

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).

I. 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 brodelte 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 Böhm's 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 Böhm's 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 Böhm's, 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 Böhm's 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 Neuansatz 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 Selbstvortrag 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 Böhm 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 Böhm's 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 Böhmischen 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. Böhm zusammen: »Neben den Einflüssen der Bibel hat man solche aus der mittelalterlichen Mystik, der Kabbala, aus der Alchimie, von Paracelsus und Valentin Weigel bei Böhm festgestellt. Diese Einflüsse sind zwar deutlich, aber auch unbestimmt. Man kann sie als atmosphärisch bezeichnen: Böhm 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.). Böhm 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 Boehm's 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 Böhm 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. Böhm (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 geliesenen 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 Grübeleien, 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 Böhmes 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 Böhmes 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. Hamberger, 1844, XXXIX). Obwohl Schelling bereits früh als »Lobredner Jakob Böhmes« 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 Böhms«, 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 Böhmes 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 ausdrückt. 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. Pältz: »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 wolest 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 wohnet / 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 wohnet / 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 eingeengt 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 Alleralltäglichsie 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 unterschiedener 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, 34f.). 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., 1f.). 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 by 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 hineintrag 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, 5 f.)

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 lauernernde 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, 63f.

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 erkennt, 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 durchdringt 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-endliches 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 »Einsenkens« oder »Ersenkens«. 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 Erkenntnischema 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 Erkenntnis-schranken 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 Selbstheit ist ein vergebene Ding; Der eigene Wille ergreift nichts von Gott, dann er ist nicht in Gott, sondern ausser Gott in seiner Selbstheit, aber der gelassene Wille ergreift, dann nicht er thut, sondern der Geist in dem er stille stehet, 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 fällt 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 sucht 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 Selbheit, 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, Selbheit, 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 Selbheit 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 Anteilnahme 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 balde 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.« (40F, 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 suchet keine Forme, sondern er fället vor seinem Schöpfer zu Boden, und begehret des Todes der falschen Selbstheit, er suchet das Werck der Liebe gegen allen Menschen, er will nicht im Spotten der Welt grünen, sondern in seinem Gott (...) Er suchet 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-eignen 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 »Gnadewahl« 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 Selbstheit eingetretet; 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 Selbstheit, 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 Böhmes 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 Böhmes 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 Begriffs 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. Erklärend führt Böhme daraufhin aus, dass dieser Geist Gottes auch zu verstehen ist als »Gottes Sucht, in der Gott der Menschheit begreht, 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 Böhmes 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 lieget 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 lässet, 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 offenbaret.«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 daseinsentscheidene Potenz, »weil die Imagination sowohl die seelische Form der Sünde ausmacht als auch ein wesentliches Moment im Wiedergeburtprozess bedeutet.« (W. Elert, 1913, 68). Deshalb gilt, dass wenn menschliches Leben »nach Gottes Geist imaginieret, so empfähets Gottes Kraft und Licht, und erkennet Gott, wenns aber der Irdigkeit, oder nach der finstern Welt Eigenschaft imaginieret, 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 one ihn ist sonst nichts: Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund« (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 Wollens 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). Grundsatzserklärungen 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 dringet zum Herten 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 M, 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 gemüthhaften 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 dreyn 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 wohnet, 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 ihme 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 kosmologischen 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 wilst 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 einbefasst 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 Böhmes 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 zwischen 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 Ein-theilung 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 berechtigt 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 heraustretende – 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 Demutbegriff 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 Demutbegriff 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 Demutbegriffs 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 wanckelhafthigen 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 komplementäre Schatten-Seiten zu Meister Eckharts Ausführungen über die Bedeutung von demüti-ger 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 Demutmangel 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 nachdenkenswürdiger 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 Weltanschauung, 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 Interpreten 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 ganz 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 stüpfchlin 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 zerstörende 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 »Selbheit« 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 jede in sich selber erhebend und in eigenem Willen qualificierende 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 Verschließung und Verfinsterung, die Böhme dem ein-ziehenden 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 Vor-behalt 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 Un-ordnung, in der die Qualitäten des Verbunds sich gleichermassen in ihr gegenteiliges Zerr-Bild pervertieren: »aus Liebe ward Hoffart und eigen annehmliche 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 gesänftiget wird, so bleibets in sich eine eitele Feindschaft, und ist eine Qual das Wütens und Auffsteigens, daraus eigen Annehmlichkeit und Hoffart urständet, denn der Wille eigener Annehmlichkeit ist falsch, und ein steter Zerbrecher seiner selbst, als seines Wesens; und verstehet 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 gängigen 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 Nebenast 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-Gestalte 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 widersprüchlichen 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 befreimlichen 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 darvon, 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 ein dem andern wie ein Nichts«¹⁶⁴. Wie Liebe nur in und aus Liebe erleb- 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 Stärke 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 Ausschliesslichkeit 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 Selbstheit »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 ausruft; sich aber auch nur selber als einen abtrünnigen Zweig seiner Brüder im falschen Glantzte darstellt und erkant 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 Böhm 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 Böhm 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 berüchtigtem Begriff der »Banalität des Bösen« nicht schwer. Ihre Charakterisierung von Eichmann klingt in ihrer Radikalität wie eine von Böhm wohl kaum vorstellbare Bestätigung seiner Anschauungsweise, vor allem in ihrem Versuch, das Wesen seines Verbrechenstums 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 Jersusalem 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 Greuelthaten – 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 Ausmasses 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 klisteebesessener 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 Böhmes Sorge um das menschliche Wesen begründet und die Ansicht, dass Menschen »in so gar schrecklicher Gefahr in dieser Welt schweben«¹⁷¹. Deshalb Böhmes 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 Böhmes 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 aufbricht 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 Selbheit 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 Böhmes 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 »finsteren 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, aldiweil 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 besinnen – 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 gezeugt 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 Verwandeltes 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 stoltzen 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, Böhm's 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 Creutz«¹⁸¹ 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 40E, 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 Selbstheit 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 vereinenden 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 Willensstod 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 Selbstheit 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.« (40F, 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« (40F, 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« (40F, 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 Selbstheit bleibet, so ist er am Bande Gottes Zorns: So er aber aus der Selbstheit 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 Selbstheit; 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 irrthümlichen 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 Böhmischen 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). Böhm's 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 Dinzelsbacher (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 gantz 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« – Denklandschaft, 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. Vielmer 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-, Wahrnehmungsbarem 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. Lempereur 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 Demutsbegriffs 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 philosophisch orten möchte, so lässt sich dies zeitlich nach rückwärts wie vorwärts tun. Rückführbar ist der Böhm'sche 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 Weischedelscher 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 eigensten 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. Weischedel, 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 Böhmes Gedankengebäude abhebt. Dies ist gegenwärtig zu halten, um das Charakteristische von Böhmes 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 Böhmes 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 Philosophen; 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 Böhmes 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 Böhmes 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 unbe-gründeten und ungegründeten Grund aller Dinge darstellt. In Böhmes eigenen Worten: Gott als Ungrund ist »das ewige Chaos, da alles innen liegt 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 überal, und ohne ihn ist sonst nichts: Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begreiffet 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 Gebäungsprozess, 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 wohlgemerkt), 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 »Herze oder Centrum des Ungrundes (...) 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 waltenden 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 Ungrund zusammen: »Dies ist der Sinn von Böhmes berühmten Fundamentalsatz, daß der Ungrund sich selber in Grund faßt, ein metaphysischer Vorgang, der sich als Konstituierung eines ewigen Selbst im ichlosen Ozean des Ungrund 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 Ungrundes 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 Ugrund 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 entsteht 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 wolte, 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 imerdar 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 Weise 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 noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte 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 entsteht das Nein; dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber; er will Etwas seyn, und gleicht 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 ihm 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 ist 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, davon kommen Gestältnisse und Eigenschaften (...).²⁴² (Hervorhebung D. S.)

In einer eindrucklichen 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 Bewegte 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 artifizuell 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 Werkzeug 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 Grund-lage 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 Ja, 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 vermittelt 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 Triebs 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 umspinnt, 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 Mikrotheos 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 Finsterniß 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 Finsterniß 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 entstehet 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 ietzt 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 urständet, 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 ausfließenden Eigenschaften Gottes Zorn: Und ob sie wol der Grund des empfindlichen Lebens sind, so aber das Licht darein scheinet, 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 Verderbniß 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 »Selbstannehmlichkeit« 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 zwischen 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 er-fassbar, 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« Willenstriebes 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 stagnierter 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 peinig 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 bringt, wobei das »Natur-Feuer« im »Schreck« verzehrt und milde werden (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. Garwicz und A. M. Haas, 1994, 105)

²⁷⁴ Gw, 3, 5.

bunden. Denn: »Des grimmen Feuers Wesen nach der Finsternis erstirbet (...) und gehet aus demselben Sterben auf das Licht- und Liebe-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 Böhm's Denken, den Tod, als das Gegenteil des Gedankens des »Ewigen Lebens«, in seinen Gottesbegriff zu integrieren. Auf diese Weise vermittelt Böhme in seiner eigenen Konsequenz das Wesen des Allumfassenden 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 Bedingung für das Offenbarsein von Lebendigem überhaupt aufzeigt (gemäss der Logik seines Offenbarungsdenkens insgesamt, dass sich Offenbarung 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 Weise nachvollziehen. Denn der Wille, der im Gründen-Wollen des Ungrunds 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 dynamischer 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 Entfremdung, 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 demnach auch als Gegensatz der *Qualität* des göttlichen, d. h. des »wahren« Lebens zu fassen. 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 *Er-fassung* abstirbt. In Böhm's 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. Tod's 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 Glastes, 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 dar²⁸⁹. 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 nennet 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 ergreiffet 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 abtrenlich 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 ausgeführet, 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. Böhm's 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 Böhm's 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 »Demit« 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 Böhm's 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 Wirckung offen-

²⁹⁹ H. G. Gadamer 1990, 109.

³⁰⁰ Mw II, 10, 8. Auch in der »Gnadenwahl« erklärt Böhm: »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 gemüthhaften 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 gemüthhaften Gottesumschreibungen und seiner Vorstellbarkeit durchbrechenden Gottesbegriff entsteht. Denn bereits »Selbstheit« als Träger der gemüthhaften 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 unablösbar, 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 nichten 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 stehet 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) kennet, 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 absehende Demuts-implikation 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 querzustellen scheint. Im Blick auf Böhmes 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 erstet 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 plazierte 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 Kräfte 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 Böhm's 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 unanfängliches 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 Böhm's 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 Gemüthaltungen 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 Böhmes 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 Stärcke, daraus der Glantz auf-

gegen dem greiflichen Wesen also zu reden) da es doch alles ist, und alles daher urständig.« (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 kündet 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 Feuersmacht, und wolte aus eigener Witze über Gott herrschen, Gott solte

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 Böhmescher 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 ertötet, 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 Böhmes 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 schizophreses Gottesbild, dass zu keiner einheitlichen Ichheit finden könnte. Dabei scheint Bornkamm krass zu übersehen, dass für Böhme der Gottesbegriff Gegenteil 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 unauflöslichen 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, 43f.). 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 liesseest tödten, als daß du wieder in dein Etwas eingingest.« (üL, 32–33. Hervorhebung D. S.)

³⁵³ 3P, 10, 50.

offenbar, und würde keine Liebe erkant 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 Selbheit 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« (40F, 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 Demutbegriffs, 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 abbrachen.«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 Selbstheit, als vom grimmen Tode erlöst, 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 Schlaff, 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 Willle, 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 *rivalled* 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 verkörpert!) 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 Böhm's 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 (musste), 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 »Harmony« 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 Werckzeug des Geistes Gottes, *darinnen Er mit Ihme selber, mit diesem Halle, der ich selber bin, als mit seiner Signatur spielet: 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 dargelegt, 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 ists 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.