beängstigend, dass die Seele so oft von dem abfällt, worin Gott seine ganze Macht auswirkt.«¹⁴⁸ Diesem »beängstigenden« Sachverhalt versucht Eckhart nicht erklärend beizukommen. Hier scheint eine Grenze dieses spe-

¹⁴⁸ DW, Pr. 43, 461, 17f. (»Got wücket alle sîne maht (...) daz diu sêle wider ze gote

kulativen Gottdenkers auf, der seine kreative Denkkraft vordringlich in die Möglichkeit des göttlichen Einungsprozesses investiert statt in die Aufklärung der Möglichkeit des Gegenteils. Eingedenk seiner Rolle als Seelsorger und Geistlicher geht es ihm offensichtlich in erster Linie nicht darum, alles verstehbar zu machen, sondern auf diejenige Veränderung hinzuwirken, welche die Seele »gottförmig« werden lässt. Es wird später Jakob Böhme sein, der sich auch dem gegenteiligen Problem stellt und seine Gedanken um die Bedingung der seelischen Macht der Verhinderung kreisen lässt. An Eckhart die Frage zu richten, wie und warum die Seele sich quer stellen kann zu dem, »worin Gott seine ganze Macht auswirkt«, ist deshalb ein diffiziles, vielleicht sogar fruchtloses Unterfangen. Man muss nämlich versuchen, diese Möglichkeit gleichsam zwischen den Zeilen seiner Spekulation herauszulesen. Vor dem riskanten Versuch, in den Zwischenbereichen seiner Zeilen zu lesen, sollten wir aber noch bei den Zeilen selbst, im Bereich von Eckharts ausdrücklicher Lehre bleiben.

2. Leiden

Auf dem jetzigen Stand der Ausführungen begegnet uns die Demut als Gotteswerk, für das der Mensch Bereitschaft aufzubringen hat. Als unumgänglich wird diese Bereitschaft dargestellt, denn, so wiederholt Eckhart unentwegt, Gott wirkt »nicht gleich in allen Herzen; er wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet«¹⁴⁹.

Wie nun aber – so sei wiederum nachgefragt – wird der Mensch bereit, das göttliche Versetzungsgeschehen der Demut an sich zuzulassen? Hier nun ist der Ort, an dem ein gewisser Begriff seine ganze Bedeutung ausspielen kann: das Leiden. Bereits in dem Zitat, welches die Aufgabe der Demut als Gotteswerk identifiziert, erscheint das Wort wie beiläufig eingeflochten: »der Mensch leide und lasse Gott wirken.« Expliziter jedoch wird die Bedeutung des Leidens von Eckhart an anderer Stelle gemacht. Am Ende seines Traktats über die Abgeschiedenheit heisst es: »Nun gebt acht, alle Verständigen! Das

kome. Und daz ist eine wîs angestlich, daz diu sêle sô dicke dâ von vellet, dâ got alle sîne maht inne wûrket.« Ebenda, 460, 14 f.)

¹⁴⁹ DW, VA, 451, 34 f. (»sô enwûrket got niht glich in allen herzen; er wûrket dar nâch, als er bereitschaft und enpfenclicheit vindet.« Ebenda, 450, 33 f.)

schnellste Tier, das euch zu dieser Vollkommenheit trägt, ist das Leiden.«¹⁵⁰

Ein weiterer Hinweis über den Zusammenhang zwischen dem Gotteswerk der Demut und dem Leiden findet sich auch in Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung«. Dort heisst es: »(...) leidet um Gottes willen, da es so überaus heilsam und die Seligkeit ist.«¹⁵¹ Buchstabiert man diesen Satz gemäss der bisherigen Erörterung aus, so liegt es nahe, die Formulierung »um Gottes willen« mit Gottes Werk in Verbindung zu bringen. Um Gottes willen geschieht, was dem Werk Gottes zugute kommt. Das Werk Gottes aber betrifft die Umstellung des menschlichen Selbstbezugs in den Gottesbezug. Aus dieser Verdeutlichung lässt sich folgern, dass das Leiden, das sich so fruchtbar auswirkt, Leiden an dieser Umstellung sein muss. So fasst ebenfalls Alois Haas zusammen: »Dem Menschen ist mithin ein *innigez Werk* (»ein inneres Werk« DW V, 39, 8) aufgegeben: Es besteht in der kompromisslosen Option für Gott, in der eingeschlossen ist alle Verfügbarkeit für alles denkbare Leiden«¹⁵².

Diesen Schluss scheint auch eine Passage aus dem lateinischen Predigtwerk Eckharts nahezulegen, in der er erklärt, dass die menschliche Seligkeit nicht in der »Ähnlichkeit«, sondern in der »Einung« mit Gott bestehe. Aufgrund dessen fährt er fort: »Die wahre, vollkommene und innigste Einigung aber erfordert notwendigerweise in einem von beiden Teilen reines Leiden.«¹⁵³ Damit erscheint unzweifelhaft ausgedrückt, dass der Prozess, durch den die menschliche Seele aus sich heraus in Gott versetzt wird, mit einem Leiden verbunden ist, das »rein« ist. »Reines« Leiden liegt auf der gleichen Linie wie »heilsames« Leiden und kennzeichnet sich dadurch, dass es nicht »dies und das« betrifft, sondern das Selbst als Ganzes in seinem Bezug zu Gott¹⁵⁴.

¹⁵⁰ DW, VA, 459, 4f. (»Nû merket, alle vernünftigen menschen! Daz snelleste tier, daz iuch treget ze dirre volkomenheit, daz ist liden.« Ebenda, 458. 4f.)

¹⁵¹ DW, BgO, 301, 29f. (»sô lidet durch got, sît ez sô grœzliche nütze ist und sælicheit.« Ebenda, 300, 24f.)

¹⁵² A. M. Haas, 1989, 135. Zu Eckharts Auffassung des Leidens vgl. auch Leopoldine Stiehls Untersuchungen, 1954.

¹⁵³ LW IV, Sermon. XI, 110f., 7f. (»Nam beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis (...) Unio autem vera, perfecte et intima necessario requirit in altero puram passionem.« Ebenda.)

¹⁵⁴ Denn so fasst Eckhart seine Grundüberzeugung zusammen: »es scheint allgemein so zu sein, dass kein Geschöpf als solches oder, insofern es dies und das ist, für die Gnade oder irgendeine Vollkommenheit, besonders eine allgemeine, aufnahmefähig oder -bereit

Um »heilsam« und »rein« zu sein muss es den Selbstbezug aus seiner Veräusserung und Geschiedenheit in die entäusserte und abgeschiedene Demut des Gottesbezugs treiben können. Man kann in Meister Eckharts Sinn aber auch umgekehrt sagen: das Leiden kann aus dem Selbstbezug treiben, weil dieses in das Leiden treibt, jedoch in ein Leiden, was nicht »seligmachend« und »heilsam« ist. Es ist das Leiden, das aus einem uneigentlichen Selbstsein entsteht – so lässt sich aufgrund eines (bereits angeführten) Kommentars aus Eckharts Predigt 15 schliessen, wonach derjenige, der aus sich ausgegangen sei, sich selbst im »eigentlicheren Sinne« wiedergegeben werde. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass der Mensch, der nicht in der Weise der Demut aus sich ausgegangen ist, sich in einem weniger eigentlichen Sinne gegeben ist. Weniger eigentlich, weil die haftende Vorstellung des Eigenen das eigentlich Eigene – nämlich das, was allem »zuinnerst« ist – verstellt¹⁵⁵. Und weil somit die Unmittelbarkeit des Seinsgeschehens, an dem der vollendet Demütige als direkt Empfangender angeschlossen ist, sozusagen nur mittelbar zu (er)leben ist. Die Uneigentlichkeit und Mittelbarkeit des nicht demütigen Daseins können sich nach Eckhart als konkrete Leidensformen auswirken. So hängt der verengte, uneigentliche Selbstbezug vom äusserlichen Bezug aufs unterschiedliche »Mannigfaltige« ab¹⁵⁶, ohne welches das

ist, sondern nur insofern es auf Gott hingeordnet und von all seiner Beziehung und Rücksicht auf sich oder ein anderes Geschaffenes oder ein Dies und Das gelöst und befreit ist.« (LW, Sermon, 609, 18f. »Ubi notandum quod creatura universaliter non videntur esse capax passive sive susceptive gratiae aut cuiusquam perfectionis, communis maxime, in quantum creatura sive quantum hoc et hoc, sed solum ut in ordine ad deum, circumscripta et exuta ab omni ordine et respectu sui ad se aut ad aliud creatum sive ad hoc et hoc.« Ebenda, 608, 14f.)

¹⁵⁵ Hier sei nochmals Eckharts Grundüberzeugung wiederholt: »Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was in einem ist (...), was das eigene Sein und das eigene Leben in einem ist.« (DW, Pr. 6, 87, 1f. Hervorhebung D. S. »Man ensol got niht nemen noch ahten ūzer im sunder als mīn eigen und daz in im ist (...), daz sīn eigen wesen und sīn eigen leben ist in im.« Ebenda, 85f. 34f.)

¹⁵⁶ Diese nach aussen hin gerichtete Bezugsweise des Selbstbezugs steht für Eckhart zweifellos fest, denn – wie bereits angeführt: »Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe. Hättest du die gelassen, so hättest du die ganze Welt gelassen.« (DW, Pr. 6, 83, 21f. »Alliu minne dirre werlt ist gebūwen ūf eigenminne. Hætest dū die gelāzen, sō hætest dū al die werlt gelāzen.« Ebenda, 82, 18f.)

Selbst glaubt, nicht sein zu können, in dessen Abhängigkeit ihm jedoch Zersplitterung und Entfremdung droht¹⁵⁷. Dasjenige Geschöpf, das nicht aus dem Gottesbezug lebt, das ins »Innen« und ungeschiedene »Einssein« führt, lebt notgedrungen in einem Zustand der Fremdheit und Äußerlichkeit. Es steht in seinem Dasein – so Eckhart – wie »draußen und außerhalb«, »geschieden und fremd«¹⁵⁸.

Die Mittelbarkeit seines Seinsempfangs führt zudem in die Suche nach dem darin verdeckten Grund, dem »warum?« seines Lebens, wodurch sich der eigentliche *Grund* um so mehr verstellt, der sich nur in der spontanen und offenen Empfänglichkeit, also im *Dasein* des »sunder warumbe«, vermittelt¹⁵⁹. Das Leiden am uneigentlichen – d. h. zugleich undemütigen – Selbstsein lässt sich deshalb als Leiden an einer aufreibenden Haltlosigkeit zusammenfassen. Halt dagegen vermag der Mensch nach Eckhart nur im Unbestimmbaren, im »innersten Ungeschiedenen« gewinnen, das allein in »Wahrheit« das Seiende zusammen-hält¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Vgl. hierzu die scharfsinnig Analyse der Eckhartschen Position von E. Waldschütz 1978, 24f.

¹⁵⁸ Vgl. LW II, Exp. libr. Sap., 388, 60.

¹⁵⁹ Dies ist wiederum ein logisch nachvollziehbares Kennzeichen göttlichen Lebens, wenn Gott in sich als Ursprung und Ziel alles Seienden gefasst ist. Derjenige, der in Gott und aus Gott lebt, lebt zugleich in und aus dem Grund und dem Ziel alles Seienden, welche nirgendwo ausserhalb sich befinden können. Entsprechend erklärt Eckhart, dass »Gott, und folglich auch der göttliche Mensch, nicht wegen eines Warum und Weshalb wirkt (...), weil alle Wesen aus Gott und durch Gott wirken, was sie in Gott wirken, aber auch (weil) Gott selbst alles in sich selbst wirkt. In ihm aber gibt es kein Wegen.« (LW IV, Sermon IV, 22, 21. »deus, et per consequens homo divinus, non agit propter cur aut quare (...) quia omnia operantur ex deo, per deum, quod in deo, sed et ipse deus omnia operatur in se ipso. In ipso autem non est propter.« Ebenda.) Zur Haltung des »sunder warumbe« bei Eckhart vgl. die sorgfältige Untersuchung von Adeltrud Bundschuh, 1990, 137 ff.

¹⁶⁰ »denn alle Dinge sind in Gott und von ihm, da ausserhalb seiner und ohne in nichts ist: denn alle Kreaturen sind etwas Minderwertiges und ein reines Nichts gegen Gott. Darum: Was sie in Wahrheit sind, das sind sie in Gott, und darum ist in Wahrheit nur Gott allein.« (DW, Pr. 77, 141f., 36f., »wan alliuc dinc sint in gote und von im, wan ûzwendic im und âne in enist niht in der wârheit: wann alle crêatûren sint ein sn\ode dinc und ein blôz niht gegen gote. Dar umbe: waz sie sint in der wârheit, daz sint sie in gote, und dar umbe ist got aleine in der wârheit« Ebenda, 140f., 26f.)

3. Bereitschaft zum Leiden

Dennoch ist jedes Leiden, welches das Selbstverhältnis aus der Selbstbegrenzung heraus in Gott treibt, nach Eckhart »heilsames«¹⁶¹ Leid. Wie jedoch ist dieser Umschlag im Leiden möglich? Denn er geschieht – wie Leidenserfahrungen zur Genüge bestätigen – offensichtlich nicht automatisch. Im Gegenteil scheint Leiden – sei es physisch oder psychisch – im Regelfall die Bindung an das Selbst in schmerzhafter Weise nur zu vermehren und zu fördern. Dieser Sachverhalt deutet daraufhin, dass die Bereitschaft, die als menschlicher Beitrag der Demut kristallisiert wurde, nicht durch das Leiden ersetzt wird. Vielmehr bleibt diese Bereitschaft nach wie vor auch die Bedingung dafür, dass das Leiden wiederum bereit machen kann. Wir befinden uns also in einem Zirkel. Die notwendige Bereitschaft zur Demut wird durch das Leiden verstärkt und vollendet, jedoch nur, wenn der Mensch zu solcherart Leiderfahrung bzw. Leidinterpretation bereit ist. Eckhart schreibt in seinem »Buch der göttlichen Tröstungen«: »Alles, was der gute Mensch leiden *möchte* und zu leiden *bereit* ist und begehrt *um Gottes willen*, das leidet er tatsächlich

¹⁶¹ Dieser Begriff verweist mit Absicht auf Kierkegaard, dessen Gedanken zur Problematik des Selbstverhältnisses Eckharts Lehre nicht nur entgegenzukommen scheinen, sondern regelrecht unterstützen. Kierkegaards Analyse des Selbst als eines Verhältnisses, das sich in einem verzweifelten Missverhältnis befindet, solange es sich in seinem Selbstverhältnis nicht bewusst in Gott hält, scheint Eckharts Demutslehre in systematischer Weise am menschlichen Selbst durchzuspielen. Die unterschiedlichen Arten der »Verzweiflung«, die sich nach Kierkegaard aus dem Missverhältnis des Selbstverhältnisses ergeben, sind für ihn sowohl Indiz menschlicher »Verlorenheit« als auch einzige Bedingung zur bewussten Realisierung des eigentlich tragfähigen Selbstverhältnisses: »Verzweiflung ist nämlich, eben weil sie ganz und gar dialektisch ist, diejenige Krankheit, von der gilt: es ist das grösste Unglück, sie nie gehabt zu haben – eine wahre Gottesgabe sie zu bekommen, wiewohl sie die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man sich von ihr nicht heilen lassen will.« (S. Kierkegaard, 1985, 22). Das Selbstverhältnis, das für Kierkegaard als Heilung dieser – wie er sagt – »dialektischen« Verzweiflung gilt, scheint Eckharts Demutsverständnis sehr nahe zu kommen: »Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat.« (Ebenda, 10). Liest man zur Beziehung von Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Kierkegaard M. Theunissens Zusammenfassung, so könnte diese ohne Einschränkung auf Eckhart übertragbar sein: »Das Gottesverhältnis ist nicht etwas, was neben dem Selbstverhältnis als ein Anderes einherliefe; es ist das Innerste des Selbstverhältnisses und dessen Eigentlichkeit.« (1958, 53)

vor Gottes Angesicht und um Gottes willen in Gott.«¹⁶² (Hervorhebung D. S.) Gemeint ist damit wohl, dass es zunächst überhaupt darum geht, bereit zu sein, Leiden als um »Gottes willen« anzuerkennen. Denn die gewöhnliche Reaktion des Menschen auf Leiden ist eindeutige Abwehr, insofern das Leiden jenes Zentrum stört und behindert, aus dem heraus gelebt wird: das Selbst. Nichts wird spontan als negativer eingeschätzt als das Leiden. Erst wenn der Mensch überhaupt (zu so Ungeheuerlichem!) bereit ist, das Leiden als um Gottes willen zu akzeptieren, ist er zugleich bereit, nicht mehr an seinem Selbst als Fokus und Mitte des Daseins zu hängen. Hierin besteht für Eckhart auch die eigentliche Bedeutung des freiwilligen Leidens Christi. »Das Opfer des eigenen Leides zur Ehre Gottes, das Jesus Christus vorbildlich für alle darbrachte, die auf das Sohn-Sein hinleben, ist das Gegenteil zum Festhalten am eigenen Leid in eigenschaft.«¹⁶³

Wenn das Leiden nicht mehr bekämpft wird um des Selbst willen, wobei es immer schmerzhafter als Fessel des Selbst ans Selbst kettet, sondern in einem Zusammenhang der Auslösung aus den Grenzen des Selbst erblickt wird, kann es nach Eckhart »bereit« machen, sich in »Gott« versetzen zu lassen. Wenn der Mensch also bereit ist, das Leiden nicht mehr verzweifelt zu bekämpfen, sondern anzunehmen, dann hat er bereits die absolute Vorrangstellung seines Selbst aufgegeben. Er lebt dann nicht mehr gemäss dem Gesetz der Selbsterhaltung im weitesten Sinne, sondern gemäss einem Zusammenhang, welcher das Selbst übersteigt und die Aufhebung dieser Selbst-Begrenzung beansprucht. Darum obige Formulierung Eckharts, dass der Mensch, der um Gottes willen zu leiden bereit ist, bereits »in Gott« leidet; denn er setzt sich dadurch mit seinem Leiden in Gott anstatt in sich. Das Leiden bietet sozusagen den Härtesten oder die Bewährungsprobe, an der sich die Bereitschaft, gemäss der Demutsregel – aus und für Gott, statt aus und für sich selbst – zu leben, erweisen muss. Darum ist das Verhältnis zwischen Leiden und Demutsbereitschaft auch so zusammenzufassen, dass die Bereitschaft zu Leiden bereits identisch ist mit der Bereitschaft, aus sich auszugehen.

¹⁶² DW, BgO, 303, 8f. (»allez, daz der guote mensche liden wölte und bereit ist und begert ze lidenne durch got, daz lidet er vor gotes angesiht und durch got in gote« Ebenda, 302, 7f.)

¹⁶³ R. Manstetten, 1993, 521.

4. Warum?

Wenn auch dem Leiden durch die Demut als Gottes Werk ein Sinnhorizont zu stecken ist, kommt man um das Moment der Bereitschaft nicht herum. Dies gibt Anlass zu Fragen. Wieso muss der Mensch überhaupt bereit werden, dass die von der Demut implizierte Umstellung seines Selbst geschehe? Wieso kann dieses Werk Gottes nicht ohne eine solche »Mitwirkung«¹⁶⁴ sein? Umgekehrt kann man auch fragen: Wieso kann der Mensch überhaupt *nicht* mitwirken in diesem Sinn, wieso ist er nicht je schon *bereit*, sondern muss dies leidverbunden erst *werden*? Diese Fragen sind schon in ähnlicher Weise aufgekommen, als die Demut als bewusstes Leben »aus und für Gott« beschrieben wurde. Auch diesbezüglich kann man sich wundern, dass der Mensch, der nach Eckhart ohnehin aus und für Gott lebt, dies noch unbedingt in demütigem Wissen tun muss bzw. nicht ohnehin schon in der Demut lebt. Nun ergibt sich ein ähnliches Szenario: Die Versetzung des Menschen aus sich in Gott – welches von Eckhart als Gottes Werk bezeichnet wird – muss in Bereitschaft dazu geschehen. Beide Kontexte legen deshalb einen gleichen Sachverhalt nahe, dass das den Menschen je schon Gründende eine Art Anspruch an ihn stellt – den Anspruch nämlich, dass der Mensch darum weiss und entsprechend lebt.

Was es mit diesem Anspruch auf sich hat, kann an diesem Punkt der Untersuchung näher befragt werden. Im Begriff des Werks Gottes ist dafür ein Anhaltspunkt gegeben. Um dem Geschehen der Demut angesichts seines Anspruchs zu verstehen, ist es unabdingbar, diesen Hinweis zum Werk Gottes nachzugehen. Dieser nämlich führt von Eckharts erster Deutung Gottes als Sein über zu einer wesentlichen Modifikation. Verkündet wird diese in Eckharts berühmten Widderruf in seinen »Quaestio Parisiensis I«, in dem er in aller Offenheit bekennt, »dass ich nicht mehr der Meinung bin, dass Gott erkennt, weil er ist; sondern weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise dass Gott Intellekt und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist«¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Der Ausdruck des »Mitwirkens« des Menschen findet sich bei Eckhart oft. Ein kurzes und prägnantes Beispiel liefert folgender Satz: »Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken; er wirkt und ich werde.« (DW, Pr. 6, 87, 17 f. »Got und ich wir sîn ein in disem gewürke; er wûrket, und ich gewirde.« Ebenda, 86, 13 f.)

¹⁶⁵ LW, Quaest., 543, 29 f. (»ostendo quod non ita videtur mii modo, ut quia sit, ideo

V. Offenbarungsträchtige Demut

1. *Deus est intellectus*

Um Eckharts Rede vom Werk Gottes weiter aufzuschlüsseln, ist das Eintauchen in diese vervollständigte Perspektive des Gottesbegriffs nötig. Um einzusehen, inwiefern der Mensch durch diese Deutung betroffen ist, muss man sich vor Augen halten, dass der »Widerruf« die Beziehung von Mensch zu Gott wesentlich qualifiziert, »ohne daß das klare Verhältnis zwischen gebendem Gott und empfangendem Menschen auch nur irgendwie getrübt würde«¹⁶⁶. Die Einheit, die sich aufgrund des Ausdrucks der Seinsmitteilung und des Seinsempfangs zwischen Gott und dem demütigen Menschen angedeutet hat, ist nun aber über den Begriff des Erkennens zu ergänzen. Dem Werk Gottes, der Hineinsetzung des Menschen in Gott, kommt so eine weitere erschliessende Dimension zu. Das Wirken Gottes, und das damit zusammenhängende (Bereit-) Werden des Menschen sind auf der Grundlage eines göttlichen Erkenntnisvollzugs zu betrachten. Wie das gemeint ist, soll wieder durch Eckhart selbst zum Ausdruck kommen: »Das Wirken und das Werden (...) ist eins. Wenn der Zimmermann nicht wirkt, wird auch das Haus nicht. Wo die Axt ruht, ruht auch das Werden. Gott und ich, wir sind eins in solchem Wirken: er wirkt, und ich werde. Das Feuer verwandelt in sich, was ihm zugeführt wird, und dies wird zu seiner Natur. Nicht das Holz verwandelt das Feuer in sich, vielmehr verwandelt das Feuer das Holz in sich. So auch werden wir in Gott verwandelt, so dass wir ihn erkennen werden, wie er ist. Sankt Paulus sagt: So werden wir erkennen: recht ich ihn, wie er mich, nicht weniger und nicht mehr, schlechthin gleich.«¹⁶⁷

intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. (Ebenda, 542, 22 f.)

¹⁶⁶ A. M. Haas, 1971, 36. Vgl. zur Komplementarität der beiden Positionen *esse est deus* und *deus est intellectus* auch K. Flasch 1986, 415 f. und die ausführliche Untersuchung von Annette Wilke, 1995, insbesondere 76–102.

¹⁶⁷ DW, Pr. 6, 87, 14 f. (»Daz wûrken und daz werden ist ein. Sô der zimmerman niht enwûrket, sô enwîrt ouch daz hûs niht. Dâ diu barte liget, dâ liget ouch daz gewerden. Got und ich wir sîn ein in disem gewûrke; er wûrket und ich gewirde. Daz viur verwandelt in sich, swaz im zuogevûeget wîrt und wîrt sîn natûre. Daz holz daz verwandelt daz viur in sich niht, mêr: daz viur verwandelt daz holz in sich. Alsô werden wir in got verwandelt, daz wir in bekennen suln, als er ist. Sant Paulus sprichet: alsô suln wir

Das Wirken Gottes hat als Folge ein Werden, das als Erkennen zu bezeichnen ist. Das deutet Eckhart an Hand der Bilder an: der Zimmermann wirkt das Haus, das Feuer verwandelt das Holz in sich, das Wirken Gottes erzielt eine Verwandlung, »dass wir ihn *erkennen* werden, wie er ist«. Das Medium, in dem diese Verwandlung geschieht, ist als Erkenntnis ausgewiesen: darin sind Gott als Wirken-der und der Mensch als Werdender eins, so als ob sie in *einem* Erkenntnisvollzug verbunden wären. Die gewirkte Gotteserkenntnis im Menschen ist nichts anderes als die Menschenerkenntnis Gottes: »So werden wir erkennen: recht ich ihn, wie er mich, nicht weniger und nicht mehr.« Zwei unmittelbar getrennt erscheinenden Erkenntnisakte werden durch diese Aussage zu einer verbunden; sie sind vereint in der Simultaneität des göttlichen Wirkens und menschlichen Werdens, so wie das Feuer das Holz in sich verwandelt, oder das Haus durch das Wirken des Zimmermanns entsteht. Man merkt jedoch, dass diese Vergleiche hinken. Denn sie vermögen nicht dieselbe Einheit im Wirken und Werden auszudrücken, welche Eckhart im Gott-Mensch-Verhältnis nahelegt. Das Haus wird nicht zum Zimmermann, das Holz geht nicht restlos im Feuer auf. Doch des Menschen Erkennen erkennt durch Gottes Wirken Gott, wie er ist, wie zugleich Gott den Menschen erkennt – und beides ist »schlechthin gleich«.

Solche Worte legen nahe, sich von einem unmittelbaren Verständnis dieses Erkenntnisbegriffs rasch zu distanzieren. Denn dieses Erkennen erscheint als eine Wirkkraft, die durch das schlichte Erkennen *verändert*. Die Veränderung besteht in einer Vereinigung, in der nicht etwa ein Objekt in einem Subjekt internalisiert wird, sondern in der zwei Erkenntnissubjekte zu einem werden. Diese unvorstellbare Eigenart göttlichen Erkenntnisvermögens wird sich als bedeutsam erweisen, um das Wesen des Eckhartschen Demutsbegriffs um eine weitere Schicht freizulegen.

Eckhart selbst betont in seinen Pariser »Quaestiones«, dass angesichts göttlichen Wissens bzw. Erkennens »unsere Vorstellungskraft versagt«. ¹⁶⁸ Denn, so erklärt er, göttliches Erkennen unterscheidet sich vom menschlichen, da es die Ursache der Dinge ist, während unsere Erkenntnis von den Dingen verursacht wird. Das jedoch ist nicht der einzige Unterschied. Göttliches Erkennen ist bei Eckhart

bekennende sîn, rehte ich in als er mich, noch minner noch mêr, glich blôz.« Ebenda, 86, 11f.)

¹⁶⁸ LW, Quaest., 549, 11. (»accipio quod hic imaginatio deficit.« Ebenda, 548, 9f.)

zudem in einem aristotelischen Sinne qualifiziert, insofern es durchweg Selbsterkennen ist. Aufgrund dieser beiden Merkmale göttlichen Erkennens lässt sich zusammenfassen, dass im Erkennen Gottes, welches das Sein der Dinge verursacht, Gott sich selbst erkennt¹⁶⁹. Oder: Im Erkennen seiner selbst zeugt bzw. schafft Gott¹⁷⁰.

Diesen Zusammenfall aus Selbsterkenntnis und Zeugungs- bzw. Schaffenskraft drückt Eckhart auf der Basis des Johannesprologs in der Identität von »Wort« und »Sohn« aus¹⁷¹. Denn das Wort »nennt, meldet und verkündet jenes, aus dem es hervorgeht«¹⁷², ist als Hervorgehendes aber zugleich »Sohn« des Hervorbringenden¹⁷³, der in seiner Identität mit dem Wort wiederum nur den hervorbringt, aus dem er hervorgeht.

Eckhart verdeutlicht dieses Verhältnis in seinen berühmten Analogien von Vorbild und Abbild, von Gerechtigkeit und Gerechtem¹⁷⁴. »Der Gerechte ist in der Gerechtigkeit selbst enthalten«¹⁷⁵, aus der er allein Gerechter sein kann. Zugleich aber ist er Ausdruck der Gerechtigkeit, denn »wenn die Gerechtigkeit nicht gerecht machte, würde niemand sie erkennen«¹⁷⁶. Ebenso empfängt – so Eckhart im Rekurs auf die platonische Ideenlehre – das Abbild sein Sein nur

¹⁶⁹ »Im Erkennen ist Gott sich selbst offenbar, im Erkennen verfließt Gott in sich selber, im Erkennen fließt Gott aus in alle Dinge, im Erkennen schuf Gott alle Dinge. Und gäbe es in Gott kein Erkennen, so könnte es die Dreifaltigkeit nicht geben; so wäre auch keine Kreatur je ausgeflossen.« (DW, Pr. 80, 161, 14f. »wan an verstantnisse ist got im selben offenbære, an verstantnisse vervliuzet got in sich selber, an verstantnisse vliuzet got ûz in alliu dinc, an verstantnisse schuof got alliu dinc. Und enwære an gote niht verstantnisse, sô enmôhte diu drîvalteicheit niht gesîn; sô enwære ouch nie crêature ûzgevlozen.« Ebenda, 160, 13f.)

¹⁷⁰ Deshalb scheint es nach O. Langer angebracht, von dieser »höchste(n) Form des Erkennens« nicht als von einem »bloß theoretischen Verhalten« zur sprechen, sondern von einer »dynamisch ontologischen Relation.« (In: K. Ruh, 1986, 18.)

¹⁷¹ So schreibt Eckhart explizit, »dass der Sohn oder das Wort dasselbe ist, was der Vater oder der Ursprung ist.« (LW, Exp. sec. Ioh. 495, 1 »sit id ipsum filius sive verbum, quod est pater sive principium« Ebenda, 494, 1.)

¹⁷² LW, Exp. sec. Ioh., 493, 8 (»dicens, nuntians et enuntians illud a quo procedit.« Ebenda, 492, 7f.) Vgl. hierzu auch LW I, Exp. Libr. Gen., 463.

¹⁷³ Ebenda, 493, 35f.

¹⁷⁴ Vgl. ersteres ebenda, 501f. Vgl. zweiteres ebenda, 509f. Hier sei nochmals auf die Untersuchung von B. Mojsisch, 1983, verwiesen, der das Verhältnis der Univozität demjenigen der Analogie gegenüber stellt (vgl. Kapitel 4) und die Verhältnisse zwischen Gerechtigkeit und Gerechtem (65–70), Urbild und Bild (74–81) unter die Lupe nimmt.

¹⁷⁵ LW, Exp. sec. Ioh., 501, 21f. (»iustus praeest in ipsa iustitia« Ebenda, 500, 16.)

¹⁷⁶ Ebenda, 501, 26f. (»Nisi enim iustitia iustificaret, nemo ipsam cognosceret.« Ebenda, 19f.)

vom Vorbild¹⁷⁷, wobei zugleich die Wechselwirkung gilt, »Dass man weder das Vorbild ohne das Abbild, noch das Abbild ohne das Vorbild denken kann«¹⁷⁸.

Diese Verhältnisbeispiele zielen darauf ab, den Zusammenfall von Wort- und Sohncharakter in der Hervorbringung Gottes näherzubringen: Was aus Gottes Wirkung – in der (Selbst-)Erkenntnis – hervorgeht, ist als Hervorgehendes zugleich Selbstaussage Gottes. Das betrifft die Schöpfung insgesamt, explizit wird es jedoch im Gott-Mensch-Verhältnis, was Eckhart auch in seinen deutschen Predigten verdeutlicht¹⁷⁹. So erklärt er zum Beispiel: »Wenn man mich fragte, was Gott im Himmel täte, ich würde sagen: er gebiert seinen Sohn und gebiert ihn völlig neu und frisch und hat so grosse Lust an diesem Tun, dass er sonst nichts tut, als dass er dieses Werk wirkt (...) Das Werk ist ihm so eigen, dass niemand als der Vater es zu wirken vermag. In diesem Werke wirkt Gott alle seine Werke, und der Heilige Geist hängt darin und alle Kreaturen, denn Gott wirkt dieses Werk, *das seine Geburt ist, in der Seele*; seine Geburt ist sein Werk, und die Geburt ist der Sohn. Dieses Werk wirkt Gott im Innersten der Seele, und zwar so verborgen, dass weder Engel noch ein Heiliger darum weiss, und auch die Seele selbst kann nichts weiter dazu tun als es *erleiden*; es gehört einzig Gott zu.«¹⁸⁰ (Hervorhebung D. S.)

¹⁷⁷ Vgl. ebenda, 509, 18 f.

¹⁷⁸ Ebenda, 511, 12 f. (»ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi.« Ebenda, 510, 10 f.)

¹⁷⁹ »Alles das, was der ewige Vater lehrt, das ist sein Sein und seine Natur und seine ganze Gottheit; das offenbart er uns allzumal in seinem eingeborenen Sohne und lehrt uns, dass wir derselbe Sohn seien.« (DW I, 193, 8 f. »Allez daz, daz der ewige vater lëret, daz ist sîn wesen und sîn natûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sînem eigebornen sune und lëret uns, daz wir der selbe sun sîn.«). Oder: »Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur(...) Wo der Vater seinen Sohn in mir gebiert, da bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer; wir sind wohl verschieden im Menschsein, dort aber bin ich derselbe Sohn und nicht ein anderer.« (DW I, 72 f., 8 f. »Der vater gebirt sînen sun in dem ewigen verstantnisse, und alsô gebirt der vater sînen sun in der sêle als in sîner eigenen natûre (...) Dâ der Vater sînen sun in mir gebirt, dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander; wir sîn wol ein ander an menscheit, aber dâ bin ich der selbe sun und niht ein ander.«) Vgl. auch LW, Exp. sec. Ioh., 501, 8 f., LW I, Lib. par. Gen, 518, 50, LW I, Exp. libr. Gen, 190, 7.

¹⁸⁰ DW, Pr. 31, 349 f., 29 f. (»der mich vrâgete, waz got in dem himel tæte, ich spræche: er gebirt sînen sun und gebirt in alzemâle niuwe und vrisch und hât sô grôzen lust in dem werke, daz er anders niht entuot, dan daz er daz werk wûrket. (...) Daz werk ist im sô eigen, daz ez nieman gewûrken enmac dan der vater. In dem werke wûrket got alliu sîniu werk, und der heilige geist hanget dar inne und alle crêatûren. Wan got wûrket daz

2. Offenbarungsentbergung

Diese Worte nun enthüllen den geheimnisvollen Anspruch, der am Demutsbegriff beobachtet werden kann: dass der Mensch das ihn Gründende wissen soll. Was im vorigen Abschnitt als Gotteswerk der Hineinversetzung der Seele in Gott zur Darstellung gebracht worden ist, bekommt hier seinen klärenden Horizont. Alles Geschaffene, Seinsempfangende ist – so Eckhart – als solches eigentliche Selbstaussage Gottes. Denn die Schöpfung als Seinsmitteilung ist getragen von der göttlichen Selbsterkenntnis, die als Ursache des Seienden zugleich schöpferisch ist, ein Geburtsprozess, in dem nichts anderes als Gott selbst sich gebiert. Gottesgeburt findet in der Schöpfung statt, jedoch verborgen; und zwar solange verborgen, solange das Geschaffene im Verhältnis zum Schaffenden nicht wie das Abbild zum Urbild, der Gerechte zur Gerechtigkeit, der Sohn zum Vater bzw. das Wort zum Sprechenden steht. Damit ist folgender paradoxer Sachverhalt formuliert: solange das Geschaffene sich nicht in seiner göttlichen Identität begreift und somit Gott-transparent wird, ist Gott in *seiner* Offenbarung verborgen. Hieraus entsteht die Aufgabe der Demut: Die Verborgenheit Gottes zu entbergen. Sie vermag dies, weil sie die entsprechende Umstellung unseres Selbstverständnisses impliziert. Nur das menschliche Selbstverständnis *als Moment des göttlichen Selbsterkennens*¹⁸¹ ist der taugliche Träger der Gotteserkenntnis. Denn in seiner universalen Offenbarung ist Gott nirgends in der Weise des gewöhnlichen – d. h. nach aussen auf Bestimmtes gerichteten – Erkennens wahr-zunehmen, sondern nur, indem der Mensch sich selbst *in* Gott erkennt oder Gott *in* sich (jedenfalls nicht sich allein als Gott!). Dann vermag der Mensch, die

werk in der sêle, daz sîn geburt ist; sîn geburt daz ist sîn werk, und diu geburt ist der sun. Daz werk wûrket got in dem innigsten der sêle und sô verborgenliche, daz ez niht enweiz engel noch heilige, noch diu sêle selber enkan dar zuo niht getuon, dan daz si ez lîdet; ez gehoeret gote aleine zuo.« Ebenda, 348f., 27f.)

¹⁸¹ »Wahrlich, du bist der verborgene Gott (Jes. 45, 15) im Grunde der Seele, wo Gottes Grund und der Seele Grund ein Grund sind. Je mehr man dich suchst, um so weniger findet man dich. Du sollst ihn suchen so, dass du ihn nirgends findest. Suchst du ihn nicht, so findest du ihn.« (DW, Pr. 15, 181, 13f. »wærlîch, du bist der verborgen got im grund der sele, da gottes grund vnd der sele grund ain grund ist. So man dich ie me suochet, so man dich ie minder vindet. Du solt in suochen, also das du in niena vindest. suochest du in nit, so vindest du in.« Ebenda, 180, 10f.)

»Dinge zu durchbrechen und seinen Gott darin zu ergreifen«¹⁸². Dieser Durchbruch geschieht, wenn die Seele sich auf der Welt nicht mehr wie in einem aussergöttlichen Bereich bewegt, sondern sozusagen ein-bricht, um sich selbst und die Welt als (Innen-)Raum Gottes zu begreifen. Wenn die Seele in ihrem Bezugssystem nicht mehr »hinausgeht zu äusseren Dingen, so ist sie heimgekommen«¹⁸³. Die Seele erkennt dann, dass sie und alles inwendig getragen ist durch einen göttlichen Vollzug, der das Wesen Gottes selbst zum Ausdruck bringt. Und sie erkennt auch, dass sie in genau diesem Erkennen am göttlichen Geburtsprozess selbst beteiligt ist. Indem sie in der Demut sich selbst in aller Unbedingtheit auf Gott zurückführt, wird sie zur »Mitwirkerin« Gottes¹⁸⁴. So kann nun schliesslich auch der anfänglich kaum durchschaubare Satz einleuchten, »dass alle Dinge vollendet werden würden im recht demütigen Menschen«¹⁸⁵. Der Demütige steht zu Gott im gleichen Verhältnis wie der Sohn zum Vater oder das Wort zum göttlichen Sprecher. Er weiss, dass alles, was er ist, eigentlich der Vater oder der Sprecher *ist*. In der Transparenz dieser Relation erst wird die Selbstoffenbarung Gottes *offenbar*¹⁸⁶: »Der unermessliche Gott, der in der Seele ist, der (nur) begreift den Gott, der unermesslich ist. Dort (in der Seele) begreift Gott Gott und zeugt Gott sich selbst in der Seele und »bildet« sie nach sich.«¹⁸⁷

Führt sich der Mensch mit allem, was er ist, auf Gott zurück, so fällt menschliche mit göttlicher Selbsterkenntnis zusammen: Erkennt sich der Mensch in Gott, so erkennt sich zugleich Gott als Gott. Dahingehend auch die Bedeutung von Eckharts Worten, dass – wenn

¹⁸² DW, RdU, 351, 23 f. (»diu dinc durchbrechen und sînen got dar inne nemen « Ebenda, 350, 22.)

¹⁸³ DW, Pr. 71, 77, 12 f. (»Swenne diu sêle niht ûz engât an diu ûzern dinc, sô ist sie heim komen«, ebenda, 76, 11 f.)

¹⁸⁴ »Wenn sie (die Seele) dann so heimkommt und so mit ihm (Gott) vereint ist, so ist sie eine Mitwirkerin.« (DW, Pr. 31, 353, 35 f. »Als si nû danne alsô heim kumet und alsô mit im vereint ist, sô ist si ein mitewürkerin.« Ebenda, 352, 31 f.)

¹⁸⁵ DW, Pr. 15, 175, 34 f. (»das aellu ding sond volbracht werden in dem reht demuuetigen menschen.« Ebenda, 174, 31 f.)

¹⁸⁶ Diese Gleichsetzung des Demütigen mit dem Sohn ist keine gewagte These, nennt doch Eckhart Christus – den »Sohn Gottes« – indirekt den »demütigsten«: denn Maria »ist die demütigste unter allen Heiligen, Christus allein ausgenommen.« (LW I, Exp. Libr. Gen., 257, 101). Vgl. hierzu auch die Analyse von J. Theisen: »Christus als Lehrer der Demut«, in : ders., 1990, 398 ff.

¹⁸⁷ DW, Pr. 84, 203, 8 f. (»Der unmezliche got, der in der sêle ist, der begrîfet den got, der unmezlich ist. Dâ begrîfet got got und wûrket got sich selben in der sêle und bildet sie nâch im.« Ebenda, 202, 7 f.)

göttliches Wirken und menschliches Werden eins geworden sind – sich Mensch und Gott »schlechthin gleich« erkennen. Das Hervortreten dieser Einheit – so erinnert Eckhart unablässig – bedingt jedoch einer Bereitschaft, nämlich der Bereitschaft zur Demut: »Die Seele ist für ein so großes und hohes Gut bestimmt, dass sie darum sich bei keiner Weise beruhigen kann, und sie eilt allzeit dazu, dass sie über alle Weisen hinaus zu dem ewigen Gute kommt, das Gott ist, für das sie geschaffen ist. Hierzu aber ist nicht zu kommen mit Ungestüm, wobei sich der Mensch in großer Hartnäckigkeit darauf versteift, dies zu tun oder zu lassen, sondern nur mit Sanftmut und treuer Demut und Selbstverleugnung.«¹⁸⁸

Die Bedeutung der Demut liegt demnach in nichts geringerem, als dass sie als eine Art Medium der Entbergung des in seiner Offenbarung verborgenen Gottes betrachtet werden kann¹⁸⁹.

Wieso jedoch – diese Frage drängt sich einfach auf – bedarf die Gottesgeburt sozusagen eines Geburtshelfers? Kann sich Gott nicht offener und direkter offenbaren, ohne der »treuen Demut« als Mitwirkerin und Vollenderin zu bedürfen? Vielleicht begibt man sich mit so einer Frage an die Grenzen des sinnvoll Fragbaren, vor allen Dingen vielleicht an die Grenzen dessen, was man Meister Eckhart fragen kann. Diese Frage berührt wiederum den Fragenkomplex, der im vorigen immer wieder aufgetaucht ist im Sinne des Verwunders, warum die Seele sich überhaupt querstellen kann zum Werk Gottes. Dies bedeutet nun gleichviel wie: warum kann sich die Seele überhaupt *nicht* in Gott erkennen, oder, warum kann sie keine Bereitschaft zur Gottesgeburt aufbringen. Hier lässt sich natürlich zurückfragen: was bringt eine solche Frage? Darauf liesse sich antworten:

¹⁸⁸ DW, Pr. 62, 659, 5 f. (»Diu sêle ist gemachet ze einem sô grôzen und sô hôhen guote, der umbe enmac si niht geruowen an deheiner wîse und ist alle zît îlende, daz si kome über alle wîse ze dem êwigen guote, daz got ist, dâ si zuo geschaffen ist. Und her zuo enist niht ze komeenne mit sturme, daz sich der mensche setze in grôze stæticheit, daz ze tuonne oder ze lâzenne, wan mit senfticheit in einer getriuwer dêmüeticheit und verzîhunge sîn selbes.« Ebenda, 658, 4 f.)

¹⁸⁹ So wird auch folgende Aussage von Eckhart verständlich: »Nie hat ein Mensch nach irgend etwas so sehr begehrt, wie Gott danach begehrt, den Menschen dahin zu bringen, dass er ihn erkenne. Gott ist allzeit bereit, wir aber sind sehr unbereit, Gott ist uns »nahe«, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draussen.« (DW, Pr. 68, 41, 21 f. »Ez enbegerte nie mensche einiges dinges sô sêre, als got des begert, daz er den menschen dar zuo bringe, daz er in bekenne. Got ist alzît bereit, mêr: wir sîn sêre unbereit; got ist uns nâhe, mêr: wir sîn im sêre verre; got ist inne, mêr: wir sîn ûze.« Ebenda, 40, 17 f.)

Womöglich eine weitere Begründung der Notwendigkeit der Demut, in der sich abzeichnet, dass Offenbarung – so wie Eckhart sie denkt – notwendiger Weise die Momente der Gottfremde und seiner Zurücknahme bedarf, welche zusammen erst das Geschehen der Demut ermöglichen.

Die Suche nach einer möglichen Antwort auf eine so formulierte Frage führt einen freilich leicht über Eckhart hinaus zu Hegel, der in dieser Hinsicht wie eine klärende Ergänzung zu Eckhart lesbar wird¹⁹⁰. Denn wo Eckhart den Sohn, die Schöpfung als Wort ewig inbegriffen im göttlichen Erkenntnisakt auf der Grundlage des Johannesevangeliums (»Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott«) schlechthin *postuliert*¹⁹¹, legt Hegel die innere Notwendigkeit des Moments des Andersseins im Selbstbewusstseinsprozess des göttlichen Geistes dar. Wenn Gott als das universale Eine und Allumfassende genommen wird, so bedarf absolutes Selbstbewusstsein einer inneren Differenzierung, über die sich der absolute Geist als solcher erkennt¹⁹².

So würde die Demut einen gleichsam logisch metaphysischen Rahmen gewinnen. Sie würde so zum notwendigen Moment der Rückführung des göttlichen Erkennens zu sich selbst. Doch gerade aus dem Begriff der Demut – und zwar im Sinne der *Bereitschaft* zum *Erleiden* dieser Rückführung, aus der allein Gottesgeburt geschieht – scheint sich eine Entfernung von Eckharts Gedanken zum dialektischen Modell Hegels zu vermitteln. Denn angesichts der Bewegung des Hegelschen Geistes hin zu seiner Selbstvollendung scheint eine dafür nötige Bereitschaft von seiten des Menschen fraglich werden zu können, entsteht doch jedes Moment der Bewegung aus dem immanenten dialektischen Gesetz des Geistes selbst. Andererseits stellt sich genau diese Fragwürdigkeit in der Rede von der notwendigen Bereitschaft des Menschen für die Gottesgeburt ebenso

¹⁹⁰ Vgl. hierzu: D. Schoeller, 1992.

¹⁹¹ Vgl. LW, Exp. sec. Ioh., 489f., LW I, Exp. Lib. Gen, 190, 7, LW I, Lib. par. Gen., 518, 50.

¹⁹² In der Philosophie der Religion heisst es: »Gott ist ein Geist. Dies ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Anderen sich als sich selbst anschaut. (1969, 71); oder: »So wird Gott gefasst, wie er sich zum Gegenstand seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist und Geist leere Wort.« (Ebenda, 38)

bei Eckhart ein, gerade aufgrund seiner Gottesumschreibung, nach der nichts ausser Gott *sein* kann.

Deshalb liegt der Schluss nahe, auch das Moment der demütigen Bereitschaft als ein letztlich göttliches Moment zu betrachten, wobei nicht mehr verstehbar wird, wie sich dann überhaupt ernsthaft noch von einer menschlichen Mitwirkung, ja sogar von der Bedingung menschlicher Bereitschaft für die Gottesgeburt sprechen lässt (»Gott wirkt nur im Grunde der Demut« bzw. »er wirkt danach, wie er Bereitschaft und Empfänglichkeit findet«).

3. *Paradox der Demut*

Solche Überlegungen wirken wie ein Sprengsatz, der die Orientierung zerstäubt, die man sich glücklich durch Eckharts Denken gebahnt zu haben vermeint. Stellt man sich sowohl den Implikationen von Eckharts allumfassendem Gottesbegriff wie *zugleich* den Aufforderungen zum demütigen Zu-lassen und Bereitsein für das Gotteswerk, so steht man gezwungenermassen vor einem Problem. Denn einerseits scheint der Eckhartsche Gottesbegriff alles in sich zu absorbieren, so dass jede Verhaltensweise des Menschen zu Gott aus einem metaphysischen Blickwinkel als göttliches Selbstverhalten zu werten ist; andererseits aber scheint dieser Gottesbegriff auf ein quasi dialogisches Verhältnis mit dem Menschen regelrecht angewiesen zu sein, sonst würden auch Wendungen wie göttliches Geben und Mitteilen absurd sein, welche notwendig – gemäss Eckharts Tonfall sogar dringlich¹⁹³ – auf Empfang aus sind.

Aporien solcher Art sind im Nachvollzug Eckharts jedoch nicht unbedingt negativ zu werten. Sie können sogar konstruktiv werden, indem sie einen immer wieder die Augen öffnen für die Unmöglichkeit, diesen Denkinhalt in einen linearen, logisch reibungslosen Guss zu biegen. Vielmehr kann man, lässt man sich auf Meister Eckhart ein, dem Paradox nicht entgehen, weder in einzelnen Formulierun-

¹⁹³ Vgl. zum Beispiel Aussagen wie diese: Gott »ist es so notwendig, dass er dir gebe, dass er es nicht erwarten kann, bis er sich dir als erstes gebe. So vertört ist Gott in seine Liebe zu uns, recht als wenn er Himmel und Erde und seine ganze Seligkeit und seine ganze Gottheit vergessen und mit nichts zu tun habe als einzig mit mir.« (DW, Pr. 79, 155, 33 f. »im ist also nôt, daz er dir gebe, daz er niht erbeiten enmac, bis daz er gebe sich selber dir von êrste. Alsô vertoeret ist got mit sîner minne ze uns, rehte als ob er vergezen habe himmelrîches und ertrîches und aller sîner sêlicheit und aller sîner gotheit und niht ze tuonne habe wan aleine mit mir«). Ebenda, 154, 29 f.)

gen, noch im Gesamten¹⁹⁴. Um Eckharts Demutsdenken nicht zugunsten einer einseitigen Verstehbarkeit auf einige Aspekte (in Ausklammerung des störenden Rests) zu reduzieren, oder in Anbetracht der Paradoxie einfach die Schultern zu zucken und den Versuch des Nachvollzugs so auf sich beruhen zu lassen, sollte man vielleicht bewusst einen Standpunkt suchen, der flexibel genug ist, sich nicht am Paradox zu stossen, und es dennoch nicht zu umgehen. Dieser flexible Standort sollte die Bedeutung der Demut bei Eckhart in einer Weise zu gründen vermögen, die weder durch das Paradox aus den Fugen gehoben wird, noch auf einem zu schmalen Ausschnitt des Ganzen beruht. Einen solchen flexiblen Standpunkt gewinnt man jedoch nirgends als im Blick auf Eckharts Gottesumschreibungen, insofern sie sich gerade dadurch kennzeichnen, Göttliches als Geschehen darzustellen. Von wo auch immer man sich Eckharts Gottesbegriff nähert, wird man in ein beziehungshafte Geschehen gezogen, schlägt die allumfassende göttliche Einheit in (Selbst-)Unterscheidung (in Sohn oder Wort) oder die (Selbst-)Unterscheidung in Einheit (Gottesgeburt) um.

Es scheint aber möglich zu sein, einen Fokus dieses ewig dynamischen Geschehens zu nennen: die *Einung*. Eckhart spricht in diesem Sinne auch von Gott insgesamt als von der »verborgene(n) Einung«¹⁹⁵. Dadurch tritt ein bislang vernachlässigtes Synonym Gottes ins Blickfeld, das Eckhart neben dem des Seins und des Erkennens stellt: die Liebe¹⁹⁶. Liebe impliziert genau die Verhältnisse, welche

¹⁹⁴ Zur Bedeutung des Paradoxes im Umfeld Eckhartschen Denkens und Sprechens vgl. z. B.: C. Smith, 1987. A. M. Haas, »Das mystische Paradox« und »Überlegungen zum mystischen Paradox«, in: A. M. Haas: »Mystik als Aussage«, 1996.

¹⁹⁵ DW, BgO, 265, 13 (»verborgenen einunge«, ebenda, 264, 13 f.)

¹⁹⁶ »Was ist Gottes Liebe? Seine Natur und sein Sein: das ist seine Liebe. Wer Gott dessen beraubte, dass er uns liebt, der raubte ihm sein Sein und seine Gottheit, denn sein Sein hängt daran, dass er mich liebt. (...) Bei Gott! Was für ein Wunder ist das? Liebt mich Gott mit seiner ganzen Natur – die nämlich hängt daran –, so liebt mich Gott recht, als hänge sein Werden und sein Sein daran. Gott hat nur eine Liebe: mit eben dieser gleichen Liebe, mit der der Vater seinen eingeborenen Sohn liebt liebt er mich.« (Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 46, 371 – diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.) Obwohl Eckharts spekulative Mystik häufig einer affektiv ausgerichteten Mystik entgegengesetzt wird, spielt der Begriff der Liebe als Gottesumschreibung eine nicht zu unterschätzende Rolle bei ihm. Sie qualifiziert auch massgeblich seinen Begriff des göttlichen Erkennens. Zu diesem Verhältnis der Koexistenz der Gewichtigungen des Erkennens oder der Liebe in der Deutschen Mystik im Allgemeinen schreibt Haas: »Ich möchte weder den ganzen Streit um Erkenntnis und Liebe noch die im Laufe der Zeit immer deutlicher werdende Tendenz nach einer

Meister Eckharts Gottesbegriff enthält: eine Unterscheidung, die auf Einheit abzielt oder eine Einheit, die sich aus dem Unterschied generiert¹⁹⁷. Diese Gegenläufigkeit gilt, so sei wiederholt, nicht nur für einen innergöttlichen trinitarischen Bereich, denn »alles«, so Eckhart, »was unser Herr je tat, das tat er um nichts anderes willen, als dass Gott mit uns sei und wir mit ihm *eins* werden; und darum ist Gott Mensch geworden«¹⁹⁸.

Einung als Kernbegriff dieses Gottesbildes ins Auge zu fassen, der sowohl im Modell der Selbsterkenntnis wie der Liebe impliziert ist, erscheint für unser Thema hilfreich. Denn hieraus kann eine Gründung der Demut erwachsen, die sich durch den Blick auf die Totalität des Eckhartschen Gottesbegriffs nicht erschüttern lässt. Wenn das Göttliche als ein Geschehen der Einung gefasst wird, dann bekommt die Demut nämlich eine universale, sich – sozusagen – auf keine Seite beschränkende Gültigkeit. Dann wird sie zu einer Bedingung dieses Geschehens schlechthin. Dieser Schluss ergibt sich nicht bloss indirekt. Eckharts eigene Worte legen ihn nahe. So zum Beispiel erklärt er in einer Predigt: »Gott begehrt so sehr danach, dass du deiner kreatürlichen Seinsweise nach aus dir selber ausgehest, als ob seine ganze Seligkeit daran läge. Nun denn, lieber Mensch, was schadet es dir, wenn du Gott vergönnt, dass Gott Gott in dir sei? *Geh' völlig aus dir selbst heraus um Gottes willen, so geht Gott völlig aus sich selbst heraus um deinetwillen. Wenn diese beiden herausgehen, so ist das, was da bleibt, ein einfaltiges Eins.*«¹⁹⁹ (Hervorhebung D. S.)

Versöhnung beider hier aufrollen, wichtig ist mir einzig die Grundsätzlichkeit und Totalität des mystischen Anspruchs im Christentum. Christliche Mystik hat nie darauf verzichtet, die höchsten und geistigsten Kräfte des Menschen ganz einzufordern. Es wäre eine völlige Verkennung der Sachlage, wenn christliche Mystik auf die Alternative von Gefühl und Rationalität festgelegt würde. Selbst dort, wo das eine der beiden Vermögen dominiert, ist das andere als Begleitvehikel erforderlich.« (A. M. Haas, 1996, 18).

¹⁹⁷ »Die Liebe hat dies von Natur aus, dass sie von Zweien ausfließt und entspringt. Eins als Eins ergibt keine Liebe. Zwei als Zwei ergibt ebenfalls keine Liebe, Zwei als Eins; dies ergibt naturgemässe, drangvolle, feurige Liebe.« (DW, BgO, 265, 2 f. »Minne hât von ir natüre, daz si vliuzet und urspringet von zwein *als ein*. Ein als ein engibet niht minne, zwei als zwei engibet niht minne; zwei als ein gibet von nôt natürlîche, willicliche, hitzige minne.« Ebenda, 264, 2 f. Hervorhebung D. S.)

¹⁹⁸ DW, Pr. 74, 147, 9 f. »allez, daz unser herre ie getete, daz entete er niendert umbe, dan daz got mit uns sî und wir ein mit im werden; und dar umbe ist got mensche worden.« Ebenda, 146, 9 f.)

¹⁹⁹ DW, Pr. 5b, 73, 12 f. »Got begert des alsô sêre, daz dû dîn selbes ûzgangest in crêa-

Diese Aussage ist bemerkenswert. Denn sie drückt aus, dass nicht nur der Mensch sich selbst und seine vermeintliche Trennung zu Gott um Gottes willen zu überwinden hat; auch Gott selbst geht, so Eckhart, in gleicher Weise aus »sich selbst heraus um deinetwillen«, damit »ein einfaltiges Eins« bleibt. Das Geschehen der Einung beansprucht also nicht bloss die ›Vernichtung‹ der Differenz von seiten des unterschiedlich Geschaffenen, auch das ununterschiedlich Schaffende vollbringt, laut Eckhart, die gleiche Bewegung. In der Gegenläufigkeit dieser Entwicklungen erst vermag das »einfaltige Eins« hervorzugehen, das Eckhart als Gotteswerk der ewigen »Gottesgeburt« oder »Sohnesgeburt« bezeichnet.²⁰⁰

Die erstaunliche Aussage, dass Gott aus »sich selbst« herausgeht, ist im Blick auf Eckharts gesamte Lehre vielleicht gar nicht so erstaunlich. Ist sie doch als Implikation in seiner Überzeugung enthalten, dass Schöpfung als Selbstmitteilung sozusagen Selbstgabe des Schöpfers ist. Das heisst, dass sich der Schöpfer selbst in seine Schöpfung, in sein Geschöpf be-gibt. Dieses Geschehen, welches in Christus offenbar geworden ist, bringt Eckhart ausdrücklich mit Demut zusammen. Er schreibt beispielsweise, »dass die *liebeträchtige Demut* Gott dazu brachte, dass er sich *in* menschliche Natur herabneigte«²⁰¹ (Hervorhebung D. S.). Indem sich Gott in »liebeträchtiger Demut« in sein Geschöpf begeben hat, hat er zugleich die Möglichkeit gesetzt, dass dieses – wiederum durch Demut! – zum

tiurlicher wîse, als ob alliu sîn sælicheit dar an lige. Eyâ, lieber rmensche, waz schadet dir, daz dû gote gûnnest, daz got got in dir sî? Ganc dîn selbes alzemâle ûz durch got, sô gât got alzemâle sîn selbes ûz durch dich. Dâ disiû zwei ûzgânt, swaz dâ blîbet, daz ist ein einvaltigez ein.« Ebenda, 72, 11f.) Eine ähnliche Pointe findet sich auch an anderen Stellen, z. B. in Predigt 25: »Es ist eine sichere und eine notwendige Wahrheit: Wer immer seinen Willen Gott gänzlich hingibt, der fängt Gott und bindet Gott, so dass Gott nichts vermag, als was der Mensch will. Wer immer seinen Willen Gott gänzlich aufgibt, dem gibt Gott hinwieder seinen Willen so gänzlich und so im eigentlichen Sinne, dass Gottes Wille dem Menschen zu eigen wird.« (287, 9f. »Daz ist ein gewissiu wârheit und ein nôtwârheit: swer sînen willen genzliche gibet gote, der væhet got und bindet got, daz got niht enmac, dan daz der mensche wil. Swer gote sînen willen genzliche gibet, dem gibet got sînen willen wider als genzliche und als eigenliche, daz gotes wille des menschen eigen wirt«, ebenda, 286, 8f.) Oder in Predigt 27: »Je mehr du dich Gott hingibst, um so mehr hinwieder gibt Gott sich dir selbst.« (313, 27f., »Sô dû dich gote mê gibest, sô sich got dir selben mê widergibet.« Ebenda, 312, 25f.)

²⁰⁰ Vgl. DW, Pr. 5b, 73, 20 oder Pr. 31, 349, 29f. oder Pr. 43, 461, 1f.

²⁰¹ VA, 439, 29f. (»daz diu minnebaere dêmueticheit got dâ zuo brâhte, daz er sich neigte in menschliche natûre«, ebenda, 438, 27f.)

Schöpfer werde²⁰². Demut wird so gleichsam zu einem universalen Wendepunkt der Gottesoffenbarung in ihrer Ermöglichung der Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott. Christus verkörpert dasjenige Ereignis, in dem beides zusammentrifft. In ihm ist die *Einung* der Offenbarungsentwicklung als *Gottesgeburt* realisiert. Christus ist zum Sohn bzw. Wort Gottes geworden, indem ausschliesslich der Vater sich ausdrückt. Dabei braucht nun kaum mehr erwähnt zu werden, dass Christus nach Eckhart kein historischer Einzelfall ist. Er verkörpert vielmehr jene in allen angelegte Möglichkeit, die in der Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes enthalten ist²⁰³.

Der Eckhartsche Gedanke der Schöpfung als Selbstoffenbarung impliziert daher eine Bewegung, indem *beide* Seiten – des Kreatürlichen wie des Göttlichen – »aus sich selbst« herausgehen, um einer Einung willen, die in Modellen des Mitteilens/Empfangens, des Erkennens und des Liebens vermittelt wird. Mit einer solchen Betrachtung begibt man sich freilich an den Rand des Denk- und Aus-

²⁰² »Warum ist Gott Mensch geworden? Darum, dass ich als derselbe Gott geboren würde.« (DW, Pr. 29, 333, 9f. »War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe.« Ebenda, 332, 8f.) Dietmar Mieth formuliert zur damit angedeuteten Wechselbeziehung der »Menschwerdung Gottes« und »Gottwerdung des Menschen«: »Bei Eckhart sind diese Motive wie zwei Seiten einer Münze untrennbar zusammengehörig. Die Menschwerdung Gottes ist nichts anderes als die Hineinnahme des Menschen in einen innergöttlichen Strukturprozess (...). Man kann diesen einen Vollzug von zwei Seiten her betrachten: aus der »Innerlichkeit« des Menschen und aus der »Menschennatur« Christi« (1972, 26). Über die Traditionslinie dieser »Tauschformel«, die ihren Ursprung bei Augustinus hat, unterrichtet A. M. Haas 1982, 193 u. 1989, 49f.

²⁰³ »Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. »Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort« (Joh. 1,1): es war dasselbe in derselben Natur. Noch sage ich überdies: Er hat ihn geboren aus meiner Seele. Nicht allein ist sie bei ihm und er bei ihr als gleich, sondern er ist in ihr; und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur.« (DW, Pr. 6, 83, 24f., Mhd: ebenda, 82, 21f.). A. M. Haas fasst die Stellung Christi im Werk Eckharts so zusammen: »Man würde Eckhart unrecht tun, wenn man die Dynamik in seinem christologischen Entwurf unterschlagen würde. Es geht ihm nie bloss um ontologische Aussagen, sondern immer auch um funktionelle. Seine Christologie ist, im Maße sie mystisch geprägt ist, eine funktionelle Christologie, welche den Ermöglichungsgrund der Gottwerdung des Menschen abgibt, nicht mehr, aber auch nicht weniger.« (1982, 209)

drückbaren. Denn aus dieser Gesamtperspektive tritt wohl am deutlichsten das Grundparadoxon dieses Gottdenkens hervor, gemäss dem die unvordenkliche göttliche Einheit sich entfaltet in gegenläufigen Bewegungen, die wiederum Einheit hervorbringen. Meister Eckhart umschreibt gleichsam ein ewiges Geschehen der Unterscheidung, dessen Ursprung das Eine, dessen Sinn und Ziel die *Gebärung* des Einen ist. Darum ist auch die Position Gottes, dem schon als eigenständiger Begriff Trennung und Unterschiedenheit anhaftet, genauso vorläufig wie die davon unterschiedene Kreatur²⁰⁴ (worauf Eckhart auch in dem erwähnten Gebet, dass wir »Gottes ledig« werden, anspielt). Aber auch ganz direkt spricht Eckhart aus, dass Gott sowohl »wird«, wenn die Kreaturen ausfliessen, als auch »entwird«, wenn sie wieder in »den Strom und in die Quelle der Gottheit kommen«²⁰⁵. Im Offenbarungsgeschehen verändert sich Gott demnach so drastisch wie seine Kreatur. Seine Entwicklung erscheint parallel zur Aufgabe, die dem Menschen durch den Demutsbegriff gesetzt ist. Denn wie die Kreatur aus sich selbst heraus geht in Gott, so geht Gott aus sich selbst heraus in die Kreatur, – und darin durch die Demut wieder in sich. Das Konzept der Demut wird somit zum Kernelement im Denken einer solchen Offenbarungsbewegung, deren Ursprung und Ziel als Einung zu bezeichnen ist. Aufgrund dessen wird Gott – analog dem Menschen – erst zu dem, was er eigentlich ist, wenn er »entwird«. Vielleicht öffnet dieser Gedankengang auch jene Aussage Eckharts auf eine spekulative Lesart hin, in der er seiner Gemeinde fast lapidar erklärt, dass »Gott nicht zu wirken (vermag) als im Grunde der Demut.«²⁰⁶ (Hervorhebung D. S.)

Solche kleinen Mosaiksteine untermauern ein Gesamtbild, in dem Demut – so kann man in paradox anmutender Weise formulieren – zum massgeblichen Prinzip dafür wird, dass Schöpfung als göttliche Selbstoffenbarung gedacht werden kann. Denn letztere, ob sie nun über den Begriff der Selbsterkenntnis, Seinsmitteilung oder Liebe gefasst wird, bedarf sowohl der Unterschiedenheit als auch des Ausgangs daraus (auch aus einer Ununterschiedenheit, die sich eben dadurch vom Unterschiedenen unterscheidet). Aus dieser distanzier-

²⁰⁴ Vgl. hierzu auch die Untersuchung von R. Manstetten: »Das Durchbrechen und die *Verwandlung* Gottes: Ich und Gottheit« (1993, 563 ff. Hervorhebung D. S.)

²⁰⁵ Vgl. J. Quint, 1979, Pr. 26, 273. (Diese Predigt soll im noch nicht veröffentlichten vierten Band der kritischen Ausgabe enthalten sein.)

²⁰⁶ Vgl. DW, Pr. 55, 599, 21 f.

ten Gesamtperspektive kommt der Demut jedoch wiederum eine Bedeutung zu, die sich auch mit einem spontaneren Demutverständnis vermitteln lässt. Denn nun ist deutlich geworden, dass jeder Seinszustand, der noch nicht in die Einung gemündet ist, welcher als Gottesgeburt den Fokus des Offenbarungsgeschehens bildet, sozusagen vorläufig, unvollständig, »unvollkommen« ist, seinen eigentlichen Wert nur erhält in der *Bereitschaft*, aus sich auszugehen als Ganzes in das Ganze. Demut steht so für ein Schöpfung wie Schöpfer gleichermaßen betreffendes Moment, durch das der allumfassende Bezug zum einenden Zusammenhang je neu geraten kann. Durch diese Reflexionsebene werden auch jene zu Beginn des Kapitels rätselhaften Worte Eckharts endlich durchsichtiger, in denen die nicht überschätzbare Rolle des Demütigen wie in einem Lobhymnus zum Ausdruck gelangt: »Ja, bei Gott! wäre dieser Mensch (der Demütige) in der Hölle, Gott müsste zu ihm in die Hölle, und die Hölle müsste für ihn ein Himmelreich sei. Er (Gott) muss dies notwendig tun, er würde gezwungen dazu, es tun zu müssen; denn da ist dieser Mensch das göttliche Sein, und das göttliche Sein ist dieser Mensch. Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heisst, die ist eine *Wurzel im Grunde der Gottheit*, darein sie gepflanzt ist, auf dass sie ihr Sein allein in dem *ewigen Einen* hat und nirgends anderswo.«²⁰⁷ (Hervorhebung D. S.) Aufgrund von Demut ist das Seiende mit seinem Sein im »ewigen Einen«. Deshalb ist sie eine Wurzel im Grunde der Gottheit: Aus ihr wächst die Einheit Gottes je neu.

²⁰⁷ DW, Pr. 15, 175, 24f. («Ja bi got: waer dirre mentsch in der hell, got muest zuo im in die hell, vnd die hell muest im ain himelrich sin. er muoss dis von not tuon, er wurd bezwungen dar zuo, das er es tuon muesti; wan da ist dirre mentsch goetlich wesen, vnd goetlich wesen ist dirre mentsch. wan hie so geschiht von der ainikait gottes vnd von dem demuuetigen menschen der kuss. wan die tugend, die da haisset demuetikait, du ist ain wurtzel in dem grund der gotheit, dar in si gepflanzt ist, das si allain ir wesen in dem ewigen ain hat vnd niene anderswa.» Ebenda, 174, 21f.)

3. Jakob Böhmes offenbarende Dynamik der Demut

»Nichts ist so schwer zu verstehen wie die Demütigen, Herr. Schon bis man sie erkennt, geht es lange. Zuerst habe ich sie immer verachtet, bis ich erkannte, daß sie die grossen Meister des Sterbens sind.«

(Friedrich Dürrenmatt: »Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen«. Werkausgabe in dreißig Bänden, Bd. 17, 1986, 22).

1. Überleitende Bemerkungen

1. Von Eckhart zu Böhme

Der Wechsel zu Böhme macht überleitende Worte notwendig, nicht nur wegen des zeitlichen Sprungs von ca. dreihundert Jahren, der zugleich einen Epochenübergang markiert¹. Denn, wie schon erwähnt, Meister Eckharts Denken ist keineswegs »typisch mittelalterlich«, vielmehr offenbart es Züge, die bei Cusanus als Wende in die Neuzeit begriffen werden². Dies mag auch erklären, dass Eckhart –

¹ Zur problematischen, aber nach wie vor gängigen Epocheneinteilung vgl. H. B. Gerl »Die Problematik der Epochenschwelle« (in H. B. Gerl, 1989). Einige Autoren wollen Böhme nicht nur als Denkerfigur an der Epochenschwelle zur Neuzeit, sondern gezielt als einen Vertreter der Renaissance-Philosophie verstanden wissen. In diesem Sinn schreibt N. Berdjajew: »Er wurzelt noch im Mittelalter, ihm haftet der mittelalterliche mystische Realismus an. Aber in ihm brodet bereits das Blut des Reformations- und Renaissance-menschen. Er hat eine renaissancemäßige Einstellung zum kosmischen Leben, zur Natur und ein Selbstbewußtsein, das über dem des mittelalterlichen Menschen steht. Was den Dynamismus seiner Weltanschauung, sein Interesse für Genesis und Werden, sein Gefühl für den Kampf entgegengesetzter Prinzipien und die für ihn grundlegende Idee der Freiheit anbelangt, so ist Böhme ein Mensch der Neuzeit« (1932, 318). Aus ähnlichen Beweggründen zählt auch E. Bloch Böhme unter die Philosophen der Renaissance (1972, 69–83). H. B. Gerl findet es ebenfalls fraglos berechtigt, Böhme unter die Renaissance-Philosophen aufzunehmen (1989, 85–90). Daneben jedoch wird Böhme von zahlreichen auch als Vertreter des »Typus des Barockmenschen« aufgefasst (Vgl. G. Bonheims Zusammenfassung, 1992, 50, Anm. 31).

² Vgl. zum Beispiel W. Schulz, der sein Buch über den »Gott der neuzeitlichen Meta-

obwohl sein Lebensweg einem anerkannten Lebensmuster des blühenden Mittelalters entspricht, und er sich in den herrschenden Ausdrucksformen seiner Zeit vermittelt – schliesslich als unorthodoxer Fremdkörper identifiziert und von der berüchtigten päpstlichen Bulle »In agro dominico« im Jahre 1329 verurteilt wurde³. So untypisch Meister Eckharts Werk die mittelalterliche Scholastik vertritt, so irregulär auch steht Böhmes Denken in der geistigen Landschaft seiner Zeit. Beiden gemeinsam zu sein scheint, dass sie einerseits zu einem hohen Mass die geistigen Strömungen ihrer Zeit reflektieren und verdichten, andererseits aber von den jeweils dominanten Zeitgeistvertretern als anstössig empfunden und abgeurteilt worden sind.

In der Figur Jakob Böhmes finden sich zunächst wie bei Eckhart typische Variablen der Zeit wieder. Sogar jene Merkmale seines Ansatzes, die sich auf den ersten Blick von Meister Eckhart unterscheiden, weisen bereits eine andere Epoche aus. Gemeint ist damit nicht in erster Linie die damals noch relativ »neue« Konfession Böhmes, der Protestantismus, den man stark aus seinen Schriften herausspüren würde. Angesprochen ist eher der dem Mittelalter noch fremde Bezug zum Natur-Raum, welcher jedes von Böhmes Werken durchdringt⁴. Sein Naturzugang unterscheidet sich aber wesentlich

physik« (1957) mit Cusanus beginnen lässt, das damit einbrechende »Neue« und die Neuzeit Prägende aber explizit mit Meister Eckhart in Verbindung bringt. Schulz erblickt den Neuanfang des Cusaners, den er auf Eckhart zurückverfolgt, darin, dass Gott »als intelligere und damit als Subjekt im modernen Sinne bestimmt (wird).« (1957, 14) Daraus entwickelt sich letztlich, so Schulz, die der Neuzeit eigene Philosophie der Subjektivität, die in Hegel kulminiert: »Hegel bringt diesen modernen Begriff des Subjektes in dem bekannten Satz zum Ausdruck, daß alles darauf ankäme, »das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken« (...). Aber Hegel zieht mit diesem Satz nur die letzte Konsequenz aus dem ihm vorausgehenden Denken, denn der Sache nach ist seit dem Beginn der Neuzeit unser moderner Begriff der Subjektivität wirksam: das *eigentlich Seiende* wird gerade nicht mehr als dinglich vorhandenes, substantielles Etwas, sondern als geistig-ichhafter Selbstvollzug bestimmt. Diese positive Bestimmung Gottes als reine Subjektivität findet sich bei Eckhart.« (Ebenda, 15). Zur Bestimmung des Cusaners als Initiationsfigur der Neuzeit vgl. auch H. B. Gerl, 1989. Zu Gründen und Hintergründen der Wahl des Cusaners als Figur der Epochenschwelle orientiert auch die problematisierende und vielschichtige Analyse von H. Blumenberg (1966, 435–523).

³ Zu den Hintergründen der Verurteilung: H. Stirnimann, R. Imbach (Hg.), 1992.

⁴ Gernot Böhme zählt ihn aufgrund dessen sogar, wenn auch unter gewissen Vorbehalten, zu den »Klassikern der Naturphilosophie« (1989, 158–170). G. Haensch macht seinerseits die Eigenart der Mystik Böhmes im Unterschied zur mittelalterlichen Mystik

von der quantitativ berechnenden Methodik, die die neuzeitliche Wissenschaft im eigentlichen Sinne kennzeichnet. »Er hatte ein völlig qualitatives Naturbild, das den äußersten Gegenpol darstellt zu der mathematischen Naturwissenschaft seit Gallilei und Newton«, so Ernst Bloch.⁵ Mit einem solchen qualitativen Naturbild aber steht Böhme nicht allein, sondern repräsentiert wiederum eine zu seiner Zeit vorherrschende, durch Paracelsus geprägte, deutsche Forscher-Atmosphäre⁶.

Der eigentliche Ort, an dem Böhme sowohl Kind seiner Zeit ist und zugleich *enfant terrible*, betrifft wohl den auffälligsten epochenspezifischen Unterschied zu Meister Eckhart: nämlich den unübersehbaren Sachverhalt, dass in Jakob Böhme kein Kleriker, sondern ein Laie über Dinge schreibt und spricht, die gemeinhin zweifellos in die Domäne der Theologen gehören⁷. So typisch diese Erscheinung für die Epoche ist, so untypisch ihre Ausprägung bei Böhme. Denn Jakob Böhme hat ausser einer rudimentären Schulausbildung keine weiteren akademischen Studiengänge durchlaufen. Er erhält sich und seine vielköpfige Familie zunächst als Schuster. Sein Denken verdankt sich demnach nicht einer systematischen humanistischen Ausbildung; auch die Quellen seiner sonstigen Anregung liegen nach wie vor weitgehend im dunkeln⁸. In der Regel verweist man auf das Einwirken von Geistesströmungen unterschiedlicher Art, wobei vornehmlich alchemistische, kabbalistische, paracelsische und weigelische Einflüsse genannt werden⁹. Nicht nur dieser aussergewöhnliche

anhand der unterschiedlichen Rollen, die der Natur darin zukommt, fest (vgl. 1975, 417f.).

⁵ E. Bloch, 1984, 72.

⁶ Vgl. E. Lemper 1976, 347–360, und H. B. Gerl 1989, 71.

⁷ Zum neuen religiösen Selbstbewusstsein des Laien vgl. die Zusammenfassung und den Literaturüberblick von H. B. Gerl (1989, 24ff.).

⁸ Schon Böhmes Freund und erster Biograph Abraham von Frankenberg berichtet, dass sich Böhmes Wortschatz, so er lateinische oder griechische Fremdworte umfasst und Fachausdrücke aus den Bereichen der Medizin, Alchemie oder Philosophie, nicht dem »lesen fremder Bücher« verdanke, sondern vor allem der »gepflogene(n) so schrift- als mündlichen Kundschaft mit gelehrten Leuten«. (Vita, 16)

⁹ Zum nach wie vor desolaten Stand der Quellenforschung vgl. G. Bonheim, 1992, 11 f. und B. Gorceix, 1984, 50. Böhme selbst äussert sich über die Quellen seiner Anregung vage bis abfällig. In einer vielzitierten Äusserung in seinem Erstlingswerk *Aurora* heisst es etwa: »Ich habe viel hoher Meister Schriften gelesen, in Hoffnung den Grund und die rechte Tieffe darinnen zu finden; aber ich habe nichts funden, als einen halb-todten Geist, der sich ängstet zur Gesundheit, und kan doch um seiner grossen Schwachheit willen nicht zur vollkommenen Kraft kommen.« (Mr, 10, 27.) Nach G. Böhme ist als

Ursprung der Böhmeschen Philosophie begründet seine Sonderstellung. Wie Eckhart sitzt auch er zwischen den Stühlen verschiedener Identitäten, die sich zwischen Philosophie und Mystik, Theosophie und Gnosis bewegen – um nur einige zu nennen¹⁰. Entsprechend streut sich seine Ausstrahlungskraft, über die man bereits in einem philosophischen Nachschlagewerk lesen kann: »Obwohl einer der

»Hauptbildungsquelle« J. Böhm's vor allem die »Luther-Bibel« zu betrachten. Zur Wirkungsart sonstiger Einflüsse fasst G. Böhme zusammen: »Neben den Einflüssen der Bibel hat man solche aus der mittelalterlichen Mystik, der Kabbala, aus der Alchimie, von Paracelsus und Valentin Weigel bei Böhme festgestellt. Diese Einflüsse sind zwar deutlich, aber auch unbestimmt. Man kann sie als atmosphärisch bezeichnen: Böhme bezieht sich niemals »diszipliniert« auf Vorgänger oder Traditionen, d. h. durch Zitat und Diskussion, sondern er verwandelt sich Terminologien, Lehrstücke, Modelle in höchst freier Weise an. Es ist auch anzunehmen, daß er diese Traditionen nur zum Teil durch eigene Lektüre aufgenommen hat, zum anderen Teil aus Gesprächen mit gelehrten Freunden« (1989, 160f. Vgl. hierzu auch E. Lemper, in: J. Garewicz und A. M. Haas, 1994, 56f.). Der Bezug zur Alchemie ist schon deshalb naheliegend, weil Böhm's Heimatstadt Görlitz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Zentrum des Paracelsismus war (vgl. E. Lemper, 1970, 347–360 und 1976, 42f.). Böhme selbst möchte aber explizit zu verstehen geben, dass er nicht als Alchemist betrachtet werden will (vgl. Mr, 22, 105). Sein Rückgriff auf alchemistisches Vokabular motiviert sich u. a. vor allem dadurch, die eigenen Gedanken in bereits vorherrschenden Denkmodellen zugänglicher zu machen. Auch Böhm's Nähe zur Kabbala lässt sich nicht durch eine bestimmte quellenmäßige Anregung festmachen. Hier hält man sich ebenfalls an die inhaltliche Gedankenverwandtschaft, auf die G. Scholem des öfteren mit Nachdruck hingewiesen hat: »Es ist unmöglich zu übersehen, daß diese Lehre (des Sohars D. S.), deren faszinierender Tiefsinn nicht abzustreiten ist, eine höchst merkwürdige Parallele in den Ideen des großen deutschen Theosophen Jakob Boehme (1575–1624) gefunden hat (...). In der Tat ist die Lehre Boehmes vom Ursprung des Bösen, die so viel Aufsehen gemacht hat, ganz kabbalistisch gedacht. (...) Darüber hinaus kann nun überhaupt gesagt werden, daß unter allen christlichen Mystikern Jakob Böhme derjenige ist, dessen Denken gerade in seinen originellsten Antrieben die engste Affinität zur Kabbala aufweist. (...) Er hat die Welt der Sefiroth, wenn man so sagen darf, von sich aus noch einmal entdeckt. Freilich ist denkbar, daß er später, nach seiner Erleuchtung, als er durch gelehrte Freunde einiges über Kabbala erfuhr, seine Ideen den kabbalistischen stärker angeglichen hat.« (G. Scholem, 1957, 259. Vgl. hierzu auch Ders., 1992, 133). Eine frühe, wenn auch ungenaue Gegenüberstellung Böhm's und Paracelsus leistet A. Bastian, 1906, 178 ff. Ausführlichere Darstellungen in neuerer Zeit bieten z. B. G. Böhme (1989, 121–139), vor allem A. Miller-Guinsburg (1980, 96–118). Inhaltliche Brücken zu weigelschem Gedankengut zeigen u. a. E. Lemper (vgl. 1976, 133 ff.) und S. Wollgast (1988, 713 ff.) auf.

¹⁰ »Was war er nun selbst? Mystiker oder paracelsischer Realist? Gnostiker oder Alchemist? Visionär oder Philosoph? Dichter oder Denker? Dogmatiker oder Empiriker? Christ oder homo religiosus im weitesten Sinn? Pantheist oder Theist? Theosoph oder Dialektiker? Voreilig wäre es, derlei Fragen, die sich leicht vermehren ließen, einseitig zu beantworten. Widerstehen wir der Versuchung, dann ahnen wir etwas von dem Spannungsreichtum dieser Erscheinung.« (H. Grunsky, 1984, 11f.)

schwerstverständlichen Autoren, wirkte er, nicht zuletzt durch seine Sprachgewalt, gleichermaßen auf einfache Gemüter wie auf differenzierteste Geister, so auf Angelus Silesius, Oetinger, Hamann, St. Martin, Schelling (der ihn »eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit« nannte), Hegel, Goethe, Lichtenberg, Novalis, Berdjaev u. a. «¹¹

¹¹ G. Schischkoff (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Die sonderbare Wirkkraft von Böhmes Ausstrahlung führt H. B. Gerl in folgendem Überblick vor Augen: »Böhme wurde aus einem Schuhmacher zum ›philosophus teutonicus‹ des 17. Jh. Schon diese Entwicklung vom einfachen Handwerker zu einem im europäischen Raum weithin gelese- und bis in die Gipfelleistungen der Philosophie des 19. Jh. wirksamen Philosophen ist rätselhaft und mit der gewohnten schulischen Ausbildung nicht zu erklären.« (H. B. Gerl, 1989, 87). Auch A. Koyré erinnert: »N'oublions pas toutefois que F. Schlegel, que Lichtenberg, que Tieck l'ont proclamé l'un des plus grand écrivain des L'Allemagne.« (1970, XV) Obwohl Böhmes Einfluss auf wesentliche geistesgeschichtliche Strömungen unzweifelhaft ist, hat er nie endgültige Aufnahme gefunden in die Reihen der klassischen Philosophen: »Boehme was barred from the ranks of the philosophers, his works dismissed as the aberrant rambling of a disordered mind« (R. Brown, 1977, 81. Vgl. dazu auch G. Wehr 1994, 192). Er findet sich üblicherweise einem – wie W. Schulz treffend formuliert – »Nebenweg des deutschen Philosophierens« zugeordnet, »der seit dem Mittelalter neben dem Hauptweg der Philosophie der Ratio und des Begriffes einherläuft und als ›theosophische Naturphilosophie‹ bezeichnet zu werden pflegt« (W. Schulz, 1975, 12). Bereits J. Hamberger stellt fest, dass man Böhme zwar überall in die Geschichte der Philosophie aufgenommen fände, »indem man ihn aber nur den sogenannten Mystikern oder Theosophen beizählt, will man ihn doch von der Reihe der eigentlichen Philosophen ausschließen« (1844, XXVII). Kommentare wie diese deuten zur Genüge die spannungsvolle Rezeptionsgeschichte Böhmes von seiten der sogenannten mainstream-Philosophie an, deren Bewunderung für den Görlitzer Denker Hand in Hand geht mit einer abwehrenden Auseinandersetzung, die an Ernsthaftigkeit und Systematik meistens zu wünschen übrig lässt. (Vgl. hierzu die vergnüglich zu lesende Abrechnung mit der geisteswissenschaftlichen Forschung, die sich G. Bonheim vorgenommen hat in einem Kapitel seines Böhme-Buches mit dem sprechenden Titel »Stand der Böhme-Forschung und die Wissenschaftlichkeit ihres Desinteresses«, 1992, 5–58). Für die gemischte Überschwenglichkeit der Böhme-Begeisterung legt in neuerer Zeit Ernst Bloch Zeugnis ab, der in seinen Vorlesungen über die »Renaissance-Philosophie« notiert: »Die Antwort Böhmes auf seine Grundfrage: Wie stehen Licht und Finsternis in der argen Welt? war große Grubelei, mit sehr viel trüber Mystik, aber auch mit der tiefstinnigsten Dialektik, die es seit Heraklit gab.« (1972, 70. Zum Einfluss Böhmes auf Bloch vgl. G. Bonheim, unveröffentlichter Vortrag, 2.5.1993, Görlitz, K. P. Steinacker-Berghäuser, 1973). Dieser Mischton aus Bewunderung und Distanzierung kennzeichnet die meisten Böhme-Würdigungen. Hegel, der wie Schelling auf Böhme durch die Vermittlung von Franz v. Baader gekommen ist (welchem massgeblich die idealistische Böhme-Entdeckung zu verdanken ist, hat dieser in seiner Begeisterung sogar eine eigene Vorlesungsreihe über ihn abgehalten, vgl. Sämtliche Werke, Bd. 13), räumt dem Görlitzer erstaunlich viel Platz in seiner Geschichte der Philosophie ein (mehr als z. B. Locke oder Hobbes). Seine Behandlung liefert ein exemplarisches Beispiel

Das schwer Einzuordnende der Figur und des Werks von Jakob Böhme verstärkt sich noch durch sein eigenes Selbstverständnis. Denn er vermittelt seinen Gedankenkosmos nicht etwa nur mit der neu aufkommenden Selbstgewissheit des Laien, sondern mit einem

für das wertende Nebeneinander in der Auseinandersetzung mit Böhme. Einerseits hebt Hegel die »größte Tiefe« dieses Mannes hervor, in dem das »Bedürfnis des Spekultativen« nicht zu verkennen sei – eine der höchsten Anerkennung nach Hegelschen Maßstäben (1986, 188 f.). Andererseits aber durchsetzt Hegel seine Wiedergabe der Böhmeschen Philosophie mit seinem expliziten Missfallen an der »rohen« und »barbarischen« Gedankenform. (»Barbarisch« oder »Barbarei« findet sich zehn Mal in Hegels Darstellung von Böhm's Philosophie, vgl. 1986, 91 ff.). Zum Verhältnis von Hegel zu Böhme vgl. z. B. I. Schüssler, 1965, D. Walsh, 1994, G. Bonheim, 1992, 22 ff., K. Albert, 1986, 139 ff.). Das Verhältnis von Schelling zu Böhme ist bereits zum Thema zahlreicher Forschungsarbeiten geworden (Vgl. z. B.: F. Brown, 1977 und 1996, G. Bruneder, 1958, K. Leese, 1927, R. Schneider, 1938, Ernst Benz, 1955). Der Einfluss Böhm's auf Schellings spätere Werke, insbesondere auf seine Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« ist nicht zu übersehen, wobei Schelling »ohne gerade Böhme'n zu nennen, öfters ganz mit dessen eigensten Worten redet« (J. Hamburger, 1844, XXXIX). Obwohl Schelling bereits früh als »Lobredner Jakob Böhm's« auftrat (E. Benz, 1955, 29), und obwohl sich in seinem Nachlass ein 30seitiges Exzerpt aus eigener Hand, überschrieben als »Populäre Darstellung des ganzen Systems Jakob Böhm's«, gefunden hat (vgl. hierzu L. Knatz, in: H. Baumgartner und W. Jakobs, 1996, 297), hat Schelling merkwürdiger Weise seinen Bezug zu Böhme nie wirklich explizit gemacht. Ausser überschwenglichen Kommentaren wie: »Man kann nicht umhin, von Jakob Böhme zu sagen, er sei eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes« (Philosophie der Offenbarung, 1974, 123) blieb es anderen vorbehalten, auf die eindeutige geistige Verwandtschaft Schellings zu Böhme hinzuweisen (z. B. auch N. Berdjajew, 1932/33, 330). Eine Bemerkung Schopenhauers bringt diese Verwandtschaft hinsichtlich Schellings Freiheitsschrift in etwas bissiger Form zur Beachtung: »Es ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhm's Mysterium Magnum, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen läßt. Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? – Weil ich erkenne, daß in Jakob Böhme die Erkenntnis der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht. Wäre dieselbe göttliche Erkenntnis in Schelling wirksam gewesen, die in Böhme lebte, so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seinem größeren Verstande bessere, d. h. abstraktere, reinere Ausdrücke gefunden.« (Handschriftlicher Nachlaß III, 131, zit. bei G. Bruneder 1958, 101, Anm. 21). Im Übergang zur nachidealistischen Philosophie macht Feuerbach ausgiebig auf den Görlitzer Denker aufmerksam. In fast begeistertem Tonfall heisst es in seiner Zusammenfassung: »Was er namentlich über das Wesen der Begierde, über die Pein der Leidenschaft, über die Lust der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affect der Affectlosigkeit sagt, ist eben so tief als wahr, eben so poetisch als ergreifend, weil er empfindet, was er denkt und sagt.« (Sämtliche Werke III, 177). Dennoch dient Böhme Feuerbach letztlich nur als »lehrreichste(r) und zugleich interessanteste(r) Beweis« dafür, dass Metaphysik nichts anderes ist als »esoterische Psychologie« (Ebenda).

gleichsam prophetischen Sendungsbewusstsein¹². Aufgrund seines hochspekulativen Gedankenguts wie der Selbstgewissheit, mit der er es vertritt, gerät Böhme ins Kreuzfeuer der protestantischen Orthodoxie¹³. Die Konfrontation mit den hart gewordenen Positionen offizieller Konfessionsvertreter geschieht bei Böhme allerdings nicht wie bei Eckhart erst gegen Ende seines Lebens, sondern in Form von Verfolgung und Schreibverbot ab seiner ersten verbreiteten Schrift, »Morgenröte im Aufgang, genannt Aurora«, im Jahre 1612¹⁴.

2. Einleitendes zur Denkeigenart Böhmes

Trotz dieser Gemeinsamkeit ihres – nicht gerade lebenserleichternden – Stigmas der Ungewöhnlichkeit, bedeutet der Übergang von Meister Eckharts zu Jakob Böhmes Werk einen extremen Wechsel. Die philosophischen Landschaften, in die der hier untersuchte Begriff der Demut eingebettet ist, unterscheiden sich gravierend. Inwiefern die äusserst divergierenden Ansätze wie Ausdruckweisen beider Denker auseinanderlaufende oder dennoch verwandte Demutsbegriffe hervorgebracht haben, dies wird sich im Anschluss des vorliegenden Deutungsversuches zeigen. Zunächst soll jedoch Meister Eckhart vergessen sein, damit wir uns vorbehaltlos in den neuen Denkraum Böhmes begeben. Denkraum scheint als Begriff jedoch schon eine irreführende Suggestion zu enthalten. Damit vorgestellte Statik und Übersichtlichkeit passen nämlich nicht auf das dynamische Denkgeschehen, was einen in Jakob Böhmes Texten regelrecht fortzureissen scheint. Mühsam nur und unter einiger Anstrengung – auch in Absehung vieler Aspekte der wuchernden und reichen

¹² Hierzu E. Benz: »Der Prophet Jakob Boehme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums«, 1959. Vgl. auch E. Pälitz: »Zum Verständnis von Jakob Boehmes ›Autorschaft‹«, 1975, 9–21.

¹³ Ausführlich informiert E. Lemper über die Hintergründe dieses Streits (vgl. 1976, 86 ff.), auch G. Wehr (vgl. 1971, 36 f.). J. Hamberger erklärt sich über die Konfrontation Böhmes mit der – zu erneutem »Scholasticismus« – verhärteten protestantischen Front den Umstand, dass Böhmes Wirkkreis von Anfang an massgeblich gelähmt und beschränkt worden sei (vgl., 1844, LV).

¹⁴ Zur ungewöhnlichen Biographie Böhmes orientiert u.a. Abraham v. Frankenberg, (aufgenommen im 10. Bd. der hier zitierten Böhme-Werke), W. E. Peuckert 1924, P. Deussen 1925, H. Grunsky 1984, G. Wehr 1971. Besonders ausführliche Darstellungen, die auch auf das kulturelle und politische Umfeld Böhmes detailliert eingehen, bieten vor allem E. Lemper, 1976 und J. Hoffmeister, 1975.

Gedankenfülle – lässt sich ein systematisch gerader Pfad durch den Strudel der Darlegungen bahnen.

Jakob Böhmes Spekulationen sind nicht durch die alte Ordnung eines scholastischen Darstellungskodexes, auch nicht durch die in seiner Zeit neu aufkommende Darstellungsart »more geometrico« gebündelt. Als Autodidakt schreibt er ungezügelt von akademischen Normen in einer so bewunderten wie beklagten Sprache, die – in einer klassischen Formulierung Hegels – »die Wirklichkeit als Begriff« gebraucht¹⁵. Hinzu kommt, dass sein universaler Denkanspruch vor (fast) nichts halt macht. Die Erklärfreude des »philosophus teutonicus« hat bereits Ludwig Feuerbach zum stichelnden Kommentar verleitet: »Er (Jakob Böhme) will uns nicht nur erklären, wie aus der Natur Gottes der Geist Gottes, sondern auch wie aus der Natur oder dem Wesen Gottes die wirkliche Natur entsteht – erklären, wie Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Berge und Steine, Bäume und Kräuter, Thiere und Menschen, Franzosen und Schären, Krätze und Aussatz entstehen: kurz er will uns alle Geheimnisse der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie und Pathologie aufschliessen, befangen in dem Glauben, dass, weil Alles aus Gott geworden, auch Alles aus ihm erkannt werden könne.«¹⁶

So fremdartig und auch störend bei der Lektüre diese universale Erläuterungstendenz des philosophus teutonicus ist, so interessant ist das Selbstkonzept, welches in seinem Zugang explizit wird. Dieses Selbstverständnis vor allem prägt – wie zu sehen sein wird – seinen spannungsreichen Demutsbegriff. Denn Böhme versteht sich als Autor weder im Sinne eines passiven Mediums, durch welches Gott sozusagen die Gesamtheit der Zusammenhänge hindurch diktiert, noch ist er so grössenwahnsinnig zu glauben, dass er aus sich heraus – ohne Studium und Vertiefung in die damals keimende Naturwissenschaft –, den Dingen auf den Grund zu sehen vermöchte. Vielmehr setzt Böhme das theologische Konzept der Ebenbildlichkeit in philosophisch fordernde Aktualität um, insofern ihm darin die zu verwirklichende Möglichkeit gegeben erscheint, durch das Wesen

¹⁵ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1971, 95. Als exemplarische Stimmen im heute immer noch lauten Chor der Beschwerden über Böhmes angeblich durchmischte, diffuse und unsystematische Ausdrucksweise vgl. G. Haensch, 1978, 195 und A. Koyré, 1979, Xf. Dagegen halten vor allem philologisch motivierte Untersuchungen Böhmes Rang »eines bedeutenden Sprachschöpfers« vor Augen (P. Schäublin, 1963, 9).

¹⁶ SW III, 134.

des Menschen selbst in besagten Grund der Dinge zu schauen¹⁷. Darum könne der menschliche Wille – so Böhme – »in diesem Quellbrunn schöpfen, so er Göttlich Licht in sich hat, und die Unendlichkeit schauen; aus welchem Schauen diese Feder geschrieben hat«¹⁸. Will man von einer Böhmeschen Erkenntnistheorie sprechen, so geht diese eindeutig vom christlich-jüdischen Ansatz aus. In seinen häufigen Rechtfertigungen ob seines grenzenlosen Denk- und Wissensanspruchs pocht er immer wieder auf seine Konformität mit dem von jedem Gläubigen anerkannten Genesiswort vom Menschen als *imago dei*. Dieses nimmt er als Indiz eines Zusammenhangs mit dem Schöpfer, der auch einen wissenschaftlich direkten Zugang zu seinem Werk gewährt¹⁹. In Böhmes erkenntnistheoretischer Ernstnahme und Umsetzung dieser biblischen Grundsätze ergibt sich eine gewisse Parallelität zu Nikolaus von Kues. Die Fragen, die Hans Blumenberg dem Ansatz des Cusaners unterlegt, könnte man ebenso anhand der Böhmeschen Reflexion herauskristallisieren: »Was bedeutet es im Ernst für das Bild des Menschen vom Weltall, daß er von der Schöpfung aus dem Nichts durch einen allmächtigen und unendlichen Urheber erfahren hatte? (...) Und hatte es Folgen für das Wissen des Menschen von sich selbst gehabt, daß er gehört hatte, er solle das Bild und Gleichnis seines Schöpfers sein? Galt es hier nicht, in Vermutungen geradezu auszuschweifen? Aber nichts von dem hatte die Scholastik ernstlich getan oder auch nur versucht.«²⁰ Im Unterschied zu Cusanus entwickelt Böhme aufgrund des Glaubensgrundsatzes je-

¹⁷ »Wie woltest du denn nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater ist, des Wesens du bist? Schau an, ist doch diese Welt Gottes; und so Gottes Licht in dir ist, so ist sie auch dein, wie geschrieben stehet: Alles hat der Vater dem Sohne gegeben, und der Sohn hat dirs gegeben (Joh 16:15).« (3P, 4,7) In einem seiner Sendbriefe findet diese Überzeugung folgenden Niederschlag: »Dann das Buch, da alle Heimlichkeit innen lieget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweil er die Gleichniß der Gottheit ist; das grosse Arcanum lieget in ihm« (ep, 20, 3).

¹⁸ Mm I, 5, 15.

¹⁹ So heisst es in einer expliziten »Rechenschaft des Schreibers«, die seinem ersten Buch, der Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, vorangestellt ist: »Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich/ der ich der Ich bin / weiß es/ sondern Gott weiß es in mir. Diese Weisheit ist seine Braut / und die Kinder Christi sind in Christo / in der Weisheit / auch Gottes Braut. So nun Christi Geist in Christi Kindern wohnt / und Christi Kinder Reben am Weinstocke Christi sind / und mit ihm Ein Leib sind / auch Ein Geist: wem ist nun das Wissen? ist es mein oder Gottes? sollte ich denn nun nicht im Geiste Christi wissen / woraus diese Welt sey geschaffen / so derselbe in mir wohnt / der sie geschaffen hat? sollte Er es nicht wissen?« (Mr, Seite 19)

²⁰ H. Blumenberg, 1966, 466.

doch nicht Vermutungen, sondern eine Erkenntnispraxis, die die Grenzen, die im Cusanischen Begriff der *docta ignorantia* festgelegt sind, überschreitet. Diese Überschreitung geschieht nicht durch den Versuch einer Ausdehnung menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern – wie im nächsten Abschnitt beleuchtet wird – durch eine fast gegenläufige Bewegung des demütigen »Einsinkens«. Es ist diese Bewegung, die für Böhme Erkenntnisgrenzen überwindbar macht.

Wenn Böhme also über die Anfänge der Welt und die Geschehnisse innerhalb der Gottheit zu spekulieren pflegt, so ist er sich der Kritik der »Vernunft« wohl bewusst, die »alhier möchte tadeln wollen und sagen: Wir sind nicht darbey gewesen als dis geschehen sey«; Böhme erklärt jedoch daraufhin: »Ich, der ich der Ich bin, habe es nicht gesehen. Denn ich war noch nicht eine Creatur; aber wir habens in der Essentz der Seelen«²¹. Mit dieser »Essentz« spielt Böhme auf die Einwohnerschaft Gottes an, der sich im Menschen als »in seinem Spiegel offenbaret und zurück siehet durch die seelische Essentz in den Anfang aller Wesen«, – worauf Böhme sich wieder an die Vernunft richtet und den Spiess gleichsam umdreht: »was hat mich denn die Vernunft zu tadeln, um daß sie daran blind ist? Ich soll die Vernunft warnen, daß sie doch wolte einmal in Spiegel des Verstandes sehen, und betrachten was sie sey«²². Die Berufung auf die göttliche

²¹ Mm, 9,1. In einer früheren Schrift Böhmes findet sich dieser Rechtfertigungsansatz seines Erkenntnisanspruchs noch ausführlicher erläutert. Dort heisst es: »Darum ob wir gleich reden von der Schöpfung der Welt, als wären wir darbey gewesen und hätten solches gesehen, des darf sich kein Mensch wundern, und für unmöglich halten: denn der Geist, so in uns ist, den ein Mensch vom anderen erbet, der ist aus der Ewigkeit in Adam geblasen, der hat es alles gesehen, und siehet es noch im Lichte Gottes, und ist gar nichts fernes, oder unerforschliches: denn die ewige Geburt, so im menschlichen Centro verborgen stehet, thut nichts Neues, sie erkennt, wircket und thut eben das, was sie von Ewigkeit gethan hat (...) Darum so man redet vom Himmel und der Geburt der Elementen, so redet man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind; sondern wir reden von Dingen, so in unserem Leibe und Seele geschehen: und ist uns nichts nähers als diese Geburt, denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter (reden also nur von unserer Mutter) Hause; und so wir vom Himmel reden, so reden wir von unserm Vaterlande, welches die erleuchtete Seele wol schauen kan, und obs gleich dem Leibe verborgen stehet.« (3P, 7, 6–7)

²² Mm, 9, 2. »Verstand« und »Vernunft« sind bei Böhme eindeutig gewertete Begriffe, wobei J. Hamberger bereits auf die Parallele des Böhmeschen zum Lutherschen Vernunftbegriff aufmerksam gemacht hat (vgl. 1844, 4, Anm.). In umgekehrter Analogie zu Hegel kann man das Vermögen, welches Böhme dem »Verstand« zutraut, mit dem Hegelschen Vernunftbegriff assoziieren, während die »Vernunft« für Böhme gleichsam eingengt ist auf zu enge Dimensionen des Erkennens und den Bereich des Vorgegebenen nicht transzendieren kann. Darum wenden sich seine Rechtfertigungen auch im-

Seelenessenz aufgrund ihrer Abbildhaftigkeit legt Böhme im Sinne eines Spiegels aus, in und durch den *Gott selbst zurück sieht* in den »Anfang aller Wesen«. Deshalb empfindet Böhme seine Einsicht nicht als *eigene* Leistung, die sich auf ihn reduzieren liesse, und dennoch kann diese Einsicht nur in ihm geschehen: Nicht weil er Jakob Böhme ist, sondern weil darin die Bestimmung der Menschheit als Spiegel Gottes liegt.

Der Ursprung der Anschauung eines solchen Erkenntniszusammenhangs von Gott und Mensch entstammt bei ihm nicht einem langsam entwickelten, diskursiven Denkkakt. Ebenso wenig hat sich seine Denkart aus der Bibellektüre vermittelt. (Erst später findet er Bestätigung seiner spezifischen Denk- und Wahrnehmungsweise in Bibel, Schriften anderer »Meister« und Natur). Sein Ansatz muss vielmehr als Resultat nicht nur einer Intuition, sondern eines all-durchdringenden Denk-»Erlebnisses« verstanden werden – so lässt sich in Anlehnung an Ernst Bloch formulieren²³. Dieses Erlebnishaftes reflektiert sich auch an der Aura der brennenden Aktualität und Brisanz, die seine Gedanken durchweg umgibt. Angesichts des Anstosses von Böhmes Denkweg liesse sich vielleicht auch von einer »Denkerfahrung« in der Auslegung von Helmut Holzhey sprechen, in dem Sinne nämlich, dass das Denken dieser »seiner eigenen Erfahrung gegenüber nicht mächtig ist, sondern von ihr überkommen und gerade so in sich selbst umgewandt wird«²⁴. Anhand von Heideggers Begriff der »Erfahrung des Denkens« destilliert Holzhey »die über-

mer gegen die Vernunft, gegenüber der er sich auf den Verstand beruft. In ähnlicher Weise argumentiert Hegel – exemplarisch zum Beispiel in der Differenzschrift (»Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«) – auch unter der Berufung auf die Vernunft gegen die engen Schranken des Verstandes.

²³ Vgl. E. Bloch, 1972, 70. Mit einigem Recht kann man gemeinsam mit G. Bonheim sich gegen die Auffassung von G. Heinze, W. Nigg und H. Tesch verwehren, Böhmes Initialerlebnis als eine »Vision« zu bezeichnen, denn diese »Bezeichnung – so Bonheim – ist im Grunde denkbar ungeeignet, weil das Moment der Entrückung in eine andere Realität, die die Realität des gewöhnlichen Lebens kurzzeitig vergessen läßt, in Böhmes Schilderung völlig fehlt. (...) Böhme jedenfalls versichert, daß er auch in den Augenblicken plötzlicher Erkenntnis nichts als nur das Alleralltäglichsche um sich herum gesehen hat.« (1992, 176, Anm. 1). Andererseits wird im Artikel von A. M. Haas »Erfahrung und Sprache in Böhmes Aurora« einsichtig, wie sehr Böhme auf die Ausdrücke des Sehens, des Lichts, des Durch-alles-hindurch-Sehens rekurriert, so dass seinem Erlebnis das Moment einer visio, wenn auch ganz eigener, vielleicht realitätsnaher bzw. -aufschliessender Art, wiederum auch nicht völlig abzusprochen ist (in J. Garewitz, A. M. Haas, 1994, 1–23).

²⁴ 1970, 281.

raschende Plötzlichkeit (...), die Diskontinuität zum vorstellenden Denkleben (...) und die Wendung auf sich selbst«²⁵ als die charakteristischen Momente einer solchen Erfahrung. Diese Diagnose trifft ziemlich genau den Denkeinschnitt, der Böhme widerfahren ist. Denn mit einem Schlag hat sich seine Denk- und Anschauungsart so drastisch verändert, dass er sich von früheren und vorgegebenen Vorstellungsweisen rigoros abwendet. Zusätzlich wirft ihn sein neuer Ausgangspunkt radikal auf sich selbst zurück: die Denkwege, die sich nun andeuten, kann nur er allein beschreiten. Mindestens zehn Jahre braucht er, um seinen neuen gedanklichen Zugang zur Welt in Worten vermittelbar zu machen.

Böhme selbst sieht seine gewandelte Denkweise aber nicht in erster Linie in den Relevanzraum des philosophischen Diskurses gestellt. Er fühlt eher so etwas wie eine menschliche Verantwortung, die ihn zum Ausdruck seiner neu gewonnenen Einsicht und Wahrnehmung treibt: »Wir reden was wir sehen, fühlen, schmecken und wissen, und ist nicht Tand oder Wehnen: und das nicht Uns, sondern Euch, als ein Glied dem andern *pflichtig* ist, auf daß unsere Freude in euch sey«²⁶ (Hervorhebung D. S.). Böhmes Denken möchte demnach konkret auf die Lebensgestaltung einwirken, seine »Freude« soll auch im Leser sein. Eine ungewöhnliche Verwobenheit von theoretischem wie praktischem Anspruch kennzeichnet sein Werk. Nicht etwa, dass er eine eigene Ethik verfasst hätte. Die Ethik, wenn man überhaupt von einer solchen im Kontext Böhmes sprechen kann, ergibt sich aus seinem Denken, welches – zwar ausgesprochen spekulativ – für ihn notwendig mit »praktischen« Konsequenzen verbunden ist. Mit der Stosskraft seines Ansatzes möchte er nicht nur die Grundprobleme der Metaphysik erschliessen, das Wesen Gottes und der Seele, das Problem des Bösen, den Zusammenhang von Gott und Natur usw., – zugleich sollen diese universal erklärenden Gedankenmodelle auch lebensverändernde Impulse setzen. Das Programm, welches er sich in seinem Schrifttum setzt, könnte umfassender kaum sein. In der Vorrede eines seiner Hauptwerke, dem »Mysterium Magnum«, findet

²⁵ Ebenda 282.

²⁶ 40 F, 13, 6. Auch in einer anderen Schrift tritt dieses Motiv seines Schreibens hervor, so wenn er schreibt: »Muß ich doch an dem grossen Geheimniß stammeln gleich einem Kinde, da lernet gehen: so gar kan es die irdische Zunge nicht erheben, was der Geist begreiffet und verstehet. So will ich's doch wagen, ob ich manchen möchte lüsternd machen zu suchen das Perlein, damit ich in meinem paradeisischen Rosen-Garten auch Gottes Werck wirke.« (3 P, 7, 17)

sich sein überwältigendes Vorhaben in einer ebenso überwältigenden Auflistung zusammengefasst: »Und wollen andeuten (1.) was das Centrum und Grund aller Wesen sey, (2.) was die Göttliche Offenbarung durchs Sprechen des Worts Gottes sey, (3.) wie Böses und Gutes aus einem einigen Grunde urstände, als Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Freude und Leyd; und wie das in seinem Grunde sey, auch wozu iedes Wesen und Qual nutze, und unvermeidlich sey, (4.) und wie alle Dinge ihren Grund vom Mysterio Magno als vom Aushauchen des ewigen Einen haben, (5.) wie sich das ewige Eine in Empfindlichkeit, Findlichkeit, Schiedlichkeit zu seiner selbst Scientz, und zum Spiel der ewigen Kraft einführe, (6.) wie man zu wahrer Erkenntniß Gottes, und zum Erkenntniß der ewigen und zeitlichen Natur kommen möge, (7.) Item, wie man in wahre Beschaulichkeit des Wesens aller Wesen kommen möge, (8.) Item, von der Schöpfung der Welt und aller Creaturen, (9.) und dann von des Menschen Urstand, Fall und Wiederbringung, was er nach dem ersten Adamischen Menschen im Reich der Natur sey, und was er in der neuen Wiedergeburt im Reiche der Gnaden sey, und wie die neue Wiedergeburt geschehe: (10.) Auch was das alte und neue Testament ein iedes in seinem Verstande sei.«²⁷

Geht man dem hintergründigen Motiv zu diesem, dem modernen Zeitgenossen eindeutig »unbescheiden« anmutenden Denkanspruch nach, so führt es überraschend, aber auf direktem Wege jenem Begriff zu, den man wohl am wenigsten erwartet hätte: Demut²⁸.

²⁷ Mm I, Vor. 11.

²⁸ Das Thema der Demut wurde, soweit sich der Überblick über die Sekundärliteratur erstreckt hat, niemals Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Nicht einmal am Rand der Einzeluntersuchungen oder Gesamtdarstellungen scheint diesem Begriff bei Böhme annähernd gebührende Aufmerksamkeit zugekommen zu sein. Einzelne Wortuntersuchungen beschränken sich zumeist auf Böhmes eigen- geprägte Worte oder auf seine Verwendung mystischer Terminologie. Auch ein vergleichender Blick auf naheliegende Bezugsquellen Böhmes, Paracelsus, Schwennckfeld und Waigel, liessen keine Parallelen erkennen in der Rolle und spezifischen Bedeutung, die dem Demutsbegriff bei Böhme zukommt.

II. Aspekte des Böhmeschen Demutsbegriffs

1. Demut als Bedingung eines universalen Denkanspruchs

In seiner Erstlingsschrift, der »Aurora«, deutet Böhme in einem – wegen seiner Ausdruckskraft berühmt gewordenen – Abschnitt ein Initialerlebnis seines Denkwegs an. Er erzählt dort von einem Durchbruchserlebnis nach einer langen Phase des Selbstzweifels und des Verlorenheitsgefühls angesichts der unermesslich gewordenen Welt, die auch gegenüber Gut und Böse gleichgültig erscheint. In »harte Melancholey und Traurigkeit«²⁹ sei er gefallen, wobei ihm auch die Vorstellung eines Gottes als fernab regierendes »sonderliches Wesen«³⁰ wenig geholfen habe. Böhme berichtet sodann, wie er, um aus seiner trüben Verlorenheit herauszugelangen, seine Suche mit entschiedener Unbedingtheit – »in willens das Leben daran zu setzen«³¹ – nicht mehr in die eigene Grübeleien versunken, sondern an den (damals noch) unverstandenen Gott gerichtet habe. Die Folge dieser unterschiedenen Gerichtetheit und Willensanstrengung, in der er über seinen eigenen melancholisch-depressiven Horizont hinwegzukommen sucht, ist ihm ungeahnt gewesen: auf einmal – so Böhme wörtlich – »brach der Geist durch.«³² Böhme erzählt dieses sein Leben durchdringende Erlebnis in förmlich vibrierender Dichte: »Als bald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Porten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit, und alda mit Liebe umfungen worden, wie ein Bräutigam seine liebe Braut umfähet. Was aber für ein Triumphiren im Geiste gewesen, kan ich nicht schreiben oder reden: es läst sich auch mit nichts vergleichen als nur mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und vergleicht sich der Auferstehung von den Todten. In diesem Lichte hat mein Geist als bald durch alles gesehen, und an allen Creaturen, so wol an Kraut und Gras Gott erkant, wer der sey, und wie der sey, und was sein Wille sey: auch so ist als bald in diesem Lichte mein Willen gewachsen mit grossem Trieb, das Wesen Gottes zu beschreiben.«³³

Diese »philosophische Erleuchtung«³⁴ als auch der Hergang, der

²⁹ Mr, 19, 5.

³⁰ Ebenda, 19, 4.

³¹ Ebenda, 19, 11.

³² Ebenda, 19, 10.

³³ Ebenda, 19, 11–13.

³⁴ Ernst Bloch, 1977, 70.

zu ihr führt, enthalten in nuce bereits den Inhalt dessen, was Böhme in seinem vielbändigen Werk immer weiter bewusst zu machen und zu entwickeln sucht³⁵. Das Verstehen, dass die Gottessuche nicht in ein Abseits zu schweifen hat, sondern sich im unmittelbaren Lebensfeld des Menschen erfüllt – dass Gott an »Kraut und Gras« erkennbar wäre –, verursacht die eigentliche und grundsätzliche Kehre Böhmeschen Denkens³⁶. Im Hinweis darauf, dass er nicht nur eingesehen habe, *wer* Gott sei, sondern auch *wie* Gott sei, deutet sich bereits das Spezifikum seines neuen Begreifens an: nämlich seine durch und durch dynamische Auffassungsweise des göttlichen Wesens. Hierfür bezeichnend ist auch die Erwähnung des »Willens« Gottes, dessen Auslegung Böhme eine umfassende voluntaristische Wirklichkeitstheorie entwickeln lässt³⁷, in der nichts Geringeres als die Vereini-

³⁵ Böhme, hinsichtlich des angemessenen Ausdrucks des von ihm so plötzlich und überwältigend Erkannten offen überfordert, kündigt bereits in seinem ersten Buch an, dass »was ich an einem Orte nicht genug beschreibe von dieser grossen Geheimniß, das wirst du am andern finden: und was ich in diesem Buche nicht kan beschreiben von wegen der Länge und meiner Unbegreiflichkeit, das solt du in dem andern nachfolgenden finden. Denn dieses Buch ist das erste Gewächse dieses Zweigleins, das da grünet in seiner Mutter; gleichwie ein Kind, das da lernet gehen, und kan nicht bald sehr lauffen.« (Mr, 21,62–63)

³⁶ Dadurch löst sich für Böhme jene grundsätzliche »Blindheit« auf, unter der nach ihm die Mehrheit leidet, vor allem auch die »Doctores in ihren gecrönten Hütlein«, die zwar wissen, »daß ein Gott ist, der dieses alles geschaffen habe, sie wissen aber nicht, wo derselbe Gott ist, oder wie derselbe ist. Wenn sie wollen von Gott schreiben, so suchen sie Ihn ausser dieser Welt in einem Himmel alleine, gleich als wäre er ein Bilde mit etwas zu vergleichen« (Mr, 22, 34 f.). Der Stellenwert, den er der Auflösung dieses Missverständnisses beimisst, wird auch daran ersichtlich, dass er eines seiner Hauptwerke (Gnadenwahl) unmittelbar mit dem Kampf gegen diese Auffassung eines jenseitigen Gottes ansetzen lässt (vgl. Gw, Vor., 1 f.). Die Hineinverlegung Gottes in die Welt mit den Konsequenzen, die, wie zu sehen sein wird, für Böhme damit verbunden sind, bedeutet nach D. Walsh die Grundsteinlegung jener modernen Gedankensysteme bzw. Ideologien, die auf »innerworldly fulfillment« ausgehen: In der Spekulation Böhmes, so erklärt Walsh, »we may observe the genesis of one of the most influential symbolic complexes of the modern age. All constructions of reality as a movement toward fulfillment within time, particularly its representation as a series of oppositions that unfold into a final historical resolution, can look toward Boehme as the spiritual progenitor of their symbolism. He reveals the experiential underpinnings for their conception of reality be tracing it to its ultimately legitimizing source within divine being itself.« (1983, 1)

³⁷ J. Stoudt geht sogar soweit, Böhme aufgrundessen »the first significant voluntarist in Western thought« zu bezeichnen (1957, 302). Auch Berdjajew hebt Böhmes Willenseinschätzung in seinem spekulativen Ausmass als ein innovatives Element in der abendländischen Philosophie hervor: »Böhmes Metaphysik ist voluntaristisch, sie ist nicht

gung einer Kosmo- und Theogonie zu leisten versucht wird. Sein erlebnisbeflügelter Ausgriff schwingt sich also zu einer Universalität auf, dem keine Problemhürde unüberwindlich erscheint³⁸.

Angesichts dessen drängt sich die Frage auf, was dieser »Denkerfahrung« Böhmes zugrundeliegt bzw. was die Krise, in der sie eingebrochen ist, dafür fruchtbar gemacht hat. Denn offensichtlich lässt nicht jede Krise von »harter Melancholie«, gepaart mit dem Willen, sich daraus zu befreien, solche Denkhorizonte aufbrechen. Böhme selbst thematisiert die Bedingung der Eröffnung seines Denkwegs nirgends explizit. Dennoch gibt es indirekte Andeutungen, die der Aufmerksamkeit wert erscheinen. So zum Beispiel findet sich eine Bedingung des Zugangs zu seiner Gedankenwelt in Form eines Rat-schlags an den Leser ausgesprochen, den er seinem zentralen Werk, der »Gnadenwahl«, voranstellt: »Und vermahne den liebhabenden Leser, sich in Göttlicher Demuth in Gott und seine Mit-Aeste oder Brüder zu ersencken, so mag er unsern empfangenen tiefen Sinn und Begriff wol ergreifen«³⁹.

Mit diesem Rat stehen wir offensichtlich in abrupter Weise vor dem Kernthema unserer Untersuchung. »Göttliche Demut« begegnet hier gleichsam als Eingangstor zur Böhmeschen Gedankenwelt. Lapidar wird sie mit der Befähigung umschrieben, sich in Gott und den Brüdern⁴⁰ »ersencken« zu können. So sei es möglich, den »tiefen Sinn und Begriff« von Böhmes Lehre zu begreifen. Umgekehrt heisst das, dass Böhme ein Verstehen seiner Lehre ohne Demut für ausgeschlossen hält. Damit steht eine schwer umgehbare Eintrittshürde

intellektualistisch wie die griechische und mittelalterliche Philosophie. Böhmes Voluntarismus ist das neue Prinzip, das er in die Philosophie hineintrug und das die deutsche Philosophie weiterentwickeln wird. Erst der Böhmesche Voluntarismus hat die Philosophie der Freiheit möglich gemacht.« (1932, 321) W. Elert geht sogar soweit, Böhmes Mystik durch seinen voluntaristischen Ansatz von der übrigen mystischen Tradition abheben zu wollen: »In der Konsequenz seines Voluntarismus übertrifft er die gesamte deutsche Mystik bei weitem. Denn während der Wille dort immer erst bei der spezifischen Wendung zur Ethik zu vollem Recht kommt, ist für Böhme das Wollen im eigentlichen Sinne eine religiöse Funktion. (...) Das mag auch den Ausdruck »Voluntaristische Mystik« rechtfertigen.« (1913, 5f.)

³⁸ »Wo immer man Böhmes Werk aufschlägt, fällt einem diese universale, auf Ganzheitserkenntnis hinzielende Betrachtungsweise auf.« (G. Wehr, 1991, 248)

³⁹ Gw, Vor., 7.

⁴⁰ Dass Böhme die Menschen nicht nur als Brüder, sondern als »Mit-Aeste« bezeichnet, beruht auf seiner Lieblings-Metapher des Weltbaums, in dem alle Menschen Äste sind, somit in einem verästelten Zusammenhang in direktester Weise verbunden sind. (Vgl. z. B. Mr, Vor. oder Mm, 22, 67).

vor seiner Gedankenwelt, die vor allem den modernen Interpreten in Verlegenheit bringen muss. Denn was heisst diese Verstehensbedingung überhaupt? Was bedeutet bei Böhme göttliche Demut, die sich in Gott und die Mitbrüder »ersencken« kann? Warum hebt Böhme nicht Naheliegenderes hervor, dass es z. B. darauf ankomme, seinen Ausführungen und Gedankenfolgen so gewissenhaft wie möglich zu folgen? Weil man mit Böhmes erteiltem Rat als zeitgenössischer Leser zugegebenermassen wenig anfangen kann, überliest man ihn leicht. Zu dem Befremden, das einem bei der ersten, aber auch zweiten oder dritten Lektüre von Böhmes Schriften überkommen mag, gesellt sich noch das Unverständnis über den nicht verstandenen und beiseite geschobenen Rat hinzu. Dennoch kann er aufschlussreich sein. Wenn zwar unmittelbar schwer einzusehen ist, was Böhme mit dieser »Vermahnung« meint, so ist dennoch der Eindruck kaum zu verwehren, dass der Autor wohl eine gewisse Gemüthshaltung für das Begreifen seiner Texte einfordert. Auf seine Weise macht Böhme dadurch auf das – durch Augustinus erstmals formulierte – Problem aufmerksam, »daß die gesprochene Rede stets hinter dem Auszusagenden, dem inneren Wort zurückbleibt und daß man ein Gesprochenes nur verstehen kann, wenn man die hinter ihm lauernde innere Sprache nachvollzieht«⁴¹. Böhmes Hinweis auf die Demut scheint nichts anderes als eben die Möglichkeit des Nachvollzugs dieser »inneren Sprache« zu betreffen, aus der seine Texte leben. Angesichts dessen kann man nicht umhin, sich vor die von Alois Haas formulierte Frage gestellt zu sehen, durch die das hermeneutische Grundproblem spirituell motivierter Texte insgesamt berührt wird: »Genügt der Leser existentiell den Anforderungen des Textes?«⁴²

Vorliegende Arbeit scheint bezüglich dieser Frage jedoch einen gewissen thematischen Vorteil zu haben. Denn es geht ihr ja darum, gerade diese »Eintrittsbedingung«, die Böhme für sein Werk explizit macht, zu verstehen. Indem der Begriff der Demut untersucht wird, scheint sie lediglich konstruktive Vorarbeit für den möglichen Einstieg in Böhmes Lehre zu leisten. Im Bemühen um den Zugang zum Zugang sozusagen kann sie vielleicht ausserhalb des darin gesetzten Anspruchsbereichs bleiben. So leicht aber kommt die vorliegende Un-

⁴¹ J. Grodin, 1991, X.

⁴² A. M. Haas, 1971, 63 f.

tersuchung mit – wie Böhme sagen würde – »academischem Witz«⁴³ (der Böhme zeitlebens suspekt bleibt) um das Problem nicht herum. Denn das Projekt, diesen Demutsbegriff zu verstehen, vermag sich gar nicht nur im Vorfeld von Böhmes Gedankenwelt aufzuhalten. Um Böhmes Demutsverständnis nachzuvollziehen, bleibt einem nichts anderes übrig, als sich in sein Werk zu vertiefen. Bereits die ersten Konfrontationen mit dem Wort Demut im Böhmeschen Gedankenkosmos machen nämlich unübersehbar, dass es sich hier um einen äusserst elaborierten und spezifischen Begriff der Demut handelt. Um die hermeneutische Prämisse zu seinem Werk einigermaßen zu verstehen, ist man deshalb auf das Werk selbst verwiesen, durch welches diese Prämisse erst in ihrem eigentlichen Sinn aufgeht. So befindet man sich offensichtlich in einem Zirkel. Ohne zu wissen, was Böhme unter Demut meint, kann man auch nicht der Bedingung entsprechen, die er selbst anempfiehlt, um den »Sinn und Begriff« seines Denkens zu ergreifen. Um der Demut als Einstiegsbedingung in sein Werk entsprechen zu können, muss man also bereits darin eingestiegen sein, wobei das so gewonnene Verstehen aber nur ohne Gewähr sein kann.

Vielleicht bietet genau dies einen Ansatz, um dem unangenehmen Dilemma zu entkommen. Der Versuch, Böhme zu verstehen, muss sich bewusst als vorläufig und tentativ verstehen. In diesem Bewusstsein ist der Einstieg in sein Werk an der von ihm gegebenen Bedingung vorbei möglich mit gleichzeitiger Ernstnahme von ihr. Diese Verstehensbemühungen können sich aber immerhin auf den »good will«, den Willen zu verstehen berufen⁴⁴. Dadurch kommen sie dem Böhmeschen Geist wiederum entgegen, der, wie wenige andere Denker, von der Kraft des (guten) Willens ausgeht⁴⁵ (wie später näher gezeigt wird). D. h., der methodische Ansatz kennzeichnet sich hier in erster Linie durch ein Selbstverständnis, das sich als proviso-

⁴³ Vgl. 3fL, Sum., 16, 20.

⁴⁴ Der Verstehensansatz beruft sich sozusagen auf die von Gadamer formulierte Minimalbedingung, die zur Erschliessung eines Textes unabdingbar ist: »Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen.« (1990, 273)

⁴⁵ Diesbezüglich findet sich sogar ausdrücklich ein Rat in einem seiner Sendbriefe zur Angehensweise seiner Schriften, in dem er sagt: »scharf Suchen tut es alhier nicht, sondern Wolwollen und Wolthun ...« (ep, 9, 12).

risch begreift und bewusstermassen nicht für sich beansprucht, die gesamte Dimension, den »tiefen Sinn« des von Böhme Geschriebenen »ergreifen« zu können. So wenigstens kann der »Vermahnung« des Autors in negativer Weise entsprochen werden, nämlich dass durch dieses interpretatorische Selbstverständnis offengehalten wird, was der eigentliche Sinn seiner Werke ist. Denn dieser bedingt – so Böhme – eine Gemütsdisposition, die, wenn auch theoretisch erfasst, noch lange nicht umgesetzt ist: Demut.

Kehren wir also mit dieser Verdeutlichung wieder zum Thema zurück. Um uns an den Demutsbegriff, der Bedingung zum Einstieg in Böhmes Denken ist, anzunähern, sollte man zuerst eruieren, was hinter Böhmes Demutsempfehlung bzw. -ermahnung steht. Dies ist wichtig, weil so ein mögliches Missverständnis aus dem Weg geräumt wird. Demut – so lässt sich schnell feststellen – wird von Böhme nicht etwa aus dem Grund empfohlen, dass sie die angemessene Haltung vor seiner, von ihm als göttliche Offenbarung empfundenen Erkenntnis wäre. Böhme masst sich nicht an, selber das »Wesen Gottes zu beschreiben« (siehe oben), von allen anderen aber in Anbetracht dessen Demut zu verlangen. Der Grund, warum Böhme Demut fordert, scheint vielmehr der zu sein, dass sie für ihn selbst den einzig möglichen Weg zur Erkenntnis bahnt. Aus einem für Böhmesche Verhältnisse typisch komprimierten Zitat lässt sich diese Vermutung bestärken: »Alles Speculiren in den Wundern Gottes, ist ein fast fährlich Ding, damit der Willen-Geist mag balde gefangen werden; *es sey dann, daß der Willen-Geist dem Geiste Gottes nachsehe, so hat er in der gelassenen Demuth Macht, alle Wunder Gottes zu schauen.*

Ich sage nicht, daß der Mensch in natürlichen Künsten nichts forschen und lernen soll; nein, dann dasselbe ist ihm nützlich, aber die eigene Vernunft soll nicht der Anfang seyn; Der Mensch soll sein Leben nicht allein durch das äussere Vernunft-Licht regieren, dasselbe ist wol gut: *aber er soll sich mit demselben in die tiefste Demuth vor Gott einsencken, und den Geist und Willen Gottes in alle seinem Forschen vorne anstellen, daß das Vernunft-Licht durch Gottes Licht sehe;* und ob die Vernunft viel erkennet, so soll sie sich des doch nicht annehmen, als eines Eigenthums, sondern Gott die Ehre geben, welchem alleine ist die Erkenntniß und Weisheit.

Dann je mehr sich die Vernunft in die albere Demuth von Gott ersencket, und je unwürdiger sie sich vor Gott hält, je mehr stirbet sie der eigenen Begierde ab, und je mehr durchdringet sie Gottes Geist,

und führet sie in die höchste Erkenntniß ein, daß sie mag die grossen Wunder Gottes schauen. *Dann Gottes Geist führet nur in der gelassenen Demuth; was sich selber nicht sucht noch begehret, was in sich selber vor GOTT begehret einfältig zu seyn, das ergreiffet der Geist Gottes, und führets in seinen Wundern aus.*«⁴⁶ (Hervorhebung von D. S.)

Für Böhme besteht ein zunächst verblüffender, aber eindeutiger Zusammenhang zwischen Demut und »höchster Erkenntniß«. Demut bekommt damit eine erkenntnistheoretische Funktion ausserordentlicher Art zugeschrieben: nämlich als Bedingung für ein nicht bedingtes Wissen, d. h. in Böhmes Worten: für das Wissen um Gott⁴⁷. Kein anderes Wissen um das göttliche Wesen hat vor Böhmes Augen Bestand als dasjenige, was sich durch die Demut vermittelt⁴⁸. Ausgerechnet in der Demut soll dasjenige Unternehmen gelingen, was gemeinhin nicht nur unmöglich, sondern auch vermessen erscheint: un-endlisches Erfassen durch endliche Wesen. Gerade der Gemütszustand, der sich durch seine Anspruchslosigkeit charakterisiert, hat nach Böhme die »Macht, alle Wunder Gottes zu schauen.« Diese Macht beruht jedoch gerade darauf, dass der Mensch in der Demut nicht selbstmächtig seinen Blick lenkt, sondern gelassen dem, was als Geist Gottes bezeichnet wird, »nachsehen« kann. Damit scheint Böhme ausdrücken zu wollen, dass der menschliche Erkenntnisblick in der Demut unverstellt durch seine eigenen Bedingtheiten zu »sehen« vermag. Die Möglichkeit einer solchen Entgrenzung beruht al-

⁴⁶ wGl, 1, 34–36.

⁴⁷ Diese Überzeugung findet ihren Nachdruck auch an anderer Stelle: »Dann niemand kan Gott seinen Herrn erkennen, recht suchen und finden ohne den H. Geist, *welcher aus dem demüthigen suchenden Hertzen ausgehet*, und das Gemüthe erleuchtet; daß die Sinnen erleuchtet, und die Begierde zu Gott gewendet wird.« (3fL, 1, 49). In diesem Sinn erwähnt auch J. Hamberger, wenn auch en passant, die Demut als Voraussetzung, durch die trennende Bedingtheit menschlichen Auffassens zu dringen: »Ist der Mensch, lehrt er weiter (...), zur demüthigen Ergebung seines Geistes und Gemüthes an Gott gekommen, dann ist die Scheidewand gefallen, durch welche er bisher vor der ewigen Wahrheit getrennt war, dann ist ihm der Zugang eröffnet zur Erkenntniß der tiefsten und letzten Gründe aller Dinge.« (1844, XXXIV).

⁴⁸ Ähnliches drückt Böhme auch in seinem Buch »Vom Dreyfachen Leben des Menschen« aus, in einer Kritik an den Theologen: »Und wird den Theologen, die sich unterwinden von Gottes Willen zu predigen, alhier klar gezeigt, daß ihr Tichten von den Wegen zu Gott Fabeln sind, da man Gesetze machet, damit as Licht Gottes zu erreichen: *es stehet alleine in deme, und liegt an unserer Imagination, daß wir unsern Willen in der Demuth schöpfen, darinnen die Liebe geboren wird, welche dringet zum Hertzen Gottes, als in ihr Eigenthum*« (3fL, 4, 45).

so nicht, wie man meinen könnte, auf einer philosophischen oder meditativen Praxis der Horizonterweiterung⁴⁹; vielmehr erscheint sie als Resultat einer gegenläufigen Bewegung des »Einsenckens« oder »Ersenckens«. Grenzenlose Ein-sicht kommt zustande, so behauptet Böhme schlicht, wenn der Mensch sich in der Demut in Gott ein-zulassen vermag. In ihr mündet, seinen Bildern gemäss, das gebrochene und begrenzte »Vernunft-Licht« ins universale Licht Gottes, in dessen Strahlungsraum die Dinge un-bedingt erscheinen⁵⁰. Die unendliche Andersheit des göttlichen Sehens, welche für einen Denker wie Nikolaus von Kues notwendig uneinholbar ist, so sehr sich der Mensch auch bemüht (bzw. je mehr er sich bemüht, desto mehr wird ihm diese Uneinholbarkeit erkennbar), ist nach Böhme dem Menschen sehr wohl zugänglich; allerdings nicht aufgrund eigener Bemühungen, sondern indem er sich dieser Andersheit ergibt – was nur durch die Demut möglich ist.

Aufgrund dessen scheint das Geheimnis der Demut für die Grenzen überschreitende Einsicht Böhmes darin zu liegen, dass in ihr das herkömmliche Erkenntnisschema gleichsam umgedreht wird: denn Böhme behauptet nicht, dass der Mensch Gott ergreifen, sondern dass er in der Demut von Gott ergriffen werden könne. Wo überlicherweise das Erkennende das Erkannte durchdringt, lässt die demütige Erkenntnis die Umkehrung zu: das Erkennende wird vom Erkannten erfasst – »Gottes Geist fährt nur in die gelassene Demuth.«

⁴⁹ Etwa wie Cusanus meint, dass man durch eine gewisse geistige Übung zu immer vollkommenerer Erkenntnis gelangt: »Je mehr es sich daher jemand angelegen sein läßt, in der Schule dieser sinnlichen Erscheinungswelt im Lichte des Wortes seines göttlichen Lehrmeister sich im Einsicht-Erstreben zu üben, einer desto vollendeteren Meisterschaft wird er teilhaftig.« Wobei es nach Cusanus darauf ankommt, dass wir in den »Sinnenfälligen das geistig Einsichtige (betrachten) und klimmen gleichsam im Vergleichen von Unvergleichbarem von den vergänglichen und flüchtigen zeitlichen Dingen, deren Sein in unbeständigem Flusse ist, empor zu dem Immerwährenden, wo alle Aufeinanderfolge in das feste Beharren der Ruhe entrückt ist. Und wir widmen uns der Betrachtung des wahren, gerechten und freudevollen Lebens und halten uns von jeder Verunreinigung fern, die uns davon abziehen könnte. So mit glühender Sehnsucht nach ihm trachtend, vermöchten wir wohl, von hier gelöst zur Meisterschaft zu gelangen, in jenes eigentliche Leben einzugehen.« (Von der Gotteskindschaft, 1958, 61).

⁵⁰ Böhmes Rekurs auf das Licht entspricht einer Beobachtung Blumenbergs in seinen »Paradigmen zu einer Metaphorologie«, nach der das Licht die »mit dem Wahrheitsproblem am engsten verschwisterte Metapher« sei. Die Tradition dieser Metapher führt Blumenberg bis auf die Stoa zurück (vgl. Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 6, 1960, 12 ff.).

Menschliches »Forschen« ist somit grundlegend verändert. Es ist nicht mehr selbst gesteuert von der »eigenen Begierde«, wie Böhme formuliert, sondern gleichsam aus sich »ausgeführt«. Das »Schauen« wird deshalb Gott angemessen, weil es von Gott selbst geschaut oder »durchdrungen« wird. Die eigentliche Barriere zu diesem Gotteszugang ist deshalb die Selbstsuche und -begierde, weil sie den menschlichen Geist gleichsam festhalten und diese Ausführung verhindern. Darum bleibt Gottesspekulation ohne Demut nach Böhme buchstäblich »gefangen«. Überwindung der menschlichen Erkenntnisstranken hängt demnach an einem Vollzug, der unmittelbar gar nichts mit Erkenntnisgewinn zu tun zu haben scheint. Sie gelingt nur, wenn man »*sich selber nicht suchet noch begehret*«⁵¹.

Einen weiteren, wesentlichen Aspekt des Zusammenhangs von Demut und »höchster Erkenntnis« deutet Böhme darin an, dass letztere nicht als »Eigenthum« zu betrachten sei. Der Demütige scheint die Selbstlosigkeit mitzubringen, in deren Klima sich diese – sozusagen – eigentumslose Erkenntnis entfalten kann. Für Böhme darf Erkenntnis im allgemeinen nicht als »Eigenthum« betrachtet sein, weil – so seine Begründung –: »Gott allein ist die Erkenntnis und Weisheit«. Jede Erkenntnis – so scheint damit auch impliziert – ist demnach Gotteserkenntnis im doppelten Sinn, denn jede Erkenntnis ist letztlich Gottes Erkenntnis und birgt so die Möglichkeit in sich, in Gottes Wesen einzuführen, ist er *allein* doch die Erkenntnis. Durch diese Aussage tritt nun aber auch die Eigenart und Unvergleichbarkeit der sogenannten Gotteserkenntnis schärfer vor Augen: Gotteserkenntnis wird so zur Erkenntnis der Erkenntnis überhaupt. Diese merkwürdige Formulierung will ausdrücken, dass Gott erkennen gemäss Böhme etwas ähnliches zu besagen scheint, wie – wiederum mit Cusanus ausgedrückt⁵² – indasjenige einzudringen, was jeder einzelnen Erkenntnis zugrundeliegt, das Wesen des Erkennens selbst.

⁵¹ In gleicher Ausdrücklichkeit heisst es in seinem Werk »Signatura Rerum«: »Alles eigene Suchen und Forschen in der Selbheit ist ein vergebene Ding; Der eigene Wille ergreift nichts von Gott, dann er ist nicht in Gott, sondern ausser Gott in seiner Selbheit, aber der gelassene Wille ergreift, dann nicht er thut, sondern der Geist in dem er stille steht, dessen Werkzeug er ist, der offenbaret sich in Göttlichem Halle in ihm, so viel Er will.« (Sg, 15, 22)

⁵² In seinem Dialog »Vom verborgenen Gott« macht Nikolaus von Kues als »Christ« dem »Heiden« sein Gottesverständnis so deutlich, dass Gott die Wahrheit ist, in der jede andere einzelne Wahrheit aufgehoben ist. Gott ist der universale Inbegriff der Wahrheit, der nicht gewusst werden kann, weil jedes Wissen und jeder Wissensanspruch sich bereits in ihm bewegen und durch ihn bedingt sind. Gott im Sinne des Inbegriffs der

Gott-Erkennen kann deshalb immer nur In-Gott-Erkennen heißen. Das Bewusstsein, dass jedes Erkennen eigentlich Gottes Erkennen bzw. In-Gott-Erkennen ist, manifestiert jene eigentumslose Haltung dem Erkennen gegenüber, in der sich ihre Quelle zeigt. Darum beruht die Teilhabe an dieser schlechthin andersartigen, alle anderen Arten des Erkennens aber tragenden Erkenntnis, welche für Böhme Gotteserkenntnis bedeutet, auf der Haltung der »(selbst-)gelassenen Demut«.

2. Spannungsfeld der Demut

Im Nachgehen einiger Gedanken des oben angeführten Zitats ist der Bedeutungsraum des Begriffs der Demut bei Böhme schlaglichtartig beleuchtet worden. Nun kann etwas besser ermessen werden, was Böhme impliziert, wenn er die Demut als notwendigen Zugang zu seinem Denken nennt. Dadurch jedoch tritt nun auch das Selbstverständnis des Böhmeschen Denkens unzweideutig hervor. Denn wenn Demut die Voraussetzung zu seiner Gedankenwelt ist, so impliziert dies, dass Böhme sein Werk als Ausdruck einer gleich universalen Anschauung wie die im obigen Zitat umschriebene versteht. Um den eigentlichen, den »tiefen Sinn« von Böhmes Denken zu »ergreifen«, muss man demnach zu derjenigen Umkehrung des Erkenntnisaktes fähig sein, die die Demut impliziert. Das bedeutet auch, dass man mit *jeder* Erkenntnis zugleich ins Gotteswesen ausgeführt zu sein vermag, welches ja die Erkenntnis schlechthin ist. Um *so* zu erkennen, muss man in erster Linie derjenigen Bedingung entsprechen, die dieser demütigen Ein-gelassenheit unterliegt – nämlich *sich selbst* nicht zu begehren oder zu suchen.

Wie jedoch meint Böhme das? Was heisst bei ihm, sich selbst nicht zu suchen noch zu begehren? Böhmes Hinweise diesbezüglich sind nicht gerade unmittelbar eingängig. »Also«, erklärt er zum Beispiel, »dringet die eigene Begierde ins Nichts, als nur in Gottes Machen und Thun, was der in ihr will; und der Geist Gottes dringet durch die Begierde der gelassenen Demuth aus: Also siehet die menschliche Selbstheit dem Geiste Gottes in Zittern und Freuden der Demuth nach; und also mag sie alles schauen, was in der Zeit und Ewigkeit ist, es ist ihr alles nahe. (...)In solchem demüthigen Gantz-

Wahrheit als jedes einzelne Wissen Aufhebendes kann deshalb nicht gewusst werden, eben nur in der wissenden Unwissenheit (Vgl. 1958, 1 ff.).

Einergeben fället der Funcke der Göttlichen Kraft, gleich als ein Zunder ins Centrum der Lebens-Gestalt, als in Seelen-Feuer.«⁵³ Dann entsteht »mit grosser Lust« die »hohe Wissenschaft und Erkenntniß des Centri aller Wesen«⁵⁴.

Diese Worte scheinen zunächst eine neue Bedeutungsnuance des »demüthigen Gantz-Einergeben« ins Spiel zu bringen. Hier hebt Böhme die »Begierde«, die »ins Nichts« dringt, als diejenige hervor, die in »Gottes Machen und Thun« einzudringen vermag. Was ist eine Begierde, die ins »Nichts« dringt? Hebt diese sich nicht logischerweise selbst auf? So sie nach nichts mehr begehrt, scheint sie auch keine Begierde mehr zu sein. Dennoch wählt Böhme ausdrücklich die Formulierung, dass die *Begierde* ins Nichts und eben dadurch in Gott dringt, wodurch dieser seinerseits durch die »Begierde(!) der gelassenen Demuth« ausdringt. Hier zeichnet sich eine ähnliche Geschehensfolge wie im vorigen Zitat ab. Dort heisst es: »Dann Gottes Geist fährt nur in der gelassenen Demuth; was sich selber nicht suchet noch begehret (...) das ergreift der Geist Gottes, und führets in seinen Wundern aus.« D. h., sowohl die Begierde, die ins Nichts dringt, wie der Akt, sich nicht selbst zu suchen, haben ein Erfasstwerden vom Geist Gottes zur Folge. Es liegt also nahe zu vermuten, dass diese beiden Aussagen bedeutungsmässig zur Deckung kommen: Sich selbst nicht zu suchen scheint nach Böhme etwas Ähnliches oder Gleiches zu besagen, als wenn die Begierde ins Nichts dringt. Daran ist abzuleiten, wie weit der Begriff des Selbst bei Böhme gefasst ist: nur wenn nichts begehrt wird, wird das Selbst nicht begehrt resp. gesucht. Zum anderen sieht man aber auch, auf was sich das Nichts, in das die Begierde dringt, in erster Linie negativ zu beziehen scheint – nämlich als Negation auf das Selbst. Aus dem Übereinanderlegen dieser beiden Stellen lässt sich eine weitere Bedeutungsschattierung gewinnen: Nämlich dass die durch die Demut implizierte Negation der Selbstbegierde zugleich eben dennoch Begierde ist – eine, wenn auch höchst widersprüchliche, Begierde nach Nichts oder nach Auflösung jeglicher bestimmten Begierde; – was positiv wiederum zu fassen ist als Begierde nach Gott. Denn indem die Begierde ins Nichts dringt, dringt sie in »Gottes Machen und Thun.«

Das begehrte Resultat dieser schwer fassbaren Begierde nach Selbstaufhebung im doppelten Sinn ist also eindeutig nicht das

⁵³ wGl, 1, 27 u. 29.

⁵⁴ Ebenda, 1, 26.

Nichts im Sinne einer verlöschenden Leere. Denn dieses Begehren, das auch keines ist, hat eine Folge – nämlich das scheinbare Gegenteil des begehrten Nichts: die erlebte Fülle. Die Selbstheit, die nichts zu begehren begehrt, erlebt eben dadurch grenzenloses Schauen – sie schaut »alles«, grenzenloser Bezug – sie ist allem »nah«, und überschäumende Emotion: sie steht in »*Zittern und Freuden der Demuth*«.

Das »demüthige« Gantz-Einergebensein, in welchem der »Funke« der göttlichen Kraft das menschliche Lebensfeuer entfacht, manifestiert also – von aussen betrachtet – eine dichte und komplexe Eigendynamik. Es umfasst unterschiedliche Faktoren, in denen das Selbstverhältnis und Gottesverhältnis in einem für Böhme eigentümlichen Sinn aufgeschlüsselt sind – Begierde, Selbstheit, Nichts, Gott. Diese Begriffe sind in der Demut in ein Netz von negativen und positiven Verhältnissen zueinander gespannt, wobei – so lässt sich, im Bild verbleibend, sagen – ein Höchstmass an Energie zustande zu kommen scheint. So entsteht aus der begehrten Negation das Gegenteil – erlebte Affirmation der Selbstheit in buchstäblich grenzensprengender Weise. Durch das begehrte Nichts des Selbst scheint das Selbst seine eigene eingeschränkte und mangelhafte Wahrnehmungskraft, welche an seiner gottfernen Bedingtheit und Endlichkeit liegt, unendlich übersteigen zu können. Uneingeschränkte Anteilhabe an Gottes Schauen – den »verdunkelnden Eingrenzungen enthoben«, wie Kues die Theosis oder Gottförmigkeit charakterisiert, die für ihn jedoch erst im vollen Sinn möglich ist, wenn »wir einst von dieser Welt gelöst sind«⁵⁵, ist für Jakob Böhme nicht in ein Jenseits verlegt. Vielmehr ist diese Möglichkeit im Hier und Jetzt zu verwirklichen, und zwar nicht dadurch, dass das Selbst wie Gott sein will, sondern – im Gegenteil – dass das Selbst wie nichts sein will, völlig von sich lassen möchte. Dadurch gerät es in eine Dynamik, durch die es am Wesen des »Ganzen«, am Göttlichen, unmittelbaren Anteil zu haben scheint. Diese extreme Bewegung und Möglichkeit ist angesprochen in dem hübschen und harmlos wirkenden Begriff des »demüthigem Einergebens«.

Aufgrund dessen erscheint es angebracht von einem Spannungsfeld dieses Demutsbegriffs zu sprechen: Es umspannt unüberbrückbar erscheinende Pole und lässt diese umschlagartig ineinander

⁵⁵ Von der Gotteskindschaft, 1958, 54.

übergehen: Mensch und Gott, Nichts und Alles; wobei letzteres auch im Äquivalent von Tod und Leben gefasst sein kann⁵⁶.

Böhme selbst wäre die hier eingeschlagene Vorgangsweise, die in analytischer Weise Stück für Stück Bedeutungsschichten seines Demutsbegriffs freilegt, höchst suspekt. Als ob er sich der Gefahr eines solchermassen akademischen Zugriffs erwehren wollte, schreibt er dezidiert, es bräuchte »nicht viel Marterns und schweren Denckens in unsern tiefen Schriften, wir schreiben aus einem andern Principio«⁵⁷; in anderen Worten: jeder Zugang ausserhalb des besagten »Prinzips« ist nach Böhme ohnehin müssig. Dies schreibt er in seinem zweiten Buch. Und dennoch versucht Böhme in über zwei Dutzend weiteren Büchern und Schriften sich besser verständlich zu machen⁵⁸. Genau diese seine Versuche, sich begreiflich zu machen, erweisen auch seine Identität als Philosoph, der sich nicht mit einem esoterischen Club von Eingeweihten zufrieden gibt, sondern seine Ideen rational einholbar vermitteln will. Darum hat ein analytisches Vorgehen trotz Böhmes abwehrender Bemerkung sein Recht, denn es stösst unter den sich immer neu formenden Bildern und Erkläransätzen auf eine innere Stringenz, die sich durch alle Bände des Böhmeschen Werks zieht⁵⁹. Die Arbeit am Demutsbegriff, der als Bedingung zu seinem Denken zugleich das oben beschworene Verstehens- »Prinzip« qualifiziert, lässt diesen Zusammenhang von Böhmeschen Denkens besonders hervortreten. Wobei er gerade auch auf die problematische Form dieses Zusammenhangs hinzuweisen vermag, insofern er eine buchstäbliche Geschlossenheit – oder mit P. Schäublin formuliert – eine tiefe »Ausschliesslichkeit«⁶⁰ sichtbar macht, in der das Erkannte wiederum als Bedingung des Verstehens der Erkenntnis vorangesetzt ist. Hierauf wiederum gründet die

⁵⁶ »Er (der rechte Glaube) ergibt sich in der Demuth in den Willen Gottes, und ersincket durch die Vernunft in den Tod; grünet aber mit Gottes Geist im Leben Gottes: Er ist als wäre er Nichts, und ist doch in Gott Alles.« (Mw III, 1, 4).

⁵⁷ 3 P, Anhang 30.

⁵⁸ Vgl. auch Böhmes Aussage in ep, 10, 45.

⁵⁹ Darum auch scheint es keine schwere Unterlassungssünde zu sein, die Chronologie der Werke und Zitate zu vernachlässigen. Mit P. Schäublin gesprochen gereicht der Nachteil dieser Vernachlässigung sogar zu einem Nutzen, »als dadurch im einzelnen eine erstaunliche Übereinstimmung zeitlich weit auseinanderliegender Schriften zum Vorschein kommt« (1963, 9).

⁶⁰ Vgl. 1963, 39. In Schäubling Reflexion zum »Sinnbild des Kreises« bei Jakob Böhme kommt der zirkuläre Charakter der Geschlossenheit Böhmescher Denkweise auf mehrfacher Ebene zur Betrachtung (vgl. 1963, 32 ff.).

Schwierigkeit eines Einstiegs, die den Eindruck einer hermetischen oder eben esoterischen Unerschliessbarkeit von Böhmes Texten vermitteln kann. Auch deshalb zeichnet sich dieser Demutsbegriff durch ein Spannungsfeld aus: gehört er doch einerseits in den Kern Böhmescher Spekulation (wie im Folgenden zu zeigen sein wird) und fungiert andererseits als praktische Eintrittsbedingung dazu. Als spannungsvoller Überschneidungspunkt zwischen Theorie und Praxis bestätigt sich jedoch wiederum seine Eignung zur Annäherung an dieses Denkgeschehen, welches selbst durch diese Spannung gezeichnet ist⁶¹.

3. Weitere Freilegung in Absetzung von Luther

Der Demutsbegriff bei Böhme manifestiert demnach auf mehreren Betrachtungsebenen eine ausserordentliche Spannweite. Er bedeutet zum einen, wie im Folgenden herausgearbeitet wird, ein Moment in seiner Gottesspekulation sowie die praktische Bedingung des Zugangs dazu. Er bezeichnet zum anderen ein Geschehen, das spannungsgeladene Pole umschliesst, welche zwischen dem »Nichts« und einer positiv gefassten göttlichen Wahrnehmungsfülle zu oszillieren scheint.

Um die Spannweite von Böhmes Demut noch deutlicher darzustellen, sei ein Blick auf einen anderen geworfen, zu dem der Bezug naheliegt – auf Martin Luthers⁶² Begriff der Demut.

Luther spricht in seiner Auslegung des »Magnificats« von der Demut als »allerhöchster Tugend«⁶³. Diese Auszeichnung kommt ihr

⁶¹ Die zirkuläre Vernetzung der lebenspraktischen und theoretischen Dimension seiner Schrift scheint Böhme in etwas dunkler Weise selbst anzusprechen in seiner Vorrede zum »Mysterium Magnum«, wo es heisst: »Ob sichs nun zutrüge, daß diese unsere Schriften gelesen würden, und von dem Leser dieses nicht möchte bald ergriffen und verstanden werden (...) So wolle der Leser solches nicht nach der bösen Welt Brauch verwerfen, sondern auf den Grund der Practica, so darinnen angedeutet, sehen, und sich darzu begeben, und Gott um Licht und Verstand bitten. So wird er endlich unsern Grund wol verstehen« (Vor. 14. Hervorhebung D. S.). Dieser kreisförmigen Übergang vom spekulativen Denken zum Lebensvollzug findet sich in diesem Kapitel nochmals in den »Abschliessende Überlegungen« reflektiert.

⁶² Zum Verhältnis von Luther und Böhme vgl. die vergleichende Studie von H. Bornkamm, 1925. Zum Verhältnis von Luther und der Mystik im Allgemeinen vgl. A. M. Haas, 1989, 264–286.

⁶³ Werke Martin Luthers, Bd. V (»Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt«), 1963, 292.

zu aufgrund ihres genuinen und radikalen Nicht-Bewusstseins der eigenen Leistung bzw. des eigenen Werts. Die Bedeutung einer solchen Haltung für Luther wird offensichtlich im Zusammenhang mit dem für ihn zentralen Begriff der »Gerechtigkeit«⁶⁴. Demut steht in engstem Verhältnis zu diesem Begriff⁶⁵, der die gnadenhafte Offenbarung oder »Eingiessung« alles Guten durch Gott bedeutet. Der Mensch kann sich selbst nach Luther nichts zuschreiben, seine »Gerechtigkeit« beruht einzig und allein auf dem Empfangen der Gottesgerechtigkeit, darum lässt sich angesichts des Menschen nur von »passiver Gerechtigkeit« sprechen⁶⁶. Solange der Mensch irgendetwas Gutes sich selbst zurechnet, steht er nicht in Gottes Gerechtigkeit, sondern versperrt dieser vielmehr den Weg und sündigt dadurch, weil er sich nicht mit allem, was er ist, auf Gott angewiesen weiss: »Nicht die abstrakte Leugnung der Existenz Gottes, sondern die Leugnung des eigenen Angewiesenseins auf Gott (...) ist die eigentliche Gottlosigkeit«⁶⁷. Der wahrhaft Demütige – Luther warnt explizit auch vor falscher, geheuchelter Demut⁶⁸ – ist derjenige, der dem eigentlichen kreatürlichen Status des Menschen entspricht und damit das Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer erfüllt. Er lässt alle »Gerechtigkeit« unbedingt Gott zukommen. Darum kann der in dem Sinne Demütige auch nichts von der eigenen Demut wissen.

Wie der Demütige allein auf die Gerechtigkeit Gottes ausgerichtet ist, so aber auch Gott auf die Demut. Deshalb eröffnet die Demut den Gottesblick sozusagen auf beide Achsen hin: so wie der Demütige in allem, was ihm gelingt oder widerfährt, einzig die Autorschaft seines Gottes im Auge hat, so nimmt Gott einzig die Demut wahr: »Gott erkennt allein die Demut, richtet auch und offenbart sie allein, so daß der Mensch niemals weniger von der Demut weiß, als eben wenn er recht demütig ist.«⁶⁹ Die angemessene Wertschätzung und

⁶⁴ Vergleiche dazu die beeindruckende, kurz vor seinem Tode gemachte autobiographische Notiz zum Moment der Eröffnung, als ihm dieser bislang problematische Begriff einsichtig wurde (Luthers Werke in Auswahl, hg. von O. Clemen, 427, 14–428,10). Zu Luthers Gerechtigkeitsbegriff vgl. auch die einfühlsame Darstellung von H. Ebeling, 1981, 134 ff.

⁶⁵ Vgl. »Sermon über die zweifache Gerechtigkeit«, Bd. 1, 370 oder »Erste Psalmvorlesung«, Bd. 1, 92.

⁶⁶ Vgl. hierzu H. Ebeling, 1981, 135.

⁶⁷ H. Ebeling, 1981, 153.

⁶⁸ Band V 293 f.

⁶⁹ Ebenda, 292.

Kenntnisnahme der Demut liegt allein bei Gott, so wie die angemessene Wertschätzung Gottes allein beim Demütigen liegt.

Wie jedoch charakterisiert Luther die demütige Disposition im näheren? Hier fällt auf, dass Luther bewusst auf den lateinischen Begriff »humiliare« im Sinne von »erniedrigen« rekurriert, um die Haltung der Demut näherzubringen. Demut geht auf die eigene »Niedrigkeit« aus; der Demütige lebt – so Luther explizit – aus dem Bewusstsein der eigenen Geringheit, Unansehnlichkeit, Verachtetheit⁷⁰. Wenn man die Stellen durchsieht, in denen Luther die Demut erwähnt, so ist unmittelbar auffällig, dass sie meistens an der Seite der »Furcht« erscheint, in direkter Aufzählung ihr vorangeht oder ihr folgt⁷¹, ansonsten auch in der Nachbarschaft des Sündenbegriffs auftritt, als transformierendes Sündenbewusstsein, das zur Gnade führt⁷².

Luther misst der Demut in, wenn auch nur relativ kurzen, Erwähnungen eine zweifellos zentrale Rolle im menschlichen Gottesbezug zu. In dieser Einschätzung stehen sich die Demutsbegriffe Luthers und Böhmes nahe. Hinsichtlich der inhaltlichen Merkmale jedoch hebt sich der letztere in mehrfacher Weise vor der Folie des Lutherschen Begriffs ab. Dies vor allem in bezug auf die Spannweite der Momente, die er umfasst. Die inhaltliche Charakterisierung ist ausgreifender, wenn nicht gar extrem gespannt. »Demüthiges Gantz-Einergeben« bedeutet bei Böhme etwas viel Stärkeres, als sich selbst zu erniedrigen oder sich selbst als gering und verachtet zu betrachten; es bedeutet vielmehr, das Nichts des eigenen Selbst zu begehren, d. h., sich gar keinem Selbstbild mehr, sei dies auch noch so »unansehnlich« und »verachtenswert«, hinzugeben, sondern das Selbstbild als Ganzes zu überwinden. So radikal und umfassend dieser Negationscharakter der Demut bei Böhme ist, so eminent positiv ist die Gegenseite, welche durch diesen Begriff ebenfalls angesprochen wird. Wenn bei Luther die Demut als eine – zwar Gnade ermöglichende – aber in actu doch dämpfend erscheinende Gemütsdisposition wirkt, durch die sich der Mensch im ständigen Gefühl der Furcht und des Sündenbewusstseins halten soll, sind bei Böhme die Gefühle und Gestimmtheiten, welche der Demut zugehören, in warmen bis leuchtenden Farben gezeichnet. In der Regel ist ihr nicht Furcht zur

⁷⁰ Ebenda, 292, 297.

⁷¹ Vgl. z. B. ebenda Bd. I, 160, 176 f., 370, 406.

⁷² Ebenda, z. B. 160, 191 f., 387.

Seite gestellt, sondern Liebe⁷³, Sanftmut⁷⁴ oder Gelassenheit⁷⁵. Demut scheint sich bei Böhme insgesamt nicht auf einen Gegenbegriff zum Lebensglück reduzieren zu lassen, sondern vermag ihrerseits überschäumende positive Emotion auszulösen. So schreibt ja Böhme in exemplarischer Weise sogar explizit von den »Freuden der Demuth«.

Auch in anderer Hinsicht spannt sich der Böhmesche Demutsbegriff weiter als bei Luther. Während bei letzterem die Demut als Haltung eindeutig dem Geschöpf gegenüber seinem Schöpfer als entsprechend zukommt, so hat die Demut bei Böhme eine wahrhaft erstaunlich universale Geltung. Ihr Geltungsraum beschränkt sich nicht nur auf geschöpfliches Dasein, sondern greift weit darüber hinaus. Deshalb vor allem scheint Böhmes Demutsbegriff zunächst unbegreiflich schillernd. Denn er taucht in grundlegend unterschiedlichen Kontexten auf, die schwer einsehbar machen, dass es sich hier um den gleichen Begriff handelt. Blickt man auf gewisse Aussagen Böhmes, so scheint die Demut wie bei Luther spezifisch auf die menschliche Situation vor Gott zugeschnitten. So zum Beispiel, wenn der Schlesier, sich direkt an seinen Leser wendend, ihm folgenden Rat für die Gottesbeziehung erteilt: »Du must dich in dieselbe mit grosser Demuth einwinden, und gantz in dir zu nichte werden, dich auch weder kennen noch lieben; alles was an und in dir ist, muß sich nichtig, nur blos als ein Werckzeug Gottes achten und halten, und die Begierde alleine in Gottes Erbarmen einführen, und von allem selbst-eigenen Wissen und Wollen ausgehen, es auch alles für nichtig halten, und keinen Willen schöpfen, iemal in nahe oder ferne darin wieder einzugehen.«⁷⁶ Hier scheint etwas ähnliches anzuklin-

⁷³ Vgl. z. B. Gw, 12, 21, 3fL, 12, 7, 3P, 11, 27.

⁷⁴ Vgl. z. B. 3fL, 4, 62 oder 3 P, 16,9.

⁷⁵ Vgl. z. B. wGl, 1, 27–34.

⁷⁶ wGl, 1, 24. In ähnlicher Weise rät Böhme auch in einem anderen Werk: »Dann in dem Gehorsam muß er (der Mensch) in grosser Demuth wandeln, und nur seinen Willen in Gottes Willen werfen, daß Gott in ihm sey das Thun und Wollen, das ist der Weg zur Seligkeit, und zum Himmelreich, und kein anderer; es predige gleich Pabst oder Doctor anderst, so ists alles erlogen, und ein gleißnerisches Spigelfechten.« (40E, 17, 27) An anderer Stelle wiederum zeichnet er den »wahren« menschlichen Willen vor Gott in entsprechender Weise: »Der wahre Wille gehet in die Liebe Gottes und seiner Kinder ein, er sucht keine Form, sondern er fällt vor seinem Schöpfer zu Boden, und begehret des Todes der falschen Selbstheit, er sucht das Werck der Liebe gegen allen Menschen, er will nicht im Spotten der Welt grünen, sondern in seinem Gott (...) Er sucht keinen Glantz, sich damit sehen zu lassen, sondern lebet in Demuth.« (Sg, 15, 37)

gen wie im Lutherschen Konzept der passiven Gerechtigkeit. Auch für Böhme zeichnet sich die Gott gemässe menschliche Gesinnung als diejenige aus, in der der Mensch alles, was an ihm ist, als nichtig empfindet, um sich ausschliesslich als »Werkzeug« Gottes zu verstehen und somit dem göttlichen Werkmeister alles Eigene zuzuschreiben. Wie bei Luther soll also auch bei Böhme der Mensch alles, was er ist und hat, einzig und allein als Gnadengabe Gottes betrachten, wobei diese ähnliche Stossrichtung in der Böhmeschen Ausprägung, wie bereits erwähnt, freilich krasser ausfällt. Denn der Mensch soll sich nach seinen Worten nicht nur als »gering« betrachten, sondern er soll in sich »gantz« »zu nichte« werden, sich weder »kennen noch lieben«, von allem »selbst-eigenen Wissen und Wollen ausgehen«, um darin nie wieder »einzugehen«. Diese Radikalität und Konsequenz zeichnet erst die Gemüthshaltung aus, die sich »in grosser Demuth einwinden« vermag.

In der Tat verblüffend ist nun, wenn Böhme die »sanfte Demuth« auf der anderen Seite als »Gottes wahres Wesen«⁷⁷ bezeichnet. Diese merkwürdige Verbindung der Demut mit dem Wesen des Göttlichen fällt im nachhinein auch auf hinsichtlich unserer ersten Begegnung mit diesem Begriff im Kontext von Böhmes »Vermahnung« an den Leser. Beiläufig, aber sicherlich nicht zufällig, fordert er »göttliche« Demut als Bedingung zum Verständnis seiner Lehre. Dieses Prädikat der Demut erinnert offensichtlich an Meister Eckhart, wird bei Böhme jedoch mit fast noch mehr Nachdruck betont. Was sich als menschliche Gemüthshaltung vor Gott empfiehlt, wird somit als »Gemüthshaltung« in Gott selbst verlegt. In der »Gnadenwahl« heisst es diesbezüglich etwa: »Er (Gott) ist ausser der Natur die grösste Sanftmuth und Demuth.«⁷⁸ Bemerkungen dieser Art finden sich in fast allen Schriften Böhmes, sei es in der Umschreibung des göttlichen Lichtes, welches als »eitel Sanftmuth und Demuth und Wolwollen«⁷⁹ qualifiziert wird, sei es hinsichtlich der Gottesliebe, welche »demüthig«⁸⁰ ist, oder sei es als Aussage über das »Gottes Reich« insgesamt, welches »steht in der höchsten Demuth und Liebe«⁸¹. (Hervorhebung D. S.)

⁷⁷ Mw II, 10, 8; Vgl. auch Gw, 7, 64.

⁷⁸ Gw, 1, 20.

⁷⁹ 3P, 16, 9.

⁸⁰ 3fL, 16, 26.

⁸¹ Mm, 22, 31. Ebenso heisst es vom »Reich der Himmel«, dass dieses in »Sanftmuth und Demuth« steht (3fL, 4, 62).

Es ist nicht leicht einzusehen, wie die Gemütsdisposition, die dem Geschöpf vor Gott eignet, als Bedingung zu einer »Gott nachsehenden« Wahrnehmungsweise, Gott selbst zuschreibbar ist. Aufgrund dieses Sachverhalts weist der Demutsbegriff Böhmes – so wie bei Eckhart – einen unübersehbaren metaphysischen Sprung auf, dem sozusagen »nachgesprungen« werden muss, will man diesem Begriff in seiner ganzen Tragweite gerecht werden. Bevor ein solcher »Sprung« unternommen werden kann, muss die Relevanz der Demut jedoch noch eingehender hinsichtlich der Situation des Menschen ausgelotet werden. Der Versuch eines Nachvollzugs von Böhmes Darlegungen diesbezüglich wird den Übergang auf eine andere Betrachtungsebene schliesslich unausweichlich machen.

III. Gefahrenzone Mensch

1. *Ambivalentes Selbst*

Bislang sind umrissartig Aspekte dessen, was der Demutsbegriff bei Böhme impliziert, beleuchtet worden. Erweitert man nun die Perspektive von der Konzentration auf den Demutsbegriff zum Umfeld, in dem dieser verwurzelt steht, so findet man sich unmittelbar in turbulentem und dramatischem Geschehen. Dieses deutet sich bereits darin an, dass auch der Demütige vor wogenden Gefahren, die ihn umgeben, keineswegs ein für allemal gefeit wäre. Denn die Demut Böhmes ist, soviel sollte bereits ersichtlich sein, kein habitus, den man in einem statischen oder passiven Sinn »besitzen« könnte. Vielmehr ist sie als actus im aristotelischen Sinn zu verstehen⁸², insofern sie einen ständigen, aber auch dringenden Vollzug impliziert; – dringend, weil wenn dieser unterlassen, der Mensch nach Böhme aus der ge-lassenen Wahrnehmungsweise und den »Freuden der Demut« augenblicklich ins Gegenteil zu kippen scheint: in die Qualen der »Sünde« und des »Zorns«⁸³; auch wenn der »göttliche Funke« bereits in der demütigen Seele Feuer gefangen hat. Böhme warnt

⁸² Vgl. Nikomachische Ethik, Buch I, Kap. 9, 1099a.

⁸³ »Ein solches siehet man gar klar an den Heiligen Gottes von der Welt her, wie mancher ist vom Geiste Gottes getrieben worden, uns ist aber manchmal wieder aus der Gelassenheit in die Selbstheit, als in eigene Vernunft und Willen eingegangen, in welcher sie hat der Satan, in Sünden und Gottes Zorn gestürzt, wie an David und Salomon, sowol auch an den Ertz-Vätern, Propheten und Aposteln zu sehen ist, daß sie haben

deshalb mit Nachdruck: »Aber der Seelen Wille muß ohne Unterlaß, auch in diesem feurischen Trieb sich ins Nichts, als in die höchste Demuth vor Gott, einsencken: so balde sie will mit dem wenigsten Theil in eigenem Forschen gehen, so erreicht sie der Teufel im Centro der Lebens-Gestalt, und fichtet sie, daß sie in die Selbheit einget; denn sie muß in der gelassenen Demuth bleiben, gleichwie ein Quell an seinem Ursprung, und muß ohne Unterlaß aus Gottes Brunnlein schöpfen und trincken, und aus Gottes Wege gar nicht begehren auszugehen.«⁸⁴

Ein abschüssiger und gefahrenvoller Hintergrund konstituiert die Kehrseite der Relevanz dieses Demutsbegriffs. Dieser jedoch scheint nichts anderes zu charakterisieren als Böhmes Sicht auf die *conditio humana* im allgemeinen. Sie ist geprägt von entgegengesetzten Möglichkeiten, die der Mensch aus dem Potential seines Lebens zur Verwirklichung bringen kann. Unbeschränkte Eigenverantwortlichkeit schreibt Böhme dem einzelnen zu, ohne jede Ausfluchtmöglichkeit auf den vermeintlichen Willen Gottes. Genau darin findet sich das Spezifische des Böhmeschen Verständnisses dieses Willensbegriffs enthalten. Das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Willens bringt er auf folgende provokative Formel: »Wir sind selber Gottes Wille zu Bösem und Gutem: welcher in uns offenbar wird, das sind wir, entweder Himmel oder Hölle, unsere eigene Hölle in uns verstockt uns, nemlich dieselbe Eigenschaft; und unser eigen Himmel in uns macht uns auch, so er mag offenbar werden, selig.«⁸⁵

Menschliches Leben ist trotz – oder gerade aufgrund – des Gottesbezugs durch einen unbeschränkten Willensradius gekennzeichnet. Es steht zwischen den qualitativen Möglichkeiten von »Himmel« und »Hölle«, »Verstockung« und »Seligkeit« nicht als belohnende oder bestrafende Folgen *auf* sein Wollen, sondern als immanente Möglichkeiten seines Wollens selbst. Der Mensch selbst ist es, welcher »Himmel« und »Hölle« in sich »offenbar« werden lässt. Ist der Wille jedoch in der oben formulierten Weise frei und unbedingt, so fragt sich, wieso die Entscheidung zwischen den so gezeich-

manchmal kräftige Irrthum gewirckt, so sie sind aus der Gelassenheit in die Selbheit, als in eigene Vernunft und Lust der Vernunft eingegangen.« (wGl, 1, 32).

⁸⁴ wGl, 1, 30.

⁸⁵ Gw, 8, 104. Oder- wie Böhme knapper und noch paradoxer in seiner Schrift gegen B. Tilken formuliert: Gott »macht aus dir was du wilt« (Ti II, 184).

neten Lebensalternativen riskant ausfallen sollte? Wieso führt die Freiheit des Willens den Menschen nicht zur offensichtlich erstrebenswerten Wahl? Es scheint eine gravierende Hinderung daran zu geben, aus der die »gar schreckliche Gefahr«⁸⁶ hervorgeht, in der menschliches Leben nach Böhme schwebt. Worin aber besteht diese Bedrohung? Die Antwort darauf fällt eindeutig aus. Sie besteht in nichts anderem als dem Menschen selbst: »*Den ärgsten Feind*« – so Böhme wörtlich – haben wir »in uns«, auch wenn wir ihn »verdecken, und nicht wollen kennen lernen; (welcher doch der allerschädlichste Gast ist, (...) der uns stürztet in das ewige Zorn-Feur, in die ewig unerlöschliche Pein.) So ists ja gar nöthig, daß wir denselben Feind (wol) lernen kennen, was er sey, wer er sey und wie er sey.«⁸⁷ Wenn Böhme die Nötigung notwendig erscheint, diesen »Feind« genau kennenzulernen, so impliziert das den merkwürdigen Sachverhalt, dass wir diesen »schädlichen Gast« in uns noch gar nicht zu kennen scheinen. Das bedeutet jedoch nicht, dass dieser nur eine seltene Perversionsmöglichkeit der Persönlichkeit darstellt. Nach Böhme ist genau das Gegenteil der Fall: die Kenntnis dieses peinvollen Feindes in uns »verdecken« wir, nicht weil er entlegen wäre, sondern weil er allzu nah steht. Die »gar schreckliche Gefahr«, die mit ihm angesprochen ist, scheint verbunden mit einer Weise des Selbstseins, die als die unmittelbare und ganz normale erscheint. Denn der Mensch ist sich sein ärgster Feind nicht etwa in der Form seiner Entfremdung, sondern eher im Gegenteil. Böhme erklärt: »indeme du bist in eigene Begierde und Willen eingegangen, und hast dich zum Eigenthum gemacht, also kannst du auch nicht in der ersten Mutter«⁸⁸ wohnen, sondern in dir selber; und alles was dich kräncket

⁸⁶ 3P, Vor. 9.

⁸⁷ 3P, Vor. 9. Das gefährliche Potential, welches der Mensch in sich selbst trägt, bringt Böhme auch in der traditionellen seit Platon gängigen Dualität von »äusserem« und »innerem« Menschen zum Ausdruck (vgl. dazu die Darstellung P. Schäublins, 1963, 10ff.) S. Wollgast führt Böhmies Rekurs auf dieses Gegensatzpaar vor allem auf seinen Bezug auf V. Waigel zurück. Bei Böhme jedoch kann im Unterschied zu Waigel die Differenz zwischen dem inneren und äusseren Menschen vornehmlich an Hand eines Masstabs festgemacht werden: nämlich des (demütigen bzw. nicht demütigen) Selbstverhältnisses.

⁸⁸ Die »erste Mutter« steht in der androgynen Gottessprache Böhmies für den göttlichen Ursprung, aus dem der Mensch »geboren« ist. Böhme stellt einen seltenen Fall dar, indem er mit den Implikationen, die im Bild der Gottesgeburt enthalten sind, ernstmacht und von Gott ohne zu zögern auch als von der »Mutter« bzw. der »ersten Mutter« spricht. Vgl. z. B. auch Sg, 15, 21. Für die Bedeutung des Begriff der »Gottesgeburt«

und ängstet, das ist deine Selbstheit, du machest dich zum Selbst-Feinde, und führst dich ins Selbst-Sterben ein.«⁸⁹

Die gewohnte Bedeutung von »Feind« als fremde Bedrohung ist durch eine solche Aussage radikal unterlaufen. Was sich als feindlich auswirkt, ist ihr zufolge gegenteilig das Eigene, einzig die »Selbstheit«, aus der die Möglichkeit aller Kränkung und Angst entsteht. Eine erwähnenswerte äussere Bedrohung des Menschen scheint es daneben nicht zu geben. Einzig im Selbstverhältnis liegt die Quelle der Bedrohlichkeit und des Schmerzes, von hier entspringt die höchste Gefahr für das Selbst: das »Selbst-Sterben«. Diese Überzeugung bildet eines der Kernelemente von Böhmes Gedankenwelt, welche in bezug auf Eckhart wie eine spannungsreiche Ergänzung zu lesen ist. Denn während der mittelalterliche Meister sich darauf beschränkt, den Menschen von einer Weise des Selbstseins mit allen ihm in Predigten und Traktaten zu Verfügung stehenden Mitteln abzubringen, scheint eben dieses verfängliche Selbstsein bei Böhme im Zentrum der Beachtung zu stehen. Was nun macht die »Selbstheit« aber so verhängnisvoll? Folgende Aspekte finden sich oben erwähnt: in der Selbstheit geht der Mensch in »eigene« Begierde und Willen ein, er wohnt »in sich selbst«, er macht sich selbst zum »Eigenthum«. Was jedoch soll daran so schädlich sein? Zielt Böhme mit dieser umfassenden Kritik des Selbstbezugs auf die Notwendigkeit der Selbstauflösung? Denn welches Selbstverhältnis bleibt übrig, wenn der Mensch sich auf das Eigene nicht wie auf sein Eigentum beziehen soll? Um sich dem Grund für Böhmes negativer Einschätzung der Selbstheit anzunähern, sei zunächst einmal die Perspektive abrupt gewechselt durch ein Zitat, das auf den ersten Blick eine völlig gegensätzliche Einschätzung des menschlichen Selbsts zeichnet. Im Spannungsfeld dieser unterschiedlichen Beurteilungsweisen kann sich der Grund für Böhmes ambivalente Sicht auf das Selbst verdeutlichen.

Das folgende Zitat ist eingebettet im Kontext der Aussage, dass Gottes Geist allen denjenigen entgegenkomme, die ihn suchen. Erläuternd führt Böhme daraufhin aus, dass dieser Geist Gottes auch zu verstehen ist als »Gottes Sucht, in der Gott der Menschheit begehret, denn sie ist sein Bilde, das Er nach allem seinem Wesen geschaffen, in deme Er sich selber sehen und erkennen will, und Er

bei Böhme sei auf die Monographie von P. Deghaye mit dem bezeichnenden Titel verwiesen: »La naissance de dieu. Ou La Doctrine de Jakob Boehme«, 1985.

⁸⁹ Sg, 15, 8.

wohnet auch im Menschen: Was suchen wir dann lange? Lasset uns nur uns untereinander selber suchen und kennen; wenn wir uns finden, so finden wir alles, wir dürfen nirgend hinlauffen Gott zu suchen, auch so können wir Ihme keinen Dienst thun. Wenn wir uns nur selber suchen und lieben, so lieben wir Gott: was wir uns selber unter einander thun, das thun wir Gott; wer seinen Bruder und Schwester suchet und findet, der hat Gott gesucht und funden.»⁹⁰ (Hervorhebung D. S.)

Wohingegen Böhme in aller Strenge gegen dasjenige anzuschreiben pflegt, was er als Eigenbegierde oder Eigenwille, aber auch als Selbstsuche bezeichnet (man soll sich selbst weder suchen noch begehren⁹¹), wird an dieser Stelle – die als genauso exemplarisch für die Böhmesche Haltung gelten darf – das menschliche Selbst als Stätte ausgezeichnet, in der sich Gott *selber sehen will*. Darum soll der Mensch – so erklärt Böhme in scheinbar eklatantem Kontrast zu vorheriger Aussage – in seiner Suche nicht über sich selbst hinweggehen, denn so *er sich* »findet«, findet er Gott. Zwischen diesen beiden konträren Aussagepolen bewegt sich Böhmies Denken. Es bewegt sich dazwischen, weil in diesen unterschiedlichen Betrachtungsarten die oben bereits als »Himmel« und »Hölle« zum Ausdruck gebrachten polaren Möglichkeiten des Menschseins angesprochen sind. Beide Beurteilungspositionen hängen demnach zusammen. Bei genauem Hinsehen scheint ihre Vermittlung implizit in der letzten Textpassage selbst enthalten. Denn indem sie ein Verhältnis anspricht, in welchem sich jeder Mensch in seinem Menschsein vorfindet, deutet sich die Verengung an, die in der ausschliesslichen Selbstbegierde liegt, sowie in der Haltung, sich als gesondertes Eigentum zu betrachten. Gemäss obigen Worten ist das »Selbst« nämlich keineswegs als Mittelpunkt nur der einzelnen, individuellen Wahrnehmungs- und Lebensweise zu verstehen, sondern vielmehr in einem grenzensprengenden Kontext zu begreifen. Im Gegensatz nämlich zur vermeintlichen Gesondertheit des auf sich beschränkten Selbstbewusstseins ist dieses nach Böhme in Wahrheit der ausgewiesene Ort, in dem Gott *sich sehen, erkennen und wohnen will*. Das eigentliche Selbstverhältnis sollte demnach gerade im Aufbruch jeglicher Selbstfestlegung liegen. Als Empfindungsort Gottes, d. h. desjenigen

⁹⁰ 3fL, 11, 106.

⁹¹ Vgl. das bereits angeführte Zitat wGl, 1, 34f.

Wesens, »da alles innen liegt was Ewigkeit und Zeit ist«⁹², verwirklicht sich der Selbstbezug vielmehr in der unbedingten Offenheit unermesslicher Bezugsmöglichkeiten aufgrund des inneren Zusammenhangs mit demjenigen, »in deme die Welt und die gantze Creation lieget.«⁹³. Diesem Zusammenhang gegenüber kann sich der Mensch verschliessen, indem er in Unkenntnis oder Missachtung seines Wesens sich auf »Eigenes« beschränkt, an sich als an Eigentümlichem haftet. So reduziert sich der Horizont, in welchen das Selbst nach Böhme gestellt ist, auf so drastische Weise, dass er für das entsprechende Dasein nur noch den Ausdruck des »Selbst-Sterbens« übrig hat⁹⁴.

Es ist schwer zu verstehen, wieso dieser *gottgewollte* Kontext nicht unausweichlich und dominant das Selbstverhältnis je schon ausrichtet und prägt. Eine ähnliche Frage hat sich bereits bei Eckhart gestellt, der ebenso von dem merkwürdigen Sachverhalt ausgeht, dass sich der Mensch durch seine Ausrichtung (auf sich selbst) einem ihn umgreifenden und ihn hervorbringenden Bezug entziehen kann. Bei Böhme nun wird die Möglichkeit dieser paradoxalen Bezuglosigkeit zu einem je schon vor-herrschenden Zusammenhang nicht nur explizit postuliert, sondern – im Unterschied zu Eckhart – auch zu erklären versucht. Diese Erklärung umfasst mehrere Ebenen, deren letzte auf seiner Theogonie beruht. Um die Tiefe dieses gedanklichen Gesamtbildes auszuleuchten, erscheint es ratsam, nicht zwischen den Ebenen hin und her zu wechseln, obwohl dies naheliegt. Denn die verschiedenen Erklärungsschichten verweisen bei Böhme ständig aufeinander und gehen ineinander über. Es soll hier aber weiterhin – so weit dies geht – auf der Betrachtungsebene »Mensch« verblieben werden, um von dort aus Stufe um Stufe dem Gedankengebäude zu folgen. So vielleicht kann die Gefahr der gedanklichen Halsstarre vermieden werden, die dieser imposante Gedankenbau im Gesamteindruck auszulösen vermag.

Zurück also zur oben formulierten Frage. Böhme notiert explizit

⁹² Mm, 1, 8.

⁹³ Gw, 1, 3. »Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in deme die Welt und die gantze Creation lieget.«

⁹⁴ Erwähnenswert hinsichtlich Böhmes Ausdruck des »Selbst-Sterben« erscheint eine verwandte Wortschöpfung von Augustinus im Begriff des »Sterbelebens« oder »Lebesterbens«, die auch als Kurzformel für den Zustand gottlosen Daseins steht. »Quid enim est quod volo dicere, domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem?« (Confessiones (Bekenntnisse), Liber Primus, 6,7).

die Möglichkeit des Nebeneinanders des menschlichen und göttlichen Wesens, deren Verhältnis gemäss seiner universalen Gottesdefinition im eigentlichen Sinn gar nicht gesondert, sondern nur im Ineinander gefasst werden kann. Böhme aber beschreibt dieses – in Anbetracht seiner Prämissen – »unlogische« Nebeneinander so: »denn so lange ein Wesen ausser Gottes Willen ist, (verstehe dem sanften Licht-Willen) so lang ists einig und wohnt in sich selber, und begreift nichts von Gott: So sichs aber in Gott eineignet, und seinen Willen zerbricht und sincken lasset, so ists Ein Geist in und mit Gott, und Gott scheint aus demselben Wesen.«⁹⁵ Die Spannung einer solchen Aussage tritt krass hervor, wenn man sich erneut Böhmes Charakterisierung Gottes als dasjenige Wesen vor Augen hält, das per definitionem »nicht sonderlich wohne«, sondern »in, bey und durch uns.«⁹⁶ Dennoch soll Sonderung davon möglich sein. Das Substrat, in dem diese möglich ist, wird als »Willen« bezeichnet. Durch den Willen ist ein Durchbrechen der logisch-formalen Verhältnisse möglich, die zwischen dem Ganzen – als welches Gott gefasst wird – und dem Teil herrschen. Der Wille bringt somit eine andere Dimension in das Verhältnis hinein, sozusagen eine qualitative. Er ist massgeblich verantwortlich für menschliche Vereinzelung oder Vergemeinschaftung mit Gott. Aufgrund dessen lässt sich in aller Schlichtheit in Böhmes Sinne sagen, solange des Menschen Willen nicht mit Gottes Willen will, ist er nicht in Gott. Diese Aussage, aus der die ungeheure Bedeutung des Willens bzw. der Willensfreiheit zu entnehmen ist, kann zunächst nur so stehen gelassen werden. Sie deutet bereits an, dass der Gedanke der Willensfreiheit sich bei Böhme nicht in der formalen Möglichkeit der Wahl erschöpft. Vielmehr buchstabiert er sich aus als ein schöpferischer Spielraum, der jedem Menschen gegeben ist, seine eigene Daseinsart nicht nur zu wählen, sondern selbst zu schaffen.⁹⁷ Entsprechend bezeichnet

⁹⁵ 6Pk, 5, 9.

⁹⁶ BgO, Sum. 2, 3.

⁹⁷ Aus den zahlreichen Aussagen, die Böhmes Überzeugung von der hervorragenden Bedeutung des Willens kundtun, sei eine angeführt, welche an Deutlichkeit als exemplarisch gelten kann. In seiner Schrift »Vom dreyfachen Leben des Menschen« heisst es zur Willenskraft kurz und bündig: »Denn durch den Willen hat Gott Himmel und Erden geschaffen: Und ein solcher mächtiger Wille ist auch in der Seelen verborgen.« (8, 10). Zur Rolle des Willens bei Böhme im Allgemeinen schreibt W. Elert: »Im Weltprozeß, der ja in der Form eines seelischen Werdens gedacht ist (...) ist der Wille Quell und Beherrscher alles Lebens, aller Wirklichkeit. Er schafft alles kosmische und seelische Sein, er gestaltet es. An ihm liegt es, wenn es verdirbt, auf falsche Wege gerät. Er ist es,

Böhme – in provokativer Diskrepanz zur orthodoxen Theologie – in kühner Stringenz die Menschen auch als »Götter«⁹⁸, die ihr Wesen selbst hervorbringen können⁹⁹.

Diese Betrachtungsweise ist nun zugegebenermassen verwirrend. Wie lässt sich zusammendenken, dass einerseits die Menschen in ihrer Willenskraft und -freiheit selbst Götter sind, die sich frei schaffen, dass es andererseits aber das alles umfassende Wesen gibt, dessen »Willen« ebenfalls allumfassend in seiner schöpferischen Kraft ist. Dass dieser Gedanken perplex macht, erscheint legitim, steht man hier doch vor einem klassischen Grundproblem der Religionsphilosophie, wie menschliche Freiheit und Allmacht Gottes zusammen zu denken ist. Für Böhmes Ansatz scheint diese Frage kein Problem darzustellen. In aller Leichtigkeit formuliert er bewusst paradox erscheinende Sätze wie den folgenden: »Dann Gott ist selber Wesen aller Wesen, und wir sind als Götter in Ihme, durch welche Er sich offenbart.«¹⁰⁰

Warum Böhme sich so leichtthin über solche religionsphilosophischen Kernprobleme hinwegsetzen kann, beruht darauf, dass sein

der alles dem vorschwebenden Ziele zuführt. In der Tat, »alle Dinge stehen im Willen« (1913, 40).

⁹⁸ Mr, 22, 12.

⁹⁹ Dem schöpferischen Potential der Willenskraft entspricht auch die Kraft der Begierden. Beide Begriffe kann man für unseren Kontext weitgehend als Synonyme betrachten. Der Schaffenskraft des Willens entspricht diejenige der Begierde, von Böhme auch »Hunger« genannt. Er schreibt hierzu: »Denn wessen (nach was D. S.) der Hunger ist, dessen ist auch das Wesen im Hunger; ein ieder Hunger oder Begierde machet ihm in sich Wesen, nach des Hungers oder Begierde Eigenschaft.« (Sg, 7, 10) Zum genauen Unterschied der Anwendung des Willensbegriffs und dem der Begierde müsste man eine detaillierte Untersuchung erstellen. Es ist für unsere Zwecke nicht zu unvorsichtig zu sagen, dass beide Begriffe weitgehend ineinander übergehen. Den fließenden, kaum abgrenzbaren Bedeutungsübergang von Willen und Begierde schlägt sich auch in Böhmes Theogonie nieder, wenn beide Begriffe fast fugenlos ineinander übergehen. So nennt Böhme zum Beispiel die alles verursachende, göttliche »Magia« eine »Begierde«, und erklärt dazu: »Sie ist in sich selber nichts als nur ein Wille«, der sich jedoch wiederum in Begierde nach »Wesen« einführt (vgl. kE V, 1 ff.) Auf der gleichen Linie steht auch der Begriff der Imagination. Er hat gleichermassen schaffende und daseinsentscheidende Potenz, »weil die Imagination sowohl die seelische Form der Sünde ausmacht als auch ein wesentliches Moment im Wiedergeburtssprozess bedeutet.« (W. Elert, 1913, 68). Deshalb gilt, dass wenn menschliches Leben »nach Gottes Geist imaginiret, so empfähets Gottes Kraft und Licht, und erkennet Gott, wens aber der Irdigkeit, oder nach der finstern Welt Eigenschaft imaginiret, so empfähets die Essentz der Irdigkeit und finstern Welt, und füllet sich mit demselben« (6Pk, 6, 16).

¹⁰⁰ 3fL, 6, 5.

Gottesbild nicht vom – letztlich quantitativen – Begriff der Willens-Allmacht, sondern in erster Linie von qualitativen Begriffen des göttlichen Willens geprägt ist. Obwohl sein Gottesbegriff einerseits sozusagen die Gesamtheit des Seienden in sich fasst¹⁰¹, ist er im Eigentlichen als eine »Qualität«¹⁰² des Willens und der Wahrnehmung charakterisiert¹⁰³. Auf diese Gottescharakteristik innerhalb seines grenzenlosen Gottesbegriffs macht Böhme – etwas unbeholfen – immer wieder aufmerksam: »Nun ist er (Gott) aber alles, und wird doch nicht aller Quall Gott genannt.«¹⁰⁴ In dieser Andeutung findet sich zugleich seine Antwort auf ein anderes klassisches Grundproblem der Religionsphilosophie, das Michael Theunissen folgend zusammenfasst: »Seitdem (...) Aristoteles das Problem aufgeworfen hat, wie der Gott als ein *choriston*, ein für sich Seiendes, zugleich das Ganze sein könne, blieb es Aufgabe philosophischer Theologie, die Einzelheit Gottes als eine ebensowohl einschließende verständlich zu machen.«¹⁰⁵ Für Böhme liegt die Lösung dieser Frage darin, dass Gottes Einzelheit als Einzig-Artigkeit gefasst sein muss, und dass diese einzige Gottes Art in einer Willens- und Wahrnehmungsqualität besteht, in der sich die umfassende Einheit alles Seienden zusam-

¹⁰¹ »(Gott) hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kann mit keiner Zahl in seiner Weite und Grösse ausgesprochen werden, dann er ist tiefer als sich ein Gedanke schwingen kann: Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey etwas, Er ist durch Alles und in Allem; Seine Geburt ist überall, und ohne ihn ist sonst nichts: Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungerund« (Mm, 1, 8).

¹⁰² In den ersten Zeilen seiner Erstlingsschrift findet sich dieser zentrale Begriff bereits eingeführt und umschrieben als »Beweglichkeit, Quallen oder Treiben«, d. h. nicht nur als Charakteristik, sondern auch als dynamische Quelle von Eigenschaften (Mr, 1, 3). Die dadurch herausgestellte Wortbeziehung und Wortspielerei zwischen »Qual« oder »Quall« und »Qualität« ist für Böhme eigentümlich.

¹⁰³ Die Verbindung aus Wille und Wahrnehmung bzw. Erkenntnis ist bei Böhme unaufknüpfbar. In diesem Sinn auch konstatiert H. Grunsky: »Nur muß man bedenken, daß bei Böhme – ein Grundzug seiner Metaphysik – das Subjekt des Erkennens und des Willens stets in einer ganz bestimmten Weise ineinander verflochten sind. Nämlich so, daß wirklich erkannt immer bloß ein Produkt des Willens (eine »Gestalt« des »Geistes«) wird. »Und versteht also, daß das Sehen aus dem Geiste erscheine, welches sein Auge und Spiegel ist, darinne der Wille offenbar ist.« (Mw, 1, 12)« (1984, 78).

¹⁰⁴ Mw I, 12, 5. Böhme bedient sich deshalb auch häufig der merkwürdigen Redeweise: »Gott, so viel er Gott heisset« (vgl. z. B. Gw, 6, 31). Grundsatzklärungen folgender Art finden sich entsprechend häufig über sein Werk verstreut: »Gott ist alles, Er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; Aber er nennet sich alleine Gott nach dem Lichte seiner Liebe.« (wGl, 2, 9).

¹⁰⁵ M. Theunissen, 1981, 24f.

menfinden kann¹⁰⁶. Der Mensch, der sozusagen *aus* Gott ist, ist deshalb seinerseits auch erst bewusst *in* Gott, wenn er *wie* Gott ist bzw. dieser göttlich einenden Wahrnehmungs- und Willensart entspricht – denn daraus entscheidet sich für Böhme die Weise des Daseins. Für ihn ist dermassen offensichtlich, dass die Verbindung zwischen Gott und Mensch über dieses *wie* verläuft, dass er etwas ungeduldig in seiner ersten Schrift schon klarstellen will: »Denn du darfst nicht sagen: Wo ist Gott? Höre du blinder Mensch, du lebest in Gott, und Gott ist in dir: und so du heilig lebest, so bist du selber Gott«¹⁰⁷

Wie nun jedoch gelangt der Mensch in diese Gottesqualität, die Böhme hier mit dem kaum definierbaren Begriff »heilig« chiffriert? Oder, um an obige Formulierung anzuknüpfen, wie erschliesst sich das partikulare und begrenzte menschliche Selbst den Zusammenhang mit Gott, wodurch es zu einer Wahrnehmungsstätte Gottes wird? Hier nun haben die uns bereits bekannten Aussagen Böhmes den Weg schon gewiesen. Sie enthalten interessanterweise keine Forderung nach Veränderung der Eigenschaften des Menschen. Sie setzen woanders an. Sie beschränken sich auf das Selbstverhältnis und die damit einhergehende Willensausrichtung des Menschen. Danach soll der Mensch sich nicht als Eigentum betrachten, d. h. nach Böhme zugleich: nicht in die Eigen-Begierde und den Eigenwillen eingehen. Damit sind die das Selbst konstituierenden Kräfte angesprochen. Und zwar sind sie angesprochen unter dem Anforderungsprofil der Demut. Denn das Nicht-Eingehen in die eigene Begierde, bzw. diese ins Nichts und damit in Gott eingehen zu lassen ist als Vollzug der Demut gekennzeichnet worden. Darum kann Böhme den Zugang zur Gottesqualität auch so zusammenfassen: »daß wir unsern Willen in der Demuth schöpfen, darinnen die Liebe geboren wird, welche drin- get zum Hertzen Gottes, als in ihr Eigenthum, da dann die menschliche Seele in Gott geboren wird, daß sie Gottes Willen empfähet, zu thun was Gottes Wille ist.«¹⁰⁸

Hier nun ist die wesentlichste Gottesqualität zum ersten Mal

¹⁰⁶ »Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel: und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm nicht offenbar, sondern wohnet nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dinges; alda ist in dem Dinge eigener Wille ohne Gottes Willen« (ÜL, 41).

¹⁰⁷ Mr, 22, 46. Ganz analog findet sich diese Betrachtungsweise auch in einem Spätwerk Böhmes ausgedrückt: : »Sind wir gerecht, so sind wir selbst Götter in dem grossen Gott, was wir dann thun, das thut Gott in uns und durch uns.« (Mw II, 6, 17)

¹⁰⁸ 3fL, 4, 45.

direkt beim Namen genannt. Es ist die Liebe. Wer in der Liebe geboren wird, dringt zum Herzen Gottes, als ob es sein Eigentum wäre. Gott ist nach Böhme eine Dimension oder ein »Prinzip«¹⁰⁹ der allumfassenden Liebe bzw. des Liebes-Willens¹¹⁰. Diesem gemüthaften oder psychischen Ausdruck (überhaupt allen gemüthhaften Gottesbeschreibungen) steht bei Böhme immer auch eine naturalistisch gehaltene Korrespondierung zur Seite, die bereits gefallen ist: der Licht-Willen¹¹¹. Der Zusammenfall aus Liebes- und Licht-Willen charakterisiert die Gottesqualität bzw. das Gottesprinzip, und macht auch deutlich, inwiefern sie mit einer Weise der Wahrnehmung in Zusammenhang gebracht werden kann, deren Charakter nun auch den von Böhme gezeichneten spezifischen Weg zu Gott erklärt. Denn weil der menschliche Wille in un-gelassener Form Bestimmtes nur will, ist er immer ausschliessend und hat nicht die Beschaffenheit des universal hervorhebenden und bejahenden Willens Gottes, der sich auf alles in gleicher Weise beziehen kann wie auf sich selbst – so die Implikation seines Wesens als un-endliche Liebes- und Lichtkraft. Der menschliche Wille jedoch, der seine konstitutive Kraft in erster Linie auf sich selbst monopolisiert, kann »Gottes Willen« nicht (nach-)vollziehen, dessen universale Liebes-Bezogenheit ihn omnipräsent macht, anwesend im Ganzen so wie in sich selbst. Doch gerade aufgrund dieser gleichsam untergründigen Einbezogenheit alles Seienden in den göttlichen Willen, kann der partikulare Wille Gottes Willen ent-decken, nicht als etwas Fremdes, sondern in sich selbst. Er findet den göttlichen Willen in sich selbst, wenn er sich – so lautet die

¹⁰⁹ Der Begriff des Prinzips wird ausführlicher zu untersuchen sein im später behandelten theogonischen Kontext. Dort wurzelt er im eigentlichen Sinn, und dort wird erst die ganze Eigenart des Böhmeschen Prinzip-Verständnisses ersichtlich. Hier sei zunächst nur angedeutet, dass Böhme Gott mit Hilfe des Ausdrucks eines »Prinzips« beschreibt, das er in seinen Tafeln über die wichtigsten Begriffe folgend zusammenfasst: Das Gottesprinzip ist »das Wesen der Einheit in der Lichtes-Kraft, darinn die ausgeflossene Einheit eine Feuerflamme Liebe ist, daraus der wahre verständige Geist urständet.« (Tab, 46)

¹¹⁰ »Gott liebet alle seine Wercke, und kann sonst nichts thun als lieben, denn Er ist die einige Liebe selber« (Gw, 5, 23)

¹¹¹ In Böhmes »Tafeln zu den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung« fasst Böhme die göttliche Qualität bzw. das göttliche Prinzip so zusammen: es »wird verstanden im Licht mit der Englischen oder Kraft-Welt, darinnen sich der Ausfluß Göttlicher Kraft und Willens (...) im Lichte mit der Feuer-flammenden Liebe offenbaren, darinnen man das Reich Gottes versteht« (Tab, 4). In kürzerer, aber analoger Zusammenstellung heisst es in seiner Schrift »Clavis Specialis«, das Gottesprinzip sei »das Licht und Liebe-Feuer aus der Göttlichen Freyheit:« (Clsp, 111)

Quintessenz von Böhmes so schlicht klingender wie schwieriger Botschaft – (darin) ein-lässt. D.h., wenn er sich selbst nicht mehr an seinen ihn vermeintlich konstituierenden eigenen Vollzug klammert, sich traut, seine selbst gesteuerte Tätigkeit auf Gott hin zu lassen, so *ist* er bereits im zuvorkommenden Willen Gottes, der sich je schon im Menschen vollzieht, in dem er sich »sehen und erkennen *will*«. In anderen Worten, indem die gestaltenden Kräfte des menschlichen Willens und der Begierde in solche Ge-lassenheit gelangen, fallen sie nicht in den stagnierenden Stillstand, sondern in ein »Nichts«, in dem sie sich zugleich konstitutiv getragen erfahren: Nun erst kann sich die (ge-lassene) Selbstbegierde als Gottes Begehren des Menschen entpuppen, und der wirkkräftige Wille sich gehalten erfahren in der eigentlichen Wirkkraft göttlichen Willens. So gilt nach Böhme, dass »der eingewandte, in Gott gelassene Geist des Menschen, wenn er alles Eigene verlässt, wieder das göttliche Auge zum Sehen und Verstand bekommt, daß er vielmehr hinwieder bekomme, als er verlassen, daß er viel reicher ist, als er zuvorhin in der Seinheit war: dann in dem eigenen Willen hat und fasset er nur ein Partikular, aber in der Verlassenheit kommt er in das Gantze, als in alles«¹¹².

Damit ist das Geschehen, in dem sich der Akt der Demut ausbuchstabieren lässt, schemenhaft umrissen. An dieser Stelle wird man aber offensichtlich auf Böhmes »Vermahnung« zurückgestossen, dass eben nur eine Praxis den eigentlichen Nachvollzug des von ihm Gemeinten leisten kann. Theoretisch kann man die von Böhme bezeugte Aufgebrochenheit der menschlichen Begrenzung, die dem Demütigen widerfährt, lediglich umschreiben. Letztlich läuft der Versuch einer theoretischen Durchdringung hier an einer Mauer entlang, die sich nicht überschreiten lässt. Denn sie versucht mit ihren Mitteln, eine Transformation zu erfassen, bei der es in erster Linie darauf ankommt, dass sie eben nicht nur gedacht, sondern vollzogen ist. Dann erst – so Böhme – löst sich der Sinn seiner Rede über die Demut ein; dann erst wird nachvollziehbar, wie er diesbezüglich vom Beginn des eigentlichen *Lebens* sprechen kann. Jeder andere Willenszustand nämlich entspricht für ihn durch die Dunkelheit der *gewollten* Enge, durch die Zerrissenheit in unterschiedliche partikuläre Begierden, durch die Randständigkeit des in den Grenzen der »Selbheit« sich aufhaltenden Daseins eher einem Sterben¹¹³.

¹¹² Mm, 67, 13.

¹¹³ »Wilt (sic!) du nun aus dem Selbs-Sterben wieder ausgehen, so must du deine eigene

2. *Imago dei in Demut*

Um die Transformation, die in der Demut mit dem Selbst geschieht, noch besser hervortreten zu lassen, seien die Pole eingehender beleuchtet, zwischen denen sie als Moment der Wandlung steht. Dafür sollen zunächst die Grundlagen noch klarer herausgearbeitet werden, von denen aus die Selbst-Überschreitung in der oben beschriebenen Weise möglich ist.

Indem Böhme die Beziehung zwischen dem partikularen, menschlichen und dem universalen, göttlichen Wesen qualitativ fasst, kann der einzelne Wille – so sei nochmals zusammengefasst – dem göttlichen entsprechen und seine faktische Partikularität – denn er ist nach wie vor an eine begrenzte, endliche Gestalt gebunden – überwinden. Er ist eingegangen in eine göttliche Einheit, die sich dem quantitativen Denken entzieht¹¹⁴. Wenn der einzelne Wille diese Einheit mitvollziehen kann, so ist er vorbehaltlos zum offenbarenden Ausdruck Gottes geworden. Dies meint Böhme, wenn er oben die Menschen als Götter in Gott, im »Wesen aller Wesen« bezeichnet, durch welche dieser sich offenbart. Noch expliziter macht er dieses unbeschränkte Offenbarungspotential des Menschen, indem er es über die göttliche Wesensart selbst notwendig erscheinen lässt: »So wenig als Gott allein an einen Orte wohnt, sondern Er ist die Fülle aller Dinge, so wenig hat Gott sich auch nur in einem Stücklein bewegt, denn Gott ist nicht abtheilig, sondern überall gantz: Wo er sich offenbaret, da ist Er gantz offenbar; so ist Er auch nicht meßlich, Ihme ist keine Stätte erfunden, Er machet ihm dann selber eine Stätte in einer Creatur«¹¹⁵. Das »Stücklein«, auf das Böhme anspielt, in dem sich Gott nicht allein bewegt habe, ist Christus. Bei Böhme ist Christus – trotz der herausragenden Rolle, die dieser im gesamten theo- und kosmogonischen Prozess spielt – gleich wie bei Eckhart

Begierde, welche sich in fremde Wesen einführet, gantz verlassen, und in der Selbheit und eigenen Begierde werden als ein Nichts, auf daß du nicht mehr dir selber wilt noch begehrest, du must deine Begierde wieder gänzlich mit der Gelassenheit in den Ewigen, als in Gottes Wille, einführen, auf daß derselbe Wille dein Wille und Begehren sey; ausser diesem ist eitel Noth und Tod, ein Immer-Sterben und Verderben.« (Sg, 15, 9)

¹¹⁴ »Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich: aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, dann sie ist durch alles zugleich, und ist darum Gut genant und erkant, daß es die ewige Sänfte, und das höchste Wolthun in der Empfindlichkeit der Natur und Creatur ist, als die empfindliche süsse Liebe.« (BgO, 1, 1)

¹¹⁵ Mw I, 8, 7.

keine Einzelercheinung, sondern ein Indiz für die offenbarende Verbindung zwischen Gott und Mensch insgesamt. Diese jedoch besteht, wie nun kaum mehr erwähnt zu werden braucht, nicht in pauschaler Hinsicht. Der Mensch ist erst dann Gottesoffenbarer, wenn er die bereits angesprochene, göttliche Lebens-Qualität aus sich hervorbringt und sich damit in sie ein-bringt.

Dieser buchstäblich nur er-lebbare Zusammenhang zwischen Gott und Mensch beruht auf einer typischen Charakteristik von Böhmes Gottdenken. Im allgemeinen finden sich in seinem Gottesbegriff abstrakte Konzepte wie Einheit oder Omnipräsenz umgesetzt und übersetzt in konkret Empfindbares und Wahrnehmbares. Philosophische Gottesbestimmungen werden dadurch für den Erfahrungsraum im weitesten Sinne geöffnet, denn alles, was über Gott ausgesagt werden kann, muss für Böhme notwendiger Weise auch offenbar sein. Günther Bonheim hat für diese Charakteristik seiner Spekulation den treffenden Ausdruck von der »Sinnlichkeit der Offenbarung« geprägt¹¹⁶. Aus diesem Ansatz erschliessen sich Böhmes Hinweise, dass der Mensch doch begreifen solle, dass Gott nicht »fern«, sondern gegenteilig *da* ist in einem (Gemüts-) Raum, der nicht jenseitig, sondern im Hier und Jetzt erschliessbar. Gerade diese Möglichkeit des Er-lebens und Empfindens des Göttlichen begründet ja auch, was für Böhme unter dem Begriff von »Gottes Willen« impliziert ist. In einer dichten Aussage zum göttlichen Willen heisst es diesbezüglich explizit: dass »sich der Wille des Ungrundes in seinem Etwas empfindet, und *in der Empfindlichkeit in seinem eigenen Geschmack wircket und will.*«¹¹⁷ (Hervorhebung D. S.)

Diese Aussage, die den Begriff des Ungrundes als ein Synonym für das Göttliche einführt, auf das erst später eingegangen werden kann, bekräftigt, was im vorigen bereits zum Ausdruck gekommen ist: Dass göttliches Wesen im Menschen (im göttlichen »Etwas«) deshalb geschaut und empfunden werden kann, weil es sich ebenda »sehen und erkennen« bzw. »empfinden« *will*. Aufgrund dessen kann geschlossen werden, dass Bedingung der Möglichkeit der menschlichen Gotteswahrnehmung Gottes (Selbst-) Wahrnehmung im

¹¹⁶ 1992, 59. »Gott wird offenbar, heisst demnach soviel wie, Gott wird faßbar, spürbar, er gibt sich eine Gestalt, die ihn nicht allein dem menschlichen Verstand zugänglich werden läßt, sondern dem ganzen Menschen mit allen seinen Sinnen und Empfindungen.« (G. Bonheim, ebenda, 61)

¹¹⁷ Tab, 16.

Menschen ist. Darum bedeutet für Böhme Gott wahrzunehmen zugleich Gott auszudrücken, denn in dieser Wahrnehmung oder Empfindung will sich Gott; Gottes »Empfindlichkeit« »wirkt« und »will« niemand anders als der göttliche Wille. Doch man muss noch ausgreifender formulieren: menschliche Wahrnehmung scheint bei Böhme insgesamt einbfasst in der Wahrnehmung Gottes, die jedoch erst als göttliche (Selbst-)Wahrnehmung zu Bewusstsein kommt, wenn sich die menschliche Wahrnehmung als göttliche erkennt, wenn menschliche Empfindungen und Wahrnehmungen auf Gott hin transparent werden¹¹⁸. Denn das eigentliche Subjekt jeder »Fühlbarkeit« und jeder Anschauung und Erkenntnis ist letztlich das »ewige Gemüthe«¹¹⁹, oder wie Böhme auch schreibt: »das Auge des ewigen Sehens«, darinnen »alle Dinge sehen (...), dieweil das Etwas ist von diesem Sehen entsprungen, so siehet das Nichts, als die Ewige Einheit, durch alles ungehindert.«¹²⁰

Göttliches Wesen ist explizit als die bedingende Gesamtheit der Wahrnehmung gefasst, gleichsam als der umfassende Brennpunkt aller Wahrnehmungsmöglichkeiten überhaupt¹²¹; dieser wahrnehmende Vollzug, in dem sich Gott selbst (empfinden) will, ist bei

¹¹⁸ Hier ist auf eine Gedankenparallelität von Böhm's Zeitgenossen Spinoza hinzuweisen, der unabhängig von seiner ansonsten stark divergierenden Denkweise hinsichtlich der (menschlichen) Gottesliebe eine ähnlich reflexive Charakteristik feststellt. In der von ihm geprägten Substanz-Attribut-Modi-Lehre als Grundschemata für das Gott-Mensch-Verhältnis findet sich dieser Gedanke in folgender vorsichtiger Formulierung ausgedrückt: »Die in der Erkenntnis ruhende Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, mit der Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, insoweit dieser unter dem Gesichtswinkel der Ewigkeit betrachtet wird, ausgedrückt werden kann; das heißt, die in der Erkenntnis ruhende Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.« (Ethik, Buch V, sechshundertsechzigster Lehrsatz). Der Gleichklang, der sich diesbezüglich zwischen Spinoza und Böhme abzeichnet, läuft jedoch offensichtlich darin auseinander, dass es für Böhme keinen »Teil der unendlichen Liebe« gibt, weil diese, wie er sagen würde, nicht »abtheilig« ist, während für Spinoza die von Böhme gedachte Möglichkeit der Einheit der Einheit göttlichem und menschlichem Wollen und Wahrnehmen gegen die Grundstruktur des eigentlichen Verhältnisses von Unendlichem und Endlichem verstieße. Dieser Unterschied beruht auf den jeweiligen, unterschiedlichen Grundvorstellungen im Denken Gottes im Sinne einer Substanz-Attribut-Modi – Struktur oder im Sinne eines Gemüts, dessen Einheit sich jeder Eintheilung entzieht.

¹¹⁹ BgO, 6, 1.

¹²⁰ BgO, 2, 12.

¹²¹ Denn Gott ist, so Böhme ausdrücklich, ein »allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott« (Mr, 3, 11), so dass in entsprechender Konsequenz »unser Sehen und Wissen (...) in Gott (ist)« (Mw II, 7, 9).

Böhme identisch mit dem schöpferischen Akt: denn »das Etwas ist von diesem Sehen entsprungen«. Die ausgewiesene Stätte, in der diese Wahrnehmung zu sich kommt, d.h. sich als solches selbst wahrnehmen kann, ist der Mensch. Indem das menschliche Selbst sich in seinen Wahrnehmungen – mit Böhme gesprochen – »empfindlich« werden kann, kann es das Wesen des Göttlichen zur Empfindlichkeit bringen. Diese gegebene Möglichkeit des Zusammenfalls von göttlicher und menschlicher Selbstempfindlichkeit jedoch bedingt Demut – so widersinnig dies unmittelbar klingen mag. Denn sie kommt nur dadurch zustande, dass sich der Mensch nicht als »Eigentum« betrachtet, sondern den ihn konstituierenden Willens- und Wahrnehmungsvollzug in unmittelbarer Gottangeschlossenheit erfährt¹²². D.h. wiederum, nur wenn sich des Menschen Willen und Begierde nicht am eigenen Selbst als Zentrum und Zielpunkt festmacht, sondern am Zentrum dieses Zentrums: an Gott¹²³.

Den Willen an Gott festmachen heisst nach Böhme in anderen Worten aber auch, den Eigenwillen in dasjenige verwurzeln, was seinerseits wiederum dieses menschliche Selbst *will*. So könnte man schliessen, dass dieser Vollzug der Willensanbindung an Gott letztlich darauf hinausläuft, dass die menschliche Selbstbegierde und sein Eigenwille in eine göttliche Übersteigerung münden, dass die demütige Selbstausrichtung auf Gott unter der Hand pervertiert in eine Verabsolutierung des einzelnen Selbst. Dies jedoch lässt sich berechnen als Pointe von Böhmes Demutsdenken abstreiten. Ein solches Missverständnis ist allein schon dadurch gebannt, dass der göttliche Wille, der untrennbar mit der Gotteswahrnehmung zusammenhängt, qualifiziert und übersetzt werden kann als »Liebes-Wille«. In diesem ist die Einheit alles Seienden als gewollt und »fühlbar« gegeben¹²⁴. Deshalb gilt: sowie der Demütige sich im Gotteswillen in sei-

¹²² »Denn wir sind nicht unser selber, sondern deme wir dienen in seinem Lichte. Wir wissen nichts von Gott, Er selber Gott ist unser Wissen und Sehen: Wir sind ein Nichts, daß Er alles in uns sey« (Mw II, 7, 9).

¹²³ »Gott ist im Menschen das Mittel, das Mittelste (...)« (Mw II, 10, 8).

¹²⁴ In seinen Gottesbeschreibungen betont Böhme diese fühlbare, empfindliche Dimension der Einheit in immer neu motivierter Ausdruckskraft. Ein besonders schönes Beispiel findet sich in der »Gnadenwahl«: »Er heisset alleine Gott nach dem Lichte, als in den Kräften des Lichtes (...) und auch in unendlicher Schiedlichkeit, aber alle im Liebes-Feuer, da alle Eigenschaften der Kräfte ihren Willen in Einen (...) geben, da in allen Eigenschaften nur ein einiger Geist und Wille regieret, und sich die Eigenschaften alle in eine grosse Liebe gegeneinander und ineinander begeben, da je eine Eigenschaft die andere in grosser feurischer Liebe gegehret zu schmecken, und alles nur eine ganz

nem Selbst gewollt weiss, so will und begehrt er in diesem Willen den Anderen genau gleich wie sich selbst. Sein Wollen und Begehren kann sich aus seinem Wesen heraus nie ausschliesslich auf sich richten, denn sein Bezug ist universal und kennt keine Stätte seiner Priorität, weil er im göttlichen Willensprinzip sich in allem gleichermassen will. Somit richtet sich der Eigenwille nicht mehr nach dem spezifisch Eigenen aus, denn auch das Nicht-Eigene ist ihm als Eigentliches eröffnet und in gleicher Weise angelegen wie sein Selbst¹²⁵. Dies klingt in seiner praktischen Konsequenz wie eine radikale Vorform des Kantschen Imperativs, nämlich in jener berühmten zweiten Formulierung, in der Kant als Basis moralischen Handelns die Regel aufstellt, dass »du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst«¹²⁶. Auch hier gilt die Überwindung der Selbstpriorität auf der normativen Grundlage des gleichwertigen Bezugs zu sich selbst wie zu Anderen, wobei im Verhältnis zu Kants Imperativ Böhmes Ansicht über den Verbund der Menschen freilich unvergleichlich stärker und emphatischer ausfällt. Denn es geht ihm offensichtlich nicht allein darum, sich dem Anderen wie sich selbst gegenüber als Selbstzweck zu verhalten, dies scheint für Böhme kaum der Rede wert, geht er doch von der Möglichkeit eines universal gemachten Liebesverhältnisses zu den Menschen aus. Böhmes spekulative Durchdringung des Gott-Mensch-Verhältnisses schiesst deshalb sozusagen weit über eine Fundierung moralischen Verhaltens hinaus. Sie impliziert vielmehr eine auf Liebe basierende, gefühlte und gewollte Gemeinschaftlichkeit, in der jener von Kant

liebliche, ineinander inqualirende Kraft ist, und aber sich durch die Schiedlichkeit (...) in mancherley Farben, Kräften und Tugenden einführen, zur Offenbarung der unendlichen Göttlichen Weisheit.« (Gw, 2, 35)

¹²⁵ In einer Belehrung zum Weg der Erleuchtung charakterisiert Böhme die Momente dieser Willenshaltung wie folgt: die Seelen, die ihr »Wesen in Gottes Willen stellen, und mit nichten sagen von etwas in dieser Welt, das ist mein, ich bin Herr darüber, denn sie leugt, so sie das sagt: Es ist alles Gottes, sie ist Knecht, und soll in der Liebe und Demuth gegen Gott und ihrem Bruder wallen; dann ihres Bruders Seele ist ein Glied an ihrer Seelen; ihres Bruders Freude im Himmel bey Gott ist auch ihre Freude, seine Wunder sind auch ihre Wunder, dann im Himmel ist Gott alles in allen, Er erfüllet alles.« (40F, 12, 29) Mit »Himmel« bezeichnet Böhme nichts anderes als die Verwirklichung eben dieses Willensprinzips, in dem die Einheit Gottes offenbar ist, in dem Gott als »alles in allem« erscheint.

¹²⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1994, 52.

kristallisierte Charakter der Nötigung des moralischen Gesetzes überflüssig erscheint.

Im Willens- und Wahrnehmensprinzip, in welches die Demut Eingang verschafft, scheint deshalb verwirklicht, was im Gebot der Nächstenliebe als zweites Hauptgebot des Neuen Testaments (Mk 12,31) gefordert ist. Darin erschliesst sich auch die innere Verbindung der christlichen Hervorhebung und Zusammenführung der Dekalog-Gebote der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,29–31). Denn indem die Selbstbegierde des Demütigen, d.h. desjenigen, der sein Selbst auf Gott zurückbuchstabiert, notwendig zusammenfällt mit der Gottesbegierde, so auch fällt sie notwendig mit der Begierde für die Anderen zusammen. Der Begriff der Begierde wirkt in diesem Kontext jedoch offensichtlich irreführend, wird er doch vor diesem Hintergrund in seiner Bedeutung stark strapaziert. Unter Begierde versteht man gemeinhin eine ausschliessliche Ausrichtung auf jemanden oder etwas; die Begierde des Demütigen jedoch ist einschliessend ohne Grenze. Deshalb lässt sich auch der Begriff der Selbstbegierde des Demütigen übersetzen entweder als Begierde für die Mitmenschen oder als Gottesbegierde. Alle drei Bedeutungen spielen hier zusammen, hängen aneinander und qualifizieren sich gegenseitig. Das gleiche gilt auch für den Eigenwillen, der in seiner demütigen Transformation für sich selbst wollend zugleich mit Gott bzw. für die Anderen will.

Die Vergegenwärtigung auf die Veränderung, die in der Demut mit der Begierde und dem Willen geschieht, lässt den zutiefst affirmativen Charakter des demütigen Selbst- bzw. Gottesbezugs in den Vordergrund treten. Hinter Böhmes Drängen auf einen negativen Vollzug, die herkömmliche Form der Selbstbegierde oder des Eigenwillens ins »Nichts« oder sogar in den »Tod« laufen zu lassen, steht der Blick auf eine bedingungslos bejahende und umfassende Willens- und Begierdeform, welche letztlich auch begründet, warum Böhme diese Begriffe nicht fallen lässt, sondern in transformierter Form an ihnen festhält. Denn der – von einer Betrachtungswarte aus heraus-tretende – Negationscharakter der Demut ist nur die Kehrseite ihres – von anderer Betrachtungswarte aus – bedingungslos umgreifenden Lebensbezugs, in dem das Leben vorbehaltlos als Ganzes begehrt und gewollt wird.

Aufgrund dessen kann auch einer typisch modernen Kritik an Böhme, wie sie z. B. H. Deinert vertritt, der Wind aus den Segeln genommen werden. H. Deinert führt Böhmes Standpunkt auf die

Augustinische Superbia-Lehre zurück, wobei er Böhm's Begriff der Willensfreiheit darauf reduziert sieht, dass diese dem einzelnen nur zugestanden sei, um sie »für immer abzulegen«¹²⁷. Weder individuelle Erkenntnis noch Eigenständigkeit käme dem Menschen im Böhm'schen Kosmos zu: Stattdessen wäre er dazu bestimmt, sich gleichsam in die unselbständige Geborgenheit Gottes zurückzuziehen, um im Idealfall »Spiegel nur eines Aspekts« zu sein, »nicht der ganzen Skala, die Gott vorbehalten bleibt«¹²⁸. Gerade die Aufmerksamkeit auf Böhm's Demutsbegriff jedoch hat gezeigt, dass eine solche Interpretation zu kurz greift. Denn von einer Reduktion des menschlichen Wesens kann bei Böhme kaum die Rede sein, scheint er im Gegenteil von der Vision der »ganzen Skala«, die gemeinhin nur dem Gottesbegriff vorbehalten ist, als eigentliche Bestimmung des menschlichen Selbst erfüllt. Auf diese Weise verpasst der Böhm'sche Demutsbegriff dem Commonsense-Verständnis von Demut eindeutig einen Stoss, weil ausgerechnet in der Demut die Aspekthaftigkeit des Menschen überwunden scheint, in der Demut dieser ein Ganzes im Ganzen sein kann. Dies verdeutlicht auch Böhm's Begriff des Ur-Menschen Adam, der für ihn das Ideal des menschenmöglichen Formats verkörpert. Ernst Benz fasst zusammen: »Die Adam-Spekulation Boehmes zeigt uns das Bild Adams als des vollkommenen Urmenschen, der, nach seiner inneren Gestalt ein Bild Gottes und ein Bild des in Christus sich verwirklichenden Universums, den Zugang zu allen Dingen hatte, der die volle Erkenntnis des Wesens aller Dinge besaß und der gleichzeitig die Tiefen Gottes und der Natur kannte.«¹²⁹

Die Idee des Menschen als *imago dei* ist bei Böhme demnach von jeglicher Statik befreit. Ebenbildlich ist der Mensch ausschliesslich aufgrund eines Vollzugs, wodurch er mit seinem Wollen und seiner Begierde göttliches Wesen in sich zur Erscheinung kommen lässt. In diesem Vollzug tritt die Relevanz des Demutsbegriffs heraus. Der Mensch wird zur Bildfläche Gottes durch die Ge-lassenheit des Eigenwillens und der Selbstbegierde, aber dieses passiv formulierbare Geschehen des Lassens geht notwendig einher mit dem in der Demut zugleich un-bedingt gewollten Ein-lassen auf den Willen Gottes. Dies wird möglich durch die der Demut eigenen Transforma-

¹²⁷ 1965, 409.

¹²⁸ Ebenda.

¹²⁹ 1959, 77.

tion der Selbstbegierde und des Eigenwillens, wodurch sich der Mensch je schon eingelassen findet in der Wahrnehmung Gottes. Somit ist die göttliche Einheit *fühlbar* geworden. Der Demütige verwirklicht diese in doppelter Hinsicht: er weiss sich in der »Qualität« dieser Einheit – in der Liebe Gottes – nicht nur geliebt, sondern liebt zugleich auch in ihr. So lässt er Gott als »alles in allem« offenbar werden und wird eben dadurch zu *imago dei*, in der Gott »alles in allem« ist¹³⁰. In diesem Sinn schreibt Böhme: »Also, Gott-liebender Leser, wisse daß ein Mensch das wahre Gleichniß Gottes ist, welches Gott hoch liebet, und sich in dieser Gleichniß offenbaret, als in seinem eigenem Wesen. Gott ist im Menschen das Mittel, das Mittelste, aber Er wohnet nur in sich selber; es sey denn daß des Menschen Geist Ein Geist mit Ihme werde, so offenbaret Er sich in der Menschheit, als im Gemüthe, (...) alsdenn bringen die Sinnen die Kraft Gottes dem Willen, und der Wille nimt sie mit Freuden an, aber mit Zittern, denn er erkennet sich unwürdig, dieweil er aus einer rauhen Herberge herkommt, als aus dem wanckelhaftigen Gemüthe, darum nimt er die Kraft im Niedersinken vor Gott an. Also wird aus seinem Triumph eine *sanfte Demuth*, das ist Gottes wahres Wesen (...) Also ist das Bild Gottes gantz, und siehet oder findet sich Gott in einem solchen Gleichniß.«¹³¹

Diese Aussage führt uns erneut an dasjenige heran, was im vorigen als der metaphysische Sprung im Demutsbegriff Böhmes bezeichnet worden ist. Auch hier wird die Demut als Bedingung zur Erschliessung der göttlichen Wirklichkeit im Menschen transparent auf den tieferen Grund ihres bedingenden Charakters. Sie scheint nämlich deshalb im Menschen das Wesen des Göttlichen eröffnen zu können, weil eben sie »Gottes wahres Wesen« ausweist. Diese Begründung des gottesoffenbarenden Potentials der Demut führt Böhme auch noch in einem anderen Kontext ein. Hinsichtlich der christlichen Metapher des Samens, der im Menschen aufgehen muss, erklärt Böhme: »Fället er aber in eine gute Vernunft, *da in der Eigenschaft ein Mensch, als eine wahre Demuth ist*, da wird er gefangen, und ein solcher ist ein guter Acker: *denn Gottes Wesen ist Demuth*,

¹³⁰ »Alsdann ist Gott alles in allem, und Er in seiner Weisheit und Wunderthat alleine, und sonst nichts mehr; und das ist der Anfang und das Ende, die Ewigkeit und die Zeit.« (Sg, 9, 65)

¹³¹ Mw II, 10, 8–9.

so ist diese Eigenschaft eine Gleichheit mit ihr, alda gehet er auf, und trägt viel Früchte.«¹³² (Hervorhebung D. S.)

3. *Imago irae ohne Demut*

Bevor wir uns dieser zunächst noch geheimnisvollen Dimension des Böhmeschen Demutsbegriff stellen können, muss der Blick weiterhin auf den Menschen gebannt bleiben. Denn die Betrachtung der Demut in ihrer Wirkungsweite innerhalb der *conditio humana* ist noch nicht zu ihrem Ende gelangt. Bislang schimmerte nämlich nur am Rande durch, was Böhme über das Menschsein denkt, das im Gegensatz zum Demutsvollzug im »Eigenwillen«, in die »Selbheit« bzw. »Selbstbegierde« eingegangen ist. Diesbezüglich können Böhmes Schriften – wie bereits erwähnt – als komplimentäre Schatten-Seiten zu Meister Eckharts Ausführungen über die Bedeutung von demütiger Selbst-Vernichtung und Abgeschiedenheit gelesen werden. Was bei Eckhart jedoch im Raum des Impliziten bleibt, wird bei Böhme in ein hartes Rampenlicht gestellt: die furchterregenden Abgründe der Selbheit. Für Böhme birgt das menschliche Selbst allein dadurch, dass es ausschliesslich auf das Eigene bezogen leben *will*, die Dunkelzone des Boshaften, Furchtbaren und Schrecklichen in sich. Darum ist die Ursache, aus der heraus der Mensch zum »Monstrum«¹³³ werden kann, bei Böhme in gewisser Konformität zu Augustinus auf den Nenner Demutsmangel zu bringen¹³⁴.

¹³² Gw, 7, 64.

¹³³ Tab, 71.

¹³⁴ »Und fragen wir nach dem Grund der Unseligkeit der bösen Engel, so tritt uns folgerichtig vor Augen, daß sie, die nicht das höchste Sein sind, vom höchsten Sein gelassen und die Hinkehr zu sich selbst vollzogen haben. Wie soll man diesen Fehler anders nennen als Hochmut? »Der Anfang aller Sünde« nämlich ist der Hochmut« (Sir 10, 15). Sie wollten also bei Ihm, ihrer Stärke, nicht Wache halten (Ps 58). Statt dem höheren Sein, das ihnen ihr Festhalten am höchsten Sein gegeben hätte, haben sie Ihm sich selbst vorgezogen und das geringere Sein gewählt. Das ist der erste Abfall gewesen, die erste Verarmung, der erste Fehler einer Natur, die so geschaffen war, daß sie zwar nicht das höchste Sein besaß, aber trotzdem, um Seligkeit zu erlangen, den, der im höchsten Sinne ist, genießen konnte, und wenn sie sich von ihm abkehrte, zwar nicht ihr Sein verlor, es aber verminderte und dadurch unselig wurde.« (Augustinus, 1979, 789). Expliziter dazu später nochmals: »Aber was konnte der Anfang des bösen Willens sein, wenn nicht der Hochmut! »Der Anfang jeder Sünde ist der Hochmut« (Sir 10, 15). Ist Hochmut nicht das Streben nach verkehrter Hoheit? *Verkehrte Hoheit ist, den Urgrund aufzugeben, mit dem der Geist Zusammenhang haben soll, und gewissermassen sich selbst zum Urgrund zu werden, selbst Urgrund zu sein.*« (Ebenda, XIV, 13, 951, Hervor-

Diese Interpretation klingt ohne zusätzliche Erklärung dem zeitgenössischen Verständnis allein durch den Blick auf die menschlichen Greueltaten, die das zwanzigste Jahrhundert zu Tage befördert hat, unnachvollziehbar vereinfachend und verharmlosend. Innerhalb Böhmes Gottes- und Menschenbild begründet sich diese Ansicht jedoch in nachdenkenswerter Weise. Dabei muss hinzugefügt sein, dass Böhme sich mit Augustinus nur in sehr begrenzter Weise in obiger Formulierung zusammenfindet, denn diese beruht bei beiden auf auseinanderlaufenden Ansätzen. Auch wenn das Böse bei Böhme in negativer Weise als Demutsmangel aufzufassen ist, so ist es seinem Wesen nach für ihn keinesfalls auf *privatio boni* reduzierbar wie bei Augustinus. Diesbezüglich kontrastieren Böhmes Wege insgesamt gegenüber der christlichen Religionsphilosophie, sofern sie in neuplatonischer Tradition wurzelt¹³⁵.

Die Verbindung von Demutsmangel und dem Bösen erfährt in Böhmes Philosophie eine eigene Konkretisierung. Diese zeichnet sich schon darin ab, dass auch die Demut übersetzt werden kann als eine von bestimmten Qualitäten durchdrungene Wahrnehmungs- und Gemütsart, wobei ihr Mangel sich in umgekehrten Gemütsqualitäten niederschlägt, deren Kraft nach Böhme der demütigen Disposition nicht nur nicht nachsteht, sondern sie an offensiver Macht und

hebung D. S.) In einer Analyse dieser Augustinischen Anschauung bringt G. Kohler die Essenz dieser Position in folgender Aussage auf den Punkt: »Das Böse hat also seinen genuine Ort im Bereich der Subjektivität, in der alle sonstigen Übel und moralischen Schlechtigkeiten fundierenden Selbstüberbewertung des nichtgöttlichen Ichs, einer Überhebung, die zwar offensichtlich unangemessen, aber dennoch freiwillig ist.« (1993, 69)

¹³⁵ Plotins klassisch gewordene Auslegung des Bösen hat christliches Denken tief geprägt. Seine Position lautet in komprimierter Zusammenfassung: »Aber nicht in diesem oder jenem Mangel, sondern im Mangel an sich liegt das Böse; wem also nur ein kleiner Teil des Guten fehlt, das ist noch nicht böse, ja es kann, seiner Natur nach, sogar vollkommen sein. Wem aber das Gute durchaus fehlt, wie der Materie, das ist das schlechthin Böse, das am Guten gar keinen Anteil hat (...) Der teilweise Mangel bewirkt also das Nichtgutsein, der gänzliche Mangel aber das Böse« (1905, Enn. I, 5) Diese Auffassungsweise hat über Augustinus auf Generationen von christlichen Denkern eingewirkt. Für Augustinus war diese plotinische Lösung grundlegend für seine Ablösung von der manichäischen Weltsicht, aufgrund derer er sich seiner Meinung nach in Blindheit gegenüber dem Wesen des Bösen verfangen hielt: »Denn ich wußte nicht und hatte nicht gelernt, daß das Böse keinerlei Wesenheit (...) ist« (1987, IV, 15). In aller Explizitheit übernimmt er Plotins Auslegungsart: »Also ist alles, was da seiend ist, gut, und jenes Böse, dessen Ursprung ich suchte, ist nicht Wesenheit; denn wäre es Wesenheit, so wäre es gut.« (Ebenda, VII 12)

Gewalt übertrifft¹³⁶. Ist der Wille nicht durch die der Demut eigene Weise ans Umgreifende angeschlossen, so »schleust« sich seine schöpferische Kraft in das eigene Selbst. Hier liegt für Böhme nun die Möglichkeit unermesslicher Gefahr: die Quelle der Sünde, die – so lässt sich vorgreifend bereits zusammenfassen – auf einer Art Wahrnehmungslosigkeit beruht, einer Art Immunisierung für das verbindende, göttliche »Prinzip«¹³⁷. Die strenge Verdammung des selbstischen Willens betrifft bei Böhme aber nicht nur seine Extremformen, sondern jede Form des Eigenwillens, egal wie harmlos sich dieser auswirken mag. Deshalb wird die Auseinandersetzung mit dieser Ansicht Böhmes – milde ausgedrückt – dem zeitgenössischen Interpretieren nicht gerade leicht gemacht, und spontanes Unverständnis ist kaum zu vermeiden. Denn Böhmes Definition der Sünde ist so umfassend, dass sie das ganz normale Menschsein im Allgemeinen zu treffen scheint. Jeder, der die sogenannte gesunde Portion Egoismus in sich hat, fällt unter Böhmes Verdikt des Verkehrten und Sündigen. Schwerlich nur ist für den heutigen Rezipienten nachvollziehbar, wie jede Weise des natürlich erscheinenden Eigenwillens und selbstbezogenen Daseins Schreckenshorizonte des Bösen und Verdorbenen in sich bergen kann, wie dies für Böhme so offensichtlich: »Alle Sünden entstehen aus der Selbstheit, dann die Selbstheit schwinget sich mit der Begierde in ihr Eigenes, sie machet sich zum Geitz und Neid, sie zeucht in ihre Selbst-Begierde fremdes Wesen an sich, und machet des fremden Wesens Besitzer auch zum Feinde gegen sich, also daß Sünde mit Sünde, Eckel mit Eckel gewircket wird.«¹³⁸

¹³⁶ Schellings Polemik gegen die religionsphilosophische Auffassung des Bösen auf der Basis einer Privatio-Theorie könnte deshalb ebenso gut als Apologie der Böhmeschen Position gelesen werden. Schelling schreibt in seiner Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit«: »Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Zentrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt.« (1983, 83).

¹³⁷ »Also ist erkenntlich, was Sünde sey, oder wie es Sünde sey: Als nemlich wenn der menschliche Wille sich von Gott abtrennet in ein Eigenes, und erwecket sein Eigenes, und brennet in eigener Qual; so ist dasselbe eigene Feuer nicht des Göttlichen Feuers fähig.« (KE, 3, 16)

¹³⁸ Sg, 15, 12. Kategorisch heisst es in entsprechender Weise in seiner Auslegung des Buches Moses: »Es ist nicht einer der Gutes thue in der Selbstheit und eigenem Willen, er velasse dann im eigenen Willen alles was er hat.« (Mm, 22, 80)

Die radikale Konsequenz seiner Ansicht ist daran ersichtlich, dass Böhme sich selbst von der bitteren Beurteilung der »Selbheit« bzw. »Ichheit« nicht ausschliesst. Aus innerer Selbstbetrachtung schreibt er (anfänglich noch voller Zuversicht): »Ich lebe mir selber nicht, und sehe mir selber nicht, und weiß mir selber nicht. Ich bin ein Ding, und weiß nicht was, dann Gott weiß es, was ich bin. So lauffe ich nun dahin, als ein Ding, wie mich der Geist im Dinge treibet, und also lebe ich nach meinem innern Willen, der doch nicht meine (!) ist.«¹³⁹ – Diese selbstvergessene Daseinsweise entspricht offensichtlich dem Demutsideal, in dem das »Wissen« oder die Wahrnehmung des Selbst aufgebrochen ist in einer es übersteigenden Form, wodurch sich das Selbst als Wahrnehmungs- und Willenstätte des göttlichen »Geistes« empfindet und in diesem allein den Treibstoff seines Lebens erkennt. Nach dieser Feststellung jedoch erfolgt eine Wende in der Betrachtung: »Ich finde aber noch ein ander Leben in mir, der ich bin, nicht nach der Gelassenheit, sondern nach der Creatur dieser Welt (...): Dasselbe Leben stehet noch im Gift und Streit, und soll noch zum Nichts werden, alsdann so bin ich gantz vollkommen; so ist nun in demselben Leben, darinnen ich noch meine Ichheit empfinde, die Sünde und der Tod, diese sollen zu nichte werden, denn in dem Leben, das Gott in mir ist, bin ich der Sünden und dem Tode feind; und nach dem Leben das in meiner Ichheit noch ist, bin ich dem Nichts (als der Gottheit) feind.«¹⁴⁰

Das konkrete Beispiel Böhmes als Zielpunkt der scharfen Kritik der Ichheit gibt dem Verständnisbemühen immerhin einen gewissen Wink. Dass diese sensible, sich für seine Mitmenschen einsetzende Denkergestalt, die allgemein als »feine, gute und geistsame Natur« galt¹⁴¹, seiner »Ichheit« der Abgründe der »Sünde« und des »Todes« bezichtigt, gibt einen Hinweis darauf, dass es Böhme bei der Gleichsetzung von »Ichheit« und »Sünde« nicht auf die – sozusagen – fak-

¹³⁹ Sg, 9, 62. Zu Vermerken ist, dass dieses Selbstbildnis in einer augenfälligen Tradition steht, die zu den sogenannten Eckhart-Legenden zurückführt. Darin erscheint ein Mädchen am Predigerkloster, welches Eckhart verlangt, jedoch unvernünftig wirkt, sich selbst vorzustellen. Dieses Unvermögen begründet sie dann, nach Abstreitung aller möglichen Identitäten, mit folgendem Kommentar: »Von alledem miteinander bin ich keines und bin ein Ding wie ein ander Ding und laufe so dahin.« (Vgl. J. Quint, 1979, 443). Bei Angelus Silesius macht diese Selbstdarstellung dann auch im Cherubinischen Wandersmann Schule: »Ich weiß nicht was ich bin / Ich bin nicht was ich weiß: Ein ding und nit ein ding: Ein stüpfchén und ein kreiß.« (I, 5).

¹⁴⁰ Sg, 9, 63.

¹⁴¹ A. v. Frankenberg, 1988, Bd. X, 8.

tische Form der »Ichheit« ankommt. Da es Böhme gleichgültig ist, ob sich die von ihm ins Visier genommene Ichheit äusserlich tugendhaft oder lasterhaft ausnimmt, muss die Pauschalität, mit der er die »Ichheit« mit Attributen von »Gift und Streit« bedenkt, auf etwas Tiefgründigeres absehen. Auf was es ihm anzukommen scheint, lässt sich heute vielleicht so formulieren: dass die selbstbezogene Lebensweise moralisch kontingent ist. Auch sichtbar tugendhaftes Verhalten ist für Böhme bedeutungslos, solange der Wille sich nicht prinzipiell für das Prinzip der Demut entschieden hat. Solange er sich aus der Vorrangstellung des eigenen Selbst speist, sind gute Charakterzüge und Handlungen zufällig, potentiell schlechte und zerstörerische aber grenzenlos. Dieses Negativ-Potential erschliesst sich für Böhme aus der Veranlagung der undemütigen Selbstdisposition von selbst. Es sei versucht, einen roten Faden durch seine Erklärungen zu finden.

Die in ihrem Ich Verhafteten, so lässt sich Böhmes Meinung grundsätzlich zusammenfassen, »suchen nicht das Eines (!), sondern ihr Aufsteigen ihrer Macht«¹⁴². Mit diesen knappen Worten deutet Böhme eine prinzipiell gegenteilige Kehrtwendung der Willens-Ausrichtung zur Demut an, gemäss der in entsprechender Weise auch die Wahrnehmungs- und Emotionsqualität der Individuen ins Gegenteil kippt. Wenn sie sich nicht mehr in ihrem Selbstbezug am Ganzen angeschlossen *fühlen*, dann fühlt sich nach Böhme das Selbst gleichsam gegen das Ganze gestellt. Seine selbstkonstituierenden Kräfte arbeiten *von selbst* gegen die Anderen und in Abgrenzung zu ihnen an. Zentrum des Begehrens ist das eigene Selbst, dessen »Machtaufstieg« allein gesucht wird, wobei sich der Bezug zur umgebenden Vielfalt nur daraufhin auslegt und reduziert¹⁴³. Seiendes wird nicht mehr im Medium der begehrenden Verbundenheit so gewollt wie das Eigene, sondern – wenn überhaupt – nur mehr zugunsten des Eigenen. Diese abstrakt gehaltene Formulierung impliziert u.a. auch, dass das Leben aus der »Selbtheit« diejenigen Qualitäten nicht her-

¹⁴² Mm, 5, 6.

¹⁴³ Ludwig Feuerbachs Interpretation des Bösen bei Böhme bringt dieses Selbstverhältnis in folgender luzider Weise zum Ausdruck: »denn das Princip des Bösen ist ja überhaupt das, vermöge dessen und in dem ein Etwas sich selbst, seine Besonderheit bejaht, in dieser Bejahung seiner selber aber ein anderes verneint, und eben in dieser Negativität ein Selbstwesen, ein Ich ist. ›Das ist der Tod und Elend der Menschen und aller Kreatur, dass die Eigenschaften streitig, und eine ieder in sich selber erhebend und in eigenem Willen qualificirende ist (...)« (Mm, 11, 17.)« (SW III, 167).

vorbringt, in der die Einheit und der Zusammenhang alles Seienden offenbar wird: das Gottesprinzip der Liebe, Barmherzigkeit, Sanftmut, Achtung, des Mitgefühls, Interesses usw.

Spezifisch für die Böhmesche Sichtweise ist, dass er die Selbstbezogenheit des Willens anhand einer räumlichen Bewegung visualisiert, welche er als »Einziehen« umschreibt¹⁴⁴; er verwendet in diesem Kontext auch mit Vorliebe das Wort »magnetisch«¹⁴⁵, um die Kraft der Eigendynamik dieser einziehenden Willensbewegung zu verdeutlichen. Das Wort suggeriert, dass das Selbst wie eine Art Magnet den ausgehenden Willen stets kraftvoll wieder zurücklenkt. Folgt man der so charakterisierten Bewegung, so ergibt sich das Bild eines geschlossenen Geschehens, wobei die Begriffe der Verschlüsselung und Verfinsterung, die Böhme dem einziehenden Willen zur Seite stellt, vorstellungsmässig Plausibilität gewinnen¹⁴⁶. Der *von selbst* magnetisch in Bann gezogene Wille absorbiert alles in sich, so dass seine Kraft, die nach Böhme unendlich ist, nicht das ihn Umgebende speist bzw. dieses weder »sucht« noch »findet«. Anhand seiner Lieblingsmetapher des Baumes möchte Böhme klarmachen, dass ein solcher selbstischer Vorbehalt von Willen eine Art Monopolisierung von Kraft bedeutet, die allen zukommen sollte, und wenn im Selbst gestaut, sich schädigend auswirken muss¹⁴⁷. Der Mensch verwirklicht somit die gegenteilige Möglichkeit des universalen Willensvollzugs und -bezugs, der ihn zum »Bilde Gottes« macht; somit ist er als »gantzer Mensch« aus der »Ordnung« gefallen in eine Unordnung, in der die Qualitäten des Verbunds sich gleichermassen in ihr gegenteiliges Zerr-Bild pervertieren: »aus Liebe ward Hoffart und eigen annehmlische Liebe: Aus der Begierde ward Geitz; Aus der Empfindlichkeit ward Neid, und aus dem Feuer-Leben ward ein eitel giftiger

¹⁴⁴ Vgl. z. B. Tab, 33–36.

¹⁴⁵ Vgl. ebenda.

¹⁴⁶ Vgl. ebenda.

¹⁴⁷ »So wir nun unsere Begierde in die rechte wahre Mutter, als in unsern Stamm, einführen, und je ein Ast des Baums dem andern immerdar seine Kraft in gutem Willen giebet, und uns nicht in eine Selbheit und eigene Lust eigener Liebe, als in Hoffart, (in willens über unsere Mutter, in der wir stehen, und über alle ihre Kinder auszufahren, und ein eigener Baum sein wollen) einführen, noch des Teufels Gift (*der Eigenheit und falschen magnetischen Impression*), in uns nehmen, daraus Streit und Widerwillen, auch Spaltungen und Trennungen entstehen; da sich je ein Zweig des menschlichen Baumes vom andern abtrennet, und ihme sein Ens und Kraft nicht gönnet« (Gw, Vor, 5).

Zorn. Also ward der Höllen Fundament im gantzen Menschen offenbar, und regierete in Seele und Leib.«¹⁴⁸

Wie Böhme die Qualitäten des Göttlichen ins Gemüt verlegt, so also auch die Qualitäten der Hölle. Hölle ist ihm nichts Äusseres, kein Ort, an dem der Mensch Strafe erleidet, sondern sie signifiziert die vom menschlichen Gemüt selbst hervorgebrachten Qualen, die »Strafe« oder das »Gericht«, dass dieser an sich und seiner Daseinsqualität erleidet¹⁴⁹. Böhme bietet somit eine Interpretation der Redensart, wonach man sich und anderen das Leben zur Hölle machen kann. Dabei zeigt er an, dass diese Hölle nicht auf ausgefallener Boshaftigkeit und Entfremdung zum menschlichen Wesen beruht, sondern dass diese Entfremdung gegenteilig eher einer Ver-eignung entspricht, wodurch sich das menschliche Selbst, so Böhme in einer seiner etymologischen Brücken, selbst in eine »Höhle« bzw. »Hölle« einschliesst¹⁵⁰. Diese ist die erlebte Erfahrung des Gegenteils Gottes, wenn Gott als die erfahrbare Offenheit im Bezug zum Ganzen, als Liebesqualität im weitesten Sinn konkretisiert wird; aber da für Böhme auch wiederum nichts ausser Gott denkbar ist – insofern der Begriff Gottes auch gleichzusetzen ist mit dem Gedanken des allumfassenden Ganzen¹⁵¹ –, bezeichnet Böhme diesen Bereich der Gemüts-erfahrung als »Gottes Zorn«¹⁵². Dieser anthropomorph misszuverstehende Ausdruck täuscht leicht über seine philosophische Konsequenz hinweg. Es braucht nach Obigem kaum mehr erwähnt zu werden, dass für Böhme »Gottes Zorn« offensichtlich nicht als

¹⁴⁸ Tab, 71.

¹⁴⁹ Vgl. Sg, 15, 41, 40 F, 10, 8. Diesen Gedanken des menschlichen Selbstgerichts, gemäss dem der Mensch sich zu seiner eigenen Strafe wird, findet sich auch bei Augustinus expliziert: »Denn Du hast bestimmt, und so ist es: daß jeder mißordnete Geist sich selbst zur Strafe ist.« (Conf. I, 12, 19. Vgl. auch ebenda III 8,16 oder Trin. V 16,17). Für ihn ist damit die Aporie umschifft, dass Gott als ewig Gleichbleibender nicht als strafend und zürnend Eingreifender zu begreifen ist, wobei durch den Gedanken der Selbstbestrafung dennoch das Konzept der Gottesgerechtigkeit wirksam bleibt (Vgl. Anmerkung zu Conf. I, 12, 19).

¹⁵⁰ Vgl. BgO, 3, 15.

¹⁵¹ »Gott (ist) Alles; Er ist Gott, Er ist Himmel und Hölle, und ist auch die äussere Welt« (Ti II, 140).

¹⁵² »So nun solch (...) Wesen nicht mag das Licht der Einheit Gottes erreichen, dadurch es gesänftigt wird, so bleibets in sich eine eitele Feindschaft, und ist eine Qual das Wütens und Aufsteigens, daraus eigen Annehmlichkeit und Hoffart urständet, denn der Wille eigener Annehmlichkeit ist falsch, und ein steter Zerbrecher seiner selbst, als seines Wesens; und verstehtet man in diesen (...) Gestalten, in ihren ausfliessenden Eigenschaften Gottes Zorn.« (Tab, 36)

von aussen eingreifend vorzustellen ist (da der so gefasste Gottesbegriff ein Ausser-Ihm unmöglich macht), sondern als korrespondierende »Qual« einer Lebensart in Form von Gefühlen, in Form von Ängsten und Einstellungen sich und anderen gegenüber, durch die das jeweilige Leben aufreibend nur zu leben ist.

Böhmes Blick auf das Selbst fasst die Diagnose seiner Qual aber noch differenzierter. In fast psychoanalytischer Manier zeigt Böhme, dass das – mit C. G. Jung gesprochen – inflationäre Ich in eine fruchtlose, zirkuläre Bewegung geraten muss. Sein »lügnerischer Totalitätsanspruch«¹⁵³ – lügnerisch, weil er für Böhme auf unhaltbaren Prämissen steht – kann logischerweise in der gewollten Isolation zum Ganzen nicht erfüllt werden und flüchtet sich deshalb in Phantasterei (Phantasey¹⁵⁴). Je mehr er das Ganze auf sich selbst verkürzen und verschliessen will, desto mehr schottet er sich von dem ihn Umgreifenden hermetisch ab und gerät somit nicht nur in die Vereinzelung, sondern auch in die Verzweiflung, den Selbsthass und -ekel, die als »Empfindlichkeit« dem unauflösbaren Widerspruch zugehören, in den sich sein Leben einführt. So wird ihm sein Leben nach Böhme »anders nichts als ein Streit und Widerwille, ein Selbst-Feinden, eine Begierde des Eckels«¹⁵⁵. Die ersehnte Fülle und Ganzheit, die in Exklusivität für das eigene Selbst beansprucht wird, wird zum unerreichbaren Stachel der Begierde¹⁵⁶. »Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist der sich selbst aufzehrende

¹⁵³ H. Grunsky, 1984, 226. Grunsky verdeutlicht diesen Anspruch in Form einer eingängigen Wortspielerei: »Man könnte nämlich sagen, die existentiell schlechthin wichtigste Entscheidung hänge an einem winzigen Bindestrich, denn sie gehe darum, ob der individuelle Wille aus der ALL-EINHEIT oder aus der ALLEIN-HEIT heraus zu leben sich erwähle. ›Ich bin ein Ganzes aus dem Ganzen‹, spricht gleichsam der eine; ›das Ganze – das bin ich, ich allein‹, der andere. Ersteres ist die Wahrheit: die Wahrheit des Lichtreichs; letzteres Lüge: die Lüge des höllischen Willens, ›daß der Zweig will ein eigener Baum seyn und zeucht sich auf als ein fremdes Gewächs, als stünde sein Nebenaast nicht auch in seinem Stamme‹ (Mm, 24, 18)«. (Ebenda, 225)

¹⁵⁴ Vgl. z. B. Gw, 4, 27.

¹⁵⁵ Sg, 15, 6.

¹⁵⁶ Darum charakterisiert die »Selbheit ein Immer-Sehnen, die Selbheit sehnet sich alsdann immerdar nach den Gestalten ihres eigenen Lebens, als nach eigenem Glantze, und nach der irdischen Vielheit; Item nach Neide und Zorn, ob (weil) sie die Vielheit nicht erreichen mag und nach Lügen der Falschheit: dieses sind die Lebens-Gestälte der irdischen Selbheit.« (Sg, 15, 18)

und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt.«¹⁵⁷ Wer so spricht, ist nicht Böhme, sondern Schelling, der in seiner Sprache eine so klare wie treue Darstellung des Böhmeschen Grundgedankens zum widerspüchlichen Wesen der »Selbheit« zu geben scheint. Schellings Analyse erklärt auch, was Böhme in diesem Kontext mit dem Zusammenfall von »Bauen« und »Zerbrechen«¹⁵⁸ meint, in welchem sich das Leben des Selbst aufbraucht: in der Engführung auf sich selbst versucht es die Fülle des Lebens zu bauen, die er durch seinen Ansatz jedoch je schon entleert und zerbrochen hat, so dass sein haltloser Bau sich im Bauen selbst unterminiert.

Die Symptome, die Böhme in düsterer Art und altmodischer Sprache an der »Selbheit« diagnostiziert, finden ein aktuelles Echo in einem Roman, der ein kritisches Bild moderner Subjektivität und Selbstbezogenheit zeichnet – in Dostojewskijs »Aufzeichnung aus dem Kellerloch«. Man gewinnt fast den Eindruck, als ob Dostojewskijs virtuos gezeichnetes Psychogramm des Helden bzw. Anti-Helden eine psychologisch feinfühligere Umsetzung jener Momente versucht, die Böhme in holzschnittartiger Manier dem Gemüt des Selbstverhafteten unterstellt¹⁵⁹. Auch der tragische Höhe- und zugleich auch Endpunkt der Geschichte lässt sich in einem aufschlussreichen Bezug zu Böhme lesen. Dostojewskij konstruiert nämlich

¹⁵⁷ 1964, 109.

¹⁵⁸ Vgl. z. B. Gw, 4, 27.

¹⁵⁹ Vor allem die Merkmale des »Alleinseins«, der »Selbstfeindens«, der »Phantasie« finden sich in ihrer psychologisch organischen Vernetztheit durch Dostojewskij dargestellt. Natürlich darf man den Vergleich von Dostojewskijs Charakterbild des Narzisten und Böhmes Konzept der Selbheit nicht überziehen, dennoch bietet seine mikroskopische Betrachtung der chronischen Selbstverfallenheit in grossen Teilen fast so etwas wie lebendiges Anschauungsmaterial für Böhmes Lehre, wodurch diese in ihrer heute befremdlichen Ausdrucksweise näher zu kommen vermag. Was in Dostojewskijs »Aufzeichnungen aus dem Kellerloch« vor allem in eine Böhme verwandte Richtung zu weisen scheint, ist die untergründige Frage, die sich immer dominanter aufzudrängen scheint und die H. W. Poll in seinem Nachwort so zusammenfasst: »Die Frage, wie der Egoismus zu überwinden sei, bleibt in diesem vielstimmig geführten, fiktiven Gespräch des Kellermenschen mit seinen Zuhörern offen. Längst ist deutlich geworden, daß der Erzähler keine theoretische Lösung sucht, daß es ihm vielmehr um Erlösung von Schuldgefühlen geht, die ihn bedrängen.« (Ebenda, 158) Hinter diesem sich vordergründig nur im psychologischen Raum aufhaltenden Aufzeichnungen scheint Dostojewskij selbst den Zusammenhang von Egoismus, Schuld und der Möglichkeit nach Erlösung unausgesprochen sichtbar machen zu wollen.

eine Aussicht der möglichen Befreiung aus dem Selbstgefängnis durch die unerwartete Begegnung mit einer Liebe, deren grenzenloses Verständnis den Ich-Erzähler des »Kellerlochs« aus seinem heillos sich selbst speisenden Isolationszustand herauslösen möchte. Jedoch gerade in dieser Begegnung macht Dostojewskij die Tragweite der selbstverursachten Abgeschnittenheit des Egozentrikers deutlich: denn der »Mann aus dem Kellerloch« *kann* in die dargebotene liebende Verbindung nicht mehr eingehen. Dadurch tritt seine zugleich leidvolle wie leidauslösende Isolation ins volle Rampenlicht. Indem er sich nämlich durch die Liebe in seiner Verarmung entlarvt und daher bedroht fühlt, holt sein anerkennungssüchtiges Selbst mit der ihm eigenen zerbrechenden Kraft zum verletzenden Schlag aus. Diese für den Leser – wie Dostojewskij formuliert – »unwahrscheinliche«¹⁶⁰ Reaktion wäre Böhme völlig schlüssig. Für diejenigen, die sich im »eigenen Willen« verschliessen, ist Lieben soviel wie ein Selbstwiderspruch: »Wann sie hören von Liebe und Demuth sagen, so fliehen sie davon, dann die Liebe ist ihres falschen Lebens Tod.«¹⁶¹ Wie beiläufig findet sich hier die Demut in einem Atemzug mit der Liebe genannt, um die logische Distanz des selbstzentrierten Willens von der Liebe zu signalisieren. Dadurch deutet sich an, was durch die vorigen Ausführungen bereits naheliegt, dass die Lebensqualität der Selbheit – als Gegenbild göttlicher Lebensqualität (der fühlbaren Einheit) – für Böhme ein eigenes Lebens-»Prinzip«¹⁶² darstellt. Dies besagt, dass so wenig wie das göttliche Prinzip, das sich im Liebes- und Licht-Willen ausdrückt, anders sein kann als liebend¹⁶³, so wenig kann das Prinzip der Selbheit am Liebes-Prinzip teilhaben. Beide Prinzipien sind wie unterschiedliche Dimensionen, deren Wahrneh-

¹⁶⁰ 1984, 139.

¹⁶¹ BgO, 8, 6.

¹⁶² In krasser Ausmalung wird dieses Prinzip von Böhme zum Beispiel so vorgestellt: »Und dieser falsche Wille der Eigenheit (ist) das erste Principium, als der Höllen Wille, ein Grund der Lügen und des Widersprechens, eine Abführung vom Guten, ein allgemeiner Geist des Höllischen Fundaments, und ist doch keine Creatur oder Geschöpfe, sondern ist das falsche Gemüthe im Höllischen Fundament, als die Höllische Wissenschaft.« (BgO, 11, 6) Um dieses Zitat richtig verstehen zu können, müsste geklärt sein, was Böhme unter »höllischem Fundament« versteht, und warum er dieses Prinzip als »erstes« bezeichnet. Darauf jedoch kann erst später eingegangen werden (vgl. Kapitel 3., IV, 4. u. 5).

¹⁶³ »Und sollen es an diesem Orte recht verstehen; daß in der Göttlichen Kraft, so viel Gott Gott heisset, als im Worte der Göttlichen Eigenschaften, kein Wille zum Bösen seyn könne, auch keine Wissenschaft vom Bösen innen seyn« (Gw, 2, 37).

mungsmöglichkeiten gegenseitig unübertragbar und unnachvollziehbar sind. Deshalb sind beide Prinzipien nach Böhme »je eins dem andern wie ein Nichts«¹⁶⁴. Wie Liebe nur in und aus Liebe erlebt und erkennbar ist, so auch besteht die »Höhle« der Selbstheit als »ein eigen in sich selber infassend peinlich Leben, das nur in sich selber empfindlich und offenbar ist«¹⁶⁵.

Von hier aus ergibt sich nun wieder eine Brücke zur neuplatonisch-christlichen Anschauung des Bösen als *privatio boni*, freilich nur unter einer gewissen Perspektive: nämlich aus der Perspektive des sogenannten göttlichen Prinzips. Für die Daseinsweise der gelebten und wahrgenommen Einigkeit kennzeichnet sich das Leben aus dem anderen Prinzip als völliger Mangel: als Mangel der Empfindungs- und Wahrnehmungsfülle, als Mangel ihrer Lebensqualität insgesamt. Was für das eine Prinzip jedoch eine krasse Mangelerscheinung, konstituiert unter anderer Perspektive ein eigenes Lebens-Prinzip. Zwischen ihnen liegt eine Grenze, die einen radikalen Umschlag der Willensart und -haltung impliziert. Aufgrund dessen folgert Böhme: »Also kann (... die) Selbstheit, als in einem streitigem Regiment nichts Gutes wollen noch thun: und wie sie ihr selber nichts, als nur das Sterben und den Tod, anthut, erwecket und qualificirende macht, also kann sie auch ihren Mit-Gliedern anders nichts thun: dann daher urständet auch die Lügen, daß die Creatur die Einigkeit Gottes mit dem Willen verläugnet, und ihre Selbstheit an die Stelle setzet, daß sie aus der Einigkeit ausgehet in die Begierde und eigene Lust; erkannte sie, daß alles Wesen der Mutter sey, die sie geboren hat, und hielte nicht das Wesen der Mutter, für ihr Eigenthum, sondern für gemeine, so entstünde nicht der Geitz, Neid, Streit und Widerwillen, aus welchem der Zorn, als das Feuer der Zerbrechung entstehet.«¹⁶⁶

¹⁶⁴ üL, 42.

¹⁶⁵ Gw, 3,15.

¹⁶⁶ Sg, 15, 11. Böhme erklärt diese Auswirkung der Selbstheit in der Vorrede zur »Gnadenwahl« in dem von ihm präferierten Bild des Baumes. Er schreibt: »Gleichwie die Aeste und Zweige eines Baumes einander nicht allerdings gleich in der Form sehen, und doch in Einem Stamme stehen, und einer dem andern Ens und Kraft giebet und einführet, und sich in Einem Stamme alle erfreuen, blühen und Frucht tragen, und keine Mißgunst wegen der Stärcke und Ungleichheit ist, und ein ieder Ast zu seiner Frucht und Ernte arbeitet; also mag es mit unsern ungleichen Gaben auch wol geschehen. So wir nur unsere Begierde in die rechte wahre Mutter, als in unsern Stamm, einführen, und je ein Ast des Baumes dem andern immerdar seine Kraft in gutem Willen giebet, und uns nicht in eine Selbstheit und eigene Lust eigener Liebe, als Hoffart, (in willens

Böhmes Lehre von der gegenseitigen Ausschlusslichkeit der Gemüts- oder Willensprinzipien reizt zur Abwehr. Sie wirkt zu kategorisch, scheinen doch im Regelfall unterschiedliche, liebende und hassende Willensregungen im Menschen je nach Situation bestehen zu können, wie Nietzsche in schlichter Realitätsnähe konstatiert: »Der Mensch ist nicht zu allen Stunden gleich moralisch, dies ist bekannt«¹⁶⁷. Böhmes Extremzeichnung dagegen wirkt befremdend und an der Wirklichkeit vorbeigehend. So unnachvollziehbar dem alltäglichen Erfahrungsraum seine Lebenscharakterisierung in der beschriebenen göttlichen Qualität ist, so überzogen wirkt auch das negative Gegenbild. Doch Böhme scheint die Durchschnittszone, in der sich die Alltagserfahrung aufhält, gar nicht zu interessieren. Im Gegenteil sind es gerade die möglichen Extreme, die aus der *conditio humana* entspringen können, die er der Aufmerksamkeit wert hält. Buchstäblich grenzenlos positives wie negatives Potential möchte er offenlegen, um auf die ungeheure Chance wie Gefahr hinzuweisen, die menschliches Dasein in sich birgt.

Aus einem gewissen Abstand vermag gerade seine Extremzeichnung der Gefahrenzone am Ende unseres Jahrhunderts eine neue Aktualität zu gewinnen. Insbesondere Böhmes Analyse, dass die Selbheit »Sterben und den Tod, anthut, erwecket und qualificierende macht« mit all der ihr zur Verfügung stehenden Willenskraft – die ja nach Böhme unbeschränkt ist –, und dabei notwendigerweise zugleich von jenem »Prinzip« abgeschnitten ist, welches die Verbindung zwischen den Wesen vermittelt. Böhmes Verständnis des sog. »Bösen« mag nach Holocaust und Stalinismus insofern auf neue Aufnahmebereitschaft stossen, gerade weil er die Quellen des Bösen als so naheliegend aufzeigt. Nicht eine satanische Freude am Sadismus, sondern die allzumenschliche Gefahr einer hermetisch verschliessenden Selbstverengung kann zu Taten führen, deren Folgen nur mehr in selbstbezogener Brechung wahrnehmbar sind. Wie Ge-

über unsere Mutter, in der wir stehen, und über alle ihre Kinder auszufahren, und ein eigener Baum sein wollen) einführen, noch des Teufels Gift (der Eigenheit und falschen magnetischen Impression) in uns nehmen, daraus Streit und Widerwillen, auch Spaltungen und Trennungen entstehen; da sich je ein Zweig des menschlichen Baumes vom andern abtrennet, und ihm sein Ens und Kraft nicht gönnet, auch für abtrünnig und falsch ausruffet; sich aber auch nur selber als einen abtrünnigen Zweig seiner Brüder im falschen Glanze darstellt und erkrankt wird, daraus die Viele der Streite unter den Menschen entstanden sind.« (Gw, Vor., 5)

¹⁶⁷ KSA, 2, 131, § 138.

org Kohler in seiner Interpretation der Augustinischen Hochmuts-Lehre formuliert, die sich diesbezüglich wie eine Auslegung Böhm's lesen lässt: »Das Böse, mithin auch die Sünde, ist im Kern nichts anderes als jene absolute Selbstverfallenheit, die einem endlichen Subjekt nicht mehr gestattet, über sich hinauszukommen – auf Andere, Anderes und Umfassenderes hin.«¹⁶⁸ Der dadurch verursachte »depravierte Selbstbezug«¹⁶⁹ führt zu einem depravierten Umweltbezug, der nach Böhme jedoch nur in der Hinsicht verarmt ist, dass die Willensverengung an Stelle der emotionellen Qualitäten, die den Zusammenhang der Wesen vermitteln und fühlbar machen, jene Emotionen evoziert, die sich als Empfindlichkeit der Trennung – oder wie Böhme sagt: »Zerbrechung« – manifestieren. Die schmerzhaften Folgen dieser zerbrechenden Wirkung ist der verengten Selbstheit jedoch nicht »fühlbar«, da sie sich ihren Zugang zum verbindungsstiftenden »Prinzip«, zum *Mit*-Gefühl, insgesamt versperrt hat. Dadurch kann sie sich auf fatale Weise ungehindert und ungehemmt vom Mitleiden entfalten in gleichsam gefühlsdichter Abriegelung zum Wissen von dem, was sie Anderen antut.

Von hier aus fällt die Assoziation zu Hanna Arendts berühmtem Begriff der »Banalität des Bösen« nicht schwer. Ihre Charakterisierung von Eichmann klingt in ihrer Radikalität wie eine von Böhme wohl kaum vorstellbare Bestätigung seiner Anschauungsweise, vor allem in ihrem Versuch, das Wesen seines Verbrechertums in seiner fassungslosen Ferne und Ahnungslosigkeit um die Dimension des von ihm zugefügten Leides zu verdeutlichen: »Er (Eichmann) war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies »banal« ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich. (...) *Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jersualem lernen konnte.*«¹⁷⁰

¹⁶⁸ G. Kohler 1993, 70.

¹⁶⁹ G. Kohler, ebenda.

¹⁷⁰ (1990, 57). Im Epilog fasst Arendt das Phänomen dieses unauffälligen, fast beschränkt wirkenden Verursachers des Grauens nochmals so zusammen: »Das beunruhi-

Böhmes Ansatz bietet keine beruhigende Antwort auf die Möglichkeit der Verursachung masslosen Leides. Er erlaubt keine Ausflüchte im Fingerzeig auf Extreme – sei dies im Verweis auf ein das Böse in sich bannendes metaphysisches Subjekt oder auf ein Modell der radikalen Entsubstantialisierung des Bösen. Vielmehr begreift er letzteres als Gefahr, welche im Zentrum jedes einzelnen Lebens lauert. Auf die – angesichts menschenmöglicher Greueltaten – pochende Frage: wie ist das überhaupt möglich? würde er schlicht antworten: es ist in der Tat unmöglich zu verstehen wie zu vollziehen, aus einem Wahrnehmungsspektrum, das sich im Fühlbarkeits-Radius der erlebbaren und empfindbaren Verbundenheit bewegt. Der Ort der Möglichkeit des Bösen liegt sozusagen jenseits davon, nämlich in einer Willens- und Wahrnehmungsdimension, welche diesen Radius zum Verschliessen bringen kann. Jene Bezüge und Gesetze, die im Lebens-»Prinzip« des *fühlbaren* Zusammenhangs der Wesen unentrinnbar bindend sind, verlieren hier ihre erlebbare und emp-

gende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen, denn sie implizierte – wie man zur Genüge aus den Aussagen der Nürnberger Angeklagten und ihrer Verteidiger wußte –, daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.« (Ebenda, 425). Arendts oben angeführter Ausdruck der »Gedankenlosigkeit« Eichmanns wurde scharf kritisiert, weil der Begriff erschreckend neutral wirkte angesichts des verursachten Ausmass des Übels. Sogar nahe Vertraute Arendts wie Mary Mcarthy stiessen sich daran (1996, 427 f.). Aber genau dieses Phänomen einer ungeheuerlichen Unberührtheit vom verursachten Grauen, die ahnungslos, oberflächlich und gedankenlos wirkt, scheint aus Böhmes Perspektive das mit solchen Taten notwendig einhergehende Symptom zu sein. Die unüberwindliche Gefühls- und Horizontbegrenzung ergibt sich ihm als klare Folge der Unvereinbarkeit der »Leben« des ersten und zweiten Prinzips. H. Arendt scheint mit ihrem harmlos wirkenden Ausdruck der »Gedankenlosigkeit« die Aufmerksamkeit auf diese Möglichkeit einer – nicht krankhaften – eisernen Begrenzung der gedanklichen wie gefühlsmässigen Angeschlossenheit an die Umwelt lenken zu wollen. In diesem Sinn interpretiert auch Carol Brightmann: »Ihr intensives Interesse an Eichmanns klicheebesessener Unfähigkeit, von irgendeinem anderen als dem eigenen Standpunkt aus zu denken, stand nicht im Dienst zweckfreier Untersuchung, sondern war ein Versprechen an die Zukunft, aus der Vergangenheit lernen zu wollen. Sie war fasziniert und entsetzt angesichts der Möglichkeit, daß böse Taten von solchem Ausmaß nicht nur ohne »Absicht« (im rechtlichen Sinne), sondern auch ohne Bewußtsein begangen werden konnten. Es mag leichter sein, solche Verbrechen einem »schlechten Herzen« zuzuschreiben« (Ebenda, 33).

findbare Bedeutung. Dass der Mensch – aus der *prinzipiellen* Struktur seines Gemüts heraus – sich dafür unerreichbar machen kann, darin liegt Böhm's Sorge um das menschliche Wesen begründet und die Ansicht, dass Menschen »in so gar schrecklicher Gefahr in dieser Welt schweben«¹⁷¹. Deshalb Böhm's Pochen auf die Verantwortung jedes einzelnen, die darin besteht, in und durch sich »Himmel« oder »Hölle« offenbar machen zu können.

Vor dieser Dunkelfolie kann der Platz gebührend hervortreten, den die Demut in Böhm's Gesamtsicht des Lebens einnimmt. Die buchstäblich entscheidende Rolle, welche sie für menschliches Leben innerhalb der Prinzipienräume spielt, tritt hier ans Licht. Durch die scharfe Kontrastierung der möglichen Lebensweisen vermag sich nämlich der Freiraum zu zeigen, den das Leben durch die Demut gewinnt. Mit ihr ist eine Veränderung der Lebenskonstellationen gegeben, welche jegliche Verfestigung aufricht und dynamisiert. Somit zeigt die Untersuchung dieses Begriffs unter der Hand auch, wie wenig statisch Böhme denkt, auch wenn er das Leben teilt in unterschiedliche und unverwandte Empfindungs- und Willensbereiche. Auch derjenige nämlich, der sich in das Prinzip der Selbstheit mit seinen abgründigen Konsequenzen begeben hat, kann nach Böhme den Übergang in den verbindenden, liebenden Wahrnehmungs- und Willensraum vollziehen¹⁷². Auf diese Weise erhärtet sich erneut die Konsistenz von Böhm's Kampf gegen eine vermeintliche »Gnadenwahl«. Diesbezüglich denkt Böhme sogar offener als Schelling. Zwar beschreibt letzterer in seiner »Schrift über die menschliche Freiheit« die Möglichkeit einer »Transmutation«, aufgrund derer aus dem »finsternen Prinzip« »das Gute als das Licht herausgebildet werden« kann¹⁷³. Dennoch scheint dieses Wort bei Schelling nicht wirklich tragfähig, denn im gleichen Atemzug spricht er die Überzeugung aus, dass der Mensch sein Wesen ewig selbst bestimmt und dadurch

¹⁷¹ 3P, Vor. 9.

¹⁷² »Ist er aber ein böser Mensch gewesen, und hat ihn gleich schon Gottes Zorn zur Verdammnis erwehlet, und lässt aber das Füncklein der Liebe Gottes wieder ins Lebens-Licht ein, welches ohne das, alldieweil der äussere Mensch lebet, gegen ihn stehet, und ihm ruffet; so ist auch alsbald der Wehler zum Himmelreich im selbigen Füncklein, und darzu mit gar grosser Freude und Ehre« (Ti I, Vor., 101) Mit dem Begriff »Wehler« spielt Böhme wieder auf die ihm so ärgerliche Gnadenwahl an und will damit ausdrücken, dass man, wenn man nur will, immer neu gewählt ist, dass die Wahl und der Wähler in einem selbst, im angesprochenen Einlassen des »Fünckleins« in die Gottesliebe.

¹⁷³ 1983, 106.

buchstäblich prädestiniert habe¹⁷⁴. Sogar die Möglichkeit, sich zu bessern – oder wie Schelling sagt, sich einem »guten Geist« zu öffnen – scheint damit entweder gegeben oder nicht¹⁷⁵. Eine – wenn auch selbst verursachte – eiserne Festlegung des Menschen lässt bei Schelling die Rede von der möglichen Transformation seines Wesens leer erscheinen. Während bei Schelling die Interpretation der menschlichen Freiheit – als Bildung seiner selbst durch *eine* (ewig bindende) zeitenthobene »intelligible Tat«¹⁷⁶ – diese zugleich zu beschränken scheint, ist für Böhme die Freiheit des Menschen je neu realisierbar. Und während für Schelling der Freiheitsgedanke darin aufgeht, sein eigenes Wesen durch »Tat« selbst zu schaffen, erfüllt er sich bei Böhme (wie bei Eckhart) letztlich darin, die Grenzen des eigenen Selbst zu überwinden. Wo es für Schelling nur graduelle Veränderung innerhalb des einmal Festgelegten gibt¹⁷⁷, gibt es für Böhme die Möglichkeit einer unbedingten Verwandlung des Menschen¹⁷⁸. Und die Verwirklichung dieser Freiheit, so lässt sich vorwegnehmend behaupten, beruht massgeblich auf der Demut.

¹⁷⁴ »Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne: nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist ebendieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andre dagegen fromm und gerecht zu handeln? Denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und Tat sei, und daß sein geistiges Wesen ein Sein vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.« (1983, 105).

¹⁷⁵ »Allein es sei nun, daß menschliche oder göttliche Hilfe (...) ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist.« (1983, 107).

¹⁷⁶ Vgl. ebenda, 104.

¹⁷⁷ Vgl. 1983, 107.

¹⁷⁸ Der Unterschied zwischen Veränderung und Verwandlung wird hier in dem von H. G. Gadamer beschriebenen Sinn genommen: »Mit Veränderung wird vielmehr immer gedacht, daß das, was sich da verändert, zugleich als dasselbe bleibt und festgehalten wird. So total es sich verändern mag, es verändert sich etwas an ihm. (...) Verwandlung dagegen meint, daß etwas auf einmal und als Ganzes ein anderes ist, so daß dies andere, das es als Verwandelter ist, sein wahres Sein ist, dem gegenüber sein früheres Sein nichtig ist. Wenn wir jemanden wie verwandelt finden, dann meinen wir damit eben dies, daß er gleichsam ein anderer Mensch geworden ist.« (1990, 116).

4. *Ende der Ichheit als Anfang Gottes:
zur Transformationsleistung der Demut*

»Also, verstehet uns auch, kann der ernste Wille (...) mit dem Geiste grosse Dinge thun; der Wille kann den Geist selber in eine andere Form setzen, das ist also: Ob der Geist ein Engel wäre, eine Gleichniß Gottes, so kann der Wille einen stolzen Teufel aus ihm machen, und auch aus dem Teufel einen Engel, *so er sich in den Tod in die Demuth unters Creutz sencket, und sich wieder in Gottes Geist einwirft*, (...) so ersincket er in die stille Ewigkeit aus der Qual in das stille Nichts, und doch Alles: so stehet er wieder am Anfange, da ihn Gott schuf, und empfähet ihn wieder das Verbum Fiat, welches Gottes Bildniß hält.«¹⁷⁹

Der Zugang zu diesem Zitat ist durch seine Dichte erschwert. Deshalb sei Schritt für Schritt eine Annäherung versucht. Zunächst findet sich darin in einer Explizitheit, die keinen Zweifel zulässt, Böhmes Lehre von der Willensfreiheit betont. Der Wille, dessen Spielraum keine Grenzen gesetzt sind, der den »Geist« in gegensätzliche Formen »setzen« kann, scheint aber zur Verwirklichung des vollen Spektrums seiner Freiheit auf die Demut angewiesen. Denn aus »teuflischem« Dasein gelangt der Wille in »englisches«¹⁸⁰ nur, sofern er sich »in die Demuth unters Creutz¹⁸¹ sencket«. Sein Wirkraum schöpft sich demnach nicht allein durch seine linear verstandene Willenskraft aus. Der Ausgang aus der Selbstheit, die einmal gewollt, vollbringt sich nicht wiederum allein aufgrund eines Wollens. Vielmehr muss der Wille sich in einen »Tod einsencken« können, um die Grenzenlosigkeit seiner Möglichkeiten zu realisieren¹⁸². In ande-

¹⁷⁹ 40F, 6, 14.

¹⁸⁰ »Engel« meint in diesem Kontext soviel wie imago dei im besprochenen Sinn, »Teufel« das oben gezeichnete Gegenbild. Entsprechendes fasst Böhme auch an anderer Stelle zusammen: »Wo du nach deiner Selbstheit und eigenem Willen nicht wohnest, da wohnen die Engel bey dir und überal; und wo du nach deiner Selbstheit und eigenem Willen wohnest, da wohnen die Teufel bey dir und überal« (üL, 40).

¹⁸¹ Die Erwähnung des »Creutzes« deutet an, dass Böhme in diesem Kontext die innere Bedeutung des Todes Christi ortet. Dazu später ausführlicher (vgl. Kapitel 3, IV, 7).

¹⁸² In einem Kapitel, welches sich explizit diesen Vorgang des »Ersterben(s) des alten Willens« als Gegenstand der Untersuchung vornimmt, scheint W. Elert, der Bezeichnung seines Kapitels zum Trotz, diesem Todesmoment auszuweichen. Er setzt ihn leichthin und etwas willkürlich mit »Buße«, »Umkehr«, »Willensverzicht« ineins (s. 1913, 70 ff.). In einem anschliessenden Kapitel wenige Seiten später, scheint er den Moment des »Ersterbens« des Willens vollends zu ignorieren, indem er den Willens-

ren Worten: der Wille kann sich von der einmal gewollten Selbheit nur befreien, wenn er sein eigenes Ende bzw. das Ende des Eigenen vollzieht. Erst durch diesen dunklen Vollzug des willentlichen Sterbens aus der selbstbezogenen Willensausrichtung – den Böhme ausdrücklich mit der Demut verknüpft – ist eine Transformation möglich, durch die der Wille unbegrenzten Spielraum hat. Im Tod seiner selbst-bestimmten Form erst kann er zum Abbild des Universalen – zum ›Gottes-Bildniß‹ – werden, und damit den göttlichen Gesamtzusammenhang in sich aufnehmen.

Demut scheint somit als Scharnierstelle auf, an der der Willenswechsel in das sogenannte göttliche »Prinzip« hängt. Dieser Übergang enthält die Verknüpfung von zwei schwer zu vereinigenden Geschehnissen – den *Tod* des (Eigen-)Willens als aktiv *gewollter Vollzug* des Sich-einwerfens-in-Gott. Demut umfasst demgemäss die *Negation des Willens* als *willentliche* Bewegung auf Gott hin. Der von ihr implizierte Willenstod ist deshalb doppelbödig, hängt er doch unmittelbar und auf kaum auslotbare Weise mit einer ausserordentlichen Willensbewegung, einem Antrieb auf das Göttliche hin, zusammen.

Obiger Passage ist deshalb in einem ersten Schritt zu entnehmen, dass der von der Demut bedeutete Tod oder das Ende (des Eigenwillens, der Selbstheit oder der Ichheit) zugleich Übergang bzw. Anfang signalisiert. Ein Anfang aber, der genau auf diesem Ende beruht. Der gemeinte »Tod« ist deshalb – so Böhme explizit – wiederum »doch kein Tod (...), sondern ein Ausgang aus sich selber in eine andere Qual«¹⁸³, welcher »Ausgang« jedoch nur durch den Tod

verzicht mit »Interessensverzicht« gleichsetzt und im ungelösten Gegensatz zur vorherigen Abschnittsüberschrift behauptet: »Von einem gänzlichen Ersterben des Willens ist er (Jakob Böhme) aber weit entfernt, der Wille soll nur andere Inhalte bekommen.« (Ebenda, 83 f.).

¹⁸³ 40F, 5, 3. Der Begriff der Qual kann an dieser Stelle durch den Begriff des »Prinzips« ersetzt werden. Indem das göttliche »Prinzip« für eine »Qualität« des Lebens im weitesten Sinn steht, steht Qual bisweil als Synonym für »Prinzip«. Als Regel steht für Böhme jedenfalls fest, dass die im Ausschliesslichkeitsverhältnis sich befindenden »Prinzipien« Gottes und der Selbheit nur über das jeweilige Ende ineinander übergehen können. (Dieser Übergang wird später detailliert untersucht – vgl. Kapitel 3, IV, 3–5). Hierzu Böhme unmissverständlich: »Also auch kan die Seele des Menschen nicht mit ihren Essentien ins Licht Gottes eindringen dasselbe zu bewältigen; sondern muß in sich selber als in einem andern Principio zu Gott eindringen in seine Liebe: denn du must alhie eine andere neue Geburt in der Seelen verstehen, dann sie muss (...) aus ihrer eigenen Lebens-Quell, und ihren Willen schöpfen im Leben Gottes, darinnen zu seyn; und derselbe geschöpfte Wille wird von Gott angenommen« (3fL, 1, 15).

möglich ist¹⁸⁴. »Tod« und dasjenige Ereignis, das Böhme »Wiedergeburt« nennt, sind wie zwei Seiten einer Münze¹⁸⁵, die in unauflösbarer Gemeinsamkeit das Demutsgeschehen konstituieren. Entsprechend fasst Böhme zusammen: »dann (= denn) das demüthige *Füncklein gehet unter sich durch den Tod ins Leben*, da ja der Seelen Qual ein Ende nimt, aber es ist ein kleines Zweiglein grünend in Gottes Reich.«¹⁸⁶ In dieser Bewegung liegt für Böhme die Lebensaufgabe und der Lebenssinn des Menschen schlechthin¹⁸⁷. Damit ist nicht gemeint, dass es sich dabei um einen in seiner Einmaligkeit spektakulären Akt handeln würde. Böhme spricht vielmehr von der Notwendigkeit des »täglichen« »Sterbens« »meiner Ichheit«¹⁸⁸, als ob es darum ginge, ohne Unterlass die der Demut eigene Verwandlung des Willens zu vollbringen. Damit deutet sich eine eigene Dynamik der Demut an. Das Leben der Selbstheit gelangt durch das »Ende« der Demut nicht in einen Stillstand, sondern wird sozusagen in eine neue Bewegung eingeführt, in welcher sein Impuls transformiert, gewandelt wird.

Um dieses Geschehen, welches Böhme im Demutsbegriff als Aufgabe an jeden einzelnen stellt, noch näher vor Augen zu führen, sei das Verhältnis, in welchem der Wille dazu steht, etwas eingehender beleuchtet. Auffallend ist, dass die demüthige Transformation der Lebens- »Qual« oder des »Prinzips« sich dem direkten Willens-Zugriff in sonderbarer Weise zugleich entzieht und dennoch stellt.

¹⁸⁴ »Niemand kann sonst die Turbam von euch nehmen, ihr müsset nur durch den Tod in eine andere Welt gehen.« (40E, 17, 23); »aber der Tod ist das einige Mittel, dadurch der Geist mag in eine andere Qual und Form eingehen: So er seiner Selbstheit abstirbet, und seinen Willen im Tod zerbricht, dann wächst ein neuer Zweig aus diesem aus« (Sg, 15, 51); »Sonst so es am Wollen der eigenen Natur läge, so könnte die Adamische verderbte Natur zur Kindschaft kommen; aber nein, sie muß des eigenen Willens sterben, und aus dem Willen der Gnaden geboren werden« (Gw, 10, 18).

¹⁸⁵ Wenn Böhme sagt: »ihr müsset anderst geboren werden« (40E, 17, 24), so impliziert er damit zugleich: »ihr müsset nur durch den Tod (...) gehen« (ebenda, 17, 23) und vice versa.

¹⁸⁶ Die Seele »grünet in Demuth und Sanftmuth durch den Tod ins ewige Leben« (40E, 6, 24).

¹⁸⁷ Von dieser Aufgabe ausgenommen sind z.B. nur die Jünger Christi, die zu den »Wundern und Thaten« des göttlichen Lebens gleichsam aus des »Vaters Gaben« »verordnet« wurden. »Die andern aber solten durch den Geist der Demuth aus Christi Liebe, aus dem Proceß des Leidens und Todes Christi, geboren werden, und Ihme in seinem Proceß unter der Creutzfahne in Gedult nachfahren, und sich aus Gottes Gerechtigkeit mit ihrer Demuth im Geiste Christi einergeben und aufopfern« (Gw, 12, 24).

¹⁸⁸ Vgl. Sg, 12, 16.

Denn diese Transformation kann, wie oben angesprochen, nicht einfach in gewohnter Weise gewollt sein. Böhme explizit: »Sprichst du nun, ich kann nicht, ich bin zu sehr gefangen, so sage ich: Ich kann auch nicht, dann es lieget nicht an meinem Wollen, Lauffen und Rennen, dann ich kann aus eigener Gewalt nicht dem grimmen Zorne Gottes seine Gewalt nehmen, der in mir entzündet ist.«¹⁸⁹. Deshalb: auch wenn man demütig sein *will*, so steht der eigene Wille dieser Aufgabe im doppelten Sinn wie machtlos gegenüber. Einerseits geht die Demut zwar in erster Linie den Willen (bzw. die Begierde) als Ich-konstituierende-Kraft an, andererseits ist dieser von ihrem Anspruch offensichtlich überfordert. Denn gerade der gewöhnliche Vollzug des Eigenwillens bzw. der eigenen Begierde ist es ja, deren Ende die Demut fordert und woran ihre Verwirklichung hängt. Darum die Warnung vor dem Unternehmen, mit den Kräften des Eigenwillens sich aus dem Kraftfeld der Ichheit zu befreien, das die oben umschriebenen Abgründe in sich birgt, denn das »Ich kann aus eigener Gewalt nicht dem grimmen Zorne Gottes seine Gewalt nehmen«. Und dennoch schreibt Böhme an anderer Stelle über das Vermögen des Willens in scheinbar unverhohlenem Gegensatz dazu: »Denn so sich der Seelen-Geist recht erhebet, so ist er stärker als Gott, und überwindet Gott; dann der Zorn ist auch Gottes, und ist Gottes grösste Macht, den überwindet er; er ist stärker als der Höllen Abgrund, er kan Berge versetzen ohne Sturm, *nur mit seinem Willen*.«¹⁹⁰ (Hervorhebung D. S.)

Gemäss diesen fast provokativen Worten wird der im anderen Zitat in der Aussichtslosigkeit seiner Mittel gegenüber dem »Zorn Gottes« gezeichnete Wille als eindeutiger Bezwiner eben dieses Zorns hervorgehoben. Wie kann das sein? Es hat den Anschein, als ob Böhme mit solchen, nicht seltenen Widersprüchen schlicht darauf hinweisen möchte, dass der Wille in unterschiedlicher Hinsicht beurteilt werden kann und muss. Die Vermutung liegt nahe, dass beide angeführten Aussagen in verschiedener Hinsicht stimmig sind. Die Begrenztheit des Willens auf der einen Seite ergibt sich für Böhme nämlich notwendig dann, wenn sich der »freie« Wille durch etwas Begrenztes selbst bestimmt. Definiert sich der Eigenwille durch die

¹⁸⁹ Sg, 9, 57. An anderer Stelle heisst in ähnlicher Weise: »So lieget es nun nicht am Wollen, daß der Gottlose will selig werden, auch nicht an dem Wercke seiner Hände« (Gw, 10, 18).

¹⁹⁰ 3fL, 8, 9.

Ausrichtung auf das Eigene, so ist sein Spielraum beschränkt. Bedeutet der »Zorn Gottes« insgesamt den Lebensbereich des sich auf das eigene Selbst verschliessenden Willens, so ist dieser offensichtlich aus sich selbst heraus nicht zu überwinden: das Begrenzende kämpft dann sozusagen gegen das Begrenzende an und schafft dadurch noch mehr Begrenzung. Im Umkehrschluss lässt sich folgern, dass der Wille für Böhme dann unbegrenzt ist, wenn er sich nicht mehr durch den Horizont des »Eigenen« festlegt. Mit der Überwindung dieser Grenzmarkierung gibt es nach Böhme offenbar keine Barrieren mehr. Ist der Wille nicht mehr durch den Selbstbezug monopolisiert, bedarf es nicht einmal mehr der Anstrengung, dem Bereich des »göttlichen Zornes« zu entkommen. Denn die Weite seiner Willensart macht ihn gegenüber der Konfliktzone des »göttlichen Zorns« gleichsam immun¹⁹¹. Gerade in der Kampflosigkeit manifestiert sich seine Stärke, die darauf beruht, dass dieser Wille zu einer universal einschliessenden statt ausschliessenden Kraft geworden ist.

Vor die konkrete Frage gestellt, wie aber der Wille diese Selbst-Überwindung schaffen, wie er eigentlich »*sich in den Tod in die Demuth unters Creutz*« senken könne, gerät man als Interpret jedoch in Hilflosigkeit. Denn Böhme selbst erklärt die Möglichkeit dieses Übergangs niemals näher. Er begnügt sich mit seinen Hinweisen auf die Demut und ihrer Verbindung mit dem gewollten Tod des Eigenwillens auf Gott hin. Wie aber der Wille in die Demut gerät, diese Schlüsselfrage versetzt alle Interpretationsbemühungen in Verlegenheit. Denn es sieht so aus, als ob man diese Frage immer nur innerhalb des Zirkels beantworten könne, der durch den Demutsbegriff bereits gesetzt ist. So lässt sich zum Beispiel sagen, der Wille senkt sich in die Demut ein, wenn er dem selbstischen Prinzip, das ihn bestimmt, abstirbt. Dem aber kann man gleich entgegensetzen, dass der Wille eben nur zu sterben vermag, wenn er sich in die Demut

¹⁹¹ Diese Interpretation legt Böhme selbst in expliziter Weise nahe, wenn er das Geheimnis der Kraft des selbstlosen Willens in Abhebung zum selbstbezogenen wie folgt charakterisiert: »so der Wille der Seelen in der Selbheit bleibt, so ist er am Bande Gottes Zorns: So er aber aus der Selbheit ausgehet (...) und selber nichts will, ohne was Gott (hier offensichtlich im Sinne des »Liebes- und Licht-Prinzips« D. S.) in und durch ihn will, so ist der Wille dem Leben und Begierde des Zorns Gottes abgestorben, dann er hat kein eigen Leben, sondern lieget im Tode der Selbheit; so mag ihm des Teufels und Zorns Gottes Begierde nicht ergreifen, dann er ist als ein Nichts, und ist doch in Gott, im Göttlichen Wesen, in allem: er lebet, aber nicht ihm selber« (Sg, 15, 21 Hervorhebung D. S.).

einsenkt. Wie aber hängen die Demut und dieses Sterbenkönnen konkret zusammen? Oder anders gefragt, wieso kann der Wille nicht auch ohne Demut in diesen Sterbensprozess eingehen, zum Beispiel durch Einsicht in die Fruchtlosigkeit des Daseins im »zornigen« Bereich der »Selbheit«? Warum ist die Demut diesem Prozess unerlässlich? Wie hängen Demut und Willen näher betrachtet zusammen?

Einen zugegeben entlegenen Ansatz einer Antwort auf diese Fragen lässt sich durch ein etwas gewagtes Gedankenexperiment versuchen. Nämlich durch eine Verbindung von Böhmes Demuts-Lehre und Nietzsches Theorien über den Willen (die letztlich in seine These des »Willens zur Macht« münden). Nietzsches Durchleuchtungen des Willensbegriff lässt sich nämlich in gewisser Hinsicht erstaunlich hilfreich für unsere Fragestellung verwerten. Seine von uns ins Visier genommene Analyse setzt an bei einer Kritik an Schopenhauer und dessen – nach Nietzsche – unbedachter Weise, den Willen gemäß »Volksvorurteil« als Einheit zu simplifizieren. »Wollen« – so schreibt Nietzsche – »scheint mir vor allem etwas Kompliziertes, etwas, das nur als Wort eine Einheit ist«¹⁹², de facto jedoch eine »Mehrheit von Gefühlen«, »Denken« und »Affekt« in sich vereint¹⁹³. Aufmerksamkeit für die immanente Bedeutungsvielfalt des Willensbegriffs lässt sich auch durch Böhme gewinnen, allein schon aufgrund seiner häufig bewusst oder unbewusst aufgebrochenen Eindeutigkeit dieses Wortes¹⁹⁴. Für unsere Zwecke besonders hilfreich erscheint jedoch Nietzsches weiterführende Analyse, die auszusprechen versucht, was im Begriff des Willens implizit mitenthalten ist, aber meist verdeckt bleibt. Den eigentlichen Ablauf eines Willensvollzugs denkt sich Nietzsche so: »Ein Mensch, der *will* –, befiehlt einem etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, daß es gehorcht. Nun aber beachte man, was das Wunderlichste am Willen ist – an diesem so vielfachen Dinge, für welches das Volk nur ein Wort hat: insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind, und als Gehorchende die Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über die Zweiheit vermöge

¹⁹² KSA 5, 32

¹⁹³ Ebenda.

¹⁹⁴ Eine eingehendere Beleuchtung des Böhmeschen Willensbegriffs erfolgt im Kapitel 3, IV, 2.

des synthetischen Begriffs »ich« hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen, hat sich an das Wollen noch eine ganze Kette von irrümlichen Schlüssen und folglich von falschen Wertschätzungen des Willens selbst angehängt, – dergestalt, daß der Wollende mit gutem Glauben glaubt, Wollen *genüge* zur Aktion. Weil in den allermeisten Fällen nur gewollt worden ist, wo auch die Wirkung des Befehls, also der Gehorsam, also die Aktion erwartet werden durfte, so hat sich der Anschein in das Gefühl übersetzt, als ob es da eine Notwendigkeit von Wirkung gäbe; genug, der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, daß Wille und Aktion irgendwie eins seien-, er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt. »Freiheit des Willens« – das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollens, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als eins setzt.«¹⁹⁵

Dieser Hinweis auf den im Willensvollzug implizierten Komplimentärvollzug als eine Form des internen Gehorsams, lässt eine mögliche Verstehenstüre im Hinblick auf den Zusammenhang von Demut und Willen im Böhmeschen Sinn aufgehen. Die semantische Verbindung von Demut und Gehorsam muss nicht lange konstruiert werden, hat sie doch eine lange Tradition und klingt auch noch im heutigen Sprachgebrauch mit¹⁹⁶. Blickt man nun auf diese Bedeutungsnuance der Demut, so kann mit Hilfe von Nietzsche – aber im Sinne von Böhme – formuliert werden, dass derjenige Wille stark oder »frei« ist, dessen zugehöriges Komplimentär des Gehorsams ebenso stark ausgeprägt ist (wie Nietzsche an anderer Stelle sogar selbst auszudrücken scheint: »Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.«¹⁹⁷). Böhmes Demutsgebot enthält aber die Überschreitung einer gewissen Willensform insgesamt. Der Eigenwille soll als Ganzes in die »Demuth« eingehen und damit in den Tod. D. h. er soll – wieder mit Nietzsche

¹⁹⁵ KSA 5, 31 f.

¹⁹⁶ Den Verbund von Demut und Gehorsam bezeugen auch Ordensregeln. So zum Beispiel heisst es in der Regel des Benedikt v. Nursia: »Gehorsam ohne Zögern ist der vorzüglichste Grad der Demut.« (H. U. v. Balthasar, 1988, 199). Zur Verbindung von Demut und Gehorsam vgl. auch den übersichtlichen Aufriss in Peter Dinkelbacher (Hg.): »Wörterbuch der Mystik« unter dem Stichwort Demut.

¹⁹⁷ KSA 4, 147. Vgl. auch mit folgendem Ausspruch Zarathustras: »Und Mancher kann sich befehlen, aber da fehlt noch Viel, dass er sich auch gehorche!« (KSA 4, 250)

gesprochen – aus dem »Lust-Zustand« des eigenen Wollens endgültig ausgehen, um in seinen komplementären Akt des Gehorsams völlig überzugehen. Erst so ist nach Böhme seine Freiheit in der Überwindung der bindenden Grenzen des Selbst zu verwirklichen. Aufgrund dessen kann man sogar sagen: je stärker ein Wille ist, desto demütiger muss er sein, d. h. desto ausgeprägter muss der ihm zugehörige komplementäre Gehorsam sein, denn nur durch diesen kann er sein eigenes Ende vollziehen. Auf diese Weise wird auch folgende Aussage Böhmes auslegbar: »So der Wille nichts von Kraft der Demuth hat, so ist kein unter sich oder in sich Ersinken durch den Tod ins Leben, sondern es ist gleich einem ängstlichen unsinnigen Rade, das immer über sich gehen will, und gehet doch auf der andern Seiten unter sich.«¹⁹⁸ Somit scheint explizit gemacht, dass Demuth eine »Kraft« des Willens ist, durch die allein er sich unumschränkt auswirken kann bis hin zur Überwindung seiner *Eigen*-Dynamik. Erst wenn die befehlende Kraft – wiederum mit Nietzsche gesprochen – völlig in die gehorchende aufgeht, entkommt der Wille nach Böhme seiner selbstspeisenden Verschliessung. Hier nun muss man sich von Nietzsche verabschieden. Denn die Überwindung des befehlenden Eigenwillens insgesamt aufgrund seines »Todes« in dem ihm zugehörigen Gehorsamsakt der Demut überdehnt eindeutig den Bogen, der zu Nietzsche gespannt werden kann.

Ausserdem drängt der Versuch eines derartigen Nachvollzugs des von Böhme Gemeinten spätestens hier skeptische Rückfragen auf. Denn was bleibt übrig, wenn sich der Eigenwille insgesamt in seinen eigenen Gehorsam mutiert? Hängt dann nicht sozusagen ein arbeitslos gewordenes Gehorsamsvermögen in der Luft? Führt diese Denkweise nicht schlichtweg in ein abstruses theoretisches Gedankenexperiment?

Für Böhme offensichtlich nicht. Die Folgen des in die Demut eingegangenen Willens sind nach ihm völlig andere, dem Common-sense-Zugang unvorstellbare. An diesem Punkt überschreitet man sozusagen den »Rubicon«, der auf eine spekulative Gedankenebene führt. Der erstorbene Wille nämlich – so Böhme oben – »ersinket (...) in die stille Ewigkeit aus der Qual in das stille Nichts, und doch Alles: so stehet er wieder am Anfange, da ihn Gott schuf, und empfähet ihn wieder das Verbum Fiat, welches Gottes Bildniß hält.«

Bevor der Versuch unternommen wird, den Sinngehalt dieser

¹⁹⁸ 40F, 18, 15.

Worte annähernd zu erschliessen, sei das damit angedeutete Geschehen nur umrisshaft charakterisiert. Der im demütigen Gehorsamsvermögen »ersunkene« Wille scheint in einen neuen Bezug gelangt: in die Empfänglichkeit für das »verbum fiat«, wie Böhme in Anlehnung an den Johannes-Prolog formuliert. Das Vermögen des Gehorchens, in welchen der Eigenwillen versunken ist, steht in unmittelbarer Korrespondenz zu demjenigen, was Böhme hier als das schöpferische »Wort« Gottes erwähnt. Der demütige Wille fällt demnach nicht einer Leere, auch nicht einer fremden »befehlenden« Willenskraft anheim, sondern wird aufnahmefähig für die schöpferische Intention, die als »verbum fiat« – als die Intention des Urwillens – allem zugrundliegt. Die Herrschaft des Eigenen wird demnach abgelöst durch die Empfänglichkeit für das Vorherrschen desjenigen Willensprinzips, welches – wie Böhme sagt – als gebärende Kraft das »Mittelste« aller Dinge konstituiert¹⁹⁹.

Dass der Mensch einer solchen Transformation teilhaftig werden kann, lässt die Vorstellung entstehen, als ob er nach Böhme in unterschiedlichen »Willensdimensionen« eingebettet ist, die sich gegenseitig ausschliessen bzw. ablösen können. Wie ist das jedoch zu denken? Wie hängen diese Willensebenen zusammen? Und was motiviert bzw. aktiviert die Demut auf der Ebene des Eigenwillens? Unklar bleibt nach wie vor, wie die Demut die Transformation des Eigenwillens bedingen kann. Wie kommt der selbstbezogene Wille dazu, sich in die Demut zu versenken? Ist er dann nicht bereits schon ein anderer? Und wieso kann er überhaupt ein anderer werden? Es scheint, dass die Untersuchung solche Unschärfen in Kauf nehmen muss, je näher sie das Phänomen der Demut auf der bisherigen Betrachtungsebene zu fassen sucht. Und hinter diesen Unschärfen lauern Fragen noch viel grundsätzlicherer Natur. Zum Beispiel: was für einen Sinn das menschliche Selbst mit seiner natürlich vorgegebenen Willensausrichtung überhaupt haben soll, wenn es nur darum zu gehen scheint, es zu überwinden bzw. zu transformieren? Warum muss »die Selbstheit ganz ersterbe(n), auf daß Gottes ewiger (einiger) Wille und Geist in der Menschheit alles in allem alleine sey und thue«²⁰⁰? Wieso kann das Göttliche nur auf diese Weise, nur auf Kosten des Selbst im Menschen wirksam werden?

Um Antworten auf diese Fragen zu finden, muss ein Perspekti-

¹⁹⁹ Mw II, 10, 8.

²⁰⁰ Sg, 11, 92.

venwechsel vorgenommen werden. Böhmes Demutslehre scheint insgesamt erst klarere Konturen gewinnen zu können, wenn man einen – von der menschlichen Lebenssituation aus betrachtet – entlegeneren Aussichtspunkt wählt. Gemeint ist die spekulative Ebene seines Denkens, die den eigentlichen Fluchtpunkt seiner Anschauungen bildet. Erst wenn sich der Gang dieser Untersuchung auf diese, bisher nur durchschimmernde, Perspektive seiner Gedanken einlässt, öffnet sich ein Horizont, in der das Dargestellte seine Fundierung erhält. Um den Begriff der Demut bei Böhme deshalb in seiner vollen Tragweite zu ermessen, muss man bereit sein, sich in das von ihm konzipierte übergeordnete bzw. unterliegende Gottesgeschehen (ver-)führen zu lassen.

IV. Wirklichkeit als Gottesgeschehen

1. Einstieg

Der Gang auf die spekulative Ebene kann als Bild auch ausgetauscht werden mit der Metapher des Tauchens, wodurch eine Landschaft sichtbar wird, die den Farbenspiegel und die Wellenbrechung der Meeresoberfläche allererst verursacht. Unsere bisherige Untersuchungsebene ist diesem Bild gemäss die Oberfläche, die nun durchsichtig wird auf das ihr Untergründige hin. Aber schöne Metaphern wie diese helfen leider nicht über grundsätzliche Fragen hinweg, um die man bei einem solchen Unternehmen nicht herum kommt. Denn man muss sich – allein schon im Rahmen dieses Bildes – fragen, in was taucht man da eigentlich ein? In »Symbole und Mythen«, wie Nikolai Berdjajew nahelegt²⁰¹? In eine »esoterische Psychologie« – wie Ludwig Feuerbach meint – d. h., in die Tiefen einer ins Göttliche projizierten menschlichen Psyche²⁰²? Oder – nach Ansicht von Hans Grunsky – in eine Spekulation »im streng philosophischen Sinn« mit einer »fast ans Unwahrscheinliche grenzende(n) Architektonik«²⁰³?

Vielleicht vermag man sich auf die »unterirdische« – oder »überirdische« – Denklanschaft, in die einen Böhme führt, auch einzulassen, indem man sie zunächst einfach als Angebot versteht,

²⁰¹ 1932/33, 315.

²⁰² SW III, 177.

²⁰³ 1984, 7.

eine Tiefenstruktur der Wirklichkeit zu denken, die diese in einem gewissen Zusammenhang lesbar und verständlich zu machen sucht. Diese Tiefenstruktur vereint alle drei oben aufgezählten Varianten: sie bedient sich der Symbole und Mythen, sie dehnt den Raum der Psyche über das Menschliche hinaus aus, sie vermittelt sich in philosophischen Gedankenwendungen mit eigener Konsistenz. Dabei muss sogleich hinzugefügt werden, dass diese Vermittlungsarten nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern ineinander greifen: das Mythische und Theologische ist psychologisch unterfangen, das Psychologische wiederum philosophisch fundiert²⁰⁴. Ist man nun bereit, Böhmes Angebot Folge zu leisten, die Welt mit seiner Perspektive zu durchschauen, und hat man mit viel Anstrengung die bekannten und viel beklagten Verstehenshürden²⁰⁵ stolpernd, jedoch einigermaßen überwunden – so dass einem auch in der »Spirale (...), in deren Verlauf sich dieselben Gedanken wiederholen, immer wieder aber auf einer anderen Ebene«²⁰⁶ nicht mehr so schwindlig wird, dass einem – wie dem sich ungeduldig zeigenden Hegel – der »Kopf herum(geht) mit Qualitäten, Geistern, Engeln«²⁰⁷, – ist man also soweit vorgedrungen, so ergeben sich unmittelbar Folgeprobleme. Denn nun steht man als Interpret selber vor der Frage, *wie vermittele ich das Rezipierte?* Am häufigsten scheint die Form einer regelrechten Nacherzählung gepflegt, die Böhmes Gedanken auf das Mythische festlegt, häufig auch durchsetzt vom Versuch, das Erzählte philosophisch, theologisch oder psychologisch zumindestens stellenweise nachvollziehbarer zu gestalten. Der hier gewählte Zugang möchte

²⁰⁴ Aufgrund dessen diagnostiziert D. Walsh: »His mytho-speculative theosophy constituted a distinct break in the Western spiritual tradition insofar as it implied the conjunction of the symbolisms of myth and revelation, which had earlier been distinguished, and the return to a more compact mode of expression in which the historically achieved differentiation between the order of the soul and the cosmos had largely disappeared. The shift of emphasis had again returned to the pole of consubstantiality, the conviction that the spiritual forces experienced within the soul are continuous with the divine creative powers, which maintain all the realities of the cosmos.« (1983, 22)

²⁰⁵ H. Grunsky stellt diesbezüglich sogar die Behauptung auf, dass Böhmes Werke »fast durchgängig zu den schwierigsten Texten der Weltliteratur gehören. Weniger als irgendwo anders ist es bei ihm möglich, gemeinverständliche Abschnitte herauszugreifen. Die wenigen Stellen, die ein unmittelbares Erfassen gestatten, sind meist in Ausführungen eingehüllt, die in einem schier undurchdringlichen Dunkel zu liegen scheinen. Zudem ist alles durchsetzt mit fremdartigen Begriffen und Ausdrücken, deren Sinn dem unvorbereiteten Leser verborgen bleiben muß.« (1984, 10)

²⁰⁶ V. Weiss, 1955, 20.

²⁰⁷ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, 1971, 97.

keine erneute und geraffte Version von Böhmes »grosser Erzählung« leisten²⁰⁸. Vielmehr lässt er sich leiten durch die Fragen, die sich aufgrund unserer Untersuchungsrichtung aufdrängen. Böhmes Erkläransätze zu diesen Fragen werden zwar tendenziell ins Ganze ziehen, aber sie geben immerhin einen Leitfaden in der dichten Denklandschaft. Folgende Fragen sollen den Blick darauf ausrichten: Wo liegen für Böhme die Wurzeln des menschlichen Selbst? Was erklärt seine sonderbare Ambivalenz? Warum gibt es überhaupt ein Selbst bei der starken Forderung nach Selbst-Überwindung? Wieso auf der anderen Seite kann sich das Selbst gegenüber dem allumfassenden Gottesprinzip verschliessen? Und wieso kann es demütig sein? In anderen Worten: Lässt sich auf dieser Ebene die Notwendigkeit wie auch Möglichkeit zur Demut mit weniger Unschärfe erfassen? Schliesslich: was steht hinter Böhmes Andeutungen zum »demütigen Wesen« Gottes?

2. *Gottdenken als Selbstdenken*

Die Hintergrundstrahlung jeder Aussage Böhmes bildet sein Denken Gottes. Dies liegt auf der Hand, wenn man sich das bereits Erwähnte vergegenwärtigt, dass nach Böhme Gott den Inbegriff alles Seienden darstellt im Gedanken einer umfassenden Ganzheit. Wie im Vorigen auch schon zum Ausdruck gekommen ist, erscheint diese göttliche Ganzheit bei Böhme als ein »Gemüt«, welches Bedingung und Inbegriff aller Wahrnehmungsmöglichkeit stellt. Wie ein gemeinsamer Nenner hält dieser Gottesbegriff den Kosmos zusammen. Doch wie kommt Böhme zu einem solchen Gottesbegriff, und wie denkt er ihn im näheren? Das Besondere an seinem Zugang ist ja gerade, dass er niemals nur auf abstrakte Philosopheme baut, nicht mit Lösungen arbeitet, die zum Beispiel ein Substanzbegriff im Sinne Spinozas anbietet oder das Konzept des actus purus im scholastischen Sinn. Seine konkrete Denkart, die Abstraktes immer auch mit Fühl-, Wahrnehmbarem verbindet, verleiht diesem Gottesgedanken eine eigene Spannung, weil darin vereint ist, was zu denken kaum vereinbar scheint: die unbegrenzte Weite eines Begriffs, der dennoch lebendig, ja eben gemüthhaft gedacht sein soll. Wie schafft Böhme das? Vorgreifend kann die Antwort in kürzester Weise lauten: indem er den Begriff

²⁰⁸ Klare und hilfreiche Gesamtdarstellungen bieten zum Beispiel H. Grunsky 1984, P. Schäublin 1963, E. Lemper 1976, A. Koyré 1979 und insbesondere G. Bonheim 1992.

des »Selbst« im weitesten Sinn als Ansatz seiner Anschauung setzt. Die Art und Weise, wie Böhme den Zusammenhang von »Selbst« und »Gott« denkt, bildet den Knotenpunkt, in dem die Hauptlinien seiner Spekulation zusammenlaufen: Gottesgeburt und Weltentstehung oder Theo- und Kosmogonie.

Im Folgenden soll dieser Knotenpunkt ein wenig untersucht werden. Dadurch können die wesentliche Gedankenführungen Böhm's in ihrer Vernetzung aufgenommen werden, wobei die zentrale Verankerung des Demutbegriffs im Gesamtkontext zum Vorschein gebracht werden sollte.

Im voraus sei versucht unabhängig vom Text Zugang zur Weite zu finden, in der Böhme den Begriff des Selbst fasst. Wenn man orientierungshalber Böhm's Begriffsverwendung philosophiegeschichtlich orten möchte, so lässt sich dies zeitlich nach rückwärts wie vorwärts tun. Rückführbar ist der Böhmesche Bedeutungshorizont des Selbst nicht so sehr auf das antike Verständnis, das vor allem auf Vernunft und Rationalität abstellt²⁰⁹, sondern eher auf Augustinus, der – durch Plotin inspiriert – die Bedeutungsmomente der »radikalen Reflexivität« und »Selbst-Gegenwärtigkeit« zum ersten Mal in den Vordergrund rückt²¹⁰. Vergleichende Anknüpfungspunkte könnten sich aber vielleicht sogar ausserhalb der abendländischen Tradition ergeben, z. B. in der Gleichsetzung, die das Selbst gemäss der indisch-vedantischen Philosophie mit den weltschöpferischen Prinzipien des Brahman und Atman erfährt²¹¹. Bleibt die Aufmerksamkeit auf unseren Kulturraum gerichtet, so ergeben sich Bezugspunkte vor allem im Vorblick auf den deutschen Idealismus. Insbesondere die Hegelsche Handhabung des Selbstbegriffs scheint eine systematische Fundierung der eher intuitiven Weite von Böhm's Zugang zu bieten, ist der absolute Idealismus Hegelscher Prägung doch insgesamt getragen wie durchdrungen von der Struktur des Selbst, welche ihm die Wirklichkeit ohne Vorbehalt er-

²⁰⁹ Hierzu orientiert die umfangreiche Studie über die »Quellen des Selbst« von C. Taylor, 1994. Vgl. insbesondere die Zusammenfassung diesbezüglich 214 – 235.

²¹⁰ Vgl. ebenda.

²¹¹ Vor allem die Upanischaden-Literatur (insbesondere die Chandogya-Upanishad V, 11, VII, 7: »Verschiedene Auffassungen vom Wesen des Selbst« und »Was ist das wahre Selbst?«, 1958, übersetzt von A. Hillebrandt) wäre möglicherweise ein spannender Ansatz, um Böhm's Denken in einem transkulturellen Rahmen vergleichend zu orten.

schliesst, das Wesen Gottes sowie den »Charakter von Pflanze, Tier und Organismus«²¹².

Abgesehen von diesem überaus groben ideengeschichtlichen Raster, in welches Böhmes Ansatz einbeziehbar wäre, ergibt sich das vollkommen Eigenständige dieses Denkens einerseits aus der Radikalität seiner Anfangssituation, andererseits aus der Weise, wie dieser Anfang nicht nur nach-denkend, sondern gleichsam nach-fühlend gefasst ist. Böhme versucht *hinter* alles Gegebene zu gelangen, wie von dem Motiv geleitet, ein kosmisches Entstehungsgeschehen universaler Art nicht nur gedanklich, sondern auch »empfindlich« nachzuvollziehen. Aber auch diese Formulierung erreicht nicht die eigentliche Kompromisslosigkeit seines Ausgriffs. Denn dieser gibt sich auch mit der Vorgabe eines Schöpfergottes nicht zufrieden. Böhmes Ansatz lässt überhaupt nichts Gegebenes gelten, sondern setzt regelrecht und buchstäblich beim Nichts an. Was sein Denken so weit »zurück« treibt, ist an keinen Gründen oder Motiven explizit gemacht. Zu vermuten ist, dass seiner originären Denkweise – das sich an diesem Merkmal gemäss Weisedelscher Definition als genuin philosophisch erweist²¹³ – die »Gesetztheit« Gottes kein befriedigender Anfangspunkt ist, vielmehr die Frage nach dem »Woher-Gottes« geradezu herausfordert. Zudem – so scheint sein Zugang zu implizieren – ist dieses »Woher-Gott« nur aus Gott selbst zu beantworten, wobei das Nichts als Alternative Gottes kein Schreckensgespenst zur Gottesthese darstellen darf, sondern in den überlegenen Gedanken Gottes selbst integrierbar sein muss. Was Spinoza auf den Begriff des »causa sui«, der Selbstverursachung Gottes, bringt (als

²¹² Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie unter »Selbst«. Vgl. auch G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, § 346.

²¹³ »Zwar ist unbestreitbar, daß alles konkrete Philosophieren aus bestimmten Voraussetzungen heraus geschieht und erst von ihnen her möglich wird. Und doch bleibt unabdingbar, daß das Philosophieren, verstanden als radikales Fragen, keine Voraussetzungen hinnehmen kann, sondern daß es durch sie alle hindurch zum Nullpunkt vordringen muß. Der in diesen beiden Feststellungen liegende Widerspruch ist nur so lösbar, daß die Voraussetzungslosigkeit nicht als Faktum, sondern als Postulat verstanden wird. Philosophieren entspringt zwar je aus bestimmten Voraussetzungen. Aber wenn es in Gang gekommen ist, erwächst ihm aus seinem eigenen Wesen heraus die Aufgabe, eben diese seine Voraussetzungen infrage zu stellen. Mag auch für eine solche fragende Reflexion das Nichts der absoluten Voraussetzungslosigkeit nie faktisch erreichbar sein, weil das Philosophieren in seiner jeweiligen geschichtlichen Situation den vollen Umfang seiner Voraussetzungen nie überschauen kann: Der Nullpunkt der Voraussetzungslosigkeit ist gleichwohl das Ziel.« (W. Weisedel, 1983, 32 f.).

überaus schlanke Version einer Definition Gottes als einzigen, der nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst hervorgebracht) ist bei Böhme sozusagen ausgedacht. Er begnügt sich nicht mit der logisch-begrifflichen Bestimmung, sondern versucht gleichsam in sie einzudringen und zu erkunden, *wie* Gott »causa sui« ist²¹⁴? Aus dem »Nichts«, bei dem Böhme ansetzt, muss sich das absolute Wesen Gottes selbst hervorbringen und entfalten. Diesen Prozess zur Darstellung zu bringen, nimmt sich Böhme vor.

Das »Nichts« ist somit Grundfolie, von der aus sich Böhmies Gedankengebäude abhebt. Dies ist gegenwärtig zu halten, um das Charakteristische von Böhmies Sicht der Wirklichkeit zu begreifen. Das Selbstverständliche, das gewöhnliche Faktum des Daseienden vor diesen abgründigen Hintergrund gestellt, wird in jeder Beziehung aus seiner selbstverständlichen Gegebenheit herausgelöst, um in seiner Originalität als aus dem »Nichts« Gewachsenes, Entstandenes neu begriffen zu werden. Die Bedingungen dieses Entstehenkönnens bilden den Kern, um welchen Böhmies Denkbemühen in einem fort kreist. Diese Entstehungsbedingungen bündeln sich in jenem Begriff, der die Möglichkeit der Entstehung aus dem Nichts überhaupt in sich befasst: Gott. Aus den vielen eindrücklichen Versuchen, dieses Gottesverständnis zusammenzufassen, (die durch ihre Ausdruckskraft und Nuancenvielfalt dazu verführen, viel zu viel zu zitieren) sei eine Passage ausgewählt, die die wesentlichen Gedanken zu benennen scheint, unter denen Böhme die Entstehungsbewegung aus Gott zu fassen sucht. Für diesen Kontext führt Böhme den Begriff des »Ungrunds«²¹⁵ als Bezeichnung Gottes ein als dasjenige,

²¹⁴ Schelling macht in seiner Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« genau diesen Denkgang explizit, jedoch mit der recht eindeutigen, hinsichtlich Böhme aber falschen Implikation, der erste zu sein, der diesen vollzieht: »Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; dann er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.« (1983, 70)

²¹⁵ G. Bonheim äußert die Vermutung, dass sich dieser Begriff, der als sprachschöpferische Leistung Böhmies zu werten ist, vom Eckhartschen »grunt« herleiten liesse, »der gruntlös ist«, vgl. DW II, 309 (Vgl. G. Bonheim, 1992, 178, Anm. 5). J. Hamberger sieht die Beziehung der Begriffe »Ungrund« zu »Aen-soph« der Kabbalisten (J. Hamberger, 1844, 20, Anm.), eine Verbindung, die auch nach G. Scholem gerechtfertigt erscheint aufgrund seines Nachweises der spekulativen Verwandtschaft Böhmies vor allem zur

»was nirgends einen Grund hat, was sich auf nichts und in nichts gründet«²¹⁶, weil er selbst – wie Grunsky zu ergänzen ist – den ungegründeten und ungegründeten Grund aller Dinge darstellt. In Böhmes eigenen Worten: Gott als Ungrund ist »das ewige Chaos, da alles innen lieget was Ewigkeit und Zeit ist (...) der ist ausser aller Natur, ausser allen Anfängen einiges Wesens, ein in sich selber Wircken, *sich selber Gebären und Finden, oder Empfinden*, ohne einigerley Qual von etwas oder durch etwas: hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kann mit keiner Zahl in seiner Weite und Grösse ausgesprochen werden, dann Er ist tiefer als sich ein Gedanke schwingen kann: Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey etwas, Er ist durch Alles und in Allem; Seine Geburt ist überall, und ohne ihn ist sonst nichts: Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begreift Ihn doch nichts als der wahre Verstand, der ist Gott selber.«²¹⁷ (Hervorhebung D. S.)

Die in diesem Zitat gemachte Aussage, dass die Unermesslichkeit Gottes (Böhme spricht auf häufig vom göttlichen »Nichts und Alles«²¹⁸) als ein »in sich selber Wircken, sich selber Gebären« aufzufassen ist, kann wie ein erster Grundsatz Böhmeschen Denkens gelesen werden. Dieses Wirken und Gebären ist in einem Atemzug genannt mit »Finden oder Empfinden«, was sich wie ein zweiter Grundsatz nehmen lässt. Auf die dadurch gesetzten Nuancen ist zu achten. Sie deuten an, dass göttliches Wirken (aus dem »Nichts« bzw. »Alles«) nicht als Schaffen oder Machen verstanden werden soll. Die Wirkkraft Gottes muss vielmehr primär als ein Selbst-Gebären gedacht sein, was nach Böhme in unmittelbarer Verbindung steht mit dem Vollzug des »Findens« und »Empfindens«. Am Ursprung, sozusagen, steht nicht der fertige Schöpfer, der Geschaffenes wirkt, sondern am Ursprung steht ein Gebärungsprozess, durch den allererst das hervorgeht, wodurch »etwas« überhaupt wahrnehmbar und dadurch auch da ist: die Hervorbringung des »*Empfindens*« im weitesten Sinn. Gottesgeburt (als Hervorgang des Ganzen) bedeutet deshalb gleich ursprünglich die Geburt des »*Empfindens*« (im weitesten

theosophischen Lehre des Sohar auf (vgl. z. B. G. Scholem, 1957, 259). S. Wollgast deutet den Begriff des Ungrunds in seinem inneren Zusammenhang zur negativen Theologie und erblickt darin eine prinzipielle Verschiebung, wodurch der Gottesbegriff »aus der theologischen in die philosophische Ebene transponiert« wird (1988, 683 f.).

²¹⁶ H. Grunsky, 1984, 72.

²¹⁷ Mm, 1, 8.

²¹⁸ Gw, 1, 3.

Sinn wohlgedenkt), wodurch Gott erst Gott sein kann. Gottesgeburt bedeutet nach Böhme deshalb zugleich das Sich-»Finden« Gottes (bzw. des Ganzen) im »Empfinden«.

Böhmes radikaler Denkansatz manifestiert sich an einem solchen Gedankengang. Er postuliert nicht nur eine Selbstverursachung Gottes, sondern sucht die *conditio sine qua non* dieser Gottwerdung zum Ausdruck zu bringen. Vor der Folie des Nichts ergibt sich ihm als erste Bedingung von allem Werden nicht die Entstehung von etwas (z.B. Energie, Kraft, Substanz), sondern die Möglichkeit der Empfindung von etwas überhaupt, ohne die Entstandenes buchstäblich *für-nichts* (im Unterschied zu *für-sich* oder *für-anderes*) wäre. Gottes »sich selber Gebären« ist dadurch auch zu verstehen als das Gebären des Selbst im weitesten Sinn als Quelle von Wahrnehmung und (Selbst-)Bewusstsein. Der Anfang von allem ist demnach, dass sich der Urheber von allem *selbst* setzt, d.h., dass er sich als Selbst setzt²¹⁹. In Böhmes Ausdrucksweise: dass Gott sich als »Stätte einer *Selbheit*«²²⁰ fasst, welche das »Herz oder Centrum des Ungroundes (...) das ewige *Gemüthe*«²²¹ ist.

Franz von Baader fasst in Entsprechung dieser Interpretation zusammen: »Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her walten- den lebendigen Processes im göttlichen Selbstbewusstsein.«²²² Baader (zusammen mit Grunsky) bringen so auf den Punkt, dass Böhme nicht einfach einen theogonischen Mythos erzählt, sondern in erster Linie nachweisen will, dass – sucht man Gott in einer umfassenden, bedingungslosen Weise zu denken – er in den Begriffen des Selbst, des Gemüts, der (Selbst-) Empfindung, im idealistischen Jargon gesagt, des Selbstbewusstseins zu denken ist. Die Begründung

²¹⁹ Von diesem Ansatz aus liesse sich die Antwort Gottes an Moses aus Exodus 1, 3 mit folgender Betonung lesen: »Ich bin der *ich* bin«.

²²⁰ Gw, 1, 12. Vgl. auch Mm, Anhang: »Kurzer Extract ...«, 2.

²²¹ Gw, 1, 10.

²²² 1963, 65. In dieser Hinsicht fasst auch H. Grunsky das Ur-Geschehen aus dem Unground zusammen: »Dies ist der Sinn von Böhmes berühmten Fundamentalsatz, daß der Unground sich selber in Grund faßt, ein metaphysischer Vorgang, der sich als Konstituierung eines ewigen Selbst im ichlosen Ozean des Unground auffassen läßt: ›Selbst‹ genommen im Vollsinn des Wortes als ein lebendiges Ich, das in einem ›Gemüt‹ waltet und wirkt. Böhme verwendet denn auch letzteren Ausdruck, dessen alte umfassende Bedeutung uns leider verloren gegangen ist, ohne daß wir in der neueren Sprache einen geeigneten Ersatz dafür haben, um den selbsthaften Charakter des in Grund gefaßten Ungroundes herauszuheben.« (1984, 80f.)

dieser Denkweise liegt einmal darin, dass im Gottesbegriff als bedingende Grundlage alles Seienden der Sinn – in seiner doppelten Bedeutung – angelegt sein muss, der so erst allem Entstehenden zukommen kann. Zum anderen, weil im Begriff des Selbst oder Gemüts auch die Gott konstituierende Möglichkeit begründet liegt, Einheit und Unterschied, Ganzheit und Teil – oder in Böhmes Worten: Einigkeit und Widerwertigkeit oder Contrarium, Universales und Particulares zu vereinen. Nach der Lektion, die philosophischem Denken durch Hegel erteilt wurde, ist dieser Gedanke eingeübt. Böhme hat vor der idealistischen Systematisierung darauf hingewiesen, dass, fasst man Gott als Stätte, in der das Ganze versammelt ist, man ihn als »Gemüt« zu denken hat, weil nur im Konzept einer allumfassenden Wahrnehmung unterschiedliche Gesamtheit sowohl gesetzt wie in der Einheit aufgehoben sein kann. Ist Gott als Inbegriff des Ganzen ein Selbst, so ist alles vom Wesen des Selbst. Im Begriff des Selbst liegt daher die Möglichkeit der (Selbst-)Unterscheidung, ohne die das Ganze als *Ganzes* nicht (»fühlbar«) sein könnte, wie auch die Möglichkeit des »Contrariums«, das wiederum nur als Moment des »Selbst« »Contrarium«, Andersheit sein kann. So verbürgt der Begriff des Selbst sowohl die Möglichkeit der Andersheit als auch dessen Integration im Ganzen einer Einheit. Und indem sich das Selbst in seiner Andersheit empfinden kann und eben dadurch die Andersheit zum Eigenen macht, ist im Selbst Bewegung, Entwicklung gegeben, die das Doppel-Wesen der »Selbheit« als umfassende Einheit wie auch als sich unterscheidende Eigenheit ermöglicht. Diese Bewegung fasst Böhme als das ursprüngliche Geschehen in folgenden Momenten zusammen: »Also auch ingleichen, von der ewigen Einheit Göttlicher Kraft zu verstehen ist: wann der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse, und führte sich in Annehmlichkeit (= Empfindlichkeit) ein, so wäre keine Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräften nur Eine Kraft; so möchte auch keine Verständniß seyn: Dann die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will. Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit urständen, so muß eine eigene Begierde zu seiner *Selbst* Empfindlichkeit seyn.«²²³ (Hervorhebung D. S.) Wenn also Nikolai Berdjajew konstatiert: »Böhme macht als erster in der Geschichte des neuzeitlichen Denkens die Entdeckung, welche später

²²³ BgO, 3, 5f.

im deutschen Idealismus eine ungeheure Rolle spielen wird, – es könne alles sich nur durch ein anderes, durch den »Gegenwurf« offenbaren. Das Licht könne sich nicht offenbaren ohne Finsternis, das Gute nicht ohne das Böse, der Geist nicht ohne den Gegenwurf der Materie«²²⁴ – so steht diese fundamentale Einsicht Böhmes immer im Kontext seines Denken Gottes im Rahmen des Selbst oder Gemüts. Nur so erhält sich die fundamentale Distanz der Böhmeschen Anschauungsweise zu einer Gottes- und Weltsicht manichäisch-dualistischer Spielart.

Wie jedoch denkt Böhme diese ursprüngliche Selbstwerdung des Näheren? Sein Nachweis der göttlichen Selbst-Setzung umfasst nämlich den ungeheuerlich anmutenden Anspruch, einen Übergang vom ursprünglichen »Alles und Nichts« – dem »Ungrund« – zur göttlichen Selbst-Empfindlichkeit zu denken. Das verwirrende Stichwort diesbezüglich ist bereits im letzten Zitat gefallen: der »Wille«. Der »ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor Ihme noch hinter Ihme hat: welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist: Der ist und heisset der Einige Gott; welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebietet.«²²⁵ Ein wenig später heisst es dazu noch expliziter: dieser »ungründliche Wille, welcher der Vater, und alles Wesens ein Anfang ist, gebietet in sich selber zu einer Stätte der Faßlichkeit; oder besitzt die Stätte: und die Stätte ist der Grund und Anfang aller Wesen, und besitzt hinwieder den ungründlichen Willen, der der Vater des Anfangs zum Grund ist.«²²⁶

Mit solchen zirkelförmigen Sätzen versucht Böhme einen selbst generierenden Anfang in Worte zu fassen. Der ungründliche Wille gebietet sich die Stätte, in der er gefasst und gegründet ist, wobei diese Stätte ewig schon das zu »besitzen« scheint, wodurch sie geboren ist: den ungründlichen Willen. Somit soll zum Ausdruck gelangen, was

²²⁴ 1932/33, 319. In den variierenden Darstellungen Böhmescher Philosophie ist man sich über das Herausragende dieser Denkleistung Böhmes einig. In diesem Sinne fasst E. Lemper den Grundton der Böhme-Beurteilung zusammen: »Der wesentliche Beitrag des Philosophus teutonicus zur Philosophiegeschichte ist in seiner Dialektik zu sehen. Sein dialektisches Verständnis vollzieht sich auf einer neuen Stufe. Innerhalb der Entwicklungslinie naturphilosophischen Denkens stellt sie einen Höhepunkt dar.« (1976, 144)

²²⁵ Gw, 1, 4.

²²⁶ Ebenda 1, 11.

kaum zum Ausdruck gelangen kann: dass die von Böhme beschriebene Entwicklung wiederum gar keine Entwicklung ist, dass der »Anfang« Gottes nichts anderes als Gott selbst ist, dass sozusagen nichts »synthetisch« hinzukommt, sondern dass im Gottesbegriff, in der »Stätte« des ungründlichen Willens, diese Verursachung ewig impliziert und gesetzt ist. Deshalb spricht Böhme auch explizit vom »immer ewigwährenden Anfang«²²⁷. Es scheint demnach wenig Sinn zu haben, der Frage nachzugehen, wo der Übergang von »Ungrund« und »Wille« liegt, wie beides überhaupt vereinbar sein kann, weil diese Frage in einen unlösbaren Zusammenhang Zäsuren und Trennungen einführt, die nach Böhme nicht statthaft sind. Ausser dem »Grund« gibt es keine Begründung für den Übergang aus dem Ungrund²²⁸.

Hans Grunsky weist daraufhin, dass sich Böhme selbst »der ungeheuren Paradoxie, daß ein subjektloser Wille sich selber erst zum Subjekt macht, völlig bewußt«²²⁹ ist. In der Schrift über die Menschwerdung Jesu Christ schreibt er: »Derselbe Ungrund (...) hat einen

²²⁷ »Und also erkennen wir, was Gott (...) ohne einigen Grund und Anfang ist, dann es ist ein immer ewigwährender Anfang: Es anfängt sich immer und von Ewigkeit in Ewigkeit, da keine Zahl ist, dann es ist der Ungrund.« (ihM, 4, 9). Wiederholt möchte Böhme deshalb klarstellen: »Und ob ich alhier geschrieben habe, als nähme es einen Anfang, indem ich schreibe vom Aufgange (...) und Geburt des Göttlichen Wesens, so solst du doch keinen Anfang verstehen: denn also ist die ewige Geburt, und solches ist im Urkunde.« (3P, 4, 64). Deshalb ist es für das Verstehenwollen Böhmes »notwendig«, – wie H. Martensen hinweist – »die Darstellung beständig dadurch zu corrigiren und zu suppliren, dass wir das Sukzessive umsetzen in das Simultane, dadurch, dass wir das Ausgesonderte und speciell Hervorgehobene zur Totalität der Cirkularbewegung zurückführen (...)« (1882, 41 f.).

²²⁸ Das Verhältnis vom Ungrund zum »Grund« als »Anfang aller Wesen« stellt einen vor die klassische Aporie, die durch Plotins Denken einer Emanationsbewegung aus dem Einen eingeführt worden ist. Werner Beierwaltes bringt das Problem in seiner subtilen Interpretationsweise in Abhebung zur Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?« durch folgend modifizierte Fragestellung auf den Punkt: »Warum ist außer dem Einen überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts Anderes als es selbst?« Im Blick auf das neuplatonische System antwortet Beierwaltes auf diese Frage mit einer Reflektion, die auch für das Verstehen von Böhme erhellend scheint: »Antworten, die eine Begründung zu geben versuchen, lassen den Fragesinn notwendig im Dunkel. Sie bleiben zweideutig, da die Begründung den wahren Grund nicht anzugeben vermag. Daß das Eine selbst zum Grund »wird« oder immer schon gründender Grund ist, bleibt selbst grundlos. »Grundlos« heißt, daß der Grund für den Akt des Gründens keiner eigentlichen Begründung bedarf. Die Frage nach dem Grund des Gründens und die begründenden Antworten darauf machen so lediglich die aporetische Situation menschlichen Fragens angesichts des schon Gegründet-Seienden offenkundig.« (W. Beierwaltes, 1981, 11 f.)

²²⁹ 1984, 74.

Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbiret uns.«²³⁰ Das Ungründige – so scheint Böhme geduldig einprägen zu wollen – ist eben nur fassbar im Gefassten, in der Form seiner Fasslichkeit. Darum sei dieser Aufforderung, an besagter Stelle nicht weiter zu »forschen«, gerne nachgekommen. Eine Betrachtung, die vielversprechender erscheint, ergibt sich im Blick auf die Eigentümlichkeiten des Wortfeldes dieses Willensbegriffs. Darin nämlich tritt der Grundkreislauf des Anfangs, der nirgends zu beginnen und zu enden scheint, deutlicher hervor. Böhme beharrt bezüglich seines Begriffs des »Willen« nämlich nicht auf Eindeutigkeit, sondern scheint bewusst ein Spektrum von Termini einzuführen, die ihn modifizieren, erweitern, extra vage halten. Setzt Böhme manchmal die Worte Nichts, Lust, Begierde, Sucht, sogar Verstand wie Synonyme dieses Willensbegriffs ein, um sie als Umschreibung auch wieder aufzuheben²³¹, so sollte man das nicht gleich als mangelnde Systematik auffassen, sondern als – wenn auch etwas hilflosen – Versuch, diesen Begriff weitgehend von reduzierenden, anthropomorphen Mustern freizuhalten. Sein Anliegen, von vor schnellem Verstehen und Vorstellen abzuhalten, ist so stark, dass er sich am Ende des ersten Kapitels seiner »Gnadenwahl« damit eigens an den Leser wendet: »Dieses habe ich darum etwas weitläufig (!) vorgebildet, daß der Leser den ersten Grund verstehen lerne, was Gott sey und wolle; und daß Er nicht einen bösen und guten Willen in dem Einigen, *unnatürlichen, uncreatürlichen Gotte suche, und daß er aus den Bilden von der Creatur ausgehe*, wenn er will Gott, seinen Willen, und sein ewigsprechendes Wort betrachten.«²³² (Hervorhebung D. S.)

²³⁰ Mw II, 1, 8.

²³¹ So heisst es etwa an einer Stelle: »Magia ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen (...) *Sie ist in sich selber nichts als nur ein Wille; (...) Sie ist der Urstand der Natur, ihre Begierde machet eine Einbildung ... etc.*« (ke V, 1ff. Hervorhebung D. S.) An anderer Stelle jedoch: »Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas (...) Und das ist der ewige Urstand der Magiae (...) *und da doch dieselbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur blos ein Wille (...)*« (ihM, 1, 1. Hervorhebung D. S.). Woanders wiederum schreibt Böhme über den ungründlichen Willen: er »ist weder Begierde noch Lust; sondern er ist das Wallen oder Wollen.« (Gw, 4, 38). Im Mysterium Magnum hingegen wird der »einige Wille« zusätzlich noch als »wahre(r) Verstand« ausgewiesen (vgl. ebenda 5, 14). Hans Grunsky macht zudem auf den fließenden Übergang von »Geist« und »Willen« aufmerksam (1984, 200).

²³² Gw, 1, 30.

»Auszugehen« hat man nach Böhme vor allem von jener Implikation, die mit einem Willen notwendig einherzugehen pflegt: dem Vorsatz. Unermüdlich schreibt Böhme gegen die Denkweise eines ewigen Vorsatzes im göttlichen Willen an, »denn – so beharrt er – da ist kein Vorsatz, sondern eine Geburt; die ewige Geburt ist der Vorsatz, als daß Gott will Gott gebären«²³³. Genau dasjenige, was den Willensbegriff zu charakterisieren pflegt, scheint Böhme ausstreichen zu wollen: »den Inhalt, das Wohin?«²³⁴, um diesen zugleich neu einzuführen – jedoch frei von jeglicher Festlegung. Denn dieser Willensinhalt ist das Ganze – Gott selbst bzw. konkreter noch: die (Er-) Fassung des Ganzen als »Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften«²³⁵, als »Sucht nach Etwas«²³⁶ insgesamt ohne Vorbehalt.

Mit dem »Wohin« eines Willens verbindet man gemeinhin auch eine Bewegung darauf zu. Diese Verknüpfung nun ist nicht nur übertragbar, sondern zentral für den Begriff des ungründlichen Willens, dessen bewegenden (und bewegten!) Charakter Böhme auch an der Wortspielerei »Wallen oder Wollen«²³⁷ deutlich zu machen sucht. So universal jedoch das »Wohin« dieses Willens, so umfassend auch die

²³³ Gw, 4, 42. Ausführlich geht Böhme auf die Missverständnisse hinsichtlich des »Willens« Gottes zwei Kapitel zuvor ein. Er schreibt: »von dem Willen Gottes, so wol von der Schiedlichkeit des geformten Wortes und der Creatur, hat sie (die creatürliche Vernunft D. S.) keinen rechten Begriff. Denn hätte Gott jemals einen Rath in sich gehalten, (...) so wäre seine Offenbarung nicht von Ewigkeit, ausser Gemüthe und Stätte; so müste auch derselbe Rath jemals einen Anfang genommen haben, und müste eine Ursache in der Gottheit gewesen seyn, um welcher willen sich Gott in seiner Dreyheit berathschlaget hätte (...). Nun aber ist Er selber das Einige, und der Grund aller Dinge, und das Auge aller Wesen und die Ursache aller Essentz: aus seiner Eigenschaft entstehet Natur und Creatur, was wolte Er denn mit sich selber rathschlagen, so kein Feind vor Ihme noch hinter Ihm ist, und Er alleine selber alles ist, das Wollen, Können und Vermögen. Darum sollen wir, so wir wollen von Gottes unwandelbaren Wesen einig allein reden, was Er wolle, was Er gewolt habe, und immer will, nicht von seinem Rathschlage sagen, denn es ist kein Rathschlag in Ihme; Er ist das Auge alles Sehens, und der Grund aller Wesen; Er will und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding, als: Er gebäret sich (...); sonst will der Einige, ungründliche Gott in sich selber nichts, hat auch in sich nicht selber um mehrers keinen Rathschlag. Den wolte Er in sich ein mehrers, so müste Er demselben Wollen solches zu vollbringen, nicht genug allmächtig seyn; so kann Er auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber wollen: denn was Er je von Ewigkeit gewolt hat, das ist Er selber« (Gw, 2, 2–4).

²³⁴ F. Nietzsche, KSA 13, 300 f.

²³⁵ Gw, 1, 9.

²³⁶ ihM, 1, 1.

²³⁷ Gw, 4, 39.

Art seiner Bewegung. Diese hält sich offensichtlich nicht in den Grenzen des Gegebenen auf als ein bestimmter, verändernder Impuls, sondern manifestiert sich als buchstäblich grundlegendes Entstehungsgeschehen: als »Geburt«. Ebenso wenig begrenzt sie sich durch einen unterschiedlichen Anfangs- und Endpunkt, fällt doch ihr Anfang mit dem Ende zusammen: Gott *will* Gott gebären. Der ungründliche Wille will demnach, was die Ursache seines Wollens ist, für die er jedoch wiederum grundlegend ist usf. In einem beeindruckenden Definitionsversuch drückt Böhme dies in folgender Weite aus: »Das Wort Willen deutet an das Wollen oder *Bewegen* in der aufthuenden *Einheit*, damit sich die *Einheit selber* (...) *will, als das Nichts in sein eigen Etwas, darinnen es sein Verbringen und Wollen hat.*«²³⁸ (Hervorhebung D. S.)

Böhme geht also von einer dynamisch schöpferischen, sich selbst generierenden Grundkraft aus, die man in plakativer Paraphrasierung von Nietzsches »Willen zur Macht« als »Willen zur (Selbst-)Empfindlichkeit« bezeichnen könnte. Von besonderem Interesse für uns ist nun jener Prozess, der mit diesem Willen einhergeht. Denn Böhme belässt es nicht nur bei dieser denkerischen Grundsteinlegung, durch die er zeigt, dass Gott als ein »Selbst« zu denken ist, welches sich selbst durch seinen Willen verursacht. Äußerst kühn möchte er noch tiefer in dieses Urgeschehen eindringen, um die Momente der göttlichen Selbst-Konstitution darzulegen (wobei – wie gesagt – nicht vergessen werden sollte, dass diese Entstehungsgeschichte sich immer auch auf paradoxe Weise unterminiert, indem das Entstehende ewig schon da ist bzw. der Anfang ewig ist²³⁹). Böhme unternimmt so den Versuch, Genese und Wesen des Selbst insgesamt auf der Folie des Nichts – oder des Nicht-Selbst – zu erfassen. Dieser Versuch ist für unsere Untersuchung von ausschlaggebender Bedeutung. Hier nämlich liegen die Wurzeln von Böhmes schillernder Selbst-Einschätzung, sowohl der Gefahren wie der Chancen; hier finden sich die Antworten zur Notwendigkeit des menschlichen Selbstbezugs wie zu seiner Überwindung; hier lichtet

²³⁸ Tab, 1, 15.

²³⁹ In diesem Sinn weist auch G. Bonheim explizit daraufhin: »Böhmes Nacheinander im Ewigen soll lediglich eine Verständnis- und Formulierungshilfe bieten für eine im letzten unfaßbare Sache und im Hinblick auf eine Sprache, in der sich, weil sie keine Begriffe für Vorgänge außerhalb der Zeit bereithält, nur sehr ungenau feststellen läßt, daß alle Prozesse im Ewigen »immer« und »gleichzeitig« vonstatten gehen.« (1992, 65). Vgl. zum gleichen Problem auch R. Pietsch, 1988, 256.

sich die untergründige Struktur, auf der die Transformationsleistung der Demut beruht.

3. Von Einheit zu Eigenheit

Böhmes Begreifen der Entstehungsmomente des Selbst ist bemerkenswert in verschiedenen Hinsichten. In der Ursprünglichkeit seines Ausgriffs versucht er zunächst das Spezifische des selbstischen Wesens zu begreifen. Zugleich will er zeigen, dass aufgrund des Zusammenhangs, in welchem das Selbst steht, dieses in einer dialektischen Bewegung zu denken ist. Und dennoch hebt diese Dialektik die ungründliche Freiheit des Willens nicht auf. Dieser Ausgriffsweite gerecht zu werden, stellt den Darleger von Böhmes Gedankengängen nicht gerade vor eine leichte Aufgabe.

Eine vorangestellte Betrachtung soll versuchen, zunächst einmal den Ansatz auszuleuchten, von dem aus Böhme das Selbst denkt. Seine gleichsam wahrnehmende Denkweise scheint auch hier so unbedingt wie nur möglich an das zu Denkende heranzugehen. Vorgefertigte Begriffsschablonen ebnen nicht den Weg, auf dem sich seine Themen bewegen. Im Gegenteil, das »Nichts« schimmert – wie gesagt – auch hier als »ungründiger« Grund seines Zugangs durch, wodurch seine Sensibilität auf eigentümliche Weise gesteigert erscheint. Merkmale des selbstischen Wesens werden zu Bewusstsein gebracht, die aufgrund ihrer distanzlosen Nähe sich der Betrachtung gewöhnlich nur allzu leicht entziehen. So artikuliert sich für Böhme in fast plastischer Gegenständlichkeit das Gewicht, das dem Selbst *von selbst* inhäriert, welches allein an der fraglosen Bedeutung des »Eigenen« manifest ist. Das Begriffsfeld des Magnetismus (»Magnet«, »magnetische Begierde«, »der magnetische begierliche Wille«, »magnetisches Ziehen«²⁴⁰), dessen sich Böhme bedient zur Umschreibung selbstischen Lebens, hat diesbezüglich suggestive Ausdruckskraft. Diese naturalistischen Metaphern lassen die Vorstellung eines Gravitationsfeldes entstehen, welches das Selbst umgibt, und streichen so den nicht selbst-verständlichen Umstand hervor, dass es einem Selbst jeweils um sich selbst geht; dass dem »Eigenen« eine so starke und spontane Gewichtung zukommt, die keiner äusserlichen Rechtfertigung zu bedürfen scheint. In Böhmes Zugriff entsteht das Selbst als ein Phänomen er-lebter, fokussierter Priorität. Vor der Folie

²⁴⁰ Vgl. z. B. Cl, 10 und Gw, 2, 14.

des ungründigen Nichts gewinnt es sein Wesen als eine sich selbst (zusammen)haltende Entität, deren bindender Schwerpunkt in nichts anderem als eben sich selbst bzw. dem Eigenen liegt. Dieses *Schwergewicht* des Selbst hängt jedoch untrennbar mit einer *Welt* zusammen, auf die es niederschlagen kann. Gemeint ist die Welt der Empfindungen, auf der das Gewicht des Selbst seinen Aufprall findet in Schmerz, Bedrängnis, Angst, seine Erleichterung durch Freude, Lust, Wohlbefinden etc. Dadurch gewinnt seine Bedeutung *selbst* empfundene Bestätigung, von der es unmittelbar und kaum ignorierbar in Beschlag genommen ist. Auf diese Weise bildet das Selbst eine Art Grundeinheit, das kontrastierende »Etwas« zum ungründigen »Alles und Nichts«, indem es gelebte Priorität offenbar werden lässt: sich selbst als Priorität. Aufgrund der Konzentration und Fokussierung des selbstischen Wesens, dem es mit eiserner Kraft um sich selbst geht, bildet es sozusagen ein Zentrum der Schwerkraft, in dem sich die Unfasslichkeit der ungründigen »Kräfte« bündelt und fasslich wird.

Diese Züge des Selbst erwachsen seinem Bezug zur ungründlichen Willensbewegung. Hieraus begründet sich, warum dem Selbst eine solch »magnetische« Kraft innewohnt. Denn nichts anderes als die *ungründliche Begierde* nach göttlicher (Selbst-)Empfindlichkeit konstituiert diese selbstzentrierte Kraft. Hier ist der gründende Kontext des Selbst zu sehen: es wurzelt in der göttlichen *Begierde* nach Selbst und ist ihr Ausdruck. Mit Böhmes Worten: der mit dem Selbst gesetzte Selbstbezug ist getragen durch die unendliche Sucht, mit der der »unfaßliche *Einige* Wille Gottes« in der »Faßlichkeit« des »*eigene(n)* gefassete(n) Willens« wohnen will²⁴¹. Wie sich jedoch diese Begierde erfüllt, wie aus dem ungründigen *Begehren* nach Faßlichkeit das göttliche Selbst bzw. Gemüt hervorgehen kann, diese Frage konfrontiert mit einer Sequenz dieses Denkweges, der zu folgen nicht leicht fällt. Im Folgenden sei versucht, diese darzulegen und dabei zugleich einen zugänglichen Interpretationsansatz zu finden.

Zunächst soll Böhme in gewohnter Dichte selber zu Wort kommen, um den »ersten Schritt« der Selbstfindlichkeit Gottes darzustellen; nämlich wie aus dem »einigen« der »eigene« Wille hervorgeht. Im Anschluss an eine bereits bekannte Passage, (die als Einstieg hier nochmals wiedergegeben wird), kristallisiert Böhme diese Bewegung auf einem Abstraktionsgrad, der sich der Spätphase seines

²⁴¹ Vgl. Gw, 9, 11.

Werks verdankt: »Wann der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse, und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre keine Gestalt- niß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräften nur Eine Kraft; so möchte auch keine Verständniß seyn: Dann die Verständniß urständet in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probiret und will (...). Soll aber eine Annehmlichkeit urständen, so muß eine eigene Begierde zu seiner Selbst Empfindlichkeit seyn, *als ein eigener Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und will*: Dann der einige Wille will nur das einige Gut, das er selber ist, er will sich nur selber in der Gleichheit; Aber der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, *auf daß er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sey*, auf daß etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber; er will Etwas seyn, und gleichet nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfließend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welche ein Gegenwurf ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. Dann Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es duplire sich denn daß es Zwey sey; so kann sichs auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweyheit empfindet sichs. Also verstehet nun den Grund recht; Der abgeschiedene Wille ist von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als nur sich selber: Weil er aber ein Etwas ist gegen der Einheit, (welche ist als ein Nichts, und doch Alles ist) so führet er sich in Begierde seiner selber ein, und begehret sich selber, und auch die Einheit, daraus er geflossen ist.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebes-Lust, daß die Einheit in ihme empfindlich sey, und sich selber begehret er zur Bewegniß, Erkenntniß und Verständniß, auf daß eine Schiedlichkeit in der Einheit sey, daß Kräfte urständen: Und wiewol die Kraft keinen Grund noch Anfang hat so werden aber in der Annehmlichkeit Unterscheide, und aus welchen Unterscheiden die Natur urständet. Dieser ausgeflossene Wille führet sich in Begierde, und die Begierde ist Magnetisch, als einziehend, und die Einheit ist ausfließend. Jetzo ists ein Contrarium, als Jah und Nein: Denn das Ausfließen hat keinen Grund, aber daß Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus sich,

daß es offenbar sey, und das Etwas will in sich, daß es im Nichts empfindlich sey, auf daß die Einheit in ihm empfindlich werde. So ist doch Aus und Ein eine Ungleichheit. (...)

Dieser ausgeflossene, begehrende Wille ist einziehend und fasst sich selber in sich, darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften (...).²⁴² (Hervorhebung D. S.)

In einer eindrücklichen Leistung der Wortfindung spinnt Böhme eine sich differenzierende Entwicklung aus einem einheitlichen Willensakt heraus: Der ungründliche Wille zur (Selbst-)Empfindlichkeit wird, indem er sich selbst will, zu einem anderen²⁴³. Der »einige Wille«, der gar nichts anderes wollen kann als sich selber, geht eben damit aus sich aus. In seinem Wollen der Selbst-Annehmlichkeit oder -Empfindlichkeit »führt er sich in Begierde seiner selber ein« und wird damit ein »Etwas« gegenüber der ungründigen Einheit. Indem sich in ihm die Einheit begehrt, entsteht bereits etwas Anderes als Einheit, entsteht schon der Keim der »Schiedlichkeit in der Einheit«. Unter diesem Gesichtspunkt wird der »einige Wille« ewig zum »eigenen Willen«, indem er sich eben dadurch definiert, sich selbst empfinden zu *wollen*. Auf diese Weise ist im Ansatz ein Umschlag zu denken, in dem sich das Eine als Eigenes, der ausfließende Wille je schon als einschliessender, das »Ja« als »Nein« manifestiert.

Die Paradoxie dieser Begierde als Anfang alles Entstehens besteht nicht nur darin, dass dasjenige begehrt wird, was zugleich Ur-

²⁴² BgO, 3, 4–11.

²⁴³ Auch an diesem Punkt ergibt sich eine Parallele zu Plotins Emanationsbewegung, die, obwohl nicht am Begriff des Willens, sondern eher am Begriff des Denkens festgemacht ist, einen ähnlichen Zusammenhang von Einheit und Unterschiedenheit – in Plotinscher Terminologie: von Einem und Geist – aufweist. Beierwaltes fasst diesen so zusammen: »Da das Eine jedoch in sich selbst beziehungslos ist und daher auch nicht sich selbst zu denken vermag, ist die Zeugung des Geistes nur so zu verstehen, daß das Eine in der Hinkehr auf sich selbst es selbst blieb und zugleich ein Anderes wurde: das in der Vielheit sich selbst reflektierende Eine, Geist. »Hinkehr des Einen zu sich selbst« kann sich überhaupt nur im Akt seines Hervorgangs in die Vielheit und in deren Reflexion vollziehen. Geist wäre demnach die Selbstreflexion des Einen in der durch diese selbst konstituierten Vielheit, Reflexion des Einen im Anderen.« (1981, 15) Paul Deussen bereits erwähnt die bei Böhme vorzufindende Verknüpfung von der christlichen mit der neuplatonischen Tradition hinsichtlich des »Auseinandertretens des Einen« (vgl. 1911, 38). R. Heinze, der seinerseits auf inhaltliche Brücken zu Plotin aufmerksam macht, bietet eine etwas nähere Gegenüberstellung (vgl. 1970, 193 ff.) Zur Aufdeckung einer neuplatonischen »Traditionskette« zu Böhme hin vgl. auch S. Wollgast, 1988, 686 f.

sache dieses Begehrens ist, sondern auch darin, dass eben durch das Begehren selbst je schon eine Entfremdung vom Begehrten eingeführt ist. Diese Paradoxie sitzt im Zentrum von Böhmes Gottesbegriff als Wille zur Selbstempfindlichkeit. Dadurch vermeidet Böhme einen dualistischen Ansatz. Das Begehren Gottes wird nicht in ein Anderes Gottes verlegt als Anfangsimpuls alles Entstehens und aller Bewegung. Der klassische Anfang aller Bewegung im aristotelischen Sinn – »in der Weise des Begehrten«²⁴⁴ gedacht – ist hier sowohl erhalten wie radikal verändert, indem das Begehrte mit dem Begehrenden ineins fällt, der unbewegte Beweger je schon die Bewegung ist. Denn der ungründliche Wille zur (Selbst-)Empfindlichkeit impliziert sowohl die begehrte, in sich ruhende Einheit wie die unterscheidende Bewegung davon.

In Böhmes viel gerühmter Idee des »Contrariums«, welches er als Offenbarungs-bedingung der göttlichen Einheit entdeckt (denn »diese hat nichts darinnen sie sich möge empfinden, als nur in (...) dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird«) ist deshalb keine innergöttliche Spaltung zu projizieren²⁴⁵. Das »Eins« »dupliert« sich nicht im Auseinanderbrechen, sondern als Folge der Einheitlichkeit der ungründlichen (Willens-) »Kraft«, die »keinen Grund noch Anfang hat«, die nichts »wollen kann als nur sich selber«. Die »Schiedlichkeit« der Kräfte, damit »Bewegniß, Erkenntniß und Verständniß« hervorgehe²⁴⁶, die »Annehmlichkeit der Unterscheide« entstehen in Böhmes Gott allein aufgrund der *Spannung* des einen, auf nichts *anderes* als sich gerichteten göttlichen Willensvollzug, dessen unlösbarer Gesamtzusammen-

²⁴⁴ Metaphysik, XII. Buch, 1077a.

²⁴⁵ In diesem Sinn betont auch Ernst Benz: »Der Gegensatz selbst ist nur Mittel und Weg der Offenbarung, das Geoffenbarte selbst ist aber Eines und erscheint am Schluß in seiner erfüllten und verwirklichten Einheit. Die stille Gottheit wird sich in dieser Offenbarung ihres eigenen Wesens und ihrer Freiheit bewußt. Darum ist das Ende nicht der Gegensatz, sondern die Überwindung des Gegensatzes in der dargestellten und erkannten Einheit.« (1937, 134)

²⁴⁶ »Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwey Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in 2 Anfänge und machen zwey Centra (...), und wäre keines ohne das andere offenbar oder wirkend« (BgO, 3, 3). Gertrud Bruneder interpretiert diese »zwey Dinge«, die doch nur »Ein Ding« sind mit Hilfe des idealistischen Vokabulars: »Mit dem Baader-Hegelschen Terminus ›Moment‹ wäre dies wohl zu vergleichen, worin Begriffe in der dialektischen Bewegung wohl unterschieden, aber nicht getrennt werden können, wo man wohl abstrakt unterscheiden, aber nicht loslösen kann.« (1958, 102)

hang sich auch in Böhmes Metapher des »Bandes« niederschlägt²⁴⁷. Die Spannung dieses »Bandes« treibt sich nun nach Böhme aus sich heraus auf ein Höchstmass. Denn das Einziehen der »magnetischen Begierde«, mit der das Ungründliche sich begehrt, kennt konsequenterweise kein Ende, geht ins Unendliche. Grenzenlose Selbst-Unterschiedenheit markiert so den zugehörigen Gegenpol, das Komplimentär der ungründlichen »ausfliessenden« Einheit. Dieser komplimentäre Pol hat einen Namen, der in der zitierten Passage bereits gefallen ist: die »Natur« oder das »Feuer« als das »erste Principium« göttlicher Offenbarung²⁴⁸.

Mit dem Auftauchen dieses uns bereits bekannten Begriffs lichtet sich auf einmal ein Zusammenhang, der die – bislang (in bezug auf Böhme) eher artifiziell auseinandergehaltenen – Gedankenebenen anthropologischer und theogonischer Art direkt aufeinander stossen lässt. Nun wird die untergründige Struktur sichtbar, die Böhmes Aufteilung menschlichen Lebens in Prinzipienräume trägt. Das erste Prinzip, welches nach Böhme selbstisches Leben kennzeichnet in seiner selbst-bezogenen oder »einziehenden« Willensbewegung, scheint nun in seiner inneren Notwendigkeit für die Offenbarungsbewegung aus dem Ungrund auf. Auch die Begriffswahl des »Prinzips« kann somit besser einleuchten, lässt sich Böhmes eigenwilliges Verständnis doch erstaunlich direkt auf die ursprünglich antike Bedeutungswurzel des Wortes zurückbeziehen: »Sowohl das griechische als auch das lateinische Wort bedeuten in der Umgangssprache zweierlei: Anfang und Herrschaft. Die Alten scheinen aber keine Verknüpfung zwischen den beiden Bedeutungen (etwa in der Gestalt eines über den Ausgangspunkt hinaus das aus ihm Ausgehende weiter beherrschenden Anfangs) vermutet zu haben.«²⁴⁹ Bei Böhme scheint genau diese Verbindung beider ursprünglichen Wortbedeutungen – wenn auch nicht in expliziter Form – vollzogen. Einerseits ist die Bedeutung seines »Prinzips« fassbar auf der Linie der aristotelischen Definition als ein »Erstes (...), von dem aus entweder ein Ding ist oder entsteht oder erkannt wird«²⁵⁰, interpretiert Böhme sein »Principium« selbst als »Grund und Anfang«²⁵¹ des »ge-

²⁴⁷ Siehe z. B. 3P, 4, 46, 3fL, 1, 12 f., ihM, 3, 3.

²⁴⁸ Vgl. z. B. Cl, 126 f., Clsp, 110, 113 Tab, 3, 6Pk, 1, 25 f. und 6Pk, 2, 1.

²⁴⁹ P. Aubenque: »Prinzip«. In »Historisches Wörterbuch der Philosophie«, Bd. 7, 1336.

²⁵⁰ Metaphysik, V. Buch, 1013a.

²⁵¹ Cl, 127.

offenbaren Gott«²⁵², als prinzipiellen – nicht zeitlichen! – Beginn von Offenbarung²⁵³. Andererseits umschreibt Böhme diesen Begriff auch als ein eigenes »Centrum« innerhalb des Offenbarungsgeschehens, in dem sich die (Willens-) Bewegung nach Gesetzen entfaltet, die diesem Anfang inhärent sind. Das »erste Principium« bedeutet demnach jenen Offenbarungsvollzug, »da sich – so Böhme – der eigene entstandene Wille in eine Annehmlichkeit zur Ichheit einführet, als in ein natürliches Wircken, denn die Natur ist nur ein Werckzeug Gottes, damit Gottes Kraft wircket, und hat doch auch eigene Beweglichkeit vom ausgeflossenen Willen Gottes: *Also ist das Centrum der Punkt oder Grund der eigenen Annehmlichkeit zur Ichheit, davon etwas wird*«²⁵⁴ (Hervorhebung D. S.).

4. Die Empfindlichkeit des Unterschieds

Das erste Prinzip ist Anfang, indem es Grundlage bildet, auf der sich das Ungründliche selbst empfindlich werden kann. Hier sozusagen setzt die Offenbarung des Ungrundes an, »davor« ist nichts offenbar bzw. das »Nichts« ist nur offenbar durch das »erste Prinzip«. In anderen Worten nochmals versucht: Offenbarkeit insgesamt ist nicht ohne dieses erste Prinzip zu denken. Ist »etwas« offenbar, so beruht es auf diesem Prinzip. Inwiefern jedoch bezeichnet Böhme in zitierter Passage das Prinzip als »Werkzeug«? Denn diese Bezeichnung mag irreführend sein, suggeriert sie doch eine Passivität, die diesem Prinzip nicht eignet, zudem auch die falsche Vorstellung, als ob mit diesem »Werkzeug« ein »Werkmeister« die Schöpfung baue. Dies steht offensichtlich konträr zu Böhmes Auffassung, der von diesem Missverständnis gerade abbringen will, sogar eingehend betont, dass Gott nicht als »Macher in der Natur« zu verstehen sei, sondern als »Eröffner und Sucher des Guten«²⁵⁵ (welches er selbst ist). Zudem zeichnet sich – entgegen der Suggestion, die das Wort »Werkzeug« erzeugt – das erste Prinzip im Gegenteil durch »eigene Beweglichkeit« aus – wie Böhme in diesem Zitat noch relativ milde ausdrückt. Im Klartext kann jedoch von einer reissenden, büchstablichen *Eigen*-Dynamik

²⁵² Clsp, 111.

²⁵³ Diese Entzeitlichung der Bedeutung des Anfang geht nach P. Aubenque auf die neuplatonische Modifikation des Prinzipienbegriffs zurück. Vgl. Historisches Wörterbuch, 1342.

²⁵⁴ Cl, 24.

²⁵⁵ ihM, 7, 1.

gesprochen werden, die Böhme unter den statischen Begriffen eines »ersten Prinzips« oder »Werkzeugs« entfaltet. In dieser Hinsicht scheint die Bezeichnung des »Feuers« von weit treffenderer Ausdruckskraft, wobei es sich noch erweisen muss inwiefern. Wenn jedoch vom Werkzeugcharakter des »ersten Prinzips« gesprochen werden soll, so allenfalls in ausgesprochen dialektischer Weise. Denn aus dieser nein-wärts gerichteten, ausschliessenden, Ich-Zentren bildenden Willensbewegung entsteht zunächst, wie gesagt, der Gegenpol dessen, was der ungründliche Wille will als Empfindlichkeit der unfasslichen und umfassenden Einheit des Ungrunds, als Annehmlichkeit der *einen* ungründigen Kraft, in der Alles als Eines liegt. Die »Herrschaft«, die im »ersten Prinzip«, im »Grund«, oder »Werkzeug« göttlicher Offenbarung wirkt, manifestiert deshalb – so Böhme explizit – »nicht Gott selber«, kann diesen auch nicht »begreifen«²⁵⁶. Denn das erste Prinzip in seiner »Eigenschaft des Einziehens in das Nein (...) gleicht sich nicht mit dem Jah, als mit der Einheit, denn sie machet in sich eine Finsterniß, das ist eine Verlierung des Guten.«²⁵⁷ »Verlierung des Guten« soll ausdrücken, dass zunächst genau das »verloren« geht, um was es bei der Offenbarung eigentlich geht: nämlich das umfassend Gute, welches in der Gottes-Findlichkeit und -Empfindlichkeit liegt. Und doch – so betont Böhme in allen Schriften – würde »Gottes Majestät, in wirklicher Kraft zur Freude und Herrlichkeit, (...) nicht offenbar ohne das Anziehen der Begierde, und wäre auch kein Licht in Göttlicher Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darinnen der Grund der Finsterniß verstanden wird, welcher sich denn führet bis zu des Feuers Anzündung, alda sich Gott einen zornigen Gott, und ein verzehrend Feuer nennet, da die grosse Schiedlichkeit, auch der Tod und Sterben, und denn das grosse lautbare creatürliche Leben urständet und verstanden wird.«²⁵⁸

Der Weg zur Gottesoffenbarung führt nach Böhme also notwendig über die Schiedlichkeit, welche alle Gegensätze des Gottesbegriffs zu enthalten scheint: Finsternis, Zorn, Tod, creatürliches Leben. Wie jedoch denkt sich Böhme diesen Weg konkret? Wie entsteht aus dem Leben der »Schiedlichkeit«, in der nicht Einheit, sondern Andersheit in schmerzhaftem Niederschlag empfindlich ist, die

²⁵⁶ Cl, 25.

²⁵⁷ BgO, 3, 14.

²⁵⁸ Gw, 2, 14.

fühlbar gewordene Einheit? Typisch für die Böhmesche Denkart ist es, dass es für ihn keine Aufhebung des Unterschieds mittels logischer Kunstgriffe gibt. Gegenüber der Plotinschen Vorgangsweise zum Beispiel, dessen Geistbegriff mühelos »die Andersheit in die Einheit auf(hebt)«, weil er aufgrund seiner Reflexion seine Identität im Denken der Unterschiede erkennt und vollzieht²⁵⁹, wirkt Böhmes Überwinden inner-göttlicher Andersheit dramatisch durchlebt. Auch wenn bei ihm in gewisser Hinsicht von einer »Naturdialektik«²⁶⁰ (d. h. eines dialektischen Vorgangs innerhalb des ersten Prinzips) gesprochen werden kann, so ist dieser von einem ganz eigenen, höchst lebendigen Charakter. Das heisst auch, dass sich Böhmes Ansatz von der Dialektik Hegelscher Prägung zum Beispiel dadurch unterscheidet, dass die begierige »Andersheit« sich nicht durch eine dialektische Bewegung von selbst in die Gotteseinheit aufhebt, es sei denn, sie *will* es. Wie jedoch ist im Wollen ein solcher Übergang möglich, wenn gerade das Wollen, welches den »Anfang« des offenbaren Lebens im ersten Prinzip konstituiert, ins entfremdende Begehren führt²⁶¹? Und je mehr das ungründliche Begehren begehrt, desto mehr scheint es sich vom Begehrten zu entfernen. Böhme schreibt hierzu explizit: »So sinnen wir ietzt dem Begehren nach, und befinden, daß es ein strenges Anziehen sey, gleich als ein ewig Erheben und Bewegen: denn es zeucht sich selber in sich und schwängert sich, daß also aus der dünnen Freyheit, da Nichts ist, eine Finsterniß wird; (...) Jetzt will der erste Wille von der Finsterniß frey seyn, denn er begehret Licht, und mags doch also nicht erreichen; denn je grösser das Begehren nach der Freyheit ist, je grösser wird das Anziehen und der Stachel der Essentien, welche im Ziehen (oder Begehren) urständen.«²⁶²

²⁵⁹ Vgl. hierzu die klare Darstellung von W. Beierwaltes, 1980, 31 ff.

²⁶⁰ Vgl. G. Böhme, 1989, 166.

²⁶¹ »Und ist uns vom I. Principio (...) zu verstehen, als daß der ungründliche Wille im Centro des Ungrundes, darinnen das ewige Wort von Ewigkeit immer erboren wird, begehrende sey, denn der Wille begehret das Centrum als das Wort oder Hertze« (6Pk, 1, 28).

²⁶² 6 Pk, 1, 38–39. In G. Bonheim plastischer Darstellung dieses Prozesses ist diese Ausichtslosigkeit des begierigen Triebes folgend zusammenfassend dargestellt: »Der Wille verfinstert, »überschattet«, oder genauer, er verfinstert sich selber. Gebrochen ist er damit aber keineswegs. Der Kokon mit dem er sich selbst umspinn, bewirkt im Gegenteil, daß sein Verlangen nur umso gewaltiger zum Ausdruck kommt. Eingezwängt inmitten einer undurchdringlichen »Begreiflichkeit« wird er letztlich zur jedes Maß überschreitenden Raserei.« (1992, 74)

Aus diesem »strengen Anziehen«, dessen unvermeidliche Widersprüchlichkeit darin besteht, dass es sich proportional zu dem, was im Begehren angezogen werden soll, entfernt, entsteht eine »Qual«²⁶³ bzw. Qualitäten, für deren Beschreibung er naturalistische wie psychische Begriffe ineinander übergehen lässt²⁶⁴. Die Chronologie der Entstehung der Qualitäten (oder auch »Essentien«) sei hier übergangen. Wichtig erscheint für uns vor allem, das alles Entstandene atmosphärisch wie unter dem Regiment der einen »Qual« der Begierde steht. Diese charakterisiert Böhme auf einer ersten Ebene in der Parallelität von Finsternis, Bitterkeit, Leiden und Angst als empfindliches Korrelat dessen, dass mit dem Entstehen zunächst Entfremdung zum Ursprung entsteht, dass im Entstehen die ungeheure Spannung einer Begierde zum Austrag kommt, die aus sich heraus bloss das Gegenteil des Begehrten gebiert²⁶⁵.

²⁶³ Vgl. z. B. 6Pk, 1, 37.

²⁶⁴ N. Berdjajew fasst dies so zusammen: »Für Böhme sind die natürlichen physischen Elemente zugleich auch seelische Elemente. In der Natur sieht er das gleiche wie im Geist. Der Mensch – ein Mikrotelos und Mikrokosmos. (...) Nur darum sei ja die Erkenntnis Gottes und der Welt möglich. Die unsichtbare geistige Welt sei die Grundlage der sichtbaren materiellen Welt.« (1923, 317).

²⁶⁵ Zwei eindruckliche Beispiele sollen Böhmes Umschreibung dieser »Qual« des ersten Prinzips in ihrem Gemisch von naturalistischen und psychischen Elementen verdeutlichen. »Also sollen wir auch von wegen der Finsternis reden: die ist in sich eine Einsperung, und da doch auch nichts ist, das sie sperret, sondern sie sperret sich selber, und erbietet sich selber, und ist selber eigen Feind, dann sie machet ihr Qual ohne Grund und Zahl, und hat keinen Geber der dis gibet, als der Finsternis eigne Gestalt. Das urständet vom ersten Begehren, da das Begehren in sich zeucht und sich schwängert, daß es ein stachlichter, bitterer, herber, harter, kalter, grimmiger Feuer-Geist ist. Dann das Begehren machet herbe vom Anziehen im Willen, so ist das Ziehen stachlicht, und das Leiden bitter, welches der Wille nicht will (...).Also entsteht im bitterm Leiden die grosse Angst, da doch auch nichts ist das da leidet, sondern es ist in sich selbst also, und ist sein eigen Leben« (40E, 1, 49).

»Also ist nun erkenntlich, was der erste Wille zum Feuer wircke und thue, als nemlich strenge, harte bitter und grosse Angst (...) denn der Wille will von der grossen Angst frey seyn, und mag doch nicht: Er will fliehen, und wir doch von der Herbichkeit gehalten; und je grösser der Wille zum Fliehen wird, je grösser wird der bittere Stachel der Essentien und Vielheit. Als er denn nicht fliehen kann, auch nicht über sich steigen, so wird er drehen als ein Rad (...).So dann das grosse und starcke Gemüthe der Angst-Gestalt also in sich als ein Rad gehet, und immer das strenge Anziehen zerbricht, und mit dem Stachel in Vielheit der Essentien bringet; und aber in der Angst wieder im Rade in eins als in ein Gemüthe fasset; so ist das Angst-Leben jetzt geboren, als die Natur, da ein Ragen, Treiben, Fliehen und Halten ist, darzu ein Fühlen, Schmecken und Hören: und ist doch nicht ein recht Leben, sondern blos ein Natur-Leben (...); denn es hat kein Wachsen, sondern ist gleich einer Unsinnigkeit oder Tollheit, da etwas in sich drehend

Was in philosophischen Systemen unter dem glatten Gehäuse von »Identität und Differenz« gedacht wird, wird so bei Böhme aufgebrochen in eine gefühlte und empfindliche Innenseite. Das – vor allem durch Hegel – in abstrakte Höhen getriebene Wort der »Andersheit« oder des »Unterschieds« wird in die Zone der Empfindlichkeit übersetzt, die nach Böhme untrennbar ist vom »Unterschied«, ja durch diesen und mit diesem allererst hervorgeht. Die Geburt von »Etwas« in Unterscheidung zur ungründigen Einheit geht – so lässt sich im Bild verbleibend sagen – mit Schmerz im weitesten Sinn einher; bzw. die Geburt von »Etwas« überhaupt ist zugleich die Geburt der Empfindung als Schmerz. Das Ausgehen aus der »Unempfindlichkeit« des »Ungründigen« oder »Nichts« schlägt sich demnach zunächst als Leiden nieder, das aus seiner Empfindlichkeit nicht entkommt und so sich aus sich selbst heraus vermehrt. Nochmals soll Böhme selbst zu Wort kommen, um die qual-volle Zone der mit dem ersten Prinzip einhergehenden Empfindlichkeit in ihrem Spektrum auszuleuchten: »So nun solch Einziehen und Wesen nicht mag das Licht der Einheit Gottes erreichen, dadurch es gesänftiget wird, so bleibets in sich eine eitele Feindschaft, und ist eine Qual des Wütens und Aufsteigens, daraus eigen Annehmlichkeit und Hoffart urstän-det, denn der Wille eigener Annehmlichkeit ist falsch, und ein steter Zerbrecher seiner selbst, als seines Wesens; und verstehet man in diesen zweyen Gestalten als Begierde und Einziehen, in ihren aus-fließenden Eigenschaften Gottes Zorn: Und ob sie wol der Grund des empfindlichen Lebens sind, so aber das Licht darein scheint, so sind sie der Grund der Freudenreich, als eine innere Bewegniß der Einheit Gottes, und ein Grund der fünf Sinnen, daraus auch das creatürliche Leben seinen Anfang genommen hat, darinnen auch seine Verderb-niß stehet, so ferne es das Licht verleuret, denn es ist der Quall der höllischen Angst, als die Ursache der Peinlichkeit, und ist doch auch die Wurtzel des natürlichen Lebens.«²⁶⁶

Da diese Willensbewegung aus sich heraus ihr Ziel – das »Licht der Einheit Gottes« – niemals erreichen kann, ist sie buchstäblich »falsch«. Die korrespondierende Fühlbarkeit ihres auswegslosen Vollzugs weist Böhme als die »Quall der höllischen Angst«²⁶⁷ aus.

fähret als ein Rad, da wol ein Band des Lebens ist, aber ohne Verstand und Erkenntniß, denn es kennet sich selber nicht.« (6Pk, 1, 47–49).

²⁶⁶ Tab, 36

²⁶⁷ Ernst Benz eröffnet mit seiner Auslegung dieses Grundmomentes der Angst, wel-

Dieser Quelle entspringen die Gefühlsqualitäten der Peinlichkeit, d.h. Feindschaft, Zorn, auch Neid und Geiz, wie an anderen Stellen betont, vor allem aber auch die Hoffart. Der Hinweis auf den derart ursprünglichen Zusammenhang dieser Empfindlichkeiten lässt wiederum die Verbindung aufleuchten, in welcher menschliches Leben nach Böhme zum ungründigen Willensvollzug steht. Sichtbar wird die Macht der Qualitäten selbstbezogenen Lebens darin, dass ihre Wurzeln in das Urgeschehen des theogonischen Prozesses reichen. Der Mensch im dominanten Anspruch der Selbstsucht ist deshalb in genauso umfassenden und konkreten Sinn »imago irae«, ein Abbild des Zornes (Gottes), wie er »imago dei« sein kann. Der willentliche Anspruch, das Ganze in ein Selbst zu »ziehen«, gründet im letzten auf der ungründlichen Willensbewegung als ewiges Moment der Trennung, der »Selbst-Zerbrechung«. Von hier aus quillt simultan die Quelle der »Peinlichkeit«, aus der alle Formen der Schmerzes aufbrechen, worunter Böhme merkwürdigerweise auch die »Hoffart« zählt. Womöglich deshalb, weil sie für ihn ein Selbstgefühl darstellt, welches notwendig unbefriedigt bleibt, weil sie nicht zu der fühlbaren Fülle des Lebens gelangen kann, sondern stets zirkuliert in den schmerzhaften Mühlen des trennenden und zerbrechenden Selbst.

So wertend die Gemütsqualitäten des ersten Prinzips erscheinen mögen, sind sie dennoch in diesem Kontext, mit Nietzsche gesprochen, in einem »aussermoralischen« Sinn aufzufassen. Obige Passage nämlich macht unmissverständlich auf die notwendige Stellung aufmerksam, in der die Sucht nach »Selbannehmlichkeit« zum Offenbarungsprozess steht. Das »Aufsteigen« des Selbst, die Begierde zur Selbstmächtigkeit bildet – so wörtlich – die »Grundlage« für das »empfindliche Leben« aus dem »Ungrund« (wobei sich hier in der Tat so etwas wie eine metaphysische Fassung des nietzscheanischen Diktums des »Willen zur Macht« hineindeuten liesse). Nur über diesen Willensvollzug konstituiert sich das »Freudenreich« Gottes.

ches das Leben des ersten Prinzips als Ganzes durchdringt, eine einleuchtende Perspektive: »Dieses unbewußte Empfinden des Gegensatzes zwischem dem göttlichen Zentrum und dem natürlichen Zentrum, zwischen denen sich das Leben bewegt, nennt Böhme die Angst. Sie ist die Empfindung des metaphysischen Absturzes in den Tod in der Verwirklichung des eigenen Lebens selbst; sie ist die geheime innere Mahnung des Todes, der in diesem Leben um sie frißt, je stärker und konzentrierter es für sich zu leben scheint (...). In dieser Angst empfindet das Leben den Gegensatz zwischen Leben und Tod als die eigentliche Spannung seiner Bewegung.« (1937, 137)

Somit zeigt sich der Antworthorizont auf die im vorigen Abschnitt formulierte Frage nach dem von Böhme gedachten Sinn der natürlichen Selbstbezogenheit überhaupt. Im einem Zug damit wird aber auch der spekulative Hintergrund sichtbar, aus dem sich seine Forderung nach Selbst-Überwindung speist. Denn obwohl die Selbstbegierde die Bedingung für das Leben und die »innere Bewegniß der Einheit Gottes« darstellt, so erfüllt sich diese – wie zu zeigen sein wird – nur über ihre (Auf-) Gebrochenheit.

5. Von Eigenheit zu Einigkeit

Um sich dieser letzten Aussage zu stellen, sollte man die Begierde nach Selbst-Annehmlichkeit wieder in den Kontext des Ganzen stellen. Der Wille des ersten Prinzips erfährt ja die grundlegende Interpretation, »Sucht« nach dem »Etwas« zu sein, welches der Ungrund ist, Begierde zur »Fasslichkeit« des »Unfasslichen«. Diese Formulierungen führen eigentlich schon vor Augen, warum der Wille des ersten Prinzips aus seiner »Natur« heraus niemals zum Ziel führen kann. Wie jedoch kann er dennoch Bedingung für das Gelingen der Offenbarungsbewegung in der Empfindlichkeit Gottes sein? Um die Antwort auf die kürzeste Formel zu bringen: aufgrund von nichts anderem als eben der Bodenlosigkeit und Ziellosigkeit seines Unterfangens. Gerade dadurch scheint er das Wesen des Ungrunds zur Empfindlichkeit zu bringen. Denn dieses impliziert ja genau das: nicht erfassbar, nicht ergründbar, nirgendwo Grund zu sein. Aus dem Nicht-zum-Ende-kommen-Können der Sehnsucht, aus der Unmöglichkeit der fassen wollenden Begierde entsteht die Fühlbarkeit des *ungründigen Unfasslichen*. Deshalb, so liesse sich formulieren, liegt nirgendwo anders als in der »Unsinnigkeit«²⁶⁸ des »natürlichen« Willenstribs sein eigentlicher Sinn. Indem nämlich die Sucht nach Selbst sich nicht gründen kann, wird das ungründige Wesen des Selbst offenbar. Indem sich die Selbsterfassung als unmöglich erweist, offenbart sich sein grundloser Grund²⁶⁹. Durch die Fühlbarkeitszone der unendlichen Begierde wird das Wesen Gottes – als das ewig Vollendete, unendlich (Selbst-)Genügsame – offenbar als der

²⁶⁸ Vgl. 6Pk, 1, 47 ff.

²⁶⁹ Diesen Interpretationsweg scheint auch E. Lemper anzudeuten, wenn er formuliert: »In diesem *Suchen* findet sich Gott als Selbstschöpfer, als Vater, Erleuchter und Beseeler der Welt« (In: J. Garewicz u. A. M. Haas, 1994, 58, Hervorhebung D. S.).

Inbegriff des immer schon erreichten Ziels, welches »ist Begierde-los (...), (be)darf nichts, es ist alles sein und ist selber alles«²⁷⁰. Gemäss Böhm's Denkart bedeutet das in der Übersetzung in Gefühlsqualitäten zugleich das Fühlbarwerden von Erlösung, Barmherzigkeit, Liebe als Empfindung des nicht ergründbaren Gesamtzusammenhangs aus dem Ungrund, denn »es ist alles sein und ist selber alles«.

Solche Sätze jedoch greifen vor. Denn aus der schmerzhaften Zone des Ur-Triebs zum Selbst entspringt die Fühlbarkeit Gottes nicht ohne Übergang. Woher sollte sie auf einmal entstehen? Damit sie hervorgehen kann, muss der Wille – als Substrat der Offenbarung – sie wollen, seine Willensart muss sie aus sich hervorbringen können. Sein in Sinnlosigkeit stagnierender Bezug zum Ungrund eröffnet die Empfindlichkeit Gottes nur, wenn er sich auf sein Wesen als Unfassliches willentlich ein-lässt, d.h. wenn er seine Sucht nach Selbst-Fassung lässt. Im Sterben seines gründen-wollenden Eigen-Lebens erst tritt sein Wesen als allumfassend gründender Ungrund hervor. Die ewige »Selbstfindlichkeit« Gottes offenbart sich demnach im Lassen der Suche, der Sucht danach. So vollzieht sich der ungründliche Wille zur Selbst-Annehmlichkeit in seiner Überwindung: in der Gebrochenheit der einziehenden und ausgrenzenden Willensbewegung wird der grenzenlos einschliessende Charakter des göttlichen Willens *empfindlich, lebendig*. Böhme schreibt: »wir meinen nicht daß die Geburt (hier Synonym für das erste Prinzip²⁷¹) ausser sich die Freyheit ergreiffe, sondern in sich im Centro: sie greiffet sich selber in sich, und machet Majestät in sich selber; und da doch keine Einsperrung ist, sondern ist gleich als wann aus einem *Tode oder Nichts ein Leben* würde.«²⁷²

Die Befreiung der in ihrem Vollzug gefangenen Begierde zum Selbst geschieht also über einen »Tod«: »Im Feuer ist der Tod: Als das ewige Nichts erstirbet im Feuer, und aus dem Sterben kömmt das heilige Leben; nicht daß es ein Sterben sey, sondern also urständet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit«²⁷³. Ungeheuerlich ist dieser Ge-

²⁷⁰ Sg, 6, 2.

²⁷¹ Vgl. zur Gleichsetzung von »Prinzip« und »Geburt« z. B. 3P, 5, 6 oder 40 F, 1, 31.

²⁷² 40F, 1, 30.

²⁷³ Gw, 2, 32. Es ist merkwürdig, dass ausser H. Grunskys detaillierter Analyse (vgl. 1984, 160 ff.) und E. Benz' Darstellung (vgl. 1937, 138 ff.) kaum jemand den »Tod« als notwendiges Übergangsmoment innerhalb vom Böhm's Theogonie entdeckt oder hervortreten lässt. G. Bonheim übergeht in seiner Entfaltung der ungründigen Willensbewegung die genaue Beschreibung dieses Übergangs. Er hält sich in der Adlersperspek-

danke, bedenkt man, dass Böhme hier sozusagen »innergöttliche« Prozesse zu beschreiben sucht. Nietzsches Parole »Gott ist tot« bekommt hier einen ungewollten Reflex in den Tiefenschichten einer Spekulation, die diesen Tod als wesentliches Moment innerhalb der Theogonie denkt. Denn göttliches Leben vollzieht sich nach Böhme notwendig über den Tod. »Tod« – so heisst es wörtlich – ist »eben die Wurtzel, da Gott und Natur unterschieden wird«²⁷⁴ aber auch ver-

tive von Böhmes Logik der Offenbarung, dass die Helligkeit des Dunklen, das Gute des Bösen bedarf (vgl. 1992, 74). Obwohl Bonheim die Auslegungsart von Grunsky nicht plausibel findet (vgl. 186, Anm. 32), bleibt bei Grunsky m. E. die von Böhme betonte *eine* Bewegung mehr gewahrt, während bei Bonheim der »Sohn« bzw. das »zweite (als das göttliche) Prinzip« eher übergangslos dem dunklen Willen der Natur (bzw. des Vaters) regelrecht zu entspringen scheint: »Aus der finsternen Umhüllung, in der der Vater, weil er nichts anderes für sich erstrebt, ewig gefangen bleiben muß, vermag sich der Sohn allein durch sein Willen beständig zu befreien.« (Ebenda, 74) Hier scheint eher die Gefahr einer Dualität gegeben als in Grunskys Analyse einer Art »ein und ausflutenden Bewegung« (H. Grunsky, 1984, 125). L. Feuerbach weist zwar eigens daraufhin: »Die wahre wirkliche Einheit ist nicht die erste, anfängliche; der wahre Geist ist nicht der zwiespaltlose mit sich einige, sondern der in der Hölle des Bösen, in der schmerzlichen Qual der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als solcher, durch die Einigung derselben mit sich wieder in sich ein- und zurückgehende Geist« (SW III, 172). Dann aber lässt er im unklaren, *wie* sich dieses »Ein- und Zurückgehen« nach Böhme zu vollziehen hat. Häufig vermag durch die Abgehobenheit der Betrachtungsweise der notwendige Moment des Übergangs gar nicht erst ins Blickfeld zu treten (z. B. P. Deussen, 1911, oder H. Bornkamm, 1925). Andere Interpretationsansätze halten sich lediglich an die naturalistisch gefasste Beschreibung Böhmes und führen den »Blitz« an, der aufgrund der hohen Spannung entstehe und in seinem Licht den Ungrund zur Erscheinung bringe, wobei das »Natur-Feuer« im »Schreck« verzehrt und milde werde (vgl. z. B. R. Pietsch, 1976, 108 f.). Indem sich diese Darstellungen bisweilen der dunkelsten Terminologie Böhmes bedienen, scheint eine wirklich sinnmachende Interpretation eines Prinzipienübergangs insgesamt obsolet zu werden. Zum Beispiel, wenn der Prozess so geschildert wird: »aus dem wirbelnden, verzehrenden Feuer der vierten Qualität geht die göttliche Scientz gereinigt in die fünfte Qualität Venus, Licht und Liebe über, und die Qual des ersten Principiums wird in dem zweiten Principium zu lauter Freude.« (R. Llewellyn, 1964, 240). Die Frage, von was die göttliche Scientz »gereinigt« werden müsse, bleibt dahin gestellt. Merkwürdig ist dieser negligeable Umgang mit dem Moment des Übergangs vor allem deshalb, weil hier die metaphysische Begründung Böhmes für die Notwendigkeit von Christi Tod liegt. P. Deghaye schliesslich, in seiner Kurzdarstellung von Böhmes Gedankenwelt, streift zumindest den Prinzipienwechsel als Moment des »Todes«: »Es gibt also die »Natur-Begierde«, die der Hunger der finsternen Natur ist. Diese Natur muß sterben. Aber durch den Tod wird die Begierde gewandelt, sie heisst nun »der Freyheit Lust-Begierde« (Sg, 5, 1) (...) Die Natur sehnt sich nach der Freiheit, als deren Verneinung sie sich selber fühlt. Sie stirbt durch die Macht dieser Sehnsucht, die ihre Begierde nach Gott ist.« (In: J. Garewicz und A. M. Haas, 1994, 105)

²⁷⁴ Gw, 3, 5.

bunden. Denn: »Des grimmen Feuers Wesen nach der Finsternis er stirbet (...) und gehet aus demselben Sterben auf das Licht- und Lie be-Feuer.«²⁷⁵ Darum formuliert Böhme auch ganz allgemein: »die sterbende Qual« ist »der wahre Urstand zum Leben«²⁷⁶, oder: »der grimmig Tod (ist) eine Wurtzel des Lebens.«²⁷⁷

Aus weiterer Perspektive betrachtet, ist es charakteristisch für Böhmes Denken, den Tod, als das Gegenteil des Gedankens des »Ewi gen Lebens«, in seinen Gottesbegriff zu integrieren. Auf diese Weise vermittelt Böhme in seiner eigenen Konsequenz das Wesen des All umfassenden als grenzenlos. Auch der Tod ist diesem Wesen des Ganzen keine Grenze. Aus Gott wird er nicht ausgeklammert – was seine Macht erst recht implizierte, sondern hineingenommen als Moment, welches Böhme sogar in seiner Notwendigkeit als Bedin gung für das Offenbarsein von Lebendigem überhaupt aufzeigt (ge mäss der Logik seines Offenbarungsdenkens insgesamt, dass sich Of fenbarung nur in Gegensätzen vollziehen kann). Göttliches *Leben* bekommt so eine konkrete Bedeutung, es manifestiert sich ewig neu als Leben durch und über den Tod hinweg²⁷⁸.

Aus einer näheren Perspektive lässt sich die Willensbewegung in diesen Todesmoment hinein in gewissermassen dialektischer Wei se nachvollziehen. Denn der Wille, der im Gründen-Wollen des Un grounds zum Gegenteil führt, indem seine Bewegung – wie Böhme meint – aus dem »Ja« das »Nein« macht, scheint sich selbst in den

²⁷⁵ Sg, 16, 25.

²⁷⁶ Sg, 14, 18. Vgl. eine ähnliche Formulierung auch in der Gnadenwahl: »aus dem Sterben kommt das heilige Leben.« (2, 32)

²⁷⁷ 6 Pk, 1, 73.

²⁷⁸ »Dabei wird deutlich«, – wie Ernst Benz mit Recht zum Ausdruck bringt – »wieweit diese Anschauung vom Tod von der rationalistischen Anschauung vom Tod als einem Nicht-Sein, als einem Aufhören entfernt ist. Der Tod ist hier verstanden als ein dyna mischer Grundtrieb des Lebens selbst, ein positiver Gegentrieb im Leben, das zu seiner Einheit strömt, eine konkrete, scharfe Macht, die das Leben immer mehr in die Ent fremdung, in das Zusammenziehen in sich selber, in die Eigenheit, in die Ferne von seinem Ursprung hineinzwingt. Der Tod ist also nicht ein Zustand, sondern ist eine »sterbende Qual« (Mw II, 4, 8), d. h. eine sterbende Qualität des Lebens, und als Qualität ein Teil des Lebens uns seines inneren Umtriebes selbst.« (1937, 138) Der Tod ist dem nach auch als Gegensatz der *Qualität* des göttlichen, d. h. des »wahren« Lebens zu fas sen. Darum, so fährt E. Benz wenige Abschnitte weiter fort, »ist der Tod in diesem Zusammenhang in einem zweiten Sinne Ursache des Lebens. Er ist die Ursache *des wahren Lebens*, das nur dann Leben ist, wenn der Gegensatz auf seinem Grunde, das *sterbliche Leben*, die *Ertötung*, das *In-sich-zusammenziehen*, das *Sichabschliessen*, die *Eigenheit* überwunden ist.« (Ebenda, 139. Hervorhebung D. S.)

Stillstand zu befördern. In diesem Sinn auch fasst Böhme die selbstbegierige Willensbewegung explizit als einziehend bis hin zur »Einsperrung«, wobei Enden, Schlüsse, Grenzen – als *conditio* von Unterscheidung im allgemeinen – in der ursprünglich ausfliessenden Bewegung der ungründlichen Einheit erstehen. Darum scheint dieses Willensgeschehen in seiner Ausschliesslichkeit die ursprüngliche Quelle seines Antriebs – als Wille zur Empfindlichkeit des Ungrunds – aus sich selber heraus zum Verschluss zu bringen. Wenn sich die Selbst-Sucht soweit in die (Selbst-) Entfremdung ihres ursprünglichen Willens-Wesens treibt, dann bringt sie ihre eigene treibende Kraft, pathetischer formuliert – ihr Leben – zum Versiegen. Darum auch spricht Böhme vom ersten Prinzip insgesamt als der »sterbenden Qual«²⁷⁹ oder bezeichnet es als »Einschliesser in Tod«²⁸⁰, als die »Geburt des Todes«²⁸¹. Formulierungen wie diese lassen den »Tod« wie ein konsequentes Ende dieser Willensbewegung erscheinen. Auch die Bezeichnung des ersten Prinzips als Feuer verstärkt den Eindruck, als ob die Bewegung des ersten Prinzips sich von selbst verbrauche bzw. diesem Bild gemäss sich selbst verbrenne. Und dennoch ist die Rede von Dialektik verfänglich, lässt sie doch ein zentrales Moment dieses Prozesses, so wie Böhme ihn denkt, verlorengehen. Wenn er nämlich schreibt, dass der in seiner Selbstsucht gefangene Wille des ersten Prinzips sich nur überwinden kann, falle er »denn in den Tod und gebe seine Essenz (d. h. Wesen) *freiwillig* dem Feuer der Natur, und gehe mit seinem essentialischen Willen aus sich selber aus ins Licht, und gebe sich dem Lichte ganze heim«²⁸², so ist das wesentliche Stichwort bereits gefallen: *Freiwilligkeit*. Sie steht im Kern dieses Geschehens. Sie unterliegt der dialektischen Bewegung über sich hinaus; sie qualifiziert vornehmlich den Tod, den Böhme meint. Dieses Beharren Böhmes auf der *Freiwilligkeit* belegt wiederum die Konsequenz seiner Überzeugung von der Freiheit, die dem Willensbegriff inhärent ist.

Die Begegnung mit einem Todesmoment im göttlichen Willensvollzug lässt unmittelbar eine Brücke zu Böhmes Schilderung des Demutsgeschehens beim Menschen aufscheinen. Dessen Kern entpuppte sich ebenfalls als ein Moment des Todes, durch den der

²⁷⁹ Sg, 13, 27.

²⁸⁰ 3fL, 2, 93.

²⁸¹ Gw, 3, 5.

²⁸² 6 Pk, 5, 7.

menschliche Wille, seine *eigenen* Grenzen übersteigend, in sich ein »universales« Leben ent-decken kann. Nun wird sichtbar, dass die dadurch erlangte »Abbildhaftigkeit« Gottes sich nicht nur auf einen Zustand, sondern einen ganzen Prozess bezieht. Der Mensch wird im Demutsgeschehen zur »imago dei«, weil sich in Gott selbst dieses Geschehen der Gottwerdung abspielt. Diese göttliche Vorlage sozusagen lichtet nun den Hintergrund einer Art gewollten Willenlosigkeit – oder mit Grunsky formuliert: »die Aktivität absoluter Willenlosigkeit«²⁸³, welche in diesen »Tod« zu führen vermag, sowie das Paradox des Untergangs des Eigenwillens in seinen eigenen Gehorsam, der diesen in eine neue, un-bedingte Empfänglichkeit führt. Der Blick auf das ungründige Wesen des Willens macht die Möglichkeit dieses widersprüchlichen Willensvollzugs einsehbarer. Indem Böhme nämlich die dialektische Spannung des Willens zur Selbstempfindlichkeit in der Art eines »Moebius-Bandes« zeichnet (das in der Geschlossenheit und Einheit sich wandelnd, im Ausfliessen einschliessend ist²⁸⁴), treten die ineinanderliegenden Dimensionen dieses Willensbegriffs zu Tage. Seine grenzenlose Transformationsmöglichkeit besteht demnach nur in der Weise des Selbstbezugs, in der der Wille – *sich wollend*²⁸⁵ – *sich entfremden und wiederfinden kann*. Letzteres eben dadurch, dass er im Sich-Wollen wiederum seiner *uneigentlichen Selbst-Sucht* entgehen kann. In anderen Worten: dass er im Gehorsam auf sein *eigentliches Wesen* – als dem Wollen seiner selbst als Ungründliches – seinem Vollzug der Erfassung abstirbt. In Böhmes Worten: der Wille »fasset sich wieder in sich mit der Lust der Freyheit, von der Angst frey zu sein; das ist, er fasset den Ungrund (...) und in dieser Infassung geschicht in der Angst der grosse Schrack, da die Pein vor der grossen Sanftmuth erschickt, und in sich ersinckt (...) Denn im Schracke ist der Tod«²⁸⁶ (Hervorhebung D. S.). Der entfremdete Wille »erschreckt« im Rückbezug auf sein eigentliches ungründiges Wesen vor diesem selbst; d.h. er erschreckt vor der dadurch offenbar – d.h. bei Böhme immer: fühlbar – gewordenen Entfremdung seiner selbst, was zugleich seine »Findung« indiziert. Diese seine Wiederfassung oder Wiedergeburt bedeutet zugleich den

²⁸³ 1984, 160.

²⁸⁴ »Und sehe also, daß das Ende wieder zurücke gehet, und suchet den Anfang und nichts weiters ins Äussere.« (40F, 1, 218)

²⁸⁵ »(...) denn was Er je von Ewigkeit gewolt hat, das ist Er selber, also ist Er alleine Eines, und nichts mehr« (Gw, 2, 4).

²⁸⁶ Gw, 3, 14.

Tod seiner »natürlichen« Willensweise, in der er sich buchstäblich »verloren« hat. Der Moment des Schracks bzw. Todes ist demnach der Wendepunkt der Bewegung. Darum auch nennt ihn Böhme einen Anfang, darin die Gottesempfindlichkeit ans Licht tritt. Es ist »ein Anfang des Blitzes oder Glases, da sich die einige Liebe empfindlich macht, als Majestätisch oder scheinende, als der Anfang der Freudenreich«²⁸⁷.

Offensichtlich ist der Versuch, eine glatte diskursive Wiedergabe dieses von Böhme geschilderten theogonischen Prozesses zu geben, problematisch, und je glatter und diskursiver er sich gibt, umso problematischer wird er. Dennoch scheint eine gewisse interpretatorische Bemühung lohnend zu sein, um das von Böhme Dargelegte näher zu bringen. So soll der Sinn obiger Interpretation vor allem darin liegen, deutlich zu machen, dass es nicht genügt, Böhmes Denken auf die Entdeckung eines offenbarungskonstitutiven Contrariums zu fixieren. Häufig wird übersehen, dass dieses Contrarium nur deshalb offenbarungskonstitutiv ist, weil es von Böhme in *einer* Bewegung gedacht wird²⁸⁸. Der Widerstreit der Qualitäten des Willens wird nur offenbarungsträchtig in der Überwindung. Die Selbstempfindung des Willens muss sich *in sich* wandeln, damit aus dem »Nein« das »Ja« spürbar wird. Es gibt keinen aussenstehenden Beobachter, dem sich das kontrastreiche theogonische (und auch kosmische) Schauspiel offenbarend darbietet; es bietet sich nur sich selbst dar. In dieser Konsequenz, die Bedingungen von göttlicher Selbst-Offenbarung zu denken, liegt die Schlagader Böhmeschen

²⁸⁷ Gw, 3, 16.

²⁸⁸ Aufgrund dessen ist auch Deussens Versuch einer schlagwortartigen Zusammenfassung der Böhmeschen »Grundanschauung« als »pantheistisch-dualistische« zurückzuweisen (1911, 28). Auch seine Formulierung, dass Gott bei Böhme »nur die ausgespannte Möglichkeit des Bösen und Guten bedeutet« (1911, VI) geht an dem wesentlichen Umstand vorbei, dass das Göttliche gerade in einer ewigen Transformationsbewegung von Böhme gedacht wird. Dieser Vollzug der Hervorbringung des Guten macht das Göttliche aus, nicht eine statisch vorliegende »Möglichkeit« des Guten. Aus denselben Gründen ist auch Bornkamm zu widersprechen, der meint, die Einheit des Böhmeschen Gottesbildes wäre zwar im Ungrund gegeben: »Aber trotzdem wird der Gottesbegriff durch diesen Dualismus so gründlich gespalten, daß von einer psychologischen Einheit der Person, des Willens, von einem ›Ich‹ in Gott nicht mehr die Rede sein kann. ›Zorn- und Liebes-Wille‹ stehen unvermittelt gegeneinander.« (1925, 38) Dahingegen ist H. Deinert völlig zuzustimmen, der entgegen dieser Bornkammschen Meinung feststellt: »Die Bahn des Willens aber, der aus sich heraus geht, um sich selber zu fassen, besteht nicht etwa aus zwei getrennten, sukzessiven Bewegungen, sondern ist nur eine Bewegung, ein harmonisch ablaufender Prozess.« (1964, 402)

Denkens. Die Gesamtheit des im Ungrund Verborgenen lässt sich nach ihm nur im *Band* der Transformation begreifen, aus der heraus sich alles denkbar Mögliche aus dem Ungrund eröffnet. Der »Tod« oder das »Nichts« stellen hierfür die Übergangsmomente dar.²⁸⁹ Die innere Verwandtschaft zum Hegelschen Ansatz ist diesbezüglich auf der Hand liegend. Wenn dieser das »Nichts« als ein Resultat auffassen will, aus dem »unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht (ist), wodurch sich der Fortgang durch die vollständigen Reihe der Gestalten von selbst ergibt«²⁹⁰, so scheint die Nähe zu Böhme eindeutig gegeben. Im Übergang, welcher als Selbst-Negation des ersten Prinzips zu bezeichnen ist, findet sich die Empfindlichkeit Gottes als Gott.

Diese nun möchte Böhme als neues, nämlich als »zweites Prinzip« verstanden wissen, wobei sich wiederum ein weiteres Stück untergründig tragender Struktur von Böhmes Anthropologie lichtet. Das zweite Prinzip ist principium als erneuter Offenbarungs-»Anfang«, als »wiedergefasster« oder »wiedererborener Willen«²⁹¹, in dem sich »eine neue Geburt«, »ein neu Leben« entfaltet²⁹². In diesem Prinzip offenbart sich das Wesen Gottes als Gott, darum auch benennt es Böhme als die paradiesische »Wohnung« des »reine(n) heilige(n) Element(s)«²⁹³. Denn gerade weil Gott alles ist, steht seine eigentliche Offenbarung in der *Fühlbarkeit* seiner umfassenden Einheit. Diese Fühlbarkeit schlägt sich in den Qualitäten der Liebe in all ihren Facetten nieder. Darum erklärt Böhme: »Gott ist Alles, Er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; Aber er nennt sich alleine Gott nach dem Lichte seiner Liebe«.²⁹⁴ Mit dem »Leben«, welches das zweite Prinzip andeutet, vollendet sich der

²⁸⁹ Böhme hebt diesen Zusammenhang von Unterschiedenheit immer wieder hervor, auch wenn seine Formulierungen, verkürzt betrachtet, das Missverständnis eines statischen Nebeneinanders vermitteln können. Dem versucht er aber unbeirrt entgegenzuwirken, wodurch recht verschachtelte Satzkonstruktionen entstehen können: »Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht: Keines ergreift das ander, und ist keines das ander, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden, auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen, nur ein Principium scheidet das, daß eines im andern, als ein Nichts ist, und ist doch; aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar.« (wGL, 2, 10)

²⁹⁰ Phänomenologie des Geistes, 1970, 74.

²⁹¹ Vgl. z. B. 3P, 14, 70 bzw. 14, 81.

²⁹² 3P, 5, 6.

²⁹³ 3P, 22, 39.

²⁹⁴ wGL, 2, 9.

ungründige Wille, hier *findet* sich die *Empfindlichkeit* des göttlichen Wesens als Quelle, Inbegriff und Einheit alles Seienden. »Also« – fasst Böhme zusammen – »hat das Ewige eine Empfindlichkeit und Schiedlichkeit angenommen, und sich wieder durch den Tod mit der Empfindlichkeit in grosser Freudenreich ausgeführt, aufdaß ein ewiges Spiel in der unendlichen Einheit sey, und eine ewige Ursache zur Freudenreich.«²⁹⁵

6. Demut als Regel und Empfindlichkeit des Gottesspiels

Mit der Offenbarung des eigentlichen Wesens Gottes wird sich auch die Offenbarungsbewegung als solche offenbar: sie tritt nun als »ewiges Spiel« hervor. Was als dramatischer Überwindungsprozess aus der Perspektive des »ersten Prinzips« erschien, lichtet sich im »zweiten Prinzip« zu einem »Überwindungsspiel«²⁹⁶, ja sogar zu einem »Liebe-spiel«²⁹⁷, aus dem das Wesen des Göttlichen in der »ewigen Freude der Überwindung«²⁹⁸ sich stets neu und je jetzt als Gott gebiert. Bei diesem Begriff des Spieles soll ein wenig verweilt werden. Mit Hilfe einer Auslegung von Gadamer sei eine Bedeutungsnuance dieses Begriffs hervorgehoben, die in bezug auf den Böhmeschen Kontext erhellend wirkt: »Betrachten wir den Wortgebrauch von Spiel, indem wir die sogenannten übertragenen Bedeutungen bevorzugen, so ergibt sich: Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Willen, vom Spiel des Maschinenteiles in einem Kugellager, vom Zusammenspiel der Glieder, vom Spiel der Kräfte, vom Spiel der Mücken, ja sogar vom Wortspiel. Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. Dem entspricht auch die ursprüngliche Bedeutung des Worts Spiel als Tanz, die noch in mannigfaltigen Wortformen nachlebt (...). Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. Die Bewegung (...) ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. Es ist das Spiel, das

²⁹⁵ ÜL, 57.

²⁹⁶ BgO, 12, 4, üL 57.

²⁹⁷ Mm, 6, 3.

²⁹⁸ üL, 57. Zum Begriff des »Spiels« bei Böhme vgl. auch H. Grunskys Kommentar, 1984, 201f.

gespielt wird oder sich abspielt – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.«²⁹⁹ Dieser Betrachtungswinkel scheint hilfreich angesichts der Böhmeschen Verwendung des Spiel-Begriffs. In der von Gadamer vorgeschlagenen Blickweise vermag das Selbstzweckhafte, das im Böhmeschen Ausdruck des göttlichen Spiels »hineinspielt«, deutlich zum Vorschein gelangen. Denn bei ihm zeichnet sich das (Gottes-)Spiel eben dadurch aus, keinen Anfang und kein Ende zu kennen, sich dennoch zu erneuern in ständigen Anfängen, »Prinzipien«, und in diesen Anfängen, in der Bewegung selbst, zugleich ans Ziel zu kommen. Böhmes Gottesspiel zeichnet sich weiterhin auch dadurch aus, an keinem äusseren Subjekt zu hängen, fällt doch das Subjekt dieses Spiels mit dem Spiel ineins: Dieses ist überall durchdrungen vom Spielenden, der sich im Spiel und ununterschieden davon offenbart.

Diese Verdeutlichung vermag sich nun schliesslich klärend für das Verständnis jener Schlüsselaussage Böhmes auszuwirken, in der er seinen Gottesbegriff insgesamt vorstellt als die »sanfte Demuth, das ist Gottes wahres Wesen«³⁰⁰. Mit Hilfe des Gedankens der Offenbarung als »Spiel« lässt sich dieser Aussage in einem ersten Schritt näherkommen: Das »Spiel« in oben dargelegter Weise bereitet nämlich auf das Wesen des Göttlichen entgegen des tradierten, eingewurzelten Bildes eines überragenden und separaten göttlichen Subjekts vor. Weil Spiel und Spieler untrennbar verbunden sind, der Spieler sozusagen im Ganzen des Spieles so präsent ist wie in sich selbst, könnte der Begriff der »Demut« als Hinweis dienen, das Gottesverständnis vom Gedanken einer majestätischen Gesondertheit Gottes abzubringen. Demut könnte in dieser Hinsicht als Ausdruck dafür dienen, dass sich das Gottessubjekt nirgendwo »über« seine Offenbarung erhebt, sondern im Gegenteil aufgeht im umfassenden Bezug des Ganzen. Entsprechend Böhmes Versicherungen: »Und hält sich nicht also wie die Vernunft meint, Gott wohne alleine über dem Gestirne, ausser dem Orte dieser Welt. Ihme ist kein Ort bereitet, da Er sonderlich wohne, sondern seine Offenbarung ist nur unterschiedlich; er ist in, bey und durch uns; und wo Er in einem Leben mit seiner Liebe beweglich wird, alda ist Gott in seiner Wirkung offen-

²⁹⁹ H. G. Gadamer 1990, 109.

³⁰⁰ Mw II, 10, 8. Auch in der »Gnadenwahl« erklärt Böhme: »denn Gottes Wesen ist Demuth« (Gw, 7, 64).

bar; das ist, seine Liebe, als die Einheit, ist alda ausfliessend, wollend und empfindlich.«³⁰¹

Um dem Grundaxiom Böhmes, dass sich Gott in der Dimension der gemüthften Empfindlichkeit offenbart³⁰², treu zu bleiben, scheint die Demut als Prädikat des Gotteswesens aber fast noch wörtlicher aufgefasst werden zu können. Damit jedoch steigert sich die Spannung, die zwischen Böhmes gemüthften Gottesumschreibungen und seinem Vorstellbarkeit durchbrechenden Gottesbegriff entsteht. Denn bereits »Selbstheit« als Träger der gemüthften Eigenschaften durchbricht in der Übertragung auf Gott die Kriterien, die gewöhnlich mit ihr verbunden sind. Feuerbach deutet diese Strapazierung ihrer Bedeutung im Böhmeschen Gotteskontext mit (unübersehbar Hegelscher) Terminologie in folgender Weise an: Sie »ist nur die Form, die Einfassung der Einheit, ihr Inhalt ist die *selbstlose* Fülle aller Wesen. (...) das Fürsichsein Gottes, das ihm aus seiner Unterscheidung in sich, aus dem sich Entgegensetzen eines Gegenwurfs resultirt, ist nicht das Fürsichsein der Differenz, sondern vielmehr die im *Unterschiede von der Differenz* für sich seiende, sich offenbare Einheit und Freiheit«³⁰³ (Hervorhebung D. S.). Wie nun das – im Unterschiede von der Differenz für sich seiende – Gottesgemüt mit einem wörtlicheren Verständnis von Demut zusammenzubringen ist, mag die Verwirrung auf die Spitze treiben, scheint die Bedeutung der Demut herkömmlicherweise doch von einem Selbstbezug unablässig, das sein Für-sich-Sein gerade aus der Differenz gewinnt. Im Blick auf die Metapher des Gottesspiels ergeben sich jedoch andere Denkmöglichkeiten, welche den göttlichen Selbstbezug im Sinne der Demut von unterschiedlichen Warten aus zu beleuchten erlauben.

Erschliesst das offenbarende Gottesspiel, wie Böhme nahelegt, das Gotteswesen, so scheint ein weiteres Einlassen auf das Bildfeld für das Verständnis dieses Wesens förderlich. Was aufgrund der Spielmetapher zum Beispiel unmittelbar in den Sinn kommt, ist eine »Spielregel«, die das Wesen eines Spieles massgeblich bestimmt. Über die Regel des Gottesspiels könnte deshalb vermutlich auch Licht

³⁰¹ Vgl. auch: »Also können wir nicht sagen, daß Gottes Wesen etwas fernes sey, das eine sonderliche Stätte oder Ort besitze oder habe, dann der Abgrund der Natur und Creatur ist Gott selber« (Bsch, 3, 13).

³⁰² »Also ist die Ewige Einheit ein (...) unmeßliches, und unanfängliches Leben, welches steht in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selber« (BgO, 1, 3).

³⁰³ SW III, 167.

auf das demütige Wesen Gottes fallen, das durch und in diesem Spiel offenbar wird. Weit muss die Suche nach einer Regel gar nicht schweifen, weil das Gesuchte von Böhme direkt in den Bezeichnungen des Gottesspiels angesprochen wird. So nennt er das »ewige Spiel« auch »Überwindungsspiel«, wobei seine zentrale Regel beim Namen genannt scheint; spielt sich doch das Band« der Offenbarung, wie oben angedeutet, durch alle »Eigenschaften« und »Qualitäten« eben aufgrund eines Geschehens der Überwindung. Dessen wesentlichste Manifestation ist in der Betrachtung des Übergangs vom ersten zum zweiten Prinzip vor Augen getreten. Darum lässt sich sagen, dass das »ewige Spiel« massgeblich von dieser Regel lebt, insofern sie die Bewegung des ungründlichen »Willens« gewährleistet, welche nie zu einem Ende, sondern stets zu einem Anfang, einem neuen »Principium« gelangt. Die Regel ist jedoch noch präziser auszusprechen. Denn das von ihr implizierte Überwindungsgeschehen signifiziert letztlich nichts anders als einen Prozess der Selbstüberwindung. Einmal in dem allgemeinen Sinn, dass sozusagen Subjekt und Objekt der Überwindung zusammenfallen: es ist der offenbarungstreibende Wille selbst, der sich in seinen Formen stets überwindet. Zum anderen in dem spezifischeren Sinn, dass die Überwindungsregel insbesondere den Willen zur »Eigenheit«, die »Sucht« nach »Selbheit«, die »Begierde« nach »Selbannahmlichkeit« betrifft. Denn erst über diese Überwindung vermag sich das göttliche Gemüt als »alles in allem« empfindlich werden.

Aus dieser Perspektive nun erweist sich Demut – so wie dieser Begriff bislang im Sinne Böhmes ausgelegt wurde – als Bestandteil der Überwindungsregel des »ewigen Spiels«. In etwas dunkler Ausdrucksweise (leider) bekräftigt Böhme diese Interpretation, indem er die Demut in der Form eines psychonaturalistischen Elements einmal explizit in den Kern des theogonen Überwindungsprozesses setzt. In der Gnadenwahl tritt sie entsprechend als ein »Geist-Wässerlein« auf, das im »Todes-Schrack« die Willensbewegung »über sich in die Höhe« führt³⁰⁴. Zum Ausdruck »Geist-Wässerlein« legt Böhme dar: »Ihr lieben Weisen, ob ihr Sie (sic) kennetet, gut wäre es euch: dasselbe Wässerlein ist die wahre Demuth.«³⁰⁵ Abschnitte zuvor bereits kommt Böhme auf dieses »Geistwässerlein« zu sprechen, indem er es als die stete »Ertödtung der feurischen Scientz« erläutert, wodurch

³⁰⁴ Gw, 3, 21.

³⁰⁵ Ebenda, 3, 22.

sich dieses in ein »Liebe-Feuer« wandelt, »so ist alsdenn auch nur ein Einiger Wille darinnen, als nemlich, alles das zu lieben, das in dieser Wurtzel (= göttlichen Quelle) stehet.«³⁰⁶ In naturalistischer Parallelisierung wird Demut als »Wässerlein« dargelegt, dass das feurische »Ziehen« der Selbst-Begierde zum Löschen bringt und dadurch transformiert in ein Feuer der Liebe, in welchem der wahrhaft zu sich gekommene Wille brennt in seinem fühlbar gewordenen Bezug zum Ganzen.

In dieser Explizitheit gerät die eröffnende Rolle der Demut im theogonen Geschehen ins Blickfeld. Dadurch erhellt sich dann auch der konkretere Sinn von Aussagen, in denen die Demut gewürdigt wird in Kontexten wie den folgenden: »In der Sanftmuth und Demuth stehet das Reich der Himmel mit der englischen Welt, und die Kraft des Hertzens Gottes«³⁰⁷ (Hervorhebung D. S.); oder: »Dann zum Lichte Gottes gehöret eine Fassung der Demuth, in welcher die Begierde der Liebe geboren wird, welche das Hertze Gottes ergreift.«³⁰⁸ (Hervorhebung D. S.) Auch in seinem häufig zum Ausdruck gebrachten, fassungslosen Unverständnis über den Theologen-Streit finden sich Hinweise auf die Demutsregel, deren spekulativer Tief-sinn sich erst durch den Blick auf seine Theogonie öffnet: »so streitet ihr um sein Licht, das doch im Zorn und in der Bosheit in Ewigkeit nicht erscheint; sondern in der sanften Liebe und Demuth gehet sein Centrum auf.«³⁰⁹ (Hervorhebung D. S.)

Wenn Demut in der Regel des »ewigen Spieles« zu orten ist, in der dieses »aufgeht«, so kann man jedoch weiterfragen, ob auch die feineren Implikationen dieses Begriffs mit dieser Verortung zu vereinbaren sind. Denn in der als Demut benannten Überwindung von Selbstsucht und Eigenbegierde ist auch eine Weise impliziert, in der diese geschieht. Gemeint ist zum Beispiel das Element des »Gehorsams«, das – wie erwähnt – mit dem Wort Demut in langer Tradition verbunden steht und diese als einen Akt des Schweigens von Eigenwillen zu verstehen gibt, um etwas Übergeordnetem zu gehorchen. Wie soll sich eine solchermassen auf Gehorsam absehnende Demutsimplikation auf das Wesen des Gottesspiels übertragen lassen? Wie kann im Hinblick auf die Entfaltung des allumfassenden, göttlichen

³⁰⁶ Gw, 2, 40.

³⁰⁷ 3fl, 4, 62.

³⁰⁸ Ebenda, 4, 44.

³⁰⁹ Ebenda, 1, 45.

Willensgeschehens ein Begriff wie »Gehorsam« Sinn machen? Offensichtlich nur als Ausdruck des Verhältnisses, in dem der göttliche Wille zu sich selbst steht. Etwa in der von Spinoza dargelegten Weise des Zusammenfalls von Freiheit und Notwendigkeit in Gott, wodurch göttliche Freiheit in Abhebung zu absoluter Willkür als Vollentsprechung mit seinem Wesen zur Deutung gelangt: Gott handelt frei, weil er seiner Natur gemäss handelt, d. h. entsprechend der Notwendigkeit seines Wesen³¹⁰. Diese Auffassung lässt sich leicht auf Böhme übertragen, dessen Gott – »soviel er Gott heisst« – ebenfalls in absoluter Konkordanz mit seinem Wesen will und wirkt; was in anderen Worten bedeutet, dass er – sozusagen im Gehorsam auf sich selbst – ewig »eines« wirkt und will: sich selbst³¹¹.

Gehorsam im Sinne der Demut impliziert aber in einem gewöhnlichen, engeren Sinn die Unterordnung des Eigenen unter etwas Übergeordnetes. Es ist vor allem diese Ausbuchstabierung, die zur Negativbedeutung von Demut als Unterwürfigkeit geführt hat, und die sich dem Gottesbegriff besonders quergestellt scheint. Im Blick auf Böhm's prozesshaftes Gottesgeschehen scheint sich aber sogar zu dieser Demutsauslegung eine Brücke zu ergeben. Denn Gottesempfindlichkeit konstituiert sich ausdrücklich durch die Überwindung des eigen-süchtigen, ersten Willensprinzips. Dies wird bei Böhme auch an der Parallelisierung des zweiten Prinzips mit dem theologischen Ausdruck des »Sohnes« als eigentliche Stätte der Gottesoffenbarung deutlich³¹²: »Der erste Wille, so Vater heisset, liebet seinen Sohn, als *sein Hertz seiner Selbst-Offenbarung, darum, daß*

³¹⁰ »Frei soll dasjenige Ding heißen, das lediglich kraft der Notwendigkeit seiner Natur existiert und durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird.« (Ethik, Buch 1, Begriffsbestimmung 7). In seinem politischen Traktat fasst Spinoza diesen Ansatz nochmals etwas expliziter so zusammen: »Gott, der uneingeschränkt frei existiert, begreift und tätig ist, existiert, begreift und betätigt sich ebendeshalb notwendigerweise, nämlich aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus. Denn zweifellos ist Gott kraft derselben Freiheit tätig, kraft deren er existiert; wie er also aus der Notwendigkeit seiner ihm eigenen Natur heraus existiert, so handelt er auch aus ebendieser Notwendigkeit heraus; und das heißt, daß er uneingeschränkt frei handelt.« (Politischer Traktat, Kap. 2, § 7).

³¹¹ »Er (Gott D. S.) will und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding, als: Er gebäret sich (...) sonst will der Einige, ungründliche Gott in sich selber nichts.« (Gw, 2, 4).

³¹² »der Wille (ist) ein eitel wollende Liebe-Lust, als ein Ausgang seiner selber zu seiner Empfindlichkeit. Der Wille ist (1) der Ewige Vater des Grundes; und die Empfindlichkeit der Liebe ist (2) der Ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebietet zu einer empfindlichen Liebe-Kraft« (BgO, 2, 2).

Er seine Findlichkeit und Kraft ist.«³¹³ (Hervorhebung D. S.) »Findlichkeit« Gottes ist der »Sohn« deshalb, weil in ihm die freie Willensbewegung ihrem eigensten Wesen gleichsam »gehört«. Hier er steht der ursprüngliche Wille nach der Entfremdung aus dem ersten Offenbarungsprinzip »wiedererboren«. Darum kann erst in diesem Übergang vom ersten zum zweiten Prinzip davon die Rede sein, dass der Wille Gottes – »so viel er Gott heisset« – *geschieht*³¹⁴. Demgemäss bezeichnet Böhme den »Sohn« explizit als »des ersten Willens, als des Vater, Demuth«³¹⁵ (Hervorhebung D. S.). Diese Zuweisung plaziert die Demut wiederum in den Kern des theogonen Prozesses. Der Charakter des »Sohns« – als Synonym des zweiten Prinzips – wird durch Demut kenntlich gemacht. Damit scheint die Zulässigkeit der Interpretation der Demut als Überwindung der theogonen Selbst-Sucht im »gehorsamen« Rückbezug auf den Ungrund gegeben. Böhmes Erklärung der Demut des Sohnes lautet: Dieser »*begehret (...) mächtig des Vater Willen*, denn Er wäre ohne den Vater ein Nichts, und Er wird recht des Vaters Lust, oder Begierde zur Offenbarung der Kräften genennet, als des Vaters Geschmack, Geruch, Gehör, sein Fühlen und Sehen.«³¹⁶ (Hervorhebung D. S.) Indem der Sohn seine Begierde einzig und allein nach dem Ungrund richtet und dabei seine zu »Nichts« führende Eigenbegierde überwindet, hat er den Willen zu sich selbst gebracht. Nun ist sich dieser in seinen Kräften gegenwärtig in der Wahrnehmung der Vielfalt *seiner* Offenbarung.

Die Formulierung, dass der »Sohn« des Vaters »Demut« ist, lässt noch eine weiterführende Auslegung zu. Nämlich dass Demut nicht nur auf den »Sohn« zu reduzieren ist – gerade aufgrund seines streng auf den Vater verweisenden Charakters. Wenn Böhme sagt, der »Sohn« sei des Vaters »Demut«, so lässt sich das ohne weiteres so auffassen, dass der »Sohn« die Demut des »Vaters« zum Ausdruck bringe. Was aber bedeutet dies? Damit kann vielleicht gemeint sein, dass der Akt, den die Demut impliziert, nicht nur an einer Stelle des Offenbarungsprozesses zu verorten ist (nämlich im Übergang vom ersten ins zweite Prinzip), sondern das göttliche Offenbarungsspiel

³¹³ Gw, 1, 22.

³¹⁴ »Also *geschiehet* jetzt Gottes Wille, und wird das Böse ins Gute verwandelt, und scheint Gottes Liebe aus seinem Zorn und Grimm, und wird kein Grimm in Gottes ewiger Natur erkannt.« (6 Pk, 3, 49. Hervorhebung D. S.)

³¹⁵ Gw, 1, 23.

³¹⁶ Ebenda.

als Ganzes durchdringt. Die Überwindung der Demut, auch übersetzbar als Gehorsam an den ursprünglichen Offenbarungswillen, scheint als Regel allgemein gültig zu sein, sowohl für die Vollendung des Spiels wie für seinen steten Anfang. Selbst die eigenbegierige Willensbewegung, die das erste Prinzip der Ichheit kennzeichnet, vermag in dieser Gesamtperspektive als Akt der Demut erscheinen: als »Ausgang« des *einigen* Willens aus dem Ungrund in den *eigenen* Willen zur »Natur«, welcher Übergang als Überwindung im Gehorsam auf den Offenbarungswillen deutbar sein könnte³¹⁷. In solche Richtung weisen Böhmes dunkle, von Grunsky aufgenommenen Andeutungen über die Scham der ungründlichen Begierde³¹⁸ über das »Bilde ihrer Offenbarung«, deren Notwendigkeit als Entfaltungsstation des Willens jedoch »unvermeidlich« ist³¹⁹. Denn so wie der Wille des ersten Prinzips, »immerdar wieder nach der Einheit Gottes (dringet), als nach der Ruhe«, so auch dringet die »Einheit (...) mit ihrem Ausfluß zu dieser Bewegniß und Schärfe und ist dasselbe also eine stets-währende Zusammenfügung *zur Offenbarung Göttlichen Willens*.«³²⁰ Diese Zusammenfügung geschieht aufgrund der Demutregel, welche die »Wandlung« gewährleistet, in der sich das »heilige unfassliche Leben« abspielt³²¹. Demut verbürgt somit die Offenbarungsdynamik des göttlichen Gemüts als »unmeßliches, und unanfähliches Leben, welches stehet (...) in Fassen und Empfinden seiner selber, *und in einem ewigen Ausgang seiner selber*.«³²²

Dieses Zitat aber erinnert daran, dass Demut auch noch in einer anderen Hinsicht ihre Aussagekraft im Blick auf Gotteswesen gewinnen muss: nämlich als Verweis auf die Qualität göttlichen »Fassens und Empfindens«. Demut drückt ja nicht nur einen Überwindungsakt, sondern – modern gesprochen – ebenfalls eine Befindlichkeit aus, oder um es mit einer treffenderen Wendung Böhmes zu nennen: eine »Fühlbarkeit«. Als Prädikat des Gotteswesens sollte sie deshalb auch Richtung weisen hinsichtlich göttlicher »Empfindlichkeit«, »alles in allem« zu sein³²³. Dass dieser Omnipräsenz-Definition Gottes eine

³¹⁷ »Dann die Einheit, als das Gute, fleusset selber aus sich aus (...) Darum ist der Wille (...) ein Ausgang seiner selber zu seiner Empfindlichkeit« (BgO, 1, 2 bzw. 2, 2).

³¹⁸ Vgl. H. Grunsky, 1984, 235.

³¹⁹ Vgl. Gw, 4, 44f.

³²⁰ Cl, 47.

³²¹ Gw, 9, 13.

³²² BgO, 2, 3.

³²³ Sg, 15, 52.

fühlbare Qualität korreliert, dies gehört zum Charakteristischen von Böhmes Denkart. Wie sehr Böhme diese Empfindlichkeit mit der fühlbaren Innenseite der Demut in Verbindung bringt, dafür sprechen Aussagen, die die empfindbare Gotteswirklichkeit mit Hilfe der Demut zu umschreiben suchen als »Eine in sich selber wirkliche, wesentliche, geistliche Kraft, die allerhöchste einfältigste Demuth, Wolthun, als Liebe-Fühlen, Liebe- und Wol-Schmecken«³²⁴.

Was jedoch hat Böhme im Auge, wenn er Gottesqualität, d. h. die Fühlbarkeit des »Alles in Allem«, mit Demut zusammenbringt. Wiederum wirkt diese Verbindung zutiefst paradox. Um Böhme jedoch auch hier zu folgen zu versuchen, bieten sich zwei Bedeutungsnuancen der Demut an, die – auch alltagssprachlich – in ihr Wortfeld gehören: »Ehrfurcht« und »Hingabe«³²⁵. Wie aber lassen sich Begriffe wie diese auf den Böhmeschen Gott als »universales« Gemüt beziehen? Werden sie nicht gerade in dieser Übertragung absurd? Denn unmittelbar sind diese Gemütshaltungen wiederum mit einer Fremdausrichtung verbunden: Ehrfurcht impliziert ein »vor«, Hingabe ein »zu«. Vor was nun sollte das Gottesgemüt Ehrfurcht, zu was Hingabe empfinden? Durch diese Fragen deutet sich bereits die Wendung an, in die diese Begriff im göttlichen Kontext geraten. Indem nämlich der Gottesbegriff Böhmes jedes Ausser-Sich ausschliesst, ist er doch »alles in allem, und ausser Ihme nichts mehr«³²⁶, können Hingabe und Ehrfurcht als Umschreibung der Fühlbarkeit Gottes nur auf die göttliche Selbst-Empfindlichkeit bezogen werden. Was heisst das? Damit deutet sich an, dass sich die spontane Bedeutung von Demut im Gotteskontext völlig umzudrehen scheint. Indem nämlich Ehrfrucht und Hingabe der Demut sich auf nichts anderes als auf das selbstempfindliche Gottesgemüt beziehen können, werden sie zum Ausdruck für ein – jegliches Menschenmass übersteigendes – (Selbst-)Bewusstsein: die (Selbst-) Empfindlichkeit Gottes kommt dadurch in der überschüssigen Weise der Ehrfurcht und Hingabe an das eigene Wesen zum Ausdruck. Wobei zugleich hinzuzufügen ist, dass das Eigene dieses Wesens gerade darin besteht, kein Nicht-Eigenes zu kennen³²⁷. Weil im göttlichen Selbstbezug die Ge-

³²⁴ Gw, 1, 20.

³²⁵ Vgl. z. B. »Historisches Wörterbuch der Philosophie« unter Demut oder das »Wörterbuch der Mystik« unter Demut oder Karl Knülles Ausführungen über »Demut und Ehrfrucht«, in: Karl Knülle, 1943.

³²⁶ Sg, 15, 52.

³²⁷ »(...) es ist sein Eigenes, und ist doch auch gegen der Natur als ein Nichts, (verstehe,

samtheit des Offenbaren inbegriffen ist, charakterisieren Ehrfurcht und Hingabe demnach die Selbst-Fühlbarkeit göttlichen Wesens nicht als gesonderten Bereich, sondern als diejenige »Fühlbarkeit«, die gleichsam den Kosmos als Ganzes durchdringt. Göttliche Selbst-Empfindlichkeit als Demut lässt sich demnach auch übersetzen als ehrfürchtiges und hingebendes Bewusstsein, dessen was (Gott) überhaupt ist. Die Grenze zur göttlichen (Selbst-)Liebe, d. h., zu einer universalen Weise der Liebe wird sichtlich dünn. Im obigen Zitat findet sich diese Brücke bereits angedeutet, indem Böhme die »allerhöchste Demuth« Gottes auch implizit als »Liebe-Fühlen« auslegt. Demut und Liebe stehen als Charakteristik Gottes meistens in unmittelbarer Abfolge, wobei wiederholt auf ihren fließenden Zusammenhang aufmerksam gemacht wird. Zum Beispiel, wenn Böhme erklärt, dass Gottes Liebe »demüthig« sei³²⁸, oder er die Demut als Geburtsstätte der »Liebe«³²⁹ ausweist wie auch umgekehrt die Demut aus der feurigen Liebe Gottes hervorgehen lässt³³⁰.

Auf diese Weise entpuppt sich Böhmies merkwürdiger Verweis auf die Demut als »wahres Wesen Gottes« als Andeutung eines buchstäblich göttlichen Selbstbewusstseins, wobei dieser Begriff durch die Qualifikation der Demut zugleich übertroffen wie aufgebrochen wird. Denn Ehrfurcht und Hingabe der Demut drückt die Empfindlichkeit des göttlichen Selbstverhältnisses nicht in der Weise der Exklusivität aus: Besteht die Einzigartigkeit der Gottesempfindlichkeit eben gerade darin, grenzenlos inklusiv zu sein³³¹.

Dieser Interpretationsausgang, in dem sich die Demut als Ausdrucksmöglichkeit für die »Selbst-Empfindlichkeit« des Gottesgemüts zu erkennen gibt, vermag explizite Bestätigung durch Böhme selbst zu finden. In einem seiner zahlreichen Anläufe, die Bedeutung der Demut vor Augen zu führen, erklärt er einmal: »Denn die Demuth ist der Majestät Speise und Stärke, daraus der Glantz auf-

gegen dem greiflichen Wesen also zu reden) da es doch alles ist, und alles daher urständet.« (6Pk, 1, 14)

³²⁸ »Ihr solt wissen, daß Gottes Liebe so demüthig ist, daß sie auch, wann sich der Seelen Wille darinnen entzündet, der Seelen unterthänig ist: Aber des soll sich keine Seele freuen, sondern in die Liebe Gottes demüthigen.« (3fL, 16, 26)

³²⁹ 3fL, 4, 44 und 4, 45.

³³⁰ z. B. Gw, 3, 21 f.

³³¹ »(...) dann sie ist durch alles zugleich, und ist darum Gut genant und erkant, daß es die ewige Sänfte, und das höchste Wolthun in der Empfindlichkeit der Natur und Creatur ist, als die empfindliche süsse Liebe.« (BgO, 1, 1)

gehet von Ewigkeit zu Ewigkeit.«³³² In dieser Weise kündigt Böhme von dem untrennbaren Zusammenhang göttlicher »Majestät« mit der sie »speisenden« und ihr »Glantz« verleihenden »Demut«. Der fühlbare Niederschlag göttlicher Vollkommenheit in demütiger Ehrfurcht und Hingabe kann dem allumfassenden Gottesgemüt nicht von aussen zukommen. An ihr selbst muss die Göttlichkeit empfindlich werden im gesamten Spektrum der zugehörigen Wahrnehmungen. Dass Demut als Komplimentär der göttlicher Erhabenheit mit dieser zusammenfällt macht Böhme auch anhand seiner »Tabula Principiorum« deutlich, in der der »Ausfluß des ewigen Göttlichen Worts betrachtet« wird³³³. Diese Tafel stellt ein Diagramm dar, auf dem die Qualitäten der Prinzipien in einer Art Chronologie gemäss ihrer Offenbarungsentwicklung gereiht sind. »Demut« erscheint hier auf vorletzter Stufe auf der gleichen Ebene wie »Hochheit« und leitet in die letzte Stufe des göttlichen »Throns« über. Damit ist in tabellarischer Form die Denkbewegung festgehalten, gemäss der Hoheit und Demut im Begreifen der Offenbarung Gottes als Selbstoffenbarung identisch werden.

7. Demutsverweigerung als Offenbarungsblockade

Die Demut erhärtet ihre Bedeutung für das göttliche Wesen aber noch aus einer anderen Perspektive: im Blick auf die religionsmythologische Figur Lucifers³³⁴. In ihr findet sich die Bedingung derjenigen Möglichkeit verdichtet, die in der *Frei-Willigkeit* der Gottfindung liegt: die Freiheit zum Gottesverlust. Wie sich die Freiheit in dieser Weise »missbrauchen« kann, bedenkt man, dass der Offenbarungsprozess insgesamt getragen ist vom ungründigen Willen zur göttlichen Findlichkeit, diese Frage sei zunächst im Raum stehen gelassen. In den abschliessenden Überlegungen wird auf sie zurückgekommen. Zuvor soll Böhmes Interpretation des Ereignisses betrachtet werden, welches Lucifer darstellt. Zum Anlass des Luciferischen Falls schreibt Böhme: »da er sahe die grössten Geheimnisse der Gottheit in einer solchen Demuth stehen, ärgerte er sich, und ging in die strenge Feuermacht, und wolte aus eigner Witze über Gott herrschen, Gott sollte

³³² 3fL, 11, 57

³³³ Tab, 1. Tafel.

³³⁴ Für eine genaue und klare Nachzeichnung des facettenreichen Bildes, welches Böhme vom »Fall« Lucifers hat, empfiehlt sich G. Bonheims Darstellung. 1992, 113ff.

ihm unterthan seyn; er wolte der Bilder in der Natur seyn, und war darum ein Teufel. *Dann in der Sanftmuth und Demuth stehet das Reich der Himmel* mit der englischen Welt, *und die Kraft des Hertzens Gottes*«³³⁵ (Hervorhebung D. S.). Der prinzipielle Unterschied zwischen dem luciferischen und göttlichen Gemüt ist durch eine solche Aussage fraglos an der Demut festgemacht. Diese Ansicht findet ihren Nachdruck auch an anderen Stellen, etwa wenn Böhme erklärt, dass Lucifer aus der »Ordnung ist abgetreten«, dadurch »ein Fremder« geworden sei, weil er »Herr seyn (will), und hat doch sein Königreich verloren, und ist nur ein Haus-Genoß im Grimme Gottes. Der zu reich war, der ist zu arm worden, *er hatte alles als er in des Vaters Eigenschaft in der Demuth stund*, und nun hat er nichts, und ist darzu im Schlund gefangen.«³³⁶

Die reiche Implikation der zitierten Sätze tritt hervor, wenn man ihnen in wörtlich konsequenter Weise nachgeht. Dass Lucifer in des »Vaters Eigenschaft in der Demuth« *alles* gehabt hätte, zielt darauf ab, dass nur im Demutsvollzug der Bezug zum Ganzen zu gewinnen ist, worin eben das »größte Geheimniss der Gottheit« besteht. Weil Lucifer auf Eigenheit (»eigne Witze«) bestand, auf der absoluten Priorität des Eigenen³³⁷, führte er Verhältnisse wie das »Unterthan-Seyn« ein, in welchem er das Ganze – d. h. in Böhmischer Stringenz: Gott – zu sich wollte. Er setzte den Offenbarungstrieb zum Eigenen nicht eröffnend um in die »Findlichkeit« des Umfassenden. Im Verharren auf seiner Selbst-Begierde verhinderte er so die Verwirklichung der Offenbarungsbewegung in der fühlbar gewordenen Einheit göttlichen Lebens. Sein Ärger über die Demut kam einer Absage gegenüber seinem eigentlichen Wesen gleich, in dessen Gehorsam er die Eigenheit seines Willens in Einigkeit zu überführen vermocht hätte. Darum wurde er in jeder Beziehung – sich *selbst* und dem Ganzen gegenüber – zum »Fremden«. Während sich Gott als die ewige Offenbarungsbewegung des »Suchens« und »Findens«, »als

³³⁵ 3fL, 4, 61–62.

³³⁶ Sg, 16, 28. Vergleiche auch mit folgender Aussage aus der Gnadenwahl: »Der da gar zu reich seyn wolte, der ward arm: In der Demuth hätte er alles gehabt, und mit Gott gewircket.« (Gw, 4, 32)

³³⁷ »Aber der Satan (...) ist nun dieser falsche Wille der Eigenheit das erste Principium« (BgO, 11, 6). »Denn seine eigene Begierde gieng ins Centrum, er wolte selber Gott seyn, *er gieng mit dem Willen in die Selbheit* und in der Selbheit ist das Centrum der Natur (...), darinnen wolte sein Wille Herr im Hause seyn.« (Mm, 9, 7, Hervorhebung D. S.)

nemlich sich selber in grossen Wundern«³³⁸ manifestiert, brachte Lucifer die Bewegung nicht über die (Selbst-)Suche hinweg. Denn das Finden gelingt nur über jene »heilige Wandlung«, in deren Zentrum die Demut steht. Lucifers Verweigerung ihr gegenüber kam deshalb einem Unterdrückungsakt göttlichen Lebens gleich. Was in formaler Ausdrucksweise als nicht vollzogene Transformation erscheint, bedeutet in der qualitativen Betrachtungsweise Böhmes: »Dann als Lucifer seine Begierde in eigene Macht führete, so brach er sich vom Willen Gottes ab, so scheidete sich der H. Name von ihm, und verlasch ihm das Licht in seinem Feuer-Leben, denn er brach sich von der Einheit ab (...). Also blieb in ihm nur das Nein (...) und wich das Jah von ihm; denn das Nein scheidete sich vom Jah in eigenen Willen, und wolte nicht unter dem Jah (als unter dem Göttlichen Hauchen der Einheit) seyn, sondern wolte sein eigen Hauchen seyn. Als blieb er eine lautere, kalte, scharfe, harte, spitzige, bittere, stachlichte, giftige, ängstliche, peinliche Feuers-Essentz, darinnen das Centralische Feuer in eitel Streit, Hunger und Durst stehet und keine Erquickung kann erreichen. Dann solte Lucifer wieder ein Engel werden, so müste er wieder aus Gottes Einheit und Liebe schöpfen, und müste solches Feuer-Leben mit der Liebe ertödtet, und in die Demuth gewandelt werden; dieses will das höllische Fundament (in den Teufeln) nicht thun, und kanns auch nicht mehr thun, dann es ist keine Lust oder Begierde mehr in ihnen allen zur Demuth.«³³⁹ (Hervorhebung D. S.)

Über die Gestalt Lucifers als Gegenbild des Göttlichen, der das unoffenbare Negativ Gottes offenbar werden lässt³⁴⁰, treten weitere implizite Aspekte des Böhmeschen Verständnisses vom demütigen Wesen Gottes explizit hervor. Denn warum hatte Lucifer keine »Lust oder Begierde« zur Demut? Weil er sich in jenes gesonderte Selbst-Verhältnis setzte, aus dem heraus er sich unmittelbar gegenüber dem Ganzen absetzte, um in seiner Eigenheit »Herr über alles Geschöpfe«³⁴¹ zu sein. Was im konventionellen Gottesglauben als

³³⁸ 40F, 1, 34.

³³⁹ BgO, 8, 2–5.

³⁴⁰ Erst in Lucifer nämlich werden die Eigenschaften der Natur als solche offenbar: »Als bald wurden die Eigenschaften in ihm offenbar, als das kalte Feuer, item die Schärfe, Herbe, Härte, Bitter, Stachlicht, Feindig, Aengstlichkeit und Peinlichkeit des Feuers; also ward er ein Feind aller Liebe, Demuth und Sanftmuth, denn das Fundament Gottes Zornes fing den falschen Willen.« (BgO, 7, 7. Hervorhebung D. S.)

³⁴¹ Sg, 16, 33.

göttliches Selbstverständnis ausgemacht gilt, nämlich »Herr über alle Geschöpfe« zu sein, kommt bei Böhme im offenen, fast subversiven Kontrast dazu dem Gegenteil Gottes – Lucifer – zu! Weil er »möchte ein Herr über und in allem Wesen (...) seyn, (...) darum wandte er sich von der Demuth der Liebe ab«³⁴². Lucifer brachte nicht die Einheit im Liebes-Verhältnis zur Fühlbarkeit, sondern führte Herrschafts-Verhältnisse ein, die ihn zum gegensätzlichen Offenbarungsausdruck machte, indem er so »den ewigen Willen aus der Temperatur (= Einheit D. S.) in die Zertrennung« trieb³⁴³. In geraffter Form kann Böhme die Diagnose dieses Luciferischen Selbst- und Gesamtverhältnisses deshalb so zusammenfassen: Lucifer wollte »über die Demuth des Hertzens Gottes herrschen«³⁴⁴, er hat sich »von der Demuth der Liebe ab(gewendet)«³⁴⁵ und so von »der Demuth abgebrochen.«³⁴⁶

Deutlicher lässt sich die Bedeutung der Demut als Charakteristik göttlicher Offenbarkeit nicht machen. Lucifers Absetzung von Gott hängt mit seiner Verweigerung der Demut zusammen, nicht etwa weil sie als angemessene Haltung »vor« Gott, sondern weil sie als Gotteshaltung selbst zu begreifen ist. Im negativen Verhältnis zu ihr erhärtet sich deshalb nicht nur nochmals ihre Bedeutung für das einige Wesen Gottes³⁴⁷, sondern konkretisiert sich ihre Bedeutung weiterhin, als nun deutlich wird, dass auch Konzepte wie göttliche Herrschaft mit Böhm's Gottesbegriff inkompatibel sind³⁴⁸. Enthält

³⁴² Gw, 4, 31.

³⁴³ Gw, 4, 29.

³⁴⁴ 3fL, 4, 43.

³⁴⁵ Gw, 4, 31.

³⁴⁶ Gw, 6, 51.

³⁴⁷ »Der Teufel wolte ein Herr im Nein seyn, und ein ander Principium besitzen, als die Macht der Scheidung im Grunde der figurlichen Bildung; ihm gefiel nicht die Unterthänigkeit, sondern die Hoheit, und verachtete die Demuth und Süßigkeit, (Sanftmuth) als die Liebe und Wahrheit, und wolte nicht in der Einheit seyn, sondern in der Vielfältigung.« (BgO, 10, 3)

³⁴⁸ H. Bornkamm legt das Fehlen eines konventionellen Allmachtsbegriffs als Mangel der Böhmeschen Philosophie aus. Er führt diesen zum einen auf seinen »Dualismus« in Gott zurück und unterstellt Böhme ein schizophrenes Gottesbild, dass zu keiner einheitlichen Ichheit finden könnte. Dabei scheint Bornkamm krass zu übersehen, dass für Böhme der Gottesbegriff gegenteilig allein aus der Überwindung der unterschiedlichen Prinzipien lebt, woraus die Einheit göttlichen Wesens sich je neu gebiert. Gott lässt sich nach Böhme regelrecht definieren als der »Ort«, an dem die Prinzipien in ihrer Einheit fühlbar geworden sind. Die Dynamik dieses Gottesbegriffs, den Böhme in seiner Prozesshaftigkeit aufzuschlüsseln sucht, samt dem Üwindungsmoment des Todes, für den

das Konzept des Herrschens doch Implikationen in sich, die dem so gefassten Gottes-Wesen entgegen laufen. Von der Allmacht Gottes spricht Böhme deshalb in ausgesucht paradoxen und vorsichtigen Formulierungen als der »güldene(n) Porten der Allmächtigkeit und grossen Gewalt in der Liebe und Demüthigkeit«³⁴⁹. Damit wird ersichtlich, in welcher durchgehenden Konsequenz die »Demüthigkeit« Gottesprädikat ist. Nicht in der Weise einer lockeren Zuordnung dient sie als Ausweis des Göttlichen, dass daneben noch *anders* (herrschaftlich und gewaltig im konventionellen Sinn) sein könnte. Vielmehr zeigt sich nun, dass Böhmes Aussagen über das Wesen Gottes als demütig in dem unauflöselichen Bezug eines spekulativen Satzes Hegelscher Prägung zu lesen sind, den Nikolai Hartmann wie folgt schildert: »In einem Satz, dessen Prädikat dem Subjekt bloß angefügt ist, bleibt das Verhältnis beider ein äußeres. Das Subjekt ist inhaltsreicher, geht im Prädikat nicht auf; das Prädikat aber ist allgemeiner, geht somit im Subjekt ebensowenig auf. Im »spekulativen Satz« hört diese Äusserlichkeit auf. Das Subjekt entwickelt sich in seinen Prädikaten, sein Inhalt erfüllt sich in ihnen. Es kann nicht andere Prädikate oder Akzidenzen neben seinen Prädikaten haben. Die Prädikate wiederum, die seinen Inhalt ausmachen, sind nicht daneben noch etwas anderes als dieser Inhalt (...) Man kann die Bedeutung (von Subjekt und Prädikat D. S.) nur im Inhaltsverhältnis selbst finden. Und man muß sie gelten lassen, wie dieses sie prägt.«³⁵⁰

Dieses von Hartmann kristallisierte spekulative Verhältnis von Subjekt und Prädikat lässt sich auf die gegenseitige Prägung der Begriffe Gott und Demut bei Böhme gut übertragen. Nur aufgrund

die Demut ausschlaggebend ist, scheint Bornkamm schlicht zu übergehen. Zum anderen führt Bornkamm den mangelnden Allmachtsbegriff auf den vermeintlich unverarbeiteten »Zusammenstoß zwischen Freiheit und Allmacht« zurück (vgl. 1925, 43 f.). Aber auch diese Akzentuierung Bornkamms legt nicht mangelndes Problembewusstsein von Seiten Böhmes frei, sondern eher wiederum eine verkürzte Betrachtungsweise von Seiten Bornkamms, der den untrennbar mit Böhmes Gottesbild verbundenen Liebesaspekt völlig ausklammert. Auf die Konsequenz, mit der Böhme das Gotteswesen als liebende Demut oder demütige Liebe fasst, lässt Bornkamm sich nicht ein. Überhaupt ist zu fragen, welches Problem der herkömmliche Allmachtsbegriff Gottes löst, welche Stärke in diesem Konzept liegt. Ist die »Allmacht« Gottes im gewöhnlichen Sinn des omnipotenten Herrschers gewahrt, so wird im Anbetracht des Zustandes der Welt der gute Gott selbst fragwürdig.

³⁴⁹ 3P, 11, 27.

³⁵⁰ 1974, 248.

dieses Wechselverhältnisses ist auch Böhmes Haltung gegenüber der Theodizee-Frage zu verstehen. Die Unzulässigkeit, in Gott Eingriffsmöglichkeiten aus einem »Aussen« zu projizieren, ergibt sich für Böhme aus dem Gotteswesen selbst. Eine gewaltsam herbeigeführte Einstimmigkeit mit Gotteswillen, in anderen Worten, eine gewaltsame Gottesgeburt liefe dieser auf ganzer Linie zuwider³⁵¹. Gott wirkt nur seinem Wesen gemäss, d. h. insofern seine Wirkung – d. h. sein Liebes-Leben – sich zu *finden* vermag³⁵². Die Vorstellung eines eingreifenden Gottes bezeichnet Böhme mit unübersehbarer Ironie als die Denkweise des »kleinen Fritzes«, die er geduldig belehrt: »Nun fragest du: warum kam ihm (Lucifer) nicht die Liebe Gottes wieder zu Hülfe? Nein Fritzs: Ihr Gemüthe hatte sich erhoben bis in der Natur Ende, und wolte über das Licht Gottes hinaus; ihr Gemüthe war ein angezündter Feuer-Quall worden im Grimme, die Sanftmuth Gottes kan nicht hinein.«³⁵³ In der abstrakteren Sprache seiner Spätwerke findet der Horizont dieser Denkweise von der göttlichen Allmacht noch komprimierteren Ausdruck: »Darum, wann ich von Gottes Liebe sage: sie ist Allmächtig, über alles und in allem, so geschiehet das nach dem Willen des Jah, als des Lichtes, und *so ihme das Nein den Willen giebet*, so verwandelt das Jah das Nein in seine Kraft und Liebe, und bleiben doch zwene Centralische Willen ineinander, aber in Einem Grunde, in Einer Liebe und Begierde, sonst wäre der zornige Gott nicht allmächtig, so ihn die Liebe in ihrer Allmacht allein hätte, und da es doch nur Ein Gott ist, aber die Liebe wäre nicht

³⁵¹ »So sich aber der Zorn von der Liebe scheidet in eigene Annehmlichkeit, *das wehret die Liebe nicht mit Gewalt, sonsten folgete, daß Gott in sich selbst uneins würde.*« (BgO, 9, 5, Hervorhebung D. S.). An späterer Stelle wiederholt Böhme in diesem Sinn nochmals mit Nachdruck: »Gott, so viel Er Gott ist und heisset, nöthiget keine Figur« (Ebenda 12, 5).

³⁵² Entsprechend weist Böhme daraufhin: »der Geist Gottes ist kein Macher in der Natur, sondern ein Eröffner und Sucher des Guten.« (ihM, 7, 1) Gotteswirken kann sich nur im Suchen und Finden vollziehen, so impliziert sein Wesen als Liebe, wobei das Finden notwendig mit dem Prozess der Ich-Vernichtung einhergeht, »so sie im Etwas mag eine Stätte *finden*, die stille stehet, die nimt sie ein, und erfreuet sich mit ihrer Feuer-flammenden Liebe mehr darinne, als die Sonne in der Welt (...)Ists, daß sie in dir mag ein Feuer anzünden, so wirst du das fühlen, wie sie deine Ichheit verbrennet, und sich deines Feuers also hoch erfreuet, daß du dich eher lisseest tödten, als daß du wieder in dein Etwas eingingest.« (üL, 32–33. Hervorhebung D. S.)

³⁵³ 3P, 10, 50.

offenbar, und würde keine Liebe erkannt ohne den Zorn.«³⁵⁴ (Hervorhebung D. S.)

Gemäss diesem Grundgesetz der Gottesoffenbarung, in der die Liebe ihrem Wesen gemäss nur aus frei-williger Transformation (so ihr »das Nein den Willen giebet«) hervorgehen kann, wird das Verhalten Lucifers zur »Sünde« schlechthin. »Sünde« besagt demnach nichts anderes als die Verhinderung, dass Gottesoffenbarung zum Austrag gelangt. Mit Böhme gesprochen: dass Gott nicht in »einem Leben mit seiner Liebe beweglich wird«, dass Gott nicht »in seiner Wirkung offenbar wird«, dass sich die Einheit Gottes in der Liebe keine »Stätte« machen kann, »darinnen sich die Liebe selber will und empfindet.«³⁵⁵ Die Betrachtung der luciferischen Sünde ist deshalb auch die signifikante und prägende Vorlage des von Adam exemplifizierten »Falls«³⁵⁶. Auch wenn aufgrund des menschlichen Bezugs

³⁵⁴ BgO, 9, 4.

³⁵⁵ BgO, 2, 3.

³⁵⁶ In seiner nuancenreiche Wiedergabe und Analyse von Böhmes eigenwilliger Darstellung des Falls Adams, die von der biblischen Vorlage freizügig abgeht, fasst Ernst Benz das eigentlich Sündige in Adam darin zusammen, dass dieser die Einheit mit Gott verloren habe, in der alles, was Adam, »sieht, liebt und denkt, (...) ihm aus der Anschauung der Einheit Gottes zu(fließt); in Gott wird ihm das Einzelne in seiner Gebundenheit, Bezogenheit und seiner Harmonie sichtbar. Der erste Schritt zum Fall aus dieser Einheit ist der erste Mißbrauch des freien Willens, die Vielheit der Dinge nicht in der Einheit Gottes, sondern in ihrer Differenziertheit und Selbstheit und Geschiedenheit (...) zu erfahren. Der freie Mensch will die Fülle des Seins nicht mehr aus der Hand Gottes empfangen, sondern will sie selbst an sich erfahren.« (1937, 60). Zur prinzipiellen Gleichheit des Sündigen bei Lucifer und Adam vermerkt auch Hans Grunsky: »Im Grundsätzlichen ist demnach der ›schwere Fall Adams‹ durchaus eine Parallelvorgang zu Lucifers Fall. Weshalb sich mit Recht sagen läßt, Adam habe ›dem Teufel nach imaginiert‹ (40E, 1, 134).« (1984, 278) Dennoch verweist Grunsky mit Recht auch auf die Unterschiedlichkeit dieser Sündenfälle im Detail, die sich vor allem aus Adams Beziehung zur materiellen Welt ergibt (vgl. ebenda.) Die materielle Welt, welche Böhme u. a. auch unter das 3. Prinzip subsumiert, ist in dieser Untersuchung vernachlässigt. Dieses Unterlassen begründet sich damit, dass das 3. Prinzip nicht konstitutiv ist für die Untersuchung des Demutsbegriffs, da das Problem der Demut ganz im Spannungsfeld der ersten beiden Prinzipien angesiedelt ist. Zudem zeichnet das 3. Prinzip eine auffallende Uneindeutigkeit auf, die P. Deussen bereits folgend vermerkt: »unter dem dritten Prinzipium versteht Böhme bald das Ineinander der beiden ersten als den Heiligen Geist, bald auch die aus den sieben Qualitäten ausgeflossene körperliche Natur.« (1911, 41) Auch für Feuerbach erscheint es gerechtfertigt, die unterschiedlichen Qualitäten massgeblich unter der Regie von Böhmes ersten beiden Prinzipien zu stellen (vgl. SW III, 158). Ist doch das 3. Prinzip als Stätte menschlichen Daseins durch Böhme selbst vornehmlich dadurch charakterisiert, dass es ein »vermengtes« Bild der beiden anderen Prinzipien ist (vgl. z. B. 6Pk, 2, 3, 2, 6 und 2, 15), jedoch zeitlich bestimmt, d. h. begrenzt

zur Materie noch andere Komponenten hinzukommen, bleibt die wesentliche Quintessenz des Sündigens bei Adam die gleiche: »Als da sich eine Schiedlichkeit (...) in einen *eigenen* Willen, über die Temperatur auszufahren erhebet, sich infasset und sich vom gantzen Willen abbricht (...); wie Herr Lucifer, und die Seele Adams gethan haben, und noch heute in der menschlichen Scientz (= Begierde, Willen D. S.) geschicht, daraus ein Distel-Kind, falscher Scientz geboren wird.«³⁵⁷ Die Sündigkeit des adamischen Willens in seiner Konformität mit der luciferischen Willensart kann Böhme deshalb auch auf folgenden gemeinsamen Nenner bringen: »die Demuth ward verachtet und verlassen, und ward an dessen statt die Feuers-Macht angenommen.«³⁵⁸ Darum auch Böhmes unaufhörliches Drängen, dass der Mensch »bieget ihn (seinen Geist) in die allergrößte Demuth vor Gott (...) daß er nicht damit in *eigene* Liebe und Willen fahre, wie Adam und Lucifer thäten, welche (...) sich vom Gantzen abbrechen.«³⁵⁹ (Hervorhebung D. S.)

Dieser Hintergrund nun begründet die Bedeutsamkeit der Erlösungstat Christi. Jesus markiert die Wende, in der sich die Offenbarung Gottes wiederfindet, nachdem sie sich in der Dimension des Kreatürlichen verlustig gegangen ist. In Christus tritt Gottesoffenbarung erneut zu Tage, weil er das »ewige Spiel« mitzuspielen vermag gemäss seiner massgeblichen Regel, die lautet: »Soll aber nun etwas von dieser Selbheit, als vom grimmen Tode erlöset, und wieder ins Universal gebracht werden, als in die höchste Vollkommenheit, so muß es seiner Ichheit gantz ersterben, und in die Stille, als in Tod der Gelassenheit, an der Natur Ende gehen«³⁶⁰. Dieser Übergang ist durch Christus vollbracht worden. Aufgrund dessen knüpft Böhme die innere Verbindung des Adams- und Christusgeschehnisses im Knotenpunkt dieses Todes zusammen: »Der erste Adam fiel nieder in Schläff, als in Unmacht der Göttlichen Welt, und starb im Tode des Todes: Der andere Adam ging in Tod des Todes ein, und nahm den Tod des Todes in sich, als in Adams Menschheit, gefangen: Er ward dem Tode ein Tod, und führete das Leben, in die ewige Freyheit,

ist: »eines ist ewig, das ander ist auch ewig, und das dritte ist zerbrechlich. Eines hat keinen Anfang, und das ander wir in dem ewigen unanfänglichen geboren, und das dritte hat einen Anfang und Ende, und zerbricht wieder.« (3P, 16, 4)

³⁵⁷ Gw, 2, 34.

³⁵⁸ Gw, 6, 40.

³⁵⁹ Gw, 3, 28.

³⁶⁰ Sg, 12, 20.

aus dem Tode aus.«³⁶¹ Was im Glauben häufig als eine Art Sühnetod behandelt, den ein ergrimmtter Gottvater aufgrund von menschlicher Verschuldung seinem Sohn abverlangt, erfährt durch Böhme augenscheinlich eine völlig andere Fundierung, wobei die einzelnen Elemente der volkstümlichen Fassung in seiner radikalen Uminterpretation dennoch erhalten, oder mit Hegel gesprochen, aufgehoben werden. In der Tat ist das Entkommen aus dem Zorn Gottes auch gemäss der Böhmeschen Philosophie nur aufgrund eines Todes möglich, in der Tat ist dieser Tod notwendig aufgrund einer Verschuldung des Menschen. Was im Glauben jedoch in unterschiedliche Positionen auseinanderzutreten pflegt: ergrimmtter Gottvater, sündige Menschen, einziger Sohn und seine einzigartige Sühnetat im Tod, wird bei Böhme als eine in sich zusammenhängende, notwendige Bewegung ausgewiesen, die auf den Gesetzen der Grundlage aller Wirklichkeit – der Theogonie – beruht. Der Mensch hat in sich selbst »Gotteszorn« offenbar werden lassen³⁶², indem er in sich nicht das Wesen der Liebe zur Verwirklichung bringen konnte. Diese Verwirklichung wurde verhindert durch die Stagnation der Willensbewegung im magnetischen Feld der Selbstheit, wodurch der Offenbarungskonstitutive Wandel ihrer Empfindlichkeitszone durch und in die Demut nicht vollzogen wurde. Indem der Magnetismus des Eigenwillens nicht (auf-)brach, wurde die Offenbarungsregel gebrochen, kam das Wesen des Ganzen nicht in seine fühlbare Erscheinung. In diesem Sinn erschliesst sich für Böhme der eigentliche Sinngehalt des alttestamentarischen Zerbrechens der mosaischen Gesetzestafel: »Deswegen ward die Gesetz-Tafel zerbrochen, anzuzeigen, daß der Menschliche Wille der Eigenheit nicht konnte wieder des Zorns Fundament siegen, er musste nur zerbrochen und getödtet, und durch den Tod wieder in den heiligen Namen eingeführet werden. Deswegen musste Christus sterben, und den Menschlichen Willen durch den Tod, durch die Hölle, und durch dieses Fundament durchführen; dann die *eigene* Annehmlichkeit eigenes Willens mag

³⁶¹ Sg. 12, 9. Vgl. hierzu die erstaunliche Ähnlichkeit zur Hegelschen Interpretation des Todes Christi, die kulminiert in folgender Zusammenfassung: »Der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Prozeß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseins ist« (»Philosophie der Religion«, Bd. II, 1969, 292).

³⁶² »Wenn man nun allhier redet vom Willen Gottes Zornes, daß er sich habe von der Liebe abgebrochen, und wollen bildlich seyn; so muß mans nicht ausser der Creatur verstehen« (BgO, 9, 7).

nicht in Gott bestehen.«³⁶³ In Christus endlich ist die menschliche Seele wieder ins Gottesspiel ein »als ein wolgestimmt Instrument in der Harmony des Himmelreichs«³⁶⁴ eingebracht, nachdem sie sich in Adam zunächst als »Spielverderber« manifestiert hatte. Christus machte sie wieder spielfähig, einzig indem er die Regel befolgte, in der sich das »ewige Spiel« abzuspielen, d. h. zugleich auch zu vollenden und »prinzipiell« zu erneuern vermag³⁶⁵. So wurde der »Zorn Gottes in unsere Seele und inwendigem Göttlichen Grunde aus der Ewigkeit Wesen, mit der höchststen Liebe der Gottheit, in dem Name Jesu *überwandt, und wieder in die Göttliche Demuth und Gehorsam transmutirte*, da die zerrissene Temperatur unserer menschlichen Eigenschaft des Gehorsams und Wolwollens, wieder in die Gleichheit oder Einigung der Eigenschaften einging. Alda war des Vaters Grimm, (welcher war in unsern Lebens-Eigenschaften aufgewachet, und sich zum Regenten in Seele und Leib gemacht, dadurch wir waren des Himmelreichs erstorben, und Kinder des Zorns worden,) wieder in die Einige Liebe und Gleichheit Gottes gewandelt, und starb unser menschlicher Eigen-Wille im Tode Christi seiner Ichheit und Eigen-Wollens ab, und grünete der erste menschliche Wille, den Gott aus seinem Geiste in Adam eingab, durch die Überwindung der Süßigkeit Gottes, in Christi himmlischen Blute wieder aus.«³⁶⁶ Die Bedeutung der Figur Jesu Christi besteht demnach darin, dass sich in ihr – auf creatürlicher Ebene – der theogone Prozess wieder verwirklicht in der Findlichkeit Gottes. Christus als Gottesausdruck exempli-

³⁶³ BgO, 11, 18–19.

³⁶⁴ Mm, 9, 18.

³⁶⁵ In David Walsh's Interpretation von Böhm's Christus-Bild wird im Zuge des Versuchs, Böhme als Vorläufer des Denkens einer innerweltlichen Erfüllung darzustellen, diese Regel etwas heruntergespielt: »The sacrifice of Christ in making reparation for sin still remained important, but it now tended to be *rivaled* by his revelatory role of embodying the true inner unity of human and divine being (...). As a consequence, the means of achieving salvation has come to consist *less* of loving surrender of self to the outpouring grace of God than of a resolute decision of the will to form itself anew after the figure of oneness« (1983, 103. Hervorhebung D. S.). Im Hinblick auf Böhm's Betonung des (von Christus verkörperten!) Demutsaktes als Bedingung schlechthin für diese »resolute« Willensentscheidung, die vornehmlich als »surrender of self« zu umschreiben ist, scheint diese von Walsh vorgenommene Wertung an Böhm's eigentlichem Anliegen vorbeizugehen.

³⁶⁶ ep, 46, 12–13

fiziert diese Gottesbefähigung der Menschennatur und legt dabei die zentrale Bedingung frei, unter der sich diese gebiert³⁶⁷.

8. Abschliessende Überlegung

In Anbetracht dieses inneren Zusammenhangs zwischen Lucifer, Adam und Jesus in Böhmes Perspektive eines dynamischen, sich stets generierenden Gottesgeschehens bleibt jedoch eine grundsätzliche Frage offen. Sie wurde bereits am Anfang des letzten Abschnitts thematisiert und ergibt sich aus dem Kerngedanken dieser theogonen Spekulation von selbst. Vergegenwärtigt man sich nämlich erneut das eigentliche Fundament, auf dem dieses weltdeutende Gedankengebäude ruht, so wird gerade die oben beschriebene Möglichkeit der Gottesblockade zur Aporie. Wenn das Grundgeschehen aller Wirklichkeit durch folgenden Satz auszudrücken ist: der *»ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor Ihme noch hinter Ihme hat; welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist: Der ist und heisset der Einige Gott; welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebietet«*³⁶⁸ (Hervorhebung D. S.), dann fragt sich, wie es überhaupt sein kann, dass sich Gott *nicht* in sich selber fassen und finden kann, wie an den Daseinsmöglichkeiten Lucifers und Adams exemplarisch gemacht. Ist der Alles verursachende Wille nur *einer*, der *»nichts vor Ihme noch hinter Ihme hat«*, und der sich selbst durch alle Gestalten hindurch als Gott empfindlich und fühlbar werden will³⁶⁹, so wird die Möglichkeit einer luciferischen bzw. adamischen Blockade dieser göttlichen Selbstgeburt höchst paradox³⁷⁰. Wie kann der urgründliche Wille sich gegen sich selbst wen-

³⁶⁷ »Aber ich will einen ieden treulich gewarnet haben, obs geschehe, daß Gottes Licht in ihm aufginge, daß er ja in grosser Demuth in der Gelassenheit stehen bleibe, als im Tode Christi.« (ep 20, 31)

³⁶⁸ Gw, 1, 4.

³⁶⁹ Vgl. Gw, 1, 9.

³⁷⁰ Eine unübersehbar irritierte Anmerkung zu dieser Aporie findet sich auch bei Feuerbach im Anschluss seiner Darstellung des luciferischen Bösen bei Böhme. Er erklärt zunächst die Erscheinung des Bösen in Lucifer mit der Aussage »erst da, wo das Böse also für sich selber wird, wird das Böse Böses, und ist als Böses offenbar und wirklich«, wozu er dann in der Fussnote vermerkt: »Gerade aber dieser Punkt (...) ist auch der Punkt, wo Jakob Böhme sich gänzlich in theologische Phantastik und Willkür verliert, ohne dass er doch – freilich eine, übrigens begreifliche Unmöglichkeit – die Schwierigkeit löst. Und diese Schwierigkeit bietet sich ihm unglücklicher Weise zweimal dar –

den, bzw. wieso wirkt sich seine Freiheit gegen sein Wesen aus? Wenn die gesamte Offenbarungsbewegung getragen ist vom Willen zur Selbstgeburt Gottes, wie kann es überhaupt sein, dass die gegen- teiligen Qualitäten zur Gottesempfindlichkeit offenbar werden können? Und zwar eben nicht als notwendige Momente, die im »Wandel« sich zur Fühlbarkeit Gottes transmutieren, sondern im willentlichen Beharren auf den Qualitäten, die eben das Gegenteil Gottes, »sofern er Gott heisst«, zur Offenbarung bringen.

Diese Fragen deuten ein noch grundsätzlicheres Denkproblem an. Dieses lässt sich so formulieren: Wenn Gott die ewige Hervor- bringung göttlicher Fühlbarkeit des »alles in allem« bedeutet, wie kann diese Gottesgeburt zugleich nicht stattfinden? Ist nämlich Gott als dasjenige definiert, was sich als Gemüt des Ganzen ewig gebiert, so scheint die Möglichkeit der Verhinderung dieser Geburt die Got- tesdefinition an sich zu unterminieren (die sich ja gerade in ihrem umfassenden, nichts ausschliessenden Charakter als göttlich mani- festiert).

Schelling bietet eine Antwort auf diese Frage, indem er den »Fall« Lucifers als weiteres notwendiges Moment der Theogonie er- fasst, das sozusagen eine neue Offenbarungsebene eröffnet: die Stufe des Geistes. Mit der Entstehung des Geistes entsteht auch eine neue Dimension des Gegenwurfs, durch die sich die Entwicklung hindurch bewegen muss³⁷¹. Auf Böhmes Denken jedoch kann diese Erklärung keine Anwendung finden, weil die Offenbarung Gottes, die er zwar in unterschiedlichen Momenten nachzeichnet, für ihn zugleich ewig vollendet ist. Gott ist je schon die Realisation der fühlbar geworde- nen Einheit des Ganzen. Und zugleich vermag diese Einheit auf- gebrochen zu sein, luciferisch blockiert, um »wiedererboren«, »ge- funden« zu werden. Das Problem nochmals anders ausgedrückt: Auf der einen Seite scheint das Offenbarungsspiel Gottes – im Gottes- begriff! – ewig aufgegangen, auf der anderen Seite ist sein Ausgang dramatisch offen. Dies ist wohl das Grundparadoxon des Böhme- schen Gottesbildes.

Zunächst kann man vermeinen, dass damit lediglich der Unter-

erstlich bei dem Fall Lucifers, dann bei dem Fall Adams. Er hilft sich mit dem freien Willen. Aber es bleibt eben absolut unbegreiflich und sinnlos, wie der freie Wille aus der göttlichen Konkordanz heraustreten konnte. Es gibt aber keinen Übergang von der phantastischen Welt der Theologie zur wirklichen Welt.« (SW III, 170, Fussnote)

³⁷¹ Vgl. 1983, 93f.

schied einer »ewigen« und »zeitlichen« Betrachtungsweise angesprochen sei, wodurch sich eine gewisse Hilfestellung für den Umgang mit diesem Paradox anzubieten scheint. Was auf der Ebene des »Ewigen« als »Geburt« zugleich ewig vollendet ist, geschieht auf der Ebene des »Zeitlichen« als »Prozess«. Auf diese Weise notiert Böhme einmal zum Grund des Falls von Adam, dass das göttliche Gut in der bewussten Entwicklung bis hin zu Christus »durch solchen Proceß in der Wiedergeburt offenbar werden (muste), auf daß die Liebe und Gnade Gottes erkant, und im Menschen offenbar würde«³⁷². Die zeitliche Offenbarungsebene deutet sich somit zu einem auseinandergezogenen Bild des Ewigen an. Ein Gedanke, der seine verwandte Vorform bereits in der plotinischen Ausdeutung des platonischen Diktums von der Zeit als »bewegtes Abbild der Ewigkeit«³⁷³ hat, gemäss der die Seele nur im »Nacheinander« den »Zusammenhang« des Einen nachbilden kann³⁷⁴. Aber dieser mögliche Konnex zwischen einer »ewigen« und »zeitlichen« Ebene kann nicht besagen, dass damit letztlich der zeitliche Prozess vorherbestimmt sei. Sonst wäre Böhmes ganzes Drängen auf den Vollzug der Demut hinfällig, sein Beschwören der grossen Gefahr, in der das Leben schwebt, seine Hinweise auf die Bedeutung der Freiheit des Willens überflüssig, wenn letztlich das ewige Spiel im Zeitlichen (halt zeitlich auseinandergezogen) ohnehin vorherbestimmt wäre.

Vielmehr lässt sich die Ungewissheit des Ausgangs dieses paradoxen Spiels, *das zugleich ewig aufgeht im Gottesbegriff selbst*, auf nichts anderes als die Prämissen desselben zurückführen. Allein schon die Ernstnahme des Ausdrucks des göttlichen Offenbarungswegs als »*Findung* der Eigenschaften«³⁷⁵ indiziert die Offenheit eines Prozesses, der nicht vorprogrammiert ist. »Finden« impliziert einen Vorgang, der nicht determiniert ist. Damit ist wiederum nichts anderes als Böhmes Grundpostulat der *Freiheit* des Willens expliziert, der die Doppelbödigkeit eines sowohl seinem Wesen entsprechenden als auch gerade aufgrund dieses Wesens sich nicht entsprechen müssen Willens enthält. Wobei sich dieses Grundaxiom wiederum nur als die Ausbuchstabierung derjenigen Bedingung lesen lässt, die in den Gottesprädikaten der demütigen Liebe oder »Demut der Lie-

³⁷² Gw, 9, 110.

³⁷³ Timaios, 37. Strophe.

³⁷⁴ Vgl. Plotin, 1981, 128 (Enneade III, Buch 7, Abschnitt 11).

³⁷⁵ Gw, 1, 9.

be«³⁷⁶ gesetzt ist; denn diese Liebe gibt in ihrer (Selbst-)Überwindung das Anderssein frei, dessen sie als Liebe zugleich bedarf. D. h., das paradoxe Ineinander der Möglichkeit von Einheit und Unterschied, Fertigem und Offenem, Vollendetem und Unvollendetem ist im Kern dieses Gottesbegriffs selbst zu orten. Wenn also die Offenbarungsbewegung determiniert erscheint durch den Satz: »Denn was Er (Gott) je von Ewigkeit gewolt hat, das ist Er selber«³⁷⁷, dann ist diese Determinierung zugleich aufgehoben durch genau dasjenige, was »Er« ist. Oder anders formuliert: Die Gerichtetheit des ewigen Willensvollzugs gewinnt sich nur aus der Ungerichtetheit, die dem göttlichen Wesen in der Verkoppelung von Freiheit, Demut und Liebe gemäss ist.

Angesichts dessen kann man sich aber mit Dostojewskij in der Figur des Ivan Karamasov fragen, ob der Preis einer so gedachten Gottesoffenbarung nicht zu hoch sei, ob die Kosten, das Wesen der Liebe sich in Freiheit »finden« zu lassen, die Offenbarung der Liebe nicht insgesamt in Frage stellen³⁷⁸. Die Frage am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts gefasst: ob eine Gottes-Offenbarung, gedacht als »Findung« oder »Geburt« göttlicher Eigenschaften bzw. Qualitäten, die aus ihrem Wesen heraus Erscheinungen wie den Holocaust nicht verhindern *kann*, nicht aufgrund eben der Liebe darauf hätte verzichten sollen. In dieser Weise stellt sich die Theodizee-Frage erneut unter den Prämissen der Böhmeschen Denkweise.

Dass sich bei Böhme keine Antwort auf eine solche Frage findet, lässt sich jedoch wiederum als Antwort auffassen. Und zwar, weil Böhme eine solche Frage auf einem grundsätzlichen Missverständnis beruhend empfinden würde. Auf genau jenem Missverständnis, von dem er mit allen Mitteln abzubringen versucht: die Denkweise eines »gesonderten« Gottes, der vor den Richtstuhl einer solchen Frage überhaupt zu ziehen wäre. Gegenteilig ist der Mensch *so wenig trennbar* vom göttlichen Offenbarungsprojekt, dass er diese Frage genau so gut an sich selbst richten müsste. Denn »Gott« ist keine

³⁷⁶ Gw, 4, 31.

³⁷⁷ Gw, 2, 4.

³⁷⁸ »Und was ist das für eine Harmonie, wenn es noch eine Hölle gibt? Ich will verzeihen und umarmen und will nicht, daß noch gelitten werde. Und wenn die Leiden der Kinder zu jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit erforderlich ist, unbedingt hinzukommen müssen, so behaupte ich im voraus, dass die Wahrheit diesen Preis nicht wert ist. (...) Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. (...) Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt.« (1923, 447).

externe Instanz der vorgegebenen Antworten auf den Sinn des Ganzen, sondern setzt den Sinnhorizont des Menschen vielmehr und massgeblich als Ver-Antwortlichkeit. Die »Geburt«, das »Aufthun« des Guten, welches Geschehen Böhme als Gott bezeichnet, liegt jedem Menschen anheim. Die göttliche »Harmonie« hängt in ihrer Aufkunft nicht von einem gesonderten göttlichen Subjekt ab, sondern ist die aktuelle Aufgabe, in der sich menschliches Dasein (vor)findet. In diesem Sinn fasst auch Grunsky zusammen: »Menschsein heißt gar nichts anderes als im Ungrund wurzelnd aus ihm heraus die Lichtgeburt vollziehen können.«³⁷⁹ In Böhmes Worten im »*ungrundlichen Willen stehet der Seelen Ens*, und will Gott von ihm haben, es soll Göttliche Kraft gebären«³⁸⁰ (Hervorhebung D. S.). Oder noch deutlicher: »Alles was Gott der Vater hat und ist, das *soll* in mir erscheinen, als eine Form oder Bild der Göttlichen Welt Wesen; alle Farben, Kraft und Tugenden seiner ewigen Weisheit, sollen in und an mir, als an seinem Ebenbilde offenbar seyn, ich soll die Offenbarung der geistlichen Göttlichen Welt seyn, und ein Werkzeug des Geistes Gottes, *darinnen Er mit Ihme selber, mit diesem Halle, der ich selber bin, als mit seiner Signatur spielt: Ich soll sein Instrument und Saitenspiel seines ausgesprochenen Wortes und Halles seyn; und nicht alleine ich, sondern alle meine Mit-Glieder in dem herrlichen zugerichteten Instrument Gottes; wir sind alle Saiten in seinem Freudenspiel.*«³⁸¹ (Hervorhebung D. S.) Das »Sollen« des menschlichen Daseins besteht demnach darin, so zu werden, dass der Mensch sich im göttlichen Selbstverhältnis begreift: dass Gott in ihm mit sich selbst als mit seiner »Signatur« »spielt«. Im Entdecken, dass das Offenbarwerden all dessen, was mit dem Göttlichen impliziert ist, im Menschen selbst liegt, löst sich die Verantwortung ein, die dieser Gottesbegriff an den Menschen setzt. Die Hoffnung, die damit konkret – und entgegen eines Jenseits-Aufschubs – gegeben

³⁷⁹ H. Grunsky, 1984, 198. Grunsky weist gegen Ende seines Werkes auf der Basis dieses Menschenbildes nochmals auf die »Macht« hin, die dem Menschen nach Böhme zukomme, fügt jedoch hinzu, dass der mit »größter Macht« ausgestattete zugleich »*demütige(r) Künstler*« sei, »der als Gottes Werkzeug dieselbe Harmonie, die er in seinem Innern errang, auch in der äußern Welt herzustellen vermag.« (1984. 300, Hervorhebung D. S.) Der Ausdruck des »demütigen« Künstlers, den Grunsky ohne weiteren Kommentar eher beiläufig einzustreuen scheint, fällt im Licht unserer Untersuchung in seiner eigentlichen Treffsicherheit und Präzision auf.

³⁸⁰ Gw, 8, 57.

³⁸¹ Sg, 12, 13.

ist, besteht darin, dass das Realwerden göttlicher Liebe je jetzt *geschehen will*, und geschehen kann, wenn im Zulassen gewollt.

Insofern verweist die Böhmesche Spekulation für die Antwort auf den Sinn des Ganzen letztlich immer auf eine Praxis. Der Sinn der Offenbarung Gottes kann dem Menschen nur aufgehen, wenn der Mensch diesen Sinn in der Verwirklichung der Liebe Gottes in sich aufgehen lässt. Der Kern dieser Spekulation fällt mit der Nötigung auf einen Vollzug zusammen, in dem sich das spekulative Wissen wiederum erst einstellen kann. Diese Praxis, in der der Wille Gottes als Liebeswillen aufzugehen vermag, ist – wie gezeigt – massgeblich mit dem Demutsbegriff verbunden. Er stellt die Regel dar, durch die sich das Gottesspiel der menschlichen Seele im Mitspielen öffnet. Die Demut erweist sich demnach auf zweifache Weise als Bedingung zum Nachvollzug dieses Gottesverständnisses: einmal darin, dass sie im Kern dieser Offenbarungsspekulation zu denken ist, wodurch die Notwendigkeit des »Contrariums« und des überwindenden »Streits« – jener seit Hegel immer wieder gepriesene Grundgedanke Böhmes – sich erst offenbarungseröffnend auszuwirken vermag; zum andern darin, dass die zentrale Stellung der Demut im Kern dieser Spekulation zugleich über diese hinwegweist, um vom Denken zum Leben zu treiben. Denn, so Böhme in aller Deutlichkeit: »Was hilft mich die Wissenschaft, so ich nicht darinnen lebe?«³⁸².

Indem Böhme explizit die Demut dem Erfassen des »tiefen Sinns« seiner Schriften voraussetzt³⁸³, deutet sich dieser unhintergehbare zirkuläre Zusammenhang zwischen einer Denk- und Seinsart an, den er für den unbeschränkten Nachvollzug seiner Gedanken fordert. Damit liegt im Demutsbegriff sowohl die Geschlossenheit dieser Weltanschauung wie ihre Öffnung begründet. Das macht das Spannungsvolle des Begriffs aus, der als Schranke vor diesem Gedankengeschehen zugleich Brücke ist – und dies auf unterschiedlichen Ebenen. Denn, wie im Versuch der gedanklichen Nachzeichnung dargestellt, führt er das Offenbarungsgeschehen vom Ende zum Anfang über und vice versa, d. h. zum ständig erneuerten Aufgehen; zugleich aber bedeutet er, dass dieser Gedanke erst durch die in ihm indizierte Praxis zu einem *wirklichen*, ein-sehbaren Geschehen werden kann. Als konstitutiver Kern der Böhmeschen Spekulation enthält die Demut diesen Aufforderungscharakter zur Umsetzung in gelebte Wirk-

³⁸² ep, 12, 62.

³⁸³ Vgl. Gw, Vor. 7.

lichkeit in sich. Damit stellt sie die im Fokus dieses Denkens liegende Überschneidung von Verstehen und Vollziehen dar, die abschliessend nochmals in Böhmes kraftvollen Worten zusammengefasst sei: »Also verstehets endlich in dem Wege: Gott ist selber alles und in allem; aber Er gehet aus dem Grimme aus, und findet die Licht- und Kraft-Welt in sich selber, Er machet sie selber, daß also der Grimm mit allen Gestalten nur eine Ursache des Lebens (und sich selber in grossen Wundern finden) sey. Er ist der Grund und Ungrund, die Freyheit und auch die Natur, in Licht und Finsterniß; *und der Mensch its auch alles, so er sich nur also selber suchet und findet, als Gott. Unser gantzes Schreiben und Lehren langet nur dahin, wie wir uns müssen selber suchen, machen und endlich finden; wie wir müssen gebären, daß wir ein Geist mit Gott sind, daß Gott in uns sey, und wir in Gott, daß Gottes Liebe-Geist in uns sey das Wollen und auch das Thun, und daß wir der Angst-Qual entrinnen*«. ³⁸⁴

³⁸⁴ Mw II, 10, 6–7.

4. Demutsspannung: Zusammenfassende Bemerkungen im Vergleich von Eckhart und Böhme¹

»Diese Bewegung, durch das Oben und das Unten hindurch, anfanglos, endlos, aus Anfang und Ende, da drinnen sind wir«.
(Silja Walter: »Von der Demut«. In: »Der Ruf aus dem Garten« 1995, 98 f.)

Im Blick auf die beiden vorangegangenen Kapitel scheint die Frage berechtigt, was der darin erarbeitete Demutsbegriff überhaupt noch mit dem gewöhnlichen Verständnis von Demut zu tun hat. Wenig bis gar nichts, so scheint es, geht man von den heute üblichen Begriffsschattierungen im Sinne von Bescheidung bis hin zur Erniedrigung des Selbstwerts aus. Dagegen sticht die Demut Eckharts und Böhmes in eindeutiger Kontrastierung hervor: als Vermögen der menschlichen Grenzüberschreitung und Selbstüberhöhung. Demut ist somit eine Stärke nicht nur im Sinne des Aushaltens der eigenen Schwäche, sondern im Sinne der in ihr möglichen Tilgung von Schwäche überhaupt. Was Peter Schäublin angesichts Eckhart bemerkt, gilt auch für Böhme: »(...) derart wird die Bedeutung der Demut emporgetrieben, dass sie auf ihrem Gipfel gleichsam in Macht umschlägt«².

Sollte man angesichts dessen nicht schlicht von einer Umkehrung sprechen, die dem landläufigen Begriff von Demut im Eckhartschen und Böhmeschen Umgang damit widerfährt? Denn was hat Eckharts »Gottesgewalt« des Demütigen oder Böhmes Gott-Ebenbildlichkeit desselben noch mit unserem Spontanverständnis von Demut zu tun?

Dieser berechtigte Eindruck ist bereits ein erstes, wenn auch sehr pauschales Resultat des Vergleichs der beiden Denker: zu verstehen, was sie unter Demut meinen, beinhaltet gewiss eine Umkehr des

¹ Kurze Vergleichsstudien in allgemeiner Hinsicht leisten z. B. A. Bastian, 1906, 184 ff. P. Schäublin, 1963, 161 ff. R. Heinze, 1972, 141 ff. F. Gerhardt hat in seiner Dissertation (1922) einen eingehenderen Vergleich vorgenommen.

² P. Schäublin, 1963, 162

heute gängigen Ansatzes, der den Begriff auf ein statisches Bedeutungsspektrum der Selbsterniedrigung einfriert. Letztere Formulierung aber deutet erst den eigentlichen Unterschied an, der sich zwischen dem heutigen und damaligen Verständnis auftut: Der Demutsbegriff Eckharts und Böhmes weist in sich eine Bewegung auf, die verlorengegangen ist. Denn sehr wohl ist das heutige Verständnis als übriggebliebenes Fragment der damaligen Bedeutungsbreite zu sehen. Hängt doch die Stärke, welche dem menschlichen Selbst nach Eckhart und Böhme in der Demut zukommt, untrennbar mit dem Bekenntnis (bzw. der Erkenntnis) der Schwäche zusammen, welcher dieser Begriff zugleich einfordert. Diese Verschweissung erst macht das Begriffsvolumen der Demut im Eckhartschen und Böhmeschen Kontext aus³. Demut drückt das Gesetz eines solchen Zusammenhangs aus, wobei sie implizit auch die Illegitimität der Sonderung dieser beiden Momente zu verstehen gibt: auf sich beharrende Selbsterniedrigung ist genauso demutswidrig wie ein Höhenflug, dessen Schwerelosigkeit sich nicht aus dem Wissen des eigenen »Nichts« speist. Erst der Verbund der Einsicht in die Nichtigkeit des Selbst, welche einen sozusagen durch das Selbst hindurchsehen und dadurch darüber hinauskommen lässt, konstituiert Geheimnis und Kraft dieses Demutsbegriffs. So führen beide Denker auf je unterschiedliche Weise vor Augen. Eckhart bringt die Doppelbewegung in aller Ausdrücklichkeit vor Augen, wenn er die Demut als »festeste(s) Fundament« der abgeschiedenen »Vollkommenheit« bezeichnet, ihren Fundamentcharakter jedoch durch die ihr inhärente Dynamik begründet: »denn« – so seine schlanke Demutsformel – »wessen Natur hier in der tiefsten Niedrigkeit kriecht, dessen Geist fliegt empor

³ Diese Gegenläufigkeit der Demut steht in unmittelbarer Verwobenheit zum mystischen Typus der Selbsterkenntnis im allgemeinen, wie sie A. M. Haas in seiner einschlägigen Studie »Nim din selbes war« offenlegt. Diese spannungsvollen Tendenzen des mystischen Konzepts der Selbsterkenntnis lassen sich, so zeigt Haas, auf antike Wurzeln zurückführen: »Schon das alte delphische gnothi sauton und ebenso das erste Ziel und Ergebnis christlicher Selbsterkenntnis betrifft die Einsicht in das Ungenügen und die Verlorenheit des rein menschlichen Ich an sich. Andererseits lehrt der platonische Ansatz den göttlichen Charakter einem mit den Ideen verbundenen Ichs oder Seelengrundes, und die Selbsterkenntnis gewinnt damit die Bedeutung eines eigentlichen Heilwegs, eines saelden wec. Diese Qualifikation der Selbsterkenntnis als einer ins Innerste des Menschen verlängerten Heilsgeschichte ist es nun auch, die für die Deutsche Mystik entscheidend wird.« (1971, 14)

in das Höchste der Gottheit«⁴. Und Böhme bringt das gleiche gegenläufige Potential etwas ausführlicher und umständlicher zum Ausdruck, wenn er seinen Leser belehrt: »Du bist närrisch, und hast nichts, als nur Gottes Gnade; du must dich in dieselbe mit grosser Demuth einwinden, und gantz in dir zu nichte werden, dich auch weder kennen noch lieben; alles was an und in dir ist, muß sich nichtig, nur blos als ein Werkzeug Gottes achten und halten (...) Als dann nimt der H. Geist aus Gott die Lebens-Gestältniß ein, und führet sein Regiment empor, das ist, Er zündet die Lebens-Gestältniß mit seiner Liebe-Flamme an.«⁵.

Diese Worte Böhmes erinnern aber zugleich daran, dass Demut nicht bloss die Erkenntnis der eigenen Schwäche enthält, die als grenzenlos zu begreifen ist. Sie verlangt überdies ein Verhältnis dazu, das – im Gegensatz des Sich-Sträubens davor – als Hingabe daran unschreibbar ist. Dem Erkannten muss entsprochen sein; in diesem Sinn sagt Böhme oben: »du must gantz in dir zu nichte werden« und Eckhart interpretiert explizit: »vollkommene Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus«⁶. Indem man sich auf diese – radikale⁷ – Weise mit der erkannten Nichtigkeit des eigenen Selbst versöhnt, d. h. in keinem Spannungsverhältnis mehr dazu steht, geschieht erst der Umschlag. Das Selbst *erfährt* in der Selbstaufgabe

⁴ DW, VA, 459, 12 f. (»wan swelhes natüre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hoehste der gottheit«, Ebenda, 458, 10 ff.)

⁵ wGl, 1, 24–26.

⁶ DW, VA, 437, 30 f. (»volkomeniu dêmüeticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes«, Ebenda, 436, 27 f.)

⁷ Die demütige Hingabe an diese Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit enthält als »Wagnis der Selbstaufgabe« (A. M. Haas, 71, 197) ein Moment, das vor allem von der Resignation unterscheidet. Auf dieses hat insbesondere Tauler hingewiesen: der Mut. Tauler spricht den Mangel an Mut als einen der wesentlichen Hinderungsgründe des Demutsvollzugs aus, so etwa wenn er schlicht konstatiert: »Nun *wagen* es viele Menschen nicht« (1978, Pr. 45, 344). Auch ein heutiger Autor, H. J. Braun (1982), hat eine Demutseindeutung unter der wesentlichen Berücksichtigung des damit implizierten Muts vorgenommen. Bei Braun jedoch beschränkt sich Demut noch auf den Mut zur »redlichen« Einsicht in die unterschiedlichen Schwächen, die ein Mensch haben kann (Zorn, Stolz, Machttrieb usw.). Bei Eckhart (auch Tauler) und Böhme jedoch erstreckt sich die Einsicht der Demut – wie gesehen – viel weiter: sie betrifft nicht nur die Schwächen, sondern die Erkenntnis, dass das eigene Selbst aus eigener Kraft nichts (bzw. bei Böhme nur »Böses«) vermag, nichts (bzw. nur »Böses«) ist. Entsprechend stark muss also der von Tauler angesprochene »Mut« angenommen werden, derartig radikal den Glauben an den möglichen Selbstbestand, an einem im eigenen Selbst gegründeten Halt aufzugeben.

eine Affirmation und Erfüllung (im Sinne der Erkenntnis-, der Liebeskraft usw.), die seine vormalige am Selbst *selbst* festgemachte Bedeutung unermesslich übersteigt.

Lässt sich dieser Umschlag auf einer rein anthropologischen – bzw. noch einfacher: Commonsense-Ebene nachvollziehen? Ein solcher Versuch sei angedeutet, um dem derartigen Demuts geschehen einmal so bedingungslos als nur möglich näher zu kommen, wobei eine Distanz sichtbar wird, die zu überbrücken auf diesem Wege unmöglich ist.

Blickt man zunächst ohne jeden religiösen oder metaphysischen Vorbehalt auf die *conditio humana*, so ergibt sich aus gewisser Perspektive folgende sonderbare Situation: Man lebt als Mensch unter Milliarden anderen eine Zeitspanne, die im geschichtlichen Masstab kaum bemerkbar ist; man entsteht »aus dem Nichts« und vergeht »ins Nichts«, ohne zu wissen woher und wohin, wann und warum, auch ohne die Möglichkeit einer Steuerung der eigenen Grenzpole (im natürlichen Fall)⁸. Und dennoch bringt man für eben dieses eigene Dasein, dass aus weiterer historischer Perspektive ein kaum erkennbares, verpuffendes, dahinsausendes, winziges Bewusstseinsteilchen darstellt, dessen Sein oder Nicht-Sein aus diesem Blickwinkel was für eine Rolle schon spielt, ein »unendliches« Interesse auf. In der Regel geht es jedem Menschen mit all der ihm zur Verfügung stehenden Kraft um das *eigene* Dasein. Das Ausmass, mit dem es jedem um sich selbst geht, steht in merkwürdiger Diskrepanz zur Kontingenz, welches dem individuellen Dasein schon aus geringer Entfernung zukommt. Das Demutsgebot, die Nichtigkeit des eigenen Selbst zu erkennen, scheint in dieser Hinsicht wie eine durchaus realistische Korrektiv übersteigter und undistanzierter Selbstbezüge⁹. Die Folgen einer aus diesen Beweggründen plausibilisierten Demutskorrektur können nun auf zweifache Weise weitergesponnen werden: einmal im Sinne einer Folge, die an Eckhart erinnert, einmal an Böhme.

Stellt man nämlich sein Dasein in den Masstab etwas weiter gesteckter geschichtlicher Dimensionen und erblickt es unter dem

⁸ Vgl. Lübkes Analyse der Kontingenzerfahrung, die er vor allem an der »Unverfügbarkeit« von Geburt und Tod erblickt (1986, 144), woran er den Kern eines »aufklärungsresistente(n)« religiösen Verhaltens festzumachen trachtet (ebenda.).

⁹ Eine solche Plausibilität der Demut findet sich auch bei Theodor Fontane ausgesprochen: »Es gibt nichts, was uns so Demut predigte wie die Wahrnehmung von der Entbehrlichkeit des einzelnen.« (Zit. bei U. Wickert ohne Quellenangabe, 1995, 699)

quantitativen Aspekt als eines unter Milliarden Lebenden und weiteren Milliarden Toten, dann mag einem neben der verschwindenden Grösse, welches das eigene Selbst darstellt, auch seine Zufälligkeit aufgehen. Da es keinen ersichtlichen Grund gibt, dass man da sein muss, man ebensogut nicht dasein könnte, vermag die Unselbstverständlichkeit des eigenen Daseins – so leicht unter den Sorgen und Bezügen verdeckt – neu aufzugehen. Gerade die bewusstgewordene Kontingenz kann nämlich die Zu-fälligkeit des eigenen Seins vor Augen führen, für das kein Grund ausfindig zu machen ist. Sich jedoch als sich selbst *zugefallen* zu empfinden und bewusst zu werden eröffnet eine Haltung gegenüber dem eigenen Sein, die einen in die Nähe des Sinns von Eckharts Rede geraten lassen kann, sein Sein als »empfangen« zu nehmen.

Noch eine weitere Folge vermag eine Bewusstwerdung im obigen Sinne mit sich ziehen. Im Betrachten des eigenen Selbst als verschwindende Grösse im historischen und quantitativen Masstab vermag auch der Drang nach Selbstbestätigung müssig erscheinen, sich vielmehr als fast logisches Symptom eines übersteigerten bzw. unhaltbaren Selbstwertgefühls entlarven. In der Loslösung von gesuchten Bestätigungen jedoch kann das Selbst womöglich freiwerden für eine Vergewisserung viel grundsätzlicherer Art, die allein darin besteht, dass das Selbst – als Selbst – besteht. D. h., dass sich das Selbst seiner bewusst wird im Ereignis, welches sein Dasein ausmacht: nämlich Ort zu sein, an dem sich die »Welt« im konstanten Fluss der Wahrnehmungen, Empfindungen und Gedanken zusammenfindet. In anderen Worten, dass sich das Selbst aus jenem Grundgeschehen gewinnt, welches im Selbstsein je schon gegeben ist. Im bewussten Erfahren des Ereignisses, das ständig geschieht allein dadurch, dass das Selbst auf seine Weise existiert, ent-deckt es eine Grundlegung, die seines gesuchten Zutuns nicht bedarf (Descartes Ansatz des »cogito, ergo sum« als gegebener Ausgangspunkt für jede weitere Gewissheit verweist in die gleiche Richtung). Hier erscheint eine Brücke zu dem von Böhme Dargelegten. Denn er spricht eben davon, dass wenn das Ich von seiner bewussten Selbstsuche und -Begierde lässt, es sich erfährt in der Wahrnehmungsfülle, die es trägt und konstituiert¹⁰.

¹⁰ A. M. Haas schlägt einen verwandten Gedankenweg als Annäherung zur Möglichkeit von mystischer Erfahrung ein, wenn er im Versuch, die »Eigenart christlicher Mystik« zu kristallisieren, zunächst auf die dazu im »Menschen als solchem gegebenen Anlagen«

Doch auch wenn Meditationen solcher Art in gewisse Nähe zu Eckhart und Böhme bringen, so bleibt eine nicht zu überbrückende Distanz. Denn beide Denker bezeugen eine Radikalität der in ihrem Demutsbegriff enthaltenen Doppelbewegung, die in obiger Gedankenrichtung uneinholbar ist. Nicht nur findet sich die Bedeutung des einzelnen bei ihnen relativiert, sondern sie sprechen explizit vom »Nichts« desselben. Und nicht nur findet sich der einzelne durch seine blossе Existenz wiederum affirmiert, sondern er findet sich in der Demut über sein Dasein hinaus überhöht in einem es tragenden wie übersteigenden Bezug. Diese Unterschiedlichkeit ergibt sich offensichtlich durch eine andere Relation, in die das einzelne Leben gestellt wird, begründen Eckhart und Böhme ihr Demutsgebot doch niemals durch eine Relativierung des Individuums aus historischen oder quantitativen Dimensionen. Die Unbedingtheit der von ihnen bezeugten Demutsbewegung ergibt sich durch einen Referenzpunkt, der in obiger Überlegung fehlt: die Gottesprämissе. Allein sie lässt die Gesetzmässigkeit der Eckhartschen und Böhmeschen Demut aufgehen. Sie stellt gewissermassen den Aufhänger dar, der die Demut in ausladenden Schwung geraten lässt.

Blickt man sich nun diesen Aufhänger näher an, so erstaunt es jedoch, dass der Böhmesche und Eckhartsche Demutsbegriff sich auf so verwandten Bahnen entwickelt. Die auf den ersten Blick auszumachenden Unterschiedlichkeiten ihrer Gottesfassungen lassen auf Diskrepanzen schliessen, die sich unter der bislang nur distanziert vergleichenden Konturierung verbergen müssen. Diese Divergenz ist schlagwortartig sichtbar zu machen an der Differenz der zentralen

reflektiert. Sein Ansatz lautet in Anlehnung an Lübbes diagnostizierter Kontingenzerfahrung: »Eine grundsätzliche, von niemandem bestreitbare Gegebenheit des menschlichen Lebens besteht im Paradox, daß dieses sich nicht autonom sich selber verdankt«. Die Reaktion hierauf könne – so Haas – in zwei unterschiedlichen Positionen eingeteilt werden: die »erste setzt auf das im Ungewissen Gewisse, auf sich selbst«, die »zweite setzt auf das im Gewissen Ungewisse, auf die Instanz des Anders, das als unaufrechenbarer Herkunftsrest an ihm selber faßbar ist« (1996, 45 ff.). Die oben charakterisierten Umgangsmöglichkeiten mit der eigenen Kontingenz fallen offensichtlich als Varianten in den ersten Reaktionstyp. Während Haas diese aber zusammenfasst im Spektrum eines »zurückhaltenden Skeptizismus bis zu einem hochgemuten, naiv anmutenden Optimismus« – im Sinne eines »faustisch-existentiellen« »Schaffensoptimismus« etwa (vgl. ebenda) stellt obige Überlegung auf buchstäblich selbst-genügsamere Selbstvergewisserungen ab. Haas verweist – vor allem angesichts der Unverfügbarkeit von Leben und Tod – noch auf andere mögliche Reaktionsweisen in seiner Kritik Blumenbergs und Schopenhauers (ebenda, Anm. 4, 343).

Begriffe, auf die Eckhart und Böhme den Charakter des Göttlichen bauen: »Sein« und »Wille«. Während bei Eckhart das Gott-Mensch-Verhältnis auf der Grundlage des Seins verdeutlicht wird, wird es bei Böhme auf die Grundlage des Willens gestellt. Diese Unterschiedlichkeit des Ansatzes schlägt sich auch in grundsätzlicher Weise auf ihre Demutskonzepte nieder. Auf die Frage: »Wieso Demut?« würde man im Sinne Eckharts antworten: weil der Mensch sein Sein empfängt, und ohne diesen empfangenden Bezug nicht(s) wäre. In Böhmes Sinn hingegen müsste die Antwort lauten: weil der Mensch in seinem eigenen Willen »böse« ist, und nur im Durchdrungensein von Gotteswillen »gut« sein kann¹¹. Bei Eckhart begründet sich die Demut in der Selbststundgründbarkeit und -Unhaltbarkeit des menschlichen Seins, bei Böhme in der haltlosen Abgründigkeit des menschlichen Willens. Tritt somit eine Distanz in den Fundamenten ihrer Demutsbegriffe auf, die diese bei allen Gemeinsamkeiten letztlich unverwandt nebeneinander stellt?

Während bei Eckhart die Demut mit der existentiellen Abhängigkeit des Menschen zu tun hat, hat sie bei Böhme scheinbar vornehmlich mit einer Willensqualität zu tun. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Böhme die nicht demütige, d. h. in anderen Worten auch: nicht gottdurchdrungene Willensqualität als sterbende Lebensqual, als ein »Nichts« bezeichnet und Eckhart wiederum – wenn auch an seltenen Stellen – das in der Sonderung zu Gott bestehende ge-

¹¹ Die Unterschiedlichkeit dieser Begründungen führen eine der augenfälligsten Divergenzen zwischen Eckhart und Böhme vor Augen: ihr Verständnis vom Bösen. Schaublin fasst hierzu zusammen: »Lebt Eckhart noch in der Augustinischen Anschauung des Bösen als der Negation des Guten und Wahren, so treibt bei Boehme gerade das Böse das Gute zur Offenbarung, die Lilie zum Blühen. Wie fremd und fern ist Eckhart auch der folgende Gedanke Boehmes: Wo der Teufel König ist, da sind seine Lügen Wahrheit. Wohl kennt auch Eckhart den äusseren Menschen, doch seine Vernachlässigung darf geradezu als Sinnbild für seine Nichtigkeit gelten. Nach Boehmes Meinung dagegen schleppt ihn der Wiedergeborene beharrlich und mühselig bis in den Tod mit sich. So zeigen sich bei näherem Hinsehen tiefe Unterschiede, die wir noch bestätigen und vermehren können.« (1973, 164). Auch wenn sich bei Eckhart niemals eine dialektische Ausarbeitung des Verhältnisses »Gut« und »Böse« darbietet, so finden sich aber immerhin Aussagen, die ihm diesen Gedankengang als nicht ganz fremd und abwegig erscheinen lassen. So zum Beispiel der kurze Hinweis in seiner Genesisauslegung: »Malum enim esse perfectio requirit universi, et ipsum malum in bono est et ad bonum universi, quod primo et per se respicit creatio« (LW I, Exp. lib. Gen, 202, 21). Dennoch ist festzuhalten, dass Meister Eckhart zweifellos als derjenige Vertreter mittelalterlicher Mystik angesehen werden kann, »der am intensivsten das malum im Geiste des Neuplatonismus ontologisch demontiert.« (A. M. Haas, 1996, 288)

schöpflische »Nichts« mit *Qualitäten* belegt: »Alles Geschaffene ist auf Grund des Nichts hässlich und trennt von Gott, wie die Nacht vom Tag, die Finsternis vom Licht, das Nichts vom Sein.«¹² Das geschöpflische »Nichts« Eckharts scheint deshalb ebenso als ein qualitativer Zustand betrachtet werden zu können, wie die gottlose Willensqualität von Böhme als ein »Nichts«. Diese Überlappung ist ein nicht unbedeutendes Detail. Sie verweist vielmehr auf eine ähnliche untergründige Gedankenstruktur, die bei Eckhart einen eher ontologischen, bei Böhme einen eher voluntaristischen Niederschlag findet: der Gedanke der Selbstoffenbarung oder Selbsterkenntnis Gottes. Er bildet den Fokus, der die jeweiligen Modelle ausrichtet und ihre Überschneidungen begründbar macht. Denn Böhmes Fassung des göttlichen Willens ist in seinem (einzigen und immerwährenden) Akt der Selbstoffenbarung so seinssetzend wie der seinsmitteilende Gott Eckharts, der in dieser Seinsmitteilung wiederum ewig sich selbst mitteilt, sich selbst erkennt.

Wiederum befindet man sich mit einer solchen Aussage auf einer sehr allgemeinen Vergleichsebene. Um der Frage nach Gemeinsamkeit bzw. Unterschiedlichkeit des Charakters ihres Demutsbegriffs noch näher zu kommen, sollte man den Betrachtungswinkel enger stecken. Setzen wir nochmals bei Eckhart an. Formuliert man wie oben, dass bei Eckhart der Grund der Demut die Seinsabhängigkeit des Menschen von Gott ist, so muss zugleich das Gegenstück dieser Aussage im Auge behalten werden: dass diese Seinsmitteilung wiederum göttliches Sein überhaupt ausmacht (Gott »muss« geben). Es ergibt sich daraus folgendes paradoxales Gesamtbild: dass sich der demütige Mensch in seinem Dasein als gnadenhaft empfangen erfährt, dieser erkannte Bezug ihm jedoch zugleich die Notwendigkeit seines Daseins vermittelt im Anschluss an den ewig göttlichen Akt der Seinsgabe. Hieraus ergibt sich die Spannung dieses spekulativ gefassten Demutsbegriffes. Denn der Mensch erkennt sich in ihr als unbedingt abhängig von Gott und in dieser Abhängigkeit zugleich untrennbar von Gott. So scheint es, dass man das Verhältnis, welches sich in der Demut eröffnet, vollständig nicht nur hinsichtlich der Seinsabhängigkeit des Menschen in den Blick bekommt. Vielmehr stellt einen die Demut in eine zirkuläre Beziehung zum Sein (im doppelten Sinn Eckharts), welche folgend zum Ausdruck gebracht werden kann: Das – sozusagen – Eigenste: nämlich das eigene Sein

¹² LW IV, Sermon. VI, 57,57

erweist sich in der Demut als Nicht-Eigenes, als Nicht-Eigentum in der Rückführung auf die göttliche Quelle¹³, die wiederum mit absoluter Notwendigkeit auf die Stiftung dieses Eigenen ausgeht, das in der Demut wiederum von sich weg auf das Göttliche zurückbuchstabiert wird usw. Das heisst in anderen Worten, in der Demut wird sich das Dasein durchsichtig auf einen Kreislauf hin, in dessen speisenden Grundgeschehen es steht¹⁴. Der Mensch wird sich durch und in seinem Sein eines *Zusammenhangs* bewusst, welcher als Zusammenhang nur sein Dasein schöpferisch trägt¹⁵. Die Position des Eigenen wird dadurch aufgebrochen auf einen Bezug hin, der es vernichtet und zugleich setzt. Demut bedeutet diesen Wandel der Selbsterkenntnis, indem sich das Selbst transparent wird in seinem nicht auf sich selbst reduzierbaren Charakter. Sie bricht das Individuum auf hinsichtlich seiner Selbstbestandslosigkeit, in der es sich (be)findet in der Zusammengehörigkeit mit Gott, welcher Verbund den

¹³ »Das Sein aber ist mir am allerliebsten, denn es gehört mit am allermeisten zu und ist mir am allerinnersten. (...) Das Sein fließt unmittelbar aus Gott« (DW, Pr. 74, 115, 14f., « Das wesen ist mir allerliebst, es ist mir aller gemeinst vnd ist mir aller inwendigst. (...) Dz wesen fleisset on mittel auß gott«, Ebenda, 114, 12f.).

¹⁴ Diese grundlegende Kreisbewegung lässt sich auch bei Tauler ausmachen. So bedient er sich auch ausdrücklich der Terminologie des »Zurückfließens« um den Lebensweg des Menschen auf Gott hin zu umschreiben: In den Jahren, in denen der Mensch zu einem göttlichen Leben gelangt – so Tauler –, »wird er sich in sich selbst kehren, sich einsenken, einsmelzen in das reine, göttliche, einfache innere Gut, wo das edle Seelenfünkeln eine gleiche Rückkehr und ein gleiches Zurückfließen in seinen Ursprung hat, von dem es ausgegangen ist. Wo dieser Rückfluss auf rechte Weise geschieht, da wird alle Schuld gänzlich getilgt.« (1978, Pr. 19, 137). Auch Seuse spricht von einem Kreislauf, welcher durch menschliches Verhalten zu schliessen ist. Darum, so fasst P. Schaublin zusammen, lässt sich diesbezüglich auch von ihm eine Brücke zu Böhme schlagen: »Stiftet der Mensch ein eigen »sich«, so tut er es nicht nach dem Adel (seines Wesens D. S.), sondern nach dem Zufall. Bei Adel scheint in dieser Gegenüberstellung noch der alte Bedeutungskern des germ athala »vom Vater überkommenes, angestammtes Gut«, noch halbwegs hindurchzuschimmern. Jedenfalls wäre es in dieser Bedeutung als Gegenwort zu Zufall höchst sinnvoll. Mit der Stiftung des eigenen »sich« (= Ich) schliesst der Mensch den göttlichen Kreis nicht mehr. Das ist Seuses Fassung des »experimentum medietatis«: Sie sieht der Beschreibung Böhmes sehr ähnlich. Ist der Kreis geschlossen, so ist nach Boehme die Seele ein Engel Gottes, ist er es nicht, so ist sie luciferisch.« (1963, 166)

¹⁵ Wegen dieses Kerngedanken scheint es nach A. M. Haas angebracht, von Mystik bei Eckhart im Sinner einer »Fundamental-mystik« zu sprechen, weil »bei Eckhart im Durchbruch das je schon dynamisch bewegte Eins-Sein des Menschen mit Gott als menschliche Grundverfaßtheit offengelegt wird« (zit. bei K. Ruh, 1996, 229 aus A. M. Haas, Die Aktualität Meister Eckharts, in: Gottes Nähe. Fshr. für Josef Sudbrack, Würzburg 1990, 84).

Menschen erst *selbst sein* lässt und zugleich Gott Gott (in ihm) sein lässt.

Kann im Blick auf Böhmes voluntaristisches Modell vom Gott-Mensch-Verhältnis eine ähnliche Wirkweise der Demut festgestellt werden? Obwohl im Detail sein Ausgangspunkt von den Prinzipien, von denen aus er das Gott-Mensch-Verhältnis zu fassen versucht, profoundly unterschiedlich erscheint, so lässt sich dennoch eine ähnliche Quintessenz ausmachen. Wie gesehen, ist in der Sprache Böhmes nicht der Seinsempfang als springender Punkt hervorzuheben, der in der Demut als unmittelbare Gottesbeziehung zur Geltung kommt. Hingegen betont Böhme gleichermassen die Bedingung der Demut, um sich für einen Gottesbezug zu öffnen, *der mit der eigenen Existenz je schon gegeben ist*: Denn in der Demut findet sich des Menschen Willen im Gotteswillen, der das »Etwas«, das der Mensch ist, im Wollen konstituiert. Bei Böhme ist dieses kreisförmige Verhältnis jedoch auch auf einer qualitativen Ebene zum Ausdruck gebracht. Findet man sich im Gotteswillen, so bedeutet das zugleich, dass man sich in der *Art* des göttlichen Willens findet, die sich durch Liebe, Barmherzigkeit, Sanftmut usw. qualifiziert. Wenn man sich nach Eckhart also in der Demut der Identität des Seins und Gottes bewusst wird, so schlüsselt Böhme sozusagen die Qualitäten auf, die mit dieser Identität notwendig einhergehen. In dieser Hinsicht kann er sogar ergänzend zu Eckhart gelesen werden. Denn dieser legt dar, *dass* der Mensch in der Demut Gott Gott (in sich) sein lässt, und jener expliziert, *wie*, nämlich in der Verwirklichung einer Liebes- und Wahrnehmungsqualität, die nicht durch die Grenzen des Selbst verengt ist. Über-sich-Hinwegkommen in der Demut bedeutet nach Böhme deshalb auch Zum-andern-Kommen, weil der in der Demut eröffnete Gottesbezug gleichbedeutend ist mit dem liebevollen Bezug zum Ganzen¹⁶. Die dem Demütigen zugeschriebene »Gottesgewalt« von Seiten Eckharts wird bei Böhme somit explizit qualifiziert als »Gewalt« der demütigen Liebe, konstituiert sie doch das Göttliche. Was beim einen (Eckhart) im formalen Verhältnis (der göttlichen Seinsmitteilung – und Selbstmitteilung) skizziert wird, wird beim anderen gleichsam mit Farben ausgemalt – wobei diese Farbgebung sich aus

¹⁶ Eine ähnliche Konsequenz, und zwar in ganz praktischer und konkreter Hinsicht, lässt sich auch bei Eckhart herauslesen, zum Beispiel an seiner ungewöhnlichen Deutung der Martha-Figur. Vgl. DW, Pr. 86., 209 ff.)

dem Grundgedanken rechtfertigt, dass die göttliche Qualität im Demütigen (als welcher sich Böhme »empfindet«) *offenbar* wird.

Die Frage »Wieso Demut?« findet bei Eckhart und Böhme deshalb eine prinzipiell ähnliche Antwort, nur auf verschiedenen Modellen aufgebaut. Die erkannte Nichtigkeit des *eigenen* Daseins bzw. des eigenen Willens und ihre Vernichtung im Einlassen auf Gott münden bei beiden in die Offenlegung des Zusammenhangs, in dem sie be-*stehen*. Dieser wird in der Demut zu einem Kreislauf im Rückbezug auf Gott, was auf der spekulativen Ebene gleichbedeutend ist mit der Gottesgeburt in der Seele: so wird – nach Eckhart – aus der göttlichen Seinsmitteilung göttliche Selbsterkenntnis und – nach Böhme – aus dem göttlichen Wollen des Etwas, welches der Mensch ist, göttliche Selbstoffenbarung.

Während die Frage »Wieso Demut?« auf prinzipiell verwandte Gedankenstrukturen bei Eckhart und Böhme verweist, erscheint die Gegenfrage, warum sich der Mensch dem in der Demut offenliegenden Bezug überhaupt verstellen kann – oder kurz: »Wieso keine Demut?«, von Eckhart nicht direkt beantwortet, von Böhme hingegen ausführlich thematisiert. Gleiches gilt auch für den Blick auf die Folgen der Demutsverweigerung. Angesichts dessen erscheint auch hier ein Zusammenlesen von beiden Denkern spannend. Denn wenn für Eckhart sich in der Demut der Bezug lichtet, welcher das Sein speist, so heisst das offensichtlich nicht, dass in der Verweigerung dieses Bezugs der einzelne aufhört zu sein. Dennoch spricht Eckhart vom »Nichts«, von der »Nichtigkeit« solchen Daseins, nicht nur weil es in sich keinen Bestand hat, besteht es ja gleichwohl in der Seinsmitteilung Gottes; sondern vor allem – so lässt sich aus seiner Denkstruktur insgesamt ableiten – weil dieses Sein nicht in seiner Erkenntnisträchtigkeit aufgeht. Schlägt doch das Sein in göttliche Selbsterkenntnis nur um, wenn der Mensch sich in der Demut als in Gott erkennt. Modern gesprochen, könnte man formulieren, dass das undemütige Dasein nach Eckhart deshalb nichtig ist, weil es seinen Sinn nicht einlöst: dieser besteht in der (Selbst-)Erkenntnis Gottes, welche in der Transformation der Selbstbeziehung in Gottesbeziehung geschieht. Dann erst kommt die Identität von »esse« und »intellectus« zum Tragen, welche die göttliche Signatur des Seins ausmacht.

Diese aus Eckhart nur implizit herauszuziehende Begründung der Nichtigkeit des demutsverweigernden Daseins lässt sich in aller Deutlichkeit bei Böhme nachvollziehen. Böhme legt dar, dass die

Möglichkeit von Erkenntnis (und Liebe) insgesamt am übergeordneten Gottesbezug hängt. Verweigert sich der Mensch diesem, kommen die Qualitäten der Erkenntnis und Liebe, welche menschliches Dasein in sich entdecken kann, insgesamt zum Versiegen. Denn indem sie vom einzelnen zum »Eigentum« gemacht werden, verschliesst sich das beziehungshaft umfassende Grundgeschehen, aus dem sie sich speisen. So scheint das von Eckhart – in der Absonderung zu Gott – als »nichts« erachtete, dennoch da-seiende Geschöpf von Böhme hinsichtlich seiner Nichtigkeit konkretisiert. Diese lässt sich mit ihm nicht nur negativ umschreiben als Nicht-Zustandekommen der Gotteserkenntnis (und damit -offenbarung), sondern zusätzlich noch positiv qualifizieren. Denn Böhme zeigt, dass im Unterdrückungsakt der Gottesqualität, die sich in jedem menschlichen Wesen realisieren will, sich der Mensch zwar offensichtlich nicht gänzlich nihiliert, aber sein Dasein auf jene Dunkelzone reduziert, aus der in demütiger Überwindung das Göttliche hervorgehen sollte. So lässt der Nicht-Demütige nicht Nichts offenbar werden, sondern den Gegenwurf, der in seiner schrecklichen und schmerzhaften Abgründigkeit so masslos ist wie die in seiner Überwindung sich generierende Gottesliebe.

Somit enthält dieses Gedankenmodell zugleich auch die Antwort auf die Frage: »wieso keine Demut?«, oder in anderen Worten: warum sich das Göttliche nicht je schon in seiner Mitteilung bzw. in seinem Wollen präsent ist. Böhme zeigt, dass diese Präsenz in der Fülle ihrer »Empfindlichkeit« offenbar nur werden kann über die überwundene Widerständigkeit. Erst so kann sich die *Gegenwärtigkeit* Gottes in ihrer Umfassendheit »fühlbar« werden in den entsprechenden Qualitäten der Ein-sicht und der Liebe.

Wenn Eckhart in seinen Reden der Unterweisung daraufhinweist, dass »Alles Gestürm und aller Unfriede (...) allemal vom Eigenwillen, (kommt), ob man's merke oder nicht«¹⁷, so findet diese Aussage durch Böhme sozusagen eine explizite spekulative Untermauerung. Er macht deutlich, dass jegliche Gemütsqualität direkt oder indirekt aus dem Gottesverhältnis entspringt. Auch Qualitäten, die nichts damit zu tun zu haben scheinen wie Angst, Zorn, Melancholie, Phantastereien, Geiz, Hass usw. sind nach ihm nur als die im Spannungsfeld dieses Grundbezugs stehenden Folgen der Ichheit zu erachten. Dem Gottesverhältnis ist nach Böhme gar nicht zu ent-

¹⁷ DW, RdU, 413, 4f. (Mhd.:Ebenda, 412, 4f.).

gehen. Jede Daseinsart ist eine Funktion der Stellung des »Eigenen« im »prinzipiellen« Koordinatensystem göttlicher Selbstoffenbarung. Die Vielfalt der inneren Leiden sind gewissermassen als Reibung des ignorierten göttlichen Offenbarungsanspruchs zu verstehen.

Das ergänzende Verhältnis zwischen Eckhart und Böhme lässt sich deshalb vor allem an der Dunkelseite menschlichen Daseins feststellen. Dies macht insbesondere die dem Leiden zugeschriebene Rolle sichtbar. Obwohl das Leiden nach Eckhart als Ausweis des Ungelassenen gilt, der noch nicht in die von der Demut bedingte Abgeschlossenheit gelangt ist¹⁸, so bezeichnet er sie andererseits auch als »schnellste(s) Tier«, das zu »dieser Vollkommenheit trägt«¹⁹. Für diese Doppelaussage zum Charakter des Leidens bietet Eckhart keine unmittelbare Begründung. Bei Böhme findet sich die gleiche geteilte Meinung zum Thema, aber mit Erklärung. Er erläutert, dass Leiden einerseits notwendigerweise der Eigenwilligkeit, d. h. Gottesondertheit, zugehört, andererseits aber eben deshalb auch als treibendes Element die Sehnsucht schärft, die zur demütigen Transformation des Menschseins führen kann. Aus dieser Sicht findet sich der Mensch *in und aufgrund seines Selbstseins* jeweils schon im Leiden vor, durch das hindurch er nur »Gottesgeburt« zum Austrag bringen kann. Die Trefflichkeit dieser Metapher wird gerade durch diesen zwiespältigen Charakter des Leidens sichtbar, welcher besonders bei Böhme in der Doppelwirkung sowohl als hinderndes »Rad« der Angst *vor* und zugleich als unausweichliches Treibmittel *zur* »Geburtsarbeit« begriffen wird.

Mit dem Begriff der Geburtsarbeit ist im Blick auf beide Denker nichts anderes als das Demutsgebot angesprochen. Sie konstituiert das »Nadelöhr« der Selbstentäusserung, durch das die von Leid gehinderte und zugleich dadurch getriebene (Seelen- bzw. Gemüts-) Bewegung hindurch muss. Der in der Demut gegebene Durchbruch konstituiert bei Eckhart als auch bei Böhme die Vermittlungsinstanz zwischen den Polen Gott-Mensch, welche dadurch als in einem (Erkenntnis- oder Gemüts-)Vollzug verbunden aufscheinen. Deshalb sprechen Eckhart wie Böhme in aller Selbstverständlichkeit sowohl von der Demut des Menschen wie von der Demut Gottes.

Aus diesem Grund ergeben sich auch auf die Frage, wie der Mensch demütig werden könne, bei beiden Denkern ähnliche

¹⁸ Vgl. z. B. BgT, 297f.

¹⁹ DW, VA, 459, 4f. (Mhd: Ebenda, 458, 4f.).

Schwierigkeiten. Denn im Ausgehen vom Menschen allein erweist sich die von der Demut geforderte Selbstüberwindung als unmöglich. Das Problematische dieses Ansatzes ist an Hand von Eckharts Texten ausgearbeitet worden, wobei sein Hinweis auf die »Gottestat« als Ermöglichung des Demutsaktes sich als eine Kernaussage entpuppt hat. Dennoch ist letztere nicht als Entkräftung der von Eckhart ebenfalls betonten Bereitschaft des Menschen zu werten. In dieser Spannung steht das Demutsgebot sozusagen als ein zwischengottmenschlicher Akt. Ein ähnliches Paradox hat sich auch an Böhmes Aussagen zur Umsetzbarkeit der Demut gezeigt. Er spricht unverhohlen das widersprüchliche Verhältnis an, in dem menschlicher Wille zur Demutsforderung steht in der Zusammengehörigkeit seines Vermögens und Unvermögens dazu. Hier ist der Knotenpunkt, an dem die Ethik auf die Spekulation trifft und beide ineinander verschränkt sind dadurch, dass sie sich gegenseitig *nicht* aufheben. Die Notwendigkeit der Selbstüberwindung, die letztlich als göttliche Tat erscheint, hängt dennoch vom Menschen ab. Im Zentrum dieser Verknotung sitzt die Freiheit, die trotz der untergründig tragenden Offenbarungsbewegung, von der beide Denker zeugen, besteht. Die Freiheit des Menschen zur Gottesgeburt ist letztlich die Freiheit Gottes zu sich selbst. E. Benz Zusammenfassung von Böhme lässt sich diesbezüglich auch für Eckhart anführen: »Der Wille (Gottes D. S.) verweilt nicht in seinem Gegenwurf, sondern nachdem er sich in ihm erkannt hat, geht er durch ihn wieder ein in seine Freiheit. Diese letzte Freiheit ist die Freiheit seines erfüllten, selbstbewußten, dargestellten Wesens und seine Vollendung. Die freie Creatur hat an diesem Finden der Einheit nur teil, wenn sie ihre Selbstheit überwindet in dem, der sich selbst überwunden und in seine Freiheit eingegangen ist. Diese Überwindung erfolgt in der Menschwerdung, in der Gott selbst in die Tiefe des entfremdeten und gespaltenen Seins hinabsteigt, in der der göttliche Liebeswille selbst in dem Kampf zwischen Tod und Leben eingreift und den Tod schließlich überwindet.«²⁰

Dieses Überwindungsgeschehen konstituiert bei beiden Denkern die herausragende – ethische wie spekulative – Bedeutung der Demut. Ihre so begründete Stärke schlägt sich bei beiden auch in der Gemeinsamkeit eines äusserlichen Merkmals nieder, welches ungewöhnlich ist: dass – soweit ersichtlich war – weder Eckhart noch Böhme jemals falsche, geheuchelte Demut thematisieren. Dies ist

²⁰ 1937, 139.

auffällig, weil sowohl im Umfeld von Eckhart sich die falsche Demut als Thema bei Thomas von Aquin und Tauler, im Umfeld Böhmes bei Luther und Paracelsus durchzieht. »Der Grund dafür« – so lässt sich mit D. Mieth formulieren – ist einfach: Wo Eckhart (und – so sei mit gutem Recht hinzugefügt – auch Böhme D. S.) einer bestimmten Tugend auf den Grund geht, wo er sie im Sein nehmen will, verfolgt er sie in Gott zurück, und dann ist sie mit Gott identisch.«²¹ Dies machen beide Denker an Hand der Demut überdeutlich: Eckhart, wenn er die Demut als »Wurzel im Grunde der Gottheit«²² auszeichnet und Böhme, wenn er in der Demut »Gottes wahres Wesen«²³ benennt.

Wegen dieser starken Fassung von Demut gehört sie als ein – von heutiger Forschung eindeutig vernachlässigtes – Bestandteil jenem Ring von aufeinanderverweisenden Kernbegriffen zu, der bei beiden Denkern die höchste oder reinste Überschneidungssphäre zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck bringt. Bei Eckhart ist damit Gelassenheit, Armut, Leere, Ledigkeit, Blosssein und als deren Überbegriff die Abgeschiedenheit angesprochen. Die Frage liegt auf der Hand, wieso die Demut im Gegensatz zu diesen Begriffen, die so gut wie in jeder Auseinandersetzung mit Eckhart behandelt werden, bislang so wenig explizite Beachtung finden konnte. Bei der zentralen Rolle, die ihr nachzuweisen ist, verwundert dies. Es mag mehrere Gründe dafür geben; dass die Demut jedoch überhaupt ohne weiteren Schaden zu übersehen ist, dies ist durch Eckhart selbst zu erklären. Schreibt er ihr doch in aller Deutlichkeit bedingenden Charakter für die Abgeschiedenheit zu, denn »vollkommene Abgeschiedenheit (kann) nicht ohne vollkommene Demut bestehen«²⁴. Geht man also dem Sinn von Eckharts Konzept der Abgeschiedenheit nach, so ist implizit die Demut als Grundlage ihrer Bedeutung je schon darin enthalten. Und bindet man Eckharts »mystische(s) Modell einer Vergöttlichung des Menschen« im allgemeinen an die Bedingung der »Selbstweggabe« als »Selbstvernichtung«²⁵, so ist wiederum die Demut angesprochen in ihrem von Eckhart genau festgesetzten Sinn des »Vernichten(s) des eigenen Selbst«²⁶. Demut als »Grundakt« von

²¹ in: K. Ruh, 1986, 65.

²² DW, Pr. 15, 175, 31 f. (Mhd.: Ebenda, 174, 28).

²³ Mw II, 10, 8.

²⁴ DW, VA, 437, 29 f. (Mhd.: Ebenda, 436, 26 f.)

²⁵ A. M. Haas, 1989, 50.

²⁶ Ebenda.

Eckharts »spekulativer Ethik«²⁷ herauszustellen entspricht also wörtlich der Intention des mittelalterlichen Meisters. Mit der Betrachtung dieses »Grundaktes« wird demnach nichts Neues dem Eckhartverständnis hinzugefügt, gründet es doch sein Gedankenmodell als Ganzes.

Und dennoch scheint es gerade heute wichtig, diese Grundlage ins Rampenlicht zu rücken. Denn sie legt die von Eckhart bezeugte Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen in aller Eindeutigkeit gegen die – dem aufgeklärt säkularen Sinn so attraktiv erscheinende – Interpretation einer darin enthaltenen menschlichen Autonomie aus²⁸. Demut als Bedingung von Abgeschiedenheit (in der sich die

²⁷ T. Kobusch, in: K. Ruh, 1986, 51 f. Kobusch scheint in seiner kurzen aber klaren Betonung der Demut zu den Ausnahmen der forschungsspezifischen Demutsvernachlässigung zu gehören. Wenn auch kurz, so spricht er in aller Deutlichkeit vom »Grundakt des moralischen Seins« bei Eckhart als »die Verwirklichung der Grundtugend der Demut, die mit der göttlichen Natur eins ist und in deren Versenkung der Mensch die Versenkung in den Grund göttlichen Seins erfährt« (ebenda, 53). »Im Grundakt der Selbstentäußerung oder der Demut wird so der Mensch, was er eigentlich ist, und das deutet auch die Etymologie an: *Esto talis: humilis, scilicet subiectus deo, separatus a tempore et continuo, impermixtus, nulli nihil habens commune: venis ad deum, et deus ad te.* (LW III, Exp. sec. Joh., 266, 318)« (ebenda, 54).

²⁸ Vor allem die Bochumer-Schule um Kurt Flasch versucht diese Interpretationsrichtung stark zu machen. Sehr deutlich wird dies z. B. in einem Aufsatz von B. Mojsisch: »Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart« (in: K. Ruh, 1986), der im Wesen des Eckhartschen Vernunftsbegriffs den »weglosen Weg« der Vernunft als Ursprung ihrer selbst und Fortgang davon darlegt (s. 140 f.). Als letzten konsequenten Schritt dieser Vernunftsdynamik deutet Mojsisch die Überwindung der Gottesposition als ihr »unhintergebares Fundament« an: »Wird dieses Fundament aufgrund sich selbst ausschöpfender Vernunft als systemtragend, also als ein System tragend durchschaut, muß sich die Vernunft neu auf die Suche nach sich selbst begeben, soll sie alles erkennende Vernunft sein« (141). Dagegen weist O. Langer auf das wesentliche Moment hin, dass in einem solchen Ansatz zu kurz kommt, nämlich die Selbstentäußerung, welche die Selbstdurchdringung der Vernunft nach Eckhart allererst ermöglicht: »Die höchste Form der Selbsterkenntnis besteht also im erkennenden Bezug des seiner selbst entäußerten Geistes auf seine Einheit mit Gott (...) Der reflexive Bezug auf sich selbst verhindert also nach Eckharts Meinung gerade den Bezug zu Gott; denn wenn das Individuum sich auf sich selbst richtet, versteht es sich als selbständiges Seiendes neben Gott, nicht als ein »lütter niht« (DW I, 70, 1). Erst wenn das Geschöpf sich in der *abnegatio sui* selbst überschreitet, erkennt es sich selbst, wie es wirklich ist, in Gott.« (In: K. Ruh, 1986, 20. Hervorhebung D. S.) Aus diesem Grund schliesst Langer: »Überblickt man die verschiedenen oben erörterten Aspekte der Innerlichkeit, den des Wissens von sich selbst, den der Freiheit und den der ontologischen Konstitution, so fällt zunächst ihre Nicht-Modernität auf. Eckharts Lehre von der Innerlichkeit ist keine Vorform einer Philosophie der Subjektivität. Schon bei der Analyse der Selbsterkenntnis erwies sich das Wissen seiner selbst als Hindernis der wahren Selbsterkenntnis; diese

menschenmögliche Göttlichkeit ent-deckt), richtet diese nämlich zugleich als »Zugekehrtheit« aus. Damit macht sie die erfahrbare Einheit in ihrem beziehungshaften Charakter deutlich. Aus dem Grundsatz der Demut wird die Einheit als Geschehen der Einung lesbar, das sich nicht einlösen lässt im autonomen Vollzug. Zugleich kann man auch von anderer Warte aus formulieren, dass das Gesetz der Demut die Eckhartsche Spekulation nicht auf einen Monismus hinunterbrechen lässt. Denn gerade durch die Demut ist die göttliche Bewegung paradox aufgebrochen in ihrem Bezug auf den Anderen (Sohn, Mensch), welcher wiederum nur in der Bereitschaft zur Demut in der erkennenden Selbstbezüglichkeit Gottes aufgeht. Der Begriff der Demut gewährleistet also die Unreduzierbarkeit des beziehungskonstitutiven Unterschieds auf die Einheit und macht zugleich diesen Unterschied auf Einheit hin überwindbar. Diesen – in bezug auf Eckharts Denken – buchstäblich merkwürdigen Charakter der Demut macht er selbst in weniger komplizierter, aber zugleich eindeutig paradoxer Sprache deutlich, wenn er schreibt: »Denn hier geschieht in der Einheit Gottes und des demütigen Menschen der Kuß, denn die Tugend, die da Demut heißt, die ist eine Wurzel im Grunde der Gottheit, darein sie gepflanzt ist, auf daß sie ihr Sein allein in dem ewigen Einen hat und nirgends anderswo.«²⁹

Eine ähnliche Pointe der Demut ist auch hinsichtlich des Böhmeschen Gedankenkorpus festzuhalten. Auch bei ihm gehört die Demut jenen Begriffen zu, in denen sich nach Böhme die Einheit göttlichen und menschlichen Willens abspielt: Liebe, Barmherzigkeit, Sanftmut etc. (wobei Böhme ebenfalls auf die klassischen Begriffe der mystischen Tradition – allem voran die Gelassenheit – rekurriert³⁰). Auch hier ist es schwierig, enge und eindeutige Begriffsabgrenzungen zu ziehen, was Böhme selbst zu verstehen gibt, indem er die Qualitäten des sogenannten »zweiten Prinzips« meist in einem Atemzug als sich gegenseitig verstärkend aufzählt. Auf den fließenden Bedeutungsübergang von Demut und Liebe ist hingewiesen worden, wobei es gerade auf diese Kombination anzukommen scheint: göttliche Liebe ist nur göttliche Liebe im Verbund mit der

stellt sich theozentrisch her in der Teilhabe am göttlichen Seinsprozeß im Gegensatz zur Selbstreflexion der modernen Subjektivität, die sich selbst als Ursprung versteht.« (Ebenda, 30). Für einen Überblick über diese Kontroverse siehe die Literaturhinweise bei A. M. Haas, 1996, 315, Anm. 22.

²⁹ DW, Pr. 15, 175, 29 f. (Mhd.: Ebenda, 174, 26 f.)

³⁰ So lautet sogar der Titel einer seiner Schriften: »Von der wahren Gelassenheit«.

Demut und andersherum. Auch hier hat die Demut ausrichtenden und qualifizierenden Charakter, wobei sie Böhme explizit als Voraussetzung und Bedingung für das Erlangen des (Liebes-)Lebens im zweiten Prinzip kennzeichnet³¹. Damit der Mensch seine volle, ihm von Böhme als göttlich zugewiesene Dimension entfalten kann, ist er – analog des Eckhartschen Menschenbilds – auf die Demut verwiesen. Interpreten wie D. Walsh übersehen diese zentrale Bedingung, wenn sie meinen, dass aus Böhmes System die auf die Spitze getriebene Individualität folge, weil der einzelne als bedingungslos umfassend gedacht ist³². Aussagen wie: »man is the indispensable creature who comprehends the entire creation and thereby provides a mirror in which the revelation of God to himself is (...) completed«³³ werden im Absehen auf das Demutsgebot zu einem Zerrbild des von Böhme Gemeinten. Zwar ist bei Böhme das menschliche Selbstverhältnis eindeutig auf Gott (»soviel er Gott heisst«³⁴) zurückzubuchstabieren, aber eben nur in dem durch die Demut unbedingt gewollten und darauf eingelassenen Bezug: »Du seyest in was Stande du wollest, so muß Demuth an der Spitze stehen, sonst erlangest du nicht ihre (der Weisheit Gottes) Ehe, wiewol wahre Demuth erst in ihrer Ehe geboren wird.«³⁵ Wie bei Eckhart allein die Demut der Zuträger des Menschen zur intimsten Gottesnähe ist (zum »Kuss«), so auch bei Böhme. Und wie sich die Demut bei Eckhart andererseits nicht als menschlicher Beziehungsmodus festnageln lässt als »Wurzel im Grunde der Gottheit«, die im »Einen« sein soll (d.h., wo Gott und Mensch nicht mehr zwei sind), so wird sie auch bei Böhme erst eigentlich in der gott-menschlichen »Ehe« geboren. Der Begriff der Demut bringt also auch bei Böhme allfällige Interpretationsversuche, sein Denken auf eine rein monistisch-dialektische Bewegung zu reduzieren, zum Scheitern.

Deshalb lässt sich zusammenfassen, dass im Demutsbegriff die Spannung zum Austrag gelangt, die – bei aller Unterschiedlichkeit – Eckharts wie Böhmes spekulative Gedankengebäude durchherrscht. Die Demut nämlich spannt buchstäblich ihr Mensch- und Gottesbild

³¹ Siehe z. B. 40F, 18,15: »So der Wille nichts von der Kraft der Demuth hat, so ist kein unter sich oder in sich Ersinken durch den Tod ins Leben«.

³² 1983, 19.

³³ Ebenda, 20.

³⁴ Denn nur das »zweite Prinzip« »heisset und ist Gott« (siehe z. B. 3P, 2,3)

³⁵ wB, I, 36.

in der Weise zusammen, dass ein statischer Zusammenfall so verhindert wird wie ein dualistisches Auseinanderbrechen. Sie lässt sich nirgends gesondert anbinden, indem sie ihre Quelle weder im Menschen noch in Gott »allein« hat, sondern in ihrem – auf Einung – ausgehenden Bezug. Demut konstituiert sozusagen den »Zug« dieses Bezugs, indem sie Mensch auf Gott und Gott auf Mensch hinordnet und in der (Selbst-) Überwindung zusammenkommen lässt. Im spekulativ gefassten Gesamtgeschehen wird so der uneindeutige Ort des Menschen durch die Ordnung der Demut dynamisiert – nämlich auf Gott hin, genauso wie der uneindeutige Ort Gottes auf den Menschen hin. Menschliches »Unten« wird – so zeigt Eckhart – in der Demut zur »Empfänglichkeitsan-lage«, in der das Sein – sprich Gott – empfangen werden kann. So wird das menschliche Unten der Ort, in dem Gott Gott sein kann. Die menschliche Abgründigkeit – so zeigt Böhme – wird in der Demut zur Gottesbegierde, aus der das Gottesprinzip entsteht. So wird der abgründige Wille des Menschen die Grundlage, aus der die Gottesqualitäten hervorgehen wollen. Somit erweist sich bei beiden Denkern ein Wechselbezug als tragend, der sich zu entfalten vermag aus dem Vermögen der Demut.

Anhang

Fernes Echo: Nietzsches Verhältnis zur Demut (Ein Versuch zu Nietzsche mit Eckhart und Böhme)

I. Verlogen und krankhaft: umgewertete Demut

Unser Thema führte uns Jahrhunderte zurück. Zu fragen bleibt, ob die einstmalige Bedeutung der Demut in der Philosophie der Gegenwart – in verkappter oder offener Weise – noch zu orten ist. Zugespielter lautet die Frage: hat sich die Bewegung der Demut, von der die spekulativen Denker zeugen, in ein Philosophieren hinüberretten können, das sich als solches aus dem Bruch mit der abendländisch metaphysischen Denkart begreift?¹ Um sich obiger Frage im Rahmen

¹ Lohnend wäre eine Untersuchung, die zeigen könnte, ob kurz vor diesem Bruch noch in der Hochblüte des deutschen Idealismus das Demutsgeschehen, wenn auch in verwandelter Terminologie, als Kernstück einer Art idealistischer Heilslehre zu orten ist. Als Ansatz hierfür würde sich Hegels Lehre der Selbstnegation des Endlichen als Aufstiegsmöglichkeit seiner Grenzen in der dialektischen Bewegung des absoluten Geistes anbieten. (Vgl. hierzu z. B. die Gegenüberstellung dieses hegelschen Motivs zu Meister Eckhart bei D. Schoeller, 1991, insbesondere: »Einheit als Geschehen«, 77–100) Mit Hilfe einer von W. Schulz geführten Linienführung liesse sich unter Umständen sogar der Bruch, der sich *nach* Hegel ereignet als Resultat einer Denkentwicklung ausweisen, in der wiederum ein Aspekt der von uns behandelten Demutsbedeutung freizulegen wäre. Schulz nämlich führt den Übergang zur nachidealistischen Philosophie über den Brückenkopf der Spätphilosophie Schellings vor. Dort sei eine Hegel überwindende Neufragestellung eingeläutet worden, die den veränderten Ansatz der nachidealistischen Philosophie insgesamt kennzeichnet. Schulz charakterisiert diese Wende folgend: »Hegels thematische Frage gilt der Selbstkonstitution der Vernunft im Blick auf das in und durch das Denken aufzuhebende Seiende (...) Erst nachdem die Vernunft alles Seiende in sich einbegriffen und damit sich als den Inbegriff selbst konstituiert hat, bricht die Frage auf: »Warum ist denn überhaupt Vernunft?« (Schelling), und erst hier beginnt die auf sich selbst gestellte Vernunft zu fragen, was denn das Tätige der reinen Tätigkeit sei, durch das sie sich selbst als Mittel zu ihrem Seinsvollzug vermittelt. (...) Der Vollzug dieser Frage tritt uns am durchsichtigsten in der Spätphilosophie Schellings entgegen, denn diese Philosophie stellt sich als der Vorgang dar, in dem die Vernunft sich die Erfahrung, die ihr in diesem Fragen zuteil wird, reflektierend zur Einsicht erhebt. Diese Bewegung sei hier – vorgreifend – in ihrem Sinnzusammenhang gekennzeichnet. *Die sich selbst in der Möglichkeit ihres Setzens begreifen wollende Vernunft scheitert: sie erkennt die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, denn ihrem Denken kommt das factum*

des Möglichen zu stellen, scheint es sinnvoll, sich einem Denker zuzuwenden, der wie kaum ein anderer – »mit dem Hammer«² – den besagten Bruch mit der Vergangenheit heraufbeschworen hat. Gemeint ist Friedrich Nietzsche, dessen widersprüchliche und »nicht abzuschätzende«³ Wirkung innerhalb der Philosophie – als ein vollendender⁴ oder zerstörender⁵ Wendepunkt – nun sogar als »post-modern« gefeiert wird⁶. An ihn die Frage nach Nachklängen des Demutsdenkens heranzutragen, muss verwundern, gibt es doch kaum einen augemachteren Demutsgegner⁷. Es ist, als ob man sich direkt in

brutum ihres reinen Daß schon immer zuvor. Aber diese negative Erkenntnis birgt die positive Einsicht in sich: die Vernunft erfährt, daß sie sich voraus einen Grund setzen muß, der, an ihm selbst nie in das Denken eintretend, die ständige Möglichkeit ihres Setzens ist. Die »Antwort«, die Schelling auf die Frage nach der innern Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität gibt, ist nicht vom Vollzug dieser Fragebewegung ablösbar. Ihr Sinn ist die Wandlung des Selbstverständnisses der Vernunft. Die ihrer selbst gewisse Vernunft, die angesichts ihres undenkbaren Daß die Ohnmacht ihres Denkens erfährt, verzichtet darauf, sich selbst denkend zu ihrem Sein ermächtigen zu wollen, und gerade in diesem Verzicht nimmt sie sich als zu ihrem Seinsvollzug schon ermächtigt hin: sie begreift sich als vermittelte Selbstvermittlung« (1975, 7f. Hervorhebung D. S.). Schulz verfolgt dann skizzenhaft diese Bewegung einer »vermittelten Selbstvermittlung« als Knackpunkt des Denkens von Kierkegaard bis Heidegger. Was er solchermassen als Wende des Selbstverhältnisses der Vernunft darstellt, erinnert stark an die Sichtweise Eckharts, durch welche sich der Zugang zum Motiv der Demut bahnt. Auch bei ihm mündet der – freilich nur implizite – Ansatz der Fragwürdigkeit des Daseins als solches in den bewussten Verzicht zur Selbstermächtigung in der Hinnahme des gegebenen Selbsts. Der Umschlag, welcher sich in der Grenzzone ereignet, in der sich der Mensch (fragend) seinem Daß-Sein zuwendet – von Ohnmacht und Scheitern zu einem veränderten Selbstverhältnis im Sinne eines unhinterfragbaren Selbstgewinns – sitzt im Kern der Demutsdynamik, von der Eckhart spricht. Aufgrund der Auslegung von Schulz erhält Meister Eckharts Denken der Demut das Moment der Vorwegnahme einer philosophischen Entwicklung, die den Übergang zum Gegenwartsdenken konstituiert. Diese Perspektive könnte das Demutsmotiv aktualisieren hinsichtlich einer allgemeinen philosophiegeschichtlichen Relevanz. Einer derart grossspurigen Aufgabe kann im Abschluss dieser Arbeit jedoch nicht nachgegangen werden; sie muss aufgeschoben (und aufgehoben) werden.

² Vgl. Untertitel zu »Götzen-Dämmerung«, KSA 6.

³ Vgl. K. Jaspers, 1987, 12.

⁴ Vgl. M. Heidegger, 1989, Bd. I, 13.

⁵ Vgl. W. Müller-Lauter, in: J. Salaquarda, 1996, 234.

⁶ Vgl. G. Vattimo, 1985, 172–189; J. Habermas, 1988, 104ff., G. Wohlfahrt, 1991, 83–104.

⁷ »Am schärfsten ist der Philosoph des Übermenschentums gegen die christliche Demut zu Felde gezogen. Nach Fr. Nietzsche gehören Demut, Gehorsam und Geduld zur »Sklavenmoral«, die durch das Christentum zum Siege gelangte.« (V. Cathrein, 1920, 9.) »Aus der Sicht seiner Übermensch-Idee und auf Grund seiner Ablehnung des

denjenigen Denkkorrekturen begibt, der zu Beginn des Jahrhunderts die Werte des Vergangenen wegzufegen sich vorgenommen hatte. Gerade dieses radikale Szenario jedoch macht die Suche nach unserem Thema spannend. Es setzt den Begriff der Demut einer – mit Jaspers gesprochen – »neuen Atmosphäre« aus, welche mit Nietzsche in der Philosophie entstanden ist.⁸ Im Überschreiten vormalig selbstverständlicher Grenzen⁹, im Bekenntnis einer bedingungslosen Haltlosigkeit, sind einstmalige weltanschauliche Versicherungen und Grundbezüge durchschlagen. »Alles Bestehende wird gleichsam verzehrt in einer schwindelerregenden Bewegung durch die Saugkraft (...) eines Vakuums, aus dem mit verzweifelter Gewaltsamkeit neues Sein sich gebären soll (die ewige Wiederkehr und die entsprechende Dogmatik Nietzsches)«¹⁰.

Im Inneren dieser so zu charakterisierenden »schwindelerregenden« Verwüstungsbewegung, in der gerade das Fehlen einer tragfähigen Grundlage als Grundlage zugemutet wird, lässt sich ein Muster aufdecken, welches vertraut erscheint. Es lädt dazu ein, nicht nur auf die verwehten Spuren der Demut in seiner unerbittlichen Kritik zu zeigen, sondern das Demutsmotiv als – zugegeben ungewöhnlichen, von Nietzsche wahrscheinlich als provokativ empfundenen – Zugang zu einem Grundzusammenhang seines Denkens zu nutzen.

Schöpfergottes konnte Nietzsche zur Erkenntnis echter Demut *nicht* kommen.« (K. Knülle, 1953, 64) »Mitleid, Demut und Reue gehören zusammen und haben ihren gemeinsamen Gegner. Dieser ist uns in vorliegender Arbeit gegeben in der Machtethik (...) Nietzsches.« (B. Selung, 1926, 6) »Nietzsche will nichts anderes, als den ursprünglichen Zustand (...). Aber er will ihn ohne Gott, um nicht demütig sein zu müssen. (...) Anstatt sich vor Gott zu demütigen und den Sieg über sich selber zu erringen, hat Nietzsche sich zum Gott gemacht und dann gegen diesen geschaffenen Gott gekämpft.« (R. v. Hauff, 1939, 119) »Eine völlige Ablehnung erfährt die christliche Demut bei Fr. Nietzsche. Ihm ist sie nichts anderes als »Servilität«, erbärmliches Kriechen vor dem Un erreichbaren.« (O. Schaffner, 1959, 28)

⁸ K. Jaspers, 1987, 12. Jaspers bezieht seine Analyse auch auf Kierkegaard, den er Nietzsche zur Seite stellt als Mitverursacher eines »Rucks des abendländischen Philosophie-rens«. Kierkegaards Denken würde seinerseits ein lohnendes Untersuchungsfeld bieten für die Fragestellung, ob eine gewisse Erbschaft des Demutsbegriffs im Gegenwartsdenken (bzw. in dessen Herbeiführung) aufzuspüren sei. Die Nähe eines seiner Grundgedanken zum Demutsdenken Meister Eckharts ist bereits im Kapitel zu Eckhart angedeutet worden. Gerade weil aber Kierkegaard sich eher anbieten würde für den Nachklang des Demutsmotivs aufgrund seiner dezidiert christlichen Ausrichtung, scheint Nietzsche als Ausgangspunkt für die Suche nach Relikten unseres Themas repräsentativer zu sein für die heutige Lage der Philosophie.

⁹ Vgl. K. Jaspers, 1987, 12.

¹⁰ Ebenda.

Sucht man Nietzsches Schriften auf die Demut ab, so erhält man als ersten Eindruck ein typisches Symptom: den schillernden Reflex eines Denkens, das nicht festzunageln ist, das zwischen Abriss und Aufbau befindlich, von Überkommenem sich frei machend, dennoch davon gefärbt, nicht nur Gegensätze auszuhalten abverlangt, sondern auch zu gegensätzlichen Auslegungen einlädt¹¹. Die Haltung Nietzsches zur Demut reflektiert auf kleinem Abschnitt diese – jeder Eindeutigkeit sich entziehende – Tendenz seines Denkens wieder. Wie aber manifestiert sich seine Haltung zur Demut überhaupt? Einmal an seinen direkten Aussagen zum Thema. Diese streuen sich über seine ganzen Aufzeichnungen – seien sie aus dem Werk oder aus dem Nachlass. Anhand von ihnen macht sich bereits eine schwer zu vermittelnde Doppelbödigkeit der Beurteilungs- und Referenzweisen bemerkbar. Dieser Doppelbödigkeit folgend bietet sich der Übergang zu einer anderen, sozusagen indirekteren dafür aber weiteren Betrachtungsperspektive an. Abgesehen nämlich von den expliziten Aussagen zur Demut scheint die – unmittelbar überraschend wirkende – Frage lohnend, inwiefern sogar ein Kernanliegen Nietzsches mit dem alten Demutsverständnis in Beziehung gebracht werden kann: nämlich das Motiv der (Selbst-)Überwindung, mit der er die tradierte Moral und damit auch den – seiner Ansicht nach – aus ihr hervorgegangenen Nihilismus zu durchbrechen versucht. Im zweiten Teil sollen skizzenhaft Linien von diesem Grundgedanken Nietzsches zum Demutsdenken von Meister Eckhart und Jakob Böhme geführt werden¹².

¹¹ Schon die klassisch zu bezeichnenden Interpretationen lassen sich im Schisma der gegensätzlichen metaphysischen bzw. antimetaphysischen Auslegungen anordnen: W. Kaufmann, 1974, M. Heidegger, 1989 – auf diese Seite liessen sich auch die Auslegungen von W. Schulz, 1975, und W. Weischedel, 1983 stellen – gegen G. Deleuze, 1968, und W. Müller-Lauter, 1971. Martin Heideggers frühe Gesamtinterpretation stellt bereits einen Gegenpol zu den noch früheren Nietzsche-Auslegungen von W. Dilthey dar und befindet sich zudem im eindeutigen Spannungsfeld zur Einschätzung von K. Jaspers, vgl. hierzu z. B. R. Wiehl, 1996, 335–353.

¹² Dass Nietzsche vom Werk Eckharts Kenntnis genommen hat, davon zeugen zwei Zitate innerhalb seines Werks. In den »Unzeitgemässen Betrachtungen« führt er Eckharts Meinung über das Leiden als »schnellstes Thier« zur Vollkommenheit an. Collis und Montinaris Kommentar verabsäumt, dieses Zitat auf seine Quelle – DW, VA, 459, 4 – zurückzuführen. Das zweite Eckhart-Zitat in der »Fröhlichen Wissenschaft« scheint im Kontext Nietzsches kaum zu verwundern: »Ich bitte Gott, dass er mich quitt mache Gottes!« (KSA 3, 533). Dieses Zitat findet sich im Kommentar ausgewiesen. Der Nachlass enthält eine weitere Notiz zu Meister Eckhart persönlich, in dem diesem – für Nietzsches Maßstäbe – höchste Wertschätzung entgegenkommt: »Die großen Philoso-

Demut wurde, wie zu Beginn gezeigt (Kap 1.4), häufig Objekt einer geteilten Beurteilung. Schon Thomas von Aquin, der sie in die klassischen Kardinaltugenden zu integrieren sucht, führt gravierende Gegenargumente zur Demut auf. Auch Luther, für den Demut »allerhöchste Tugend« bedeutet, warnt vor ihrem Schatten als Gefahr der falschen, geheuchelten Demut. Für Spinoza ist Demut nur eine Form der Traurigkeit und Schwächung, für Kant dagegen das notwendige Bewusstsein, hinter dem Vernunftgesetz zurückzubleiben, in ihrer Perversionsmöglichkeit jedoch Kriecherei.¹³ Das Nebeneinander einer positiv und negativ gewerteten Spielart der Demut gehört also zu ihrer Geschichte. Charakteristisch nun für Nietzsches Umgang mit der Demut ist, dass er Kritikweisen einbringt, die bislang neu sind. Einmal führt er eine Art der Demutsentlarvung ein, in der ihr Motiv als etwas anderes als Demut gekennzeichnet wird. Zum andern misst er die Demut am Masstab ihres eigenen Ideals in einer Radikalität, in der sie sich selbst ad absurdum führt. Schliesslich versucht er sie mit der Wurzel zu entfernen, in dem er ihren Wert im Zuge seiner historisch ausgreifenden »Umwertung aller Werte« insgesamt vernichtet.¹⁴ Diese drei Kritikarten lassen sich in einer zeitlichen Staffe lung verfolgen. Umso merkwürdiger ist es deshalb, dass neben und fast unabhängig von diesem sich verstärkenden kritischen Strom immer wieder wenn auch seltene Inseln auftauchen, in denen sich Nietzsche auf die Demut bezieht, als ob diese ihren Abriss schadlos überstanden hätte bzw. gar nicht involviert gewesen wäre.

phen sind selten gerathen. Was sind denn diese Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Wie arm, wie einseitig! Da versteht man, wie ein Künstler sich einbilden kann, mehr als sie zu bedeuten. Die Kenntniß der großen Griechen hat mich erzogen: an Heradit Empedocles Parmenides Anaxagoras Democrit ist mehr zu verehren, sie sind *voller*. Das Christentum hat es auf dem Gewissen, viele volle Menschen *verdorben* zu haben z. B. Pascal und früher Meister Eckhart.« (KSA 11, 151) Eine eingehende Gegenüberstellung von Meister Eckhart und Nietzsche hat Joseph Bernhart vorgenommen, 1935. Für diesen Kontext ebenfalls relevant ist die Gegenüberstellung von Motiven Nietzsches und – dem Eckhartschen Geist verpflichteten – Nikolaus von Kues, die Wolfahrt unternommen hat. Vgl. G. Wohlfahrt, 1991, 48–60. Jakob Böhme ist von Nietzsche im Verhältnis zu Eckhart nicht so viel Aufmerksamkeit entgegengebracht worden. Er findet sich lediglich einmal und eher beiläufig im Nachlass erwähnt, vgl. KSA 12, 496. Ob Nietzsches Buchtitel »Morgenröthe« von Jakob Böhmes »Aurora oder Morgenröthe im Aufgang« inspiriert sein mag, darüber liesse sich nur mutmassen.

¹³ Metaphysik der Sitten, zweites Hauptstück, III., § 11.

¹⁴ Eine hilfreiche und systematische Analyse, welche sich innerhalb von Nietzsches Werk vornehmlich auf sein Umwertungsvorhaben konzentriert, bietet E. E. Sleinis, 1994. Nietzsches umwertende Sicht der Demut bzw. humility kommt darin nicht vor.

Er wird – so hat es den Anschein – tatsächlich »nicht fertig mit seiner Demut«¹⁵.

Zunächst sei jedoch an einer Auswahl von Beispielen die Chronologie dieser Kritikarten im näheren gezeigt, um daraufhin die Gegenströmung in ihrem augenfälligen Kontrast hervortreten zu lassen.

In »Menschliches, Allzumenschliches« erscheint die Demut im Zuge von Nietzsches Analyse des »religiösen Lebens«. Sein Blick auf Asketen als Menschen eines ausgesprochenen »Trotzes« gegen sich selbst, die ihre Gewalt und Herrschsucht in Ermangelung anderer Objekte auf sich selbst richten für die nötige Lebensherausforderung, findet mit dem Hinweis auf die Demut folgende Zusammenfassung: »So steigt der Mensch auf gefährlichen Wegen in die höchsten Gebirge, um über seine Ängstlichkeit und seine schlotternden Kniee Hohn zu lachen; so bekennt sich der Philosoph zu Ansichten der Askese, Demuth und Heiligkeit, in deren Glanze sein eigenes Bild auf das ärgste verhässlicht wird. Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur (...) ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit«.¹⁶ Zum ersten Mal erscheint die Demut somit im Rahmen des Spektrums von Ambitionen eines ungenügsamen Mentalitätstyps. In diesem Kontext geschieht ihre Demaskierung, indem ihr Motiv als das eigentliche Gegenteil von Demut, als Eitelkeit kenntlich gemacht wird. Ähnlich betrachtet wird die Demut ein paar Abschnitte weiter als Bestandteil eines asketischen »Spiels«, durch welches eine »erschlafterte und übercultivierte Zeit« zu neuen Lebensreizen findet. Nachdem die Lust an »Tier- und Menschenkämpfen stumpf« geworden ist, hat sich der gelangweilte Mensch neue Unterhaltung verschafft durch die Entdeckung der inneren Kriegsführung. Als Gegner, der genügend Herausforderung bietet, hat man sich die eigene Sinnlichkeit zum Feind erwählt. Nachdem aber auch diese gegnerische Phantommacht einmal besiegt worden ist, haben sich

¹⁵ R. v. Hauff, 1939, 119. Hauff, der neben B. Selung und C. Knülle in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts über die Demut bei Nietzsche promoviert hat, versucht noch am differenziertesten diesen Kampf Nietzsches mit der Demut anzudeuten, ohne jedoch diesen in seinem philosophischen Niederschlag in Nietzsches Werk zu verfolgen. Letztlich mündet die (etwas monotone) Aussage aller drei Arbeiten zusammen, die sich grob umreißen lässt dahingehend, dass Nietzsche »getrieben von seinem Größenwahn, der in dem Wunsch gipfelt, selbst Gott zu werden« (R. v. H., 1939, 57), Demut nicht zulassen kann und abwerten muss.

¹⁶ KSA 2, 131.

schnell »neue Dämonen« eingestellt, um den inneren Kampf in Gang zu halten. Hier wieder kommt die Demut ins Spiel. Nietzsche schreibt: »Das Auf- und Niederschwanken der Wagschalen Hochmuth und Demuth unterhielt ihre grübelnden Köpfe so gut, wie der Wechsel von Begierde und Seelenruhe.«¹⁷

Während Demut in diesen Aufzeichnungen noch als Moment einer Strategie bzw. eines Spiels betrachtet wird, um ein ungenügsames oder erschlafte Leben neu aufzureizen, lässt ein kurzer Ausspruch im zweiten Buch von »Menschliches, Allzumenschliches« eine neue Nuance erkennen. Überschieden ist der betreffende Aphorismus mit den Worten: »Schauspielerei und Ehrlichkeit des Ungläubigen«. Darin deutet Nietzsche wissenschaftliches Erkennen im Vergleich zu religiösem als eigentlich genuinere Manifestation der religiösen Ethik der Selbstentsagung und Bescheidenheit. Bewusst aber verwirft er diese Möglichkeit der Interpretation sogleich, um selbst ja nicht wieder in die geheuchelte Unehrlichkeit religiöser Moral zu verfallen. Trotzig ruft er aus: »Weg also mit der Kapuze der Entsagung! der Miene der Demuth! Viel mehr und viel besser: so klingt unsere Wahrheit! Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntniss, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft?«¹⁸.

»Kapuze der Entsagung; Miene der Demuth« drücken einen Blickwinkel aus, der sich als immer dominanter erweisen wird: aus spielerischer Vorstellung wird für Nietzsche zunehmend Verstellung, Schauspielerei bis hin zu berechnender Verlogenheit. In diese Richtung verweist bereits ein nachgelassenes Fragment aus der Zeit Oktober bis Dezember 1876, in dem Nietzsche notiert: »Der Fromme fühlt sich dem Unfrommen überlegen: an christliche Demuth will ich glauben, wenn ich sehe daß der Fromme sich vor dem Unfrommen erniedrigt.«¹⁹. Diese kurze Notiz lässt ein Misstrauen gegenüber der Demut erkennen, welches noch mit der Möglichkeit seiner Auflösung verbunden scheint, – eben durch die radikale Einlösung der eigentlichen Bedeutung von Demut, hier im Sinne von »Erniedrigung«. Aber in diesem Ausweg aus der eigenen Unglaubwürdigkeit deutet sich eine Dialektik an, die die Demut als Wert insgesamt aus den Fugen hebt. Diese Implikation tritt offener in der »Morgenröte«

¹⁷ Ebenda, 135.

¹⁸ Ebenda 417 f.

¹⁹ KSA 8, 341.

in einem Aphorismus mit dem Titel: »Gränze aller Demuth« hervor: »Zu der Demuth, welche spricht: *credo quia absurdum est*, und ihre Vernunft zum Opfer anbietet, brachte es wohl schon Mancher: aber Keiner, so viel ich weiss, bis zu jener Demuth, die doch nur einen Schritt davon entfernt ist und welche spricht: *credo quia absurdus sum*.« Der Reichhaltigkeit der Anspielungen und Implikationen dieses Satzes soll kurz nachgegangen sein. Was hier als die Überschreitung der herkömmlichen Demutsgrenze bezeichnet wird, bedeutet im Klartext einen Umschlag, welcher die Demut gegen sich selbst wendet. Zunächst jedoch spielt Nietzsche darin auf die »Sünde wider Den Geist« an, wie es in der Vorrede zur »Morgenröthe« heisst²⁰, in die sich die »deutsche Logik« im Verhältnis zum christlichen Dogma begeben hätte – durch den vermeintlich demütigen Grundsatz: *credo quia absurdus est*. Die radikale Einlösung dieses Glaubensgrundsatzes enthält nach Nietzsche jedoch einen Rückstoss auf die Demut selbst, der sie zu Fall zu bringen droht. Denn eine grenzenlose Demut bezieht sich nicht nur auf Teile, zum Beispiel auf die Vernunft, sondern auf den Menschen als Ganzes, schliesslich auch auf sich als Demut. Indem sie jede Vorrangstellung, jede eigene Priorität negiert, bringt sie auch sich als zu bevorzugenden Wert samt der Basis, auf der sie steht – das Christentum als überlegene Lehre –, zum Schwanken. Somit zieht sich der Glaube aufgrund der von ihm geforderten Demut sozusagen selbst den Boden weg. Deshalb müsste nach Nietzsche der bedingungslos demütige Glaubensgrundsatz lauten »*credo quia absurdus sum*«.

An solchen Beispielen deutet sich fast lehrstückhaft Nietzsches »Selbstüberwindung der Moral«²¹ an. In der kompromisslosen Ernstnahme der christlichen Werte, soll der Moral »Aus Moralität!«²² das Vertrauen gekündigt werden. Aus diesem radikalen Verständnis der christlichen Werte speist sich letztlich auch jene mögliche Selbstbezeichnung Nietzsches im Zarathustra als dem »Frömmsten aller Derer, die nicht an Gott glauben«²³.

In der »Morgenröthe« schlägt nun aber auch eine andere Form

²⁰ KSA 3, 256

²¹ Vgl. z. B. KSA 10, 340.

²² KSA 3, § 4. Zur »Moral von Nietzsches Moralkritik« siehe P. v. Tongeren, 1989, insbesondere Kap. III. Biographisch-psychologische Hintergründe zu dieser Denkentwicklung versucht (auf etwas dramatisierende Weise) R. Kreis zu konstituieren, 1991, besonders Kap. II u. III.

²³ KSA 4, 322.

der Kritik durch, die die Ebene der immanenten Kritik verlässt. Im Aphorismus mit dem Titel: »Die Triebe durch die moralischen Urtheile umgestaltet« setzt sich ein historisch wertender Blick durch, der sich an dieser Stelle noch vergleichsweise moderat äussert. Nietzsche schreibt: »Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühl der Feigheit, unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der Demuth, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und gut geheissen hat.«²⁴ Die unterschwellige Richtung dieser hier noch verdeckt gehaltenen Kritik findet sich Ende 1880 in einer nachgelassenen Aufzeichnung in aller Deutlichkeit ausgesprochen: »Das Christenthum hat das Niedrigkeitsgefühl (Demuth) gut genannt: eine Leidenschaft daraus gemacht! Dadurch sich gehoben!«²⁵ In einer Notiz aus dem Frühjahr-Herbst 1881 erscheint dann schliesslich jene Formulierung, die sich ab dann als das dominante Urteil durch seine Schriften zieht: »Die Sklaven haben die Demuth und die Barbaren die Grausamkeit in's Christenthum gebracht.«²⁶

Diese Betrachtungsweise wird in den folgenden Aufzeichnungen zur Demut ausgestaltet und aus unterschiedlichen Perspektiven artikuliert. Im Frühjahr-Sommer 1883 erwähnt Nietzsche das argwöhnische Moment allem Mächtigen gegenüber, was der Demut als Sklavenmoral eignet²⁷. Nicht mehr nur bedeutet sie nun eine Verkehrung von Schwäche in Stärke, sondern wird noch mit dem Zusatz der Rache ausgestattet, des Ressentiments, der böswilligen Verlogenheit. Im Zarathustra findet diese Ansicht ihren veröffentlichten Niederschlag, wenn Nietzsche »Von den Priestern« schreibt: »Böse Feinde sind sie: Nichts ist rachsüchtiger als ihre Demuth. Und leicht besudelt sich Der, welcher sie angreift.«²⁸ Diese negativ wertende, fast aggressive Haltung vertieft sich zunehmend. Im Frühjahr 1884 notiert Nietzsche in sein Heft: »Die Wurzel alles Übels: daß sklavisches Moral gesiegt hat, der Sieg der Demuth, der Keuschheit, absoluten Gehorsams, Selbstlosigkeit –.«²⁹ Fatal ist dieser Sieg gemäss Nietzsche in seinen Folgen – als Verunsicherung der »schaffenden Naturen«, in der Vergessenheit um das rechte Mass aufgrund der

²⁴ KSA 3, 45.

²⁵ KSA 9, 317

²⁶ Ebenda, 475

²⁷ KSA 10, 248f.

²⁸ KSA 4, 117.

²⁹ KSA 11, 25 (348).

harten Askese der Demutsmoral, in der Verlästerung der »besten Dinge«³⁰.

Die Bücher »Jenseits von Gut und Böse« und »Genealogie der Moral« verfestigen die Sichtweise der Demut als Bestandteil einer Sklavenmoral, in der – so Nietzsche wörtlich – das »Ressentiment« schöpferisch geworden ist.³¹ Erst später ist wiederum eine Bewegung zu vermerken, in der die Kritik in unverhohlenen Ärger mutiert. So zum Beispiel, wenn Nietzsche im Antichrist regelrecht schimpfend artikuliert: »als ob nicht Demuth, Keuschheit, Armut, Heiligkeit mit Einem Wort dem Leben bisher unsäglich mehr Schaden gethan hätten als irgend welche Furchtbarkeiten und Laster«³². In einer der letzten unveröffentlichten Aufzeichnungen zum Thema schliesslich scheint der Ärger in Abscheu überzugleiten: Im Frühjahr 1888 wird Demut nur noch als eine Form der »Krankhaftigkeit«, als Ausdruck der gebrochenen Widerstandskraft betrachtet. Nietzsche räsontiert: »Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar ...«³³

II. Die Demut Zarathustras

Umso merkwürdiger ist nun, dass neben dieser immer härter werdenden Beurteilungslinie sich Aussagen über die Demut finden, die diese in ein völlig anderes Licht stellen. In ein Licht, dass nicht erkennen lässt, dass es sich hier um einen schärfstens kritisierten Begriff handelt, den Nietzsche auf seine vermeintliche Verlogenheit bis zur Krankhaftigkeit zerlegt. Diese gegenläufige Strömung von Nietzsches Demutsbezügen sei im folgenden vorgebracht und zu interpretieren versucht.

Eines der frappierendsten Beispiele dieser anderen Referenzweisen liefert erstaunlicherweise kein geringeres Buch als »Zarathustra«. An einem der Scharnierstellen des Werks im Übergang vom zweiten zum dritten Teil, im Kapitel über »Die stillste Stunde«, sieht

³⁰ Ebenda.

³¹ Vgl. KSA 5, 208 f. bzw. 270.

³² KSA 6, 175.

³³ KSA 13, 250.

sich der Leser auf einmal mit einem Hinweis auf die Demut konfrontiert, der mit dem zentralen Anspruch des Zarathustra verbunden scheint.

Die sogenannte »Stillste Stunde« tritt hier fordernd auf, Zarathustra daran zu erinnern, dass seine eigentliche Botschaft noch nicht erfüllt sei. Zarathustra zaudert angesichts dieser Ermahnung, was an das alttestamentarische Motiv der sich weigernden Propheten erinnert, worauf die Stillste Stunde zu ihm spricht: »Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!«. Daraufhin antwortet Zarathustra: »Ach, ist es mein Wort? Wer bin ich? Ich warte des Würdigeren; ich bin nicht werth, an ihm auch nur zu zerbrechen.«

Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: ›Was liegt an dir? Du bist mir noch nicht demüthig genug. Die Demuth hat das härteste Fell.‹ –

Und ich antwortete: ›Was trug nicht schon das Fell meiner Demuth! Am Fusse wohne ich meiner Höhe: wie hoch meine Gipfel sind? Niemand sagte es mir noch. Aber gut kenne ich meine Thäler.‹³⁴ (Hervorhebung D. S.) Die »Stillste Stunde« gibt sich damit aber nicht zufrieden. Am Schluss des Abschnitts befindet sie, dass Zarathustra noch nicht genug Kind geworden, noch zu sehr im »Stolz« der Jugend befangen sei und schickt ihn erneut in die Einsamkeit.

Bevor auf diese erstaunliche Stelle näher eingegangen wird, sei gleich daneben gestellt noch eine Aufzeichnung aus dem Nachlass des Sommers 1883. Unter dem Titel »der Große« schreibt Nietzsche: »Als ich mich von mir selber abwandte, da erst sprang ich über meinen eignen Schatten: und wahrlich, meine Freunde, mitten hinein in meine Sonne!« Darauf heisst es weiter: »Bin ich nicht ein Bescheidener? Am Fuße wohne ich meiner Höhe und niemals noch sah ich meine Gipfel: *unüberredbar ist meine Demuth*. Aller Geist kommt zu – mir: ich liebe ihn, daß er mein Geist sein will.«³⁵ (Hervorhebung D. S.)

Diese Stellen sind denkwürdig in mehrfacher Hinsicht. Folgende Fragen drängen sich auf: Was hat Demut mit der Mission des Zarathustra zu tun? Wieso verweigert sich dieser nicht der Ermahnung zur Demut, wo er doch durch und durch erfüllt ist von der Vision des Übermenschen (und mit der damit verbundenen Umwertung aller

³⁴ KSA 4, 188.

³⁵ KSA 10, 421.

herkömmlichen Werte)? Wieso verweist er sogar explizit auf das hohe Mass seiner eigenen Demut, die in der entsprechenden Nachlassstelle sogar als »unüberredbar« bezeichnet wird?

Um hierauf Antworten zu finden, erscheint es notwendig, der Charakterisierung dieser Demut nachzugehen, um ihrem eigentlichen Sinn besser auf die Spur zu kommen. Auf den ersten Blick bereits ist auffällig, dass der Demut das »härteste Fell« attribuiert wird. Diese Metapher steht in offensichtlichem Kontrast zu Nietzsches üblicher Demutskritik als Form der Widerstandslosigkeit, Feigheit und Schwäche. Was nun aber meint Nietzsche mit »Härte«? Auch einer flüchtigen Nietzsche-Kenntnis kann kaum entgehen, dass dieses Wort bei ihm mit positiver Konnotation behaftet ist. Härte hat etwas mit der geforderten »grossen Gesundheit« zu tun³⁶. (Nietzsche spricht etwa von der »dionysischen Aufgabe«, für welche die »Härte des Hammers« unumgänglich sei: »Der Imperativ ›werde hart!‹, die unterste Gewissheit darüber, dass alle Schaffenden hart sind, ist das eigentliche Abzeichen einer dionysischen Natur.«³⁷) Härte kennzeichnet auch die Haltung des »Immoralisten«³⁸, dessen Perspektivenweite die engen Grenzen der herkömmlichen Moral überwindet, der das Ja zu allen Formen des Lebens aufbringen kann. Einen besonders aufschlussreichen Hinweis zu Nietzsches Begriff von Härte findet sich in der »Fröhlichen Wissenschaft« in einem Gedicht mit dem entsprechenden Titel: »Meine Härte«. Es lautet: »Ich muss weg über hundert Stufen, Ich muss empor und hör euch rufen: »Hart bist du; Sind wir denn von Stein?« – Ich muss weg über hundert Stufen und Niemand möchte Stufe sein.«³⁹

Wie aber ist die innere Verbindung von einer durch solche Hinweise qualifizierten »Härte« und der Demut zu vollziehen? Gibt es eine solche überhaupt? Betrachten wir nochmals den Satz, welcher der Erwähnung der Demut vorausgeht. Die stillste Stunde fordert darin Zarathustra auf: »sprich dein Wort und zerbrich.« Es ist zu

³⁶ Vgl. z. B. KSA 3, 635 f. oder KSA 6, 436.

³⁷ KSA 6, 349. Er hebt auch die »Härte der eigenen Verantwortlichkeit« gegen »idealistische Verlogenheit« hervor (ebenda 432) oder zeichnet ein Ideal des Sterbens als »hart, nachdenklich, vordenklich« (ebenda 388) oder spricht von der Stärke des Willens im Sinne eines »herzensharte(n) ewige(n) Entschlossenensein(s)« (KSA 10, 452).

³⁸ So lautet Nietzsches Selbstbezeichnung in der »Morgenröte«, Vorrede § 4. Vgl. zur Kennzeichnung des Immoralisten auch in »Ecce Homo«: »Warum ich ein Schicksal bin«, KSA 6, 367 f.

³⁹ KSA 3, 358.

vermuten, dass das »Wort«, das hier gemeint ist, nichts anderes als die Lehre des Zarathustra sein kann, welche dieser in der Vorrede erstmalig anspricht: »Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?«⁴⁰ Wenn also die stillste Stunde sagt, sprich dein Wort und zerbrich, so liegt es nahe zu vermuten, dass damit nichts anderes gemeint sein kann, als dass Zarathustra selbst diese Konsequenz seiner Lehre zu vollziehen hat; dass er nicht nur über hundert Stufen hinweg auf den Übermensch deuten, sondern selbst Stufe werden muss auf dem Weg dorthin. In diesem Kontext macht der Hinweis auf das »harte« Fell der Demut, welches es ermöglicht, selbst »Stufe« zu werden, eben hart genug zu sein, um sich selbst zu überwinden, Sinn. Das Aussprechen des Wortes und die Notwendigkeit des Zerbrechens hängen untrennbar zusammen⁴¹, und wenn sich Zarathustra gegenüber dem einen verweigert, so auch gegenüber dem anderen. Dass er diese Konsequenz seiner Rede selbst deutlich im Auge hat, macht auch die Reaktion verständlich, dass er – eben in seiner stillsten Stunde – »weinte und zitterte wie ein Kind und sprach: ›Ach, ich wollte schon, aber wie kann ich es! Erlass mir diess nur! Es ist über meine Kraft!««⁴².

Die Bemerkung, dass Zarathustra noch nicht demüthig genug sei, kann also im Blick auf die Überwindung ausgelegt werden, welche die Lehre vom Übermenschen impliziert. Was der Hintergrund dieser Implikation ist, sei noch dahingestellt. Zuvor sollte greifbarer werden, auf was diese zielt. Sie zielt letztlich auf ein bedingungsloses Ja zum Leben, welches Zarathustra verkörpern soll. Sie zielt auf die Auflösung des Nihilismus durch einen Akt des »Verneinens und Vernichtens«⁴³ seiner Bedingungen, welche für Nietzsche in den Denk-, Glaubens- und Moralkonstellationen eingegraben sind, auf welchen die abendländische Kultur seit Sokrates und dem Christentum insgesamt aufruhrt⁴⁴. Das heisst, der abendländische Mensch – so wie er

⁴⁰ KSA 4, 14.

⁴¹ Entsprechend heisst es dann auch im Dritten Buch, am Ende des Kapitels »Der Gene-sende«: »Ich sprach mein Wort, ich zerbreche an meinem Wort: so will es mein ewiges Loos –, als Verkündiger gehe ich zu Grunde!« (KSA 4, 277)

⁴² Ebenda 188. Auch die Feststellung der Stillsten Stunde: »Deine Früchte sind reif, aber du bist nicht reif für deine Früchte« gewinnt vor diesem Hintergrund Transparenz (Ebenda, 189).

⁴³ Vgl. KSA 6. 368.

⁴⁴ Albert Camus fasst zusammen: »Nietzsche nimmt zugunsten des Nihilismus die

geworden ist – soll »Übergang und Untergang« sein⁴⁵. Wieso aber tritt im Kontext dieser Vision, gemäss der das Gewordene unterzugehen hat für das Werden eines neuen Daseins⁴⁶, die Demut auf: ausgerechnet sie als alter ethischer Wert für einen Vollzug, der gerade in der Überwindung ihrer eigenen Bedingungen bestehen soll?

Nahe liegt der Gedanke, dass die Demut tauglich erscheint für die geforderte Überwindung aufgrund der in ihr gegebenen Möglichkeit zur Selbstaufhebung, wenn man, wie oben kurz skizziert, ihren Gehalt nur konsequent genug anwendet. Gemeint ist sicherlich keine Demut, die sich mit Teilvollzügen begnügt in Formen der Erniedrigung, der Unterwürfigkeit, des Vernunftopfers; die Demut, auf die im »Zarathustra« angespielt wird, muss vielmehr eine sein, die auf's Ganze geht. Denn es handelt sich ja für Nietzsche um die Überwindung einer Form des Menschseins überhaupt für »die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus »Mensch«, die fortgesetzte »Selbst-Überwindung des Menschen«, um eine moralische Formel in einem *übermoralischen* Sinne zu nehmen«⁴⁷. (Hervorhebung D. S.)

Hiermit scheint ein weiteres zentrales Indiz zur Entschlüsselung

Werte in Beschlag, welche nach aller Überlieferung als Bremskräfte des Nihilismus angesehen werden. Hauptsächlich die Moral. Die moralische Verhaltensweise, wie Sokrates sie dargestellt hat und das Christentum sie empfiehlt, ist an sich ein Zeichen von Dekadenz. Sie will an die Stelle eines Menschen aus Fleisch und Blut den Abglanz eines Menschen setzen. Sie verurteilt die Welt der Leidenschaften und der Aufschreie im Namen einer harmonischen ganz und gar imaginären Welt. Wenn der Nihilismus gekennzeichnet ist durch die Unfähigkeit zu glauben, so besteht sein bedenkliches Symptom nicht im Atheismus, sondern in der Ungläubigkeit zu glauben, was ist, zu sehen, was geschieht, und zu leben, was sich darbietet. Diese Schwäche liegt jedem Idealismus zugrunde. Die Moral hat keinen Glauben an die Welt.« (1996, 65) Zu Nietzsches – zum Teil religionsinspirierender (!) – Religionskritik siehe etwa H. Wein, 1962; K. Jaspers, 1946, E. Biser, 1971, 36–45 u. 295–305; J. Splett, 1975, 161–182. Für einen Überblick zu Nietzsches Verhältnis zur jüdisch-christlichen Tradition und dem Forschungsstand dazu vgl. J. Salaquarda, in: B. Magnus und K. Pippin, 1996, 90–119.

⁴⁵ KSA 4, 17.

⁴⁶ »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden. Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer. (...) Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. So will er seinen Untergang.« (KSA 4, 16f.)

⁴⁷ KSA 5, 205.

des Demutsbegriffs gefallen, den Zarathustra auf sich selbst bezieht. Steht die Demut im Kontext des notwendigen »Zerbrechens«, sprich Überwindens, welches sich mit seinem »Wort« verbindet, so ist auch sie vornehmlich in einem »übermoralischen« Sinn zu nehmen. D. h., ihren Sinn gewinnt sie hier nicht innerhalb des üblichen, sie umgebenden Moralarsters, sondern – gegenteilig – als Ausweg daraus. Bezieht sich die Demut des Zarathustra doch offensichtlich nicht auf einen erniedrigenden Selbst- und Fremdbezug gemäss eines gläubigen Diktats, sondern auf die Verwirklichung des Potentials des Menschen, welches gerade in der Befreiung aus diesem – für Nietzsche – lebensfeindlichen Moral- und Religionsgehäuses besteht. Zarathustras Demut ist notwendig »übermoralisch«, weil sie nur auf das fundamentale Selbstinteresse des Menschen absieht. Diese Demutsauffassung im »übermoralischen« Sinn findet ihre Bestätigung an anderer Stelle, in der auf sie ebenfalls erstaunlich günstiges Licht fällt. In der »Genealogie der Moral« (im Abschnitt »Was bedeuten asketische Ideale«) schreibt Nietzsche: »Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind, Armut, Demuth, Keuschheit: und nun sehe man sich einmal das Leben aller grossen fruchtbaren erfinderischen Geister aus der Nähe an: -man wird darin alle drei bis zu einem gewissen Grade immer wiederfinden. Durchaus *nicht*, wie sich von selbst versteht, als ob es etwa deren »Tugenden« wären – was hat diese Art Mensch mit Tugenden zu schaffen! – sondern als die eigentlichsten und natürlichsten Bedingungen ihres *besten* Daseins, ihrer *schönsten* Fruchtbarkeit«⁴⁸. Dass Nietzsche sich selbst unter diese »Art Mensch« zählt, wird kurz darauf sichtbar, wenn er die so gezeichneten »erfinderischen Geister« mit den Philosophen gleichsetzt, von denen er in offener Identifizierung spricht als: »wir Philosophen«.

Aufgrund dieses Netzes von Bezügen und Hinweisen lässt sich schliessen, dass die Bedeutung der Demut des Zarathustra nicht im Sinne der herkömmlichen Tugend, sondern im Sinn einer Bedingung für »bestes Dasein« hinsichtlich »weitgespannterer« und »umfanglicherer Zustände« des Menschseins zu nehmen ist. Der Weg hierzu verlangt nach einer Überwindung, die in der Lehre des Übermenschen inbegriffen ist (»der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?«⁴⁹). Auch wenn

⁴⁸ KSA 5, 352.

⁴⁹ KSA 4, 14.

Nietzsche in der Beschreibung dieses »übermenschlichen« Zielzustandes – gemäss Magnus und Pippin⁵⁰ – denkbar vage geblieben ist, so ist eine Losung hierfür nicht zu übersehen, »deren Nietzsche kaum jemals müde wird«⁵¹, die sich auch als Untertitel eines seiner letzten Werke »Ecce Homo« hervorgehoben findet: »Wie man wird, was man ist.«⁵² Woraufhin der Mensch sich zu überwinden hat, ist demnach nichts unerhört »Neues«. Gegenteilig sogar, unter- und überzugehen hat er nur im Hinblick auf sich selbst, auf dasjenige, was er ist. (Was damit gemeint sein kann, dazu später.) Die Stufe, zu der der Mensch aufgrund der Härte der Demut werden kann, führt letztlich zu ihm selbst.

Die hiermit nur formal skizzierten Momente des Überwindungsaktes, welcher mit Nietzsches »harter« Demut angesprochen sind, lassen ein Grundmuster wiedererkennen, welches nicht unbekannt erscheint. Seine Nihilismusüberwindung bewegt sich diesbezüglich nicht auf Pfaden »gegen den ganzen Rest der Menschheit«⁵³, wie sie Nietzsche gerne dramatisch inszeniert, sondern auf alten Bahnen einer Lehre, die in der Selbst-Überwindung eine lebenseröffnende (Denk-)Praxis wusste. In Nietzsches schillerndem und nicht ganz entschiedenem Umgang mit diesem Begriff bleibt von dieser Bedeutungstradition eine spannungsvolle Vibration übrig. Dass trotz der unerbittlichen Kritik an der Demut, diese immer mal wieder in ungebrochen positiver Konnotation in seinen Werken auftaucht, mag den Verweis auf diejenige tradierte Sinnquelle berechtigen, in der die Demut als Regel eines »Überwindungsspiels« gewusst wurde. Dass eine starke, daran erinnernde Auffassungsweise der Demut bei Nietzsche bis zum Schluss anhielt, dafür spricht auch eine Notiz aus dem Nachlass 1887/88, übrigens die letzte zum Thema Demut. Im Anschluss an eine Dostojewskij-Lektüre schreibt er im emphatischen Tonfall in einer Nachlassaufzeichnung: »Kein Gott für unsere Sünden gestorben; keine Erlösung durch den Glauben; keine Wiederauferstehung nach dem Tode – das sind alles Falschmünzereien des eigentlichen Christenthums, für die man jenen unheilvollen Querkopf (Paulus? D. S.) verantwortlich machen muß.

⁵⁰ Siehe 1996, 40.

⁵¹ B. Magnus, in J. Salaquarda, 1996, 227.

⁵² Vgl. hierzu auch K. Löwith: »Wie man wird, was man ist« im Gedanken der ewigen Wiederkehr«, 1978, 127–141, und M. Heidegger, 1989, 302 ff.

⁵³ KSA 6, 371.

Das vorbildliche Leben besteht in der Liebe und Demuth; in der Herzens-Fülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt; in der förmlichen Verzichtleistung auf das Recht-behalten-wollen, auf Vertheidigung, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes; im Glauben an die Seligkeit hier, auf Erden, trotz Not, Widerstand und Tod; in der Versöhnlichkeit, in der Abwesenheit des Zornes, der Verachtung; nicht belehnt werden wollen; Niemandem sich verbunden haben; die geistlich-geistigste Herrenlosigkeit; ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben.»⁵⁴ (Hervorhebung D. S.)

III. Parallelen

Die Weise, in welcher Nietzsche die Demut in positiver Einschätzung in seinen Kontexten verwendet, verliert einiges an Eigenwilligkeit, wenn man sie, wie oben bereits angedeutet, in den Horizont der von uns untersuchten Demutslehre stellt. Dies soll nun des näheren geschehen. (Dabei bleibt »Zarathustra« die Hauptreferenz, schon weil darin der unseren Vergleich inspirierende veröffentlichte Demutshinweis erscheint). Bislang sind die Momente und das Gefüge eines Überwindungsprozesses bei Nietzsche nur zur Andeutung gekommen. Für den Vergleich mit der alten Demutslehre lohnt sich eine eingehendere Betrachtung, vor allem auch der Blick auf den Hintergrund, aus dem dieser Prozess bei ihm erwächst. Diese Betrachtung soll zunächst in einer Verbindungslinie zu Meister Eckhart, dann zu Jakob Böhme entwickelt werden. Der getrennten Vorgehensweise unterliegt die implizite Gliederung, dass sich auch der besagte Hintergrund auf *zwei* Grundgedanken Nietzsches zurückführen lassen kann: die Wiederkunftslehre und die Lehre vom Willen zur Macht (die einen jeweils verschiedenartigen Bezug zu Eckhart resp. Böhme nahelegen). Der in dieser Zweiteilung sich anbietende Zugang erlaubt es, unser Thema von zwei Grundpolen des Denkspektrums Nietzsches her zu beleuchten. Hier Grundpole zu erblicken spricht für eine Auffassungsweise, die sich diesbezüglich auf die Interpretation Heideggers stützt. Er entwirft die komplementäre Einheit dieser beiden Grundsätze, in dem er in sie Nietzsches Version der Antwort auf die metaphysische Fragestellung nach dem Was-Sein und Dass-

⁵⁴ KSA 13, 103 f.

Sein des Seienden hineindeutet⁵⁵. Ob man mit dieser Interpretationsweise einverstanden ist oder nicht⁵⁶, – beide Gedankenlinien treffen auf das Überwindungsgebot in je unterschiedlicher Hinsicht, man könnte sagen: einmal in ontologischer, einmal in voluntaristischer Ausformung. Dieser Umstand soll mit Hilfe von Linienführungen zu Eckhart und Böhme im Folgenden kurz skizziert werden. Anhand dessen kann abschliessend die Kontur ihres ursprünglichen Demutsbegriffs in nochmals anderem Licht hervortreten.

Bei Eckhart bietet sich seine Zusammenfassung des Demutsgebots als Anknüpfungsort der Gegenüberstellung zu Nietzsche an. Es lautet, wie gezeigt wurde, in aller Knappheit und Schärfe: »Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus.«⁵⁷ Auf die Auffassungsweise dieses Vernichtungsaktes kommt es offensichtlich an. Um sich ihn nochmals zu vergegenwärtigen, sei zunächst wiederholt, was sich hinsichtlich seiner Aussage negativ ausklammern lässt: er bedeutet keine Selbst-Zerstörung, keine Selbstzerfleischung aufgrund von menschlicher Schuldigkeit, Unwürdigkeit, Schwäche in der Gegenüberstellung zu einem vollkommenen oder allmächtigen Gott. Was es zu vernichten gilt, ist das Haften am Eigenen, dessen monopolistische Partikularität in seinen Vorlieben und Abneigungen die Signatur unseres Daseins vielfältig prägt und es in seine selbstbezogene Bahn wirft. Das Ziel dieser »Selbstvernichtung« wird von Eckhart bekanntlich nicht als Selbstauflösung dargestellt, sondern als Chance eines Selbstüberstiegs, welche den Menschen auf zuvor unbekannte Weise zu sich selbst zu bringen vermag. Darum schreibt

⁵⁵ »Der Wille zur Macht sagt, was das Seiende ›ist‹, d. h. als was es macht (als Macht). Die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt das Wie, in dem das Seiende solchen Was-Charakters ist, seine ›Tatsächlichkeit‹ im Ganzen, sein ›Daß es ist‹. Weil das Sein als ewige Wiederkehr des Gleichen die Beständigkeit der Anwesenheit ausmacht, deshalb ist es das Beständigste: das unbedingte Daß«. (M. Heidegger, Bd. II, 1989, 16. Vgl. hierzu auch 1989, Bd. I, 26–33 u. 428–438)

⁵⁶ Gegen die Heideggerische Auslegungsweise hat sich vor allem W. Müller-Lauter ausgesprochen, der die metaphysische Implikation des Willen-zur-Macht-Theorems bezweifelt, vgl. in: J. Salaquarda, 1996, 234–288). Müller-Lauter informiert an gleicher Stelle auch über die Schwierigkeiten, welche die Interpretation dieser These Nietzsches von Anfang begleitet haben aufgrund der verfahrenen Editionsgeschichte des Nachlasses (ebenda 236–244, vgl. auch K. Schlechta: »Offener Brief an Karl Löwith«, in: J. Salaquarda, 1996, 98 f.). Auch R. Schmidt und C. Spreckelsen warnen vor einer zu »vereinheitlichenden Interpretation« der Grundthesen Nietzsches, wodurch der »experimentelle Charakter dieser Äußerungen zu überlesen« sei (1995, 157).

⁵⁷ DW, VA, 437, 30 f.

Theo Kobusch in gewollter oder ungewollter Anspielung auf das nietzscheanische Diktum: »Im Grundakt der Selbstentäußerung oder der Demut wird so der Mensch, was er eigentlich ist«⁵⁸. Das in seiner Eigentlichkeit gezeichnete Menschsein des Demütigen differiert nun in ungeheurer Masse vom alltäglichen, und zwar – in Nietzsches Terminologie – angesichts von »weitgespannteren«, »umfänglicheren« Zuständen, angesichts einer masslosen »Erhöhung« des »Typus Mensch«, die sich darin abzeichnen. In Eckharts Sprache drückt sich die Dimension des demütigen Zustands so aus: »Dieser demütige Mensch ist Gottes so gewaltig, wie er seiner selbst gewaltig ist (...) Gott und dieser demütige Mensch sind ganz Eins und nicht Zwei; denn, was Gott wirkt, das wirkt auch er, und was Gott will, das will auch er, und was Gott ist, das ist auch er: ein Leben und ein Sein.«⁵⁹

Der in Meister Eckharts Demutsvollzug verlangte buchstäbliche Untergang⁶⁰ einer Form des Selbstseins führt demnach in ein Selbstverhältnis, welches sich vornehmlich dadurch charakterisiert, dass es nicht mehr vom Gottesverhältnis zu trennen ist. Der Demütige bedarf keines Gottes mehr als äusserlichen Grund oder Ziel seines Daseins, keinen externen Sinnstifter, weil dieser – so Eckhart wörtlich – in der Demut »enthöhnt« bzw. »verinnigt« ist⁶¹. Diese Gottesledigkeit des Demütigen, die auf seinem Einssein mit Gott beruht, drängt wiederum einen Seitenblick zu Nietzsche auf⁶². Sein Übermensch kennzeichnet sich ebenfalls aus einer Überfülle, die keines Gottes mehr bedarf: »Einst sagte Man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch«⁶³. Das herkömmlich ins ferne Aussen gelegte Göttliche lässt sich bei beiden in der Verlagerung nach Innen, in der Identität mit dem Menschen ausweisen. Der Preis dieser Verlagerung jedoch beläuft sich bei beiden auf einen Untergangs-, Überwindungs- bzw. Vernichtungsakt, durch welchen der

⁵⁸ In: K. Ruh, 1986, 54.

⁵⁹ DW, Pr. 15, 175, 17 f. Vgl. hierzu auch »Die zweite Tugend, die einen Menschen groß macht, das ist wahre Demut (...). Diese Tugend macht den Menschen am *allergrößten*; wer dies am allertiefsten und am vollkommensten hat, der besitzt die Möglichkeit, *alle Vollkommenheit* zu empfangen.« (DW, Pr. 74, 101 f., 33 f. Hervorhebung D. S.)

⁶⁰ Vgl. zur Bedeutung des »Unten« Kapitel 2, II.

⁶¹ DW, Pr. 14, 169, 24 f. und DW, Pr. 14, 169, 30.

⁶² Es sei daran erinnert, dass Eckhart sogar ein Gebet formuliert, das diese Art der Gottesledigkeit zum Inhalt hat (»Darum bitten wir Gott, dass wir »Gottes« ledig werden«, vgl. DW, Pr. 52, 555, 26 f.), und dass Nietzsche diesen Ausspruch Eckharts in seinem veröffentlichten Werk zitiert, vgl. KSA 3, 533.

⁶³ KSA 4, 109.

Mensch *neu* wird, neu im Sinne seiner eigenen Ursprünglichkeit, d. h. zu dem wird, was er eigentlich ist.

Bevor auf die – unter dieser verblüffend ähnlichen Gedankenstruktur liegenden – pochenden Hintergrundsunterschiede eingegangen wird, soll die Verbindungslinie zwischen Eckhart und Nietzsche noch um eine Wendung weitergezogen werden. Der sich mit Gott eins wissende Demütige nämlich bedarf nach Meister Eckhart auch keines Grundes mehr für sein Dasein. Er *ist* sozuagen Grund genug. Sein Dasein entspricht der Ungründigkeit, dem grundlosen Sein Gottes, welches als Letztbegründung Grund in sich selbst ist. Fragt man ihn: »Warum lebst Du«, so würde er gemäss Eckhart zu antworten haben: »Umbe leben« – »um des Lebens willen«⁶⁴. Der Grund zu Leben ist dem Demütigen das Leben »sunder warumbe«, eine Begründung ausserhalb seines Daseins gibt es für ihn nicht. Oder mit Shizuteru Ueda formuliert: »Von außen kann ihm keine Antwort (auf den Lebenssinn D. S.) mehr gegeben werden. Das »ohne Warum« ist schlicht zur ursprünglich neuen Antwort geworden.«⁶⁵

Von hier aus drängt sich eine Gedankenbrücke zu jener Lebenshaltung auf, die Nietzsche als »amor fati« bezeichnet. In diesen beiden Worten drückt sich der Kulminationspunkt seiner Nihilismusüberwindung aus, als deren Fundament man auf die Wiederkunftslehre stösst. Amor fati bedeutet sozusagen den »normativen«⁶⁶ Gehalt der »Ewigen Wiederkehr«, indem Nietzsche diese euphorisch als »die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann« verstanden wissen will⁶⁷. Eine solche »Formel« ist sie ihm,

⁶⁴ DW, Pr. 6, 81, 25.

⁶⁵ Ueda Shizuteru, 1990, 494.

⁶⁶ Vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 222. Hierzu auch P. v. Tongeren: »Der Gedanke der »ewigen Wiederkehr« ist in erster Instanz keine (meta)physische Theorie der Wirklichkeit (wenngleich Nietzsche ihn auch in dieser Hinsicht auszuarbeiten unternommen hat), sondern der Ausdruck einer Erfahrung, eine Vision der beschriebenen idealen Bejahung. Er fungiert im übrigen als moralischer Imperativ, der zu einer derartigen Bejahung auffordert.« (1989, 249)

⁶⁷ KSA 6, 335. An anderer Stelle in »Ecce homo« rekurriert Nietzsche in gleicher Weise auf die Wiederkunftslehre als »eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Ja sagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst ... Dieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthigste Ja zu Leben ist nicht nur die höchste Einsicht, es ist auch die tiefste, die von Wahrheit und Wissenschaft am strengsten bestätigte. Es ist Nichts, was ist, abzurechnen, es ist Nichts entbehrlich – « (KSA 6, 311). Zum problematischen

weil sich in ihr das »grösste Schwergewicht«⁶⁸ für das Leben wieder gewinnen lässt, das sich mit der Auflösung religiöser oder idealistischer Lebensanschauungen im Nihilismus verflüchtigt. Nicht zu relativierendes Gewicht erlangt das Leben gemäss dieser »Formel« *neu*, allerdings in der Beanspruchung eines eindeutig nicht neuen Denkmoduls: dem Ewigkeitsgedanken⁶⁹. Ohne dem Leben ein transzendentes Prinzip zu unterlegen, vermag Nietzsche durch seine Lehre das Leben in aller Schlichtheit – allein durch den Gedanken seiner Zirkularität – zu verewigen. Diese Verewigungsweise unterscheidet sich von den tradierten in einer Form, die jegliches Ausweichen vor dem Leben, die Denkbarekeit jeder Alternative ausschliesst (sowohl der nihilistischen Auflösung wie der sie – so Nietzsche – bedingenden Orientierung auf sogenannt Jenseitiges)⁷⁰. Kein anderer Grund zu leben ist im Kontext dieser Lehre mehr aufzubieten als der geschlossene Kreis des Lebens selbst. Ganz im eckhartschen Sinne scheint Nietzsche im Zarathustra zu drängen: »Verlernt mir diess »Für«, ihr Schaffenden: eure Tugend gerade will es, dass ihr kein Ding mit »für« und »um« und »weil« thut.«⁷¹ Wenn Alois Haas meint: »Die christliche Mystik widerspricht dem von Nietzsche diagnostizierten Sinndefizit in außerordentlich scharfer und prägnanter Weise«⁷², so liesse sich einräumen, Meister Eckhart würde dem nicht widersprechen können, worin für Nietzsche selbst die Überwindung des Sinndefizits liegt: nämlich *nicht* in einem neu aufgebauten Sinnkomplex, sondern in einer Lebensart, die keinen Sinn mehr ausser

Versuch der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Wiederkunftslehre vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 219ff.

⁶⁸ Mit diesem Hinweis auf das »Schwergewicht« führt Nietzsche zum ersten Mal am Ende des vierten Buches der »Fröhlichen Wissenschaft« den Wiederkunftsgedanken ein (KSA 3, 570f.). Vgl. hierzu Heideggers Auslegung der Zusammengehörigkeit von Wiederkehr, Bejahung und Gewicht, 1989, Bd. 1, 432–438, ebenfalls K. Löwith, 1978, 40–86.

⁶⁹ Diesbezüglich meint auch B. Magnus: »Nietzsches Meinung ist offenbar gewesen, daß eine Welt ohne Ewigkeit für den Menschen eine untaugliche Wohnstatt sei.« (In: J. Salaquarda, 1996, 232)

⁷⁰ B. Magnus fasst diese Konsequenz des Wiederkehrgedankens folgend zusammen: »Nietzsche versuchte, die traditionelle Flucht aus der Erfahrung, nämlich die Metaphysik, das Christentum und den Nihilismus, im Rahmen einer einzigen Konzeption zu überwinden. Durch die Umwandlung des Werdens in Sein verschwinden sämtliche Aufspaltungen in Scheinbares und Wirkliches, zeitliches und Zeitloses, Kontingentes und Notwendiges (...)« (in J. Salaquarda, 1996, 229).

⁷¹ KSA 4, 362.

⁷² 1996, 27.

sich bedarf, die in der un-bedingten Lebens-Bejahung zum Sinn in sich selbst wird⁷³. Im Einlassen auf die Lehre von der Ewigen Wiederkunft wird es unvermeidlich, den eigentlichen Lebenssinn im Leben selbst finden zu müssen. Sie zwingt regelrecht dazu, das Leben als ewige Notwendigkeit an sich zu begreifen, welches »ganz von Zwecken zu befreien« ist⁷⁴; »Meine Lehre sagt: so leben, daß du wünschen *mußt*, wieder zu leben, dies ist die Aufgabe – du wirst es jedenfalls«⁷⁵ (Hervorhebung D. S.)

IV. Härte versus Tiefe der Demut

Es ist wohl dieser Aspekt des Zwangs – Jaspers hat ihn mit dem Ausdruck »Gewaltsamkeit« angedeutet –, der Nietzsches Lobliebe auf das zweck-lose Dasein, in welchem die »grösste Freiheit«⁷⁶ liegen soll und in welchem das Leben zum »Neubeginn«, zum »Spiel«, zum »heilige(n) Ja-sagen«⁷⁷ wird, so wenig eingängig macht. An dieser Nuance kündigt sich auf der Ausdrucksoberfläche ein prinzipieller Unterschied an, der die Ideale der beiden Denker, wenn sie auch teilweise »zum Verwechseln ähnlich lauten«⁷⁸, andersartig einfärbt. Der Hinweis auf die Unterschiedlichkeit ihrer Prämissen – dass bei Eckhart ein Gott den Hintergrund seiner Lehre stiftet und bei Nietzsche die Ewige Wiederkunft – sagt diesbezüglich nicht viel aus. Um den Charakter dieser unterschiedlichen »Färbung« ihrer Ideale näher zu fassen, muss abgetastet werden, warum und inwiefern sich diese unterschiedlichen Hintergründe unterschiedlich manifestieren. Verlangen sie doch beide als normative Folge einen Überwindungsakt, der auf ein ähnliches Ziel hinausläuft: einer von äusseren Sinngebungen befreien, *gelebten* Sinnerfüllung des Lebens. Bedingung dieses Ziels ist für beide ein Prozess: übermenschlich bzw. demütig kann man nur, »unter-gehend«, *werden*. Um der Differenz in dieser ähnlichen Gedankenstruktur auf die Spur zu kommen, scheint es sinnvoll, zu-

⁷³ »Zarathustras (...) Ja-sagen ist Nietzsches Entwurf einer Haltung, die aus der »Physiologie« eines »unendlichen Wohlseins« heraus wahrnehmen kann, daß alles »einfach so« ist, und dem grundsätzlich zustimmt.« (R. Schmidt u. C. Spreckelsen, 1995, 77)

⁷⁴ KSA 10, 340 f.

⁷⁵ KSA 9, 505.

⁷⁶ KSA 9, 505.

⁷⁷ KSA 4, 31.

⁷⁸ J. Bernhart, 1935, 9.

nächst den, für diesen Prozess zentralen, Überwindungsakt beider etwas näher gegenüber zu stellen. Zu vermuten ist, dass es sich vielleicht hier um sehr unterschiedliche Überwindungsvollzüge handelt – aufgrund eben der ihnen unterliegenden unterschiedlichen Prämissen. Sodann lässt sich die Frage angehen, ob es vielleicht das Verhältnis zwischen Prämisse und Folge ist, welche den Charakter des Übermenschens Nietzsches und des Demütigen Eckharts andersartig prägt.

Fangen wir mit Eckhart an. Eckhart fordert den Menschen auf, sich seiner Eigenheit, seines Eigenwillens zu begeben, um zu entdecken, dass Eigenständigkeit, autonomes Sein vor Gott Illusion ist. Der Mensch hat seine eigene Nichtigkeit einzusehen bzw. zu erfahren, um dabei zugleich sein Getragensein von Gott zu realisieren. Dadurch geschieht der Umschlag: der Selbstvernichtete fällt nicht ins Nichts, sondern wird sich durchsichtig auf die Fülle des (göttlichen) Seins, welches ohne seine Eigenleistung ihn je schon erhält. Auf den ersten Blick scheint diese Eckhartsche Auslegung der Selbstüberwindung konträr zu Nietzsches Position sein zu müssen. Wird doch der »Mensch von Nietzsche ganz auf sich allein gestellt. Des Menschen möglicher Aufschwung (...) geschieht ohne Gottheit. Nietzsche will mit Bewußtsein dem Menschen nichts als den Menschen geben und ist dessen froh«, so Jaspers klipp und klar⁷⁹. Dem ist entgegenzuhalten, dass Nietzsche dem Menschen aber nicht nur den Menschen, sondern eben auch die Ewige Wiederkehr gibt. Sie sorgt dafür, dass der »nurmehr« menschlichen Welt ihr Gewicht erhalten bleibt. Zum andern kommt sie aber auch wesentlich für die Lücke auf, die eine gottlose Welt hinterlässt in der Frage nach der Gegebenheit des Menschen. Sie flickt dieses Loch, indem sie das Verlustigegangene mit einem Ersatz füllt, welcher das ehemalige Muster in einem Punkt erstaunlich ähnlich nachempfndet. Die ewige Wiederkehr verhindert nämlich, dass der Mensch lediglich entstehendes und vergehendes Zufallsprodukt der Naturmächte wird⁸⁰. Mit ihr ist der Einzelne »ewig« gesetzt wie in einem göttlichen Schöpfungsakt »vor aller Zeit«. (D. h., in der Verewigung des Einzelnen übertrifft Nietzsche noch den christlich-jüdischen Glauben, weil eine präexistente

⁷⁹ 1946, 53.

⁸⁰ In verwandter Richtung interpretiert auch K. Löwith: »Infolgedessen ist Nietzsches Versuch einer Überwindung des Nihilismus im Dasein des endlichen Menschen zugleich ein Versuch zur Überwindung der dem Zufall des endlichen Daseins eingeborenen Zeit, und seine philosophische Bewegung im Ganzen eine solche vom zeitlich vorübergehenden zum ewig wiederkehrenden Sein.« (1978, 162)

Ewigkeit keinen Glaubensgrundsatz bildet.) Auf der anderen Seite schränkt die Lehre der Wiederkunft – auch ähnlich der Gotteshypothese – die Eigenermächtigung des Menschen in ontologischer Hinsicht grundsätzlich ein: der auf sich selbst gestellte Mensch erfährt hinsichtlich seines Seins eine Grenze seiner Autonomie. Sein Wille und sein Werden zu sich selbst setzen immer bereits sein – wie Heidegger sagt – »Dass-Sein«, die Gegebenheit seines Daseins voraus. Dieser Gegebenheit kann der Wille im Wollen dieses Daseins gleichsam nur reagierend nach-kommen⁸¹.

In dieser Weise ausgelegt, stellt der Hintergrund der Wiederkunft eines der Vorzeichen, welche Nietzsches Rede von der nötigen Überwindung ausrichten. Zur Überwindung drängt die Lehre, weil der auf sich selbst gestellte, gottlose Mensch sich auf sich selbst zurückgeworfen zu denken hat in einer Weise, die ihn selbst wiederum völlig entmächtigt: ist er doch ewig schon der, der er ist. Mit den Worten von Walter Schulz: »Der sich übersteigende Wille zur Macht wird aufgehoben in den Kreis der ewigen Wiederkehr, in der das sich zu sich ermächtigen wollende Wollen schon immer umgewandelt ist in das willenlose Spiel des Kindes.«⁸² Darum auch muss Zarathustra wohl an seinem »Wort« zerbrechen, ist doch seine ausgezeichnete und willentliche Eigenidentität durch seine eigene Lehre unterminiert, ist auch die individuelle Freiheit, zu der er ermuntern will, im Durchbruch aller Konventionen bis hin zur Gotteskonvention durch seine eigene Lehre wie aus der Hand geschlagen, und schliesslich: ist doch sogar die Lehre vom Übermenschen durch den ewig festgefühten Kreis des Seienden ein Widerspruch in sich selbst⁸³. Des-

⁸¹ »Alles ›Es war‹ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ›aber so wollte ich es!‹ – Bis der schaffende Wille dazu sagt: ›Aber so will ich es ! So werde ich's wollen !‹. Aber sprach er schon so? Und wann geschieht diess? Ist der Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Thorheit? Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? Und wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit (...) Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?« (KSA 4, 181)

⁸² 1975, 8.

⁸³ Denn das werdende in diesem Kreis, so lässt sich mit Heidegger zusammenfassen: »ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was wird, ist das Gleiche selbst.« (1989, Bd. II, 11). So auch bestätigt Zarathustra selbst: »Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, – der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. Ich komme wieder (...) – nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre« (KSA 4, 276).

halb wird der Lehrer der Lehre der ewigen Wiederkunft, wie Heidegger sagt, selbst ihr »Opfer«, kann doch der Übermensch nicht entstehen, wenn er nicht bereits schon ist oder war⁸⁴. Deshalb muss auch der Lehrer dieser auf Überstieg und Werden zielenden Lehre untergehen, nämlich zu *dem* werden, was er je schon *ist*. Was ihm übrig bleibt, ist nur das Ja zu diesem Untergang oder ewigen Übergang, durch welchen er sich zugleich auch getragen weiss im ewig wiederkehrenden Kreis des Seins. So liegt das Übermenschliche wahrscheinlich letztlich im Ja zum Menschlichen, oder wie Nietzsche sagt, Allzumenschlichen, wobei dieses Ja wiederum nicht *neu* vom Einzelnen errungen werden kann. Vielmehr findet sich dieses unbedingte Ja nur ein, wenn es sich im Einzelnen ewig schon gefunden hat.

Mit diesem Interpretationsversuch soll wieder auf unsere Gegenüberstellung zurückgelenkt werden. Zarathustras implizierter Überwindungsakt lässt sich nun in Bahnen deuten, die Eckhart in gewisser Hinsicht nicht unverwandt sind: in Richtung nämlich eines Loskommens von der Illusion vermeintlicher Eigenständigkeit, *wobei diese Aufgabe sich motiviert von nichts anderem als dem (ewigen) Gegebensein dieser Eigenständigkeit*, im dem Sinne, dass das Eigene – in einem Ewigen – standhält. Die Ge-lassenheit des Demütigen Eckharts entspringt der Demutserfahrung, dass der Mensch, der ganz »unten« ist, der das Eigene als Bezugsort und Ausgangslage »vernichtet« hat, zur Quelle des Eigenen gelangt. Diese Quelle ist ein Ereignis (um eine von Heideggers ertragreichen Wortspaltungen zu nutzen), aus dem sich das Eigene empfängt, ohne dass es darüber eigens verfügen könnte. In verwandter Weise gehen auch Überwindung und Untergang, die Zarathustra predigt, darauf aus, dass der Mensch zu sich selbst kommt in einer Entdeckung der Identität, die der eigenen Verfügbarkeit sozusagen ewig vorhergeht.

Und dennoch lauert im Kern dieser Überwindungskonzepte offensichtlich und dieser Analyse zum Trotz ein gewaltiger Unterschied. Dieser erscheint, wenn man sich, wie oben bereits angekündigt, das Verhältnis betrachtet, in dem der Überwindungsakt als Folge zu seiner jeweiligen Voraussetzung steht. Diese ist bei Eckhart als Gottesbezug, bei Nietzsche als die ewige Wiederkunft auszumachen. Um die Betrachtung mit Ausdrücken vorwegzunehmen, die sich als Empfindung nach der Vertiefung in beide Denkgebäude einstellen, so ist es das bereits erwähnte etwas dürre Gefühl des

⁸⁴ M. Heidegger, 1989, Bd. I., 314.

Zwangs, welches Nietzsches Überwindungsschema spontan von Eckharts abzuheben scheint. Denn der Gedanke der ewigen Wiederkunft steht zur Folge der Überwindung in einem Verhältnis, das gewissermaßen gewalttätig konsequent anmutet. Was damit gemeint ist, lässt sich vielleicht so beschreiben: wenn man sich auf den Gedanken der Wiederkunft einlässt, d. h. das von ihm eingeforderte Verhältnis zwischen Gedachtem und Denkenden einlöst⁸⁵, hat man gleichsam keine andere Wahl als entweder zu verzweifeln oder den Nihilismus zu »überwinden«, d. h. sich als sich selbst und dem Leben alternativlos zugeworfen zu begreifen und zu begrüßen. Die Überwindung, die mit diesem Gedanken zu geschehen hat, und die nur geschieht, wenn man ihn nach Heidegger in »der rechten Weise« nimmt⁸⁶, lässt sich gleichsam als *zwingendes* Resultat daraus fassen. Dass der Eindruck der Zwanghaftigkeit und Gewaltsamkeit nicht weit hergeholt ist, dazu lädt Nietzsches entsprechende (grauenhafte) Metapher des Hirten ein, welcher keine andere Wahl hat, als der Schlange, die in ihn gekrochen ist, den Kopf abbeißen zu *müssen*⁸⁷. Die Schlange versinn-

⁸⁵ Nietzsche bezeichnet den Wiederkunftsgedanken auch als »Glauben«, was Heidegger dahingehend auslegt, dass der Gedanke in erster Linie auf Wirkung aus ist, die sich in nichts anderem als dem Bezug, welcher der Denkende zu ihm steht, realisiert: »Der Gedanke ›wirkt‹ nicht erst in der Weise, daß er in späteren Zeiten gewisse Folgen zurückerklärt, sondern: indem er gedacht wird, indem der ihn Denkende sich in diese Wahrheit des Seienden im Ganzen stellt, indem die solcher Art Denkenden sind, verwandelt sich auch schon das Seiende im Ganzen.« (1989, Bd. I, 394).

⁸⁶ 1989, Bd. I, 446.

⁸⁷ KSA 4, 201 f. u. 273 – an dieser zweiten Stelle bezieht Zarathustra die Tat des Schlangenbisses auf sich selbst. Zur philosophischen Deutung dieses Bildes als Metapher der Nihilismus-Überwindung, die aus der ewigen Wiederkehr folgt, siehe Heideggers erhellende Interpretationen, 1989, Bd. I, 445 f.) Liest man L. Andreas-Salomés biographisch gehaltene Hintergründe von »Nietzsche in seinen Werken«, so wird einem in bewegender Weise das gewaltsam Tapfere dieser Überwindung vor Augen geführt: »Unvergänglich sind mir die Stunden, in denen er ihn (den Gedanken der ewigen Wiederkehr D. S.) mir zuerst, als ein Geheimnis, als Etwas, vor dessen Bewahrheitung ... ihm unsagbar graue, anvertraut hat: nur mit leiser Stimme und mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens sprach er davon. Und er litt in der Tat so tief am Leben, daß die Gewißheit der ewigen Lebenswiederkehr für ihn etwas Grauensvolles haben mußte. Die Quintessenz der Wiederkunftslehre, die strahlende Lebensapothese, welche Nietzsche nachmals aufstellte, bildet einen so tiefen Gegensatz zu seiner eigenen qualvollen Lebensempfindung, daß sie uns anmutet wie eine unheimliche Maske. Verkündiger einer Lehre zu werden, die nur in dem Maße erträglich ist, als die Liebe zum Leben überwiegt, die nur da erhebend zu wirken vermag, wo der Gedanke des Menschen sich bis zur Vergötterung des Lebens aufschwingt, das mußte in Wahrheit einen furchtbaren Widerspruch zu seinem innersten Empfinden bilden, – einen Widerspruch, der ihn endlich zermalmt

bildlicht die Nihilismus-Versuchung des Totalen-Umsonst als Kehrseite des Wiederkunftsgedankens, im Sinne einer ziellosen Wiederkehr des Gleichen, die nur im »Biss« zu überwinden ist. Dieser Überwindungsbiss soll nun zur unbedingten Bejahung des Gedankens führen und damit zur unbedingten Bejahung dessen, was ist und wird. Zu fragen bleibt jedoch, wie dieser »Biss« die Einstellung zur Wirklichkeit derartig radikal zu verändern vermag, wie Nietzsche es andeutet: »Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!«⁸⁸.

Was einem fehlt, ist gleichsam die Quelle, aus der die aus diesem Biss folgende »durstige, herzliche, hungrige, schreckliche, heimliche« Lust an allem, was Welt ist, entspringt⁸⁹. Woraus kann dieses verwandelte Verhältnis zehren? »Der Biss« als Bild der Überwindung, in der das Selbst sich in seiner faktischen und unumrundbaren Notwendigkeit zu begreifen und zu nehmen hat, soll zu einem neuen Wirklichkeitsverhältnis führen. Sowohl die Überwindung als die vermeintlich daraus entstehende Realitätsbejahung ergeben sich jedoch einzig aus dem Konsequenzzwang des Gedankens, dass es eben nichts ausser der ewig sich wiederholenden Wirklichkeit gibt (oder – um im Bild zu bleiben – dass diese Schlange eben in den Schlund gekrochen ist). Ist es plausibel, dass aus diesem Zwang zu nichts als Realität eine untrübbare, unumschränkte Lust und Liebe zu ihr entstehen kann? Anders gefragt: wie kann ein *Schwergewicht*, welches an das Leben durch den Wiederkunftsgedanken gehängt wird, die »Vergöttlichung

hat.« (1994, 255). Wenn B. Magnus gegen den normativen Kontext der Wiederkehrlehre zu bedenken gibt, dass gerade die Einmaligkeit des Lebens diesem das unmessbare Gewicht gäbe, dann übersieht er den Leidenshintergrund, der diese Lehre in ihrer *Notwendigkeit* (wie Heidegger trennend hervorhebt) motiviert und den Klages, Lou Andreas-Salomé ergänzend, mit folgender Perspektive nahezubringen sucht: »Man versetze sich in die Stimmung eines Denkers hinein, der nach immer beschwörenderen Formeln greift, um sich seine *Lebensbejahung* gegen die Verzweiflung zu beweisen, (...) und man weiß es, warum er bei der Wiederkunftslehre enden mußte, ob sie gleich die Verzweiflung noch einmal ist. Mit der Erklärung: dieses selbige Leben, tausendmal abgerungen dem Willen zur Selbstvernichtung, will ich tausend und tausend Mal *wieder* leben, hat er das äußerste, was sich ersinnen läßt, zwar nicht in Bejahung des Lebens, wohl aber an *Verneinung der Verneinung* geleistet. Es ist die Abwehrformel der unbeugsamen Selbstbehauptung gegen den Hang zur *Selbstvernichtung*.« (L. Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, 216. Zit. nach K. Löwith, 1978, 209)

⁸⁸ KSA 4, 202.

⁸⁹ Vgl. KSA 4, 403.

der Welt« und die »totale und bedingungslose Liebe zum Werden«⁹⁰ generieren? Dass Liebe ein ungeheures Schwergewicht erzeugen kann, dies ist der Erfahrung offensichtlich bekannt. Nietzsche scheint dieses Phänomen umzudrehen. Das Gewicht der Faktizität des Seienden soll eine Liebe erzeugen, die ihrerseits eigentlich erst das grenzenlose Gewicht des Seienden zu stiften vermag. Der Kern also, um den sich diese Überlegungen drehen, betrifft sozusagen den blinden Fleck in Nietzsches Entdeckung eines Gedankenmodells, von dem aus die Welt *bejaht werden muss*: nämlich die Leerstelle (einer Grundbeziehung?), aus der sich dieses Ja zwanglos, lustvoll und liebend ergibt.

Betrachtet man nun den Überwindungsakt Eckharts in seinem Verhältnis zu seiner (Gottes-)Prämisse, so zeichnet sich ein wesentlicher Unterschied bereits auf der Ebene der Bilder ab. Die Überwindung des Demütigen, die zwar als »Vernichtungsakt« an Bitterkeit Nietzsches Schlangenbiss nicht nachzustehen scheint, ergibt sich nicht als unausweichliche Kausalität aus seiner Voraussetzung. Der Selbst-Überwundene steht nicht in einem Verhältnis eiserner Konsequenz zum Grund der Überwindung. Es geht hier nicht um den Zwang zum Biss, sondern, wie zu erinnern ist, um ein Geschehen, welches durch ein mögliches Empfangen begründet wird. Der Untergang des Demütigen motiviert sich aufgrund der dadurch erlangbaren Empfänglichkeitslage: denn »je tiefer in der Demut, um so empfänglicher Gottes. Unsere Meister sagen: Wenn man einen Becher nähme und ihn unter die Erde setzte, so könnte er mehr aufnehmen, als wenn er auf der Erde stände; wenn es auch so wenig wäre, dass man es kaum wahrnehmen könnte, so wäre es doch etwas. Je mehr der Mensch in den Grund rechter Demut versenkt wird, um so mehr wird er versenkt in den Grund göttlichen Seins.«⁹¹

Dieses bildliche Modell, welches die Beziehung der Demut mit ihrem auslösenden Grund zur Darstellung bringt, könnte kaum kontrastreicher sein gegenüber der Hirten-Metapher, welcher den *nötigen* Zusammenhang von Untergang und Wiederkunftslehre signalisiert. Während es bei Eckhart eine Erfahrung des Empfangens ist, welche die Erneuerung des Menschen, eben den Selbstempfang auslöst, so ist es bei Nietzsche tatsächlich ein übermenschlicher (Gewalt-)Akt, der den Menschen zu dem werden lässt, was er ist. Die

⁹⁰ Vgl. B. Magnus, in: J. Salaquarda, 1996, 228 u. 229.

⁹¹ DW, Pr. 55, 599, 22f.

Tiefe der Demut bei Eckhart steht deshalb gegen die *Härte* der Demut bei Nietzsche; beide Prädikate sprechen die Essenz der unterschiedlichen Natur der jeweiligen Demutsbegriffe aus. Sehr plausibel erscheint deshalb, dass der Demütige Eckharts schlicht Mensch geworden ist⁹², und der Untergegangene und dadurch der Zu-sich-selbst-Gekommene Nietzsches Übermensch sein muss⁹³. Der Demütige Eckharts entspricht der Forderung des Seins, welche sich in nichts anderem als dem Seins-Empfang erschliesst, der Untergegangene Nietzsches entspricht dagegen eher der Überforderung der Wiederkunftslehre, die einen Selbstbefreiungsakt abverlangt, der gleichsam übermenschliche Kräfte bedarf.

Erstaunlich unveraltet vermag Eckharts Modell in seinem Gegenüber zu Nietzsche erscheinen, wenn man sich Heideggers Reflexionen zur Eigenart der »Grundstellung« des Wiederkunftsgedankens zuwendet⁹⁴. Heidegger plazierte diese Lehre in den Kontext der Metaphysik aufgrund ihres Fragehorizontes, welcher das Seiende als Ganzes anzugehen trachtet⁹⁵. Nietzsche markiert für Heidegger einen Kulminations- und Endpunkt dieser Frageausrichtung. Diese Stellung kommt ihm zu, weil seinem Denken nach Heidegger ein – zum Extrem ausgebildetes – Symptom anhaftet, welches die abendländische Metaphysik von Beginn an begleitet. Als »Seinsvergessen-

⁹² Siehe hierzu z. B. die etymologische Brücke, die Eckhart zwischen homo, humus und humilitas schlägt (DW, VeM, 327, 1 f.).

⁹³ Der übermenschliche Akt, welcher die Figur des Zarathustra abverlangt, tritt auch klar hervor in einer späteren Interpretation Nietzsches zu dieser Figur. In einem Gedicht in den Dionysos-Dithyramben, vergleicht er ihn mit der Tanne:

»– Aber du, Zarathustra
 liebst den Abgrund noch,
 thust der Tanne es gleich? –
 Die schlägt Wurzeln, wo
 der Fels selbst schauernd
 zur Tiefe blickt –,
 die zögert an Abgründen,
 wo Alles rings
 hinunter will:
 zwischen der Ungeduld
 wilden Geröll, stürzenden Bachs
 geduldig duldend, hart, schweigsam
 einsam ...« (KSA 6, 389).

⁹⁴ 1989, Bd. 1, 462 f.

⁹⁵ Siehe ebenda, 448 ff.

heit«⁹⁶ benennt er dieses Merkmal metaphysischen Denkens, welches auch Nietzsche zeichnet. Dem identifizierten Symptom unterstellt er folgende Diagnose: »Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und darin sich verweigert.«⁹⁷

Heidegger scheint hier Meister Eckhart, der aus seinem Verdikt gegen die Metaphysik eindeutig herauszunehmen ist, aus dem Herzen zu sprechen⁹⁸. Nur würde dieser die Formulierung noch ergänzen, weil ihm gemäss genau so gut zu sagen wäre, dass das Seiende das Sein sich selbst überlässt. Wenn Heidegger, wiederum ganz im Sinne Eckharts, zu drängen scheint: »Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden«⁹⁹, dann würde der mittelalterliche Meister gleich hinzusetzen können, in welcher Weise man in diese Lichtung gelangt: nämlich im Lassen des Von-uns-Gemachten-und-Erdachten. Im Demutsvollzug des Selbst-Lassens im weitesten Sinne eröffnet sich die »Seinslichtung«, die ansonsten, so könnte Meister Eckhart wiederum Heidegger zustimmen, als »das Lichtungslose des Seins (...) die Sinnlosigkeit des Seienden ist.«¹⁰⁰ Die Sinnlosigkeit, oder in Eckhartscher Wortwahl, Nichtigkeit des Seienden liegt für den mittelalterlichen Meister zweifellos in nichts anderem als der Bezuglosigkeit zum »Sein« begründet. Diese aber ist gemäss Eckhart je jetzt zu durchbrechen, indem sich das Seiende – mit Heidegger gesprochen – dem Sinn des Seins überlässt, welcher sich nur in der Ver-nichtung jedes Eigen-Sinns *ergibt*. Nietzsche dagegen verewigt den eigenen Sinn, der im Kreis des Seins unverändert wiederkehrt, sodass ein Durchbruch daraus unmöglich wird, wobei gerade diese Durchbruchslosigkeit im überwindenden »Biss« als Sinn in sich selbst lustvoll geliebt werden soll. Der vormals mit Demut verbundene Überwindungsmodus, welcher nach Eckhart das Seiende seins-

⁹⁶ M. Heidegger, 1957, 19 oder ders.: 1984, § 1.

⁹⁷ M. Heidegger, 1989, Bd. II, 28.

⁹⁸ Zum Einfluss Eckharts auf Heideggers schreibt W. Wackernagel: »several recent studies have begun to shed some light on the influence of Master Eckhart's work on Heidegger (an influence that seems to have been largely hidden by Heidegger, since he rarely quoted Eckhart and, when he did, not always where he should have).« (1993, 93) Wackernagel gibt im Anmerkungsapparat dieses Artikels auch einen kurzen Überblick auf Literatur, die Heidegger mit Meister Eckhart in Beziehung setzt.

⁹⁹ M. Heidegger, 1989, Bd. II, 25.

¹⁰⁰ Ebenda, 26.

empfänglich macht, findet sich bei Nietzsche deshalb in seiner Wirkung zwar beansprucht, aber unter Vorgaben, welche diese Wirkung letztlich verunmöglichen.

V. Die unüberwindbare Selbst-Überwindung des Willens zur Macht

Unter der Vorgabe des sich selbst bewirkenden und treibenden Kreises des Gleichen wird dasjenige Prinzip ausgeschlossen, welches als das Ur-Schöpferische tradiert worden ist als er-neuernde Kraft im Sinne einer *creatio continua* oder *creatio ex nihilo*. Die Wiederkunft als eines der Ansätze, welcher Nietzsches Überwindungsgedanken unterliegt, drängt auf einen entsprechenden Lebensvollzug der Ausschliesslichkeit, der das Selbst ausschliesslich (ewig!) auf das selbe Selbst verweist. »Gott ist todt«¹⁰¹ ist die Konsequenz dieser Anschauung, deren Stimmigkeit Jakob Böhme – um damit den Übergang zu unserer zweiten Bezugsachse zu leisten – nochmals in anderer Hinsicht bezeugt. Verschliesst sich doch in der Beharrlichkeit des Selbstwollens gezielt und hermetisch jene Willensqualität, die Böhme Gotttemp-*findung* nennt. Als Gedankenexperiment liesse sich in der Zusammenschau Nietzsches und Böhmes formulieren, dass ersterer durch den philosophischen Outsider aus Görlitz völlig bestätigt würde. Böhme würde die Authentizität und Aufrichtigkeit des Gottestods, von welcher Nietzsches Philosophie kündet, bekräftigen. Für ihn wäre dieser der notwendige Befund Nietzscheanischen Denkens als Resultat eines Ansatzes, der das »Prinzip« der Eigenmächtigkeit nicht verlässt (oder verlassen *will*). Dann nämlich, so erklärt Böhme unermüdlich, hat sich »der eigene Wille (...) in ein eigen Centrum eingeführet, und vom Gantzen abgebrochen, und ist dem Gantzen als wie todt worden.«¹⁰² Nur über den »Tod« des Eigenwillens wiederum wird nach Böhme das Prinzip des Ganzen »fühlbar« und lebendig, das er mit dem Gottesbegriff gleichsetzt. Tief ernstzunehmen und aufschlussreich im Sinne Böhmes ist deshalb auch die Wendung vom Gottes-Mord im Zarathustra¹⁰³, welcher die Implikation enthält,

¹⁰¹ Vgl. KSA 3, 480ff.

¹⁰² abm 1, 9.

¹⁰³ Siehe KSA 4, 328f. Auch in der der Fröhlichen Wissenschaft, wo der »tolle Mensch« den erwähnten Tod Gottes verkündet, erscheint dieser als Folge der Tötungstat des

dass Gottestod mit einem willentlichen Verhalten zu tun hat: dass der Mensch das Göttliche umbringen bzw. sich um das göttlich Ganze bringen kann, aufgrund von nichts anderem als seinem Selbstverhältnis, wie sich gemäss Böhmes hinzufügen liesse¹⁰⁴.

Es lohnt sich aber, in der Gegenüberstellung Nietzsches und Böhmes ein wenig grundsätzlicher zu verfahren. Denn aufgrund ihrer ähnlichen Emphase auf der Bedeutung des Willens, lassen sich die Divergenzen in der Entwicklung der jeweiligen Überwindungskonzepte in einem interessanten Spannungsverhältnis erfassen. Zunächst zu den Ansätzen: Böhme befindet, dass »iedes Leben« in der Begierde und im »Willen stehet«¹⁰⁵, Nietzsche fragt an einer berühmten Stelle in »Jenseits von Gut und Böse«: »Gesetzt, dass nichts Anderes als real »gegeben« ist als unsre Welt der Begierden (...) Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären«¹⁰⁶. Auch wenn Nietzsches Willenstheorie nur experimentellen Charakter zugestanden werden sollte, so steht sie als solche – unabhängig ihres Status – in einem eindeutigen Verhältnis zu einem Überwindungsgebot. Diesem Zusammenhang soll ein wenig nachgegangen werden, um auch von dieser Perspektive, die den Blick auf Böhme freigibt, die Quelle von Nietzsches Echos auf das alte Demutsmotiv festzustellen.

Die »eine Grundform des Willens«, die Nietzsche oben anspricht, ist ihm der Wille zur Macht¹⁰⁷: »Wo ich Lebendiges fand, da find ich Willen zur Macht.«¹⁰⁸ Neben der Wiederkunftslehre stellt

Menschen: »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alles sind seine Mörder!« (KSA 3, 481)

¹⁰⁴ »Wann das Gemüthe in eigener Begierde des irdischen Lebens gefangen stehet, so mag es Gottes Willen nicht ergreifen, es läuffet nur in der Selbheit, von einem Wege in den andern, und findet doch keine Ruhe« (wGl 2, 16).

¹⁰⁵ Vgl. 6Pk, 1,1.

¹⁰⁶ KSA 5, 54.

¹⁰⁷ »Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist – ; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren »intelligiblen Charakter« hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben »Wille zur Macht« und nichts ausserdem.« (KSA 5, 54)

¹⁰⁸ KSA 4, 147.

der »Wille zur Macht« den anderen Hintergrund, der Zarathustras Lehre vom Übermenschen prägt. Für das Verstehen der uns interessierenden »Härte der Demut«, die Zarathustra von sich abverlangen muss, ist die Zuwendung hierzu nicht ohne Belang. Wie nämlich lässt sich der Grundsatz vom Willen zur Macht und die Grösse des Menschen, die nach Zarathustra an seinem »Untergang« liegt¹⁰⁹, zusammenreimen? Nietzsche hält einen diesbezüglich nicht lange im ungewissen: überdeutlich macht er den Zusammenhang, indem er das Thema »Wille zur Macht« vornehmlich in demjenigen Kapitel zur Erörterung bringt, welches überschrieben ist: »Von der Selbst-Ueberwindung«. Neben der guten Portion Ironie, die in dieser Pointierung sicherlich im Spiel sein mag, (insofern diese – alte Ideale der Selbstentsagung heraufbeschwörenden – Überschrift ausgerechnet auf den Willen zur Macht zielt), bringt sie die notwendig mitzudenkende Konsequenz des Willens-Grundsatzes zum Vorschein. Diese besteht sozusagen in seiner Kehrseite: wenn der Wille auf einen Machtvollzug aus ist, dann konstituiert seine eigene Überwindung sozusagen die zugehörige andere Seite der Münze: »Wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.«¹¹⁰ Aber auch in der Ausübung des Willens zur Macht selbst ist das Leben als Gehorchendes fassbar. »Es gehorcht der Dynamik des »Willens zur Macht«, die seine innere Verfassung ist.«¹¹¹ Spielt man den Gedanken des Willens zur Macht als Lebensprinzip durch, so benennt er nur das eine Moment einer Bewegung, die immer zugleich überwindend/überwunden sein muss: hat alles Lebendige (und auch nicht Lebendige) am Willen zur Macht Anteil, so ist es damit auch an seinem steten Vollzug der (Selbst-) Überwindung gebunden. Im Sieg des Willens zur Macht ist er nämlich zugleich auch besiegt, in der Machtsteigerung findet zugleich Machtminderung statt¹¹². Es macht Sinn, auch in diesem Gegenlicht

¹⁰⁹ »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.« (KSA 4, 16f.)

¹¹⁰ KSA 4, 147.

¹¹¹ R. Schmidt, C. Spreckelsen, 1995, 156.

¹¹² Auch wenn Müller-Lauter die Einheit, die der »Wille zur Macht« suggeriert, im Sinne von Nietzsche aufsprengen will als »Spiel und Gegenspiel von Kräften resp. Machtwillen«, in dem »von sich fortlaufend ändernden *Einheiten* (...), nicht von *der* Einheit« gesprochen werden kann, so gesteht er diesem Kräftespiel dennoch nur eine »*einzigste Qualität*« zu (in: J. Salaquarda, 1996, 246 u. 249). Unter dieser Prämisse gilt obige Analyse auch: denn die eine Qualität, die in der Machtsteigerung besteht, ist in

des Willens-zur-Macht-Theorems den Hintergrund von Zarathustras Hinweis zu vermuten: »Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. »Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer selber überwinden muss.*«¹¹³

Wie sehr scheint zu dieser These jener Grundsatz Böhmes in Einklang zu stehen, in dem er zum Ausdruck bringen möchte, dass »das Leben stehet im Streite, aufdaß es offenbar, empfindlich, findlich (...) werde: Und dienet zur ewigen Freude der Überwindung.«¹¹⁴ Es ist in der Tat verblüffend, mit was für ähnlichen Wendungen und Bildern Nietzsche im Vergleich zu Böhme operiert. Wie in einem etwas verwirrenden Spiegelkabinett trifft man auf fast gleich lautende Metaphern, die leicht dazu verleiten, vor lauter augenscheinlichen Parallelitäten die unterschiedlichen Bedeutungsebenen zu übersehen. Beispielsweise spricht Nietzsche auch vom »schlimmsten Feind, dem du begegnen kannst«: nämlich »immer dir selber«¹¹⁵ (vgl. hierzu Böhmes »ärgesten Feind«¹¹⁶), oder er nutzt – wie Böhme – das Pathos des Verbrennens, um den Prozess einer Neuwerdung zu verkündigen¹¹⁷, oder redet vom Übermenschen als »Blitz« aus der »dunklen Wolke Mensch«¹¹⁸ (vgl. hierzu Böhmes »Blitz« oder »Blick«¹¹⁹).

Aber das »Überwindungsspiel« Böhmes enthält eine Regel, welches es von der Überwindungsklausel, die mit dem Willen zur Macht einhergeht, gravierend unterscheidet: der Wille zur Macht nämlich *muss* sich – aus Machtwillen – immer selbst überwinden; während das Überwindungsspiel Böhmes auch die Überwindung dieses

ihrer Verwirklichung zugleich auch immer als Gegenteil präsent. Die Entfaltung der *einzigen* Qualität von Willen als Machtsteigerung bedingt zugleich auch immer den Gegensatz der Qualität von Machtminderung. Darum ist das Sprechen vom Willen zur Macht – auch als »essentielle Bestimmung« (ebenda 255) – eigentlich zu vervollständigen mit der notwendigen Komplementärqualität oder -essenz (der Machtminderung?), die mit ihm untrennbar verbunden ist. In der Umlenkung der *Einheit* des Willens zur Macht auf die *eine* Qualität bzw. Essenz von Willen kommt es Müller-Lauter offenbar vor allem darauf an, Nietzsche sozusagen aus dem »metaphysischen Strom retten«. Aber ist die Festlegung der Willen auf *eine* Qualität nicht genauso metaphysisch?

¹¹³ KSA 4, 148.

¹¹⁴ üL, 57.

¹¹⁵ KSA 4, 82.

¹¹⁶ 3P, Vor. 9.

¹¹⁷ »Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme; wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!« (KSA 4, 82) Vgl. dazu Böhme Metaphorik des »Feuers«, in dem die Ichheit »verbrennet« (z. B. üL, 33).

¹¹⁸ KSA 4, 23.

¹¹⁹ z. B. Gw, 3, 16.

Machtwillens insgesamt beinhaltet. Denn der Wille »zur Eigenherrschaft« bzw. der »eigene Wille der Selbheit«¹²⁰, welcher sich als Böhmesches Korrelat des Willens zur Macht darbietet, (indem Böhme diesem Willen ewige Notwendigkeit und absolute Herrschaft – eben innerhalb seines Prinzips – zugesteht), ist nur Moment innerhalb eines übergeordneten Willensspiels: dem Willen zur Offenbarung. Dieser Moment-Charakter wird dem Willen zur Eigenherrschaft jedoch nur offenbar, wenn er selbst-*gelassen* bereits zu einem »andern Willen«¹²¹ geworden ist. Die Überwindbarkeit seines eigenen Wesens gelingt dem eigenmächtigen Willensprinzip also nicht aufgrund des ihm eigenen Vollzugs, sondern – gegenteilig – wenn er nicht mehr überwinden *will*, sondern sich »ergiebet«, durch den »Tod ersincket«¹²². Dieses Geschehen benennt bei Böhme die Demut, die deshalb auch hier nichts mit »Härte«, sondern eher mit dem konträren Vermögen einer buchstäblich grenzenlosen Nachgiebigkeit, eben Gelassenheit zu tun hat. Die Gelassenheit der Demut ist sozusagen der signifikante Modus eines Willens, der »ungründlich«¹²³ ist. Sie entspricht dem Wesen eines Willenskonzepts, welches nicht an der singularen Einheit, auch nicht an *einer* Qualität festgemacht ist¹²⁴, sondern in der Möglichkeit von (scheinbar unmöglichen) Übergängen liegt, durch die hindurch in unendlichen Formen »das Ewige eine Empfindlichkeit und Schiedlichkeit angenommen«¹²⁵ hat. Das Grundkonzept eines Willens zur Offenbarung unterscheidet sich deshalb von demjenigen des Willens zur Macht schon allein deswegen, weil es »Raum« für eine Pluralität von unterschiedlichsten Willen und Qualitäten stiftet, welchen die Lehre des Willens zur Macht nicht enthalten kann; weiterhin auch dadurch, dass der Wille zur Offenbarung keine Bewertung bzw. Umwertung gemäss *eines*

¹²⁰ Vgl. z. B. wGl, 1, 37 ff.

¹²¹ Vgl. 6Pk, 7, 6 oder wGl, 1, 37 f.

¹²² 6Pk, 7, 6 und 7, 3.

¹²³ Bsch, 2, 8.

¹²⁴ Ganz im Sinne von der gegenwärtigen Nietzsche-Auslegung des Willens zur Macht als Essenz eines Spiels von Machtquanten, schreibt auch Böhme: »Ein Ding das Eins ist, das nur Einen Willen hat, streitet nicht wieder sich selber. Da aber viel Willen in einem Dinge sind, so werden sie streitig, denn ein ieder will seinen gefassten Weg gehen. So es aber ist, daß einer des andern Herr ist, und gantz volle Macht über die andern alle hat, daß er die mag zerbrechen, so die ihme nicht gehorsamen; so bestehet des Dinges Vielheit in Einem Wesen, denn die Viele der Willen geben sich alle in Gehorsam ihres Herren.« (6Pk, 4, 1)

¹²⁵ üL, 57.

(Macht-)Leisten kennt. Im Offenbarungsspiel sind buchstäblich alle möglichen Willensarten inkludiert. Anstelle eines Leisten, an dem diese bewertet werden könnten, gibt es jedoch eine Regel, deren Einhaltung sozusagen die Qualität des Spiels bestimmt. Diese spricht Böhme im Demutsgebot aus, das wiederum in ausgezeichneter Weise mit Nietzsches Wendung des »Übergangs« oder »Untergangs« zu umschreiben ist, welches Geschehen der Selbstwerdung vorgeschaltet ist. Der Wille kommt, so auch Böhme, in diesen Übergängen der Selbstüberwindung zu sich, aber nicht in der Weise der Selbstbestätigung, sondern gegenteilig »durch den Tod«¹²⁶ der *eigenen* Form. Dadurch erst *empfindet* er sich in seiner Ungründlichkeit, aus der sich das »ewige Spiel« generiert¹²⁷.

Im Ausgang der Willenstheorien bei Nietzsche und Böhme wird wieder ein Symptom des Unterschieds sichtbar, welches sich auch im Vergleich mit Meister Eckhart gezeigt hat. Der Wille zur Macht zeichnet sich wie die Wiederkunftslehre durch eine Geschlossenheit aus, innerhalb derer der Überwindungsvollzug nur die Dynamik antreibt, die durch die jeweilige Lehre gesetzt ist. Das im Willen zur Macht inhärente (Selbst-)Überwindungsgesetz entsteht allein aufgrund des unaufhörlichen Vollzugs dieses Willens, welches »Gutes« und »Böses« setzt und vernichtet und setzt usf.: »Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre – das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.«¹²⁸ Kaum zu übersehen erscheint diesbezüglich wiederum die Brücke zu Böhme, der Nietzsche auch diesbezüglich aus vollem Herzen zustimmen müsste. Charakterisiert Böhme doch sein erstes Prinzip des »Willens zur Eigenherrschaft« durch das »ringende Rad der Natur«, welches er so kennzeichnet: »Was das Gute bauet, das zerbricht das Böse; und was das Böse bauet, das zerbricht das Gute. Und dies ist der grosse Jammer der vergebenen Mühseligkeit.«¹²⁹ Dieses »Rad der Natur« – oder mit Nietzsche gesprochen (!) – »Rad des Seins«¹³⁰ ist nach Böhme aber zu druchbrechen, und zwar nicht auf Jenseitiges, sondern nur auf eine andere Willens-, Wahrnehmungs- und Empfindungsdimension hin. Wie bei Eckhart, so ist es auch bei Böhme vor

¹²⁶ Ebenda.

¹²⁷ Ebenda.

¹²⁸ KSA 4, 149.

¹²⁹ wGl, 1, 46.

¹³⁰ KSA 4, 272.

allein diese Möglichkeit eines Durchbruchs, welche ihre Überwindungskonzepte, und damit ihren Demutsbegriff, von Nietzsches Widerhall der Thematik unterscheiden.

VI. Demutsdurchbruch

Bemerkenswert erscheint in diesem Kontext, dass bei Nietzsche wie bei Böhme die Metapher des »Gefängnisses« als Beschreibung der individuellen Situation auftaucht¹³¹. Entsprechend der unterschiedlichen Hintergründe allerdings gibt es für Nietzsche kein Entkommen daraus, während dieses für Böhme im »Ersinken« des *eigenen Willens* möglich wird, der eben dieses Gefängnis konstituiert¹³². Der dem Gedanken eines Willens zur Offenbarung zugehörige Überwindungsvollzug der Demut eröffnet Möglichkeiten, die es in der Geschlossenheit der einen Willens-Grundform zur Macht nicht geben kann. Während die harte Demut Nietzsches – wenn man so sagen kann – auf Überwindung in Form einer Akzeptanz (als das »Ja- und Amen-Lied«¹³³) der Auswegslosigkeit des Faktischen zielt (in seiner Wiederkehr und seinem Machtwillen), erzielt die Demut Eckharts und Böhmes umgekehrt einen Ausweg, der allerdings nirgendwo hinzuführen trachtet als *in* das Leben selbst. Der Ausweg in der Demutsdistanzierung – im Sinne eines Lassens bis zum »Tod« – eröffnet ein neues Dasein dadurch, dass sich der Mensch selbst verändert. Herausgefallen aus dem Eigenen im Durchbruch der Demut findet er sich nach Eckhart und Böhme gleichsam in jener »Mitte« wieder, aus der sich das Leben als (göttliche) Selbstoffenbarung äussert.

Die Ähnlichkeit dieses lebensbejahenden Ideals zu demjenigen des Übermenschen, der das Leben in all seinen Formen von Zarathustra zu lieben beauftragt ist, bestätigt Nietzsches Diktum: »Die kleinste Kluft ist am schwersten zu überbrücken«¹³⁴. Diese »kleinste Kluft« besteht wohl buchstäblich in der Kluft, aus deren Leerstelle sich bei Nietzsche diese göttlich dionysische Lebensliebe zu speisen

¹³¹ J. Böhme: »Weil aber die Selbheit (...) in einer schweren Gefängniß (...) feste angebunden stehet« (wG1, 1, 2). F. Nietzsche: »Im Gefängniß. (...) Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar Nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen lässt.« (KSA 3, 110)

¹³² Vgl. z. B. hds, 48.

¹³³ KSA 4, 287.

¹³⁴ KSA 4, 272.

hat. Vor allem auch hinsichtlich des Charakters dieser Liebe, die übermenschlich (oder unmenschlich) »Ja und Amen« im amor fati sagt, im Unterschied einer Liebe im Sinne Böhmes (freilich auch Eckharts), der verändernde Wirkkraft zugetraut wird¹³⁵. Denn der Demütige betrachtet die Gegenwart als Offenbarungszeitraum, in dem es ihm als »Mitspieler«, wie Böhme sagen würde, freisteht, die Liebenswürdigkeit des Offenbarungsspiels »als Spiegel«¹³⁶ (mit entsprechender Einstellung) sichtbar werden zu lassen.

Abschliessend lässt sich daher zusammenfassen, dass die gegenläufige Dynamik, welche die Demut im Denken Eckharts und Böhmes auszeichnet, bei Nietzsche wohl ein Echo findet. Die Verfremdung des Echos besteht aber darin, dass der Bezug, aus der sich die selbstüberwindende Bewegung der Demut generiert, verändert hat. Bei Eckhart und Böhme setzt dieser Bezug beim Eigenen an, dessen zwiespältige Rolle in der Demut unterschieden wird. Im Einbruch des vermeintlich Eigenen der partikularen Vorzüge stösst der Mensch in der Demut auf ein Eigenstes, welches, seine Eigenheit stiftend, diese zugleich grenzensprengend über sich hinaus treibt. Bei Nietzsche ist diese Doppelbödigkeit des Eigenen zusammengefallen. Erhalten geblieben ist trotzdem die Vision einer (Demuts-) Dynamik, in der das Selbst unter- und überzugehen hat auf ein übermenschliches Dasein hin. Diese Bewegung vermag bei Nietzsche jedoch immer nur wiederum beim Eigenen zu landen. So sehr Nietzsche mit dieser Konsequenz zu ringen scheint, kann der von ihm vorgezeichnete Schwung vom Selbst weg nur eine (kleine) Kreisbahn zu dem gleichen Selbst zurückzeichnen. Unter den Prämissen der Wiederkehr und des Machtwillens vermag der Mensch nur auf sich selbst über- und unterzugehen, wobei das Motiv der Demut sich in das Gegenteil verzerrt.

¹³⁵ Vgl. abm, 1, 27.

¹³⁶ Vgl. 6Pk, 4, 25.

Primärquellen und ihre Abkürzungen

Meister Eckhart:

1.

Deutsche Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993

Deutsche Werke II, lateinische Werke. Texte und Übersetzungen von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Josef Koch, Josef Quint, Konrad Weiß und Albert Zimmermann. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993

2.

Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint u. a. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 9 Bde. Stuttgart 1958 -

Zitierweise

In der Regel beziehen sich die Zitate auf die von Largier herausgegebenen Werke. Wenn nach den Abkürzungen DW bzw. LW eine Bandnummer erscheint (z. B. DW I oder LW I), dann stammen die Zitate aus der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen Werkbände. Die nach den jeweiligen Abkürzungen gegebenen zwei Zahlen beziehen sich auf Seite und Zeile. Bei den Predigten findet sich noch die entsprechende Predigtnummer angeben (Bsp: Pr. 6, 83, 5 f. = Sechste Predigt, Seite 83, Zeile fünf folgende).

In den Literaturangaben sind folgende Abkürzungen verwendet worden:

DW	Deutsche Werke
LW	Lateinische Werke
BgT	Daz Buoch der goetliche tröstunge/ Das Buch der göttlichen Tröstung
Pr.	Predigt
RdU	Die rede der unterscheidunge/ Reden der Unterweisungen
VA	Von abegescheidenheit/Von Abgeschiedenheit
VeM	Von dem edeln menschen/Vom edlen Menschen
Serm.	Sermones
Exp. libr. Gen	Expositio libri Genesis
Exp. libr. Sap.	Expositio libri Sapientiae
Exp. sec. Ioh.	Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem
Lib. par. Gen.	Liber parabolum Genesis cum prologo et tabula

Primärquellen und ihre Abkürzungen

Prol. gen.	Prologus generalis in opus tripartitum
Prol op. prop.	Prolus opus propositionum
Quaest.	Quaestio Parisiensis I

Jakob Böhme:

Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peukert. Stuttgart 1986–1989.

Zitierweise:

Die Zitate aus Böhmes Werk beziehen sich durchgehend auf die Titel der einzelnen Schriften, deren Abkürzungssiglen unten aufgelistet sind. Die darauf folgenden Zahlen geben das entsprechende Kapitel und den Abschnitt an (Beispiel 6Pk 1,1 = Sex Puncta Theosophica, Kapitel 1, Abschnitt 1).

In den Literaturangaben sind folgende Abkürzungen verwendet worden:

(I. Band)	Mr	Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang
(II. Band)	3P	Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens
(III. Band)	3fL	Vom Dreyfachen Leben des Menschen
	40F	Viertzig Fragen Von der Seelen
	Uau	Das Umgewandte Auge
(IV. Band)	Mw	Von der Menschwerdung Jesu Christi
	6Pk	Sex Puncta Theosophica
	kE	Sex Puncta Mystica
	ihM	Mysterium Pansophicum
	wB I und wB II	Von wahrer Busse
	GbB	Vom Heiligen Gebet
	wGl	Von der wahren Gelassenheit
	nWgb	Von der Neuen Wiedergeburt
	üL	Vom übersinnlichen Leben
	Bsch	Von Göttlicher Beschaulichkeit
	hds	Gespräch Einer erleucht = und einer unerleuchteten Seelen
	Tsch	Trost=Schrift Von vier Complexionen
(V. Band)	Ti I	Die Erste Schutz=Schrift wieder Balthasar Tilken
	Ti II	Die Zweyte Schutz=Schrift Wieder Balthasar Tilkens eines Schlesiichen von Adel
	Sti I	Bedencken über Esaiae Stiefels Büchlein
	Sti II	Vom Irrthum der Secten Esaiae Stiefels und Ezechiel Meths
	ApR	Schutz-Rede, wieder Gregor Richter
	SchV	Schriftliche Verantwortung
	K I und K II	Unterricht von den Letzten Zeiten
(VI Band)	Sg	De Signatura Rerum
	Gw	Von der Gnaden=Wahl

	t I und t II	Von der H. Tauffe
	abm	Von Christi Testament des H. Abendmahls
(VII. Band)	Mm	Mysterium Magnum (Anfang bis Capitel 43)
(VIII. Band)	Mm	Mysterium Magnum (Capitel 44 bis Ende)
(IX. Band)	BgO	Betrachtung Göttlicher Offenbarung
	Tab	Tabulae Principiorum
	Cl	Clavis
	Clsp	Clavis specialis
	ep	Theosophische Send=Briefe
(X. Band)	Vita	De Vita et Scriptis Jacopi Boehmii, von Abraham von Frankenberg u.a. Das Leben Jakob Böhmes von W. E. Peuckert.
(XI. Band)	Register über alle Theosophischen Schriften	

Friedrich Nietzsche:

Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15. Bde. Berlin/New York 1967–1977 und 1988.

Zitierweise:

Die Zitate beziehen sich auf die Bände der Kritischen Studienausgaben (**KSA**). Angegeben wird die jeweilige Bandnummer und die Seitenzahl. Zum Inhalt der Bände, die aus veröffentlichten und unveröffentlichten Werken bestehen, informiert folgende Liste:

- KSA 1:** Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873
- KSA 2:** Menschliches, Allzumenschliches I und II
- KSA 3:** Mörge nröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft
- KSA 4:** Also sprach Zarathustra
- KSA 5:** Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral
- KSA 6:** Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner
- KSA 7:** Nachgelassene Fragmente 1869–1874
- KSA 8:** Nachgelassene Fragmente 1875–1879
- KSA 9:** Nachgelassene Fragmente 1880–1882
- KSA 10:** Nachgelassene Fragmente 1882–1884
- KSA 11:** Nachgelassene Fragmente 1884–1885
- KSA 12:** Nachgelassene Fragmente 1885–1887
- KSA 13:** Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889
- KSA 14:** Einführung in die KSA. Werk- und Siglenverzeichnis
Kommentar zu den Bänden 1–13
- KSA 15:** Chronik zu Nietzsches Leben
Konkordanz
Verzeichnis sämtlicher Gedichte
Gesamtregister

Hinzugezogene Literatur

- Adorno, T.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1966
- Albert, K.: Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. Saarbrücken 1976
- Ders.: Meister Eckharts Mystik als Seinserkenntnis. In K. Ruh (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg. Stuttgart 1986, 7–17
- Ders.: Mystik und Philosophie. Sankt Augustin 1986
- Ders.: Meister Eckhart. Kommentar zum Buch der Weisheit. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Albert. Sankt Augustin 1988
- Ders.: Einführung in die philosophische Mystik. Darmstadt 1996
- Andreas-Salomé, L.: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Frankfurt a. M. und Leipzig 1994
- Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe. Hg. von Louise Gnädinger. Stuttgart 1984
- Arendt, H.: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Leipzig 1990
- Dies.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München und Zürich 1996
- Arendt, H., Mcarthy, M.: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975. München und Zürich 1996
- Augustinus: Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Lateinischen von Joseph Bernhart. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt a. M. 1987
- Ders.: Schriften gegen die Pelagianer. Bd. III, lateinisch-deutsch, eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring. Würzburg 1991
- Ders.: Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Werke in deutscher Sprache. 2 Bde. Paderborn, München, Wien 1979
- Baader, F. von: Aus Privatvorlesungen über J. Böhmes Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Von der Gnadenwahl. In: Franz Xaver von Baader: Sämtliche Werke. Bd. 13. Aalen 1963
- Balthasar, H. U. von: Die grossen Ordensregeln. Basilius, Augustinus, Benedikt, Franziskus, Ignatius von Loyola. Einsiedeln 1974
- Bastian, A.: Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff (Teil I u. II) in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 128, 168–189 u. Bd. 129, 33–48. Leipzig 1906
- Baumgartner, H. u. Jakobs, W. (Hg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Schellingiana Bd. 5. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996
- Beck/Beck Gernsheim: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a. M. 1990
- Beelman A.: Die Krisis des Subjekts, Cartesianismus, Phänomenologie und Existenzanalytik unter anthropologischen Aspekten. Bonn 1990
- Beierwaltes, W. (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1969
- Ders.: Identität und Differenz. Frankfurt a. M. 1980
- Ders.: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt a. M. 1985

- Ben-Ze'ev, A.: The Virtue of Modesty. In: American Philosophical Quarterly, Volume 30, Number 3, July 1993, 235–246
- Benz, E.: Die Geschichtsmetaphysik Jakob Böhmes. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 13. Jg., Halle 1935, 421–455
- Ders.: Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme. Stuttgart 1937
- Ders.: Der Prophet Jakob Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums. Wiesbaden 1959
- Ders.: Schellings theologische Geistesahnen. Mainz 1955
- Berdjajew, N.: Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit. In: Blätter für Deutsche Philosophie 6, 1932/33, 1–40
- Bernards, M.: Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. Köln und Graz 1955
- Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Hg. von Gerhard B. Winkler in Verbindung mit Alberich Altermatt, Denis Farkasfalvy, Polykarp Zakar, lateinisch-deutsch. Innsbruck 1992
- Ders.: Tractatus et Opuscula. S. Bernardi Opera, Vol III. Hg. J. Lederq, H. M. Rochais. Romae Editiones Cistercienses, 1963
- Bernhart, J.: Meister Eckhart und Nietzsche. Berlin 1935
- Ders.: Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München 1966
- Biser, E.: Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen. In: Philosophisches Jahrbuch, hg. von Hermann Krings u. a. Bd. 78, 1971, 34–65 u. 295–305
- Bloch, E.: Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance. Frankfurt a. M. 1972
- Blumenberg, H.: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1966
- Ders.: Paradigmen zu einer Metaphorologie. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Begründet von Erich Rothacker, herausgegeben im Auftrage der Kommission für Philosophie und der Literatur zu Mainz. Bd. 6, 1960, 7–301
- Böhme, G.: Sprechende Natur: Die Signaturenlehre bei Paracelsus und Jacob Böhme. In: Ders.: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989, 121–141
- Ders.: Jacob Böhme (1575–1624). In: Ders. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule, München 1989, 158–171
- Bonheim, G.: Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme. Würzburg 1992
- Ders.: Utopie und Ungrund. Geschichte, Augenblick und Heilserwartung bei Jakob Böhme und Ernst Bloch. Noch nicht veröffentlichter Vortrag, gehalten bei der Jakob Böhme Gesellschaft in Görlitz, 2. 5. 1993
- Bornkamm, H.: Luther und Böhme. Bonn 1925
- Bracken, E. v.: Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild. Meisenheim am Glan, 1972
- Braun, H. J.: Mut und Demut. Separatdruck aus Engadiner Kollegium. Tagung 1982. Hg. v. Staehelin Balthasar u. a.: Dreizehnte Rechenschaft. Das Bild vom Menschen, wie ist es heute, wie soll es werden. Novalis Verlag, 1982
- Brinker, C. et al.: Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität. Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien 1995
- Brobjer, T.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking. Uppsala 1995

- Brown, R.: The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809–1815. London 1977
- Bruneder, G.: Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre vom Ungrund. In: Archiv für Philosophie 8, 1958, 101–115
- Bundschuh, A.: Die Bedeutung von »gelassen« und die Bedeutung der »Gelassenheit« in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1990
- Campbell, J.: The Hero with a Thousand Faces. Bollingen Princeton 1973
- Camus, A.: Nietzsche und der Nihilismus. In: Salaquarda, Jörg: Nietzsche, 1996, 63–78
- Carlson, S.: The Virtue of Humility. Dubuque, 1953
- Cathrein, V. S. J.: Die christliche Demut. Ein Büchlein für alle Gebildeten. Freiburg Br., 1920
- Ders.: Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt? In: Zeitschrift für Mystik und Ascese, 1. Jg. 1925/26, 283–289
- Cognet, L.: Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik. Freiburg, Basel, Wien 1980
- Comte-Sponville, A.: Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte. Reinbek bei Hamburg 1996
- Deghaye, P.: La Naissance de Dieu. Ou la doctrine de Jakob Boehme. Paris 1985
- Ders.: Jakob Böhmes Theosophie: die Theophanie in der ewigen Natur. In: P. Koslowski: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich und München 1988, 151–168
- Ders.: Die Natur als Leib Gottes in Jacob Böhmes Theosophie. In Jan Garewicz u. Alois Haas: Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994, 71–113
- Deinert, H.: Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum. In: Publications of the Modern Language Association of America, Bd. LXXIX, Menaha Wisconsin 1964, 401–410
- Deleuze, G.: Nietzsche. Paris 1968
- Dempf, A.: Meister Eckhart. München 1960
- Deussen, P.: Jakob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Leipzig 1911
- Deutsches Wörterbuch, Hg. Hermann Paul, 9. vollständig neu bearbeitete Auflage von Helmut Henne und Georg Objartel. Tübingen 1992
- Deutsches Wörterbuch v. J. u. W. Grimm, Nachdruck der Erstausgabe 1860. München 1985
- Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, doctrine et histoire. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, continué par André Rayez et Charles Baumgartner. Paris 1932
- Diehle, A.: Antike Höflichkeit und Christliche Demut. In: Studi Italiani di Filologia Classica, Vol. XXVI, 1952, 169–190
- Ders.: »Demut«. In: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. III, Hg. Theodor Klauser, 1957
- Dostojewskij, F.: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Stuttgart 1984
- Ders.: Die Brüder Karamasow. München 1923
- Driver, J.: The Virtues of Ignorance. In: The Journal of Philosophy, Volume 86, 1989, 373–384
- Duden: Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte

- der deutschen Wörter und Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart. Mannheim 1989
- Ebeling, G.: Luther. Tübingen 1981
- Ebeling, H.: Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Neudruck der Ausgabe Stuttgart 1941. Aalen 1966
- Feuerbach, L.: Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Sämtliche Werke. Bd. III. Stuttgart-Bad Cannstatt 1959
- Ders.: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Gesammelte Werke, Bd 4, Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin 1967
- Fischer, H.: Meister Eckhart. Freiburg und München 1974
- Flanagan, O.: Virtue and Ignorance. In: The Journal of Philosophy, Volume 87, 1990, 420–428
- Flasch, K. (Hg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart. Hamburg 1984
- Ders.: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart 1988
- Ders.: Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. In: P. Koslowski: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich und München 1988, 94–111
- Ders.: Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1989
- Ders.: Nietzsche-Brevier. Stuttgart 1992
- Frank, M., Rautet, G., Reijen, W. van (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt a. M. 1988
- Frankenberg, A. von: De Vita et Scriptis oder historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmes. In: Jakob Böhme, Sämtliche Schriften. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Bd. 10.
- Frasz, G.: Environmental Virtue Ethics: A New Direction for Environmental Ethics. In: Environmental Ethics, Volume 15, Number 3, Fall 1993, 259–274
- Gadamer, H.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1990
- Garewicz, J. u. Haas A.: Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994
- Gebelein, H.: Alchemie. München 1991
- Gerhardt, E.: Untersuchungen über das Wesen des mystischen Grunderlebnisses. (Ein Beitrag zur Mystik Meister Eckharts, Luthers und Jacob Böhmes). Greifswald 1922 (Diss. Phil.)
- Gerl, H. B.: Einführung in die Philosophie der Renaissance. Darmstadt 1989
- Gilden, L.: Demut des Christen nach dem Neuen Testament. In: Zeitschrift für Ascese und Mystik, 13. Jg., 1939, 266–284
- Gotthelf, J.: Kalenderpredigten. Riehen bei Basel 1986
- Grondin, J.: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991
- Grunsky, H.: Jakob Böhme. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984
- Haas, A. M.: Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Freiburg 1971
- Ders.: Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Bd. 23. Heft 3, 1976
- Ders.: Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens. Einsiedeln 1979
- Ders.: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik. Freiburg 1979

- Ders.: Das Ereignis des Wortes. Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus. In: Dt. Vierteljahrsschrift, 1984, Heft 4, 527–569
- Ders.: Trage Leiden geduldig. Die Einstellung der deutschen Mystik zum Leiden. In: *Erne Leiden. Leidensbewältigung in der Mystik. Herrenalber Texte 67.* Karlsruhe 1985
- Ders.: *Gottleiden-Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter.* Frankfurt a. M. 1989
- Ders.: Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der deutschen Mystik. In: Gerhard Oberhammer: *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums.* Wien 1992
- Ders.: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik.* Frankfurt a. M. 1996
- Haas, A. M u. Stirnimann, H.: *Das »Einig Ein«. Studien und Sprache der Deutschen Mystik.* Freiburg 1980
- Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt a. M. 1988
- Haensch, G.: Jakob Böhme und die Dialektik der Erkenntnis. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1, 26. Jg. 1978, 191–208
- Haering, Th.: Matth. 11, 28–30. In: *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen. Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstag.* Stuttgart 1922, 3–15
- Hamberger, J.: *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme.* Neudruck der Ausgabe München 1844. Hildesheim 1975
- Hankamer, P.: *Jakob Böhme, Gestalt und Gestaltung.* Bonn 1924
- Hare, S.: The Paradox of Moral Humility. In: *American Philosophical Quarterly*, Volume 33, Number 2, 1996, 235–241
- Hartmann, N.: *Ethik.* Berlin und Leipzig 1935
- Ders.: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus.* Berlin und New York 1974
- Hauff, R. v.: *Nietzsches Stellung zur christlichen Demut. Inaugural Dissertation.* Berlin 1939
- Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I–III, Werke 8–10.* Frankfurt a. M. 1986
- Ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. III, Werke 20.* Frankfurt a. M. 1986
- Ders.: *Phänomenologie des Geistes. Werke 3.* Frankfurt a. M. 1984
- Ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke 17.* Frankfurt a. M. 1986
- Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik.* Frankfurt a. M. 1943
- Ders.: *Einführung in die Metaphysik.* Tübingen 1958
- Ders.: *Gelassenheit.* Pfullingen 1959
- Ders.: *Sein und Zeit.* Tübingen 1984
- Ders.: *Nietzsche. Bd. I u. II.* Pfullingen 1989
- Heine, H.: *Sämtliche Werke. Düsseldorfer Ausgabe, Bd. 8/1.* Hamburg 1979
- Heinze, R.: *Das Verhältnis von Mystik und Spekulation bei Jakob Böhme.* Münster 1972 (Diss. theol.)
- Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Hg. von J. Ritter, K. Gründer, R. Eisler. Basel und Stuttgart 1971
- Hoffmeister, J.: *Der ketzerische Schuster.* Leipzig 1975
- Holzhey, H.: *Kants Erfahrungsbegriff.* Basel 1970

- Holzhey, H. u. Leyvraz J. (Hg.): Die Philosophie des Bösen. In: *Studia Philosophica* 52, Bern, Stuttgart, Wien 1993
- Horkheimer, M. u. Adorno, T.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1995
- Hubbert, J.: *Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen versunken. Einführung in Nietzsches philosophische Kulturkritik*. Bochum 1996
- Hume, D.: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the 1777 edition. Oxford 1986
- Imbach, R.: *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverhältnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts*. Freiburg 1976
- Ingen, E. van: Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme. In: Jan Garewicz u. Haas Alois: *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. Wiesbaden 1994, 147–165
- James, W.: *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*. Darmstadt 1994
- Jaspers, K.: *Nietzsche und das Christentum*. Hameln 1947
- Ders.: *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin, Heidelberg, New York 1973
- Ders.: *Vernunft und Existenz*. München und Zürich 1987
- Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg 1994
- Kanz, H.: *Über das Wesen der Seinsdemut*. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 64. Jg., München 1956
- Kaufmann, W.: *Nietzsche. Psychologist, Antichrist*. Princeton 1974
- Kern, U. (Hg.): *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*. München 1980
- Ders.: *Die Anthropologie des Meister Eckhart*. Hamburg 1994
- Kierkegaard, S.: *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sündlerin*. Gesammelte Werke. Hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 24. und 25. Abteilung. Gütersloh 1985.
- Klossowski, P.: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*. München 1986
- Knülle, C.: *Die Demut mit besonderer Berücksichtigung der Demut in der Antike und bei Nietzsche. Inaugural-Dissertation*. Bonn 1943
- Kobusch, T.: *Mystik als Metaphysik des moralischen Seins. Bemerkungen zur spekulativen Ethik Meister Eckharts*. In: Kurt Ruh (Hg.): *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart 1986, 49–63
- Koch, J.: *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*. In: Werner Beierwaltes (Hg.): *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt 1969
- Kohler, G.: *Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit. Zur augustinischen Theorie des Bösen in De Civitate Dei XII*. In: *Studia Philosophica: Die Philosophie des Bösen*. Redaktoren: H. Holzhey und J. P. Leyvraz. Vol. 52/1993
- Koslowski, P. (Hg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich und München 1988
- Koyré, A.: *La Philosophie de Jakob Boehme*. Paris 1971
- Kreis, R.: *Der Nietzsche-Mythos vom Erdenreich. Gegen Gottesmord und Erdzerstörung*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1991
- Lamarche-Vadel, G.: *L'humilité. La grandeur de l'infime*. Éditions Autrement-Séries Morales n. 8, Paris 1992
- Langer, O.: *Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart*. In: Kurt Ruh (Hg.):

- Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984. Stuttgart 1986, 17–33
- Leese, K.: Von Jakob Böhme zu Schelling. Eine Untersuchung zur Metaphysik Gottes. Erfurt 1927.
- Lemper, E.: Görlitz und der Paracelsismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 3, 1970, 347–360
- Ders.: Jakob Böhme. Leben und Werk. Berlin 1976
- Ders.: Voraussetzungen zur Beurteilung des Erfahrungs- und Schaffensumfelds Jakob Böhmes. In: Jan Garewicz u. Alois Haas: Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994, 41–71
- Lexikon der Ethik: Hg. von Ottfried Höffe in Zusammenarbeit mit M. Forschner, A. Schöpf und W. Vossenkühl. München 1986
- Lexikon der Philosophie: Hg. von Franz Austeda. Wien 1979
- Libera, A. de: Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie. Cahiers de la revue de théologie et de philosophie. Genève, Lausanne, Neuchâtel 1980
- Ders.: Eckhart: Sur L'humilité. Texte français et postface de Alain de Libera. Paris 1988
- Llewellyn, R. T.: Jakob Böhmes Kosmogonie in ihrer Beziehung zur Kabbala. In: Antaios, Bd. V. Stuttgart 1964, 237–250
- Lossky, V.: Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. Étude de philosophie médiévale 48. Paris 1960
- Lotz, B.: Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Frankfurt a. M. 1953
- Löwith, K.: Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen. Hamburg 1978
- Lübbe, H.: Religion nach der Aufklärung. Graz 1984
- Luther, M.: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hg. von Kurt Aland. Bd. 1–11. Stuttgart 1957–1983
- Ders.: Luthers Werke in Auswahl. Hg. von O. Clemen. 8 Bde. Berlin 1950–1959
- Magnus, B. and Higgins, K. (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge 1996
- Dies.: Nietzsche's works and their themes. In: Dies. (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge 1996, 1–21
- Magus, B.: Nietzsches äternalistischer Gegenmythos. In: Jörg Salaquarda (Hg.): Nietzsche, 1996, 219–233.
- Malte Fues, W.: Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister-Eckhart-Forschung. Bonn 1991
- Manstetten, R.: Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. München 1993
- Mieth, D.: Christus – das Soziale im Menschen. Texterschließung zu Meister Eckhart. Düsseldorf 1972
- Mojsisch, B.: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit. Hamburg 1983
- Mommaers, P.: Was ist Mystik? Übersetzt von Franz Theunis. Frankfurt a. M. 1996
- Müller-Lauter, W.: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York 1971
- Ders.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Jörg Salaquarda (Hg.): Nietzsche, 1996, 234–288.
- Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften. Hamburg 1952

- Nagl-Docekal, H. u. Vetter, H. (Hg.): Tod des Subjekts? Wien und München 1987
- Nambara, N.: Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Begründet von Erich Rothacker, herausgegeben im Auftrage der Kommission für Philosophie und der Literatur zu Mainz. Bd. 6, 1960, 143–278
- Neuenschwander, U.: Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 1. Gütersloh 1977
- Newman, J.: Humility and self-realization. In: The Journal of Value Inquiry, Volume 16, 1982, 275–285
- Nigg, W.: Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. Zürich 1959
- Nikolaus von Kues: Drei Schriften vom verborgenen Gott (Vom verborgenen Gott. Vom Gottsuchen. Von der Gotteskindschaft). Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung herausgegeben von Ernst Hoffmann u. Paul Wilpert. Hamburg 1958
- Ders.: De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Buch I–III. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Ernst Hoffmann, Paul Wilpert und Karl Bormann. Lateinisch-deutsche Parallelausgabe. Hamburg 1994
- Nill, P.: Vita Femina. Nietzsches Konzeption des Selbst. Frankfurt a. M. 1985
- Nussbaumer-Benz, U.: Nietzsche. Nadelöhr der Philosophie? Eine Einführung in die Wille zur Macht-Thematik. Cuxhaven 1991
- O'Donoghue, N.: Humility and Existence. In: Philosophical Studies, Volume 9, Dec. 1959, 79–89
- Oltmanns, K.: Meister Eckhart. Frankfurt a. M. 1957
- Pältz, E.: Zur Eigenart des Spiritualismus Jacob Boehmes. In: Wort und Welt. Festgabe für Prof. D. Hertsch anlässlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres, Berlin 1968, 251–262
- Ders.: Zum Verständnis von Jakob Boehmes »Autorschaft«. In: Pietismus und Neuzeit, Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bielefeld 1975, 9–21
- Panigrahi, S.: Ghandi on Humility. In: Indian Philosophical Quarterly, Volume VIII, No. 1, 1980, 6–9
- Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften. Hg. Herbert Hölz, Rolf Löther, Siegfried Wollgast. Berlin 1978
- Philosophisches Wörterbuch. Hg. von G. Klaus und M. Buhr. Bd. I u. II. Leipzig 1974.
- Philosophisches Wörterbuch. Hg. von Walter Brugger. 14. neubearbeitete Auflage. Freiburg, Basel, Wien 1976
- Philosophisches Wörterbuch. Begründet v. H. Schmidt, 20. Aufl. Stuttgart 1978
- Pieper, J.: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre. Werke in acht Bänden, Hg. Berthold Wald, Bd. IV. Hamburg 1996
- Pietsch, R.: Jakob Böhm's Gottesbegriff. In: Zeitwende, 47. Jg. Gütersloh 1976, 100–112
- Pippin, R.: Nietzsche's alleged farewell: The premodern, modern, and postmodern Nietzsche. In: Bernd Magnus and Kathleen Higgins (ed.): The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge, 1996, 252–281
- Platon: Timaios. In: Sämtliche Dialoge. Hg. von O. Apelt u. a. Bd VI. Hamburg 1988
- Plotin: Enneaden. In: Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer. Bd. I u. II. Jena und Leipzig 1905
- Ders.: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III,7). Übersetzt, eingeleitet von Werner Beierwaltes. Frankfurt a. M. 1981

- Porete, M.: Spiegel der einfachen Seele. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösi-
schen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädiger.
Zürich und München 1987
- Quint, J. (Hg.): Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Übersetzt von Josef
Quint, München 1963
- Reallexikon für Antike und Christentum. Hg. Theodor Klauser, Bd. III, Stuttgart 1957
- Reiter, P.: Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre.
Würzburg 1993
- Richards, N.: Is Humility a Virtue? In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 35,
Number 3, July 1988
- Ders.: Humility. Philadelphia 1992
- Ruh, K. (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg
1984. Stuttgart 1986
- Ders.: Meister Eckhart. Theologe, Prediger; Mystiker. München 1989
- Ders.: Kleinere Schriften, 2Bde. Berlin 1984
- Ders.: Geschichte der abendländischen Mystik. 3Bde., München 1990–1996
- Rusterholz, S.: Zum Verhältnis von Liber Naturae und Liber Scripturae bei Jacob
Böhme. In: Jan Garewicz u. Alois Haas: Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob
Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994, 129–147
- Salaquarda, J. (Hg.): Nietzsche. Darmstadt 1996
- Ders.: Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition. In: Bernd Magnus and Kathleen
Higgins (ed.): *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge 1996
- Ders.: Dionysos gegen den Gekreuzigten. In: Ders. (Hg.): Nietzsche, 1996, 288–323.
- Schaffner, O.: Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas.
Würzburg 1959
- Schäublin, P.: Zur Sprache Jakob Boehmes. Winterthur 1963
- Scheler, M.: Vom Umsturz der Werte. Leipzig 1919
- Schellenberger, B. (Hg.): Bernhard von Clairvaux, eingeleitet und übersetzt von Bernar-
din Schellenberger. Olten 1982
- Schelling, F.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Stuttgart 1983
- Ders.: Philosophie der Offenbarung. Bd. I. Darmstadt 1974
- Schlatter, D.: Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. In: Beiträge zur Förderung
christlicher Theologie. Gütersloh 1904, 35–93
- Schlesinger, G.: Truth, Humility, and Philosophers. In: Thomas Morris (ed.): »God and
the Philosophers«. Oxford, New York 1994, 248–263.
- Schmidt, R.: »Ein Text ohne Ende für den Denkenden«. Studien zu Nietzsche. Frankfurt
a. M. 1989.
- Schmidt, R. u. Spreckelsen, C.: Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra.
München 1995
- Schmidt-Biggemann, W.: Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtun-
gen im Hinblick auf Böhme. In: Jan Garewicz u. Alois Haas: Gott, Natur und Mensch
in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994, 113–129
- Schneider, R.: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg 1938
- Schoeller, D.: Gottesgeburt und Selbstbewußtsein. Denken der Einheit bei Meister Eck-
hart und G. W. F. Hegel. Hildesheim und Berlin 1992
- Scholem, G.: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1957
- Ders.: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Zürich 1963
- Ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a. M. 1970

- Scholz, G.: Sprung. Zur Geschichte eines philosophischen Begriffs. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Begründet von Erich Rothacker, herausgegeben im Auftrage der Kommission für Philosophie und der Literatur zu Mainz. Band XI, 1967, 206–237
- Schulthess, P. und Imbach, R.: Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium. Zürich und Düsseldorf 1996
- Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Pfullingen 1957
- Ders.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen 1975
- Schüßler, I.: Böhme und Hegel. In: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau, Bd. 10, 1956, 46–58
- Selung, B.: Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und Nietzsches. Inaugural Dissertation. Bonn 1926
- Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit. Mittelhochdeutsch-Deutsch. Kritisch herausgegeben von Loris Sturlese und Rüdiger Blumrich. Hamburg 1993
- Sleinis, E. E.: Nietzsche's Revaluation of Values. A study in strategies. International Nietzsche Studies. Urbana Chicago 1994
- Smith, C.: Spiritual life as taught by Master Eckhart. The Way of Paradox. London 1987
- Snow, N.: Humility. In: The Journal of Value Inquiry, Volume 29, 1995, 203–216
- Spinoza, B. de: Die Ethik, Schriften, Briefe. Hg. von F. Bülow, übertragen von Carl Vogl. Stuttgart 1976
- Ders.: Theologisch-politischer Traktat. Auf der Grundlage der Übersetzung von C. Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick. Lateinisch – Deutsch. Hamburg 1994
- Splett, J.: Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches. In: Theologie und Philosophie 50 (1975), 161–182
- Steinacker-Berghäuser, K.: Das Verhältnis der Philosophie Ernst Blochs zur Mystik. Marburg 1973 (Diss.Theol.)
- Stern, J.: Nietzsche. London 1978
- Stiehl, L.: Meister Eckharts »Buch der göttlichen Tröstung«. Studien zur Leidensphilosophie der spekulativen deutschen Mystik. Diss. Wien 1954
- Stirnimann, H. u. Imbach R.: Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart. Freiburg 1992
- Stoudt, J.: Sunrise to Eternity. A Study in Jakob Boehmes Life and Thought. Philadelphia 1957
- Tauler, Johannes: Predigten Bd. I u. II. Übertragen und herausgegeben von Georg Hoffmann. Einführung von A. M. Haas. Einsiedeln 1978
- Taylor, C.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a.M. 1994
- Ders.: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a.M. 1995
- Tesch, H.: Jakob Böhme. Lindau 1976
- Theisen, J.: Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts. Frankfurt a.M., Bern, New York, Paris, 1990
- Theunissen, M.: Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard. Freiburg und München 1958
- Ders.: Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins. Berlin 1981
- Ders.: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a.M. 1991

- Theunissen, M. und Greve, W. (Hg.): Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards. Frankfurt a. M. 1979
- Thieme, K.: Die christliche Demut. Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik. Gieszen 1906
- Thomas von Aquin: Summa Theologica. Bd. 21 u. 22. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, kommentiert von Josef Groner. Graz, Wien, Köln, 1993
- Tobin, F.: Meister Eckhart: Thought and Language. Philadelphia 1986
- Tongeren, P. van: Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Bonn 1989
- Ueda, S.: Das Absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche. In: Ryosuke Ohashi (Hg.): Die Philosophie der Kyoto-Schule. Freiburg und München 1990
- Upanishaden: Übertragen und eingeleitet von A. Hillebrandt. Jena 1921
- Vattimo, G.: La fine della modernità. Mailand 1985
- Völker, L.: Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in Meister Eckharts Deutschen Predigten und Traktaten. Inaugural Dissertation, 1964.
- Wackernagel, W.: Ymagine Denudari. Éthique de L'Image et Métaphysique de L'Abstraction chez Maître Eckhart. Paris 1991
- Ders.: Establishing the Being of Images: Master Eckhart and the Concept of Disimagination. In: Diogenes, Nr. 162, Providence, Oxford, 1993, 77–98
- Ders.: Eckhart et son Double. Mythographie d'un nom emblématique. In: Revue des sciences religieuses. Université des sciences humaines de Strasbourg. 69 année, Nr. 2, Avril 1995, 216–226
- Ders.: Contemplata spoliari? Subimaginale Versenkung und Metaphorologie des Unsichtbaren bei Meister Eckhart. In: C. Brinker et al. (Hg.): Contemplata aliis tradere. Bern 1995
- Waldschütz, E.: Meister Eckhart. Eine philosophische Interpretation der Traktate. Bonn 1978
- Walsh, D.: The Mysticism of Innerworldly Fulfillment. A Study of Jakob Boehme. Florida 1983
- Ders.: The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel. In: Robert Perins (ed.): History and System. Hegel's Philosophy of History. New York 1984
- Walter, S.: Der Ruf aus dem Garten. Freiburg 1995
- Wehr, G.: Jakob Böhme. Reinbek bei Hamburg 1985
- Ders.: Meister Eckhart. Reinbek bei Hamburg 1989
- Ders.: Die deutsche Mystik. Mystische Erfahrung und theosophische Weltsicht. Bern und München 1991
- Ders.: Aspekte der Wirkungsgeschichte Jakob Böhmes. In: Jan Garewicz u. Alois Haas: Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jakob Böhmes und seiner Rezeption. Wiesbaden 1994, 175–197
- Wein, H.: Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie. Den Haag 1962
- Weischedel, W.: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Darmstadt 1983
- Weiss, P.: Adventurous humility. In: Ethics, Nr. 51, April 1941, 337–348
- Weiss, V.: Die Gnosis Jakob Böhmes. Zürich 1955
- Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne. Weinheim 1988
- Ders.: Subjektsein heute. In: Studia philosophica 51, 1992, 153–182
- Wickert, U. (Hg.): Das Buch der Tugenden. Hamburg 1995

- Wiehl, R.: Die Frage nach dem Menschen. Zur Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Heidegger. In: Grethlein, Thomas u. Leitner, Heinrich (Hg.): Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel. Würzburg 1996
- Wilke, A.: Ein Sein – Ein Erkennen. Meister Eckharts Christologie und Samkaras Lehre vom Atman: Zur (Un-)Vergleichbarkeit zweier Einheitslehren. Bern 1995
- Wörterbuch der Mystik. Hg. von P. Dinzelbacher. Stuttgart 1989
- Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Hg. von Fr. Kirchner. Leipzig 1911
- Wolffahrt, G.: Artisten-Metaphysik. Würzburg 1991
- Wollgast, S.: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650. Berlin 1988
- Wucherer-Huldenfeld, K.: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Wien 1994
- Zimmermann, A.: Die »Grundfrage« in der Metaphysik des Mittelalters. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Begr. von L. Stein. In Verbindung mit Glenn Morrow (Pennsylvania), neu hg. von Paul Wilpert. Bd. 47, 1964, 141–156

Personen- und Sachregister

Das Sachregister enthält Stellenverweise aus dem Text und den Fussnoten, das Personenregister bezieht sich nur auf den Text. Zentrale Begriffe und Namen, die zu häufig im Text vorkommen (z.B. Demut, Mensch, Gott, Selbst, Wille, Meister Eckhart, Jakob Böhme) sind nicht im Register enthalten.

- Abbild 116–118
- Abgeschiedenheit 47, 55, 59, 93–94, 94, 95, 95, 99, 102, 107, 278, 280, 280–281
- Adorno, Theodor 20–21
- Albert, Karl 73–74
- alchemistisch 131
- Allmacht 51–52, 167–168, 252–254
- Anfang 75, 121, 138–139, 168, 179, 195–196, 197, 203, 209, 211, 212, 214, 215, 216–218, 221–223, 224, 225, 227, 229, 236–238, 240, 242, 246, 256, 264
- Angelus Silesius 133
- Angst 163, 220, 228–229, 236, 265
- Arendt, Hannah 192
- Aristoteles 33, 73
- arm 70, 94, 250
- Armut 70, 81, 94, 96, 99, 102
- Augustinus 36, 39, 70, 145, 180–181, 208
- Aurora 131, 135, 137, 139, 142
- Aussen 91–92, 118
- Avicenna 73
- Baader, Franz v. 212
- Band 188, 200, 224, 229, 236, 238, 242
- Benz, Ernst 178
- Berdjajew, Nicolai 42–43, 133, 205, 213
- Bereitschaft 70–71, 95, 104, 104, 107, 111, 111, 112–113, 120, 120, 121–122, 128
- Bernhard von Clairvaux 14, 37, 39
- Bescheidung 266
- Besitz 95
- Bewegung 67, 103, 121, 125–126, 138, 149, 153, 185, 187, 197, 198, 213, 217, 219–220, 223, 225, 227, 230, 233–234, 237, 237, 239, 242, 251, 257, 285, 307, 317, 322
- Beziehung 47, 53, 55, 58, 63, 65, 85–87, 89–91, 92, 93, 95, 109, 111, 114
- Bloch, Ernst 131, 139
- Blumenberg, Hans 137
- Bonheim, Günther 173
- Böse 132, 140, 142, 161, 181–182, 184, 189–193, 214, 233, 237, 245, 259, 272
- Böses 42
- Chaos 211
- Charles Taylor 18
- Christentum 286, 289, 292–293, 297–298, 305
- Christus 112, 125, 126, 172, 178, 256, 258, 261
- Contrarium 213, 221, 223, 237–238, 264
- creatio 74–76
- Dasein 52, 80–83, 86, 97, 109–110, 112
- Denifle, Heinrich 46
- Dialektik 132–133, 214, 219, 227, 235
- Dienen 52
- Dienst 15–16, 52
- Dostojewskij, F.M. 188–189, 262
- Dürrenmatt, Friedrich 13, 129
- Dynamik 129, 153, 198, 203, 225, 252
- ebenbildlich 136, 178
- Ebenbildlichkeit 136

- Ehrfurcht 247–249
 Ehrlichkeit 291
 Eichmann, Adolf 192
 Eigendynamik 153, 185, 203, 225
 Eigene 13, 23, 31, 36, 44, 61, 87–88, 90,
 109, 159, 163, 165, 171, 176, 180, 182,
 184, 197, 200, 204, 213, 219, 222, 244,
 247, 250
 Eigenes 274
 Eigenheit 185, 189, 191, 213, 219, 221,
 231, 234, 242, 250–251, 257
 Eigentum 163–164, 169–170, 175, 274,
 277
 Einheit 50–51, 62, 81–82, 114–115, 120,
 123–124, 127–128, 168, 170, 172–175,
 176, 179, 185–187, 189, 201, 213, 218,
 219, 221–223, 226, 229, 231, 233–238,
 241, 246, 250, 252, 255, 260, 262
 Einigkeit 190, 213, 231, 250
 Einung 67, 99, 107–108, 123–128
 Eitelkeit 290
 empfangen 43–44, 66, 68, 68, 69–70, 71,
 77–78, 82–83, 83, 84, 84, 85, 89–90,
 92–93, 105, 105, 126, 156
 Empfänglichkeit 21, 48, 66, 67, 71, 86, 92,
 95, 97, 107, 110, 122, 204, 236, 284
 Empfinden 173, 211, 230, 241, 246
 Empfindlichkeit 141, 172, 173, 174–175,
 185, 187, 192, 213, 214, 218, 220,
 221–223, 225–226, 229–232, 235,
 238–239, 241, 244, 246–248, 257
 Enttäusserung 90–93
 Entfremdung 162, 186, 223, 228,
 234–236, 245
 Erfahrung 37, 45, 139–140, 173, 186, 191
 Erkenntnis 22, 34, 115, 134, 138–139,
 139, 147, 148, 149, 149, 150, 150, 151,
 154, 168, 174, 178, 228, 267–268,
 276–277, 278
 Erniedrigung 266
 Ethik 15, 17, 19, 26, 30–31, 34–35, 140,
 144, 160, 174, 244, 279, 281
 ethisch 19, 22, 25–26, 28, 29, 31, 35, 35,
 37
 Ewigkeit 138, 151, 165, 168, 174, 179,
 195, 196, 203, 211, 212, 215–217, 227,
 236, 243, 249, 258, 261–262
 Feuer 160, 168, 175, 182, 185, 224, 226,
 228, 232, 235, 238, 249, 251, 254, 256
 Feuerbach, Ludwig 136, 205, 241
 Finden 211, 251
 Finsternis 133, 214, 226–228, 238, 265
 Flasch, Kurt 47
 Freiheit 30, 41–42, 52, 62–63, 74, 88,
 101, 129, 134, 144, 162, 167, 182, 194,
 196, 202, 203, 210, 219, 223, 233, 235,
 241, 244, 244, 249, 253, 260, 261–262,
 279, 281
 Gadamer, H.G. 239–240
 Gallilei 131
 Geben 57, 68–69, 83–85, 92, 105, 122
 Geburt 117–118, 120, 138, 142, 168, 197,
 211, 215, 217, 218, 229, 232, 235, 238,
 248, 260–261, 262, 263
 Gefahr 154, 160, 162–163, 165, 182, 191,
 193, 218, 233, 261
 Gegenwart 24, 45, 285–287, 322
 Gegenwurf 214, 221, 223, 241, 260
 Gehorsam 158, 202–204, 236, 243–244,
 246, 250, 258
 Gelassenheit 158, 160, 172, 183, 256,
 259, 280, 282
 Gemüt 134, 148, 173, 174, 179, 186,
 188–189, 194, 207, 212, 214, 217, 220,
 228, 230, 242, 246–247, 250, 254, 260
 gerecht 52, 82, 116
 Gerechtigkeit 52, 94, 116, 118, 156, 159,
 198
 Geschöpf 54, 72, 75, 83, 87, 89, 96, 108,
 110, 125, 156, 158, 160, 189, 251
 Gnadenwahl 143–144, 159, 175, 190,
 194, 216, 234, 240, 242, 250
 Gnosis 132
 Goethe, J.W. 133
 Gottesbezug 49, 54–55, 58, 66, 79, 90,
 102, 105, 108, 109–110
 Gottesgeburt 118, 120–123, 125–126,
 128
 Gottesgewalt 266, 275
 Gottheit 49, 50–51, 53–55, 59, 65, 66–69,
 84–85, 94, 96, 117, 122–123, 127, 128,
 137–138, 142, 183, 217, 223, 249–250,
 258

- Grund 54, 59, 64, 71, 96, 105, 110, 211, 214–215, 221, 223, 225, 231, 258, 265
- Grunsky, Hans 205, 211–212, 215, 236, 246, 263
- Gute 50, 120, 141, 156, 161, 181–182, 189–190, 194–195, 214, 225, 233, 237, 245–246, 254, 263
- Haas, Alois 145, 305
- Harmonie 258, 263
- Härte 296, 300, 306, 313, 317, 319
- Hartmann, Nikolai 253
- Hegel, G.W.F. 23, 121, 133, 136, 206, 208, 213, 227, 229, 238, 257, 264
- Heidegger, Martin 23, 27, 75, 79, 82, 139, 301, 308–310, 313–314
- Himmel 46, 50, 75, 80, 83, 88, 117, 122, 128, 136, 138, 143, 158–159, 161, 164, 166, 176, 186, 194, 243, 250, 258
- Hingabe 247–249, 268
- Hochmütig 58
- Hoffart 185–186, 190, 229–230
- Höhe 49, 59, 61, 65–69, 71, 80
- Hölle 50, 128, 142, 161, 164, 186, 189, 194, 199, 233, 257, 262
- Holzhey, Helmut 139
- Hume, David 31
- humiliare 157
- humilitas 16, 19, 28–29, 31–32, 35–36, 40, 57, 61–64
- humility 21, 25, 28–31, 34, 39, 61–62
- Ichgebundenheit 88, 101–102
- imago 137, 178–179, 196, 230, 236
- Individualismus 19
- innen 90–91, 110, 119
- James, William 44
- Jaspers, Karl 24, 287, 306–307
- Jesus 39, 43
- Johannes von Damaskus 73
- kabbalistisch 131
- Kanz, Heinrich 25, 36–37
- Kierkegaard, Sören 24, 46, 100
- Kohler, Georg 192
- Kreatur 138, 141, 142, 172, 183, 189–190, 216, 217, 241, 248, 257
- Kreaturen 52, 55, 69, 78, 89, 110, 117, 127
- Leben 19, 45, 50, 54, 57, 60, 68, 80, 82, 83, 87, 89, 90, 94, 98–99, 104, 109–110, 113, 141, 142, 147, 154, 162, 171, 183–184, 187–190, 193–194, 198, 203, 226, 229, 230, 232–233, 234, 235, 238, 246, 250, 254, 256, 264, 265
- Ledigkeit 280
- Leere 38, 63, 70–71, 75–76, 81, 280
- Leiden 42, 100, 104, 107–113, 278
- Licht 137–139, 141, 142, 147–149, 155, 159, 166–168, 170, 175, 186–187, 189, 194, 197, 200, 214, 226–227, 229, 233–235, 238, 243, 251, 254, 259, 263, 265
- Liebe 37, 40, 43, 48, 51, 54, 55, 85, 87, 109, 122–123, 124, 126, 127, 142, 148, 158–159, 168, 169, 170, 172, 174–176, 179, 185–186, 189–190, 194, 197–198, 200, 221, 232, 233, 237, 238, 239–240, 243–245, 247–248, 251–253, 253, 254, 255, 257, 261, 262, 264–265, 268–269, 275, 277, 279, 282
- Lucifer 249–252, 254–255, 259–260
- Luther, Martin 44–45, 155–159, 280
- Macht 106–107, 266
- Magnus, Bernd 300
- Manstetten, Rainer 73
- Melissus 73
- Metaphysik 21, 72–73, 82, 130, 134, 140, 143, 168, 176, 223–224
- Mieth, Dietmar 280
- Mitteilung 74, 76–78, 82, 84
- Moderne 19–20
- Moral 288, 291–294, 297–299
- , b 296
- Musil, Robert 21
- Mystik 130, 132–133, 144, 155, 202, 247
- Mystiker 46–48
- Natur 53, 54–55, 57, 58–59, 68, 81, 83–84, 94, 98, 117, 123–124, 125, 126, 129–130, 136, 139–140, 159, 172, 178, 180–182, 198, 210–211, 216–217, 221,

- 224, 225, 228, 231, 233, 235, 241,
244–248, 250–251, 254–255, 256, 265
- Neuzeit 129–130
- neuzeitlich 129, 131, 213
- Newton, Isaac 131
- Nichtigkeit 13, 21
- Nichts 74–75, 75, 76, 78, 82, 95, 95, 98,
100, 101, 102, 129, 137, 151, 152, 153,
154–155, 157, 161, 165, 169, 171–172,
174, 175, 177, 183, 188, 190, 196, 200,
203, 209, 210–212, 214, 216, 218–219,
221, 225, 227, 229, 232, 238, 245, 247,
259, 267, 269, 271, 273, 276, 277
- Niedrigkeit 26, 39, 41, 157
- Nietzsche, Friedrich 26–27, 31, 45, 76,
191, 201–203, 218, 233, 285
- Nihilismus 288, 297, 300, 304–305, 307,
310
- Nikolaus von Kues 129, 137, 149–150,
153
- Notwendigkeit 54–55, 60, 65, 67, 84,
121, 163, 198, 202, 207, 218, 224,
233–234, 244, 246, 264
- Novalis 133
- Offenbarung 114, 118, 120–121, 126,
127, 128, 134, 141, 156, 169–170,
172–173, 176, 217, 217, 223–225,
230–234, 238, 239, 240, 242, 245, 249,
250, 252, 256, 260–262, 264
- Offenheit 44, 165, 186, 261
- Ordnung 26–27, 36, 41, 67, 136, 185,
250, 284
- Paracelsus 131, 280
- paradox 18, 30–31, 37, 58, 122–123, 215,
222, 236, 261
- Parmenides 73, 75
- Partikular 171–172
- Paulus 43–45
- Pippin, Kathleen 300
- Plotin 208, 227, 261
- postmodern 20–21
- Praxis 149, 155, 171, 264
- Prinzip 129, 154, 170, 182, 184, 189, 189,
190–191, 193–194, 197–198, 200,
224–225, 227–230, 231, 232–233, 235,
238, 239, 242, 244, 245, 249, 252, 255
- Qual 20, 42
- Qualität 168, 170, 173, 179, 181,
184–186, 191–192, 197, 206, 228, 230,
233–234, 237, 238, 242, 246, 249, 255,
260, 262, 273, 275–276, 277
- Quelle 80, 127
- Richards, Norvin 61–63
- Schäublin, Peter 154, 266
- Scheler, Max 25, 36, 37, 38, 39, 44
- Schelling, Friedrich 64, 133, 194–195,
260
- Schiedlichkeit 141, 175, 217, 221–223,
226, 239, 256
- Scholastik 130, 137
- scholastisch 73, 136, 207
- Schopenhauer, Arthur 201
- Schöpfer 51–52, 54, 72, 74, 79, 125–126,
128, 137, 156, 158, 209, 211
- Schöpfung 137–138, 141, 195, 225
- Schuld 53–54, 56, 64
- Schwäche 20–21, 26, 34, 45, 266–268
- Sein 37, 45, 50, 53–54, 68, 69, 71, 72, 73,
74–77, 78–82, 83–85, 88–89, 92,
103–104, 113, 116, 128
- Selbstaufgabe 268
- Selbstbegierde 152, 164, 171, 175,
177–178, 180, 231
- Selbstbesitz 81
- Selbstbewusstsein 27–29, 121, 131, 164,
212
- Selbstbezogenheit 19
- Selbstbezug 82, 87, 90, 91, 94, 96, 99,
102, 105, 108–109, 163, 165, 184, 192,
200, 218, 220, 236, 241, 247
- Selbstlosigkeit 87–88, 101–102, 150
- Selbststoffbarung 119, 126, 127, 237,
244, 249
- Selbstsucht 187, 230, 235–236, 243, 245
- Selbstüberwindung 200, 207, 231, 242
- Selbstverhältnis 19, 53, 111, 153,
162–165, 169, 184, 248, 263, 283
- Selbstverlust 28, 38–39, 44, 63
- Selbstverständnis 58, 63, 91, 100, 105,
118, 134, 136, 146, 151, 252
- Selbstvertrauen 29, 53
- Selbstwert 28, 266, 270

- Sinnlichkeit 173
 Sklaven 286, 293–294
 Sohn 85–86, 91, 112, 116–117, 118–119, 121, 123, 125–126, 257
 Sokrates 24
 Spannung 54–56, 132, 151, 153, 155, 163, 166, 207, 223, 224, 228, 230, 233, 236, 241, 255, 264, 266, 273, 277, 279, 283
 Spekulation 22–24, 65, 107, 136, 143, 155, 173, 178, 205, 208, 233, 259, 264
 Spiegel 138, 168, 178
 Spiel 141, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 256, 258, 261
 Spinoza, Baruch 31–32, 207, 209, 244
 Sterben 129, 163, 165, 171, 190–191, 197, 198, 201, 226, 232, 234
 Stolz 14, 32, 34, 37, 45
 Sucht 163, 216, 220, 230–232
 Sünde 41–44, 52, 157, 160, 167, 180, 182–183, 192, 255, 255

 Tauler, Johannes 102, 280
 Theogonie 144, 165, 167, 212, 232–233, 243, 257, 260
 theologisch 16, 39, 41–42, 136, 206, 211, 244, 259
 Theosophie 132
 Theunissen, Michael 168
 Thomas von Aquin 32–34, 39, 46, 280
 Tiefe 45, 49–50, 65–70, 93
 Tod 141, 142, 154, 156, 158, 172, 177, 183–184, 189, 190, 191, 196, 197, 198, 200, 202, 226, 230, 232, 234, 235, 238, 239, 242, 252, 256, 257, 259
 Transformation 171, 172, 177, 179, 195, 196, 197–198, 204, 219, 236–238, 251, 255
 trinitarisch 85, 91, 124
 Tugend 13, 15, 16, 19, 25, 29–32, 36–37, 40, 50, 93, 103, 106, 128, 155, 176, 263, 289, 299, 305

 Umkehrung 59, 99
 Umwandlung 59
 Umwertung 289, 295, 319
 Ungrund 168, 173, 210, 212, 214–215, 216, 224–225, 227, 230, 231, 232–234, 236–238, 245–246, 263, 265
 Universal 144, 197, 213, 256
 Unterschied 53, 59, 66, 81, 96–97, 124, 127, 213, 224–225, 227, 262, 282
 Ursache 72, 80, 83, 115, 118
 Ursprung 74, 77, 83, 110, 116, 126–127, 132, 161, 162, 181, 211, 228, 234

 Vater 85–86, 91, 97, 116–117, 118, 119, 123, 126
 Verantwortung 22, 42, 140, 194, 263
 Vernichten 61, 92, 103
 Vernunft 138, 147, 149, 154, 160, 179, 208, 217, 240
 Vorbild 66, 116–117

 Wahrheit 15, 23, 25–27, 37
 Wahrnehmung 140, 153, 155, 160, 164, 168, 169, 170, 173, 174, 179, 181, 183–184, 190, 193–194, 207, 212, 213, 245, 249
 Walter, Silja 266
 Weischedel, Wilhelm 209
 Welsch, Wolfgang 20
 Werk 54, 102–108, 113–114, 117–118, 120, 125, 137
 Wert 289, 291–292, 298
 Wiedergeburt 141, 167, 198, 236, 261
 Wiederkehr 287, 300, 302, 304, 305–306, 307, 308, 310–311, 321, 322
 Wille zur Macht 302, 308, 316–318, 320
 Willensfreiheit 166, 178, 196
 Wurzel 15, 17, 31, 46, 50–51, 85, 128

 Zeit 58, 151, 165, 168, 179, 211, 218, 261
 Zorn 160, 162, 168, 186, 187, 190, 194, 199, 200, 226, 229, 230, 237–238, 243, 245, 251, 254, 255, 257