

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 Bescheidenheit 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. E. 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 nährisch, 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 Werckzeug 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 umschreibbar 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, 12f. (»wan swelhes natüre hie kriuchet in der tiefsten niderkeit, des geist vliuget ûf in daz hoehste der gotheit«, Ebenda, 458, 10ff.)

⁵ wGl, 1, 24–26.

⁶ DW, VA, 437, 30f. (»volkomeniu dêmuëticheit gât ûf ein vernihten sîn selbes«, Ebenda, 436, 27f.)

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 Demutseutung 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 Demutsgeschehen 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 übersteigerter 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 bloße Existenz wiederum affiiert, 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 Gottesprämisse. 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 Selbstungründbarkeit 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. Schäublin 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. libr. 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 teilt, 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 allerliebste, es ist mir aller gemeinst und ist mir aller inwendigst. (...) Daz Wesen fließet 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 »Fundamentalmystik« 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. Festschr. 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 usf. 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. Gottgesondertheit, 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, 297 f.

¹⁹ DW, VA, 459, 4 f. (Mhd: Ebenda, 458, 4 f.).

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, 51f. 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. 140f.). 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 »luter 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 beziehungs-konstitutiven Unterschieds auf die Einheit und macht zugleich diesen Unterschied auf Einheit hin überwindbar. Diesen – in Bezug auf Eckharts Denken – buchstäblich merk-würdigen 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 ab-spielt: 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 durcherrscht. 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 »Empfänglichkeitsanlage«, 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.