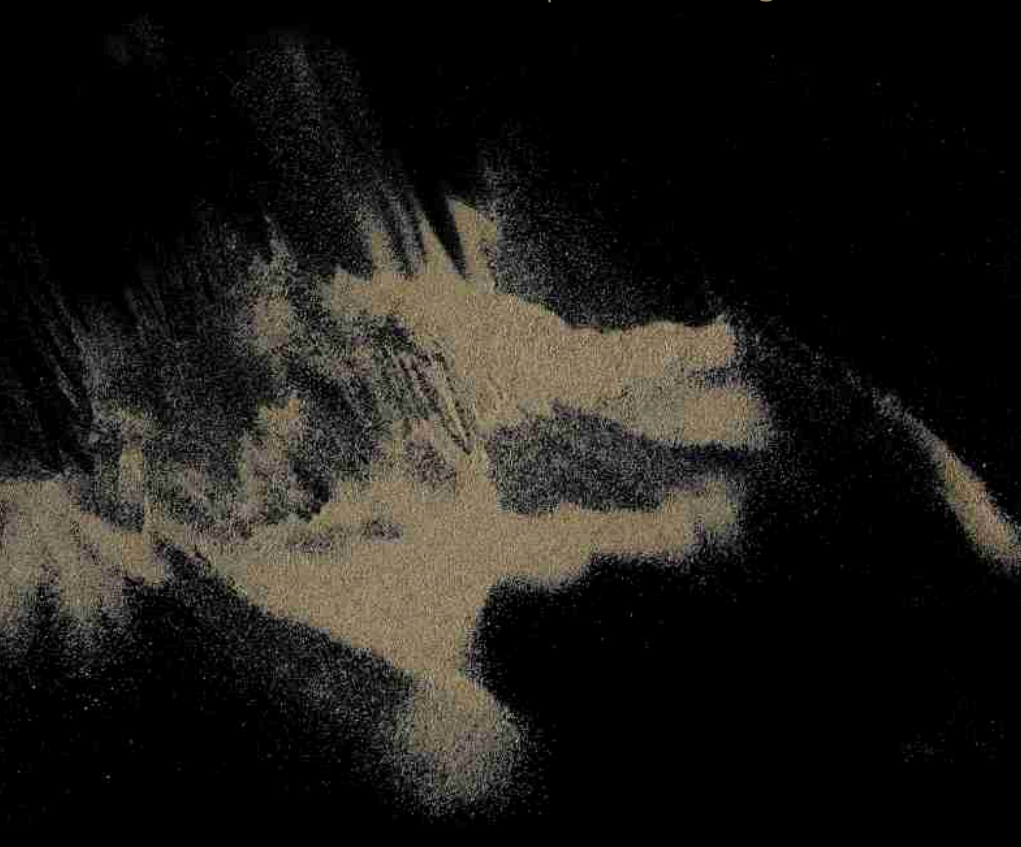


Jochen Schmidt

Demut

Konstellationen einer prekären Tugend



VERLAG KARL ALBER



Jochen Schmidt

Demut

Konstellationen einer prekären Tugend

VERLAG KARL ALBER



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2025

© Jochen Schmidt

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99143-5

ISBN (ePDF): 978-3-495-99144-2

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495991442>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Anda-Lisa

Dank

Dieses Buch ist der Ertrag eines Forschungsprojekts, das ich im Sommer 2022 an der Yale Divinity School beginnen durfte. Ermöglicht wurde dieser Forschungsaufenthalt dankenswerterweise institutionell durch Jennifer Herdt und finanziell durch ein Stipendium der Heinrich Hertz-Stiftung. Für den Austausch über dieses Projekt und für zahlreiche Hinweise danke ich Stefan Altmeyer, Eva Bailie, Wolfgang Breul, Anda-Lisa Harmening, Jennifer Herdt, David Jasper, Günter Kruck, Martin Leutzsch, Ryan McAnnally-Linz, Michael Patrick Lynch, Thorsten Moos, Eva Neumann, Michael Roth, Samuel Shearn und Johannes Süßmann sowie den Teilnehmer*innen an Kolloquien und Lehrveranstaltungen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und der Yale Divinity School. Justin Hawkins danke ich für die Bereitstellung der unveröffentlichten Fassung seiner Promotionsschrift. Für die Unterstützung bei der Vorbereitung des Manuskripts für die Drucklegung danke ich Katharina Eller, Jutta Nennstiel und Eva Neumann, für die Lektüre der Druckfahnen danke ich Anda-Lisa Harmening. Maria Saam danke ich für die umsichtige Begleitung dieses Buchprojekts seitens des Verlags. Für die finanzielle Unterstützung der Open-Access-Publikation gilt mein Dank dem Open-Access-Publikationsfonds der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Borchen, im August 2025
Jochen Schmidt

Inhaltsverzeichnis

Einführung	13
I. Demut und Stolz	27
1. Diätetik – Polarisierung – Ökologie. Zur Renaissance der Demut	29
1.1 Mit der Welt verwoben. Demut und Diätetik	29
1.2 Wider moralische Arroganz. Demut und die Polarisierung der Gesellschaft	31
1.3 Wider ökologische Arroganz. Demut und die Klimakrise	34
1.4 Asketische Selbstzurücknahme und Fortschrittsdenken	37
2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden	41
2.1 Schöne alte Tugend. Negativitätsentlastete Demut	42
2.2 Authentischer Stolz und wahre Demut als bruchlose Einheit	45
2.3 Demut und Großgesinntheit als Tugenden der Mitte	54
2.4 „Wir sind keine kleinen Leute.“ Stolz vs. Demut	61
3. Gestalten misslingender Demut. Ein Prospekt	67
3.1 Exzessive Demut und entwürdigende Kriecherei	67
3.2 Humblebrag. Vorgetäuschte und verlogene Demut	74
3.3 Hochmütige Demut als Kipp-Phänomen	76

II. Hochmütige Demut	
Brennpunkte einer Konfliktgeschichte	81
4. <i>thelohumilis</i>. Möchtegerndemut bei Augustin	83
4.1 <i>inordinate humilis</i> . Un/ordentliche Demut	83
4.2 Fingierte Demut als Pseudotugend	85
4.3 Paradoxien eines Frömmigkeitsideals. Demut in den Schlingen des Hochmuts	87
5. Vergiftete Demut bei Martin Luther	93
5.1 „Wer nicht besser werden will, hört auf, gut zu sein“	93
5.2 „Das falsche Auge ausstechen“. Oder: Demut und Nicht- an-sich-selbst-Denken	96
5.3 „... die aus der Lehre von der Demut nur lauter Hoffart schöpfen“	101
6. Selbst(ver)achtung. Verfall der Demut seit dem 19. Jahrhundert	105
6.1 Das Verlangen, stolz zu sein. Zu Søren Kierkegaard	105
6.2 Selbstwert der Selbstverleugnung. Zu Karl Barth	109
6.3 Knechtsseligkeit. Zu Dietrich Bonhoeffer	111
6.4 Angequälte Traurigkeit. Zu Paul Tillich	114
6.5 Zwischen Selbstanbetung und Selbstverachtung. Zu Karen Horney	118
III. Dialektik der Demut	
Versuch im Anschluss an Kant	121
7. Selbstbejahung und -verneinung. Eine Zwischensumme	123
7.1 Vom Guten des Schlechten. Demut heute	123
7.2 Ungelöste Krisen der Demut	124

7.3 Anforderungen an eine Theorie der Demut	126
8. Überwundene Unfreiheit. Emergenz der Demut . .	129
8.1 Mönchstugend und erwählungsstolzer Gram. Gestalten missglückter Demut	130
8.2 Niedergeschlagen-erhaben. Triangulierung der Demut und des Stolzes	136
8.3 Das Doppelgefühl der Achtung als Gefühl a priori	140
8.4 Demut und das Individuum	144
8.5 Achtung und das negative Wohlgefallen an der eigenen Existenz	146
8.6 Provokation der Demut als indirekte Mitteilung	149
9. Unverfügbarkeit des Guten. Demut und religiöse Praxis	153
9.1 Philosophische Ethik und religiöse Praxis. Grenzgänge . .	154
9.2 Vorschein des Guten? Höflichkeit und Demut	157
9.3 Religion und Demut – Demut und Religion	162
Literaturverzeichnis	165
Sachregister	195
Namensregister	191

Einführung

„Demut ist eine seltene und altmodische Tugend, und sie ist oft schwer zu erkennen. Nur selten begegnet man jemandem, in dem sie geradezu leuchtet, in dem man verblüfft ein völliges Fehlen der unruhigen, habgierigen Tentakel des Selbst feststellt. [...] Der demütige Mensch kann, weil er sich selbst als nichtig sieht, andere Dinge sehen, wie sie sind. Er sieht die Zwecklosigkeit der Tugend, er sieht ihren einzigartigen Wert, und er sieht das endlose Ausmaß ihrer Forderungen.“¹

Diese Worte aus der Schlusspassage von Iris Murdochs *Die Souveränität des Guten*, erstmals veröffentlicht im Jahr 1970, lassen ein Bild der Demut entstehen, das sich wohltuend von vielen jüngeren Darstellungen dieser prekären Tugend abhebt – trotz einzelner Gemeinsamkeiten. Die Demutsbegeisterung, die neuerdings entbrannt ist, zeichnet sich dadurch aus, dass Demut als ein großartiges Gefühl beschrieben wird und dass jenes Moment von Negativität, das in der zitierten Passage an der Stelle aufscheint, wo von einem Gefühl der Nichtigkeit die Rede ist, systematisch ausgeschlossen wird. Murdoch stellt Demut als etwas dar, das verblüfft, weil wir es gewohnt sind, dass die „Tentakel des Selbst“ *alles*, und man möchte hinzufügen: im Zweifelsfall auch die Demut selbst im Griff haben. Die Selbstbezogenheit des Menschen droht die Demut zu ersticken. Demut ist prekär, denn Demut steht aufgrund ihrer Struktur in Gefahr, durch Stolz auf das eigene Demütigsein kompromittiert zu werden: in hochmütige Demut zu kippen.

Besagte Gefahr, dass Demut in Hochmut kippt, scheint auf den ersten Blick eher randständig zu sein. Bei näherem Hinsehen jedoch lässt sich erkennen, dass diese Gefahr mit einer grundsätzlicheren Problematik in Verbindung steht. Wir müssen, so werde ich behaupten, Stolz auf uns sein können, auch und gerade auf uns als moralische Akteure. Tugendstolz mag unsympathisch sein, ist aber Teil des ethischen Lebens. Weil das so ist, gilt gleichzeitig auch: Wir müssen

1 MURDOCH, Die Souveränität des Guten, 120.

grundsätzlich in der Lage sein, zu unseren moralischen Selbstbildern in Distanz zu treten, da wir uns in unsere moralische Selbstbilder mitunter verrennen und verstricken. Gerade weil moralischer Stolz, weil Tugendstolz aus gewichtigen Gründen unsympathisch ist, brauchen wir eine Vorstellung davon, dass es *gut und richtig* sein kann, eigene (moralische) Selbstbilder zur Disposition zu stellen. Dies jedoch – das Empfinden dafür, dass es gut und richtig sein kann, eigene Selbstbilder zur Disposition zu stellen – kann sich seinerseits in einem Stolz auf das eigene Relativiertwerden verfestigen oder eben: in hochmütiger Demut, die mitunter besonders selbstgerecht ist und besonders wenig offen für Veränderungen.

Ob sich solches Kippen der Demut in Hochmut vermeiden oder unterbinden lässt? Diese Frage wird unterschiedlich beantwortet. Augustins Loblieder auf die Demut und seine nur vereinzelt aufscheinenden, allerdings überaus feinfühligten Bemerkungen zu verunfallter, namentlich auch zu hochmütiger Demut stehen recht unversöhnt nebeneinander. Luther schlägt eine rabiate Therapie hochmütiger Demut vor, wenngleich dies in der Rezeption meist übersehen wird. Auch prominente theologische Stimmen des 19. und des 20. Jahrhunderts schärfen mit ihren Diskussionen hochmütiger Demut eher den Blick für die Tragweite dieser Verwicklung, als dass sie Wege zu einer Lösung bahnten. Die entsprechenden Problemanzeigen führen vor Augen, *wie* prekär die Tugend der Demut ist, vorsichtiger formuliert: als *wie* prekär Demut wahrgenommen wird.

Im Gegenüber zu diesen letztgenannten Stimmen, die den Finger in die Wunde hochmütiger Demut legen und in dieser eine allenfalls unter Aufbietung beträchtlicher Mühen lösbare Verwicklung sehen, meint ein weit in die Geschichte zurückreichender Strang theologischen und philosophischen Nachdenkens, ein Rezept gegen hochmütige Demut zu kennen. So wirbt etwa Albrecht Ritschl, um nur eine besonders exponierte Stimme aus diesem Chor zu nennen, dafür, die Haltung der (wahren) Demut als eine Haltung der Selbstvergessenheit zu verstehen, und suggeriert, somit sei das Problem der hochmütigen Demut gebannt, denn wer selbstvergessen demütig sei, ver falle keinem Stolz auf die eigene Demut.²

2 Vgl. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion 85 (§ 61), mit Verweis auf SCRIVER, Seelen-Schatz, 262 (17. Predigt, § 26): „Die Demuth ist wie das Auge,

Dieses Plädoyer folgt einer durchaus begreiflichen Intuition. Gemessen an der Wucht der Konflikte und der Tiefe der Verknotungen, die in Zeugnissen des Ringens mit hochmütiger Demut zur Geltung kommen, wirken beherzte Beschwörungen der Selbstvergessenheit allerdings recht kraftlos – jedenfalls dann, wenn sie nicht, wie z.B. Christian Scriver und Iris Murdoch es tun, gleichzeitig auch die Härten der Demut, das Negative an der Demut thematisieren.³ Die Diskussion der hochmütigen Demut bei Immanuel Kant ist im Gegenüber zu einer gefälligen Rhetorik der Selbstvergessenheit ungleich profunder, gerade weil Kant der Sache nach um all die Schwierigkeiten weiß, die in unterschiedlichsten Diagnosen hochmütiger Demut namhaft gemacht werden. Bei Kant deutet sich an, dass Demut ein unverfügbares Ereignis ist. Auch versteht Kant, seine eigene religiöse, d.h. pietistische Prägung in einer Weise wirksam werden zu lassen, die die in der pietistischen Hochschätzung der Demut lauernde Gefahr hochmütiger Demut schonungslos offenlegt, ohne dabei den christlichen Glauben insgesamt zu denunzieren oder überflüssig zu machen.

Das vorliegende Buch spürt Aushandlungen der Verwicklungen der Demut nach in der Überzeugung, dass sich aus diesen etwas lernen lässt. Zu den dabei leitenden Annahmen zählt vor allem die, dass Theologie im Wesentlichen eine Praxis des Lesens und des Sich-Abarbeitens an Begriffen und deren Transformationen ist. Aus diesen Transformationen, aus den Geschichten von Begriffen in ihren jeweiligen Konstellationen gilt es zu lernen, indem der Erfahrungsgehalt geborgen wird, der sich in den Begriffen abgelagert hat.⁴ Die Fluidität und Lebendigkeit von Begriffen und Vorstellungen wird hingegen stillgestellt, wenn die Vielfalt der Semantiken und der Phänomene der Demut auf deren vermeintlichen Kernbestand reduziert wird, etwa indem behauptet wird, das Wort Demut bedeute genau x und y (und nicht z) oder zum Kernbestand des Phänomens

das sieht alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demut weiß nimmer, dass die demütig ist [...].“

- 3 Vgl. MURDOCH, Die Souveränität des Guten, 102, 120; SCRIVER, Seelen-Schatz, 256 (17. Predigt, § 18). Dass Ritschl in diesem Punkt Demut anders deutet als Scriver, räumt Ritschl ausdrücklich ein. Vgl. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 591. Zu den Ambivalenzen der Selbstvergessenheit vgl. SCHMIDT, Erlöst von sich selbst?.
- 4 Vgl. JÄGGI, Fortschritt und Regression, 13.

Demut gehörten genau die Merkmale a und b (und nicht c) usw. Sowohl analytische als auch phänomenologische Zugänge zur Demut haben je ihre Berechtigung, aber eben auch ihre Grenzen.

Zweifellos ist es möglich, zu definieren, was genau Demut sein soll, um so die Fluidität der Semantiken der Demut zu bändigen.⁵ Im Zusammenhang des nach definatorischen Klärungen strebenden Ringens mit der Frage, was zur Demut gehört und was nicht, wird man auch auf entscheidende Fragen stoßen wie die, in welcher Relation Selbstbejahung und Selbstverneinung zur Demut stehen. Insofern sind Versuche, Demut zu definieren, alles andere als unergiebig. Offenheit für dasjenige allerdings, was Demut sein und ‚bringen‘ könnte, wird durch vorausgeschickte terminologische Festlegungen und zumal durch geradezu rituelle Abweisungen vermeintlicher Fehldefinitionen nicht befördert. Dass ein in einzelnen Punkten äußerst anregender Artikel aus der Feder von Johann Hinrich Clausen bereits im Teaser klarstellt, wie man Demut nicht (miss)verstehen dürfe, ist symptomatisch für eine Art der Auseinandersetzung, die Missverständnisse bereits ausgeschlossen haben will, ehe das Nachdenken überhaupt in Gang gekommen ist.⁶ Und dass ein ebenfalls sehr instruktiver Artikel von Tobias Hürter mit dem Nachsatz schließt, der Autor habe sich im Lichte seiner Recherchen zum Thema vorgenommen, „aus Respekt vor der Demut den Ausdruck ‚jemanden demütigen‘ nicht mehr zu verwenden“, ist Ausdruck des Wunsches, Ambivalenzen und unbequeme Übergänge zwischen Begriffen loszuwerden, anstatt sie als Manifestationen der Ambivalenz ethischer Lebenswirklichkeiten verstehen zu lernen.⁷

Nun ist dieser Wunsch, irritierende Ambivalenzen aufzulösen, ja durchaus nachvollziehbar. Allerdings: Vermeintliche Fehlformen und Missverständnisse der Demut – z.B. die, wie Harnack es nennt, „Verkümmern der Demut zur Selbsterniedrigungsaskese“ – könnten uns in all ihrer Anstößigkeit doch etwas zu verstehen geben.⁸ Es mag zwar sein, dass Harnack Recht hat: dass Vorstellungen von Demut in frühesten christlichen Quellen einen ganz anderen Charakter

5 Vgl. z.B. BAEHR, *Defining Humility*; BATTALY, *Art. Humility*, 3023f.

6 Vgl. CLAUSSEN, *Demut – wie geht das?*. Der Teaser lautet (ebd., Hervorh. J.S.): „Wir schränken uns ein, nehmen Rücksicht auf andere – eine urchristliche Tugend. Bescheidenheit tut gut. *Wenn sie nicht geheuchelt ist.*“

7 Vgl. HÜRTER, *Die großen Gesten der Menschlichkeit*, 26.

8 HARNACK, „Sanftmut, Huld und Demut“ in *der alten Kirche*, 126.

hatten als in Zusammenhängen mittelalterlicher Bußtheologie, in denen Demut als schwere und leidvolle Arbeit der Glaubenden an sich selbst und gegen sich selbst verstanden wurde. Daraus folgt jedoch nicht, dass wir jene Entwicklungsstadien des Begriffs bzw. des Wortfelds Demut, die Harnack als „Verkümmern“ bezeichnet, einfach übergehen sollten. So als ob nur diejenigen Quellen uns etwas zu verstehen geben könnten, die einen Blick auf den Menschen einnehmen, der sich gut mit dem verträgt, wie wir heute das Leben zu deuten gewohnt sind.

Und zweifellos ist es möglich, im Sinne einer Phänomenologie der Lebenswelt Gegebenheitsweisen dessen zu imaginieren, was wir mit Demut verbinden, und die (Vorstellungs)bilder und Szenen, die wir sodann vor Augen haben, auf den phänomenalen Grundbestand dessen, was auf diesem Weg als Wesenskern der Demut erschlossen werden soll, zu reduzieren. Gelegentlich stelle ich auch Überlegungen an, deren Charakter in einem lockeren Sinn des Wortes als phänomenologisch bezeichnet werden könnte. Allerdings haben phänomenologische Erkundungen im Folgenden einen lediglich auxiliären Status. Phänomenologische Betrachtungen dienen mir dazu, das Gespräch mit Quellen zu fokussieren, Texteeindrücke auszuwerten und Fragen zu formulieren, die ich dann wiederum im Gespräch mit Texten verhandle. Im Zuge der Beschäftigung mit Texten stellen sich Evidenzerfahrungen ein, wenn das Gelesene uns einleuchtet und Ausschnitte der Welt erschließt, unsere Perspektiven auf die Dinge ändert und weitet. Aber Texte sind keine Sprungbretter, die uns zur Schau der Phänomene selbst irgendwo hinter die Wörter mit ihren zeitgeschichtlich-kontingenten Anhaftungen hinaufkatapultieren. Auseinandersetzungen mit den Bildern und Vorstellungen, die Texte in uns auslösen, sind – jedenfalls in diesem Buch – vielmehr Startblöcke, von denen wir uns abstoßen, um aus je anderen Winkeln erneut in bereits vertraute Texte oder auch erstmals in uns einstweilen noch unerschlossene Textwelten einzutauchen.

Die folgenden Überlegungen orientieren sich daher weniger an analytischen oder phänomenologischen, sondern eher an texthermeneutischen Zugangsweisen. Das heißt nicht, dass ich von sprachlichen Bestimmungen und phänomenologischen Erkundungen vollständig absehen würde. Erkenntnisfortschritte verspreche ich mir nur eben weniger von phänomenologischen und analytischen Arbeitsschritten als vielmehr von der Arbeit an Quellen.

Vor diesem Hintergrund erklärt es sich, dass ich meinem Nachdenken über Demut weder eine satzförmige Definition noch den Ausweis eines bestimmten Feldes von das Wesen der Demut erschließenden Phänomenen der Lebenswelt voranstelle. Mit Blick auf die Frage nach der sprachlichen Eingrenzung dessen, was Demut sein soll, kann ich jedoch bereits vorab zumindest ankündigen, dass ich einige im Raum stehende Definitionsvorschläge, die mir zu kurz zu greifen scheinen, zurückweisen bzw. teils in stark veränderter Form fortschreiben werde. So werde ich behaupten: Demut meint Konkreteres als bloß die *Abwesenheit von Arroganz* (1) oder die *Aneignung eigener Begrenztheit* (2), Demut ist nicht identisch mit *Bescheidenheit* (3) oder mit *Ehrfurcht* (4) und Demut erschöpft sich nicht in der *Solidarität der Gedemütigten* (5).

(1) Demut meint etwas Konkreteres als bloß die *Abwesenheit von Arroganz*, wie z.B. Robert Roberts und Scott Cleveland behaupten.⁹ Dass Demut sich nicht mit Arroganz verträgt, wohl aber mit Stolz, dies jedoch nur dann, wenn die Gleichzeitigkeit von Demut und Stolz als ein spannungsvolles Ineinander gedacht wird, das sich von einer eher flachen Rede von einer großgesinnten Demut unterscheidet und gleichzeitig in einem deutlichen Kontrast zur hochmütigen Demut steht, werde ich noch genauer entwickeln. Für den Augenblick halte ich fest: Mit der Feststellung, dass Demut und Arroganz sich nicht vertragen, hat das Nachdenken über Demut allenfalls einen ersten Schritt getan. Wobei wiederum der Weg, den man mit so einem Schritt eingeschlagen hat, zu etwas führen kann, wenn man ihn denn weitergeht. Demut, so werde ich im Gespräch mit Kant zu zeigen versuchen, ist tatsächlich eine Negation, jedoch nicht im rein formalen Sinne einer bloßen Abwesenheit von Arroganz, sondern im Sinne einer *Abstoßbewegung* weg von der Arroganz – einer Bewegung allerdings, die das demütige Subjekt eher erfasst, als dass sie durch dieses vollzogen wird.

(2) Demut meint etwas Konkreteres als bloß die *Aneignung eigener Begrenztheiten*. So verstehen die Autor*innen eines viel beachteten Aufsatzes die Demut: als Aneignung („*owning*“), also existenziell

9 Vgl. ROBERTS/CLEVELAND, Humility from a Philosophical Point of View, 34. Der Sache nach wird ein solches Verständnis von Demut bereits bei Calvin, *inst.* II,2,11 (OS 3, 254), verhandelt (und abgelehnt): Demut sei Sündenbewusstsein und *nicht* bloß Verzicht auf Hochmut („*a superbia [...] abstinere*“).

angenommene und im personalen Leben wirklich verarbeitete Einsicht in eigene Begrenztheiten („*limitations*“).¹⁰ Allerdings: Wer einsieht, begrenzt zu sein, erweist sich dadurch zwar als klug und verständig oder vielleicht sogar als weise. Das Wort „Demut“ hingegen sollte, wenn es etwas Bestimmtes, Eigenes zu sagen hat, nicht einfach in „Klugheit“ und „Verständigkeit“ aufzulösen sein. Was immer man letztlich unter Demut verstehen wird, es ist doch erstrebenswert, die Möglichkeit zumindest offenzuhalten, dass dieses Wort einen proprietären Gehalt hat und mehr tut, als bloß zu wiederholen, was andere Wörter ebenso gut sagen könnten.

Um nicht missverstanden zu werden: Gewiss gehört zu einer gehaltvollen Vorstellung von Demut unter anderem *auch* das Moment der Aneignung eigener Begrenztheit. Michael Sandel, um nur ein Beispiel zu nennen, macht zu Recht geltend, dass Demut mit Blick auf erdrückende meritokratische und perfektionistische Lebenskulturen ein wohlthuender Kontrapunkt sein könnte.¹¹ Die Frage ist nur, ob das, was Demut zu denken gibt, über die Vorstellung einer solchen produktiven Aneignung eigener Begrenztheit nicht doch hinausgehen könnte.

(3) Demut ist nicht identisch mit *Bescheidenheit* – jedenfalls dann, wenn man wiederum Bescheidenheit so versteht, wie ich es tue. Bescheidenheit ist in meinen Augen in etwa das, was Robert Roberts und Scott Cleveland unter Demut verstehen, nämlich die augenfällige Abwesenheit von Arroganz, genauer: eine habituelle Disposition zu Verhaltensweisen, bei denen alle Anzeichen arroganten Anspruchsdenkens in angenehmer Weise ‚fehlen‘. Den Aspekt der Verhaltensweisen rücke ich an dieser Stelle in den Vordergrund, weil es mir plausibel scheint, Bescheidenheit als eine genuin soziale Kategorie, als einen Stil der Interaktion mit anderen Menschen zu

10 WHITCOMB u.a., *Intellectual Humility*, v.a. 518. Whitcomb u.a. verwenden das Wort „own“ im Sinne von „[t]o acknowledge (a person or thing) as affecting oneself“. Vgl. RED., Art. own (verb), Abschn. 5.a.i. – Ich verwende die inklusive Form („*innen“), wenn ich mich auf konkrete und nicht auf gedachte Personen beziehe.

11 Vgl. SANDEL, Plädoyer gegen die Perfektion, v.a. 107–120; DERS., Vom Ende des Gemeinwohls, 359–362.

verstehen.¹² Demut ist im Unterschied zu Bescheidenheit wohl nicht *in erster Linie* eine soziale Kategorie – wenngleich die Vorstellung einer rein innerlichen, im sozialen Raum vollkommen unsichtbaren Demut wiederum etwas Weltfremdes und Künstliches hätte.¹³ Dass Demut im sozialen Miteinander letztlich doch immer *auch* in Erscheinung tritt und mithin in den Sog von Dynamiken sozialer Interaktionen gerät, ist im Übrigen der Grund dafür, dass Meister Eckhart im Rahmen einer Besinnung auf Lk 1,48 („er hat die Niedrigkeit seiner Magd/die Demut seiner Magd [*humilitatem, tapeíno-sin*] angesehen“) die Überzeugung entwickelte, bei der Demut könne es sich nicht um die höchste Tugend handeln, eben weil Demut den Kräften sozialer Interaktion ausgesetzt sei – im Unterschied zur Abgeschiedenheit: Weil Maria sich auf ihre Demut reflexiv beziehe, werde Demut, so Meister Eckhart, in Dynamiken des Sich-Rühmens verwickelt und dadurch dermaßen kompromittiert, dass Demut in der Folge nicht als höchste Tugend gelten könne.¹⁴ Der Abgeschiedenheit und nicht der Demut komme daher der Rang der höchsten Tugend zu, da Abgeschiedenheit nicht von den Dynamiken der Anerkennung, des Rühmens und des Selbstruhms erfasst werde. Dass der Demut das Bestreben innewohnt, sich zu erkennen zu geben und Anerkennung einzuheimsen, ist ferner auch ein Grund dafür, dass Martin Luther, der dasselbe Problem vor Augen hat wie Meister Eckhart, jedoch vor dem Hintergrund einer bestimmten Übersetzungsentscheidung eine andere Lösung anbietet, darauf besteht, dass Maria sich im Magnifikat gerade nicht auf ihre Demut, sondern auf ihre Niedrigkeit beziehe – wir kommen darauf zurück.¹⁵ Jenseits der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Bescheidenheit und Demut wird uns dies, d.h. die soziale Dimension selbstrelativierender Haltungen, immer wieder beschäftigen.

12 Vgl. STATMAN, Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment, 438, Anm. 45; SINHA, Modernizing the Virtue of Humility, 265; BOMMARITO, Modesty and Humility.

13 Demut wird, so wiederum RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, 85 (§ 61), „regelmäßig Bescheidenheit nach sich ziehen.“ Vgl. bereits THOMAS VON AQUIN, *Sth* q. 161 a. 6 arg. 2: Demut geht von den inneren Dingen zu den äußeren Dingen („*humilitas ab interioribus ad exteriora procedit*“).

14 Vgl. MEISTER ECKHART, Von Abgeschiedenheit, 540.

15 S.u. Abschn. 5.2.

Wichtige Fragen werden auch – wiederum unter ganz anderen Vorzeichen – durch Julia Drivers sprachliche Setzungen aufgeworfen. Driver ist der Auffassung, zur Bescheidenheit (*modesty*), nicht jedoch zur Demut (*humility*), gehöre ein Moment der Selbstunter-schätzung.¹⁶ Das scheint mir einfach eine unerwartete Art und Weise zu sein, diese beiden Wörter zu verwenden, unabhängig davon, dass das, was Driver über Bescheidenheit (*modesty*) sagt, überaus erhellend ist – erhellend nur eben in meinen Augen für das Nachdenken über Demut und nicht für das Nachdenken über Bescheidenheit. Denn ob und ggf. wie Demut mit kritischen, auch negativen Bezugnahmen des Selbst auf sich selbst zu tun hat, wird sich, wie bereits erwähnt, als eine entscheidende Frage herausstellen.

(4) Demut ist nicht identisch mit *Ehrfurcht*.¹⁷ Zwar hat Demut mit Ehrfurcht zu tun, denn Demut ist auf ein (ganz) Anderes, auf ein Gegenüber verwiesen, dies jedenfalls werde ich zu zeigen versuchen. Der Bezug auf ein *totaliter aliter*, auf ein unbedingtes Gegenüber, ist auch für Ehrfurcht konstitutiv, und dies verbindet Ehrfurcht mit Demut. Der Prophet Jesaja, um nur ein Beispiel zu nennen, ist ob der ihm widerfahrenden Vision ehrfürchtig *und* demütig in einer explizit selbstreflexiven Art und Weise, d.h. Jesaja ist in seiner Ehrfurcht alles andere als selbstvergessen (vgl. Jes 6,5: „Weh mir, ich vergehe! Denn ich bin unreiner Lippen [...]“). Wenn Ehrfurcht hingegen als eine Art selbstvergessen ergriffenes Staunen verstanden wird, wenn also die Selbstreflexivität aus der Ehrfurcht herausgehalten werden soll, dann eignet Ehrfurcht sich nicht als ein Begriff, der erhellt, was unter Demut verstanden werden kann. Ein gehaltvoller Begriff von Ehrfurcht hat darin seine Pointe, dass ein erschütterndes Angerufen-sein durch ein ganz Anderes mit einer kritischen Selbstbezüglichkeit zusammengedacht wird. *Wenn* Ehrfurcht so verstanden wird, *dann* ist Ehrfurcht mit Demut tatsächlich auf das Engste verwandt.¹⁸ Nur ist eben die Tendenz derjenigen Stimmen, die Demut als Ehrfurcht zu rekonstruieren vorschlagen, eine andere: So ist etwa Harnacks

16 Vgl. DRIVER, *The Virtues of Ignorance*, 378, Anm. 5: „A humble person, unlike a modest person, can paint an accurate, though perhaps unflattering picture of himself. The modest person needs to underestimate.“

17 Vgl. BARTH, *Ethik II* (= GA II), 257.

18 In diesem Sinne ‚koinzidieren‘ z.B. bei Thomas von Aquin Demut und Ehrfurcht. Vgl. *Sth* q. 161 a. 3 co.

Plädoyer, von Ehrfurcht anstatt von Demut zu sprechen, geleitet durch das Bestreben, die Selbstreflexivität gerade aus der Vorstellung der Demut hinauszudrängen.¹⁹

(5) Demut erschöpft sich nicht in der *Solidarität der Gedemütigten*.²⁰ Eine solche Lesart der Demut, die sich zu einem gewissen Grad auf Martin Luther berufen kann, hat zwar einen unbestreitbaren Wahrheitskern, oder um es anders zu sagen: Das Pathos hinter der Überzeugung, dass Demut nicht als Nabelschau verstanden werden möge, sondern als eine Haltung, die in der tatkräftigen Hinwendung zu hilfsbedürftigen und marginalisierten Menschen konkret wird, ist äußerst einnehmend. Das Plädoyer, man möge Gutes tun, anstatt über eigene Unvollkommenheiten zu brüten, ist zweifellos bestrickend. Zum ethischen Leben gehört aber eben doch *auch* Letzteres, d.h., zum Verstehen der Herausforderungen ethischen Lebens gehört auch die Klärung der Frage, wie Menschen als moralische Subjekte mit ihrer notorischen Unvollkommenheit und Fehlbarkeit in Kontakt kommen können, und dies möglichst so, dass destruktive Verflechtungen entwirrt werden: dass sich etwas im Menschen tatsächlich ändert. Wer Demut allein aus sozialetischen Perspektiven rekonstruiert, steht in Gefahr, andere ebenfalls wichtige Bereiche personalen Lebens aus dem Blick zu verlieren.

Demut steht also zu Bescheidenheit, Ehrfurcht, Arroganz, zur Anerkennung eigener Begrenztheiten und zur Solidarität der Gedemütigten in komplexen Differenzverhältnissen. Damit habe ich mehr darüber gesagt, was Demut nicht ist, als darüber, was sie ist. Ob die Verständigung über ein Thema gelingt, hängt jedoch meiner Überzeugung nach auch nicht davon ab, ob man sich im Vorhinein auf Begriffsdefinitionen einigt, sondern davon, dass man sich klarmacht, in welcher Weise unterschiedliche Stimmen die in das Themenfeld fallenden sprachlichen Ausdrücke unterschiedlich intonieren, und vor allem: was sich aus diesen Unterschieden lernen ließe.

Dies wiederum bedeutet, dass man das Ringen um die richtigen Worte nicht hinter sich lassen sollte, indem man definiert, welches Sprachzeichen für welche Sache stehen soll. Wir gewinnen an Ein-

19 Vgl. HARNACK, „Sanftmut, Huld und Demut“ in der alten Kirche, 127. Dazu: CLAUSSEN, Ehrfurcht, 330. HARNACK, Das Wesen des Christentums, 49, beschreibt den eigentlichen Sinn der Demut als „reine Empfänglichkeit“.

20 Vgl. WENGST, Demut – Solidarität der Gedemütigten, 35, 45f., 103.

sicht, indem wir uns in die mit bestimmten Begriffsverständnissen verbundenen Welterfahrungen und Weltsichten und in die Konstellationen, in denen sie stehen, also gleichsam in das Habitat der Wörter, einfühlen und hineinhören. Wir machen Denkerfahrungen, wenn wir uns angesprochen oder auch kaltgelassen oder abgestoßen fühlen durch das, was wir im Zuge unseres Arbeitens am Verstehen von Worten und ihren Wohnstätten zu sehen bekommen. Eine Form von Theologie, die ihre Sätze nicht aus dem Affiziertsein durch bestimmte und an bestimmte Konstellationen gebundene Evidenzerfahrungen besagter Art gewinnt, erscheint mir blutleer.²¹

Aus diesem Grund stehen Schritte mikrologischer Quellenarbeit an den Schaltstellen dieses Buches. Zunächst erfolgt jedoch im *ersten Hauptteil (I)* eine systematische Sondierung. Hier spüre ich ausgewählten Zusammenhängen nach, in denen Demut neuerlich Interesse auf sich zieht (*Kap. 1*). Auf das neu entbrannte Interesse an der Demut stoßen wir in diätetischen Diskursen, vor allem aber im Zusammenhang des Nachdenkens über die Krisen, mit denen unsere Zeit zu kämpfen hat, namentlich die Polarisierung der Gesellschaft und die Klimakrise. In neueren und neuesten Besinnungen auf die Demut herrscht die Überzeugung vor, dass eine Vermittlung zwischen der Tugend des Stolzes und der Tugend der Demut möglich ist, ja dass eine konstruktive Erschließung der Demut voraussetzt, dass zunächst einmal die Kompatibilität dieser beiden *prima vista* gegenstrebigem Tugenden gesichert sei. Und in der Tat: Jedes ethische Nachdenken über Demut muss klären, ob und inwiefern Demut und Stolz jeweils als Tugenden gelten können und vor allem, wie sich das Verhältnis beider zueinander denken lässt. Diese *Frage* wird uns durch alle Kapitel begleiten, und es wird immer deutlicher werden, dass es nicht leicht ist, eine tragfähige Antwort zu finden. Denn allein dadurch, dass man mit markigen Worten das wahre Wesen wahrer Demut und das wahre Wesen wahren Stolzes definitiv so in Stein meißelt, dass die Kompatibilität von Stolz und Demut auf der Ebene theoretischer Modellierung abgesichert scheint, ist noch keine Antwort gefunden auf die Frage, ob Stolz und Demut im ethischen Leben tatsächlich Hand in Hand gehen können (*Kap. 2*). Stolz und Demut, Selbstbejahung und Selbstrelativierung stehen, so versuche ich zu zeigen, in einem weitaus komplexeren Verhältnis

21 Vgl. SCHMIDT, Was ist und was leistet hermeneutische Ethik?.

zueinander, als prominente Stimmen der neueren Diskussion uns glauben lassen wollen. Das Problem der hochmütigen Demut wird man nicht einfach dadurch los, dass man es zum Epiphänomen missverstandener Demut erklärt (*Kap. 3*). Hochmütige Demut ist nur eine Art und Weise neben anderen, wie Demut scheitern kann, jedoch, wie ich zeigen möchte, eine besonders signifikante, auch insofern hochmütige Demut zu anderen Fehlformen der Demut wie der vorgetäuschten Demut in einem intrikatsten Verhältnis steht.

Vor dem Hintergrund dieser Eindrücke sehe ich mir im *zweiten Hauptteil (II)* besonders profilierte Aushandlungen hochmütiger Demut näher an, beginnend mit Augustin (*Kap. 4*). Bei Augustin sind vorgetäuschte Demut und hochmütige Demut nahezu ununterscheidbar, so jedenfalls wirkt es auf den ersten Blick. Wenn Augustin auf *hochmütige* Demut zu sprechen kommt, dann stets im Zusammenhang seiner Besinnung auf *vorgetäuschte* Demut, und er scheint keinen Unterschied zwischen diesen Fehlformen der Demut wahrzunehmen. In dieser Auffälligkeit könnte man ein Indiz dafür sehen, dass Augustins Diskussion problematischer Gestalten der Demut konzeptionell unscharf ist – oder dass die von mir getroffene Unterscheidung zwischen vorgetäuschter Demut auf der einen und hochmütiger Demut auf der anderen Seite auf Abwege führt und aufgegeben werden sollte. Ich werde allerdings zu zeigen versuchen, dass weder das eine noch das andere zutrifft. Augustins konzeptionell mehrschichtige Bemerkungen, in denen unterschiedliche Facetten scheiternder Demut ineinander übergehen, deuten auf Merkmale der hochmütigen Demut selbst hin. Auch bei Luther findet sich inmitten der Hochschätzung der Demut ein feines Gespür für deren prekäre Seiten (*Kap. 5*). Luther diskutiert hochmütige Demut aus sehr unterschiedlichen Perspektiven, etwa im Zusammenhang seines Nachdenkens über das Wesen der Frömmigkeit und im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Kritikern bzw. Gegnern. Deutlich wird, wie verheerend die Macht hochmütiger Demut ist, und wie wenig gefällig die Gegenmittel gegen diese Macht sind. Das verheerende Kippen der Demut in ihr Gegenteil, das Luther beobachtet, geht auf ein Grundproblem zurück, das in innerchristlichen frömmigkeitskritischen Polemiken gegen misslungene Demut dann vor allem seit dem 19. Jahrhundert immer mehr in den Mittelpunkt rückt: Menschen müssen sich bejahen, immer, auch und gerade *in* ihrer Demut. Auf unterschiedliche Arten und Weisen spiegelt

sich diese Beobachtung in Diagnostiken fehlzündender Demut bei Søren Kierkegaard, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich und Karen Horney wider (*Kap. 6*). Menschen kommen nicht von sich selbst los, auch dann nicht, wenn sie es im Streben nach Demut versuchen. Selbstbejahung und Selbstrelativierung sind Dimensionen gelingenden ethischen Lebens, die zu vereinbaren vor fundamentale Herausforderungen stellt, weil, wie bereits angedeutet, beides zum ethischen Leben gehört: der stolze Glaube an die eigenen Haltungen und Wertsetzungen *und* die Fähigkeit, eigene Überzeugungen, ja die eigene Weltsicht wenn nötig demütig zur Disposition zu stellen und also Abstand einzunehmen gegenüber Bildern unserer selbst, die uns unsere Welt bedeuten.

Der *dritte Hauptteil (III.)* sucht nach einer Antwort auf die Frage, wie im Lichte dieser Herausforderungen ein produktiver Begriff von Demut aussehen könnte. Die Verwicklungen der Demut, von denen vor allem im zweiten Hauptteil die Rede ist, sind relativ leicht zu beschreiben, jedoch weitaus weniger leicht zu lösen. Eine tragfähige Theorie der Demut vorzustellen, ist entsprechend herausfordernd. Zunächst leite ich aus den bis zu diesem Punkt angestellten Beobachtungen ab, welchen Anforderungen ein Begriff der Demut genügen müsste (*Kap. 7*). Im Mittelpunkt steht sodann die Auseinandersetzung mit Kant. Dessen Beiträge zur Demut und namentlich zur hochmütigen Demut ragen insofern aus dem Konzert der mit beiden befassten Stimmen heraus, als sich bei Kant Andeutungen in Richtung einer systematischen Lösung des Problems der hochmütigen Demut finden. Maßgeblich ist dabei die Vorstellung einer Emergenz der Demut. Mit „Emergenz“ ist gemeint, dass sich etwas zuträgt, das aus den Zusammenhängen, in denen es dies tut, nicht zwangsläufig hervorgeht und auch nicht abzuleiten ist, während diese Emergenz gleichzeitig nicht als blinder Zufall zu deuten ist.²² Weil Demut äußerst fragil und fallibel ist, kann sie allenfalls emergieren und nicht produziert werden (*Kap. 8*). Im Zuge der Auseinandersetzung mit Kant erhärtet sich nun der Eindruck, dass das Nachdenken über das Prekäre an der Demut Probleme ans Licht bringt, die über das Thema Demut hinausgehen. Das durch große Texte der Tradition inspirierte Nachdenken über Demut betrifft nicht die Demut allein, sondern rührt an Grundfragen der Ethik. Die Verwicklungen der

22 Vgl. BADER, Die Emergenz des Namens, I.

Einführung

Demut bringen zur Geltung, dass das ethische Leben auf Voraussetzungen verwiesen ist, denen die Tendenz innewohnt, Moralität überhaupt zu untergraben. Dies zeigt v.a. eine kontrastierende Zusammenschau von Demut und Höflichkeit, von der ausgehend ich abschließend Betrachtungen zum Verhältnis von Demut auf Religion anstelle (*Kap. 9*).

I. Demut und Stolz

1. Diätetik – Polarisierung – Ökologie. Zur Renaissance der Demut

„Humility’s time has come again.“¹ Mit diesen starken Worten beschließt der Historiker Christopher Bellitto seine monografische Skizze einer Geschichte der Demut. In der Tat erlebt die alte Tugend der Demut seit einigen Jahren eine neue Blüte, sowohl in öffentlichen Diskursen als auch in fachwissenschaftlichen Zusammenhängen, sowohl im Raum von Theologie und Kirche als auch in Bereichen, die mit Religion in keiner bzw. in keiner unmittelbar identifizierbaren Verbindung stehen. Und so verstaubt und gestrigt diese Tugend vielen auch scheinen mag, so weitreichend ist das, was manche sich nun von ihrer Wiederentdeckung versprechen. Breit gefächert sind die Bereiche menschlicher Lebensdeutung und Weltgestaltung, für die von der Demut Wohltaten erwartet werden. Ich will im Folgenden derer drei näher betrachten: die *diätetische* Frage nach dem guten, gelingenden Leben (1.1), das *politisch-philosophische* Nachdenken über unsere polarisierte, gespaltene Gesellschaft (1.2) und die *ökoethische* Frage danach, welche Visionen die Menschheit dazu anleiten könnten, im Angesicht der Klimakrise ihr Leben auf der Erde grundlegend zu ändern (1.3). Insbesondere mit Blick auf den zuletzt genannten Zusammenhang lassen sich Schwierigkeiten markieren, die der neueren Demutsbegeisterung entgegen (1.4).

1.1 Mit der Welt verwoben. Demut und Diätetik

Als „vergessener Weg zum Glück“ oder als der Mutterboden, auf dem das Glück wächst, findet Demut einen Ort in neueren Beiträgen

1 BELLITTO, Humility, 144.

zur Frage nach dem guten und gelingenden Leben.² Demut wird hier zur *conditio sine qua non* eines gelingenden Lebens erklärt. Demut bringt Frieden, so der diätetische Grundgedanke, indem sie Menschen erdet und mit der Welt verwoben, mit dem „allverwobenen Lebensgespinnst verbunden“ sein lässt;³ Demut versöhnt den Menschen mit seiner Endlichkeit und befreit vom Zwang dazu, sich mit anderen in Konkurrenz zu sehen.⁴ Ob jemand an dieser gedeihlichen Dynamik der Demut Anteil hat, ist, so wird hier angenommen, kein Schicksal. Demut wird verstanden als eine Haltung, die man nicht einfach hat (oder nicht hat), sondern die man sich aneignen kann und sollte.⁵ Nach Demut gelte es zu streben, nicht nur, weil Demut dem Gelingen des subjektiven Lebens förderlich sei, sondern auch und vor allem, weil die Welt eine bessere wäre, wenn Menschen sich erfolgreich um Demut in ihrem persönlichen Leben, in ihren Beziehungen, ja in der Welt überhaupt bemühten.⁶ Demut übt, so jedenfalls beansprucht eine regelrechte Flut von Studien unter Beweis zu stellen, einen positiven Einfluss auf das Gelingen von Lebensvollzügen aus. Demut macht attraktiv.⁷ Demut prädiziert das Glücken romantischer Beziehungen.⁸ Demütige Menschen sind weniger auf sich selbst fokussiert, großzügiger, stärker mit anderen Menschen verbunden, freundlicher und eher bereit und in der Lage, anderen zu vergeben.⁹

Robin Dillon fragt mit Blick auf solch enthusiastische Töne, ob das, was hier als Demut ausgegeben wird, überhaupt noch Demut sei.¹⁰ Und diese Rückfrage hat ihre Berechtigung, auch dann, wenn man sich nicht auf eine satzförmige Bestimmung eines eigentlichen

2 Vgl. AUSTIN, Humility and Human Flourishing, *passim*; COLLINS/MCANNALLY-LINZ/ROSA (Hg.), The Joy of Humility; ROBERTS, Humility and Human Flourishing; VAN TONGEREN, Humble, v.a. 223; KRATZER, Demut, v.a. 35 (Untertitel: „Ein vergessener Weg zum Glück“); KESEBIR, Humility (Untertitel: „The Soil in which Happiness Grows“), v.a. 177.

3 BEHNKEN, Demut, 129; vgl. auch ebd., 45, 77f., 100.

4 Vgl. z.B. RICHARDS, Humility, 195; HERDT, Magnanimous Humility, 90f.

5 Vgl. LAVELOCK u.a., The Quiet Virtue Speaks (s.u. Abschn. 2.1).

6 Vgl. ROBERTS/WOOD, Humility and Epistemic Goods, v.a. 272.

7 Vgl. VAN TONGEREN/DAVIS/HOOK, Social Benefits of Humility, v.a. 315–317.

8 Vgl. GARTE u.a., Humility in Romantic Relationships.

9 Vgl. LEARY/BANKER, A Critical Examination and Reconceptualization of Humility, 66.

10 Vgl. DILLON, Humility and Self-Respect, 62.

Wesens der Demut festlegen möchte. Denn es stellt sich die Frage, ob jene Schichten des Nachdenkens über Demut, die in Iris Murdochs eingangs zitierten Worten anklingen, also das Besondere, auch Kritische und Negative, das sich in philosophischen und theologischen Traditionen mit Demut verbindet, tatsächlich aus dem Nachdenken über Demut ausgeschlossen sein sollten; es stellt sich die Frage, ob aus so einem Gefälligmachen der Demut nicht ein flacher und blasier Begriff von Demut hervorgeht, der die Wucht und das Schillern dieser prekären Tugend vollständig aus dem Blick verlieren muss. Ein in dieser Weise rekonstruierter Begriff der Demut mag weniger anstößig sein als die komplexeren Bilder der Demut, wie sie in der Tradition immer wieder gezeichnet wurden. Allerdings: Eine geglättete Demut, der alle Kanten abgeschlagen sind, wird kaum noch etwas anstoßen, kaum einen Unterschied machen können.

1.2 Wider moralische Arroganz. Demut und die Polarisierung der Gesellschaft

„Die Christen haben recht: der Hochmut ist seit Anfang der Welt der Hauptgrund für alles Elend in jedem Volk und jeder Familie.“¹¹

Vor allem in den USA, aber auch in deutschsprachigen Diskursen wird immer wieder die Frage aufgeworfen, ob Demut im Angesicht gesellschaftlicher Verwerfungen als orientierende und heilsame Vision eingespielt werden, ob Demut bzw. moralische Bescheidenheit als Gegenmittel gegen jene grassierende Arroganz wirken könnte, die vor allem ethische Diskurse vergiftet. Arroganz, d.h. die Überzeugung, was man selbst denke, sei richtig, *weil* man selbst es denkt, hat verheerende Auswirkungen auf unsere gesellschaftlichen Aushandlungen.¹² Was Menschen dazu verleitet, ihre Weltdeutungen für unbezwingbar zu halten, ist, so Michel Lynch, ihr Bestreben, das

11 LEWIS, Pardon, ich bin Christ, 115.

12 Vgl. z.B. TANESINI, Arrogance, Polarisation and Arguing to Win; ABERDEIN, Arrogance and Deep Disagreement; BATTALY, Closed-Mindedness and Arrogance; TANESINI/LYNCH (Hg.), Polarisation, Arrogance, and Dogmatism; MAU/LUX/WESTHEUSER, Triggerpunkte, 330; HÜBL, Moralspektakel, v.a. 170–173. Zur zitierten Definition von Arroganz vgl. LYNCH, Know-it-All Society, 98; SCHMIDT, Todsünde Arroganz, 70f.

eigene Selbstbild gegen schmerzhaftes Infragestellungen zu schützen. Wenn Menschen ihre Selbstbilder als bedroht erfahren, etwa weil sie bestimmte Überzeugungen bedroht sehen, die sie mit Blick auf ihre Rolle in einer sich wandelnden sozialen Welt haben, wenn ihre Tiefengeschichten (*deep stories*) hinterfragt werden, kommt es zu erheblichen Verunsicherungen.¹³ Die Tiefengeschichten, also die Geschichten, die wir uns und einander erzählen, um uns zu vergewissern, wer wir sind, dass wir „wer sind“, beziehen sich auch und gerade auf die moralische Legitimität unserer eigenen Weltsicht und unserer Lebensstile.¹⁴ In moralischer Arroganz manifestiert sich die kategorische Weigerung, eigene Tiefengeschichten und die in ihnen eingebetteten moralischen Überzeugungen einer Überprüfung auszusetzen.¹⁵ Da Menschen auf ihre moralischen Selbstbilder angewiesen sind, die ihre Entscheidungen subjektiv legitimieren und orientieren und ihrem Leben Halt geben, sind sie im Zweifelsfall auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass diese Selbstbilder und alle Überzeugungen, die mit ihnen zusammenhängen, nicht fundamental hinterfragt werden. Geschieht Letzteres gehäuft, etwa weil Rahmenbedingungen des sozialen Lebens sich rapide wandeln, dann kommt es zu jenen moralistischen Eskalationen (und überschießenden reaktionären Gegenangriffen), die in den USA zu beobachten waren und sind und die auch wir zumindest in ähnlicher Weise erleben. Dass Akteur*innen in politischen Machtpositionen zunehmend unilateralistisch, selbstgefällig und arrogant auftreten und vor allem, dass dies zu einer neuen Normalität zu werden scheint, ist ein weiteres Indiz dafür, dass Arroganz den öffentlichen Diskurs zunehmend beherrscht.

Wenn diese Beobachtungen zur Arroganz zutreffend sein sollten, drängt sich die Frage auf: Was könnte diese Arroganz lindern? Der bereits erwähnte Michael Lynch selbst und weitere Stimmen verweisen, wie bereits angedeutet, auf Demut im Sinne einer Offenheit für die mögliche Revision eigener Deutungen.¹⁶ Wer sich selbst vor

13 Vgl. LYNCH, Know-it-All Society, v.a. 58, 82.

14 Vgl. HOCHSCHILD, Fremd in ihrem Land, v.a. 189, 192, 199; vgl. zur Bedeutung der Moral für das Selbstbild auch ROTH, Selbstgerechtigkeit.

15 Vgl. zur moralischen Arroganz in diesem Sinn v.a. JAMES, Arschlöcher, 37f.

16 Vgl. z.B. LYNCH, Know-it-All Society, v.a. 149; STEGEMANN, Die Öffentlichkeit und ihre Feinde, 288f.; NAGEL, Moralische Gefühle, moralische Wirklichkeit, moralischer Fortschritt, 208.

Augen führt, dass er sich doch auch irren könnte, wird eher in der Lage sein, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die andere, der andere doch recht haben könnte, dass es sich lohnen könnte, anzuhören, was andere sagen, ja dass wir uns in gewissem Umfang auf die Kenntnisse und Einsichten anderer verlassen müssen.¹⁷

Dieser Rückgriff auf die Tugend der Demut ist zunächst einmal sehr einleuchtend. Überheblichkeit, Herablassung, Selbstgerechtigkeit und Arroganz sind in der Tat Haltungen, unter denen unsere Zeit besonders oder jedenfalls besonders offensichtlich leidet. Allerdings scheint es aus mehreren Gründen fraglich, ob es nachhaltig helfen kann, angesichts des Grassierens überheblicher und herablassender Haltungen und Verhaltensweisen nach Demut zu rufen.

Grund für Skepsis bietet in diesem Zusammenhang nicht allein die Beobachtung, dass problematische Dynamiken digitaler Kommunikation im Zweifelsfall durchschlagskräftiger sein dürften als personale Haltungen. Die Aggressivität öffentlicher Aushandlungen wird bekanntlich gezielt durch kommerzielle Anbieter digitaler Kommunikationsformate geschürt, da die emotionale Aufladung der vorgehaltenen Inhalte deren Konsument*innen an die jeweiligen digitalen Angebotsformate bindet. Es scheint plausibel, davon auszugehen, dass dies die Polarisierung der Gesellschaft in erheblichem Umfang anheizt.¹⁸ Gleichzeitig fördert die Verlagerung von Aushandlungsprozessen in digitale Räume die Abschottung der so entstehenden „digitalen Neogemeinschaften“ voneinander.¹⁹ Sich diesen Dynamiken zu entziehen, ist äußerst schwierig. Appelle an Haltungen allein dürften hier regelmäßig ins Leere greifen. Demut allein wird den Verheerungen, die dies nach sich zieht, keinen Einhalt gebieten – auch wenn es durchaus Hinweise darauf gibt, dass eine Haltung epistemischer Demut (*intellectual humility*) mit einem

17 Vgl. v.a. STURM/GADAMER, „Rituale sind wichtig“, 305; ferner OPIELKA, „Kultur der demokratischen Demut muss her“, 25; TIBERIUS/KOENIG, Don't be a Know-it-All, v.a. 128, 134; HÜBL, Moralspektakel, 283 („moralische Bescheidenheit“); ROEBER, Political Humility.

18 Vgl. z.B. SCHÖFFEL, Ausmaß und Auswüchse von Hasskommentaren in Facebook-Gruppen – eine datenjournalistische Auswertung, v.a. 129f.

19 Vgl. z.B. RECKWITZ, Die Gesellschaft der Singularitäten, v.a. 264–271; SCHEFFLER/SOLOPOVA/POPA-WYATT, Verbreitungsmechanismen schädigender Sprache im Netz, 213–218.

weniger eskalativen Kommunikationsverhalten in Online-Foren einhergeht.²⁰

Aus diesen Beobachtungen allein folgt zwar nicht, dass Demut mit Blick auf den Verfall des öffentlichen Diskurses überhaupt keine Bedeutung hätte, sondern lediglich, dass die Reichweite dessen, was die Tugend der Demut beeinflussen könnte, bestimmte Grenzen hat. Hinzu kommt jedoch noch ein weiteres, in meinen Augen entscheidendes Problem: Dass Spitzenpolitiker*innen, die man so gar nicht mit Demut in Verbindung bringen würde, Demut für sich in Anspruch nehmen oder bei anderen einklagen, ist inzwischen vielfach zu beobachten.²¹ Demut droht zu einem bloßen Etikett zu verkommen. Ihre Attraktivität wird ihr zum Verhängnis, man schmückt sich gerne mit Demut, und so wird Demut zum *Aperçu*. Die Unbefangenheit, mit der neuerdings Demut in Anspruch genommen wird, ist ein neues Symptom ihrer lange schon bekannten Korruptierbarkeit. Das heißt nicht, dass das Verlangen nach Demut als solches verfehlt wäre, sondern, dass man sich fragen muss, ob Demut in einer Art und Weise Gestalt gewinnen kann, die sie davor schützt, in Widersprüchen und Unaufrichtigkeiten zerrieben zu werden. Dies kann wiederum nur gelingen, wenn das Prekäre an der Demut stärker mitbedacht wird, als es in Zusammenhängen der neuerlichen Demutsbegeisterung geschieht.

1.3 Wider ökologische Arroganz. Demut und die Klimakrise

Rückfragen provoziert auch die Wiederbelebung der Demut in Zusammenhängen der Ethik der Natur. Die Menschen mögen endlich, so wird hier gefordert, ihrer Begrenztheit und ihrer Angewiesenheit

20 Vgl. MARIE/PETERSEN, *Moralization of Rationality can Stimulate Sharing of Hostile and False News on Social Media, but Intellectual Humility Inhibits it*, v.a. 77.

21 Vgl. z.B. zu Donald Trump ROBINSON, 'I am so Humble!', 26f. (s.u. Abschn. 3.3); zu Markus Söder POST, *Deutsche Demut und Gelächter*; zu Jens Spahn LOHSE, *Rechts, links und der erhebliche Unterschied*, 2; SCHWIETERING, *Spahn muss mehr Demut zeigen*.

auf die natürlichen Bedingungen ihrer Existenz gewahrt werden.²² In den vergangenen Jahren hat diese Perspektive an Gewicht gewonnen, sie ist jedoch keineswegs neu. Dass die Haltung des Menschen gegenüber der Natur von einer verheerenden ökologischen Arroganz geprägt ist und der Korrektur bedarf, steht lange schon im Raum.²³ Neu ist also nicht das ökoethische Interesse an der Demut überhaupt, neu ist vielmehr die Radikalität, mit der zeitgenössische Beiträge aus dem Bereich der Ökoethik auf Demut Bezug nehmen. So plädieren etwa Pierre Ibisch und Jörg Sommer in ihrem „ökohumanistischen Manifest“ für eine tiefgreifende Reform unseres Denkens. Dieses müsse vom Kopf auf die Füße bzw. auf die Erde gestellt werden. Die Aufklärung habe den Menschen „die Demut abtrainiert“.²⁴ „Geerdetes Denken“ stelle sich nun der Einsicht, dass Menschen nicht die Krone der Schöpfung sind und ohne die Natur nicht leben können.²⁵

Solche Plädoyers für eine Rückbesinnung auf Demut haben zweifellos Gewicht. Die Diagnose, dass die Begeisterung für die vermeintlich schier endlose Schaffens- und Gestaltungskraft des Menschen der Menschheit nun auf die Füße fällt, leuchtet zumindest in gewissem Maße ein – auf diesen Punkt komme ich im nächsten Abschnitt noch einmal zurück. Zweifellos wäre es erstrebenswert, dass die Menschheit sich in Selbstbegrenzung und Selbstzurücknahme übe. Und doch provoziert die ökoethische Rückbesinnung auf die Demut auch Einwände.

Zum einen muss man fragen: Wird in der Fluchtlinie besagter Inanspruchnahmen der Demut und des Verzichts nicht der Fokus falsch ausgerichtet, insofern über Haltungen auf Seiten von Individuen nachgedacht wird anstatt über (ökonomische etc.) Anreizstrukturen?²⁶ Und liegt eine solche Verschiebung nicht gerade im Interes-

22 Vgl. GERBER, *Standing Humbly before Nature*; NARVAEZ, *Humility in Four Forms*, 131–135; TAYLOR/WRIGHT/LEVASSEUR, *Dark Green Humility*; aus kirchlichen und theologischen Zusammenhängen vgl. v.a. MOLTSMANN, *Kosmische Demut*, 60f.; KANNEMANN u.a., *Die Aufnahme des Ansatzes der Großen Transformation*, v.a. 10; WILS, *Verzicht und Freiheit*, v.a. 22, 243.

23 Vgl. z.B. HILL, *Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments*; PIANALTO, *Humility and Environmental Virtue Ethics*, v.a. 140.

24 IBISCH/SOMMER, *Das ökohumanistische Manifest*, 141.

25 Vgl. ebd., 40, 146; ähnlich KIMMERER, *Geflochtenes Süßgras*, 59 u.a.

26 Vgl. PINKER, *Aufklärung jetzt*, 183.

se jener Akteure der Industrie, die, um es vorsichtig auszudrücken, einer auf Nachhaltigkeit zielenden Transformation der Wirtschaft gegenüber insgesamt wenig aufgeschlossen sind?²⁷ Wer Rückfragen dieser Art stellt, wird z.B. darauf verweisen, dass digitale Instrumente zur Berechnung des eigenen CO₂-Fußabdrucks von British Petrol popularisiert wurden, um den Anstieg der CO₂-Emissionen als ein Problem zu framen, für dessen Lösung Individuen die Verantwortung trügen und nicht die Unternehmen, deren wirtschaftliche Aktivitäten den Anstieg der CO₂-Emissionen unmittelbar verursachen.²⁸

Eine eingehendere Diskussion dieser Frage würde vom Kernthema dieses Buches wegführen. Hier nur so viel: Der besagte Einwand gegen eine umwelttugendethische Inanspruchnahme der Demut ist grundsätzlich berechtigt. Allerdings verhält es sich umgekehrt nicht so, als ginge es bei den erforderlichen Transformationsprozessen nicht *auch* um Haltungen von Individuen. Anders als die *futility thesis* behauptet, sind Haltungen und Verhaltensweisen von Individuen in mehrfacher Hinsicht alles andere als wirkungslos. Sie begründen bzw. verstärken die Akzeptanz für politische Transformationen, deren es bedarf.²⁹ Auch kommen den Verhaltensänderungen Einzelner durch Skaleneffekte und Dynamiken des *social contagion* Hebelwirkungen zu, die den Wirkungsgrad der Verhaltensänderungen Einzelner erheblich steigern. Je mehr Einzelpersonen z.B. in nachhaltige(re) Mobilitätsoptionen investieren, desto kostengünstiger können Letztere vorgehalten werden, da in größerer Masse produziert werden kann usw. Und je mehr Menschen sich einem nachhaltigen Lebensstil verpflichten, desto mehr andere Menschen werden sich hiervon anstecken lassen.³⁰

So lässt sich mit Blick auf besagte Anfrage an ökoethische Neu- besinnungen auf die Demut festhalten: Klimaschutz hat selbstverständlich *auch* eine individuelle Komponente. Dass derjenige, der den Fokus zu eng auf diese Komponente richtet, Gefahr läuft, letztlich allein durch kooperative Maßnahmen zu erreichende Ziele aus den Augen zu verlieren, ändert im Grundsatz nichts daran, dass es Individuen sind, die Entscheidungen mit erheblichen Auswirkungen

27 Vgl. v.a. SINNOTT-ARMSTRONG, *It's not my Fault*, v.a. 344.

28 Vgl. KIEL, *Denn sie wussten, was sie tun*; BECKERT, *Verkaufte Zukunft*, 60.

29 Vgl. DIEKMANN, *Klimakrise*, v.a. 36–38.

30 Vgl. MARSDEN, *Memetics and Social Contagion*.

auf die natürliche Umwelt treffen – so sehr sie in ihren Entscheidungen durch strukturelle Rahmenbedingungen beeinflusst sein mögen.

Zum anderen jedoch, und dies ist der für mich entscheidende Punkt, wirft die ökoethische Neubesinnung auf die Demut auch eine weitere Frage auf: So sehr man sich mehr Demut auch wünschen mag – kann es aus moralpragmatischer Perspektive betrachtet überhaupt sinnvoll und zielführend sein, Demut zu *fordern*? Provoziert dies nicht Abwehrreaktionen, die im Ruf nach Demut eine von Ideologie getriebene Grenzüberschreitung, eine Öko- bzw. Gesinnungsdiktatur wittern werden, d.h. den Versuch eines Eingriffs in das Welt- und Selbsterleben derer, denen Demut ans Herz gelegt wird?³¹ Dieses grundsätzliche moralpragmatische Problem, also die Frage, ob und wie moralische Rede diejenigen, an die sie sich richtet, tatsächlich erreichen wird bzw. ob sie erreichen kann, was sie erreichen soll, stellt sich mit Blick auf die Demut aufgrund von deren besonderer Struktur in zugespitzter Weise.

Dass die Verwicklungen der Demut auf Schwierigkeiten hindeuten, die in anderen Zusammenhängen des ethischen Lebens ebenfalls auftreten, aber im Fall der Demut wie in einem Brennglas fokussiert werden, wird uns noch mehrfach beschäftigen. Dies ist einer der Gründe, warum das Thema Demut ein äußerst reichhaltiger Lernraum sein kann. Ich will dies zunächst mit Blick auf den jetzt diskutierten Zusammenhang verdeutlichen, indem ich auf eine Publikation eingehe, in der *expressis verbis* von Demut gar nicht die Rede ist, deren Grundgedanke jedoch mit Fragen, die sich auch im Zuge des Nachdenkens über Demut stellen, in engen Verbindungen stehen könnte.

1.4 Asketische Selbstzurücknahme und Fortschrittsdenken

Andreas Reckwitz zeigt in seiner Monografie *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, dass das Denken und Empfinden der Moderne eng mit einem emphatischen Fortschrittsglauben verbunden ist.³²

31 Vgl. z.B. VAHRENHOLT, Ökodiktatur pur; LEPENIES, Verbot und Verzicht, v.a. II.

32 Vgl. RECKWITZ, Verlust, v.a. 123, 128, 133.

Ersichtlich fordert die Klimakatastrophe die Menschheit nun heraus, nicht einfach nur Dinge fortwährend zu verbessern, sondern auch Denkformen und Lebensroutinen zu revidieren. Vor allem nötig ist die Klimakatastrophe dazu, jene Enttäuschungen zu verarbeiten, die damit einhergehen, dass die Gewissheit, ständiger Fortschritt bringe immer auch die Lösungen der durch den Fortschritt selbst produzierten Probleme hervor, sich nach heutigem Erkenntnisstand als trügerisch entpuppt.³³ Die Bearbeitung dieses Enttäuschtwerdens modernen Fortschrittsglaubens bezeichnet Reckwitz als *doing loss*. Solche Verlustarbeit bestehe unter anderem darin, dass konstitutive Momente unserer Selbstbilder zur Disposition gestellt werden. Reckwitz verweist in diesem Zusammenhang auf denkerische Vorstöße in Richtung eines modernen Asketismus oder Minimalismus, die dem Anschein nach dabei helfen dürften, negative Erfahrungen in Selbstbilder zu integrieren.³⁴ Können aber Semantiken des Verzichts oder der Demut tatsächlich als Kontrapunkt gegen eine nun an natürliche Grenzen anprallende Fortschrittsvernarrtheit der Moderne in der gewünschten Weise Wirksamkeit entfalten? Besteht hier nicht immer die Gefahr, dass die Logik des Fortschritts das Verzichtsdenken unterwandert und absorbiert? Wenn dies der Fall sein sollte, dann wird der Ruf nach Verzicht dadurch nicht schlechterdings sinnlos. Wohl aber wäre dann zu bedenken, dass Verzichtsdenken komplexer ist, als manche zeitgenössische Stimme unterstellt.

Ich will anhand eines Beispiels verdeutlichen, was ich mit dieser Problemanzeige meine. In Otfried Höffes *Die hohe Kunst des Verzichts* – einer der unter dem Stichwort des modernen Asketismus bei Reckwitz erwähnten Publikationen – lesen wir:

„Einer Philosophie des Verzichts kommt es nicht auf ein [...] äußerlich erzwungenes Verhalten an, sondern [auf] eine von Innen (*sic!*) kommende Bescheidenheit. Sein Menschsein steigert, wer alle Selbstüberschätzung und jeden Hochmut von sich weist und auf dieses Von-sich-Weisen stolz sein darf. Infolgedessen lässt die nicht servile, vielmehr

33 GÖPEL, Wir können auch anders, 273, spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von der Demut, zu akzeptieren, dass die Lösungen von heute die Probleme von morgen sein werden.

34 Vgl. RECKWITZ, Verlust, 395–399.

humane Demut zu einer Geringschätzung seiner selbst es nicht kommen.³⁵

Höffe versteht also den Stolz auf eigene Verzichtleistungen als Antidot gegen Servilität, als Repellent, das die Demut schützt. Es ist nun bemerkenswert, dass das Motiv eines Stolzes auf eigene Verzichtleistungen bereits im 6./7. Jahrhundert die Aufmerksamkeit eines exponierten Vertreters traditionellen Asketismus', nämlich Johannes Climacus', auf sich zog – nur in einem ganz anderen Sinn als bei Höffe. Johannes Climacus gibt in seiner Schrift *Die Himmelsleiter* die folgende Szene wieder:

„Es berichtete mir jemand von denen, die die Gabe des Sehens besitzen, Folgendes: ‚Als ich einmal in einer Versammlung saß, kamen zu mir der Dämon der Eitelkeit und der des Hochmuts und nahmen zu meinen beiden Seiten Platz. Der eine stieß mir mit seinem eitlen Finger in die Rippen und forderte mich auf, ein Gesicht oder eine Leistung, die ich in der Einöde verbracht hatte, zum Besten zu geben. Sobald ich diesen zurückgewiesen hatte mit der Bemerkung: ‚Es sollen zurückweichen und zum Spott werden, die mir Übles wünschen‘ (Ps 69,3), flüsterte gleich der zu meiner Linken mir ins Ohr: ‚Bravo, gut gemacht, mit diesem Sieg über meine Mutter gehörst du zu den ganz Großen!‘ welchem ich trefflich mit dem Aufgreifen des gleichen Verses entgegnete: ‚Es sollen umkehren und zur Schande werden, die mir sagen: Bravo, gut gemacht!‘“³⁶

Dass der Dämon des Hochmuts hierauf erneut ausrufen würde: „Bravo, gut gemacht“, ist naheliegend – ob Johannes Climacus dies insinuiert und somit die aus zweiter Hand weitergereichte Heldenanekdote in höherem Maße ambig ist, als es zunächst den Anschein hat, lässt sich nicht abschließend klären. Deutet Johannes Climacus vielleicht zumindest an, dass der Fromme sich in einem ständigen Aufstieg befindet, da immer neue Gestalten des Stolzes auf eigene Verzichtleistungen niedergerungen werden müssen? Dass das biblische Motiv der Himmelsleiter (Gen 28,10–22) später von Bernhard von Clairvaux als metaphorischer Ausdruck für die unausweichliche Notwendigkeit gedeutet wurde, auf der eigenen frommen Lebensreise – und das heißt für Bernhard: auf dem Weg zu immer noch mehr Demut – unablässig voranzuschreiten und in diesem Voranschreiten

35 HÖFFE, *Die hohe Kunst des Verzichts*, 121.

36 *Scal.* 22 (PG 88, 953; Übers. Makedos). Dazu: PROCOPÉ, Art. Hochmut, 838.

um des Heils der eigenen Seele willen niemals innezuhalten, lässt jedenfalls erahnen, wie weitreichend diese Frage ist.³⁷ Hochmut ist, so deutete es sich an, eine Hydra. Wer dem Hochmut mit Demut den Kopf abschlägt, sieht sich sehr bald an genau derselben Stelle, an der ein kurzlebiger Sieg über den Hochmut errungen wurde, im Kampf mit neuerlichen Auswüchsen des Letzteren.

Wie auch immer man die zitierte Passage aus Johannes Climacus' *Die Himmelsleiter* liest, ob man in ihr eine beabsichtigte oder eine unbeabsichtigte Ambiguität wahrnimmt, ihr Autor lässt jedenfalls ein feines Gespür für die Schlüpfrigkeit und Doppelbödigkeit des Asketismus erkennen – im Unterschied zu manchen zeitgenössischen Stimmen, die Verzicht anempfehlen. So drängen sich mit Blick auf die angesprochenen Bereiche der neueren Verzichts- und Demutsbegeisterung Fragen auf: Lässt Verzicht sich so denken, dass die den Verzicht begleitende Negation mit der Selbstbejahung, auf die die Verzicht Übenenden eben nicht verzichten können, vermittelt wird? Dieser Spannung zwischen Selbstbejahung und Selbstzurücknahme, zwischen Ja und Nein möchte ich nun genauer nachgehen.

37 S.u. Abschn. 5.1.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

Nicht nur können Stolz und Demut in Konflikt geraten, es ist, so möchte ich im Folgenden zeigen, auch geradezu unvermeidlich, dass sie dies tun, weil der Antagonismus dem Verhältnis der beiden zueinander eingeschrieben ist. Nun gab und gibt es zahlreiche prominente Stimmen, die die Beziehung von Stolz und Demut ganz anders beschreiben, nämlich nicht als ein ständiges Aushandeln gegenstrebigener Tendenzen, sondern als versöhntes oder jedenfalls (leicht) zu versöhnendes Neben- und Miteinander. Entsprechende Versuche, die Konflikte zwischen Stolz und Demut zu schlichten, gehen unterschiedliche Wege. Es lohnt sich, diesen Schlichtungsstrategien im Einzelnen nachzuspüren, weil so über Demut und Stolz viel zu lernen ist und vor allem darüber, was genau an der Beziehung der beiden dann doch notorisch kompliziert sein könnte.

Besagte Stimmen behaupten im Kern, dass Demut und Stolz nicht in Konflikt stünden, wenn man *Demut* nur richtig verstehe, denn wenn man dies täte, sehe man, dass Demut mit Stolz sehr gut vereinbar sei (2.1); diese Stimmen behaupten ferner, dass Demut und Stolz nicht in Konflikt stünden, wenn man *Stolz* nur richtig verstehe, nämlich von seinem bösen Zwilling, der Arroganz, unterscheide (2.2), und dass Demut und Stolz nicht in Konflikt stünden, wenn man sich das beiden gemeinsame Prinzip, das *Prinzip der ausgewogenen Mitte* (*mesótēs*), vor Augen führe (2.3). An alle drei genannten Lösungswege lassen sich allerdings Anfragen stellen, und im Lichte dieser Anfragen erhärtet sich der Eindruck, dass Stolz und Demut alles andere als verschwisterte, nämlich vielmehr antagonistische Haltungen sind (2.4).¹

1 Vgl. zur Metapher *twin virtues* (mit Bezug auf Stolz und Demut bei Thomas von Aquin) HAWKINS, *Crowned with Glory and Honor*, 259, 272, 289.

2.1 Schöne alte Tugend. Negativitätentlastete Demut

„Although humility is often equated in people’s minds with low self-regard and tends to activate images of the stoop-shouldered, self-deprecating, weak-willed soul only too willing to yield to the wishes of others, in reality humility is the antithesis of this caricature.“²

Diese Klarstellung aus der Feder Robert A. Emmons’ ist typisch für einen ganzen Strang der Diskussion über Demut, nämlich für jenen, welcher der Positiven Psychologie nahesteht. Die entsprechenden Diskussionsbeiträge heben das lebensdienliche Potenzial der Demut hervor, von dem eingangs bereits die Rede war, und stellen emphatisch in Abrede, dass Demut etwas mit Selbstverneinung zu tun haben könnte. Abgelehnt wird damit ein Begriff von Demut, der Demut als ein geringes Maß an Selbstwertschätzung („*low-esteem conception of humility*“) oder als Selbstzurücksetzung („*self-abasement view*“; „*self-abasement humility*“) versteht. Sehr zu begrüßen sei hingegen selbstbejahende Demut („*appreciative humility*“). Diese zeichne sich durch eine (relative) Freiheit von der Sorge um sich selbst („*low concern*“) aus.³

Ein solcher Enthusiasmus bietet allerdings Anlass zu Rückfragen. Im Hintergrund zahlreicher neuerer Beiträge, die jede Negativität von der Demut abziehen wollen, steht, wie bereits erwähnt, die Programmatik positiv-psychologischen Denkens, welches dafür plädiert, man möge überhaupt alles Negative hinter sich lassen.⁴ Dass ein genauerer Blick auf die Strömung oder die Schule der Positiven Psychologie durchaus Verstörendes ans Licht bringt, um es vorsichtig auszudrücken, ist dabei nicht der entscheidende Gesichtspunkt, sondern lediglich ein Anlass zu Skepsis. Verstörend sind Bemerkungen Martin Seligmans, des Begründers der Positiven Psychologie, zur ‚Behandlung‘ homosexuellen Empfindens; verstörend sind auch Berichte über die Formen, die das positive Denken etwa im Zusam-

2 EMMONS, *The Psychology of Ultimate Concerns*, 171.

3 Vgl. NADELHOFFER/WRIGHT, *The Twin Dimensions of the Virtue of Humility*, v.a. 312; NADELHOFFER u.a., *Some Varieties of Humility Worth Wanting*; WEIDMAN/CHENG/TRACY, *The Psychological Structure of Humility*.

4 Vgl. STEINMEYER, *Die Gedanken sind nicht frei*, v.a. 104, 108, 117, 154.

menhang von Krankheitsdeutungen annehmen kann.⁵ Nun sollten zwar aus Einzelbeobachtungen wie diesen keine generalisierenden Schlüsse gezogen werden. Der Eindruck jedoch, dass positives Denken und Positive Psychologie ideologische Tendenzen und blinde Flecken erkennen lassen, dass sie die Grenzen und Fragwürdigkeiten des eigenen Denkens nicht hinreichend im Blick haben, lässt sich erhärten.

Aus Zusammenhängen des durch die Positive Psychologie inspirierten Nachdenkens über Demut ging ein Arbeitsbuch hervor, das denen, die sich den darin verzeichneten Aufgaben widmen, verspricht, sie würden demütiger werden – und von ihrer selbst erarbeiteten Demut profitieren. Die Autorin und die Autoren wenden sich auf den letzten Seiten des Arbeitsbuches mit beherzten abschließenden Worten an jene, die sich auf den Weg zu mehr Demut gemacht haben:

„Thank you for your dedication to this workbook and for being a part of a more humble and virtuous world. Your commitment will not only benefit you, but those around you. You worked very hard for this and deserve to experience all of the rewards that being a humble person has to offer.“⁶

Diese Worte sprechen den auf ihren Wegen zu mehr Demut Avancierten zu, dass sie stolz auf ihre Errungenschaften zu sein verdienten und einen Anspruch erworben hätten, inskünftig die Früchte ihrer harten Arbeit zu ernten. Dass eine durch Selbstbildungsanstrengungen erworbene Demut sich in Paradoxien verstrickt, wenn sich eine stolze Selbstzufriedenheit unter die Demut mischt, scheint die Verfasserin und die Verfasser nicht zu beunruhigen.

5 Seligman vertritt seine Weltsicht mit ausgeprägtem Sendungsbewusstsein. So habe er die Idee der Positiven Psychologie nicht gewählt, sondern sei von ihr gerufen worden wie Moses aus dem brennenden Dornbusch (vgl. SELIGMAN, *Wie wir aufblühen*, 115; dazu: CABANAS/ILLOUZ, *Das Glücksdiktat*, 26). Zur Wirksamkeit der ‚Behandlung‘ homosexuellen Empfindens durch Elektroschocks vgl. SELIGMAN, *What You can Change ... and What You can't*, 156f.). – EHRENREICH, *Smile or die*, v.a. 38, schildert eindrücklich, zu welch absurden Konsequenzen positives Denken führen kann. Ehrenreich erkrankte an Krebs und sah sich von Seiten anderer Patient*innen, die im Bann des positiven Denkens standen, mit der Erwartung konfrontiert, sie möge dankbar sein für die Entwicklungsmöglichkeiten, die sich ihr infolge ihrer Erkrankung angeblich eröffneten.

6 LAVELOCK/WORTHINGTON/DAVIS, *The Path to Humility*, 84.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

Für den Augenblick werfe ich noch einen näheren Blick auf die hermeneutischen Voraussetzungen einer Rekonstruktion der Demut, die diese auf ihren angeblich eigentlichen, positiven Kern zu reduzieren sucht. Im Konzert der Stimmen, die diese Sichtweise vertreten, ist zwar, wie bereits angedeutet, durchaus ein Wissen um die Tatsache anzutreffen, dass das Wort Demut in der Geschichte andere Bedeutungen angenommen *hatte*, d.h., dass zur Demut in begriffsgeschichtlicher Hinsicht auch jene Dimension der Selbstkritik, ja der Selbstverneinung gehörte, die nun unbedingt aus dem Begriff der Demut herausgehalten werden soll. Dieses Wissen um mit Negativität verbundene Schichten des Begriffs der Demut führt jedoch nicht zu einer Differenzierung des Verständnisses von Demut, sondern motiviert vielmehr ein hermeneutisches Programm der Entsorgung besagter nunmehr als bloßer Ballast empfundener Teilbestände aus dem semantischen Repertoire der Demut.

„One strategy that has recently been adopted to salvage humility’s status as a virtue is to try to ‘remove the negative baggage from the traditional conception of religious humility’ to see if anything valuable remains.“⁷

Diese hermeneutische Maxime bringt auf den Punkt, wie neuere Einlassungen zur Demut häufig verfahren. Sie lesen die Tradition äußerst eklektisch und sondern gezielt alles Negative aus. Dass zur Demut auch eine mitunter schmerzhafteste Selbstkorrektur gehören könnte, scheint allenfalls noch am Rande dieser Debatten auf.⁸ Dies ist im Übrigen vor dem Hintergrund der Tatsache, dass das positive Denken als eine Reaktion auf die als düster empfundene Frömmigkeit calvinistisch geprägter Siedler gesehen werden kann, besonders bemerkenswert.⁹ Denn vor diesem Hintergrund entsteht der Eindruck, bei dieser Zurückweisung des Negativen an der Demut könnte es sich um eine Fortsetzung der Zurückweisung eines christlichen Erbes handeln, die (in diesem Fall) das Kind mit dem Bade ausschüttet.

7 NADELHOFFER u.a., *Some Varieties of Humility Worth Wanting*, 175. Die Vf.erinnen diskutieren dieses Vorgehen zwar kritisch, schließen sich ihm jedoch im Grundsatz an. Als Beleg für die zitierte Phrase („remove the negative baggage [...]“) verweisen die Vf.erinnen auf HARE, *The Paradox of Moral Humility*, 235; die zitierte Phrase findet sich dort allerdings nicht.

8 Vgl. WRIGHT, *The Moral Psychology of Humility*, 407, Anm. 1.

9 Vgl. EHRENREICH, *Smile or die*, v.a. 88.

Nun steht es selbstredend jeder und jedem frei, eine hermeneutische Vorentscheidung der beschriebenen Art zu treffen und die Geschichte des Nachdenkens über Demut zu filtern, um einer Art rettender Übersetzung (s.o.: „salvage“) der Demut den Weg zu ebnen. Eine solche Hermeneutik bringt es allerdings mit sich, dass Nuancen historischer Quellen gar nicht mehr wahrgenommen werden können – während diese historischen Quellen in all ihrer Fremdheit unser Denken doch inspirieren könnten. Der zweifelhafte Gewinn dieser hermeneutischen Rosskur besteht darin, dass Demut von jeder Kontamination durch Selbstverneinung in der Weise bereinigt wird, dass Demut mit Stolz, also mit Selbstbejahung und Selbstbehauptung, gar nicht mehr in Konflikt geraten kann. Jedenfalls, so der Gedanke, können bzw. müssen Stolz und Demut nicht in Konflikt geraten, wenn diese beiden Begriffe nur „richtig“ verstanden werden: wenn, wie wir gesehen haben, Demut nicht als eine Selbstwahrnehmung verstanden wird, die mit Negativität einhergeht, und wenn, wie wir im Folgenden sehen werden, Stolz richtig verstanden wird, nämlich als das, was in der neueren Forschung „authentischer“ Stolz genannt wird.

2.2 Authentischer Stolz und wahre Demut als bruchlose Einheit

„Humility is not thinking less of yourself but thinking of yourself less.“

Diese Worte, die C.S. Lewis zugeschrieben werden, lassen sich zwar in dessen Schriften nicht belegen. Sie bringen jedoch gut auf den Punkt, wie Lewis tatsächlich über Demut dachte.¹⁰ Lewis hatte einen sehr differenzierten Blick auf die Verwicklungen der Demut, gleichzeitig jedoch eine etwas kurz gefasste Vorstellung davon, wie diese Verwicklungen zu lösen seien.¹¹ Demut ist in Lewis' Augen eine Haltung der Selbstvergessenheit und gerade nicht ein Akt der kri-

10 Vgl. LEWIS, Pardon, ich bin Christ, 119: „Der wahrhaft demütige Mensch erweckt keineswegs *den* Eindruck von Demut, den wir mit dem Wort heute verbinden. Er ist kein schmieriger, kriecherischer Typ, der uns ständig erzählt, dass er natürlich – völlig unbedeutend sei. Im Gegenteil! [...] Er wird nicht über die Demut nachdenken, er wird sich nicht so wichtig nehmen.“

11 S.u. Kap. 3.

tischen Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst.¹² Hochmütig wird der Demütige, so Lewis, wenn der Demütige auf seine eigene Demut aufmerksam wird. Unterbliebe dergleichen, gerieten Stolz und Demut nicht in Turbulenzen. Und so besteht in Lewis' Augen auch keine inhärente Spannung zwischen Stolz und Demut.

Diese Sichtweise ist in der neueren Zeit und Gegenwart ebenfalls verbreitet.¹³ Zuweilen tritt sie etwas anbiedernd auf. „Wirkliche Demut ist kein Zeichen von Schwäche, sondern etwas, das die Seele ‚groß und stark‘ macht“, so Johanna Beck.¹⁴ Demut bedeutet, die Mauern zwischen Ich und Welt einzureißen, so dass Menschen, anstatt selbstfixiert in sich zurückgezogen von der Welt getrennt zu leben, mit „allem“ in Verbindung stehen und an der Größe von allem teilhaben. Wir werden, so Erik J. Wielenberg, durch die Demut nicht weniger, sondern mehr. Es gehe darum, die eigene relative Unbedeutsamkeit im Angesicht des Universums zu erfassen.

„In doing this, we do not come to see ourselves as without value; instead, we see ourselves as one valuable thing in a universe filled with value.“¹⁵

Nicht nur stehen Stolz und Demut nicht im Widerspruch zueinander, so der Gedanke, sie gehören vielmehr sogar zusammen – jedenfalls dann, wenn Stolz als „authentischer Stolz“ verstanden wird.

Die moralpsychologische Forschung zu Emotionen der Selbstbewertung unterscheidet zwischen überheblichem Stolz („*hybristic pride*“) auf der einen und authentischem Stolz („*authentic pride*“) auf der anderen Seite.¹⁶ Überheblicher Stolz ist diesem Verständnis zufolge eine Form des Stolzes, die sich auf zufällige Eigenschaften richtet. Ein extremes Beispiel hierfür ist der *white pride*, d.h. der Stolz darauf, sich einem bestimmten Phänotyp zuzuordnen zu

12 Vgl. DERS., Dienstanweisung für einen Unterteufel, v.a. 41, 89.

13 Vgl. z.B. BUSS, Introduction, 10, 12.

14 BECK, Mut zur Demut, 17. So wenig diese Beschreibung der Demut zu überzeugen vermag, so nachvollziehbar ist auf der anderen Seite, dass Beck wohl vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Erfahrungen mit kirchlicher Wirklichkeit bestimmte Verständnisse von Demut zurückweist. Vgl. DIES., Mach neu, was dich kaputt macht.

15 WIELENBERG, Secular Humility, 48.

16 Vgl. z.B. TRACY/ROBINS, The Psychological Structure of Pride, v.a. 507; LANGE/CRUSIUS, The Tango of Two Deadly Sins, passim.

können bzw. dem, was Rassist*innen als „Rasse“ konstruieren.¹⁷ Überheblicher Stolz steht in einer Linie mit Arroganz, Eitelkeit, Eigendünkel, Egoismus, Grandiosität, Großspurigkeit, Snobismus, Unverschämtheit, Hochmut, Selbstgerechtigkeit, herrischem Auftreten, selbstsüchtigem Ehrgeiz und Selbstgefälligkeit.¹⁸ Authentischer Stolz hingegen ist eine Form des Stolzes, die sich auf Errungenschaften und Verdienste richtet, auf die stolz zu sein jemand tatsächlich ein Anrecht erworben hat. Die Fokussierung auf diese Binarität veranlasst die Psychologin Jessica Tracy dazu, ihre – ansonsten in vielerlei Hinsicht sehr eindrückliche und hilfreiche – Studie *Take Pride* mit dem etwas holzschnittartigen Appell zu schließen:

„My advice, based on the accumulated research evidence, is this: Seek out authentic pride. Find a way to feel good about your best *me* self. Display the nonverbal expressions of pride when you feel the emotions but don't exaggerate it [...].“¹⁹

Man möge also authentisch stolz sein, so der Gedanke, nur eben nicht überheblich-arrogant. Im Lichte dieser Unterscheidung zwischen authentischem und überheblichem Stolz wird dann angenommen: Eine Person kann zwar nicht *überheblich*-stolz und demütig, wohl aber *authentisch*-stolz und demütig zugleich sein.²⁰

Nun gibt es zweifellos sehr unterschiedliche Gestalten des Stolzes, und man wird sich wohl leicht darauf verständigen können, dass manche unter diesen sympathischer sind als andere.²¹ Das heißt aber nicht, dass die sympathischeren Gestalten des Stolzes ganz frei von Merkmalen wären, die man an dessen weniger sympathischen Ausformungen missbilligt. Was ich damit meine, möchte ich mit einem kurzen Blick auf drei prominente Beiträge zum Nachdenken über guten und schlechten Stolz aus der Zeit der Aufklärung verdeutlichen.

17 Vgl. VICE, *White Pride*, v.a. 193, 199. *Black pride* im Unterschied zu *white pride* kann den Stolz auf die Leistungen einer Gemeinschaft bedeuten, die erfolgreich gegen Unterdrückung gekämpft hat. Vgl. ebd., v.a. 196f.; s.u. Abschn. 2.4.

18 Vgl. zu dieser Auflistung ROBERTS/WOOD, *Humility and Epistemic Goods*, 258.

19 TRACY, *Pride*, 196.

20 Vgl. ROBERTS/CLEVELAND, *Humility from a Philosophical Point of View*, 33f.; WIELENBERG, *Secular Humility*, 53f.; WEIDMAN/CHENG/TRACY, *The Psychological Structure of Humility*, v.a. 167.

21 Vgl. zur Janusgesichtigkeit des Stolzes z.B. THURNHERR, *Art. Stolz*, v.a. 201; STEINVORTH, *Pride and Authenticity*, 3f.; PARELLADA, *Pride – Sin or Virtue?*

2. Stolz und Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

1. Jean-Jacques Rousseau unterscheidet zwischen Selbstliebe (*l'amour de soi*) und Eigenliebe (*l'amour propre*). In seiner Diskussion dieser Konzepte überwiegt die Denunziation der Eigenliebe, die der wünschenswerten Selbstliebe gegenübergestellt wird. Die Selbstliebe (*l'amour de soi*) ist befriedigt, wenn die wirklichen Bedürfnisse des Menschen befriedigt sind. Die Eigenliebe (*l'amour propre*) hingegen, d.h. diejenige Art von Selbstbezüglichkeit, die sich unablässig mit anderen vergleicht, kann nicht befriedigt werden, weil ihr die (jedenfalls global gesehen) unerfüllbare Erwartung innewohnt, jedem anderen Menschen vorgezogen zu werden.²² So entstehen die süßen und zärtlichen Leidenschaften aus der Selbstliebe und die gehässigen und jähzornigen aus der Eigenliebe.²³

Eigenliebe ist vergleichend, antagonistisch und durchaus unglücklich, ist die Keimzelle jener Streitbarkeiten und Konkurrenzkämpfe, die das Zusammenleben zerrütten, seit im Gefolge der Eigenliebe das Streben nach Eigentum und vor allem nach dessen Mehrung Einzug in die Menschheitsgeschichte gehalten hat.²⁴ Selbstliebe hingegen ruht in sich selbst. Besonders plastisch kommt diese Selbstliebe im fünften Kapitel bzw. im fünften „Spaziergang“ der *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* zur Geltung: Rousseau berichtet, wie er auf einem Kahn in die Mitte des Bieler Sees ruderte, um sich sodann dort treiben zu lassen, versunken in die bloße Freude zu existieren, frei von allen unglückseligen Gedanken an das zermürbende Ringen um Status und Anerkennung.²⁵

Gegen Ende seiner *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* bekennt Rousseau allerdings, dass er sich nach wie vor gegen den Andrang der Eigenliebe zur Wehr zu setzen und immer neu darum zu ringen habe, in den Zustand der in sich selbst ruhenden Selbstliebe zurückzufinden.²⁶ Darin, dass die Selbstliebe angefochten bleibt durch das Nagen der Eigenliebe, deutet sich an, dass die Opposition von guter und schlechter Selbstaffirmation bei Rousseau dann doch keine absolute ist. Dieser Eindruck erhärtet sich, wenn man sich auf

22 Vgl. ROUSSEAU, *Emile oder Über die Erziehung*, v.a. 443 (OCP 4, 493); DERS., *Diskurs über die Ungleichheit*, 193, 369 (OCP 3, 171, 219, Anm. XV*).

23 Vgl. ROUSSEAU, *Emile oder Über die Erziehung*, v.a. 443 (OCP 4, 493).

24 Vgl. DERS., *Diskurs über die Ungleichheit*, v.a. 173–193 (OCP 3, 164–171).

25 Vgl. DERS., *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, 88 (OCP 1, 1044).

26 Vgl. ebd., 151f. (OCP 1, 1081).

der anderen Seite die Nuancen dessen näher ansieht, was Rousseau Eigenliebe nennt. Eigenliebe ist Rousseaus Darstellung zufolge entgegen dem ersten Anschein nicht durchgehend negativ zu bewerten. Problematisch ist nicht die Eigenliebe als solche, sondern eine bestimmte Form derselben, nämlich die entfachte, verdorbene Eigenliebe. Eigenliebe ist entfacht, wenn sie anderer Menschen Streben, jeweils ihre eigene Eigenliebe zu entfalten, unterdrückt.²⁷ Der nicht-entfachten vergleichenden Eigenliebe hingegen attestiert Rousseau durchaus einen produktiven Sinn, etwa insofern die Eigenliebe den Emile, die Hauptfigur des gleichnamigen Erziehungsromans Rousseaus, dazu anhält, sich weiterzuentwickeln. In gewissem Umfang darf Emile Freude daran haben, anderen überlegen zu sein, denn dies gibt ihm Halt in seinem Streben. Emile hat Recht, wenn er seine erlernte Art zu leben der anderer Menschen vorzieht. So wie der rechtschaffene Mensch auf seine Tugend stolz sein kann. Emile darf nur daraus nicht schließen, er sei von Natur aus besser als die anderen.²⁸ Auf diese vergleichende Eigenliebe können Menschen wohl kaum verzichten. Ohne den Drang, in den Augen anderer etwas darzustellen, gibt es weder Vernunft noch Tugend noch Selbstbestimmung.²⁹ Entscheidend ist daher, *wie* Menschen sich miteinander vergleichen, nicht, *ob* sie das überhaupt tun.³⁰ Die scheinbar einfache Lösung, auf jedes Sich-Vergleichen schlicht zu verzichten, greift zu kurz. Dass Selbstbejahung gelingt, ist eine Frage ständigen Aushandelns, nicht eine Frage einer kategorischen Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Grundform der Selbstbejahung.

2. David Hume unterscheidet – u.a. mit einem Verweis auf den Begriff der *amour propre* – zwischen edlem Stolz (*noble pride*) bzw. wohlbegründetem Stolz (*well-founded pride*) auf der einen Seite und exzessivem Stolz bzw. Dünkel (*excessive pride* und *self-conceit*) auf der anderen Seite.³¹ Den edlen Stolz lobt Hume in höchsten Tönen.

27 Vgl. NEUHOUSER, Pathologien der Selbstliebe, 140.

28 Vgl. ROUSSEAU, Emile oder Über die Erziehung, 506 (OCP 4, 536f.).

29 Vgl. NEUHOUSER, Pathologien der Selbstliebe, 123, 294–308, mit Verweis auf ROUSSEAU, Diskurs über die Ungleichheit, 187–189 (OCP 3, 169).

30 Vgl. ebd., 255 (OCP 3, 189). Dazu: NEUHOUSER, Pathologien der Selbstliebe, 29, Anm. 38.

31 Vgl. HUME, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 155, Anm. 66 (M App4.3n66.1). Hume verweist hier allerdings nicht auf Rousseau, sondern auf Rochefoucauld.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

Edler Stolz hält den Menschen im Guten, weil edler Stolz zumindest indirekt zu gutem Handeln motiviert.³² Jeder ehrliche Mensch fühlt die Wichtigkeit eines inneren Seelenfriedens und eines Bewusstseins von Integrität.³³ Fehlt dieser in Maßen wünschenswerte und notwendige Stolz, fehlt das Gefühl des eigenen Wertes (*generous pride or self-value*), dann, so Hume, ist diese Abwesenheit „uns so unangenehm [...] wie das Fehlen einer Nase, eines Auges oder irgendeines anderen wichtigen Teils des Gesichts oder eines anderen Körperteiles.“³⁴ Tugendstolz ist eine motivationale Ressource, denn der Stolz auf das eigene Gutsein hält den Menschen in diesem Gutsein fest – dies ist eine Überzeugung, die auch durch zeitgenössische moralpsychologische Forschung Bestätigung findet.³⁵ Besagter exzessiver Stolz hingegen, so Hume, ist peinliches, pompöses Gehabe.³⁶

Wie lässt sich diese Unterscheidung nun im realen Leben durchhalten? Insoweit Hume, wie bereits angedeutet, zwischen wohlbe-gründetem und nicht wohlbe-gründetem Stolz unterscheidet, könnte man meinen, entscheidend sei, ob ein Gefühl des Stolzes wohlbe-gründet ist oder eben nicht. Allerdings macht Hume selbst deutlich, dass man sich hier auf sehr unsicherem Terrain befindet. Wirklich gewiss sein kann man sich nie, so räumt er ein, ob ein Gefühl von Stolz tatsächlich gut begründet ist.³⁷

Nun könnte man auch versuchen, die Lösung des Problems auf die Ebene des sozialen Miteinanders zu verlagern, und dafür werben, dass Menschen einfach insgesamt darauf verzichten mögen, ihren Stolz (übermäßig) zu zeigen. Dies wäre insofern einleuchtend, als für das Innenleben des Menschen sogar ein übermäßiger Stolz nicht nachteilig, sondern im Gegenteil von Vorteil ist.³⁸ Umgekehrt

32 Vgl. DERS., Ein Traktat über die menschliche Natur, 511 (*T* 2.3.9.4); SCHMIDT, Gelassener Stolz, v.a. 94f.

33 Vgl. HUME, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 122f. (*M* 9,23). Dazu: BESSER-JONES, Hume on Pride-in-Virtue, v.a. 172f.

34 HUME, ebd., 92 (*M* 7.10).

35 Vgl. GRUSEC/REDLER, Attribution, Reinforcement, and Altruism; WILLIAMS/DESTENO, Pride and Perseverance; TRACY, Pride, v.a. 70–74; McLATCHIE/PIAZZA, Moral Pride, 146f., 161. Vgl. allerdings zu nicht-wünschenswerten Wirkungen des Stolzes RENGIFO/LAHAM, Pride and Moral Disengagement.

36 Vgl. HUME, Ein Traktat über die menschliche Natur, 681 (*T* 3.3.2.1).

37 Vgl. ebd., 687 (*T* 3.3.2.10).

38 Vgl. ebd., 686 (*T* 3.3.2.8).

wird Stolz gerade dadurch verstörend, dass im Besonderen übermäßig stolze Menschen andere Menschen dazu veranlassen, sich mit ihnen zu vergleichen, was Gefühle des Zurückgesetztwerdens provoziert.³⁹ Stolz müsste also gleichsam unter einer Decke gehalten werden. Da der Mensch sich nicht selbst ein zuverlässiges Regulativ sein kann, bringt Hume soziale Praxen ins Spiel. Er verweist auf die gelebte Wohlanständigkeit (*decorum*) und die gute Kinderstube (*rules of well-breeding*), die eine Abneigung gegen den Ausdruck des Stolzes kultivieren sollen.⁴⁰ Der sittliche Geschmack solle dafür sorgen, dass Menschen gegenüber dem pompösen, peinlichen und gesellschaftlich geächteten Stolz einen Degout empfinden.

Allerdings: Welcher Ausdruck von Stolz kann denn *überhaupt* angemessen sein? Die Feststellung, dass der Mensch das Recht hat, sich durch ostentatives Zurschaustellen seines Stolzes gegen Verleumdung oder Unterdrückung (*calumny or oppression*) zur Wehr zu setzen, kann diese Frage nicht zufriedenstellend beantworten.⁴¹ Denn die positive, motivationale Rolle, die Hume dem Stolz zuspricht, geht doch über das Abwehren ehrenrühriger Angriffe weit hinaus. Kann es also abgesehen von solchen extremen Notwehrsituationen *jemals* erstrebenswert und in ethischer Hinsicht ‚zulässig‘ sein, Stolz zu zeigen? Hume räumt ein, dass nicht nur der dunkelhafte Stolz, sondern auch der Ausdruck des berechtigten, wünschenswerten Stolzes für andere Menschen, die mit dem Ausdruck von Stolz konfrontiert werden, unangenehm sein kann.⁴² Das heißt: Die von Hume angebotene Lösung ist nur dann durchzuhalten, wenn Menschen ihrem Stolz kaum oder gar nicht Ausdruck verleihen, wenn Menschen also Stolz innerlich fühlen und sich auch vom Stolz beleben lassen, während die gute Kinderstube ein inneres Bollwerk dagegen errichtet, dass der Stolz *überhaupt* in das soziale Miteinander eindringt. Bei Hume finden sich allerdings wiederum Hinweise, dass auch diese Lösung kaum aufgehen kann. Die Vorstellung, Menschen könnten ihren Stolz in Gänze für sich behalten, scheitert daran, dass, wie Hume selbst betont, Stolz aus sozialen Dynamiken lebt.

39 Vgl. ebd., 685 (T 3.3.2.7); DERS., Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 104 (M 8.11).

40 Vgl. DERS., Ein Traktat über die menschliche Natur, 687 (T 3.3.2.10).

41 Vgl. DERS., Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 103 (M 8.10).

42 Vgl. DERS., Ein Traktat über die menschliche Natur, 686 (T 3.3.2.9).

2. Stolz Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

„Welche anderen Affekte (*passions*) uns auch antreiben mögen, Stolz, Ehrgeiz, Geiz [...], die Seele, das belebende Prinzip, ist die Sympathie.“⁴³

Wenn die Sympathie, d.h. die affektive Wechselwirkung zwischen Subjekten, den Stolz überhaupt erst belebt, dann können Menschen auf den Ausdruck des Stolzes nicht verzichten.⁴⁴

Die auf den ersten Blick so klare Unterscheidung zwischen wünschenswertem und nicht-wünschenswertem Stolz erweist sich mit-hin bei näherem Hinsehen als porös. Letztlich wird das Problem gleichsam an die Elternhäuser und Gouvernanten durchgereicht, wenn Hume die gute Kinderstube als Gegenkraft gegen den unerwünschten Ausdruck von Stolz ins Feld führt. Den Selbstheilungskräften des Zivilisiertseins wird hier viel, möglicherweise zu viel abverlangt. Dass die Kultur einspringen muss, um Verwicklungen zu lösen, die auf theoretischer Ebene nicht gut in den Griff zu bekommen sind, könnte zwar im Grundsatz durchaus zutreffen.⁴⁵ Aber was dann von der Kultur erwartet wird, müsste doch konzeptionell genauer ausgeführt werden, als es bei Hume geschieht.

3. Immanuel Kant unterscheidet zwischen Ehrliebe und Ehrsucht bzw. Ehrbegierde, und zuweilen wirkt es so, als trennte Kant somit säuberlich zwischen einer moralisch wünschenswerten, ja als höchster Pflicht des Menschen gegen sich selbst ausgewiesenen inneren, moralischen Ehre auf der einen Seite und einer veräußerlichten Ehre im Sinne sozialer Anerkennung auf der anderen Seite.⁴⁶ Nun hat aber auch die äußere Ehre ihre eigene Dignität, so jedenfalls sah Kant es in jungen Jahren. In seinen Vorlesungen zur Geografie lässt Kant durchscheinen, dass er den stattgehabten zivilisatorischen Fortschritt von einer Scham- zu einer Schuldkultur, auf den sein Zeitalter zurückblicken kann, durchaus mit gemischten Gefühlen sieht. Zwar sei es im Grundsatz zu begrüßen, dass sein Zeitalter den „Enthusiasmus der Ehrbegierde“ hinter sich gelassen habe zugunsten

43 Ebd., 431 (T 2.2.5.15).

44 Aus Perspektive neuerer Forschungen zum Stolz bestätigt sich, dass zum Stolz der Ausdruck des Stolzes gehört. Vgl. z.B. MARTENS/TRACY/SHARIFF, Status Signals; TRACY, Pride, v.a. 18–23, 196f.

45 S.u. Kap. 9.

46 Vgl. zu Ehrliebe, Ehrsucht und Hochmut bei Kant v.a. *Anth*, VII 272f.; *V-MS/Vigil*, XXVII 664, 668. Zur „vergleichenden Selbstliebe“ bei Kant vgl. *RGV*, VI 27; vgl. ferner STURMA, Art. Eigenliebe, 455; FRIERSON, Art. Rousseau, Jean-Jacques, 199f.

einer gemäßigten und „kaltsinnigen“ Geisteshaltung. Und doch gerate er

„in Versuchung zu vermuten: daß vielleicht dieses Merkmale einer gewissen Erkaltung desjenigen Feuers seien, welches die menschliche Natur belebte, und dessen Heftigkeit eben so fruchtbar an Ausschweifungen als schönen Wirkungen war.“⁴⁷

Die Unterscheidung zwischen innerer Ehrliche und nach außen orientierter Ehrsucht hat bei Kant zwar eine gewisse Tragweite. Stolz als Streben nach äußerlicher Bestätigung gänzlich hinter sich lassen zu wollen, greift jedoch zu kurz.⁴⁸ Die äußere Ehre ist der inneren Ehre bei Kant zwar nachgeordnet, beide gehören aber nicht einfach unterschiedlichen Welten an. „Ehrbarkeit“ changiert zwischen innerer und äußerer Ehre als ein

„[...] Bestreben, sich ehrenwerth zu machen, d.i. denjenigen Werth zu erringen, der uns, wenn unsere Handlungen bekannt werden, den Beifall zusichert, und also uns ehrenvoll bekannt macht.“⁴⁹

Mit diesen Miniaturen zu Rousseau, Hume und Kant will ich andeuten: Die so populäre Unterscheidung zwischen gutem, wünschenswertem Stolz auf der einen und verwerflicher Arroganz auf der anderen Seite erweist sich bei näherem Hinsehen als brüchig. Das liegt meinem Eindruck nach nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie daran, dass Rousseau, Hume und Kant ihre Begriffe und Unterscheidungen nicht durchzuhalten gewusst hätten. Es dürfte vielmehr daran liegen, dass in der Sache begründete Komplikationen ihren Tribut zollen, sich auf der konzeptionellen Ebene durchdrücken, wenn man so aufrichtig ist, die entsprechenden Unebenheiten nicht mit wohlfeilen Formeln zu überspachteln. Stolz wird kompromittiert, wenn Menschen sich mit anderen vergleichen – aber gänzlich auf das Sich-Vergleichen verzichten können Menschen nicht (Rousseau). Stolz fällt lästig, wenn Stolz sich zeigt – aber gerade aus den potenziell prekären Dynamiken der Anerkennung bezieht der Stolz seine Lebendigkeit (Hume). Ehrsucht ist verheerend und

47 FEV, I 212.

48 Vgl. SPEITKAMP, Ohrfeige, Duell und Ehrenmord, v.a. 319; APPIAH, Eine Frage der Ehre, v.a. 111, 173.

49 *V-MS/Vigil*, XXVII 668. In seiner Religionsschrift (*RGV*, VI 27) stellt Kant die vergleichende Selbstliebe als ein Gut dar: Vergleichende Selbstliebe lasse einen produktiven Wetteifer entbrennen.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

potenziell destruktiv – ist aber gleichzeitig auch ein belebendes Feuer, dessen Erkalten zu bejubeln man nur sehr bedingt Anlass hat (Kant). Eine klare Unterscheidung zwischen gutem und schlechtem Stolz will nicht aufgehen. Die Ambivalenz ist im Wesen des Stolzes überhaupt begründet. So entsteht der Eindruck, dass der Versuch, einen guten Stolz zu identifizieren, der dann mit Demut vereinbar sein soll, die Komplexität des Stolzes – und der Demut – verfehlt.

2.3 Demut und Großgesinntheit als Tugenden der Mitte

Ein weiterer einflussreicher Versuch, Demut so zu verstehen, dass sie mit Stolz vereinbar sei, greift auf ein Motiv aus der Philosophie Aristoteles' zurück. Wünschenswerte und eigentliche Demut ist, so der Grundgedanke, eine Haltung der Ausgewogenheit, der ausgewogenen Mitte (*mesótēs*). Dieser Lesart zufolge pendelt Demut sich in der goldenen Mitte zwischen arroganter Taubheit gegenüber eigenen Unzulänglichkeiten auf der einen Seite und selbstzerstörerischer Fixierung auf eigene Unzulänglichkeiten auf der anderen Seite, zwischen Arroganz auf der einen und Servilität auf der anderen Seite ein.⁵⁰ Arroganz und Servilität gelten demnach als misslungene Selbstverhältnisse; Demut und wünschenswerter, selbstbejahender Stolz befinden sich beide innerhalb des grünen Bereichs, außerhalb dessen Servilität und Arroganz liegen. Unter dieser Voraussetzung schließen Stolz und Demut einander nicht nur nicht aus, sie arbeiten vielmehr zusammen, indem sie ein Ausschlagen über die Grenzen des grünen Bereichs hinaus verhindern.⁵¹ Das besagte Grundmotiv stammt, wie erwähnt, von Aristoteles, die Übertragung auf das Verhältnis von Stolz und Demut hingegen geht auf Thomas von Aquin

50 Vgl. stellvertretend für viele Stimmen REHRL, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament, v.a. 122, 201 (zwischen Hybris und würdeloser Selbstpreisgabe); HAZLETT, Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility, 220 (zwischen *intellectual dogmatism* und *intellectual timidity*); CHURCH/SAMUELSON, Intellectual Humility, 10 (zwischen *intellectual arrogance* und *intellectual diffidence*); HAGGARD u.a., Finding Middle Ground between Intellectual Arrogance and Intellectual Servility, v.a. 1; BAEHR, Defining Humility, 177 (zwischen *too humble* und *not humble enough*).

51 Vgl. NUSSBAUM, Nicht-relative Tugenden, 128f.; HALBIG, Demut und Großgesinntheit, v.a. 349f.; HERDT, Strengthening Hope for the Greatest Things, v.a. 84.

zurück. Der Vergleich zwischen Thomas' und Aristoteles' Besinnungen auf selbstbewertende Haltungen wird sich als aufschlussreich erweisen.

Thomas von Aquin ist daran gelegen, zwischen dem, was die Antike als eine gute Form des Stolzes kennt, i.e. der Tugend der Großgesinntheit (*magnanimitas, megalopsychía*), und der Demut zu vermitteln, denn Tugenden können, so Thomas, nicht im Widerspruch zueinander stehen.⁵² Die Lösung, die er anbietet, installiert Demut und Großgesinntheit gleichsam als Leitplanken für die Kalibrierung moralischer Motivation.

„Die Demut (*humilitas*) bremst das Streben, damit es nicht entgegen der rechten Vernunft auf Großes ausgeht. Die Großgesinntheit (*magnanimitas*) aber treibt den Geist zu Großem an entsprechend der rechten Vernunft. Die Großgesinntheit (*magnanimitas*) steht daher nicht in Gegensatz zur Demut (*humilitas*), sondern beide gleichen sich durch ihre Übereinstimmung mit der Vernunft (*secundum rationem rectam*).“⁵³

Die ausgewogene Mitte ist die Mitte zwischen zwei absoluten Extremen. Es gibt einen grünen Bereich, in dem der Geist sich weder zu weit niederdrücken lässt durch die Widerstände, auf die er im Streben nach dem Guten im alltäglichen Leben stößt, noch zu weit nach oben emporziehen lässt durch den Sog, den das angestrebte Gute auf ihn ausübt.⁵⁴ Die Demut zügelt die Tollkühnheit (*audaciam*), die Großgesinntheit stützt den Geist, wenn dieser im Streben nach der Verwirklichung von Gutem auf Widerstände (*difficultates*) stößt.⁵⁵ Großgesinntheit ist ein die Verzweiflung vertreibender Selbstrelativierungsbegrenzer, ein Repellent gegen verzweifelte Resignation.⁵⁶

52 Vgl. *Sth* II-II q. 161 a. 1 arg. 3 („*nulla virtus opponitur alii virtuti*“). Thomas vermittelt hier gleichzeitig zwischen den für seine Theologie maßgeblichen Autoritäten Aristoteles und Augustin. Vgl. DRECOLL, Augustinus, v.a. 68, 73f.

53 *Sth* II-II q. 161 a. 1 ad 3 (Übers. Groner).

54 Thomas spricht hier zwar nicht ausdrücklich von einer ausgewogenen Mitte. Das heißt aber nicht, dass der Gedanke der richtigen Mitte nicht im Hintergrund seiner Überlegungen stünde. Zumal Thomas an einer anderen Stelle der *Summe der Theologie* sowie in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* ausdrücklich einen Bezug zwischen der Großgesinntheit (*magnanimitas*) und der Mesotes-Lehre herstellt (vgl. *Sth* II-II q. 129 a. 3 ad 1; *sententia ethic.* lib. 4 l. 8 n. 7; s.u. Anm. 57).

55 Vgl. *Sth* q. 161 a. 2 ad 3.

56 Vgl. *Sth* q. 129 a. 7 co.: „*repellit desperationem*“.

Demut ist ein den Menschen erdender Selbstbejahungsbegrenzer. Die regulierende ‚Arbeit‘ beider Tugenden folgt demselben Maßstab, nämlich dem, was die rechte Vernunft gebietet (*secundum rationem rectam*).⁵⁷

Der beiden Tugenden Großgesinntheit und Demut, ja ihres konzertierten Zusammenwirkens bedarf es aus dem Grund, dass die Verwirklichung des Guten herausfordernd ist. Thomas spricht von einem schwierigen Guten (*bonum arduum*).⁵⁸ Das Gute ist zwiespältig. Es zieht den Menschen an, stößt ihn jedoch – unter den Bedingungen einer unvollkommenen Welt, in der es verwirklicht werden soll – gleichzeitig auch zurück, weil der Mensch, der das Gute verwirklichen will, auf Widerstände stößt. Wegen dieser Zwiespältigkeit des Guten bedarf es einer doppelten Tugend (*duplex virtus*) bzw. der Verbindung der beiden zusammenwirkenden Tugenden Demut und Großgesinntheit.⁵⁹

Dieser Gedanke des Thomas von Aquin unterscheidet sich nun in mehreren Hinsichten von der Art und Weise, wie Aristoteles die Großgesinntheit im Lichte des Konzepts der richtigen Mitte (*mesôtēs*) versteht. Thomas bezieht sich an den genannten Stellen zwar nicht allein auf Aristoteles und beansprucht auch gar nicht, Aristoteles auszulegen.⁶⁰ Dennoch lohnt sich ein vergleichender Blick auf Aristoteles' Begriff der Großgesinntheit, denn das, was dieser Vergleich ans Licht bringt, legt nahe, dass die Spannung zwischen Stolz und Demut sich doch aus systematischen Gründen nicht so leicht auflösen lässt, wie oft unterstellt wird.

57 Das Orientierungsprinzip, das Thomas in der zitierten Textpassage aufruft, die richtige Vernunft (*ratio recta*), ist bei Thomas der richtigen Mitte (*medium*) über-, aber damit eben auch zugeordnet, insofern Thomas die richtige Mitte (*medium*) der *recta ratio* als dem obersten Moralprinzip unterordnet. Vgl. *Sth* I-II q. 66 a. 2 co. (Übers. Christmann): „Da nämlich die Vernunft in einem und demselben einheitlich vollkommen ist, muß die Mitte (*medium*) in jedem beliebigen Tätigkeitsfeld der Tugenden nach der rechten Vernunft (*secundum rationem rectam*) festgesetzt werden.“ Dazu: OTTMANN, Art. Mesotes, 1160.

58 Vgl. v.a. *Sth* II-II q. 129 a. 1 ad 2; *Sth* II-II q. 161 a. 1 co.

59 Vgl. *Sth* II-II, q. 161 a. 1 co. Der Struktur nach finden sich bei Luther ähnliche Denkfiguren. Vgl. WA.Tr 1, 260,6f.; WA.Tr 6, 143,2–11; WA.DB 10/1, 100,33–37. Dazu: SCHWARZ, Fides, spes und caritas beim jungen Luther, 117; EBELING, Luther, 152.

60 Vgl. HOFFMANN, Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity, v.a. 118. Vgl. zu den Quellen des aquinatischen Begriffs der *magnanimitas* HAWKINS, Crowned with Glory and Honor, 235–238.

Aristoteles beschreibt die Großgesinntheit (*megalopsychía*) als eine Tugend der richtigen, ausgewogenen Mitte, so wie er alle Tugenden als Haltungen bestimmt, die sich in der Mitte zwischen falschen Extremen einpendeln. Großgesinntheit (*megalopsychía*) ist eine Haltung, die die beiden Extreme Aufgeblasenheit und Kleinmütigkeit zu meiden versteht. In der wohlausgewogenen Mitte (*mesôtēs*) befindet sich der Großgesinnte (*megalópsychos*) insofern, als er sich richtig *schätzt*, d.h., seine eigene Größe und Ehrwürdigkeit angemessen einschätzt (*kat' axían autòn axioi*).⁶¹ Wer großer Güter wert ist und sich großer Güter wert weiß, ist großgesinnt.⁶² Der Großgesinnte befindet sich insofern in der Mitte, als er es vermeidet, seine eigene Größe zu über- oder zu unterschätzen, wie der Aufgeblasene (*chaunos*) bzw. der Kleinmütige (*mikrópsychos*) es tut.⁶³ Wer nur kleiner Güter wert ist, sich aber großer Güter für wert hält, ist aufgeblasen. Wer großer Güter wert ist, jedoch irrtümlich meint, derselben nicht wert zu sein, ist kleinmütig.

Auffällig ist, dass Thomas die Großgesinntheit gemeinsam mit der Demut auftreten lässt (*duplex virtus*), während in Aristoteles' Begriff der Großgesinntheit für Demut kein Platz ist.⁶⁴ Wer kleiner Dinge wert ist (*mikrōn axios*) und sich auch richtigerweise kleiner Dinge für wert hält, „ist maßvoll (*sōfrōn*), aber nicht großgesinnt (*megalópsychos*).“⁶⁵ Die Gemeinsamkeit der Entwürfe Aristoteles' und Thomas' ist allenfalls locker gestrickt: Es geht beiden um eine richtige Einschätzung bzw. Bemessung. Aristoteles geht es um die richtige Selbsterkenntnis (*kat' axían auton axioi*).⁶⁶ Thomas geht es um das, was die Vernunft vorgibt (*secundum rationem rectam*), und vor diesem Hintergrund kann Thomas von der Demut und von der Großgesinntheit sagen, sie liefen auf das Gleiche hinaus, denn für beide gilt, dass die Vernunft das jeweils richtige Maß bestimmt.⁶⁷

61 Vgl. EN IV.7, 1123b14f.

62 Vgl. EN IV.7, 1123b3f.

63 Vgl. EN IV.7, 1123b9f.

64 Vgl. SUSAK, *Megalopsychia*, 14: „Demütige und bescheidene Menschen können keine *Megalopsychia* erlangen.“

65 EN IV.7, 1123b5f.

66 Vgl. EN IV.7, 1123b14f.

67 Vgl. *Sth* q. 161 a. 4 arg. 3 („*circa eadem sunt [...]*“); *Sth* q. 161 a. 4 ad 3 („*in materia conveniant*“).

Thomas' lockere Anknüpfung an Aristoteles befindet sich insoweit durchaus mit wichtigen Anliegen der Philosophie des Letzteren im Einklang. Es bleiben jedoch Unterschiede, und je genauer man diesen nachspürt, desto gewichtiger erscheinen sie. Großgesinntheit bei Thomas von Aquin ist eine Funktion des Guten. Das Gute übt eine Sogwirkung auf den Menschen aus, die in der Großgesinntheit Gestalt findet. Thomas beschreibt Großgesinntheit als „Sich-Ausstrecken des Geistes auf Großes (*extensio[nem] animi ad magna*).“⁶⁸ Der Mensch, so Thomas, hält sich großer Dinge für würdig *mit Blick auf die Gaben, die er von Gott empfängt*.⁶⁹ Das heißt: Thomas' Großgesinnter hält eigentlich gar nicht *sich selbst* für groß. Was Thomas' Großgesinnter für groß hält, ist vielmehr Gottes Wirklichkeit *in ihm selbst*. Das „Gute“ (*bonum*) steht ihm gegenüber als ein Anderes seiner selbst – und diese externalisierende Rekonstruktion der Großgesinntheit macht es Thomas dann leicht, zwischen Demut und Großgesinntheit zu vermitteln. Auch wenn ein Mensch am Guten partizipiert, identifiziert dieser Mensch sich doch nicht mit dem Guten. Seine Bindung an das Gute ist ein Sich-Ausstrecken und Sich-Anheften, ohne dass der sich solchermaßen an das Gute bindende Mensch seinen Blick zugleich auch auf sein *eigenes*, auf ein seiner eigenen Person zuzuschreibendes Gutsein richten würde.⁷⁰ Wenn ein Mensch große Stücke auf sich selbst hält (*praesumat de se*), ist das gerade Kennzeichen des Hochmuts, der *superbia*, nicht der *magnanimitas*.⁷¹

Das sah nun Aristoteles ganz anders. Aristoteles' Großgesinnter findet wirklich *sich selbst* großartig. Zwar kennt auch Aristoteles den übertriebenen Stolz, d.h. die Aufgeblasenheit. Aber Aufgeblasenheit bedeutet nicht, sich großartig zu finden, sondern, sich für erheblich großartiger zu halten, als man in Wahrheit ist. Der Großgesinnte schätzt sich ganz richtig ein, er *weiß* sich anderen gegenüber überlegen, schaut auf andere herab und führt seine Überlegenheit auch durch seinen Habitus auf. Er spricht mit tiefer Stimme und geht mit gemessenem Gang. Er gibt sich nicht mit Kleinkram ab, kümmert

68 *Sth* II-II q. 129 a. 1 co.

69 Vgl. *Sth* II-II q. 129 a. 3 ad 4.

70 Vgl. LANGMEIER, Hochmut als Tugend?, 32.

71 Vgl. *de malo*, q. 8 a. 4 ad 4 (Übers. nach Schäfer).

sich allein um die bedeutsamen Dinge.⁷² Die Aristotelesforschung spart nicht an Wertungen, was das Gehabe des Großgesinnten angeht, der sich aufführe wie ein Snob oder ein *prig*.⁷³

Dabei hält Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* durchaus fest, dass der Großgesinnte wirklich „gut“, und zwar auch in einem moralischen Sinne gut ist, dass er also, so unsympathisch seine Gestalt (uns) auch sein mag, durchaus belastbare Gründe für sein ausgeprägtes Selbstwertgefühl hat. „Es ist nicht möglich, so [i.e. großgesinnt, *megalópsychos*] zu sein, ohne ein edler und guter Mensch zu sein (*aneu kalokagathías*).“⁷⁴ „In Wahrheit jedoch verdient allein der Gute (*ho agathós*) Ehre (*timētós*).“⁷⁵ Und in der *Eudemischen Ethik* heißt es: „*Megalopsychía* scheint allen Tugenden zu folgen (*akolouthein phainetai*).“⁷⁶ Nun meint Aristoteles wohl kaum, dass die Größe des Großgesinnten sich *allein* aus dessen moralischer Exzellenz speist. Aristoteles' Großgesinnter gehört zur gesellschaftlichen Elite, jedenfalls gilt dies für das Bild, das in der *Nikomachischen Ethik* vom Großgesinnten gezeichnet wird.⁷⁷ Man hält, so Aristoteles, „diejenigen für der Ehre wert, die adliger Abstammung sind (*hoi eugeneis*).“⁷⁸ Dergleichen elitäristische Hinweise finden sich indes in der Darstellung des Großgesinnten in der *Eudemischen Ethik* nicht, was darauf hindeutet, dass Wohlgeborensein nicht *untrennbar* mit der Vorstellung von Großgesinntheit verbunden ist.⁷⁹

Erlauben wir uns daher ein zumindest nicht vollkommen abwegiges Gedankenspiel und fragen wir, wie die Großgesinntheit sich darstellen würde, wenn Großgesinntheit allein in Moralität begründet wäre, d.h., wenn es sich beim Großgesinnten um jemanden

72 Vgl. *EN* IV,8, 1125a12–17.

73 Vgl. CURZER, Aristotle's much Maligned Megalopsychos, 135; MACINTYRE, Geschichte der Ethik im Überblick, 78.

74 Vgl. *EN* IV,7, 1124a3f. (Übers. Wolf).

75 *EN* IV,8, 1124a25 (Übers. Wolf). Dazu: LANGMEIER, Hochmut als Tugend?, 16f.; CURZER, Aristotle's much Maligned Megalopsychos, 133.

76 *EE* III,4, 1232a31f.

77 Vgl. CULLYER, The Social Virtues (*NE* iv), 140.

78 *EN* IV,8, 1124a21 (Übers. Wolf). Zur exponierten gesellschaftlichen Stellung Aristoteles' vgl. FLASHAR, Aristoteles, v.a. 15, 62.

79 Vgl. die Diskussion hierzu bei PAKALUK, The Egalitarianism of the Eudemian Ethics, 427f.; HAWKINS, Crowned with Glory and Honor, 63, Anm. 77. – Die in diesem Zusammenhang diskutierte Frage, ob die *Eudemische Ethik* möglicherweise nicht von Aristoteles verfasst wurde, kann hier außen vor bleiben.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

handelte, der großer *moralischer* Ehren wirklich wert ist und der weiß, dass das so ist. Nehmen wir einmal an, der Großgesinnte wäre jemand, der einfach ganz ausgesprochen anständig, integer usw. ist. Eine solche Rekonstruktion ebnet scheinbar den Weg zu einer rettenden Übersetzung des Gedankens Aristoteles' – fördert jedoch gleichzeitig etwas zutage, das sich dann doch gegen einen solchen Rettungsversuch sträubt. Und zwar aus Gründen, die uns noch beschäftigen werden.

Wenden wir uns im Lichte der fiktiven Voraussetzung, es gehe bei der Größe des Großgesinnten *ausschließlich* um moralische Größe, einer etwas rätselhaften Feststellung Aristoteles' zu.

„Es scheint also die Großgesinntheit (*megalopsychía*) eine Art Glanz der Tugenden (*kósmos* [...] *tōn aretōn*) zu sein; denn sie macht sie größer und entsteht nicht ohne sie.“⁸⁰

Rätselhaft ist diese Feststellung insofern, als nicht ganz klar ist, wie die Formel „Glanz der Tugenden (*kósmos tōn aretōn*)“ zu lesen ist: Meint Aristoteles, dass Großgesinntheit aus dem Orchester der Tugenden als eine besonders exponierte einzelne Tugend hervortritt, gleichsam als die Kardinaltugend, die im Kreis der Tugenden die erste Geige spielt? Oder meint Aristoteles, dass Großgesinntheit keine besondere Tugend ist, sondern etwas, das zu jeder Tugend hinzutritt bzw. hinzutreten kann, also eine Art von Meta-Tugend?⁸¹ Geht es Aristoteles hier um eine Anmut (*grace*) des Tugendhaften, einen Stil (*style*), wie Yvonne Sherman und David A. Horner andeuten, also eine Sichtbarkeit, eine Ausdrucksstärke oder Tonalität des Tugendhaftseins?⁸²

Gehen wir von der zuletzt genannten Lesart aus, dann ließe sich sagen: Der Tugendhafte versichert sich seiner eigenen Tugendhaftigkeit, indem er sich und anderen seine eigene Tugendhaftigkeit vor Augen führt, weil zu moralischer Größe, ja überhaupt zum moralischen Leben ein Wissen um die eigene Größe und ein Aner-

80 EN IV.3, 1123b36–1124a3 (Übers. Wolf).

81 Vgl. LIATSI, Aspekte der megalopsychia bei Aristoteles (EN 4,3), 51: Megalopsychia „bringt die Tugenden besser zur Geltung, macht sie besser sichtbar“; BAE, 'An Ornament of the Virtues', 339, Anm. 6. Vgl. bereits *Sth* q. 129 a. 4 arg. 3: Großgesinntheit als allgemeine Tugend („*generalis virtus*“); DERS., *sententia ethic.*, lib. 4 l. 8 n. 15.

82 Vgl. SHERMAN, Common Sense and Uncommon Virtue („*grand style of virtue*“), 104; HORNER, What it Takes to be Great, 422 („*style*“, „*charme*“).

kanntwerden dieser Größe durch andere gehören. Zum moralischen Leben, so würde sich aus der spekulativen Fortschreibung des Gedankens Aristoteles' ergeben, gehört mehr als Selbstachtung, d.h. mehr als das Wissen darum, dass ein Mensch es nicht hinnehmen muss, ja nicht hinnehmen darf, missachtet zu werden. So elementar Selbstachtung für das ethische Leben ist: Stolz geht über Selbstachtung, innere Ehrliche usw. noch hinaus. Schreibt man den Gedanken des Aristoteles in dieser Weise fort, löst man ihn also von seiner elitaristischen Bedeutungsschicht, dann lässt er sich einer egalitären Moderne gegenüber plausibilisieren, jedoch um den Preis, dass die Verbindung zur Fortschreibung der Denkfigur des Aristoteles durch Thomas von Aquin und damit auch zu Thomas' Vorschlag einer Integration von Demut und Stolz abreißt.

2.4 „Wir sind keine kleinen Leute.“ Stolz vs. Demut

Ich will anhand zweier Beispiele näher erläutern, was ich damit meine, und mache einen großen zeitlichen Sprung in das 20. und 21. Jahrhundert. Die mit Zerebralparese lebende Transperson Eli Clare beschreibt in *Exile & Pride*, wie Clare erlittene Beleidigungen und Verletzungen in Form sprachlicher Gewalt transformiert zu Elementen bejaher Selbstidentität:

„I think of the words *crip*, *queer*, *freak*, *redneck*. I hear these words all the time. None of these are easy words. They mark the jagged edge between self-hatred and pride, the chasm between how the dominant culture views marginalized peoples and how we view ourselves, the razor between finding home, finding our bodies, and living in exile, living on the metaphoric mountain. Whatever our relationships with these words – whether we embrace them or hate them, feel them draw blood as they hit our skin or find them entirely fitting, refuse to say them or simply feel uncomfortable in their presence – we deal with their power every day. I hear these words all the time. They are whispered in the mirror as I dress to go out, as I straighten my tie and shrug into my suit jacket; on the streets as folks gawk at my trembling hands [...]. At the same time, I use some, but not all, of these words to call out my pride, to strengthen my resistance, to place myself within community.“⁸³

83 CLARE, *Exile & Pride*, 12.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

Die hier beschriebene Stigma-Umkehr reißt den Aggressoren ihre Schmähwörter aus der Hand und deutet sie um in Elemente der eigenen Identität, in Insignien einer Siegesgeschichte. Der Stolz, der aus dieser Stigma-Umkehr hervorgeht, schießt über Selbstachtung hinaus als Stolz darauf, Widerstand geleistet, Selbstachtung wirksam verteidigt zu haben. Solcher Stolz richtet sich auf eine eigene Leistung, auf einen über erlittene Entwürdigung errungenen Sieg – so wie *black pride* sich auf die historischen Leistungen der Gemeinschaft der People of Color richtet oder jedenfalls richten kann.⁸⁴ Stolz ist weit mehr als Selbstachtung, die sich auf den Menschen als *eine* Person bezieht. Stolz bezieht sich auf je *diese besondere* Person in ihrer Eigenart und auf ihre ureigenen Errungenschaften.

Ein zweites Beispiel: In seinen Kindheitserinnerungen berichtet Joachim Fest von einem Wortwechsel zwischen seiner Mutter Elisabeth Fest und seinem Vater Johannes Fest. Elisabeth Fest bat ihren Gatten, man möge zum Schein der NSDAP beitreten, dies sei in der gegebenen Situation doch legitim.

„Sie hätte da keine Bedenken. Natürlich liefe der Entschluß auf eine Heuchelei hinaus. Aber dazu sei sie bereit. Die Unwahrheit sei immer das Mittel der kleinen Leute gegen die Mächtigen gewesen; nichts anderes habe sie im Sinn. Das Leben, das sie führe, sei so entsetzlich enttäuschend! Nun schien die Überraschung auf seiten meines Vaters. Jedenfalls sagte er einfach: ‚Wir sind keine kleinen Leute. Nicht in solchen Fragen!‘“⁸⁵

Diese selbstexkludierende Negation – „[w]ir sind keine kleinen Leute“ – korreliert mit dem Titel der Erinnerungen Fests: „Ich nicht“, in dem wiederum Worte wiederhallen, die Johannes Fest seinen beiden Söhnen einmal zum Mitschreiben diktiert hatte: *Etiam si omnes, ego non* – wenn auch alle (mitmachen mögen), ich nicht.⁸⁶ Der Satz „[w]ir sind keine kleinen Leute“ drückt mehr als Selbstachtung aus:

84 Vgl. VICE, *White Pride*, 203: „[...] Oppressed peoples can also rightly take pride in their history and achievements *qua* oppressed [...]“. Zu *black pride* (und *gay pride*) als Stolz auf Errungenschaften vgl. auch DYSON, *Pride*, v.a. 78–85; THEISSEN, *Über den Stolz*, 105–107.

85 FEST, *Ich nicht*, 71. Vgl. die rückblickenden Wortes Johannes Fests ebd., 337: „Man muß in Verhältnissen wie diesen manchmal den Kopf einziehen. Aber klein machen darf man sich deshalb nie!“.

86 Vgl. ebd., 75. Johannes Fest verwies Joachim Fests Bericht zufolge (vgl. ebd.) auf die matthäische (vgl. Mt 26,33) Herkunft des Wortes.

nämlich das Gefühl, moralisch groß zu sein. Und so ein Gefühl steht in tiefgreifenden Spannungen zur Vorstellung von Demut. Dies gilt nicht allein auf sozialer Ebene. Nicht nur durchschlägt das Gefühl, moralisch groß zu sein, soziale Rangordnungen.⁸⁷ Das Gefühl, in moralischer Hinsicht nicht zu den kleinen Leuten zu zählen, steht vielmehr auch in einer tiefen Spannung zu der Vorstellung einer jeglichen demütigen Selbstrelativierung. Und dies im Übrigen ungeachtet der Tatsache, dass die Haltung Johannes Fests alles andere als moralisch überheblich war.⁸⁸

Was bedeutet dies nun für die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Begriff der Großgesinntheit. Wenn es das Wissen um eine eigene, in die eigene Lebensart hineingewobene besondere moralische Größe sein sollte, das dem Stolz seine eigentliche und wünschenswerte Zug- und Durchschlagskraft verleiht, dann wird deutlich, dass Demut und Stolz sich nicht einfach durch die Inanspruchnahme der Vorstellung einer ausgewogenen Mitte miteinander versöhnen lassen. Dass Aristoteles von Demut gar nicht spricht, weil Demut keinen systematischen Ort in seinem Denken hat, ist kein Zufall, und dass z.B. David Hume dem Christentum vorhält, es stelle Tugenden und Laster auf den Kopf, denn Demut sei ein Laster und Stolz sei eine, ja die maßgebliche Tugend – das ist ebenfalls nicht marginal, sondern Niederschlag der Tatsache, dass sich ein bestimmter Begriff von Stolz nicht leicht mit Demut vereinbaren lässt.⁸⁹ Jedenfalls ist es kaum möglich, Stolz und Demut spannungslos zusammenzudenken, wenn nicht beide Begriffe gleichsam gezähmt werden, indem Stolz als authentischer Stolz idealisiert und Demut zur negativitätentlasteten Demut verflacht wird. Stolz als moralischer Stolz, als „Glanz“ der Tugend in all seiner Ambivalenz, als das Feuer, von dem Kant sprach, hat das Potenzial, Menschen über sich hinauswachsen zu lassen. Stolz ist mehr als die Selbstachtung, die darin besteht, dass ein Mensch am Gut einer universalen Menschenwürde partizipiert.

87 Was die Familie Fest angeht, so zählte diese trotz erlittener Sanktionen in soziokultureller Hinsicht ohnehin kaum zu den „kleinen Leuten“.

88 Joachim Fest berichtet (ebd., 320), sein Vater, der in der Nachkriegszeit Mitglied einer Sprachkammer war, habe sich als nicht befugt bezeichnet, einen ‚belasteten‘ Familienvater abzuurteilen; das Leben, so erklärte Johannes Fest sich hierzu, habe Gründe, „die kein Gericht der Welt begreife.“

89 Vgl. HUME, Ein Traktat über die menschliche Natur, 689 (*T* 3.3.2.13); s.u. Abschn. 8.1.

2. Stolze Demut? Zur (Un)vereinbarkeit zweier Tugenden

Stolz bezieht sich auf das konkrete, einzigartige, stolze Individuum zurück.

Zur Diskussion stand die Frage, ob das Motiv der ausgewogenen Mitte es erlauben würde, Demut und Stolz zu versöhnen. Das gelingt bei Thomas von Aquin, allerdings um den Preis, dass Thomas die Demut als eine Art Selbstbejahungsbegrenzer und den Stolz bzw. die Großgesinntheit als eine Art Selbstrelativierungsbegrenzer rekonstruieren muss. Die Verbindung zwischen Stolz und Demut besteht dann allein darin, dass beide auf einen gemeinsamen Maßstab bezogen sind, nämlich auf die richtige Vernunft. Aber die Art und Weise, wie Stolz im Menschen seine sinnstiftende und motivationale Kraft entfaltet, lässt sich mit Demut nicht leicht in Einklang bringen – jedenfalls dann nicht, wenn man, wie ich es tue, annimmt, dass Aristoteles' Begriff der Großgesinntheit etwas unter modernen Bedingungen des Denkens zu Bergendes zum Ausdruck bringt. Der Stolz des Menschen auf die eigene moralische Integrität erhebt und motiviert die in solcher Weise stolze Person und durchschlägt gesellschaftliche Hierarchien und Zuschreibungen. Stolz lässt sich demokratisieren und moralisieren. Aber wenn dies geschieht, dann ist Stolz mit Demut nicht mehr leicht zu versöhnen.

So unterschiedliche Versuche, zwischen Stolz und Demut zu vermitteln wie die Thomas von Aquins und Erik J. Wielenbergs verstehen die Dimension der Selbstbejahung in der Demut als Bejahung einer abstrakten Entität bzw. Größe: des Universums bei Wielenberg, des „Guten“ bei Thomas von Aquin. Aber mit einem solchen entindividualisierenden Begriff von Stolz ist nicht abgegolten, was moralische Selbstbejahung eigentlich kann. Moralische Selbstbejahung, moralischer Stolz in einem guten Sinn des Wortes bezieht sich auf das Individuum zurück. *Das* aber ist mit Demut dann nicht mehr leicht zu vereinbaren. Aristoteles' Beschreibung der Großgesinntheit ist gerade darin sehr aufschlussreich und erhellend, dass sie die Selbstbejahung als Haltung des Individuums zu sich selbst vorstellt; der schlaglichtartige Blick auf Stimmen aus dem 20. Jahrhundert und unsere Zeit legt nahe, dass Aristoteles in dieser Hinsicht einen wichtigen Punkt trifft.

„Ohne Stolz keine Moderne“, schreibt Gerhard Schulze – und meint damit ebenfalls eine Art von Stolz, die das eigene Sein und

Tun affirmiert und daraus Kraft und Tatendrang schöpft.⁹⁰ Dieser Stolz aber lässt sich, so Schulze, mit traditionellen christlichen Diskursen zu Haltungen der Selbstbejahung und Selbstrelativierung schwer in Einklang bringen, vielmehr musste die Moderne die Bejahung des Stolzes als einer Tugend dem Christentum, das im Stolz ein Laster, ja eine Todsünde sah, mühsam abtrotzen.⁹¹ Stolz und Demut sind keineswegs einträchtig verschwistert. Sie stehen vielmehr in einer erheblichen Spannung zueinander, sowohl in konzeptgeschichtlichen als auch in systematischen Hinsichten.⁹² Jede Theorie der Demut muss durch diese Schwierigkeit hindurch. Wer diese Schwierigkeit durch Entindividualisierung des Stolzes und/oder Entnegativierung der Demut zu lösen versucht, behält allenfalls eine fade Vorstellung davon zurück, was Stolz und Demut sein könnten.

90 SCHULZE, Die Sünde, 93.

91 Vgl. ebd., 95.

92 Dies gilt freilich unter der Bedingung, dass Stolz bzw. Arroganz und Demut nicht als voneinander getrennte Bereiche in einer Person subsistieren. Zur kompartimentalisierenden Gleichzeitigkeit von Arroganz und Demut s.u. Abschn. 3.1.

3. Gestalten misslingender Demut. Ein Prospekt

Stolz und Demut verstehen sich nicht, auch wenn noch so oft behauptet wird, sie verstünden sich gut. Sie verstehen sich nicht, weil Stolz in einem gehaltvollen Sinn des Wortes wenig Raum lässt für Demut, und sie verstehen sich nicht, weil Demut, wenn sie mit Stolz in Berührung kommt, keineswegs heilsam begrenzt, sondern vielmehr regelmäßig in eine unglückliche spiralförmige Bewegung versetzt wird. Letzteres ist die Pointe dessen, was in der Tradition als „hochmütige Demut“ bekannt ist. Hochmütige Demut steht im Zentrum meines Interesses, weil sich an ihr die ganze Problematik der Demut – und, wie noch deutlich werden wird, nicht nur der Demut – offenbart (3.3). Nun ist hochmütige Demut nur eine von unterschiedlichen Arten und Weisen, wie Demut misslingen kann. Eng mit der hochmütigen Demut verwandt, von dieser jedoch unterscheidbar ist die vorgetäuschte Demut (3.2). Neben hochmütiger und vorgetäuschter Demut lassen sich überdies noch weitere Gestalten misslingender Demut identifizieren. Auf diese gehe ich im Folgenden zuerst ein (3.1), um anschließend vorgetäuschte und hochmütige Demut zu diesen weiteren Formen misslingender Demut in Relation setzen zu können.

3.1 Exzessive Demut und entwürdigende Kriecherei

Sortieren lassen sich die unterschiedlichen Spielarten misslingender Demut dadurch, dass man dialektisch mit Blick auf jede Spielart markiert, inwiefern jeweils das verwirkt ist, was Demut sein könnte, d.h., wie Demut aussehen würde, wenn sie gelänge, anstatt in einer

jeweils spezifischen Art und Weise fehlzuzünden.¹ Es treten dann vier Gegensatzpaare hervor: *fehldosierte* vs. *wohldosierte Demut* (1), *fehllokalisierte* vs. *richtig lokalisierte Demut* (2), *falsch relationierte* vs. *richtig relationierte Demut* (3) und *kompartmentalisierte* vs. *integrierte Demut* (4).²

(1) *Fehldosierte* vs. *wohldosierte Demut*: Auf den ersten Blick wirkt es so, als ließe sich leicht sagen, was unter fehldosierter Demut zu verstehen ist. Fehldosierte Demut ist eine Form von Demut, die es zu weit treibt. Bereits Augustin spricht von übermäßiger, exzessiver Demut.³ Exzessive Demut ist eine flagellatenhafte, geißlerische Art der Demut.⁴ Allerdings versteht es sich nicht von selbst, dass an der exzessiven Demut überhaupt etwas auszusetzen ist. So gibt es Stimmen in der Tradition, die unterstellen, ein Exzess der Demut sei nicht etwa zu beklagen, sondern gehöre im Gegenteil zum Wesen der Demut. Exzessiv ist jener heilige Selbsthass, den z.B. Caterina von Siena preist. Die Demut, so schreibt sie, „entstammt der Selbsterkenntnis und dem heiligen Hass auf sich selbst (*e odio santo de se medesimo*), das heißt auf die eigene selbstsüchtige Sinnlichkeit (*propria sensualità*).“⁵ Bereits Gregor der Große forderte, der Mensch solle sich selbst in seinen eigenen Augen schlechter machen, als er eigentlich ist: „Das Denken der Guten ist so beschaffen, dass sie ihre Schuld anerkennen, wo keine Schuld ist (*ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est*).“⁶ Jean Gerson greift diese Formel auf und radikalisiert sie.

1 Vgl. zu diesem dialektischen Verfahren grundsätzlich THEUNISSEN, Der Begriff Verzweiflung.

2 Vgl. die etwas anders organisierte Übersicht über unterschiedliche Fehlformen der Demut aus psychopathologischer Perspektive bei AKHTAR, The Realm of Humility, 157–159. Akhtar unterscheidet zwischen exzessiver Demut (*excessive humility*), defizienter Demut (*deficient humility*), falscher Demut (*false humility*) und kompartmentalisierter Demut (*compartmentalized humility*).

3 Vgl. z.B. *ciu.* 5,24 (CCL 47, 160,11): „*nimis humiliter*“; *ciu.* 10,4 (CCL 47, 276,5): „*humilitate nimia*“. Dazu: KEYS, Pride, Politics, and Humility in Augustine’s City of God, 40, 42f., 45, 80. – Von einer unterdosierten Demut (*deficient humility*) zu sprechen, wie AKHTAR, The Realm of Humility, 158, es tut, scheint mir hingegen wenig sinnvoll zu sein, da eine unterdosierte Demut von der Abwesenheit von Demut kaum zu unterscheiden ist.

4 Vgl. z.B. AKHTAR, The Realm of Humility, 157f.; BELLITTO, Humility, 63f.

5 CATERINA VON SIENA, Il Dialogo, cap. LXIII (ed. Cavallini 160,298–301; Übers. Reinmüller).

„[Der Gerechte] tritt also vor den furchterregenden Richterstuhl Gottes, des gestrengen Richters, hört sein eigenes Gewissen und muß ertragen, dass es ihn mit dem tiefsten Ernst verklagt, dessen es fähig ist. [...] [W]eder will er mit der göttlichen Gerechtigkeit streiten, noch will er seinem Gewissen, das um der Gerechtigkeit willen gegen ihn selbst als Angeklagten Zeugnis ablegt, Schweigen befehlen. Er heißt es vielmehr mit lauter Stimme schreien: Dieser Mensch hier, Gott, gerechtester Richter, dieser ist es, der um deines gerechten Urteils willen verdammt werden muss, denn er hat gesündigt in zahllosen schweren Fällen, mehr als Sand am Meer [...]. Als ein schwer beschuldigter Angeklagter übernimmt er nicht die Rolle des Verteidigers, sondern des Anklägers, des Zeugen und des Richters seiner selbst und übertreibt dabei, soviel er kann (*exaggarans quantum potest*).“⁶⁷

Extreme Bilder der Demut wie diese dürften erheblich dazu beigetragen haben, dass die Moderne sich von Demut überhaupt weitgehend abgewendet hat. Vor allem, aber nicht allein im Fahrwasser positiven Denkens und Positiver Psychologie hat sich als Reaktion die Überzeugung herausgebildet, dass überhaupt jede Negativität aus der Demut herauszuhalten sei.

So nachvollziehbar es nun auch ist, dass Vorstellungen eines heiligen Selbsthasses durch zeitgenössische Stimmen zurückgewiesen werden, so muss man doch fragen, ob diese Absetzbewegung bedeuten muss, dass das Moment des Negativen überhaupt keinen Ort mehr im Nachdenken über die Demut haben soll. Wir kommen im dritten Hauptteil hierauf zurück. So viel nur an dieser Stelle: Das Negative muss einen Ort im Nachdenken über Demut finden, da das eigentliche Potenzial der Demut nicht zur Geltung kommen kann, wenn *alles* Negative aus der Demut ferngehalten wird. Denn wenn Letzteres geschieht, kann Demut keinen Beitrag zu Praxen leisten, denen es um das Anderswerdenkönnen des Menschen geht. Negativität als eine irreduzible Dimension von Demut zu sehen, ist jedoch, so gilt es herauszuarbeiten, nicht dasselbe, wie einem heiligen Selbsthass das Wort zu reden.

6 *Epist.* XI, 64 (PL 77, 1195B; Übers. Hamm). Dazu: HAMM, Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens, 71, Anm. 21. Allerdings ist fraglich, ob dieser Satz tatsächlich von Gregor stammt.

7 GERSON, *Consolatio theologiae*, OC IX, 232 (Übers. Köhler). Dazu: GROSSE, Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter, v.a. 121f.

(2) *Fehllokalisierte vs. richtig lokalisierte Demut*: Es gibt auch noch weitere Gründe, überhaupt nicht mehr von Demut sprechen zu wollen und die jüngere Begeisterung für die Demut insgesamt als Irrweg, ja als verhängnisvollen Rückschritt anzusehen. Zu den wohl schwerwiegendsten dieser Gründe zählt die Beobachtung, dass Inanspruchnahmen der Demut dazu dienen können, gesellschaftliche Machtstrukturen zu zementieren und Protest gegen Ungerechtigkeit zu ersticken.⁸ Demut wird in den entsprechenden Zusammenhängen mit Gehorsam, mit einer Unterwerfung unter einen Höhergestellten assoziiert. Aaron Ahuvia und Jeremy Wood bezeichnen dieses Verständnis von Demut treffend als „stay in your place“ kind of humility.“⁹ Besonders bedrängend ist im Lichte neuerer und neuester Erkenntnisse zur Häufigkeit von Fällen sexuellen Missbrauchs in kirchlichen Zusammenhängen die Frage, ob die Idealisierung der Demut Machtmissbrauch befördert.¹⁰

In Reaktion auf die Beobachtung, dass die Vorstellung von Demut als Unterwürfigkeit eine verheerende Geschichte hat, wurde der Vorschlag formuliert, Demut als eine domänenspezifische Tugend auszuflaggen. Demut könne sehr wohl eine Tugend sein – wenn Demutsappelle sich eben an die „richtigen“ Teilmengen einer Gesell-

8 Vgl. z.B. SNOW, *Virtue and the Oppression of African Americans*, 60; DIES., *Theories of Humility*, v.a. 17f.; TESSMANN, *Burdened Virtues*, 65–67 („servility“); BAHR, *Haltung zeigen*, 106; FELDMIEIER, *Macht – Dienst – Demut*, v.a. 85–87; HINSON-HASTY, *Revisiting Feminist Discussions of Sin and Genuine Humility*, 110; MCELROY-HELTZEL u.a., *Too much Intellectual Humility?*.

9 Vgl. AHUVIA/WOOD, *Reconstructing Humility*, 75. Ahuvia/Wood verweisen auf THOMAS VON AQUIN, *Scg. lib. 4 cap. 55* [n. 19], missverstehen diese Textstelle jedoch. Zwar führt Thomas an, die Tugend der Demut bestehe darin, dass jemand sich „auf seine Grenzen beschränkt und sich [...] einem Höhergestellten (*superiorem*) unterwirft“ (Übers. Wörner). Allerdings geht dieser Unterwerfung ein eigenes, souverän gefälltes Urteil voraus: Wer sich in dieser Weise unterwirft, tut das, „weil er glaubt, dass derjenige, dem er sich unterwirft, ihm tatsächlich überlegen ist“ (ebd.). Das eigentliche Thema ist hier die Demut Christi, zu der die zwischenmenschliche Demut lediglich als Analogie hinzugezogen wird. Überdies spricht Thomas sich an anderer Stelle gegen eine als Unterwürfigkeit (miss)verstandene Demut aus. Vgl. *Sth II-II*, q. 161 a. 3 arg. 2 (Übers. Groner): „Als Menschen sollen wir uns nicht in Demut unterwerfen (*per humilitatem subiicere*).“

10 Vgl. FRITZ, *Eine Berührung, der man sich nicht entziehen darf*.

schaft richteten, so Whitcomb u.a.¹¹ Demut, so Petra Bahr, müsse „zuerst dort als Haltung eingeübt werden, wo die gesellschaftlichen Eliten zu Hause sind.“¹² Demut ist demnach eine Haltung, die in manchen Zusammenhängen als wünschenswert gelten könne und in anderen nicht.¹³

Diese Antwort vermag allenfalls teilweise zu befriedigen. Weder scheint es stimmig, dass eine Tugend überhaupt domänenspezifisch sein können soll. Noch weniger scheint es möglich, treffsicher diejenigen Teilmengen einer Gesellschaft zu identifizieren, denen Demut ans Herz zu legen sei. Whitcomb u.a. stellen ihren Überlegungen zur Demut eine Anekdote voran. Sie berichten von der Reaktion einer Kollegin, die von einem Forschungsprojekt zur Demut erfuhr; die Kollegin kommentierte: „Humility is exactly what you need more of, *if you're a white male!*“¹⁴ Diese anekdotische, überzeichnende Zuspitzung ist vielsagend. „White male“ dürfte als Kategorie viel zu grob sein, um das, was hier gesagt werden soll, plausibel erscheinen zu lassen, das ist Whitcomb u.a. selbst klar – aber welche noch so fein abgezielte Kategorie wäre nicht immer noch zu grob? Von welcher Teilmenge der Gesellschaft wird man mit hinreichender Sicherheit sagen können, dass den Angehörigen genau dieser Teilmenge der Gesellschaft Demut ans Herz zu legen ist?

Eher weiterführend scheint es mir zu sein, davon auszugehen, dass Demut überhaupt nicht als soziale Kategorie begriffen werden sollte, dass Inanspruchnahmen der Demut im Zusammenhang der Aushandlung gesellschaftlicher Strukturen und Rollenzuordnungen grundsätzlich abzulehnen sind.¹⁵ In *diesem* Punkt haben diejenigen Recht, die sich dafür aussprechen, Demut und Größe zu versöhnen: Demut in einem Sinn dieses Wortes, der zu begrüßen ist, kann jedenfalls nicht bedeuten, dass Menschen sich vor anderen Menschen klein machen oder Erniedrigungen hinnehmen.

11 Vgl. WHITCOMB u.a., The Puzzle of Humility and Disparity, v.a. 77; vgl. ferner BATTALY, Can Humility be a Liberatory Virtue?.

12 BAHR, Haltung zeigen, 104.

13 Vgl. DILLON, Humility and Self-Respect, 68.

14 WHITCOMB u.a., The Puzzle of Humility and Disparity, 72 (Hervorh. im Original).

15 Vgl. BLOOMFIELD, Humility is not a Virtue, 43. Bloomfield leitet aus seinen Beobachtungen ab, dass Demut keine Tugend sein könne.

(3) *Falsch relationierte Demut vs. richtig relationierte Demut*: Dies führt mich zu einem weiteren Punkt. Demut kann richtig und falsch relationiert sein. Augustin z.B. besteht darauf, dass Demut bedeute, in Relation zu Gott und gerade nicht in Relation zu anderen Menschen demütig zu sein. Unordentliche Demut ist eine Demut, die sich auf Menschen anstatt auf Gott richtet – wir kommen darauf zurück.¹⁶ Demut vor anderen Menschen ist demnach bereits im Ansatz verfehlt. In strukturell ähnlicher Weise schärft Kant immer wieder ein, als „wahre Demut“ könne ausschließlich die Demut in Relation zu „dem Gesetz“ gelten. Dieser wahren Demut stellt Kant die falsche Demut gegenüber, d.h. die Kriecherei, die winselnde und heuchelnde Reue des Menschen, der sich vor anderen und/oder vor sich selbst klein macht.¹⁷ Dass servile Demut in Kants Augen nicht weniger verwerflich ist als ihr gegenteiliges Extrem, die Arroganz, erklärt sich vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Servilität und Arroganz einander der Struktur nach ähneln. Sowohl die Servilität als auch die Arroganz verfehlen das Wesen der Moral. Das Wesen der Moral besteht bei Kant darin, dass Menschen sich selbst mit dem moralischen Gesetz vergleichen. Servilität ist eine Selbstdeutung und -bewertung in Relation zu anderen Menschen und gerade nicht in Relation zum Gesetz, und dasselbe gilt für die Überheblichkeit. Servilität und Arroganz sind in Kants Augen jeweils Formen *falschen* Sich-Vergleichens.¹⁸

Bei Augustin und bei Kant gilt Demut also nicht als eine soziale Kategorie, genauer: allenfalls sekundär als eine soziale Kategorie. Demut entsteht, wenn der Mensch sich selbst im Lichte eines unbedingten Gegenübers zu sehen bekommt, im Gegenüber zu Gott (Augustin) bzw. im Gegenüber zum moralischen Gesetz (Kant). Es *geht* dieser Demut nicht um soziale Beziehungen. Dass Demut nicht

16 S.u. Abschn. 4.1.

17 Vgl. *TL*, VI 420, 428, 437: „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“ S.u. Abschn. 8.1.

18 Vgl. zur Demut als Sich-Vergleichen mit anderen Menschen *TL*, VI 435; zum Hochmut als Sich-Vergleichen mit anderen *TL*, VI 465; *Anth*, VII 203. – Auch die *arrogantia moralis* (Tugendstolz) im engeren Sinne geht auf ein falsches Sich-Vergleichen zurück: *Arrogantia moralis* bedeutet, sich entweder gar nicht mit dem Gesetz zu vergleichen (s.u. Kap. 8, Anm. 54), oder dies so zu tun, dass man sich das Gesetz durch „Vernünfteln“ zurechtlegt (*Anth*, VII 200). Vgl. STICKER, Rationalizing (Vernünfteln); SCHMIDT, Gelassener Stolz.

primär, aber sekundär eine soziale Kategorie ist, bedeutet dann: Demut wird für das soziale Leben zwar etwas austragen, hat in diesem jedoch nicht ihre eigentliche Heimstatt.¹⁹

(4) *Kompartimentalisierte vs. integrierte Demut* (4): Von kompartimentalisierter (*compartmentalized*) Demut ist dann zu sprechen, wenn eine Person gleichzeitig arrogant und demütig, d.h., in Hinblick auf manche Aspekte des eigenen Selbst arrogant und in Hinblick auf andere demütig ist, ohne dass ihre Arroganz und ihre Demut in irgendeiner Beziehung zueinander stünden.²⁰ Letzteres unterscheidet die kompartimentalisierte Demut von der hochmütigen Demut. Denn im Fall der hochmütigen Demut stehen Arroganz und Demut in einer Wechselwirkung, wenn auch in einer paradoxen. Integriert ist Demut demgegenüber dann, wenn Demut mit allen Vollzügen der wertenden Selbstbeziehung grundsätzlich in Verbindung steht, was nicht bedeuten muss, dass Demut nicht in manchen Aspekten der wertenden Selbstbeziehung stärker präsent ist als in anderen.

Es gibt Deformationen der Demut, die sich benennen und verhindern oder jedenfalls einhegen lassen, von denen die Demut also nicht gleichsam schicksalhaft eingeholt wird. Exzessive, falsch adressierte, falsch relationierte und kompartimentalisierte Demut sind allesamt vermeidbar, jedenfalls grundsätzlich vermeidbar. Demut kann das richtige Maß einhalten, Demut kann richtig oder falsch relationiert sein, und im ersteren Fall ist die Möglichkeit der Fehllokalisierung ausgeschlossen; Demut kann mehr oder weniger gut in das Gesamt der Selbstvollzüge einer Person integriert sein (wobei es schwierig sein dürfte, eine einmal eingetretene Kompartimentalisierung der Demut zu überwinden). Nichts an der Struktur der Demut selbst beschwört *diese* Fehlformen unmittelbar herauf. Komplizierter wird es, wenn wir uns nun der vorgetäuschten (3.2) und der hochmütigen (3.3) Demut zuwenden. Denn diese beiden Gestalten des Misslingens der Demut zu verhindern, ist äußerst schwierig, wenn nicht gar letztlich unmöglich.

19 Vgl. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, 85 (§ 61); dazu s.o. Einführung.

20 Vgl. WHITCOMB u.a., Intellectual Humility, 533, 535; CHURCH/SAMUELSON, Intellectual Humility, II; AKHTAR, The Realm of Humility, v.a. 159; BATTALY, Art. Humility, 3029.

3.2 Humblebrag. Vorgetäuschte und verlogene Demut

„I may have sung in front of 30 million people on Idol tonight, but now I'm in the middle seat on the red-eye back to NYC. #Stayinghumble.“²¹

Dieser Tweet zählt zu den zahlreichen Beispielen für *humblebragging*, die Harris Wittels in einem gleichnamigen Büchlein zusammengestellt und kommentiert hat. Der Neologismus *Humblebragging* bezeichnet einen Sprechakt, dessen Urheber vorgeben, demütig zu sein, während die Äußerung dem Sprecher in Wahrheit dazu dient, sich aufzuplustern.²² Äußerungen, die unter die Kategorie des *humblebragging*s fallen, zeichnen sich dadurch aus, dass eine Demutsgeste mehr oder weniger subtil über eine angeberische Selbstdarstellung gelegt wird.²³

Humblebragging ist ein zeitgenössisches Beispiel für das, was die Tradition als vorgetäuschte Demut kennt. Vorgetäuschte Demut bedeutet: Eine Person, die in Wahrheit nicht demütig ist und dies möglicherweise auch niemals war, versucht, den Anschein zu erwecken, sie sei demütig. Beobachtet wird vorgetäuschte Demut buchstäblich seit Jahrtausenden. Bereits Jesus Sirach warnt vor denen, die nach außen gebückt in Trauer auftreten, aber innerlich voll Trug sind (Sir 19,26). In der antiken römischen Kultur ist die strategisch eingesetzte Demut ein fester Topos.²⁴ Augustin setzt sich mit vorgetäuschter Demut intensiv auseinander, wir kommen im nächsten Kapitel darauf

21 Tweet von Reeve Carney (@reevecarney), zitiert nach WITTELS, *Humblebrag*, 170.

22 Vgl. zu diesem Begriffsverständnis ALFANO/ROBINSON, *Bragging*. Vgl. ferner RED., Art. *Humblebrag*: „to make a seemingly modest, self-critical, or casual statement or reference that is meant to draw attention to one's admirable or impressive qualities or achievements.“

23 Ausweislich empirischer Studien scheitert diese Strategie. *Humblebragger* werden im Vergleich mit Sprecher*innen, die sich offen in Angebereien ergehen, als weniger vertrauenswürdig wahrgenommen. Vgl. LUO/HANCOCK, *Modified Self-Praise in Social Media*, v.a. 302–304.

24 Vgl. REHRL, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament*, v.a. 32, 36f. („Selbstverdemütigung“), mit Verweis auf *T. Gracch* 16 u.a. Vgl. zu der hier beschriebenen strategischen Inszenierung falscher Demut auch NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, *Sprüche und Pfeile*, § 31 (= KSA 6), 64: „Der getretene Wurm krümmt sich. So ist es klug. Er verringert damit die Wahrscheinlichkeit, von Neuem getreten zu werden. In der Sprache der Moral: Demuth. —“

zurück. Bernhard von Clairvaux entwickelt ein regelrechtes Verfahren zur Diagnose vorgetäuschter Demut. Falsche bzw. vorgetäuschte Demut sei, so Bernhard, daran zu erkennen, dass, wer Demut bloß vortäusche, mit bestimmten Situationen nicht umgehen könne. Wer bloß scheinbar demütig sei, könne eine Zurechtweisung durch andere nicht ertragen, weil die Zurechtweisung mit seinem Selbstbild kollidiere. Dies äußere sich darin, dass der falsch Demütige, wenn er mit einer Zurechtweisung konfrontiert werde, „seine Demut nicht mehr heucheln (*simulare*), die Verstellung nicht mehr verbergen (*dissimulare*)“ könne.²⁵ Martin Luther hatte ein feines Gespür für falsche Tugenden, zu denen auch die falsche Demut zählt.²⁶ In einer Predigt klagt er, man schmücke jetzt alle Sünde in Tugend, d.h., der Geizige verbräme seinen Geiz als Geschicklichkeit oder Bedachtsamkeit usw.²⁷ Und in diesem Sinn spricht Luther von einer „falschen Demut“, mit der der Teufel sich schmücke.²⁸ Besonders ausgeprägt ist die Sensibilität für die vorgetäuschte Demut später im Umkreis der französischen Moralistik. So diagnostiziert z.B. Michel de Montaigne:

„Es gibt freilich auch andere, anezogene [Affektiertheit, J.S.], auf die ich jetzt nicht näher eingehen will; dazu gehören das Grüßen und das Sichverbeugen, durch die man sich den Ruf erwirbt, bescheiden und höflich zu sein, meist zu Unrecht: Viele geben sich aus Unbescheidenheit bescheiden (*on peut être humble de gloire*)!“²⁹

Ähnlich bezeichnet François de La Rochefoucauld die Demut (*humilité*) als einen „Kunstgriff des Stolzes (*orgueil*), der sich erniedrigt, um sich zu erhöhen“, und der zu diesem Zweck ein Mäntelchen der Bescheidenheit (*humilité*) umlege.³⁰ Auch in der englischen Roman-

25 Bernhard von Clairvaux, *hum.* XVIII, 47 (Übers. Winkler). Vgl. auch die spätmittelalterlichen Belege zum Motiv des in das Gewand der Demut gehüllten Hochmuts bei GROSSE, Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter, 100, Anm. 290.

26 Vgl. zur Tradition der falschen Tugend insgesamt HERDT, Putting on Virtue; bei Luther ebd., 173–196 und METHUEN, ‘God Really Hated the Hypocrites’, va 170–175.

27 Vgl. WA 41, 293,10–14 (Predigt zu Lk. 14,16ff., 1535).

28 Vgl. WA 23, 86,5f. (Wider die Schwarmgeister, 1527).

29 MONTAIGNE, Essais, 315 (OC 2/2, 633; Übers. Bode).

30 LA ROCHEFOUCAULD, Maximes et reflexions morales/Maximen und Reflexionen, Frg. 254 (Übers. Stackelberg). Vgl. zum trügerischen Wesen der Demut

tik findet sich das Motiv der vorgetäuschten Demut, etwa bei Samuel Taylor Coleridge, der in seinem Gedicht *The Devil's Thoughts* schreibt, des Teufels liebste Sünde sei ein Stolz, der Demut nachhäft („for his darling sin // Is pride that apes humility.“)³¹

So unterschiedlich diese Verweise auf die vorgetäuschte Demut auch sind, eines ist allen aufgeführten Beispielen gemeinsam: Eine Person, die Demut bloß vortäuscht, weiß, was sie tut, und was sie (nicht) ist, d.h., die Demut vortäuschende Person weiß, dass sie in Wahrheit nicht demütig ist. Dies unterscheidet die vorgetäuschte Demut von der hochmütigen Demut – jedenfalls grundsätzlich.

3.3 Hochmütige Demut als Kipp-Phänomen

„In Wirklichkeit ist vielleicht keine unserer natürlichen Leidenschaften so schwer zu überwinden wie der Stolz. Verhülle ihn, kämpfe mit ihm, schlage ihn nieder, ersticke ihn, demütige ihn, soviel du willst – er ist noch immer lebendig und wird immer hier und da hervorbrechen und sich fühlbar machen. Ihr werdet es vielleicht oft in dieser Geschichte sehen, denn sogar wenn ich annehmen könnte, ich hätte ihn vollständig überwunden, würde ich wahrscheinlich auf ebendiese meine Demut stolz sein.“³²

„Dein Patient ist demütig geworden; hast Du ihn auf diese Tatsache aufmerksam gemacht? Alle Tugenden verlieren für uns an Schrecken, sobald sich der Mensch ihres Besitzes bewusst wird; das trifft ganz besonders auf die Demut zu. Packe ihn in dem Augenblick, da er wirklich geistlich arm ist, und schmuggle in seine Gedanken die angenehme Erwägung ein: ‚Wahrhaftig! Ich bin demütig geworden!‘, und fast unverzüglich wird sich der Stolz zeigen, der Stolz über die eigene Demut. Wenn er die Gefahr, in der er schwebt, erkennt und versucht, diese neue Form des Hochmutes zu unterdrücken, dann erwecke in ihm den Stolz über diesen Versuch – und so weiter durch so viele Stadien, als es Dir gefällt.“³³

auch ebd., Frg. 308 und Frg. 354: „Gewisse Fehler (*défauts*), ins rechte Licht gesetzt, glänzen mehr als die Tugend selbst.“

31 COLERIDGE, *The Devil's Thoughts*, 321.

32 FRANKLIN, *Autobiographie*, 130.

33 LEWIS, *Dienstanweisung für einen Unterteufel*, 87f.

Benjamin Franklin und C.S. Lewis setzen hochmütige Demut plastisch als ein Kipp-Phänomen in Szene. Dieses Kipp-Phänomen wurde immer wieder beobachtet. Im Kolosserbrief und bei Philo von Alexandria finden sich zumindest Andeutungen einer Ahnung um das Problem hochmütiger Demut.³⁴ Die Diskussionen der hochmütigen Demut bei Augustin, Meister Eckhart, Martin Luther, Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Paul Tillich kamen bereits bzw. kommen in den folgenden Kapiteln noch zur Geltung. Zahlreiche weitere Zeugnisse aus unterschiedlichsten Epochen bis in die Gegenwart ließen sich nennen, exemplarisch erwähnt seien aus theologischen Zusammenhängen Thomas von Aquin, Albrecht Ritschl, Reinhold Niebuhr, Johann Hinrich Claussen und Ulrich Barth,³⁵ aus dem Bereich der Philosophie und der Literatur Montesquieu, Blaise Pascal und Marcel Proust,³⁶ aus der analytischen Philosophie Julia Driver und aus der analytischen Theologie Kent Dunnington.³⁷

So unterschiedlich diese Quellen auch sind, es gibt doch Gemeinsamkeiten: Hochmut, der mit Demut niedrigerungen werden soll,

34 Vgl. Kol 2,18 (s.u. Abschn. 4.3); Philo, *spec.* 4, 88 (Übers. Cohn u.a.): „(Richtet sie [die Begierde, J.S.] sich) aber auf Ruhm, so erzeugt sie aufgeblasene, hochmütige Menschen ohne Halt und ohne Festigkeit des Charakters, die ihr Ohr (leerem) Gerede leihen, die sich in demselben Augenblick tief gedemütigt und hoch erhoben fühlen.“ Dazu: BECKER, Der Begriff der Demut bei Paulus, 82f.

35 Vgl. *Sth* II-II q. 133 a. 1 ad 3 (Kleinmut als Ausdruck eines hochmütigen Festhaltens an einem negativen Selbstbild); *Sth* II-II q. 161 a. 1 ad 2 (zu Augustin); RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 595 (dazu: OPALKA, Narrativität und Performanz der Demut, 231); NIEBUHR, The Nature and Destiny of Man, 202; CLAUSSEN, Demut – wie geht das?; BARTH, Symbole des Christentums, 285.

36 Vgl. PASCAL, *Pensées*, Frg. 564 ed. Sellier (= Frg. 377 ed. Brunschvicg; Übers. Schiewe): „Demutsdiskurse (*discours d'humilité*) geben ruhmreichen (*glorieux*) Leuten Anlass zu Stolz (*orgueil*) und demütigen (*humbles*) Anlass zu Demut (*humilité*).“ MONTESQUIEU, *Meine Gedanken. Mes pensées*, 195 (Nr. 1186): „Wer wenig Eitelkeit besitzt, steht der Hoffart näher als andere.“ PROUST, *Werke II: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 3: *Guermantes*, 575f. (DERS., *À la recherche du temps perdu*, Bd. 8, 59). Proust spricht hier von einer Liebenswürdigkeit, die dem Ständedünkel entspringt, und von den „hochmütig demütigen Prinzipien eines evangelienfrommen Snobismus (*les préceptes orgueilleusement humbles d'un snobisme évangélique*)“.

37 Vgl. DRIVER, *Uneasy Virtue*, v.a. 29; DUNNINGTON, *Humility, Pride, and Christian Virtue Theory*, v.a. 7, 14, 93.

3. Gestalten misslingender Demut. Ein Prospekt

erweist sich als Hydra. Das Nachdenken und Sprechen über, ja bereits das bloße Wahrnehmen der Demut lässt diese kippen. Demut wird durch ihr In-Erscheinung-Treten zerstört.³⁸ Hochmütige Demut ist ein Phänomen, das aus einem Rückkoppelungsprozess, der sich innerhalb des Subjekts abspielt, hervorgeht. Das Bild der eigenen (echten oder vermeintlichen) Demut provoziert Hochmut: führt dazu, dass Demut in Hochmut *kippt*.³⁹

Vorgetäuschte Demut und hochmütige Demut lassen sich also unterscheiden, so wie auch andere Fehlformen der Demut sich voneinander abgrenzen lassen. Es handelt sich jedoch bei der vorgetauschten und bei der hochmütigen Demut nicht um durchgehend isolierte Phänomene. Und gerade die Übergänge zwischen bestimmten Formen missglückter Demut sind vielsagend, wie wir in den folgenden Kapiteln noch genauer sehen werden. Dass vorgetauschte Demut und hochmütige Demut ineinander übergehen könnten, verdeutlicht schlaglichtartig – wenn auch gewiss ungewollt – ein Tweet Donald Trumps, den Trump postete, als die Medien von der Weihnachtsbotschaft des zu jener Zeit frisch gewählten Papstes Franziskus berichteten.

„The new Pope is a humble man, very much like me, which probably explains why I like him so much!“⁴⁰

Dass Trump hier Demut für sich reklamiert, was seiner öffentlichen Selbstdarstellung nicht nur nicht entspricht, sondern zu dieser auch im krassen Widerspruch steht, lässt (mindestens) zwei Deutungen zu: (a) Trump behauptet, er sei demütig, ohne an seine vorgebliche Demut selbst zu glauben, (b) Trump behauptet, er sei demütig, und diese Selbstdarstellung geht damit einher (*b*₁) oder trägt sogar dazu bei (*b*₂), dass er (schließlich) selbst glaubt, er sei demütig. Welche Beschreibung in diesem konkreten Fall, also mit Blick auf die Person

38 Vgl. BAIER, *Progress of Sentiments*, 216.

39 Dies dürfte auch der Grund sein, warum SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (= GW 2), 192, meinte, im Unterschied zum Selbstgerechten ängstige sich der wahrhaft Demütige davor, sich selbst wahrzunehmen. Vgl. auch DERS., *Zur Rehabilitierung der Tugend*, 27.

40 TRUMP, [@realDonaldTrump]. *The New Pope Is a Humble Man, Very Much Like Me, Which Probably Explains Why I Like Him so Much!*

Donald Trump, eher zutrifft, spielt keine entscheidende Rolle.⁴¹ Es genügt für unsere Zwecke, dass der Fall (b_2) jedenfalls vorstellbar ist und sich zumindest als Erklärung anbietet: Eine Person, die Demut vorspielt und sich selbst irgendwann glaubt, sie sei demütig, wird durch das Vortäuschen von Demut nicht demütig, sondern fällt vielmehr dem eigenen Vortäuschen von Demut zum Opfer. In diesem Fall geht vorgetäuschte Demut in hochmütige Demut über. Die Lüge schlägt auf den Lügner zurück, indem sie seine Selbstwahrnehmung kompromittiert.

Dies, der Übergang zwischen unterschiedlichen Aspekten misslingender Demut, wird sich als zentral herausstellen. Für den Augenblick halte ich fest: Eine Person, die Demut bloß vortäuscht, weiß, was sie tut und was sie (nicht) ist, im Unterschied zu einer Person, die der hochmütigen Demut anheimfällt.

Hochmütige Demut unterscheidet sich also darin von vorge-täuschter Demut, dass zur hochmütigen Demut notwendigerweise ein Moment des gespaltenen Bewusstseins bzw. der Selbsttäuschung gehört, was für die vorgetäuschte Demut nicht gilt. Das heißt jedoch nicht, dass es keine Wechselwirkungen und Übergänge zwischen vorgetäuschter und hochmütiger Demut geben könnte. Vorgetäuschte Demut kippt in hochmütige Demut, weil der äußere Anschein eine eigene Dynamik entfaltet. Die Tatsache, dass genau dies, also die Wirksamkeit des schönen Scheins, in anderen Zusammenhängen des ethischen Lebens durchaus wünschenswert, ja notwendig ist, deutet darauf hin, dass die Konflikte, mit denen wir es zu tun bekommen, wenn wir über hochmütige Demut und deren Wechselspiel mit vorgetäuschter Demut nachdenken, grundlegender Natur sind. Um dem genauer auf die Spur zu kommen, wenden wir uns nun exemplarischen Aushandlungen der hochmütigen Demut durch prominente Stimmen aus der Geschichte zu.

41 Tatsächlich hat Trump wiederholt und mit Nachdruck für sich in Anspruch genommen, demütig zu sein. Vgl. [TRUMP], I have “more humility than you would think”; CILLIZZA, Donald Trump’s Interview with ‘60 Minutes’ was Eye-Opening. Das erstgenannte Interview könnte auch darauf hindeuten, dass mit Blick auf Trump von kompartimentalisierter Demut zu sprechen ist.

II. Hochmütige Demut Brennpunkte einer Konfliktgeschichte

4. *thelohumilis*. Möchtegerndemut bei Augustin

Augustins Bemerkungen zu Gestalten fehlzündender Demut sind allein schon aus dem Grund sehr erhellend, dass Augustin unterschiedlichste Perspektiven auf die Demut – und auf deren Verhältnis zum Hochmut (und zur Großgesinntheit) – einnimmt.¹ Auf der einen Seite ist er überzeugt: Demut ist *das* Heilmittel (*medicamentum, salubrium*) gegen den Hochmut.² „Demut tötet den Hochmut (*humilitas occidit superbiam*).“³ Auf der anderen Seite lässt er jedoch durchscheinen, dass die so angepriesene Demut ihrerseits anfällig ist dafür, von Malaisen befallen zu werden. So thematisiert er mehrere Formen missglückter Demut, nämlich die unordentliche (4.1), die vorgetäuschte (4.2) und die hochmütige Demut (4.3). Die beiden Letztgenannten stehen in einem äußerst engen Zusammenhang, der wiederum auf ein grundsätzliches Problem verweist.

4.1 *inordinate humilis*. Un/ordentliche Demut

„Wenn die gesegnet sind, die auf ihn [Gott, J.S.] vertrauen, dann sind die erbärmlich, die sich auf sich selbst verlassen. [...] Wenn du deine Hoffnung auf einen anderen Menschen richtest, dann ist das die falsche Demut (*si enim spem tuam posueris in alio homine, inordinate humilis eris*). Aber wenn du deine Hoffnung auf dich selbst richtest, dann ist das gefährlicher Hochmut. [...] In der falschen Weise demütig, kannst du

-
- 1 Vgl. zu Demut und Großgesinntheit *ciu.* 14,13 (CCL 48, 435,31–34); *en. Ps.* 31 (CCL 38, 239,44), 130,12 (CCL 40, 1908,45–47); *Io. eu. tr.* 55,7 (CCL 36, 466,17f.); v.a. s. 160 (PL 38, 875,38f.): „Wo Demut ist, da ist Größe (*ubi humilitas, ibi maiestas*).“ Dazu: SCHAFFNER, Christliche Demut, 78; McINERNEY, The Greatness of Humility; KEYS, Pride, Politics, and Humility in Augustine’s City of God, v.a. 189; SCHMIDT, Gezeichnet.
 - 2 *Trin.* 8,7 (CCL 50, 276,5–8); s. 142,5 (Miscellanea Agostiniana 1, 698,11–13).
 - 3 *En. Ps.* 33,1,4 (CCL 38, 276,16).

4. *thelohumilis*. Möchtegerndemut bei Augustin

nicht emporgehoben werden, in einer gefährlichen Weise hochmütig, treibst du auf den Fall hin (*inordinate humilis non leuatur, periculose superbus praecipitatur*).“⁴

Die hier beschriebene unordentliche Demut (*inordinate humilis*) steht in Analogie zu dem, was Augustin an anderen Stellen der Sache nach als unordentliche Liebe beschreibt. Gut wird geliebt, wenn die rechte Ordnung bewahrt wird (*ordine custodito*); schlecht wird geliebt, wenn die rechte Ordnung gestört wird (*ordine perturbato*).⁵ Unordentliche Liebe ist eine Liebe, die sich unmittelbar auf den Menschen als Menschen und nicht zunächst auf Gott richtet. Wer den anderen Menschen um je dieses konkreten anderen Menschen willen liebt, gießt seine Seele in den Sand, so formuliert Augustin es im Zusammenhang einer Meditation über die Erschütterung, die der Tod eines geliebten Freundes in ihm ausgelöst hatte.⁶ Im Widerspruch zur vorgesehenen Ordnung liebt also, wer den Menschen liebt, als wäre der Mensch Gott, anstatt den anderen Menschen um Gottes willen zu lieben. Denn Letzteres ist der eigentliche Sinn des Liebesgebots: dass ein Mensch den anderen Menschen um eines ganz Anderen willen liebt (*propter aliud diligendus*).⁷

Entsprechend gilt: Unordentlich demütig (*inordinate humilis*) ist, wer seine Hoffnung auf einen anderen Menschen setzt. Nicht der andere Mensch, sondern allein Gott ist der angemessene Bezugspunkt der Demut.⁸ Im Zusammenhang seiner Kritik an falsch relationierter Demut geht Augustin daher auch, wie wir bereits gesehen haben, mit Schmeichelei und Servilität hart ins Gericht und kritisiert in aller Schärfe jene, die anderen Menschen mit übertriebener Selbsterniedrigung (*humilitate nimia*) oder erbärmlicher Schmeichelei (*adulatione pestifera*) gegenüberreten.⁹

4 S.13,2 (CCL 41, 178,39–46). Dazu: SCHAFFNER, Christliche Demut, 269. Zur Motivik von Hochmut und Fall bei Augustin vgl. v.a. *cat. rud.* 31 (CCL 46, 156,13f.17f.).

5 Vgl. *ciu.* 15,22 (CCL 48, 488,23f.); s. 37,23 (CCL 41, 467,497–503). Dazu: BAUMANN, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus, 28.

6 Vgl. *conf.* 4,13 (CCL 27, 46,7–47,9). Dazu: SCHMIDT, Klage, 50f.

7 Vgl. *doctr. chr.* 1,20 (Simonetti 40,13).

8 Vgl. auch KEYS, Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God, v.a. 45 (Anm. 1), 57, 80, 90.

9 S.o. Kap. 3, Anm. 3.

Ähnliches gilt mit Blick auf die Demut des Menschen, der auf sich selbst, auf seine eigenen religiösen Leistungen vertraut. Ein Glaubender, der auf sich selbst vertraut, wird sich nie sicher (*secura*) fühlen und wird dazu verleitet, seine eigene Demut zu produzieren, um es sich durch Leistungen der Selbsterniedrigung zu verdienen, erhöht zu werden (*se humilet, ut exaltari mereatur*).¹⁰ Unordentliche Demut in dieser Spielart ist von selbstischen Motiven und Erwartungen kontaminiert. Wenn also Friedrich Nietzsche den in seinen Augen naiven und verlogenen Augustin in einem viel zitierten Brief an Overbeck mit Spott überhäuft und an anderer Stelle die christliche Demut demaskieren will mit einer Parodie auf Lk 18,14: „Wer sich selbst erniedrigt, will erhöht werden“, dann verweist Nietzsche auf ein Problem, auf das man den in seinen Augen kurzsichtigen Augustin jedenfalls nicht eigens aufmerksam machen müsste.¹¹ Augustin wusste darum, wie schwer es ist, von dem zu lassen, was Luther später „gemachte Demut“ und „gemachte Reue“ nennen wird, also Formen der Zerknirschung, die der Zerknirschte selbst in der Hand haben will.

4.2 Fingierte Demut als Pseudotugend

Augustin hatte ein feines Gespür für die Tendenz des Menschen, Tugend vorzutauschen. Mit Nachdruck verurteilt er die Scheinheiligen (*hypocritae*), die vorspielen, etwas zu sein, das sie nicht sind.¹² Für unseren Zusammenhang besonders aufschlussreich ist Augustins Polemik gegen die Verlogenheit, die er den heidnischen Philosophen attestiert.¹³ Diese wissen nichts von der göttlichen Weisheit, sind in selbstischem Hochmut und Lügen gefangen und bilden sich etwas ein auf ihre (Pseudo)Tugend, „die umso trügerischer ist, je hochmütiger sie ist“ (*quanto superbiore, tanto mendaciore uirtute*).¹⁴ Im

10 Vgl. *en. Ps.* 41,12 (PL 36, 469,12–14).

11 NIETZSCHE, Menschliches Allzumenschliches I, § 87 (= KSA 2), 87. Zur Polemik Nietzsches gegen Augustin vgl. DERS., An Franz Overbeck in Basel, Nizza 31[.] März 1885, Nr. 589 (= KSB 7), 34.

12 Vgl. *v.a. s. dom. m.* 2,5; 2,64 (CCL 35, 95,90–93; 160,459–463).

13 Vgl. HERDT, Putting on Virtue, v.a. 45–50.

14 *Ciu.* 19,4 (CCL 48, 669,202; Übers. Thimme); vgl. zu aufgeblasenen Pseudo-Tugenden auch *ciu.* 19,25 (CCL 48, 696,10–13).

Hintergrund steht Augustins Überzeugung, dass es kein neutrales Mittelfeld zwischen Tugend und Laster gibt. Weil die motivationale Orientierung der heidnischen Philosophen im Grundsatz verfehlt ist, ist ihr Denken durch und durch korrupt.¹⁵ In einer sehr ähnlichen Art und Weise verfehlen diejenigen, die nicht auf Gott bezogen leben, das Wesen der Demut, wenn sie ihre Sünden mit Worten bekennen, ohne das mit leeren Worten Bekannte wirklich zu fühlen. Augustin betont: Ein bloß äußerliches, lügnerisches Sündenbekenntnis, ein bloßes Lippenbekenntnis der eigenen Verfehlung kann nicht genügen. Gott nimmt verlogene Demut nicht an (*non accipit deus mendacem humilitatem tuam*).¹⁶

Besonders eindrücklich kommt dies im Zusammenhang einer Passage aus Augustins Psalmenauslegung zur Geltung. Augustin denkt hier über den Unterschied zwischen einem unaufrichtigen und einem aufrichtigen Sündenbekenntnis nach. Unaufrichtig ist ein Sündenbekenntnis, das durch den Wunsch motiviert ist, Hochmut bzw. den Anschein von Hochmut zu vermeiden (*ut arrogantia deuitetur*).¹⁷ Wer sagt, dass er ohne Sünde sei, täuscht sich selbst (*dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*), so zitiert Augustin 1. Joh. 1,8.¹⁸ Aber das Ansinnen, diesen Selbstbetrug der Unbußfertigkeit zu vermeiden, darf umgekehrt nicht dazu verleiten, Bußfertigkeit durch ein Sündenlippenbekenntnis bloß vorzuspielen. Sollte denn, fragt Augustin, Sündenvergebung durch ein bloßes Lippenbekenntnis (*falsa confessio*) erlangt werden?¹⁹ Den Heuchler (*hypocrita*), der mit leeren Worten seine Sünde bekennt, geht Augustin hart an: „Äußerlich täuschst du die Demut vor, während du innerlich die leere Eitelkeit umarmst (*foris fingis humilitatem, intus amplecteris uanitatem*).“²⁰

Die Lüge schlägt auf den Lügner zurück. Wer unter Vortäuschung von Demut (*simulata humilitate*) ein Sündenbekenntnis spricht,

15 Vgl. GAUL, Augustine on the Virtues of the Pagans, 245.

16 S. 181,4 (PL 38, 981,16).

17 Vgl. *en. Ps.* 118,2,1 (CCL 40, 1669,28–31).

18 Vgl. *en. Ps.* 118,2,1 (CCL 40, 1668,7f.). Vgl. zu Stolz und Selbsttäuschung bei Augustin BRUNING, Augustine's Concept of Pride, v.a. 70.

19 Vgl. *en. Ps.* 118,2,1 (CCL 40, 1669,27).

20 *En. Ps.* 118,2,1 (CCL 40, 1669,46–48). – Solche vorgetäuschte Demut ist auch insofern tief verwerflich, als der innere Sinn der Demut die Selbsterkenntnis ist. Vgl. *Io. eu. tr.* 25,16 (CCL 36, 247,21f.): „*tota humilitas tua, ut cognoscas te.*“

ohne selbst an die eigene Sündhaftigkeit zu glauben, fällt einer Selbsttäuschung zum Opfer und verführt sich selbst (*se ipsa seducens; seipsos seducunt*).²¹ So wie der unbußfertige Stolze glaubt, er sei ohne Sünde, und damit einem Selbstbetrug aufsitzt, so glaubt derjenige, der Bußfertigkeit vorspielt, dem selbstgemachten Trugbild. Die fingierte Demut ist nicht nur verlogen, sie ist auch verheerend, weil sie den Heuchler in seiner selbst fabrizierten Unwahrheit einschließt. Diesem Zusammenhang von missglückter Demut und Selbsttäuschung müssen wir nun noch genauer nachgehen.

4.3 Paradoxien eines Frömmigkeitsideals. Demut in den Schlingen des Hochmuts

Während Augustin sich wiederholt mit vorgetäuschter Tugend und auch mit falscher Demut auseinandersetzt, scheint das Problem der *hochmütigen* Demut nur an wenigen, dafür aber sehr prägnanten Stellen seiner Schriften auf. Eher nebenbei stellt er in seinen *Bekenntnissen* fest, dass die Verachtung der Eitelkeit selbst zum Gegenstand eitler Prahlerei werden kann (*de ipso uanae gloriae contemptu uanius gloriatur*).²² Einen ähnlichen Gedanken formuliert er in *Vom Gottesstaat*: Demutsbezeugungen und schmeichlerische Reden (*inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter*) können den Menschen in Versuchung führen, sich zu überheben.²³ Eingehender diskutiert Augustin das Problem der hochmütigen Demut insbesondere an zwei Stellen, nämlich im Traktat *Über die Jungfräulichkeit* und in einem *Brief an Paulinus von Nola*.²⁴

In *Über die Jungfräulichkeit* setzt Augustin sich mit den „Schlingen des Hochmuts“ auseinander, d.h. mit der Gefahr, dass „die Jungfrauen“, also Frauen, die sich dem Gelübde eines enthaltsamen Lebens verschrieben haben, aufgrund ihres religiösen Sonderstatus dem Hochmut verfallen. Die Gefahr dieses Hochmuts sei mit Blick

21 Vgl. *en. Ps.* 118,2,1 (CCL 40, 1669,28.31.34).

22 *Conf.* 10,63 (CCL 27, 190,8f.). Dazu: BAUMANN, *Pride and Humility*, 222.

23 Vgl. *ciu.* 5,24 (CCL 47, 160,10–12); *beata u.* 3 (CCL 29, 66,50–69).

24 Vgl. zur hochmütigen Demut bei Augustin bereits *Sth* II-II q. 161 a. 1 ad 2 sowie SCHAFFNER, *Christliche Demut*, 224f.; MACQUEEN, *Contemptus Dei*, 253.

auf die Jungfrauen besonders akut.²⁵ Je inniger Augustin das Gut der Jungfräulichkeit schätze, desto mehr sei er in Sorge, dieses Gut könne durch Hochmut zugrunde gehen.²⁶ Bemerkenswert ist nun, wie Augustin diese Gefahr beschreibt.

„Wenn nun der Mensch weiß, dass er alles durch Gottes Gnade ist, so darf er nicht in eine andere Schlinge des Hochmuts fallen und voll Stolz auf Gottes Gnade die anderen verachten. [...] Was soll also die Jungfrau tun, worauf soll sie bedacht sein, damit sie sich nicht überhebe über die Männer und Frauen, welche dieses hohe Gut nicht haben? Sie darf nämlich die Demut nicht bloß vortäuschen, sondern muss sie in Wahrheit üben; denn heuchlerische Demut ist ein noch ärgerer Stolz (*simulatio humilitatis maior superbia est*)! [...] Bei Gott aber kann man gewiss keine Demut vortäuschen (*fallaciter humilare non potest*).“²⁷

Ein Teilsatz lässt hier besonders aufhorchen: „[H]euchlerische Demut ist ein noch ärgerer Stolz“. Wie kann ein Mensch einem Stolz auf die eigene Demut anheimfallen, wenn er doch weiß, dass seine Demut bloß das *Trugbild* von Demut (*simulatio humilitatis*) ist, mithin also gar keinen Anlass zum Stolz bietet? Dass Lügen bedeutet zu wissen, dass das Vorgegebene abweicht von dem, was der Mensch in Wahrheit selbst weiß, hält Augustin an anderer Stelle ausdrücklich fest: Wer täuscht bzw. lügt, trägt etwas anderes im Sinn, als er durch Worte oder beliebige Zeichen zum Ausdruck bringt.²⁸ Insofern gibt die zitierte Passage Rätsel auf. Da Augustin sich wie erwähnt auch an einer weiteren Stelle mit diesem Phänomen auseinandersetzt, sehen wir uns zunächst besagte weitere Stelle an.

Die Verwicklungen vorgetäuschter und hochmütiger Demut thematisiert Augustin auch im Zuge seines Ringens um eine Deutung

25 Dieses Problem muss Augustin sehr beschäftigt haben, an anderen Stellen diskutiert er es ebenfalls, etwa in *ciu.* 1,18–1,21 und in *en. Ps.* 75,16 (CCL 39, 1049,74–76): „Besser eine demütige Jungfrau als eine demütige verheiratete Frau; aber besser ist eine verheiratete demütige Frau (*maritata humilis*) als eine hochmütige Jungfrau (*uirgo superba*).“ Vgl. LOHSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, 222; HUNTER, Art. Virginitas, uirgo, v.a. 975.

26 Vgl. *uirg.* 52 (CSEL 41, 297,3f.).

27 *Virg.* 44 (CSEL 41, 288,15–289,6; Übers. Dietz). – Hier und an anderen Stellen gleiche ich Übersetzungen ins Deutsche stillschweigend den Regeln der aktuellen Rechtschreibung an.

28 Vgl. *mend.* 3 (CSEL 41, 415,6f.). Augustin hat diese Definition seinerseits bei Sallust vorgefunden. Vgl. FÜRST, Art. mendacium, 1262f., mit Verweis auf Sallust, *Catil.* 10,5.

des Verses Kol 2,18 in einem *Brief an Paulinus von Nola*. Offensichtlich hatte Paulinus Augustin gegenüber bekannt, ihm seien diese Worte aus dem Kolosserbrief ein Rätsel, und Augustin um Unterstützung bei der Auslegung gebeten. Augustin räumt ein, er sei sich seinerseits nicht sicher, wie der Text zu verstehen sei.²⁹ Gleichwohl versucht er sich an einer Deutung. Für uns entscheidend ist die Auflösung des Ausdrucks *thelōn en tapeifrosynē* („Demut wollend, in Demut sein wollend“), den Augustin mit „*thelohumilis*“, also in etwa „Möchtegerndemut“ wiedergibt.

Der Gedankengang ist komplex. Zunächst zitiert Augustin den Vulgatatext wörtlich: Niemand möge uns verführen, „der in Demut [...] sein will“ (*uolens in humilitate*).³⁰ Sodann erläutert er diese Wendung *uolens in humilitate*, indem er gängige Gräzismen auflistet: *thelodiues*, d.h. Reichtum vorspielend, und *thelosapiens*, d.h. Weisheit vorspielend.³¹ In Analogie zu diesen Gräzismen bildet Augustin dann den Ausdruck *thelohumilis* als Kurzform von *thelon humilis* und erläutert: *thelohumilis* bedeute, demütig sein zu wollen (*uolens humilis*), Demut vorzuspielen (*affectans humilitatem*), demütig scheinen zu wollen.

„[...] [D]aher bedeutet *thelohumilis*, in ausführlicherer Form *thelon humilis*: demütig sein zu wollen, demütig scheinen zu wollen (*uolens uideri humilis*), Demut nachzuäffen (*affectans humilitatem*).“³²

Bemerkenswert ist nun, dass Augustin einige Zeilen später seiner Deutung eine neue Wendung gibt. Er greift die Mahnung auf, mit der Kol 2,18 fortfährt: „Lasst euch den Siegespreis von niemandem nehmen, der [...] ohne Grund aufgeblasen ist“, um anschließend eine enge Beziehung zwischen der zuvor erläuterten vorgetäuschten Demut (*uolens uideri humilis*) und der nun als weiteres Motiv hinzutretenden Aufgeblasenheit durch falsche Demut (*de falsa humilitate magis infletur*) herzustellen. Erstaunlicherweise (*miris modis*), so Augustin, geschieht es in der Seele eines Menschen,

29 *Ep.* 149,23 (CSEL 44, 368,23–369,2).

30 *Ep.* 149,27 (CSEL 44, 373,17). Übersetzung nach Vulgata, ed. Ehlers/Beriger.

31 *Ep.* 149,27 (CSEL 44, 373,19f.).

32 *Ep.* 149,27 (CSEL 44, 373,22–374,1).

4. *thelohumilis*. Möchtegerndemut bei Augustin

„dass ein Mensch sich durch falsche Demut mehr aufbläht als durch offenen Stolz (*de falsa humilitate magis inflatur, quam si apertius superbiret*);“³³

Erstaunlich ist dies, da ja die bloß vorgetäuschte Demut eigentlich keinen Anlass bietet, sich aufzublähen. Denn nochmals: Wer Demut bloß vortäuscht, weiß ja, dass er in Wahrheit nicht demütig ist, und hat folglich keinen Grund, sich auf die eigene *vorgetäuschte* Demut etwas einzubilden. Die Beobachtungen Augustins allerdings, die auf den ersten Blick widersprüchlich wirken, könnten den Weg weisen für ein tieferes Verstehen des Verhältnisses von vorgetäuschter Demut und hochmütiger Demut.

Wer gegenüber anderen erfolgreich Demut mimt, wer also andere glauben macht, er sei demütig, übernimmt möglicherweise selbst an irgendeinem Punkt diese durch Lüge manipulierte Außenperspektive. Die Lüge schlägt von den erfolgreich Belogenen auf den Lügner zurück.³⁴ So wie die vorgetäuschte Bußfertigkeit dazu führt, dass derjenige, der Bußfertigkeit vortäuscht, der eigenen Täuschung Glauben schenkt. Wer anderen erfolgreich ein trügerisches Bild eigener vorgeblicher Demut vor Augen stellt, kann sich infolgedessen einbilden, tatsächlich demütig zu sein, und sich sodann ob seiner eingebildeten Demut etwas einbilden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch die auf den ersten Blick irritierende Formulierung im Traktat *Über die Jungfräulichkeit* erklären. Wenn Augustin hier schreibt, heuchlerische Demut sei ein noch ärgerer Stolz (*simulatio humilitatis maior superbia est*), dann dürfte er damit eben gemeint haben: Die vorgetäuschte Demut kippt in Hochmut, wenn der Mensch, der Demut vortäuscht, der eigenen Täuschung Glauben schenkt.

Diese Wechselwirkung wird uns noch weiter beschäftigen. Entscheidend wird dabei die folgende Beobachtung sein: Es sind die Dynamiken der sozialen Interaktion, des Strebens nach Anerkennung, die den eigentlichen Zug in die Verwicklungen der Demut bringen. Nun stehen Dynamiken der Anerkennung keineswegs als solche in Konflikt mit der Verwirklichung ethisch gesehen wünschenswerter Ziele. Im Gegenteil, Dynamiken der Anerkennung haben einen festen Platz im ethischen Leben. Wie wichtig der Wunsch

33 *Ep.* 149,28 (CSEL 44, 374,22f.).

34 S.o. Abschn. 3.3.

nach Anerkennung ist, weil er Menschen gleichsam moralisch in der Spur hält und das Schlimmste verhindert, wenn Menschen in ihrem Handeln beklagenswerterweise nicht von echter moralischer Gesinnung geleitet werden, diskutiert Augustin in *Über den Gottesstaat*.³⁵ Ein Herrscher, dem nicht am Guten, wohl aber an seinem guten Ruf gelegen ist, hat Anlass, um seines Ansehens willen von Gräueltaten, die auf öffentliche Missbilligung stoßen würden, Abstand zu nehmen. Gut scheinen zu wollen (*uolens bonus uideri*)³⁶ – die Worte erinnern frappierend an das ‚Demütig-scheinen-Wollen‘ (*uolens uideri humilis*)³⁷ – hat eine das Böse eindämmende Kraft. Herrscher, die kein Gewissen haben, werden immerhin dadurch von Gräueltaten abgehalten, dass sie nicht als Gräueltäter gelten wollen. Und so hält Augustin auch in seinen *Bekenntnissen* fest, des Menschen Streben nach Lob sei in einer guten Weise nahezu unauslöschlich. Vernichten ließe sich die Ehrsucht des Menschen allein durch rohe Gewalt und um den Preis völligen Verderbens.³⁸ Augustin führt hier nicht näher aus, was genau er damit meint.³⁹ Vermutlich steht das, was ihn hier beschäftigt, zumindest in Zusammenhang mit dem Phänomen des mit Blick auf seine Wirkungen wünschenswerten Strebens nach Anerkennung, das er in *Über den Gottesstaat* anspricht.

Vor diesem Hintergrund wird nun deutlich, dass Augustins knappen Bemerkungen zur hochmütigen Demut eine erhebliche Tragweite zukommt. Der bloße Schein des Guten ist eben nicht oder jedenfalls nicht in jedem Fall bloßer Schein – wir kommen darauf zurück.⁴⁰ Hochmütige Demut wird in der Konstellation, die Augustin uns vor Augen führt, dadurch befeuert, dass Menschen sich

35 Vgl. *ciu.* 5,19 (CCL 47, 154,9–12). Dazu: HERDT, *Putting on Virtue*, 49.

36 *Ciu.* 5,18 (CCL 47, 154,14).

37 S.o. Anm. 32.

38 Vgl. *conf.* 10,60 (CCL 27, 188,16–19). Dazu: GÄRTNER, *Art. laus (laudatio)*, 908; O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, Bd. 3: Books 8–13, 234. Vgl. zur Ambivalenz des Ruhmes bei Augustin auch GREEN, *Initium omnis peccati superbia*, 429; HERDT, *Putting on Virtue*, 48–50; GÄRTNER, *Art. gloria*, 171.

39 GIBB/MONTGOMERY, *The Confessions of Augustine*, 321, vertreten die Auffassung, Augustin richte sich hier gegen Asketen, die sich um eine widerliche äußere Erscheinung bemühten, um Verachtung auf sich zu ziehen. – Zur Instabilität und Fremdbestimmtheit der durch das Streben nach sozialer Anerkennung (*aliena laude*) hervorgebrachten Handlungsmotivation vgl. *diu. qu.* 59,3 (CCL 44A, 114,91f.); *ep.* 140,79 (CSEL 44, 228,8f.).

40 S.u. Kap. 9.

4. *thelohumilis*. Möchtegerndemut bei Augustin

selbst glauben, was sie zunächst bloß anderen vortäuschen. Die zuletzt zitierten Bemerkungen Augustins zum sozial wünschenswerten, weil Übel eindämmenden Rückstoß des Strebens nach Anerkennung auf das Handeln machen deutlich, dass der Drang des Menschen danach, sich anderen Menschen gegenüber in ein bestimmtes Licht zu rücken, zum ethischen Leben im Guten und im Schlechten faktisch dazugehört. Aus der Verbindung beider Beobachtungen, also aus der Beobachtung, dass der Reiz des schönen Scheins Verlogenheit und Hochmut provozieren kann, und der Beobachtung, dass der schöne Schein doch auch moralisch produktiv sein kann, folgt dann: Das, was in der hochmütigen Demut schiefeht, ist etwas, das man nicht loswird, jedenfalls nicht um einen vertretbaren Preis. Der „Unfall“ hochmütiger Demut ist nicht bloß ein zufälliger Unfall, sondern bringt ein grundsätzliches Problem ans Licht. Augustin stößt auf dieses Problem, das uns noch beschäftigen wird, weil er es eben nicht bei der kruden Antwort belässt, dass die Demut den Hochmut tötet, so als wäre damit alles gesagt und so als interessiere sich das christliche Denken nicht näher für die mitunter prekären Bedingungen, unter denen Menschen ihre Leben zu führen haben.

5. Vergiftete Demut bei Martin Luther

Auch Martin Luthers Auseinandersetzungen mit hochmütiger Demut sind vielschichtig und vielsagend. Für den (einstigen) Augustinermönch Luther ist Demut ein Grundbegriff christlichen Lebens. Gleichzeitig ringt er mit den Abgründen und Paradoxien der Demut, vor allem damit, dass Demut, so wie die sein Denken prägende bußtheologische Tradition sie versteht, uferlos ist (5.1). Dies spiegelt sich in seiner Auslegung des Magnifikat wider (5.2). Hier beobachtet Luther, wie extrem destruktiv jener Hochmut ist, der auch und gerade die Demut zu vergiften vermag, und hier macht Luther auch deutlich, dass eine Überwindung dieser Vergiftung dem Menschen einiges abverlangt. Von der Vergiftung der Demut durch Hochmut spricht Luther auch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Gegnern, denen er attestiert, dass sie sich im Bann ihres Hochmuts von jeglichem Korrektiv, wie die Demut eines sein könnte, abgeschnitten hätten (5.3). Gegen diese Vergiftung ist kaum ein Kraut gewachsen. Das heißt allerdings nicht, dass es fruchtlos wäre, ihr nachzuspüren. Den Verwicklungen der Demut auf den Grund zu gehen, ist weiterführend auch dann, wenn sich noch keine Lösung abzeichnet, denn es bildet sich so jedenfalls ein Eindruck von der Fallhöhe verwickelter Demut heraus und damit auch von den Anforderungen, die an eine Theorie der Demut zu stellen sind.

5.1 „Wer nicht besser werden will, hört auf, gut zu sein“

Luthers Problematisierung der Demut entsteht im Zusammenhang einer Bußtheologie, die den frommen Menschen geradezu in Paradoxien verstricken *muss*. Weil Demut mit einer besonderen Größe vor Gott assoziiert wird, sieht sich der Fromme gedrängt, immerzu demütiger und noch demütiger zu werden. „Je größer jemand vor Gott ist, desto demütiger ist er vor sich selbst“, heißt es in einem (wohl fälschlich) Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Kommentar

„[...] [W]er auf dem Weg Gottes nicht vorwärtsgeht (*proficit*), der bleibt zurück (*deficit*), und wer nicht sucht, der verliert das schon Gesuchte, weil man auf dem Weg nicht stehenbleiben darf.“⁹

Zwar wäre es denkbar, dass Demut das Streben nach Fortschritt in der religiösen Selbst(ent)bildung heilsam begrenzt.¹⁰ Naheliegender aber scheint es mir zu sein, dass Demut und religiöses Fortschrittsdenken eine unheilige Allianz eingehen, so dass Demut im vollen Sinn des Wortes maßlos wird. Es kann kein bleibend gültiges Maß für die richtige Demut geben, weil diese jedes einmal erreichte Maß erneut übersteigen muss, weil das einzig bleibend gültige Maß das „Mehr“ ist.¹¹ Für den frühen Luther, der Demut als eine verdienstliche Haltung, als ein Ziel des Strebens ansah, bedeutet dieses uferlose Selbstnegativierungsdenken, dass der Mensch in der Selbstvernichtung immer weiter voranschreiten muss. Und so hat Luther zuweilen in einem frommen Selbsthass geradezu geschwelgt, offenkundig geleitet von der Überzeugung, dies bringe ihn Gott näher.¹² Von dieser Vorstellung hat Luther sich zwar im Zuge seiner theologischen Entwicklung in gewissem Maße gelöst, er bleibt der bußtheologischen Ideenwelt jedoch verbunden. Die Brechung der mittelalterlichen Tradition in Luthers „reifem“ Denken vollzieht keinen Bruch mit dieser Tradition. Die Bedrohung durch den Hochmut und die Notwendigkeit ständiger, harscher Selbstprüfung sind bleibende Konstanten in seinem Denken. Weil der Mensch in der Hoffnung auf Gott gerecht, in Wirklichkeit aber Sünder ist, bleiben Selbstprüfung und Demut zentrale Tugenden, die Luthers Denken und seine Frömmigkeit prägen.¹³ Dies bekräftigt ein Blick auf seine Auslegung des Magnifikat.

9 WA 56, 239,21f. (Vorlesung über den Römerbrief, 1515–1516; Übers. Ellwein/Otto).

10 Vgl. BELL, *Divus Bernhardus*, 74.

11 Vgl. DAMERAU, *Die Demut in der Theologie Luthers*, 44, 70f., 85, 106.

12 Vgl. ROPER, *Der Mensch Martin Luther*, 81.

13 Vgl. DAMERAU, *Die Demut in der Theologie Luthers*, 305; LEPPIN, *Die fremde Reformation*, v.a. 41. Leppin verweist hier auf WA 56, 269,30 (Vorlesung über den Römerbrief, 1516/1516). – Dies verkennt VOLF, *Liberating Humility*, v.a. 46, 50, 53f., indem Volf recht kategorisch zwischen Demutsdeutungen Luthers vor und nach der reformatorischen Wende unterscheidet.

5.2 „Das falsche Auge ausstechen“. Oder: Demut und Nicht-an-sich-selbst-Denken

In seiner Auslegung des Magnifikat findet sich Luthers wohl dichteste Aushandlung der Demut. Auf der einen Seite lässt diese Schrift erkennen, dass Luther gegenüber einem bußtheologischen Verständnis der Demut in gewissem Maße auf Distanz geht. Auf der anderen Seite aber wird deutlich, dass Luthers Verständnis der Demut der spätmittelalterlichen Bußtheologie weiterhin verpflichtet bleibt.

Luther setzt sich von einem Verständnis der Demut ab, dem die Demut als fromme Leistung gilt. Seine Absetzbewegung ist in die Diskussion eines Übersetzungsproblems eingefaltet. Er wendet sich gegen jene Auslegungstradition, die Lk 1,48 mit den Worten übersetzt: „Er sah an die Demut seiner Magd.“ Maria, so Luther, lobt keineswegs ihre Demut, vielmehr lobt sie Gott, der ihre Niedrigkeit angesehen habe. Daher übersetzt Luther Marias Worte als „er hat mich, seine geringe Magd [*humilitatem ancillae suae, tapeinosin*] angesehen [...]“.¹⁴ Luther besteht darauf, dass die Übersetzung „die Demut seiner Magd“ anstelle von „mich, seine geringe Magd“ philologisch falsch sei, jedoch auch aus sachlichen Gründen falsch sein müsse.¹⁵ Denn die zur Diskussion stehenden Worte aus dem Magnifikat unterstellten keineswegs, dass Maria auf ihre eigene Demut blicke. Vielmehr brächten diese Worte zum Ausdruck, dass Maria trotz ihres niedrigen sozialen Status von Gott auserwählt worden sei. „[D]enn Maria will ja sagen: Gott hat auf mich armes, verachtetes, unansehnliches Mädchen hinabgesehen.“¹⁶ Diese Überlegungen veranlassen Luther zu einer Klärung, worum es bei der Demut eigentlich geht.

Zwar ist Demut in der Tat lobenswert und Maria ist auch wirklich demütig. Aber Maria lobt nicht ihre eigene Demut, und lobenswert ist Demut auch nicht als selbstbewertende Haltung, sondern als eine Art und Weise, sich zur Welt ins Verhältnis zu setzen. Demut bedeutet, mit den Augen Gottes auf die Welt, und zwar gerade auf das Niedrige in der Welt, auf die Not zu sehen – anstatt auf das

14 Lk 1,48 zitiert nach WA 7, 546,4 (Das Magnifikat, 1520).

15 Vgl. zur philologischen Frage v.a. SCHÖPFLIN, „... denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ (Lk 1,48).

16 WA 7, 560,36–561,1 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

in den Augen der Welt „Hohe“, auf Ehren zu starren. Es geht der Demut nie um Selbstbespiegelung. Menschen, die auf ihre eigene Demut fixiert sind, leben in einer falschen Demut. Ihre Absicht ist es, bei Gott angesehen zu sein, und ihre Demut bezeichnet Luther als vorgespiegelte, „gemachte“ Demut.¹⁷ Wer auf die eigene Demut starrt, zerstört sie, wird vom Stolz auf die eigene Demut in einen verheerenden Strudel gezogen. Die wahre Demut kann es daher nicht ertragen, sich selbst anzusehen.

„Darum weiß rechte Demut [...] niemals, dass sie demütig ist (*Rechte demut weysz nymmer das sie demutig ist*), denn wenn sie es wüsste, dann würde sie dadurch, dass sie eben diese schöne Tugend ansieht, hochmütig, sondern sie hängt mit Herz, Gemüt und allen Sinnen an den geringen Dingen. Sie hat sie unablässig im Auge, das sind ihre Vorstellungen, mit denen sie umgeht. Und weil sie die im Auge hat, kann sie sich selbst nicht sehen noch sich ihrer selbst gewahr werden, geschweige denn der hohen Dinge.“¹⁸

Wer in dieser richtigen Weise demütig ist, starrt nicht auf sich selbst, nicht auf die eigene Demut, sondern sieht mit offenem Blick in die Welt und auf das, was in den Augen der Welt kein Ansehen genießt. Demut ist „Bereitschaft und Sinn dazu, sich auf geringe, verachtete Dinge einzulassen.“¹⁹ Demut wird „objektiviert“, so pointiert Friedrich Wilhelm Marquard den Gedanken, d.h. auf das Gegenüber der Welt bezogen.²⁰

Wie jedoch kommt dieser Blick zustande, d.h., wie gelangt ein Mensch dahin, dass er nicht mehr auf sich selbst starrt? Luther findet in seiner Antwort auf diese Frage drastische Worte. Man kann den Menschen nicht dadurch ändern, dass man ihm die niedrigen Dinge vor Augen stellt, auf die er seinen Blick richten soll. Sein

17 Vgl. ähnlich zur „gemachten Reue“ („gemachte Rew“) WA 50, 226,5 (Die Schmalkaldischen Artikel, 1538). Vgl. die ähnliche Beobachtung in WA 36, 235,31–33 (Predigt zu Lk. 18,9ff., 1532): „Sic Nonnae sind sonderlich verdampt leute gewesen: sumus sponsae Christi, aliae non. Sic habens eitel hoffart ex castitate gemacht.“ Dazu: WABEL, Die Überheblichkeit der Demut, 559.

18 WA 7, 562,19–27 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

19 WA 7, 561,25f. (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger). Dies ist in Luthers Römerbriefvorlesung bereits vorgebildet. Vgl. WA 56, 471,18–25 (Vorlesung über den Römerbrief, 1515–1516). Dazu: ZUR MÜHLEN, Art. Demut, 475.

20 Vgl. MARQUARDT, Gott *oder* Mammon, 197.

5. Vergiftete Demut bei Martin Luther

Sehen selbst muss der Mensch radikal ändern, nicht bloß seine Blickrichtung.

„Deswegen nützt es nichts, Demut in der Weise zu lehren, dass man geringe, verachtete Dinge vor Augen stellt. [...] Nicht die Bilder, sondern die Sichtweise muss man abschaffen. Wir müssen hier mitten unter hohen und niedrigen Bildern leben, es muss aber das Auge ausgestochen werden, wie Christus sagt [Mt 5,29; 18,9].“²¹

„Dazu also dienen so viel Leiden, Sterben und allerlei Ungemach auf Erden, womit wir zu schaffen haben, damit wir mit Mühe und Arbeit das falsche Auge ausstechen.“²²

Das selbstreflexive Auge, der schalkhafte oder scheele Blick muss gewaltsam überwunden werden.²³

Spüren wir diesem Motiv des Ausstechens des falschen Auges etwas genauer nach, um besser zu verstehen, was sich für Luther mit diesem Bild verbindet. Wir Menschen kennen Gott in Wahrheit nicht, so Luther, und wir verkennen Gottes Barmherzigkeit, wenn wir sie „mit der geballten Faust“ zu fassen versuchen. Gott muss im Glauben erkannt werden.²⁴ „Darum müssen die Sinne und die Vernunft geschlossen sein. Ihr Auge ärgert uns. Darum soll man es ausstechen und wegwerfen.“²⁵ Viele Jahre später führt Luther in einer Predigt aus, dass die Vernunft umso weniger versteht, d.h. von der eigentlichen, göttlichen Wirklichkeit umso weniger versteht, je scharfsinniger und geübter sie ist. Wenn die Glaubensbotschaft verstanden werden soll, dann müssen zuerst der Vernunft die Augen ausgestochen werden:

„[...] [S]ollen aber die wort verstanden werden und ins Hertz gehen, so mus ein höher komen, den aller Menschen Weisheit ist und vermag. Man mus in ein ander Schule komen, und der vernunfft urlaub geben, sie nicht zu rat nemen, sondern schweigen und heissen tod sein, jr die

21 WA 7, 563,5–9 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger). Dazu: BURGER, Marias Lied in Luthers Deutung, 73f.

22 WA 7, 563,36–564,5 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

23 Vgl. WA 7, 566,13f. (Das Magnifikat, 1520): „krumm und scheel“; ebd., 567,6: „das böse, eigennützig(e) (*schalckhafftig*) Auge.“

24 Vgl. WA 7, 587,11–17 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

25 WA 7, 587,17f. (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

Augen ausstechen und die feddern rupfen, wer anders diess verstehen wil.“²⁶

Damit will Luther nicht sagen, dass der Mensch sich nicht seiner Potenziale bedienen sollte, sondern, dass der Mensch gegen die Anmaßungen zu kämpfen hat, zu denen der Blick auf seine eigenen Fähigkeiten ihn verleiten kann. Anmaßend ist die Vernunft, wenn sie mit und gegen Gott vernünfteln will. Auf seine Demut wie auf seine Vernunft soll der Mensch sich nichts einbilden, insistiert Luther, so sehr er die Vernunft auch in anderen Zusammenhängen zu loben weiß.²⁷

Wichtig ist dabei: Wenn Luther davon spricht, dass der Mensch die Vernunft heißen soll, tot zu sein, und wenn er in seiner Auslegung von Gal 3,6/Gen 15,6 über die Vernunft sagt, dass der Glaube sie töte (*fides occidit rationem*), dann geht es ihm nicht um ein Werk der „geistigen Selbstverstümmelung“ oder der „Selbstvergewaltigung“, wie Gerhard Ebeling es pointiert.²⁸ Luther hält fest, dass es nicht in Abrahams Macht stand, die Vernunft zu töten, sondern dass der Glaube selbst dies tat, und dass der Mensch dergleichen aus seinen eigenen Kräften niemals vermöchte: „[D]er Glaube schlachtet die Vernunft und tötet jenes Tier, das die ganze Welt und die Kreaturen nicht töten können.“²⁹ Dass die Vernunft durch den Glauben überwunden wird, verdankt der Mensch dem Wirken Gottes in der Seele des Menschen.

Wenn Luther also in seiner Auslegung des Magnifikat fordert, dass der Mensch sich das falsche Auge aussteche, um der Gefahr der hochmütigen Demut zu entgehen, dann ist damit gewiss nicht ein Werk der „Selbstverstümmelung“ gemeint, sondern ein Geschehen, dessen Notwendigkeit der Mensch anzuerkennen, für dessen Verwirklichung er jedoch nicht allein einzustehen hat und ob dessen er sich ganz gewiss nicht selbst rühmen sollte. Das Geschehen ist nicht ein Werk der Selbstnegation des Menschen, aber doch ein Geschehen, das sich nicht ohne Rückgriff auf harsche Worte zur

26 WA 33, 264,11–19 (Predigt über Joh. 6,63, 1531).

27 Vgl. WA 39/I, 175, 9–13 (Disputatio de homine, 1536). Dazu: DIETER, Luther und Aristoteles, v.a. 47.

28 Vgl. WA 40/I, 362,6 (In epistolam Pauli ad Galatas, 1531). Dazu: EBELING, Fides occidit rationem, 219f.

29 Vgl. WA 40/I, 362,15f. (In epistolam Pauli ad Galatas, 1531; Übers. Kleinknecht [Hervorh. J.S.]).

Sprache bringen lässt. Der Grund für diese harsche Rhetorik ist, dass Hochmut eine ungeheuer destruktive Kraft ist, die alles, also auch die Vernunft und auch die Demut, in den Abgrund zu reißen vermag.

Demut ist dabei in einer besonders perfiden Weise gefährdet. Luther beschreibt Geistliche, die demütig auftreten, das Haupt demütig beugen und von sich selbst glauben, es gebe keine größeren Feinde des Hochmuts als sie selbst, und die so ihre Umwelt und wohl auch sich selbst blenden.

„Das sind die giftigsten, schädlichsten Menschen auf Erden. Das ist ein von Herzensgrund teuflischer Hochmut, für den es keine Hilfe gibt. Denn diese Leuten hören nicht, was man ihnen sagt.“³⁰

Giftig ist die hochmütige Demut, weil sie Menschen in ihrer Selbstgerechtigkeit einschließt, anstatt sie zu öffnen, wie es das eigentlich Werk der Demut wäre. „Du moechst liber ynn alle suenden fallen denn ynn dein eygen duenckel, so ein fehrlich schedlichs ding ist es“, schreibt Luther einige Jahre später in einer Predigt.³¹ Eigendünkel ist gefährlicher als alle Sünde, weil der Sünder auf seine Sündhaftigkeit immerhin noch ansprechbar sein kann, während der Eigendünkelhafte sich gar nichts sagen lässt, da er seinen Blick auf die Welt und auf sich selbst für unüberbietbar hält.³²

So stoßen wir bei Luther zwar auf den Gedanken, dass wahre Demut sich durch ein Nicht-an-sich-selbst-Denken auszeichnet. Dies erinnert auf den ersten Blick an die Vorstellung einer selbstvergesenen Demut, von der in neueren und neuesten Erörterungen der Demut immer wieder die Rede ist, und in diesem Sinne nehmen zeitgenössische Texte zur Demut auch gelegentlich auf Luther Bezug.³³ Allerdings: Das Nicht-an-sich-selbst-Denken, das Luther im Sinn hat, stellt sich nicht dadurch ein, dass man sich ‚einfach mal nicht so wichtig nimmt‘ oder sich selbstvergessen der Welt hingibt. Das Nicht-an-sich-selbst-Denken wird *im* Menschen, aber nicht *aus* dessen eigener Kraft allein verwirklicht. Und wenn das Nicht-an-sich-selbst-Denken in einem Menschen Raum greift, dann in einer

30 WA 7, 588,33–35 (Das Magnifikat, 1520; Übers. Burger).

31 WA 20, 571b,21f. (Eine Epistel aus dem Propheten Jeremia, 1526).

32 Vgl. zur isolierenden Wirkung der Arroganz TAYLOR, *Deadly Vices*, 79; TRACY, *Pride*, 69, 79; SCHMIDT, *Todsünde Arroganz*.

33 Vgl. z.B. RICHARDS, *Humility*, 209; ROBINSON, ‘I am so Humble!’, 27.

durchaus ruppigen Art und Weise. Die Heftigkeit der Luther'schen Rhetorik an dieser Stelle ist dadurch motiviert, dass ihm die Gefahr der Vergiftung der Demut durch Hochmut überdeutlich vor Augen stand, wie vor allem daran abzulesen ist, dass er die Hochmütigen als die „giftigsten, schädlichsten“ Menschen bezeichnet.

5.3 „... die aus der Lehre von der Demut nur lauter Hoffart schöpfen“

Das Motiv des Gifts bzw. der Vergiftung ist, was Luthers Diskussion der Verwicklungen der Demut angeht, auf mehreren Ebenen aufschlussreich. Im Zusammenhang seiner Verteidigung gegen Kritik, die an seinen Einlassungen zu den Bauernaufständen geübt worden war, bietet Luther eine bemerkenswerte Charakterisierung der Haltung seiner Kritiker.³⁴ Luther sah sich bekanntlich durch die aufständischen Bauern, die sich auf ihn beriefen, missverstanden – ob zu Recht oder zu Unrecht, kann hier dahingestellt bleiben.³⁵ Jedenfalls hatte Luther aus seiner Perspektive starke Gründe, gegen die Inanspruchnahmen seiner Lehren durch die Bauern vorzugehen, und ließ seinem Zorn über die Bauern freien Lauf.³⁶ Seine Schriften gegen die Bauern stießen dann auch auf Seiten derer, die Luther eigentlich wohlgesinnt waren, auf Kritik. Gegen diese Kritik setzt Luther sich wiederum zur Wehr, und dabei greift er auf ein Bild zurück, das für unseren Zusammenhang sehr erhellend ist. Er wirft seinen Kritikern vor, dass sie

„nichts mehr für evangelisch halten, als andere zu verurteilen und zu verachten und sich dünken zu lassen, dass sie selbst großen Geistes und hohen Verstandes wären, und aus der Lehre von der Demut nur lauter

34 Zeugnisse dieser Auseinandersetzung sind v.a. MÜHLFORDT, An Magister Stephan Roth zu Wittenberg über Luthers Stellung zum Bauernkrieg, v.a. 568; WA.Br 3, 511,64–67 (Brief von Johann Rühel, 26.5.1525); WA.Br 3, 531,4–8 (Brief an Johann Rühel und Kaspar Müller, 15.6.1525).

35 Vgl. z.B. ALTHAUS, Luthers Haltung im Bauernkrieg; SCHWERHOFF, Der Bauernkrieg, v.a. 582; LEPPIN, Luther und die Bauern, 19–24; ROPER, Für die Freiheit, v.a. II, 35.

36 Vgl. v.a. WA 18, 361,19f. (Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, 1525; Übers. Aland): „Darum, liebe Herrn, erlöst hier, rettet hier, helft hier, erbarmt euch der armen Menschen: steche, schlage, töte hier, wer kann.“

5. Vergiftete Demut bei Martin Luther

Hoffart (*eyttel hoffart*) schöpfen, wie eine Spinne aus der Rose lauter Gift saugt (*wie eyne spynne aus der rosen eyttel gifft seueget*).³⁷

Es handelt sich bei diesem Bildwort nicht um eine originäre Sprachschöpfung Luthers, sondern um ein geläufiges Sprichwort: „Die Spinne saugt Gift, die Biene Honig aus der Blume.“³⁸ Luther diagnostiziert eine Vergiftung der Demut. Die christliche Botschaft wird pervertiert, die Kritiker verstehen die Herabsetzung anderer als evangelisch und verdrehen die Demut in Hochmut, indem sie sich unter Inanspruchnahme der Bibel verächtlich über andere erheben.

Nun ist das Thema dieser Adressierung der Demut eigentlich nicht in erster Linie die Demut im Sinne einer personalen Haltung. Der Vorwurf, dass seine Gegner „aus der Lehre von der Demut nur lauter Hoffart schöpfen“, richtet sich nicht in erster Linie an seine Gegner als Personen, sondern an seine Gegner als Ausleger der Tradition. Luthers Gegner *lesen* schlecht, sie legen die Bibel falsch aus. Dies verdeutlicht ein Blick auf Parallelstellen. Wenn Luther das Bild von der Spinne, die aus der Rose Gift saugt, aufgreift, dann stellt er darauf ab, dass die Ketzler aus der Bibel eine falsche Botschaft ‚gewinnen‘, was nur den Ketzern allein und in keiner Weise der Heiligen Schrift zum Vorwurf zu machen sei.³⁹ Mit dem Ziel also, rhetorisch zu unterstreichen, dass seine Gegner die Botschaft der Heiligen Schrift ins Gegenteil verkehren, greift Luther im oben zitierten Passus jenen Aspekt der Botschaft der Heiligen Schrift heraus, der sich besonders gut dazu eignet, die Verkehrung, die Luther seinen Gegner vorwirft, anzuzeigen, eben die Demut, die *Teil* des semantischen Repertoires der Heiligen Schrift ist und daher synekdochisch für die Schrift stehen kann. In diesem Licht betrachtet, wirkt es zunächst so, als ginge es bei Luthers Vorwurf, seine Gegner schöpfen Hochmut aus der Demut, so wie die Spinne Gift aus der Rose saugt, gar nicht um hochmütige Demut, sondern um eine verirrte Art und Weise, die Heilige Schrift, für die das Wort „Demit“ synekdochisch steht, in Anspruch zu nehmen.

37 WA 18, 385,18–21 (Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, 1525; Übers. Aland); vgl. zu dieser Metapher auch ebd., 389,1–6.

38 Vgl. WANDER, Art. Spinne, 716; MARTEN, Buchstabe, Geist und Natur, 232.

39 Vgl. WA 38, 340,8–12 (Urbanus Rhegius: Widerlegung des Bekenntnisses der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten, 1535); WA 45, 647,23–37 (Das 14. und 15. Kapitel S. Johannis, 1537).

Allerdings: Bei näherem Hinsehen rückt diese Sentenz unserem Thema, der hochmütigen Demut, dann doch wieder näher. Zwar spricht Luther in der oben zitierten Passage nicht unmittelbar von einem Kippen der Demut in Hochmut. Diese Suggestion auf der Textoberfläche ist einem rhetorischen Kniff Luthers zuzurechnen. Und doch geht es in Luthers Auseinandersetzung mit den Bauernaufständen und vor allem mit der Kritik an seinen Einlassungen zu den Bauernaufständen um eine Dynamik, die mit hochmütiger Demut eng verbunden ist. Der Rekurs auf die Heilige Schrift, die zwar nicht ausschließlich, aber doch unter anderem auch (und keineswegs nur am Rande) so etwas wie ein Ethos der Demut enthält, gerät in den Sog einer selbstgerechten Dynamik, wenn die Heilige Schrift zur Legitimation der eigenen Position in Anspruch genommen wird. Dieser Vorgang ist in Luthers Augen ein Vorgang der Vergiftung – das Bild des Gifts verwendet Luther sowohl mit Bezug auf Irrlehren als auch, wie wir gesehen haben, mit Bezug auf den Hochmut.

Auch wenn Luther also mit dem Bildwort von den Gegnern, die aus der Demut lauter Hoffart schöpfen, wie die Spinne aus der Rose Gift saugt, nicht unmittelbar die hochmütige Demut adressiert, schwingt das Problem der hochmütigen Demut doch zumindest im Hintergrund mit. Luther greift auf das Bild von der Spinne, die aus der Rose Gift saugt, zurück, um seinen Gegner vorzuhalten, ihre Schrifthermeneutik sei verfehlt, verkehre Demut in Hochmut. Aber damit problematisiert er gleichzeitig die personale Haltung, die zu dieser verfehlten Schrifthermeneutik führt – eine Haltung, in der sich Demut und Selbstgerechtigkeit unglücklich mischen. Und genau dies, also ein Drang nach Selbstbejahung, der die Demut kontaminiert, ist das Leitmotiv jener Kritik an der Demut, die dann im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder aufflammt.

6. Selbst(ver)achtung. Verfall der Demut seit dem 19. Jahrhundert

Augustin und Luther erlebten Antagonismen von Hochmut und Demut als Dramen, bei denen es recht wörtlich um Tod und Leben geht. Hochmut tötet, so Augustin, weil das Streben nach Dominanz und Exzellenz den Menschen an das Verderben bindet, dem diese Welt geweiht ist. Der Mensch möge lieber in alle seine Sünden fallen als in den teuflischen Hochmut, meint Luther, weil der Hochmut den Hochmütigen in sich selbst einschließt. Demut soll die Rettung bringen. Dass Demut und Hochmut sich destruktiv ineinanderschieben können und dies auch regelmäßig tun, führt daher zu tiefen Beunruhigungen, die sich in feinsinnigen Auseinandersetzungen mit der prekären Tugend Demut niederschlagen. In der Moderne wird Demut dann teils aktiv zurückgedrängt, etwa durch Protagonisten der Aufklärung wie David Hume, von dem noch zu mehr zu reden sein wird. Im Christentum der Moderne verblasst das Interesse an dieser angestaubten und angezählten Tugend zunehmend – und doch flackert besagte Beunruhigung unter anderen Vorzeichen immer wieder auf, etwa in Søren Kierkegaards christlicher Existenzphilosophie (6.1), in frömmigkeitskritischen Überlegungen Karl Barths (6.2) und Dietrich Bonhoeffers (6.3) und in Paul Tillichs Polemik gegen eine Selbstachtung, die sich an der eigenen Selbstverachtung regelrecht weidet (6.4). Auch außerhalb der Theologie wird dieses Problem verhandelt, besonders eindringlich bei Karen Horney (6.5).

6.1 Das Verlangen, stolz zu sein. Zu Søren Kierkegaard

Dass Stolz und Demut einander mitunter unglücklich überlagern, beobachtet Kierkegaard vor allem in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode*. Zwar spielt das Wortfeld „Demit“ in dieser Schrift keine exponierte Rolle. Da Kierkegaard jedoch in einer zeitnah zur *Krank-*

heit zum Tode entstandenen religiösen Rede über das Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18,9–14) festhält, im Gefolge christlicher Demutsgesten trete ein noch schlimmerer Hochmut auf den Plan, und da er dieses Motiv in der zwei Jahre zuvor erschienenen Schrift *Der Liebe Tun* ebenfalls diskutiert, liegt die Vermutung nahe, dass Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* die Demut (mit)verhandelt bzw. dass die Konflikte, die hier zur Geltung kommen, mit der prekären Tugend Demut jedenfalls in Verbindung stehen.¹

Demut ist ambivalent, weil sie von Eitelkeit und vom Streben nach Anerkennung geleitet ist oder jedenfalls geleitet sein kann. Sehen wir uns vor diesem Hintergrund an, wie Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* der Sache nach Formen missglückter Demut diskutiert. Kierkegaard schildert hier den Verlauf einer sich zuspitzenden Verzweiflung. Der Verzweifelte arbeitet sich immer tiefer in seine Verzweiflung hinein, weil er ständig aufs Neue die Möglichkeit verpasst, aus der leidvollen Progression der Verzweiflung auszusteigen. Ein frühes Stadium dieser sich intensivierenden Verzweiflung ist die Verzweiflung über die eigene Schwäche. Damit meint Kierkegaard die Verzweiflung darüber, dass ein Mensch durch einen Schicksalsschlag aus der Bahn geworfen wurde und ahnt, jedoch ohne sich dieser Ahnung zu stellen, dass der eigentliche Konflikt in seinem Selbst liegt und nicht in dem, was ihm zustieß. Weil er dies ahnt, hasst er sich in gewisser Weise selbst (*hader paa en Maade sig selv*), aber ohne daraus die einzig richtige Konsequenz

1 Vgl. KIERKEGAARD, Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, GW Abt. 25, Bd. 17, 148 / SKS 11, 264 (zu Lk 18,13): „Das Christentum kam in die Welt und lehrte, du sollest beim Gastmahl nicht stolz nach dem obersten Platz trachten, sondern dich untenan setzen – und flugs saßen Stolz und Eitelkeit (*Stolthed og Forfængelighed*) eitel untenan bei Tische, der gleiche Stolz und die gleiche Eitelkeit, o, nicht die gleichen, nein, noch ärgere.“ DERS., Der Liebe Tun, GW Abt. 19, Bd. 14/2, 409 / SKS 9, 367: „Man nimmt die christliche Demut und Selbstverleugnung (*Ydmyghed og Selvfornegtelse*) dadurch eitel, dass man nicht den Mut hat, das Entscheidende zu tun, weshalb man darauf achtet, in seiner Demut und Selbstverleugnung verstanden zu werden, so dass man also um seiner Demut und Selbstverleugnung willen geachtet und geehrt wird – was doch wohl keine Selbstverleugnung ist.“ Ebd., 400 / 360: „Ach, es kann ja geschehen, dass ein Mensch im letzten Augenblick fehlgreift, dass er, in Wahrheit demütig (*ydmgy*) vor Gott, dennoch bei der Hinwendung zu den Menschen stolz wird auf das, was er vermag (*stolt af hvad han formaae*).“ Dazu: HAY, Ethical Silence, 75.

zu ziehen.² Anstatt sich nämlich unter dem Eindruck seiner Schwäche immer stärker in seine Verzweiflung hineinzusteigern und mit seiner Schwäche immer heftiger zu hadern, müsste der Mensch anerkennen, dass das Selbst gebrochen werden muss (*Selvet maa brydes*).³ Dieser demütigen(den) Erkenntnis stellt das Selbst sich jedoch nicht. Es verharrt in der Illusion, dass das Problem und die Lösung allein in den äußeren Umständen lägen, und hadert mit der eigenen Schwäche, ohne ihr auf den Grund zu gehen. Diese Verzweiflung über die eigene Schwäche ist eine toxische Verwicklung von Selbstverneinung und Selbstüberhebung, denn der Ursprung dieser Verzweiflung ist der Stolz. Wenn jemand diesem so Verzweifelnden vorhielte, er sei eigentlich stolz, würde er dies zwar weit von sich weisen und darauf beharren, dass die Verzweiflung über seine Schwäche unmöglich Stolz sein könnte,

„[...] ganz so, als ob es nicht Stolz wäre, der Schwäche solch ein enormes Gewicht beizumessen, ganz so, als wäre nicht das Verlangen, auf sein Selbst stolz zu sein (*han vilde være stolt af sit Selv*), der Grund dafür, dass er dieses Bewusstsein der Schwäche nicht ertragen kann.“⁴

Aber genau so verhält es sich: Weil der über seine Schwäche Verzweifelnde auf sich stolz sein können will, ja muss, vermag er sich der eigenen Schwäche nicht zu stellen. Der Mensch, der über seine eigene Schwäche leidenschaftlich verzweifelt, weicht deren Anerkennung aus. Die rettende Demut ist ihm fremd.⁵ Er besteht auf seinem windigen Selbstbild. Er ist trotzig, aber – zunächst – nicht trotzig genug, als dass er zu seinem Stolz stehen könnte.

Bis es dann doch zu einem Umschlag kommt. Das Selbst definiert sich schließlich durch die Ablehnung dessen, worüber es an sich verzweifelt. Was den Verzweifelnden in die Verzweiflung treibt, macht er sich zu eigen. Die nicht lösbare Spannung zwischen Zeitlichem und Ewigem nimmt der Verzweifelnde nun zum Anlass, in einen Frontalangriff gegen Gott als den, der diese Spannung in die Konstitution seines Selbst gelegt hat, überzugehen. Aber dieser Akt einer Aneignung der eigenen Malaise ist ein Pyrrhussieg, denn in der Folge ist der Verzweifelnde ganz und gar in seiner Verzweiflung

2 Vgl. ebd., 63 / SKS II, 177.

3 Vgl. ebd., 66 / SKS II, 179.

4 Ebd., 66 / SKS II, 179.

5 Vgl. BOOMGAARDEN, Das verlorene Selbst, 229.

eingeschlossen. Besonders eindrücklich kommt dies in einer Passage zur Verzweiflung über die eigene Sünde zur Geltung. Kierkegaard stellt den Leser*innen einen Menschen vor, der sich in der Vergangenheit einer nicht näher definierten Sünde hingegeben, dann von dieser Sünde abgesehen und zunächst über einen längeren Zeitraum erfolgreich der Versuchung widerstanden hatte, neuerlich dieser Sünde zu verfallen, schließlich aber doch einen Rückfall erlitt. Der rückfällig Gewordene deutet nun sein vergrämes Leiden an seinem Lapsus so, dass sein Leiden ihn adelt, und es entsteht eine Melange von quälender Selbstmarterung und exaltem Stolz.

„Ein solcher Mensch versichert vielleicht in immer stärkeren Ausdrücken, wie sehr er ihn quäle und martere, dieser Rückfall, wie sehr er ihn zur Verzweiflung bringe, ‚das verzeihe ich mir nie‘ (*jeg tilgiver mig det aldrig selv*), sagt er. [...] Er verzeiht es sich nie – aber falls nun Gott es ihm verzeihen möchte, so könnte er ja trotz allem schon die Güte haben, sich selbst zu verzeihen. Nein, seine Verzweiflung über die Sünde, und zwar am meisten gerade, je heftiger die Leidenschaftlichkeit ihres Ausdrucks ist, wodurch er sich [...] verrät, wenn er es ‚sich nie verzeihen will‘; dass er so hat sündigen können (denn diese Worte sind fast das Gegenteil bußfertiger Zerknirschung, die Gott um Verzeihung bittet), ist sehr weit davon entfernt, eine Bestimmung des Guten zu sein, sie ist eine intensivere Bestimmung der Sünde, deren Intensität Vertiefung in die Sünde bedeutet.“⁶

Diese Betrübtheit, diese demütige Zerknirschtheit ist in Wahrheit „versteckte Selbstliebe und versteckter Stolz (*en skjult Selvkjærlighed og Stolthed*).“⁷ Der Satz „das verzeihe ich mir nie“ ist das Gegenteil von bußfertiger Zerknirschung. Denn was die vermeintliche zerknirschte Figur hier sagt, ist in Wahrheit sinngemäß: „Ich bin nicht der, der diesen Rückfall erlitten hat, ich bin vielmehr der, der von einer erhabenen Position aus ein letztgültiges Urteil fällt über jemanden, der ich gar nicht mehr bin.“

So ist diese vermeintlich zerknirschte Selbstbetrachtung in Wahrheit überaus selbstisch. Der Verzweiflende besteht mit Macht auf einem idealisierten Bild seiner selbst. Anstatt im Lichte des erlittenen Rückfalls sein idealisiertes, verzerrtes Selbstbild der Realität anzugleichen, steigert er die Intensität seiner Selbstidealisation. Um

6 Ebd., II5 / SKS II, 223.

7 Ebd.

den Rückfall, der sich zugetragen hat, nicht als Indiz für eine tiefe Ambivalenz seiner gesamten geschichtlichen Existenz anerkennen zu müssen, dissoziiert er und spaltet sich in einen Ankläger und einen Angeklagten. Dafür, ein grandioses Idealbild seiner selbst aufrechterhalten zu können, zahlt er den Preis, dasjenige an sich selbst, das sich mit diesem idealisierten Selbstbild nicht vereinbaren lässt, als Fremdstoff aus seiner Biographie ausfällen zu müssen. Die gesteigerte Zerknirschung und die gesteigerte Verzweiflung, die sich beide den Anschein von Demut geben, sind in Wahrheit Manifestationen verbissener Selbstaffirmation. Um sich nicht angegriffen fühlen zu müssen, übernimmt der Verzweiflende die Rolle des Angreifers seiner selbst. Was von außen wirkt wie die Bereitschaft, eigene Fehler einzugestehen, ist in Wahrheit durch und durch von Stolz getrieben. Der Drang des Menschen nach Selbstbejahung treibt den Menschen vor sich her und immer tiefer in die Verzweiflung hinein.

6.2 Selbstwert der Selbstverleugnung. Zu Karl Barth

Demut ist schwer zu greifen und schwer darzustellen, jedenfalls gilt dies für jene Demut, die man sich wünschen kann.⁸ Missglückte Demut hingegen ist geradezu himmelschreiend. Dies hat die missglückte Demut mit dem Stolz gemeinsam, was nicht verwundert, denn es ist ja die Kontamination durch den Stolz, die die Demut besonders dramatisch und augenfällig scheitern lässt.

Missglückt ist eine Form von Demut, die sich, so Karl Barth, aus ihrer Eigenkraft heraus versteht, die ihren Wert aus einer Selbstverleugnung zieht.⁹ Barths Kritik an problematischen Formen der Demut rührt an Grundfesten christlichen Selbstverständnisses. Das Christentum, so beobachtet er, nimmt für sich in Anspruch, nicht nach den Höhen zu sinnen. Überall, wo ehrgeizig Türme gebaut werden, wittert das Christentum drohende Abgötterei, und darum pflegt es eine partiische Vorliebe für die Marginalisierten und zu Unrecht Leidenden. Diese partiische Vorliebe betrachtet Barth mit

8 Vgl. KIERKEGAARD, Entweder – Oder, 680f. / SKS 3, 138: „Stolz lässt sich vorzüglich darstellen [...]. Demut lässt sich schwer darstellen, weil sie eben Sukzession (*Succession*) ist [...]. [D]enn das gehört wesentlich zur Demut, dass sie beständig wird [...]“. Dazu: DION, *Pride*, 132.

9 Vgl. BARTH, *Der Römerbrief* (1922) (= GA II.47), 154.

Argwohn, weil er meint, dass ein solcher Habitus, ein solches christliches Pathos in eine selbstzufriedene Ideologie gerinnen muss.

„Es fragt sich, ob die angeblichen ‚Niederungen‘ nicht längst zu ‚Höhen‘ geworden sind und die Demut derer da unten zu stinkendem Hochmut, Problematik zum Idol und ‚Zerrissenheit‘ zur neuesten Modetheologie [...]“¹⁰

Die Fixierung auf das Niedere sieht Barth also als Invers des Hochmuts, weil diese Fixierung zur Ideologie gerinnt, zu einer Art geistigem Besitzstand, aus dem das Christentum Kapital schlägt, indem es sich seiner Identität vergewissert, wenn es sich – vorgeblich – den Niederungen zuwendet. Barth befürchtet, dass hier ein neuer „Pharisäismus“ aufzieht, „der es fertig bringt, nicht einmal ‚selbstgerecht‘, sondern zu allem auch noch demütig zu sein!“¹¹

Hiergegen betont Barth: Kein Werk, auch kein negatives Werk, kann der Mensch sich jemals selbst zugutehalten. Wer Selbstverleugnung predigt, tut jedoch genau das, d.h. macht das Negative zu einem Werk. „Erst recht ragt nun seine Subjektivität wie eine abgebrochene Säule in ganzer Herrlichkeit gen Himmel“¹², so Barth mit einem Seitenhieb auf Luther und Kierkegaard. Dieser frömmigkeitskritische Argwohn dürfte auch im Hintergrund einer rhetorischen Frage stehen, die Barth in seiner späteren Abrechnung mit Emil Brunners „eristischer Theologie“ in den Raum stellt:

„Gibt es einen dickeren Hochmut als den eines gewissen Kierkegaardianismus? Hat es je einen ausgesprocheneren Prometheismus gegeben als den der Philosophie der an sich selbst verzweifelten Existenz?“¹³

Ob dieser Prometheismusvorwurf die Kierkegaard'sche Analyse der verzweifelten Existenz tatsächlich treffen kann, wo Kierkegaard doch seinerseits das Problem der verzweifelt hochmütigen Zerknirschtheit regelrecht seziert hat, kann an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Denkbar ist jedenfalls, dass Kierkegaard sich mit Barth durchaus einig gewesen wäre, wenn Letzterer schreibt:

10 Ebd., 622.

11 Ebd., 153. Ich setze die häufig derogativ verwendeten Ausdrücke „Pharisäismus“ und „Pharisäer“ in Anführungszeichen, um deutlich zu machen, dass ich mir den derogativen Wortgebrauch nicht zu eigen mache.

12 BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, 166.

13 DERS., Nein!, 515.

„Wann und wo gelänge es uns etwa nicht, nachdem wir uns eben noch bußfertig den Kopf abschlagen ließen, denselben abgeschlagenen Kopf wie jene drei Heiligen im Wappen der Stadt Zürich unter den Arm zu nehmen?“¹⁴

Das drastische Bild pointiert Barths tiefe Skepsis gegenüber jeder Idealisierung der Demut als einer Zielbestimmung religiöser Praxis.¹⁵ Wer sich Demut zur Agenda macht, wird Demut verwirken.

6.3 Knechtsseligkeit. Zu Dietrich Bonhoeffer

Auch Dietrich Bonhoeffer stand vor Augen, wie korrumpierbar Demut ist.¹⁶ Das Kreuz ist das radikale Nein zu jedem Versuch des Menschen, durch eine Besinnung auf sich selbst, etwa durch die Entdeckung eines göttlichen Funkens, zu Gott zu gelangen. Aber das Hören dieses radikalen „Neins“ steht in Gefahr, wiederum von Hochmut erfasst zu werden.

„Aus diesem Hören, aus Demut, darf der Mensch nicht wieder ein Werk machen; hier [liegt] der gefährlichste Hochmut der Kirchenchristen. Nietzsche hat das durchschaut, seine Kritik gegen die Knechtsseligkeit [ist] oft [eine] wirklich christliche.“¹⁷

Der Ausdruck „Knechtsseligkeit“ findet sich zwar bei Nietzsche nicht. Der Sache nach jedoch entspricht die Beobachtung, die Bonhoeffer mit diesem Ausdruck verbindet, genau dem, was Nietzsche inkriminiert: einer frommen Haltung, die ein vermeintlich demütiges Nein zu sich selbst unter der Hand in eine Selbstüberhöhung ummünzt.¹⁸ Bonhoeffer unterscheidet zwischen Demut als einer wahrhaftigen Haltung, an der alles liege, und einem unaufrichtigen demütigen Habitus: „demütiger Tonfall, Demut als Tugend, Demut

14 DERS., Ethik II (= GA II), 271. Der Kommentar der GA (ebd.) verweist auf RED., Art. Wappen. Barth bezieht sich auf die Abbildung der Zürcher Wappenscheibe.

15 Dies bedeutet freilich nicht, dass Barth der Demut nicht gleichzeitig eine große Bedeutung zumessen könnte. Vgl. DERS., KD II/1, 240f. Dazu: OPALKA, Narrativität und Performanz der Demut, 247.

16 Vgl. z.B. BONHOEFFER, Akt und Sein (= DBW 2), 129f. Dazu: ZIMMERMANN, Wissenschaftlichkeit der Theologie, 305.

17 BONHOEFFER, Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931–1932 (= DBW II), 205.

18 S.o. Kap. 3, Anm. 24.

als Typus“.¹⁹ Wenn Jesus Demut fordere, dann fordere er gerade nicht etwas Außerordentliches. Daher wendet Bonhoeffer sich auch mehrfach gegen ein selbstgewähltes „Joch“, gegen „selbstgewähltes Leiden“. Dies seien Haltungen, die gerade nicht echtem Gehorsam entspringen.²⁰ Gegen ein Werk der Zerknirschung, die man aus sich herauszupressen versucht, hatte Bonhoeffer bereits zu Studienzeiten in einer Seminararbeit Stellung bezogen.

„Luther setzt sich mit dieser Auffassung von der *contritio* in schroffsten Gegensatz zu Mönchtum etc. Dieses hatte geglaubt, [...] diese Zerknirschung aus sich selbst herauszupressen zu können [...]“.²¹

Solch ein Programm verzerrter Demut beschwört jene „ungeheure Gefahr“ herauf, die Bonhoeffer später mit dem Ausdruck „Knechtseligkeit“ verbinden wird: „Selbstwahl des Kreuzes!“²²

Auch wenn der Ausdruck „Knechtseligkeit“ in Bonhoeffers Werk marginal ist, spielt doch die damit bezeichnete Sache in seinem Denken durchaus eine Rolle. So betont Bonhoeffer, es komme darauf an, dass die „Perspektive von unten nicht zur Parteinahme für die ewig Unzufriedenen wird, sondern daß wir aus einer höheren Zufriedenheit [...] dem Leben [...] gerecht werden, und so es bejahen.“²³ Bejahung des Lebens anstelle von ewiger Unzufriedenheit – das klingt nun wiederum nach Nietzsche, und tatsächlich gibt es Hinweise, dass die Verbindung zwischen Bonhoeffer und Nietzsche weiter geht, als die expliziten Verweise Bonhoeffers auf Nietzsche, bei denen die Abgrenzung deutlich überwiegt, erkennen lassen.²⁴ Man muss wohl nicht so weit gehen, Nietzsche als Alter Ego in Bonhoeffers Gefängnistheologie wiederzuerkennen.²⁵ Jedenfalls aber gibt es durchaus überraschende Parallelen zwischen Bonhoeffer und Nietzsche, und zwar gerade im sachlichen Zusammenhang dessen, was Bonhoeffer als „Knechtseligkeit“ bezeichnet.

19 BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937* (= DBW 14), 497.

20 Vgl. DERS., *Nachfolge* (= DBW 4), 49, 84, 113, 283; vgl. zum biographischen Hintergrund WILLIAMS, *Bonhoeffer's Black Jesus*, 33.

21 Vgl. BONHOEFFER, *Jugend und Studium 1918–1927* (= DBW 9), 367.

22 Vgl. EBERHARD BETHGE, *Mitschrift der Vorlesung Neues Testament (1935)*, zitiert nach BONHOEFFER, *Nachfolge* (= DBW 4), 166, Anm. 41.

23 BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung* (= DBW 8), 38f.

24 Vgl. FRISCH, *Widerstand und Versuchung*, v.a. 116–118 (dort Belege).

25 Vgl. ebd., 149.

So spricht Bonhoeffer despektierlich über die seelische Schwäche einiger seiner Mitgefangenen. Der Eindruck, Bonhoeffer verachte menschliche Schwäche, relativiert sich zwar, wenn man sich vor Augen führt, dass im Hintergrund eines brieflichen Zornesausbruchs gegen das „[H]erumwimmern“ eines Mitgefangenen eine judenfeindliche Bemerkung ebendieses Mitgefangenen steht.²⁶ Dass aber in Bonhoeffers Ablehnung dessen, was er als „Knechtsseligkeit“ bezeichnet, eine gewisse Affinität mit Nietzsches Denken aufblitzt, verdeutlichen etwa die folgenden Worte aus einem Brief an Eberhard Bethge:

„Mein derzeitiger Partner [...] wird immer jämmerlicher. Er hat noch zwei Kollegen hier, von denen der eine den ganzen Tag heult, der andere sich – buchstäblich – während der Alarme [...] die Hosen vollmacht. [...] Ich verachte, glaube ich, wirklich nicht leicht einen Menschen, der in Not gerät [...], aber dies ist mir wirklich nur verächtlich. [...] Ich hoffe, Du wirst nicht glauben, daß ich unter die Kraftmeier gegangen bin. [...] Aber es gibt eine Schwäche, für die das Christentum nicht zuständig ist und gerade für sie will man es in Anspruch nehmen und beschmutzen. Da müssen wir dafür sorgen, daß die Konturen klar bleiben.“²⁷

Wenn Bonhoeffer von „Knechtsseligkeit“ spricht, dann dürfte er genau das meinen, was er in diesen Briefzeilen so scharf kritisiert. Er wendet sich offensichtlich gegen die Gleichsetzung christlicher Rede von Schwäche und Demut auf der einen Seite und einer Haltung, die, wie Bonhoeffer wohl zu beobachten meint, einen Menschen zu wenig von sich selbst erwarten und verlangen lässt, auf der anderen Seite.

Eigentliche Demut im Gegenüber zur knechtsseligen Demut ist, so Bonhoeffer in Anspielung an Christian Scriver, eine, die „um sich selbst nicht weiß, wie das Auge sich nicht selbst sieht, sondern nur

26 Vgl. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung (= DBW 8), 294.

27 Ebd., 312f. Vgl. ebd., 407f. („ich möchte von Gott [...] nicht in den Schwächen [...] sprechen [...]“); 564 („Nicht die Bosheit, sondern die Schwäche der Menschen ist das, was die Menschenwürde am tiefsten entstellt und herabzieht“); 574 („Die Schwachheitssünden sind die eigentlich menschlichen Sünden [...]“). Vgl. allerdings die berühmten Worte zum leidenden Gott ebd., 534 („Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen“).

den Anderen.“²⁸ Im Unterschied zu anderen Stimmen, die sich diesen Gedanken Scrivers zu eigen machen, zeichnet Bonhoeffer allerdings ein Bild von der Demut, das keineswegs glatt und geschmeidig ist, sondern zum Zerreißen gespannt.

„Entfaltung der Lebenskraft und Selbstverleugnung, Wachstum und Sterben, Gesundheit und Leiden, Glück und Verzicht, Leistung und Demut, Ehre und Selbsterniedrigung gehören in lebendiger [un]auflöslich widerspruchsvoller Einheit zusammen.“²⁹

Bonhoeffer erklärt das Nein der Demut nicht einseitig zu einem Adel christlicher Existenz, sondern stellt das Nein in eine spannungsvolle Relation zum Ja, zu Leistung und Ehre. Von allen mir bekannten Versuchen, in eine Formel zu fassen, worum es bei Demut geht, ist dies der treffendste, gerade weil Bonhoeffer die Demut nicht in eine gefällige Formel fasst, sondern in eine Reihe von unauflöselichen Spannungen einzeichnet. Vor diesem Hintergrund stellt sich dann aber die Frage, wie Demut gedacht und vor allem gelebt werden kann, wenn Demut denn durch und durch dialektisch sein sollte, wie Bonhoeffer unterstellt. Wir kommen im dritten Teil hierauf zurück.

6.4 Angequälte Traurigkeit. Zu Paul Tillich

Eigentlich hat Paul Tillich an der Demut wenig Interesse, jedenfalls wenig theologisch-*konstruktives* Interesse.³⁰ In seiner Systematischen Theologie bemerkt Tillich kurz angebunden, der Demut das Wort zu reden, kollidiere mit dem Einstehen für die Würde des Menschen.³¹ Wenn er in seinem reifen Werk auf den Begriff der Demut zurück-

28 Vgl. DERS., Nachfolge (= DBW 4), 166; vgl. auch DERS., Akt und Sein (= DBW 2), 40.

29 DERS., Ethik (= DBW 6), 251.

30 Vgl. allerdings zur Demut der Kirche TILlich, Systematische Theologie, Bd. III, 854/428f. Dazu: KLEIN, Demut, 115f.

31 Vgl. TILlich, Systematische Theologie, Bd. II, 294/331. In einem Bericht über eine Vortragsreise nach Japan bemerkt Tillich, dass „die demütige Höflichkeit aller Untergebenen“, „die unterwürfige Haltung der Frau gegenüber dem Mann“ an die feudale Periode erinnerten. Vgl. DERS., Meine Vortragsreise nach Japan, 495.

greift, dann in erster Linie mit dem Zweck, negative Folien aufzuspannen, um eine bestimmte (pseudo-)religiöse Haltung als frommes Missverständnis und eine bestimmte hamartologische Deutung lebensweltlicher Phänomene als theologisches Missverständnis zu kennzeichnen.³² Die frömmigkeitskritischen Beobachtungen, die Tillich in diesen Zusammenhängen anstellt, sind dann aber doch ausgesprochen erhellend, jedenfalls sehr viel erhellender, als Tillichs theologisches Desinteresse an der Demut erwarten lassen würde.

In seiner Erläuterung des Begriffs der Sünde greift Tillich auf den Ausdruck „Hybris“ zurück und grenzt „Stolz“ von „Hybris“ ab, um sich so gegen ein grundlegendes theologisch-anthropologisches Missverständnis zu wenden. Stolz ist in Tillichs Augen eine Charaktereigenschaft, eine zufällige Disposition, die manche Menschen auszeichnet und andere nicht. Hybris hingegen ist ein Merkmal der Existenz des Menschen überhaupt, also ein Merkmal, das bei allen Menschen anzutreffen ist, unabhängig von charakterlichen Eigenschaften; Hybris kann daher „in Akten der Bescheidenheit ebenso hervorbrechen wie in Akten des Stolzes.“³³ Hybris ist der Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Manifestationen des personalen Lebens vorgelagert, weil sie personale Leben als eine Art Tiefenstruktur zugrunde liegt.³⁴

Vor diesem Hintergrund kommentiert Tillich die bei Augustin häufig zitierten Worte aus dem Buch Kohelet „der Ursprung aller Sünde ist *superbia*“ und stellt fest, dass dasjenige, was hier als *superbia* bezeichnet werde, eben nicht als Charaktereigenschaft, also nicht als „Stolz“ verstanden werden sollte.³⁵ Hingegen:

„Wenn wir für Stolz Hybris setzen, hat dieser Ausspruch einen tieferen Sinn, denn Stolz kann als psychologische Eigenschaft verstanden wer-

32 In seinen frühen Predigten (1909–1913) konnte Tillich teils auch affirmativ von Demut sprechen. Vgl. TILlich, Frühe Predigten 1909–1918 (= GEW 7), 66 („Demut und Dankbarkeit“), 112 („Demut und Geduld“), 117 („Demut und Liebe“), 320 („Demut und Herzengröße“), 385 („Demut und Gehorsam“). Für den Hinweis auf diese Textstellen danke ich Samuel Shearn.

33 DERS., Systematische Theologie, Bd. II, 349/59.

34 Vgl. zur Kritik der Tillich'schen Unterscheidung von Hybris und Stolz aus feministisch-theologischer Perspektive PLASKOW, Sex, Sin, and Grace, 116.

35 Die Worte „Der Ursprung aller Sünde ist der Stolz“ (*initium omnis peccati superbia*, Koh 10,15 [vul]) zitiert Augustin dem *Corpus Augustinianum Gissense* zufolge 27-mal.

6. Selbst(ver)achtung. Verfall der Demut seit dem 19. Jahrhundert

den, und davon ist hier nicht die Rede. Die, psychologisch gesprochen, demütigsten Menschen können die stolzesten sein.³⁶

Diese Beobachtung führt Tillich an, um zu erklären, warum er von Hybris als einem Merkmal der menschlichen Existenz spricht, das jenseits spezieller charakterlicher Eigenschaften steht.³⁷ Hybris im Sinne der Weigerung des Menschen, die eigene Endlichkeit anzuerkennen, nistet unvergleichlich tiefer im Menschen, als charakterliche Eigenschaften es tun.³⁸ Das Phänomen einer Gleichzeitigkeit von Stolz und Demut führt Tillich hier allein mit dem Ziel in die Manege, dasjenige, was er unter Hybris verstanden wissen will, von oberflächlichen seelischen Phänomenen abzugrenzen.

Während Tillich also diese Gleichzeitigkeit von Stolz und Demut überwiegend in polemischer Absicht anspricht, zeigen v.a. seine eher meditativ ausgelegten Schriften, dass er ein ausgeprägtes Gespür für diese theologisch gesehen (vermeintlich) unergiebigem Oberflächenphänomene hatte. Auf die Gleichzeitigkeit von Stolz und Demut kommt Tillich zumindest der Sache nach bereits in einer frühen Predigt zu sprechen. Er beschreibt hier eine „angequälte Traurigkeit“, die vermeintlich göttlich, in Wahrheit jedoch hochmütig ist, denn das meint Tillich, wenn er vom „Pharisäer“ spricht, der sich mit Gott auf eine Ebene zu geben will.

„Und darum will ich von einer Traurigkeit reden über die Sünde, die sich gern göttlich nennt und es doch nicht ist. Die kommt, wenn ein Mensch diese Traurigkeit erzwingen will, um Gott damit zu zwingen zur Vergebung der Sünden. Da kommt dann der ganze Pharisäer heraus, der es doch nicht ertragen kann, alles auf Gott zu stellen, der meint, etwas müsste er doch für Gott tun, sich eine Traurigkeit anquälen, die schließlich doch erkünstelt ist und hinweggefegt wird, wenn eine andere Stimmung kommt.“³⁹

In seiner Berliner Vorlesung hält Tillich viele Jahre später fest, viele Menschen seien zwar demütig, ihre Demut sei aber in Wahrheit

36 TILlich, Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil I: Urchristentum bis Nachreformation (= EGW 1), 143.

37 DERS., Systematische Theologie, Bd. III, 571/114f.

38 Vgl. v.a. DERS., Systematische Theologie, Bd. II, 350/59; DERS., Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, v.a. 45.

39 TILlich, Frühe Predigten 1909–1918 (= GEW 7), 41f. Für den Hinweis auf diese Textstelle danke ich Samuel Shearn. Vermutlich spielt Tillich hier auf 2. Kor. 7,10 an.

„eine Umkehrung der Hybris. Sie sind in ihrer Demut hochmütig. Es gibt eine Selbsterniedrigung, die genauso Hybris ist wie eine Selbsterhebung, und wir finden besonders im christlichen Kulturkreis unter dem Druck des Kampfes gegen die Hybris sehr viel Hybris in Form von Selbsterniedrigung.“⁴⁰

Weil der Mensch ohne Selbstachtung nicht leben kann, kann er ein atemloses Nein zu sich selbst und den Verzicht darauf, sich zu rühmen, nicht ertragen, mithin wird jede Selbstzurücknahme durch den Drang nach Selbstbejahung aus den Angeln gehoben.

„Vielleicht sind Menschen, die glauben, sich keines Verdienstes rühmen zu dürfen, krank, verstört und ohne Selbstachtung? Vielleicht sind sie im geheimen sogar stolz auf die Tiefe der Verzweiflung, in der sie zu leben vermeinen? Denn ohne einen gewissen Grad von Selbstachtung kann niemand leben, selbst wenn er seine Selbstachtung aus der Verzweiflung über sich gewinnen muß.“⁴¹

Hans Krailsheimer bringt der Sache nach das, was Tillich hier beschreibt, in einem Aphorismus auf den Punkt: „Wenn einer gar nichts hat, worauf er stolz sein kann, ist er es wenigstens auf seine Selbstverachtung.“⁴²

40 DERS., *Berliner Vorlesungen III (1951–1958)* (= EGW 16), 275. Vgl. DERS., *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, 96: „[...] [E]s ist möglich, äußerst demütig zu sein, aber in dieser Demut im Stolz zu verharren.“ DERS., *Religiöse Reden (Vom Warten)*, 143: „Wir wollen aus unserem Stolz, nichts zu besitzen, keinen neuen Besitz machen. Das ist eine der großen Versuchungen unserer Zeit, denn uns sind wenige Dinge geblieben, die wir als Besitz beanspruchen können. Und wir erliegen der gleichen Versuchung, wenn wir uns rühmen, daß wir nichts besitzen.“

41 TILlich, *Religiöse Reden (Das Gute, das ich will, das tue ich nicht)*, 42/378. Vgl. ebd. (*Verlassenheit und Einsamkeit*), 17/353: „Viele fühlen sich verlassen [...], solche Menschen sind oft verbittert und feindselig [...], aber im geheimen genießen sie die Qual ihrer Verlassenheit.“

42 KRAILSHEIMER, *Aporismen*, 29, 29. Vgl. ebd., 43, 53, 65: „Unsere Väter haben sich in ihrer Geborgenheit nicht so behaglich eingerichtet, wie wir in unserer Entwurzelung.“ „Es gibt eine besonders unsympathische Art von Hochmut, die Demut.“ „Untröstlich zu sein – es gibt keinen besseren Trost.“

6.5 Zwischen Selbstanbetung und Selbstverachtung. Zu Karen Horney

Diese Beobachtungen Tillichs und Krailsheimers erinnern an ein Motiv, mit dem die Psychoanalytikerin Karen Horney sich eingehend auseinandergesetzt hat. Es lohnt sich, dieser Spur nachzugehen, allein schon weil Horney und Tillich in einem engen Austausch standen und einander möglicherweise auch in dieser Frage inspirierten.⁴³ Horney beschreibt, wie Menschen ihr Selbst in extremer und paradoxer Form idealisieren und glorifizieren. In einer Paradoxie verfängt sich die Selbsteidealisierung, insofern Menschen ihr reales Selbst nur verachten können, wenn sie es „aus der Perspektive gottgleicher Perfektion“ betrachten und bewerten.⁴⁴ Der neurotisch Stolz deutet seine Charakterzüge um, deutet „ein Tabu darüber, dass man etwas für sich selbst tut, zu übermenschlicher Selbstlosigkeit, ein Beschwichtigungsbedürfnis zu absolutem Gutsein, Abhängigkeit zur Liebe“.⁴⁵ So entsteht ein Stolz auf Selbstlosigkeit und Asketismus.⁴⁶ Neurotischer Stolz und Selbsthass, so Horney, bilden in dieser verhängnisvollen Konstellation eine Einheit.⁴⁷ Es kommt gerade nicht zu einer Selbstregulation der gegenstrebigten Kräfte Selbstaffirmation und Selbstrelativierung, so wie es bei einer Form von Demut der Fall ist, die durch hohe Ideale produziert wird.⁴⁸ Im Gegenteil feuern Selbstbejahung und Selbstverneinung einander destruktiv an.

„Ganz allgemein gesagt, errichtet sich ein Mensch sein idealisiertes Ebenbild, weil er sich so, wie er ist, nicht ertragen kann. Das Ebenbild rettet ihn anscheinend aus dieser Gefahr; weil er sich jedoch selber auf

43 Kennen gelernt haben Tillich und Horney sich im Romanischen Café, Berlin, in der Zeit 1919–1924. Vgl. RUBINS, Karen Horney, 102. Vgl. zu Wechselwirkungen zwischen Tillichs und Honeys Denken ebd., v.a. 198, zu bleibenden Unterschieden ebd., 320: Konzepte wie Angst, die Tillich ontologisch deutet, versteht Horney als psychologische Funktionen. Tillichs Verbundenheit mit Karen Horney ist etwa daran zu erkennen, dass Tillich sich nach dem Tod Honeys verabschiedete, indem er ihr mit einer Grabrede gedachte. Vgl. TILLICH, Karen Horney.

44 HORNEY, Neurose und menschliches Wachstum, 122. Dazu: COOPER, Sin, Pride & Self-Acceptance, 124, 137.

45 HORNEY, Neurose und menschliches Wachstum, 103.

46 Ebd., 129.

47 Ebd., 122.

48 Vgl. DIES., Unsere inneren Konflikte, 83.

ein Piedestal erhoben hat, kann er sein wirkliches Ich noch weniger ertragen und fängt an, gegen sich selbst zu toben, sich zu verachten und sich unter dem Joch seiner unerfüllbaren Forderungen selbst aufzureiben. Dann schwankt er zwischen Selbstanbetung und Selbstverachtung hin und her, ohne einen soliden Halt in der Mitte finden zu können.⁴⁹

Selbstidealisierung und Selbsthass schaukeln einander hoch: „Je zweifelter er an dem Glauben festhält, er *sei* sein idealisiertes Ebenbild, desto wilder wird sein Hass sein.“⁵⁰

Neurotischer Stolz reproduziert spiegelbildlich jene Grammatik, auf die wir in bußtheologischen Zusammenhängen gestoßen waren, etwa bei Johannes Tauler: „[J]e niedriger die Demütigung, desto höher die Erhebung.“⁵¹ Tatsächlich findet sich bei Horney auch über die Bande eines Zitats eine Anspielung an monastisches Denken. So illustriert sie das Wesen des neurotischen, stolzen Selbsthasses mit Versen aus Christian Morgensterns Gedicht „Entwicklungs-Schmerzen“:

„Ich werde an mir selbst zugrunde gehn.
Ich, das sind zwei, ein Möchte sein und ein Bin –
und jenes wird zum Schlusse dies erwürgen.
Das Möchte sein ist wie ein rasend Ross,
an dessen Schweif das Bin, gefesselt ward,
ist wie ein Rad, darauf das Bin geflochten,
ist wie ein Mönch, der sich den Leib zerdorn.“⁵²

Horneys Beobachtungen, die möglicherweise in Tillichs Gedanken nachhallen und/oder von diesen inspiriert sind, verdeutlichen besonders drastisch, dass die gegenwärtig so prominente Vorstellung, Demut und Stolz hielten einander in der Balance bzw. Stolz und Demut seien als Haltungen einer ausgewogenen Mitte zu verstehen, mit dem tatsächlichen seelischen und religiösen Leben vieler Menschen wenig zu tun haben dürfte.

49 Ebd., 94.

50 Ebd., 93.

51 S.o. Kap. 5, Anm. 2.

52 MORGENSTERN, Entwicklungs-Schmerzen, 26, zitiert in HORNEY, Unsere inneren Konflikte, 126.

III.
Dialektik der Demut
Versuch im Anschluss an Kant

7. Selbstbejahung und -verneinung. Eine Zwischensumme

7.1 Vom Guten des Schlechten. Demut heute

Wir blicken zurück. „Humility’s time has come again“, so diagnostiziert der Historiker Christopher Bellito. Führt man sich allerdings die zahlreichen und gravierenden Verwicklungen der Demut vor Augen, von denen im Voranstehenden die Rede war, so wird man sich fragen, ob die jüngsten Popularitätsschübe, derer die Demut sich erfreuen kann, zu begrüßen sind. Man wird sich fragen müssen, inwiefern, unter welchen Bedingungen man in der Demut etwas sehen könnte, das tatsächlich gedeihliche Perspektiven eröffnet, anstatt uns in Ideenwelten zurückzuwerfen, deren Wiederkehr sich die wenigsten herbeisehnen dürften.

Was bringt Demut überhaupt, oder anders gefragt: Was am Menschsein nötig dazu, über Demut nachzudenken? Im Kern geht es beim Nachdenken über Demut darum, Schwierigkeiten in der Relation von wünschenswerter und gebotener Selbstbejahung auf der einen Seite und wünschenswerter und gebotener Selbstrelativierung auf der anderen Seite zu verstehen und Lösungen zu finden. Nach Selbstrelativierung zu fragen, drängt sich auf, wenn man nicht einfach so weiterdenken und weitermachen kann wie bis dato, wenn die Überzeugungen, aus denen man lebt, in tiefgreifende Krisen geraten sind. Das für die Moderne charakteristische Fortschrittsdenken ist in eine solche tiefe Krise geraten; dies gilt vor allem für die Überzeugung, Schaffenskraft und Erfindergeist würden die Menschheit immer weiter voranbringen und sie alle Probleme bewältigen lassen, die der Fortschritt als Nebenfolgen mit sich bringt. Nach Selbstrelativierung zu fragen, drängt sich ferner dann auf, wenn Menschen sich im Zuge des Versuchs, einander jeweils von ihren eigenen Sichtweisen zu überzeugen, immer wieder so ineinander verkeilen, dass Verständigung und gemeinsames Suchen nach Lösungen über weltanschauliche Grenzen hinweg praktisch unmöglich werden. Die Tu-

gend der Demut ‚bringt‘ die Vorstellung, dass es nicht nur geboten, sondern wünschenswert und gut sein kann, notfalls auch grundlegende Lebensentwürfe, Weltdeutungen und Selbstbilder zur Disposition zu stellen. Wenn Gesellschaften bzw. miteinander streitende Akteure aus unterschiedlichen Gründen in Sackgassen geraten, wenn sie sich mitunter auch von für ihre Identität grundlegenden Überzeugungen verabschieden müssen, dann bedarf es irgendeiner Art von Vorstellung, dass das Negative an dieser Trennung, an diesem Abschied, an diesem Lassen doch auch gut sein kann.

Dies ist die eigentliche Pointe der Demut: nicht, dass Menschen zu einer radikalen Selbstrelativierung aufgefordert werden, sondern dass sie diese Selbstrelativierung bejahen, dass sie in der Demut etwas Gutes sehen können. Zur Demut gehört also ein Nein, denn zur Demut gehört ein So-nicht-weiter, ein Loslassen, ein Zurücktreten, ein Abschied mitunter auch von Bildern, die einem die Welt bedeuten, eine Bereitschaft, sich einer gewissen Leere auszuliefern. Zur Demut gehört aber notwendigerweise auch ein Ja, denn ohne ein Ja zu sich selbst kann ein Mensch nicht bzw. kaum leben. Weil das so ist, wird sich jeder Versuch, Demut zu beschreiben, ohne einen Ort für dieses Ja auszuweisen, in Widersprüche verwickeln. Demut als Tugend zu verstehen, muss einen Raum für den Gedanken öffnen, dass besagtes Loslassen oder Abschiednehmen gut ist, und zwar gut nicht bloß in einem instrumentellen Sinn, sondern gut auch aus der Perspektive des demütigen Subjekts auf sich selbst als demütiges Subjekt – gut, weil es für das demütige Subjekt auch aus dessen Innenperspektive gut ist, Distanz zum Unguten am eigenen Leben zu gewinnen.

7.2 Ungelöste Krisen der Demut

Die Spannungen, die aus dieser Gleichzeitigkeit von Ja und Nein hervorgehen, sind äußerst komplex. Vielleicht nicht alles, aber jedenfalls doch sehr vieles von dem, was an der Demut missglücken kann, lässt sich als unglückliche Reaktion auf diese Gleichzeitigkeit von Ja und Nein beschreiben. Exzessive Demut und hochmütige Demut sind jeweils unglückliche Arten und Weisen, die für das ethische Leben grundlegende Spannung von Selbstrelativierung und Selbstbejahung zu bearbeiten. In der hochmütigen und ebenso in

der exzessiven Demut misslingt die Moderation dieser Spannung, insofern das Ja und das Nein des Menschen zu sich selbst sich unglücklich ineinanderschieben. Dies hat zur Folge, dass Demut gerade nicht leistet, was sie leisten könnte, nämlich Möglichkeiten des Anderswerdendkönnens zu eröffnen, sondern sich stattdessen zu einer Haltung verhärtet, die den Menschen in Dynamiken einander verstärkender Selbstaufwertungen und Selbstabwertungen einschließt. Entsprechende Ossifikationen der Demut beobachten so unterschiedliche Denker*innen wie Bernhard von Clairvaux, Martin Luther, Søren Kierkegaard, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Karen Horney und Paul Tillich, um nur einige besonders prominente Stimmen zu nennen. Das Nein, mit dem der Mensch sich konfrontiert sieht, wird mit aller Gewalt in ein Ja verdreht. Die Kräfte, die den Menschen in einer guten Weise in Bewegung versetzen und Möglichkeiten des Andersseins, des Sich-Abstoßens eröffnen könnten, toben sich in zentripetalen Kreis- und Pendelbewegungen aus.

Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass v.a. diätetisch ausgerichtete Ansätze gleichsam den Druck aus dem Kessel nehmen, Demut entdramatisieren wollen, um diese Dynamik zu entschärfen. Demut, so heißt es dann, sei keine Selbstverneinung, d.h., verneint werde nicht eigentlich etwas am eigenen Selbst, sondern verneint werde die Illusion eigener Überlegenheit oder vollständiger Selbstgenügsamkeit, die loszuwerden für den Demütigen nur gut sei. Denn durch die Verneinung seines selbstgenügsamen Isolationismus erfahre der Mensch gar kein Nein, sondern vielmehr das Ja eines Zugewinns an Verbundenheit. So nachvollziehbar nun die Motivation der entsprechenden Plädoyers auch sein mag, so unbefriedigend ist ihr Umgang mit dem reichhaltigen und komplexen Begriff der Demut. Denn infolge solcher entschärfender hermeneutischer Revisionen bleicht der Begriff der Demut aus. Wer der Demut ihre Anstößigkeit austreibt, macht sie belanglos.

Ähnliche Eindrücke stellen sich ein, wenn man sich Diskurse zum Stolz genauer ansieht. Die durchaus beircende und in gewissem Maße plausible Vorstellung einer richtigen Mitte (*mesotēs*), einer Wohlausgewogenheit des Stolzes und der Demut suggeriert, dass das Ja und das Nein einander kontrollieren könnten. Dem stehen allerdings Beobachtungen zahlreicher Denker*innen aus Geschichte und Gegenwart entgegen, die im Gegenteil zeigen: Wenn die Kraftfelder des Stolzes und der Demut einander überschneiden, besteht das

erhebliche Risiko, dass sie einander gerade nicht begrenzen, sondern vielmehr aufpeitschen. Diese Kraftfelder zu depotenzieren, indem der Stolz moderiert, entindividualisiert und von Arroganz bereinigt wird, klingt zunächst nach einer sinnvollen Strategie. Allerdings legen exemplarische Tiefenbohrungen die Vermutung nahe, dass eine solche Kupierung des Stolzes kaum noch etwas von dem übriglässt, was dieses Gefühl Menschen zu geben hätte, wenn man das Potenzial des Stolzes ernst nähme. Kurz: Demut ohne ein Nein ist zahn- und kraftlos, Demut ohne ein Ja ist gnadenlos und lebensfeindlich. Das Ja und das Nein, die beide zur Demut gehören, vertragen sich jedoch nicht, vielmehr wohnt ihnen die Tendenz inne, sich ineinander zu verkeilen und im Kampf hochzuschaukeln.

7.3 Anforderungen an eine Theorie der Demut

Aus dieser Diagnose lässt sich ersehen, welchen Anforderungen eine Theorie der Demut genügen müsste. Verbinden wir die zuletzt entwickelten Beobachtungen mit dem Begriff der Kompartimentalisierung der Demut, dann wird deutlich: Das Misslingen der Demut kann eine kompartimentalisierende und eine eskalative Struktur annehmen. Wenn ein Mensch mit Blick auf einige Dimensionen seines Selbst stolz ist und mit Blick auf andere Dimensionen demütig, ohne dass diese gegenstrebigenden Selbstbewertungen irgendwie miteinander synchronisiert werden würden, fallen Selbstbejahung und Selbstverneinung gleichsam in voneinander getrennte Teileinheiten („compartments“) der Person.¹ Wenn Selbstbejahung und Selbstrelativierung ungut miteinander interagieren, stürzen sie in eine eskalative Pendelbewegung. In Reaktion auf diese Gefahren entstanden Ansätze, die das Problem durch Entindividualisierung oder durch Entnegativierung zu entschärfen versuchen. Von Entindividualisierung ist dann zu sprechen, wenn selbstbewertende Haltungen nicht auf je dieses konkrete geschichtliche Individuum bezogen, sondern als über das Individuum hinausweisend gedacht werden – dies betrifft in erster Linie den Stolz. Von Entnegativierung ist dann zu sprechen, wenn es bei der Selbstbewertung nicht um etwas Negatives gehen soll, sondern um etwas, das „die Seele ‚groß und stark“

1 S.o. Abschn. 3.1.

macht – dies betrifft in erster Linie die Demut. Aus unterschiedlichen Gründen bieten diese Strategien keine zufriedenstellenden Lösungen. Sie löschen das Feuer, bringen dabei aber die Begriffe zum Erkalten. Entnegativierung führt dazu, dass Demut zahnlos wird. Entindividualisierung führt dazu, dass Stolz für die Lebensführung des Individuums nicht mehr viel bedeutet.

Wir können mithin sehr genau sagen, wie Demut misslingt, und *ex negativo* zeichnet sich damit auch der Weg ab, den man einschlagen müsste, wenn ein Bild von der Demut entwickelt werden soll, das im Lichte des Wissens um die stets drohenden Verwicklungen der Demut bestehen kann. Wie genau dieser Weg aussehen kann, gilt es noch zu zeigen. Den entscheidenden Impuls hierzu gibt Kant, da Kant um die genannten Komplikationen der Demut wusste und zumindest in Ansätzen eine radikal dialektische Antwort auf diese Komplikationen fand (Kap. 8). Radikal dialektische Denkfiguren haben den Nachteil, dass man sich nicht leicht vorstellen kann, wie sie im gelebten Leben tatsächlich zum Tragen kommen können. Demut, so möchte ich abschließend zeigen, wird immer misslingen, wenn sie nicht eingebettet ist in religiöse Praxis (Kap. 9).

8. Überwundene Unfreiheit. Emergenz der Demut

Das Problem, das sich mit dem Schlagwort hochmütige Demut verbindet, stand Kant drängend vor Augen. So polemisiert er, einen Begriff Humes aufgreifend, gegen die „Mönchstugend“ als die Haltung eines Menschen, der auf die eigene Selbsterniedrigung stolz ist, und gegen bestimmte Formen pietistischer Frömmigkeit, die der Struktur nach dieser Mönchstugend gleichen (8.1). Im Gegensatz zu Hume ist Kant allerdings nicht der Auffassung, dass Demut als solche immer eine Anti-Tugend ist. Vielmehr sieht Kant in der „Mönchstugend“ eine Zerrform der Demut, der die „wahre Demut“ gegenübersteht. Die Struktur der wahren Demut verbindet ein Ja und ein Nein des Menschen zu sich selbst; wahre Demut ist dialektisch mit einem Gefühl des Stolzes verbunden. Im Hintergrund steht die eigentümliche Wirkung des moralischen Gesetzes auf den Menschen: Das moralische Gesetz löst im Menschen ein Doppelgefühl gleichzeitigen Niedergeschlagenwerdens und Gewährwerdens um eigene Erhabenheit aus, das ich in Kurzform als „niederschlagend-erhebendes Doppelgefühl“ bezeichne (8.2). Nun könnte man den Eindruck gewinnen, dieses Doppelgefühl gehe mit einer Kompartimentalisierung einher. Denn es wirkt so, als beziehe sich der Stolz auf etwas, das die Person übersteigt, das also nicht den Menschen als Individuum betrifft – im Unterschied zur Demut, denn demütig ist der Mensch mit Blick auf seine konkrete Verfasstheit, auf seine geschichtliche Existenz. Bei näherem Hinsehen lässt sich zwar zunächst herausarbeiten, dass diese Konsequenz bei Kant vermieden wird. Das niederschlagend-erhebende Doppelgefühl richtet sich scheinbar insoweit auf je diesen konkreten Menschen, als es die Möglichkeit, dass der Mensch sich von Sinnlichkeit leiten lassen würde, gleichsam durchstreicht (8.3). Kant spricht hier allerdings von der bloßen (abgewehrten) *Möglichkeit*, dass der Mensch sich von Sinnlichkeit leiten lassen würde, also nicht von konkreten, individuellen und geschichtlichen Erfahrungen mit der Verführbarkeit durch Einflüsterungen der Sinnlichkeit. In-

sofern entsteht dann zunächst der Eindruck, dass Kant zwar die Kompartimentalisierung zu vermeiden versteht, jedoch um den Preis einer Entindividualisierung. Denn wenn es bloß die abstrakte Möglichkeit des Bestimmtheits durch Sinnlichkeit ist, die hier abgewehrt wird, dann richtet sich dieses Gefühl auch nur in einer abstrakten Weise auf den Menschen, also nicht auf dessen konkrete geschichtliche Existenz (8.4). Diese Konsequenz ist vermeidbar, wenn man mit Kant über Kant hinausgeht, indem man zwei Denkfiguren in Verbindung stellt, die Kant wohl getrennt sehen möchte, nämlich das niederschlagend-erhebende Doppelgefühl auf der einen Seite und die Selbstzufriedenheit als negatives Wohlgefallen an der eigenen Existenz auf der anderen Seite (8.5). Immer wieder stoßen wir im Zusammenhang der hier nachgezeichneten Gedanken Kants zur Demut auf religiöse Semantiken. Dies gilt vor allem für sprachpragmatisch ausgerichtete Bemerkungen, mit denen Kant die Genese bzw. die Emergenz der Demut adressiert. Demut wird nicht durch Appelle, sondern durch eine indirekte Mitteilung provoziert (8.6). Diese Beobachtungen bereiten den Weg für eine grundsätzlich Besinnung auf das Verhältnis von Demut und Religion, die dann im letzten Kapitel erfolgt.

8.1 Mönchstugend und erwählungsstolzer Gram. Gestalten missglückter Demut

„[...] So sehr er wirkliche Verdienste verehrte, so sehr verachtete er den gleißnerischen Schein derselben. [...] Doch nicht bloß das hochmütige Brüten über unbegründeten Verdienst war ihm zuwider, sondern sein gerader, wahrheitsliebender Sinn konnte ebenso wenig die entgegengesetzte Abweichung ertragen, weil er auch in ihr weiter nichts als Stolz in der Demut, wenigstens eine tadelnswerte Unklugheit fand.“¹

Ob Berichte wie dieser, der aus der Feder des Freundes Kants Reinhold Bernhard Jachmann stammt, belastbar oder doch eher von dem Wunsch geleitet sind, der Nachwelt ein bestimmtes Bild von Kant zu vermitteln, wird man fragen müssen; vorbehaltlos vertrauen sollte man Zeugnissen über Kants Innenleben aus zweiter Hand wie

1 JACHMANN, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, 127f.

diesem wohl nicht.² Was nun aber die zitierte Passage angeht, so gibt es allerdings Hinweise, dass sie durchaus zutreffend abbilden dürfte, wie Kant dachte. Kant lässt wiederholt erkennen, dass angeberische Selbstaufplusterung ihm ebenso unangenehm war wie deren Gegenteil. Offensichtlich empfand er eine tiefe Abneigung gegen eine Form von Demut, die sich künstlich selbst zurücksetzt, die also der Sache nach das tut bzw. zu tun vorgibt, was Gregor der Große fordert, nämlich sich selbst schlechter zu machen, als man in Wahrheit ist. Eine solche Haltung bezeichnet Kant als Mönchstugend.

„Die geringe Meinung von seiner Person, in Ansehung andrer, ist keine Demuth, sondern sie verräth eine kleine Seele, und eine kriechende Gemüthsart. Solche eingebildete Tugend, die nur ein Analogon der wahren Tugend ist, ist eine Mönchstugend, und diese ist ganz unnatürlich; denn der Mensch; der sich gegen andre so demüthigt, ist eben dadurch stolz.“³

Den Ausdruck „Mönchstugend“ übernimmt Kant von David Hume. Für Hume sind Mönchstugenden (*monkish virtues*) Haltungen, die fälschlich als Tugenden ausgegeben werden, bei denen es sich jedoch in Wahrheit nicht um Tugenden handelt. *Monkish virtues* sind Haltungen bzw. Praxen der Selbstzurücksetzung, als Beispiele nennt Hume „Zölibat, Fasten, Buße, Kasteiung, Selbstverleugnung, Demut, Schweigen, Einsamkeit.“⁴ Hume verbindet also *monkish virtues* mit einer aufgesetzten Selbstzurücksetzung. Dies tut Kant im Grundsatz auch. Wenn Kant von einer Mönchstugend spricht, dann meint er die Haltung einer Person, die Gram, Ungemächlichkeiten und Übel sucht, die sich selbst durch Kasteiungen züchtigt.⁵ Kant verbindet Mönchstugend mit der Haltung einer Person, der es an Selbstachtung mangelt, die für die Achtung, die jedefrau und jedermann ihr schuldet, nicht einsteht. Mönchstugend manifestiert sich darin, dass jemand „Frechheit“ erduldet, d.h. unter Missachtung der Pflichten

2 Vgl. (mit Blick auf Darstellungen des Verhältnisses Kants zum Pietismus durch Zeitgenossen Kants) KÜHN, Kant, 22–24; DÖRFLINGER, Studien zur Religionsphilosophie Immanuel Kants, 233, Anm. 2.

3 *V-Mo/Collins*, XXVII 349.

4 HUME, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 109 (*M* 9.3); vgl. DERS., Die Naturgeschichte der Religion, 41 (*N* 10.3): „Züchtigungen und Fasten, Feigheit und Demut“.

5 Vgl. *V-Mo/Collins*, XXVII 393f.

gegen sich selbst Beleidigungen durch andere ohne Gegenwehr hin-
nimmt.⁶

Kant verwendet allerdings den Ausdruck Mönchstugend unbeschadet dieser teilweisen Übereinstimmung mit Hume durchaus in anderer Weise, als Hume es tut; Hume und Kant ordnen die Demut in ihren Tugend- bzw. Lasterkatalogen unterschiedlich ein. Zu den Tugenden zählt Hume Stolz und Großzügigkeit, zu den Lastern Feigheit, Gemeinheit, Leichtsinn, Ängstlichkeit, Ungeduld, Torheit – und eben Demut.⁷ Demut gilt Hume als Nicht-Tugend bzw. Anti-Tugend, d.h. Demut ist seiner Überzeugung nach in Wahrheit als solche *immer* ein Laster, unabhängig von ihrer konkreten Gestalt. Nur ein durch christliche Ideologie verzerrter, „mönchischer“ Blick kann in der Demut überhaupt jemals eine Tugend sehen, so Hume. Im Hintergrund dürften Humes persönliche Erfahrungen mit dem Demutskult der – jedenfalls in Humes Augen – lust- und lebensfeindlichen calvinistischen Frömmigkeit Schottlands im 18. Jahrhundert stehen.⁸

Und an diesem Punkt trennen sich die Wege Kants und Humes, denn in der Frage nach der Bewertung der Demut gelangt Kant zu einer anderen Einschätzung als Hume. Kant unterscheidet zwischen ideologisch verzerrter Demut und wahrer Demut. Demut im Sinne wahrer Demut ist in Kants Augen dasjenige, was ein Mensch empfinden soll in Anbetracht seiner tatsächlichen Unvollkommenheiten. Hume irre also, wenn er meint, Demut sei als solche immer eine Mönchstugend im Sinne einer Nicht-Tugend; Hume irre, wenn er meint, Demut sei grundsätzlich nichts, das man als Tugend zu schätzen habe.

„Demuth ist also nicht eine Mönchs Tugend, wie Hume meint: sondern auch in der Natürlichen Moral schon nöthig [...]“⁹

6 Vgl. GSE, XX 61.

7 Vgl. HUME, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 162f. (M App4.20).

8 Vgl. STREMMINGER, David Hume, v.a. 66–71. Im für das calvinistische Schottland zur Zeit der Jugend Humes prägenden Erbauungsbuch ALLESTREE, The Whole Duty of Man, 140, wird Demut als erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst apostrophiert. Demut bedeute, eine geringe Meinung von sich selbst zu haben und damit einverstanden zu sein, von anderen als gering angesehen zu werden (ebd.).

9 V-PP/Herder, XXVII 39.

Demut ist notwendig als Antidot gegen die Tendenz des Menschen zur Selbstgerechtigkeit. Diejenige personale Haltung, die wirklich Demut genannt zu werden verdient, ist eine Tugend, so Kant gegen Hume. Aber das, was Kant und Hume jeweils an (bzw. als Deformationen) der Demut kritisieren, kritisieren sie unter unterschiedlichen Vorzeichen dann doch gemeinsam.

Gemeinsam kritisieren Hume und Kant die Haltung eines Menschen, der sich selbst vorsätzlich zurücksetzt, sich selbst erniedrigt, vor anderen kriecht. Nur würde Kant eben sagen, dass die Haltung eines Menschen, der sich selbst *vorsätzlich* zurücksetzt, gar nicht als Demut, jedenfalls nicht als „wahre Demut“ anzusehen ist, sondern vielmehr irrtümlich als Demut bezeichnet, d.h., mit wahrer Demut verwechselt wird. Kriecherei und mönchstugendförmige Demut sind Gestalten degenerierter Demut, sind Zerrformen oder Abklatsch dessen, was die Tugend der Demut eigentlich meint. Solche deformierte Demut kommt der Selbstverachtung gleich, die Kant vehement als Verstoß gegen die Pflicht des Menschen zur Achtung seiner selbst kritisiert.¹⁰ Mönchstugend ist das Produkt einer verfehlten Selbstkonstitution. Wer der Mönchstugend nachjagt, setzt sich selbst die Maxime, anderen Menschen einen höheren Wert beilegen zu wollen, und skaliert seinen eigenen Wert vorsätzlich herunter. Auf diese Leistung, die eigene Demut produziert zu haben, kann dieser Mensch dann stolz sein, denn er hat sich seine Demut ja selbst gemacht – so unbefriedigend diese Art von Stolz auch sein mag: „[...] der sich gegen andre so demüthigt, ist eben dadurch stolz.“¹¹

Eine nahezu gleichlautende Kritik übt Kant an den Pietisten. In seinen Vorarbeiten zu *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* wirft er den Pietisten vor, dass sie „durch Buskampf Zerknirschung und aller Selbstpeinigung des Heautontimorumenos Satisfaction leisten wollen.“¹² Diesen Vorwurf erhebt er auch im Rahmen seiner Kritik am Pietismus in *Der Streit der Fakultäten*. Was die Pietisten zu Recht in Misskredit gebracht habe, sei, so bemerkt er zunächst,

¹⁰ Vgl. TL, VI 435.

¹¹ S.o. Anm. 3.

¹² VARGV, XXIII 110. Dazu: SZYRWIŃSKA, Wiedergeborene Freiheit, 60. Kant spielt auf die literarische Figur des Heautontimorumenos an, d.h. des „Selbstquälers“ bzw. des Mannes, der sich selbst betraht (*heautôn timōroumenos*).

8. Überwundene Unfreiheit. Emergenz der Demut

„die phantastische und bei allem Schein der Demuth stolze Anmaßung sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.“¹³

Im Pietismus, so unterstellt Kant hier, stehen Demutskult und Erwählungsstolz in einem ungelösten Widerspruch. So wie auch die moralischen Forderungen, die die Pietisten mit Verve vor sich hertragen, nicht gut mit ihrem tatsächlichen Lebenswandel zusammenstimmen.¹⁴ Die letztgenannte Inkongruenz zwischen Worten und Taten ist aber eben nur eine Dimension der Kant'schen Kritik am Demutskult des Pietismus. Schwerer wiegt, dass die Pietisten sich im „Schein der Demuth“ sonnen.

Kant beschreibt diese verheerende Dynamik bereits in der Vorrede zu *Der Streit der Fakultäten*. Er berichtet hier von einer Kommission, die mit der Auswahl von Kandidaten für die geistlichen Ämter betraut war. Im Kreis dieser Kommission wurde die Frage aufgeworfen, ob ein Mensch sich den tiefen Gram (*maeror animi*), den man erwarten dürfe, auch selbst geben könne, und man kam überein, dass dies nicht möglich sei, der Mensch müsse die Reue vom Himmel erbitten. Kant kommentiert, dass wahrer Reue, mit der der Mensch auf seine eigenen Taten schaue (anstatt auf seine Reue), durch eine solche Rhetorik gerade nicht der Weg geebnet werde.¹⁵ Gram zu erwarten und gleichzeitig zu behaupten, dass Gram erbeten werden müsste, sei paradox, denn wer den Gram erst noch erbitten müsse, könne ja in Wahrheit keinen Gram empfinden.¹⁶ Fehlanreize dieser Art provozieren unaufrichtigen und im Zweifelsfall auch

13 SF, VII 60, Anm. 5.

14 Die Paradoxie des Erwählungsglaubens einer dem Ideal der Demut verpflichteten Religionskultur beobachtet auch FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, v.a. 372f. Dazu: PUCHTA, „Du bist mir noch nicht demüthig genug“, 40.

15 Vgl. SF, VII 10.

16 Vgl. zur Heuchelei als eine Gefährdung pietistischer Frömmigkeit bereits SCHIFFERT, *Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani (1741)*, 98; FRANCKE, *Ordnung und Lehr-art*, 12. Dazu: SÜSSMANN, *Schul(innen)räume*, 218. Vgl. auch RIEDESEL, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen*, 53, Anm. 129. Wohl kaum zufällig stößt man im (schwäbischen) Pietismus auf selbstironische Redensarten wie „Demut ist mein größter Stolz“. Dazu: EGGENSPERGER/PRCELA, Editorial [Heft „Demut ist mein größter Stolz“].

erwählungsstolzen Gram; solcher Gram ist selbstgewählt, es wird jedoch insinuiert, dass sich im Gram eine göttliche Auszeichnung abbilde. Dergleichen verquaste Idealisierung des Grams treibt dann so absurde Blüten wie die, dass man sich grämt, sich nicht genug zu grämen.¹⁷ In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* bezeichnet Kant einen solchen erkünstelten Gram als „eine Leidenschaft sich selbst mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich zu quälen [...]“.¹⁸

Mit einer sehr ähnlichen Stoßrichtung diagnostiziert Kant einen Mechanismus des religiösen *moral licensing*. Menschen hingen einer Religion bzw. einem Glauben desto fester an, je lästiger dieser Glaube sei. Durch das Ableisten beschwerlicher religiöser Pflichten meinen diese Frommen, von der Pflicht zur moralischen Selbstbesserung entbunden zu sein.¹⁹ Dass diese von Kant problematisierten Gestalten frommen Lebens dem Gedeihen der Moral zuwiderlaufen, anstatt es zu befördern, dürfte entscheidend zu Kants Groll gegen bestimmte Erscheinungsformen pietistischer Frömmigkeit beigetragen haben. Die Vorbehalte, die Kant unter Inanspruchnahme des Hume'schen Begriffs der „Mönchstugend“ formuliert, finden sich also praktisch gleichlautend auch in seiner Polemik gegen den Pietismus, was insofern nicht überrascht, als ja auch Humes Polemik gegen die *monkish virtues* in einem religionskritischen Zusammenhang steht.

Nun gibt es auch Hinweise, dass diese heftige Polemik kein vollständiges Bild davon zur Geltung bringt, was der Pietismus Kant bedeutete. So zeichnet Kants Freund Theodor Friedrich Rink ein weitaus positiveres Bild von Kants Sicht auf diese für ihn prägende Gestalt des Christentums. Rink zufolge soll Kant gesagt haben:

„Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! Die Leute, denen er sein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beun-

17 Vgl. *SF*, VII 55f.

18 *Anth*, VII 255.

19 Vgl. *VARGV*, XXIII 90; *RGV*, VI 169: „Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein [...]“ *V-Mo/Kaehler(Stark)*, 193/153: „Je mehr aber der Cultus mit Observanzen beladen ist, desto leerer ist er von moralischen Uebungen.“ Dazu: *STICKER*, *Rationalizing (Vernünfteln)*, 20.

8. Überwundene Unfreiheit. Emergenz der Demut

ruhig wurden. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Mißmuth, keine Streitigkeit war vermögend sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen.“²⁰

Auf ein solches Zeugnis aus zweiter Hand allein sollte man, wie bereits erwähnt, keine Theorien über Kants Sichtweisen gründen.²¹ Allerdings lassen sich noch weitere Indizien anführen, die dafür sprechen, dass Kants Sicht auf den Pietismus komplexer war, als die genannten polemischen Bemerkungen für sich genommen uns glauben lassen, dass also Kant sehr wohl zu unterscheiden vermochte zwischen dem, was er am Pietismus zu kritisieren, und dem, was er dem Pietismus zu verdanken hatte – wir kommen darauf zurück.²²

8.2 Niedergeschlagen-erhaben. Triangulierung der Demut und des Stolzes

„Die Welt hat nie etwas die Seele belebenderes die Selbstliebe niederschlagenderes und doch zugleich die Hofnung erhebenderes Gesehen als die Christliche Religion [...]“²³

Diese feierlichen Zeilen aus Kants Vorarbeiten zur Religionsschrift schreiben der christlichen Religion eine Wirkung zu, die der Wirkung des moralischen Gesetzes auf den Menschen genau entspricht.²⁴ Das moralische Gesetz ist, wenn es auch den Menschen demütigt, gleichzeitig „der Grund eines positiven Gefühls“²⁵ Das moralische Gesetz provoziert im Menschen ein Gefühl von erhabener Demut und gedemütigter Erhabenheit, und zumindest aus Kants eigener Perspektive ist dies ein Vorgang, der sich mit biblischen bzw. christlichen Motiven gut in Einklang bringen lässt. Daher gibt es

20 RINK, Ansichten aus Kants Leben, 14.

21 Rinks Darlegungen zu Kants Leben enthalten überdies nicht wenige Irrtümer. Vgl. [KANT], Immanuel Kant in Rede und Gespräch, 17, Anm. 1; 31, Anm. 3; 285, Anm. 1; 290, Anm. 1. – Zur Präsenz des Pietismus in Kants Kindheits- und Jugendzeit vgl. FEHR, „Ein wunderlicher Nexus Rerum“, v.a. 48–52.

22 Vgl. v.a. MALTER, Einleitung, xii. Zur ambivalenten Einstellung Kants gegenüber dem Pietismus vgl. auch KOBE, Reason Reborn, 71; s.u. Abschn. 9.3.

23 VARGV, XXIII 92.

24 S.u. Abschn. 9.1 ausführlicher zum Verhältnis von moralischem und christlichem Gesetz.

auch in seinen Augen keinen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem, was er mit Demut verbindet, und dem, was in biblischen bzw. protestantischen Traditionen unter Demut verstanden wird.²⁶ Vom moralischen Gesetz geht eine Doppelwirkung aus, da es gleichzeitig erschauern lässt und erhebt.²⁷ So provoziert das Gesetz ein Doppelgefühl. Der Mensch weiß um seine Größe, wenn er sich mit dem Gesetz vergleicht, denn dies überhaupt tun zu können, macht seine Größe aus; faktisch aber scheitert der Mensch stets am Anspruch des Gesetzes an sein Leben und fühlt seine Mängel und seine Unheiligkeit, die das Gesetz grell ausleuchtet. Stolz auf die eigene Empfänglichkeit für das Gesetz und Demut im Angesicht der eigenen im Lichte des Gesetzes zutage tretenden Fehlbarkeit legen sich wie *ein* Gefühl auf den Menschen. Der Mensch fühlt, wie das, was ihn erhebt, ihm gleichzeitig einschneidende Änderungen der eigenen Lebensführung abverlangt, seine eigensüchtigen Wünsche an das eigene Leben niederschlägt.

Dieser Begriff der Demut erfüllt *eine* der Anforderungen, die an eine Theorie der Demut zu stellen sind.²⁸ Erfüllt ist die Anforderung, dass hochmütiger und exzessiver Demut Einhalt geboten werde. Selbstbewertende Haltungen können in einen Strudel gera-

25 KpV, V 73. – Vgl. zum Motiv einer dialektischen Verbindung von Stolz und Demut auch V-Lo/Herder, XXIV 4: „der edle Stolz selbst zu denken, selbst unsere Fehler zuerst entdecken“. Vgl. zu diesem Motiv vor und nach Kant z.B. Johannes Chrysostomus, *Ioann. hom.* 71,2 (MPG 59, 386; Übers. Knors): „Niemand kann demütig sein, er besitze denn eine große Seele. Niemand hochmütig, er besitze denn eine kleine Seele.“ HARTMANN, Ethik, 477: „Echte Demut dagegen widerspricht weder der Würde des Menschen noch dem berechtigten Stolz. Ja, genau genommen gehört sie mit zum echten - von eitler Selbstbespiegelung fernen - Stolz. Schließlich ist eben das der Sinn echten sittlichen Stolzes, sich am unerreichbar Hohen und Absoluten zu messen.“ HORNEY, Unsere inneren Konflikte, 83: „Echte Ideale machen einen Menschen demütig, das idealisierte Ebenbild macht anmaßend.“

26 Wenn LOUDEN, Kantian Moral Humility, 30f., einen unversöhnbaren Gegensatz zwischen „der“ christlichen und der Kant'schen Sicht auf die Demut unterstellt, dann hat dies damit zu tun, dass Louden einen Bibelvers (Phil 2,3) bzw. seine Deutung desselben mit *der* christlichen Rede von Demut insgesamt gleichsetzt (ebd., 30). Zur christlichen Imprägnierung der Kant'schen Rede von Demut vgl. auch BOHATEC, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, 49.

27 Vgl. KdU, V 258.

28 S.o. Kap. 7.

ten, solange der Mensch den Maßstab für die Bewertung selbst in der Hand hält und sein Bild von sich selbst und sein Bild von diesem Maßstab so manipuliert, dass er sein eigenmächtiges Ja zu sich selbst jederzeit schützen bzw. neu konstituieren kann. Genau dies geschieht dann, wenn Menschen sich künstlich selbst zurücksetzen oder wenn sie sich wahlweise zu ihrem Vorteil oder ihrem Nachteil mit anderen Menschen vergleichen. Und dies geschieht auch dann, wenn Menschen sich das Gesetz rabulistisch und sophistisch so zurechtlegen, dass das Gesetz ihr Bild von sich selbst nicht herausfordert, d.h., keine Forderungen an sie stellt, die nicht bereits erfüllt wären bzw. sich mühelos erfüllen lassen.²⁹ Aber: Weil in all diesen irrlichternden Ausweichbewegungen das Wissen des Menschen um die eigentliche Forderung des moralischen Gesetzes nie ganz verloren gehen kann, so sehr der Mensch diese Forderung auch verdrängen mag, leistet das Gesetz letztlich einen unbedingten Widerstand gegen destruktive Eskalationen der Demut.³⁰ Demut bei Kant ist radikal, d.h. auf einen letzten Wurzelgrund bezogen, der als Korrektiv gegen alle verirrten Auswüchse fortbesteht. Das Ja und das Nein des Menschen zu sich selbst werden daran gehindert, sich unglücklich ineinanderzuschieben, da beide in einem beiden unverhandelbar gegenüberstehenden Dritten gründen – da Demut aus dem Sich-Vergleichen mit dem moralischen Gesetz hervorgeht und nicht daraus, dass der Mensch solche Urteile über sich selbst nach eigenem Gutdünken fällt.

Nicht erfüllt ist im Lichte des bis hierhin im Gespräch mit Kant Erarbeiteten jedoch die Anforderung, dass es bei der Demut und beim Stolz um je dieses konkrete Individuum gehen möge, um das Ja und das Nein je dieses Individuums zu sich selbst in seiner geschichtlichen Konkretion. Genauer: Im Lichte des bisher Gesagten entsteht der Eindruck, dass das durch das Gesetz hervorgerufene niederschlagend-erhebende Doppelgefühl, von dem Kant spricht, sich nur hinsichtlich der Demut, nicht jedoch hinsichtlich des Stolzes auf den Menschen als Individuum zurückbezieht.

Um genauer zu erklären, was sich mit dieser Problemanzeige verbindet, blicke ich kurz zurück. Wir hatten gesehen: Für Thomas von

29 S.o. Kap. 3, Anm. 18; s.u. Anm. 54; vgl. STICKER, Rationalizing (Vernünfteln).

30 Zur Unverteilbarkeit des Wissens des Menschen um das moralische Gesetz vgl. z.B. *RGV*, VI 35, 46.

Aquin ist die Großgesinntheit (*magnanimitas*) eigentlich ein Wissen darum, dass der Mensch am Guten Anteil hat, während dieses Gute den Menschen jedoch zugleich übersteigt. Dies unterscheidet Großgesinntheit im Sinne Thomas' gerade von der Aristoteles'schen Großgesinntheit (*megalopsychía*). Aristoteles' *megalópsychos* findet sich selbst in seiner individuellen geschichtlichen Erscheinung großartig. Verhält es sich bei Kant, was diesen Aspekt angeht, ähnlich wie bei Thomas von Aquin? Geht es also beim Stolz für Kant gar nicht um je *diesen* Menschen, der da Stolz auf sich selbst empfindet, sondern um eine ekstatische Erfahrung, die sich nicht auf den Menschen als Individuum zurückbezieht? Zerfällt die Gleichzeitigkeit von Ja und Nein in ein Ja zum Menschen als einem vernunftbegabten Wesen, das auf das ihn übersteigende Gesetz ansprechbar ist, und ein Nein zur geschichtlichen, (un)moralischen Existenz, d.h. zu den Unzulänglichkeiten dieser Existenz?

Verhielte es sich so, dann könnte Kant nicht dabei helfen, Demut in einer Weise zu denken, die uns weiterführt. Denn wir hatten ja festgestellt, dass innerhalb der Demut die Gleichzeitigkeit eines Ja und eines Nein des geschichtlichen Individuums zu sich selbst denkbar sein müsste.³¹ Insoweit sich aber bei Kant das Ja auf das moralische Gesetz bezieht, auf das der Mensch in sich stößt, während sich das Nein auf je diesen konkreten fehlbaren Menschen bezieht, dessen Fehlbarkeit durch das Gesetz ausgeleuchtet wird, ist das niederschlagend-erhebende Doppelgefühl eben doch kein wirkliches Doppelgefühl, jedenfalls keines von der Art, die wir suchen. Denn wir suchen nach einer Beschreibung der Demut, die die Demut als ein solches Nein je dieses *Individuums* zu sich selbst zu denken erlaubt, das mit einem Ja unmittelbar verbunden ist, ohne dass es zu einer uferlosen Eskalation, einer exzessiven Pendelbewegung zwischen Ja und Nein kommt.

Im Folgenden möchte ich zeigen: Die Konsequenz einer Kompartimentalisierung ist bei Kant zwar vermieden, jedoch um einen hohen – für die Zwecke der im Vorliegenden angestrebten Entwicklung einer tragfähigen Theorie der Demut *zu* hohen – Preis, weswegen ich nicht umhinkomme, schließlich mit Kant über Kant hinauszugehen. Warum das so ist, wird deutlich, wenn wir uns zunächst

31 S.o. Abschn. 7.1.

genauer vor Augen führen, wie das besagte Doppelgefühl bei Kant konzeptualisiert ist.

8.3 Das Doppelgefühl der Achtung als Gefühl a priori

Das Gefühl der Achtung für das Gesetz ist nur durch die Negation eines Gegebenen etwas Positives. Das Gesetz negiert die Neigung des Menschen, sich durch Selbstliebe leiten zu lassen, genauer: sich durch jene Arten der Selbstliebe leiten zu lassen, die der Moral zuwiderlaufen. Im Unterschied zur vernünftigen Selbstliebe, die im Dienst wünschenswerter Selbsterhaltung steht und die sich vom moralischen Gesetz bändigen lässt, zeichnet sich Selbstliebe im Sinne von „Philautia“ und „Arrogantia“ durch die Tendenz des Menschen aus, seine eigenen Neigungen, Wünsche und Wertungen im Zweifelsfall über das durch die Moral Gebotene zu stellen.³² Die Zurückweisung dieser über die Stränge schlagenden Selbstliebe ist ein Akt, der aus der Negation etwas Positives zieht. Dem Menschen drängt sich die Selbstliebe im Sinne von „Philautia“ (einem übermäßigen Gebundensein an das eigene Wohlbefinden) und „Arrogantia“ (einem übermäßigen Gebundensein an das eigene Denken und eigene Sichtweisen) auf. Diesem Bedrängtwerden widersetzt der Mensch sich erfolgreich, wenn er sich durch das Gesetz leiten lässt anstatt durch solche Selbstliebe. Der Mensch, der sich vom Gesetz leiten lässt, streicht seinen Drang, sich von den Einflüsterungen der Sinnlichkeit und anderen selbstischen Bestrebungen treiben zu lassen, gleichsam durch. Das Gefühl, das durch dieses Durchstreichen, durch diese Abstoßbewegung entsteht, zehrt von der lustbesetzten Selbstliebe, die als eine den Menschen bestimmen wollende Kraft durchgestrichen wird. Die Lust der Selbstliebe *ist* die Lust, die sich dialektisch im Gefühl des Durchstreichens der Lust reproduziert – unter dem Vorzeichen, dass diese ‚durchgestrichene‘ Lust ungut ist, und dass es sich daher gut anfühlt, diese unguete Lust abzuweisen. Und dieses lustvoll-negative Gefühl ist gleichzeitig ein Gefühl des Gedemütigtwerdens.

32 Vgl. *KpV*, V 74, 86f.

„Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar *niederschlägt*, d. i. demütigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird.“³³

Wichtig ist nun: Das Gesetz ist ein Gegenstand der Achtung, *indem* es den Eigendünkel niederschlägt. Nur weil dem Menschen überhaupt eine Tendenz innewohnt, sich von seiner Selbstliebe treiben zu lassen, kann das Gefühl der Achtung als das Gefühl dafür, sich kraft freiwilliger Selbstbindung an das Gesetz nicht treiben zu lassen, einen konkreten Gefühlsgehalt haben. Das Gefühl der Achtung ist parasitär bezogen auf das Durchstreichen widermoralischer Gefühlsbestimmtheit. Vom Gefühl der Achtung gilt daher, dass es die Sinnlichkeit des Menschen voraussetzt.

„Hierbei ist nun zu bemerken: dass, so wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze [...]“³⁴

Das „sinnliche Gefühl“, also die Neigung des Menschen, sich gerade nicht von der Vernunft leiten zu lassen, ist Bedingung des Gefühls der Achtung für das moralische Gesetz. Nur weil der Mensch ein sinnliches Wesen ist, kann er Achtung *fühlen*.³⁵

Einem Wesen, das von aller Sinnlichkeit frei wäre, kann daher auch ein Gefühl der Achtung nicht zugeschrieben werden. Engel können keine Achtung *empfinden*, dies kann allein der Mensch. Wenn Kant also zustimmend einen Vers aus einem Gedicht von Albrecht von Haller zitiert: „[...] Der Mensch mit seinen Mängeln // Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln [...]“, dann besagt dies: Ein Engel kann nicht durch das Gesetz gedemütigt werden, weil an einem Engel keine sinnlichen Antriebe zerren, die der Engel

33 *KpV*, V 73. Vgl. zur demütigenden Wirkung des Gesetzes ebd., 74f., 77–79, 85f.

34 *KpV*, V 76.

35 Vgl. *KpV*, V 75. Dazu: BECK, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 225.

zurückzuweisen hätte.³⁶ Solch eine Zurückweisung eigener Neigungen würde gleichzeitig erhebend und schmerzlich sein. Beides, den Schmerz der Zurückweisung und die damit unmittelbar verbundene Erhabenheit, erleben Engel nicht. Die nicht zu demütigenden Engel ‚erleiden‘ dadurch, dass sie nicht gedemütigt werden können, einen erheblichen Mangel. Denn Engel können das moralische Gesetz nicht fühlen, sondern nur befolgen, genauer: Sie befolgen das Gesetz zwar willentlich, aber ohne anders wollen zu können. Engel sind Moralmaschinen. Menschen sind Engeln daher insofern überlegen, als sie Widerstände zu überwinden haben, von denen Engel nichts wissen, die sie nicht spüren können.³⁷ Allein der Mensch kann seine Überwindung des Widerstandes gegen das Gute in sich selbst lustvoll spüren – so als würde er sich selbst abstoßen von dem Nichtguten, das ihn führen will, aber nicht führen soll, und sagen: „ich nicht“.³⁸ Und zwar auch dann, wenn er sich damit ins eigene Fleisch schneidet.

Achtung für das moralische Gesetz ist der einzige Fall eines Gefühls, „welches wir völlig apriori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“³⁹ Weil der Mensch weiß, dass er ein sinnliches Wesen ist, und weil der Mensch gleichzeitig weiß, dass er kraft seiner Affizierbarkeit durch das Gesetz – nach deren letztem Grund Kant ausdrücklich nicht fragen möchte⁴⁰ – in der Lage ist, sich über sich selbst, über die Einflüsterungen seiner Selbstliebe zu

36 Vgl. *TL*, VI 397 [Anm. *]; HALLER, Versuch schweizerischer Gedichte, 173. Bei Haller allerdings ist Subjekt „die Welt“, nicht „der Mensch“ wie in Kants Wiedergabe an der genannten Stelle, auch spricht Haller von einem „Reich“, nicht von einem „Heer“. Originalgetreu zitiert wird der Vers in *RGV*, VI 65, Anm. I.

37 Vgl. auch *KpV*, V 72 (vom göttlichen Willen); *KpV*, V 76 (von einem „höchsten [...] von aller Sinnlichkeit freien Wesen“).

38 S.o. Abschn. 2.4; FEST, Ich nicht.

39 *KpV*, V 73; vgl. ebd., 78 („Unlust, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann“), 90 (a priori zu erkennender Einfluss der praktischen Vernunft auf die Sinnlichkeit). Dazu: SALA, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, 173; SCHADOW, Achtung für das Gesetz, 249.

40 Vgl. *KpV*, V 72, 78–80. Kant deutet hier an, dass er gar nicht erst versucht zu erklären, wie das Gesetz überhaupt Triebfeder sein kann, sondern lediglich beschreibt, was im Begehungsvermögen geschieht, wenn das Gesetz Triebfeder wird. Damit setzt er aber nicht beides gleich. Das Gefühl der Achtung für das Gesetz, das er sehr wohl und sehr genau erklärt, ist zu unterscheiden davon, dass das Gesetz überhaupt Triebfeder wird; Letzteres muss Ersterem vorausgehen.

erheben, kann er das Gefühl der Achtung für das Gesetz im Schlussverfahren generieren. Kant will wohl zum Ausdruck bringen, dass sich in diesem Gefühl a priori das Durchstreichen bloß potenzieller Bestimmung durch die Selbstliebe abbildet, so als würde der Mensch im Irrealis erfassen, dass sinnliche Bestrebungen, die er (hier) nicht realiter empfindet, aber als sinnliches Wesen empfinden könnte, abgewiesen werden, genauer: abgewiesen worden wären, hätten abgewiesen werden können, wenn sie denn akut geworden wären. Nur dieses Gefühl a priori, keinesfalls also irgendein konkret erlebtes Gefühl, lässt Kant als moralisches Gefühl gelten.

Für die Annahme, dass Kant hier die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen, sich über die Einflüsterungen seiner Neigungen hinwegzusetzen, im Blick hat, spricht eine Passage aus der *Kritik der Praktischen Vernunft*, in der Kant ebenfalls eine imaginäre Abweisung moralitätswidriger Neigungen diskutiert. Er stellt seinen Leser*innen die folgende Szene in zwei Variationen bzw. Etappen vor Augen: Jemand, der behauptet, er könne seinen wollüstigen Neigungen nicht widerstehen, möge sich doch einmal vorstellen, dass ihm drohe, an den Galgen geknüpft zu werden, wenn er seinen Neigungen nachgäbe – Kant unterstellt, dass dieser jemand sich alsdann sehr wohl dazu in der Lage sähe, seine Neigungen in die Schranken zu weisen. Derselbe jemand wird nun gefragt, ob er in der Lage sei, der Versuchung zu widerstehen, eine dritte Person mit einem falschen Zeugnis zu belasten, wenn er sich unter Androhung des Todes zum Abgeben dieses falschen Zeugnisses gedrängt sähe und überdies auch längst schon einen boshaften Wunsch in seinem Herzen trüge, besagter dritter Person möge Unbill widerfahren. Kant kommentiert:

„Ob er es tun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, dass er etwas kann, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“⁴¹

41 *KpV*, V 31. Dem ehrbaren Menschen ist die eigene Ehre teurer ist als sein Fortleben. Vgl. *RGV*, VI 33, Anm. 1; *TL*, VI 334: Er „kennt etwas, was er noch höher schätzt als selbst das Leben: nämlich die Ehre.“ Dazu: SCHMIDT, Was wir uns schulden, v.a. 46f.

An einen solchen Vorgang der imaginären Durchstreichung des Bestimmtheits durch Motive, die dem moralischen Gesetz zuwiderlaufen, dürfte Kant denken, wenn er das Gefühl der Achtung als ein Gefühl a priori beschreibt, also als ein Gefühl, das sich nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, auf ein empirisches Gefühl bezieht.

Dass in dieser Weise nicht-akute Gefühle bzw. Neigungen oder Bestrebungen ein akutes Gefühl provozieren, kann nur bedeuten, dass der Mensch über eine Art Analogieschluss einsieht: Die Neigungen oder Gefühle, die einen Menschen leiten könnten, von denen er sich aber nicht leiten lassen soll und – hierauf kommt es jetzt an – eben auch nicht leiten lassen muss, sind von derselben Art wie aus der Erfahrung bekannte Gefühle, ohne dass diese hypothetischen, zurückgewiesenen Gefühle ihrerseits konkret erfahren werden würden. Die so beschriebene Abstoßbewegung der Demut schneidet sich nur hypothetisch ins eigene Fleisch. Demut bedeutet hier, ein hypothetisches einschneidendes Zurückgewiesenwerden zu fühlen, nämlich das Zurückgewiesenwerden der Selbstliebe. Zurückgewiesen wird jene Selbstliebe, die den Menschen in Versuchung führt, eigene Bedürfnisse und Sichtweisen (über das moralisch erlaubte Maß hinaus) zu priorisieren. Aber dieses einschneidende Gefühl ist ein gutes Gefühl, weil es gut ist, das Ungute zu überwinden, d.h., den Drang, sich gegen die Forderungen der Moral zu wenden, zu überwinden.

8.4 Demut und das Individuum

Nun bezieht sich dieses niederschlagend-erhebende Doppelgefühl nicht auf das konkrete Individuum, und insofern erlaubt es uns diese Vorstellung zunächst noch nicht, eine Theorie der Demut zu formulieren, die allen oben entwickelten Anforderungen an eine solche Theorie genügt. Kant beschreibt das Gefühl der Achtung mit einer Semantik der Erleichterung, er spricht von einer „Wegräumung eines Hindernisses“, von einer „Wegschaffung eines Gegengewichts“.⁴² In-

42 *KpV*, V 76, 156. Vgl. zu diesem Motiv ebd., 24 („Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatz entgegenstellen“); *RGV*, VI 231: Zwang ist „Verhinderung [...] eines Hindernisses der Freiheit“; ebd., VI 44: Die übernatürliche Mitwirkung Gottes hierbei besteht „in der Verminderung der Hindernisse.“

direkt wird so erklärt, was nicht direkt erklärt werden kann, nämlich wie die Moral Triebfeder wird. „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist Beförderung dieser Tätigkeit selbst.“⁴³ Dabei ist wie gesagt vorausgesetzt, dass es sich bei dieser „Wegschaffung eines Gegengewichts“ nicht um eine tatsächliche Erfahrung handelt, sondern um ein a priori erschlossenes Gefühl.

An diesem Punkt nun scheint es mir naheliegend, mit Kant über Kant hinauszugehen. Denn müsste sich nicht diese „Wegschaffung eines Gegengewichts“, die sich vollzieht, wenn der Mensch sich von seiner Selbstliebe nicht treiben lässt, auf eine Schwere zurückbeziehen, die der Mensch lebensweltlich und lebensgeschichtlich konkret erfährt, also auf eine individuelle autobiografische Erfahrung, die damit einhergeht, dass der Mensch sich nicht bloß hypothetisch, sondern tatsächlich (im übertragenen Sinn) ins eigene Fleisch schneidet? Muss ein Gefühl der Erleichterung nicht auf ein im selben Erlebniszusammenhang angesiedeltes Gefühl eines überwundenen Beschwertseins zurückverweisen? Kant möchte unbedingt die Konsequenz vermeiden, dass das Lustbare an diesem Gefühl in irgendeiner Form zu einem moralischen Motiv erklärt wird. Er will ein Bild von der Moral zeichnen, das gänzlich ohne die Vorstellung eines *moral sense* auskommt. Es gibt „keine besondere Art von Gefühlen für das Gesetz“, so betont er.⁴⁴ Ein solches Gefühl wäre korrumpierbar; sich an einem solchen Gefühl auszurichten, würde den Menschen dem „mechanischen Spiel der Neigungen“ aussetzen.⁴⁵ Kant will unbedingt vermeiden, dass die volatile Welt der Gefühle in die Moral einsickert. Ein solcher „Empirismus der Praktischen Vernunft“ brächte alles ins Wanken.⁴⁶

Was Kant unbedingt und aus guten Gründen vermeiden will, ließe sich jedoch auch mit gelinderen Mitteln vermeiden, nämlich dadurch, dass man betont: Ausschließlich im Lichte der stattgehabten

43 *KpV*, V 79. Im Hintergrund steht wohl Kants Überzeugung, dass das Gute und das Böse wie Kraft und Gegenkraft aufeinander bezogen sind. Die Wirklichkeit des Nicht-Guten zeigt an, dass die Kraft des Bösen als Gegenkraft, als „Widerstreben“ gegen das Gute im Menschen am Werk sein *muss* (vgl. *RGV*, VI 22f., Anm. 1; ebd., 36). Die Zurückdrängung dieser Gegenkraft gegen das Gute würde entsprechend eine Schubumkehr bewirken, d.h., dem Guten Auftrieb geben.

44 Vgl. *KpV*, V 75, 80.

45 Vgl. *KpV*, V 39.

46 Vgl. *KpV*, V 70.

Wegschaffung eines *Gegengewichts* kann ein Mensch die Wirkung des Gesetzes als etwas erleben, das ihm in seinem geschichtlichen Leben widerfährt. Solange vor Augen steht, dass der Mensch dieses Gefühl, diese Freude, derer der Mensch, wie Kant betont, nie beraubt werden könnte, ohnehin nur empfinden kann, weil er kein Engel ist, wenn also dieses Gefühl als nur gebrochen durch die Unvollkommenheit des Menschen in Erscheinung tretend vorgestellt würde, stünde der Schutzwall gegen eine *moral sense*-Theorie und gegen die Herrschaft der „Empfindelei“.⁴⁷ Denn dann wäre sichergestellt, dass das Positive am Gefühl der Achtung sich nicht mit Selbstliebe und Selbstgefälligkeit vermischen kann und vor allem nicht in den Sog der Neigung gerät, die Kant als lästig, „blind und knechtisch“ beschreibt.⁴⁸

8.5 Achtung und das negative Wohlgefallen an der eigenen Existenz

Vor diesem Hintergrund eröffnet sich die Möglichkeit, zwei Figuren zu verbinden, die bei Kant getrennt sind, die jedoch starke Affinitäten zueinander erkennen lassen. Das negative, von Demut gezeichnete Gefühl der Achtung weist deutliche Parallelen mit jener Selbstzufriedenheit auf, die Kant als „negatives Wohlgefallen an der eigenen Existenz“ beschreibt.⁴⁹ Dieses Gefühl des negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz ist ein Genießen der eigenen „Unabhängigkeit von Neigungen.“⁵⁰ Solche Unabhängigkeit von Neigungen ist lustvoll, weil Neigungen lästig sind. Lästig sind Neigungen, weil sie den Menschen hin- und herschubsen – dies gilt sogar für

47 Vgl. zur „Empfindelei“ *Anth*, VII 236. Zur Unverlierbarkeit der hier apostrophierten Selbstzufriedenheit vgl. *V-Met/Volckmann*, XXVIII 1191: „[...] [E]dle Selbstzufriedenheit, trostvolles Bewußtsein der Rechtschaffenheit ist ein Gut, das uns nie geraubt werden kann [...]“

48 Vgl. *KpV*, V 118. Um eine Überwindung der Knechtschaft kreist Kants gesamte Ethik der Freiheit, der es darum zu tun ist, dass der Mensch das Gängelband der „Empfindelei“, der Leidenschaften und Denkgewohnheiten über das eigene Leben ebenso abwirft wie das Gängelband der Fremdbestimmung durch gesellschaftliche und politische „Vormünder“. Vgl. v.a. *WA*, VIII 35.

49 Vgl. *KpV*, V 117f.

50 *KpV*, V 117.

hochstehende Neigungen wie die Neigung zur Wohltätigkeit.⁵¹ „Indirekt“, nämlich vermittelt der Beseitigung von Unfreiheit, entfaltet dieses negative Wohlgefallen ein Lustgefühl.⁵² Diese Selbstzufriedenheit beschreibt Kant als ein negatives Wohlgefallen des Menschen an seinem eigenen Zustand, an seiner geschichtlichen Existenz – worin sich dieses historische Gefühl der Selbstzufriedenheit vom oben beschriebenen Doppelgefühl der Achtung unterscheidet, die zwar auch mit dem Subjekt zu tun hat, aber nur in abstrakter Weise. Daher besteht Kant darauf, dass die Selbstzufriedenheit des Menschen, der sich an die Moral gewöhnt hat, kein originäres moralisches Gefühl ist, sondern Niederschlag eines Lebens, das man mögen, ja lieb gewinnen kann, um eine Formulierung aus der Religionsschrift aufzugreifen.⁵³

Für Kant gelten also das dialektische Gefühl der Achtung für das Gesetz und das negative Wohlgefallen an der eigenen Existenz als unterschiedliche Dinge. Und an diesem Punkt schlage ich nun wie gesagt vor, mit Kant über Kant hinauszugehen. Um diesen Punkt genau zu markieren, fasse ich das bisher Gesagte zunächst zusammen. Kant unterscheidet zwischen (1) dem Konstrukt eines unmittelbaren Gefühls für das Gesetz (*moral sense*), wobei zu betonen ist, dass es sich bei diesem gedanklichen Konstrukt in Kants Augen um ein Phantasiegebilde handelt, dem die Ethik auf keinen Fall nachjagen sollte, (2) einem Gefühl der Gleichzeitigkeit von Demütigung und Achtung, das zwar auf die Sinnlichkeit des Menschen verweist, dabei aber als Gefühl a priori nicht mit konkreten Erfahrungen in Verbindung steht, und (3) einem Gefühl des negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz, das eine äußerliche Manifestation von Moralität ist und das auf einer Ebene mit einer erlaubten Selbstzufriedenheit des Tugendhaften steht.⁵⁴

Die Fortschreibung Kants, die ich vorschlage, besteht nun darin, die beiden letztgenannten Verfasstheiten, also das niederschlagend-

51 Vgl. *KpV*, V 118.

52 Vgl. *KpV*, V 118.

53 Vgl. *KpV*, V 38; *RGV*, VI 28, Anm. 1.

54 Die Selbstzufriedenheit des Tugendhaften ist nicht mit Tugendstolz zu verwechseln. Tugendstolz gründet im „Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz“ (*TL*, VI 435; Hervorh. J.S.). Die Selbstzufriedenheit des Tugendhaften hingegen folgt gerade auf eine Vergleichung mit dem Gesetz; von einem Mangel an dieser „Vergleichung“ kann bei der Selbstzufriedenheit also gar keine Rede sein.

erhebende, demütig-stolze moralische Gefühl der Achtung (2) und das empirische Gefühl des negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz (3) näher aneinanderzurücken, als Kant es wohl gutheißen würde. Dann nämlich können wir im Gespräch mit Kant etwas von der Art finden, das wir suchen: die Beschreibung eines Gefühls der Demut, das (a) das Ja und das Nein des Menschen zu sich selbst so zusammenzudenken vermag, dass die Gefahr der eskalativen und der hochmütigen Demut (durch die Bindung an das Gesetz) gebannt ist und das (b) tatsächlich auf die konkrete geschichtliche Existenz eines Individuums bezogen wird. Das Gefühl der Demut bei Kant ist (a) dagegen gesichert, in hochmütige Demut zu kippen, weil es überhaupt nur ermöglicht wird durch die Fehlbarkeit des Menschen, dadurch, dass der Mensch kein Engel ist, dass er sich als unvollkommen erlebt – als unvollkommen gemessen an einem Gesetz, das sich jedem Versuch der Bemächtigung und Depoten-zierung absolut entzieht, weil es dem Menschen unbedingt und unverhandelbar gegenübersteht.⁵⁵ Das Gefühl der Demut bei Kant ist außerdem (b) auf die konkrete Existenz des einzelnen geschichtlichen Menschen bezogen, nämlich als Wegschaffung eines realen Hindernisses, als Durchstreichung der tatsächlich erlebten Einflüsterungen der Sinnlichkeit.⁵⁶ Letzteres entspricht zwar nicht mehr Kants eigener Auffassung, der Gedanke lässt sich aber durch eine Fortschreibung Kants entwickeln.

55 Zu Letzterem s.u. Abschn. 9.1.

56 Ich deute Demut bei Kant als episodisches Gefühl (s.u. Abschn. 8.6). Andere Zugänge zur Demut bei Kant gehen davon aus, dass Demut als Ausdruck für eine Metahaltung („meta-attitude“) eines Menschen gegenüber der Begrenztheit des epistemischen bzw. moralischen Vermögens eines jeden Menschen verstanden wird. Vgl. LANGTON, Kantian Humility, v.a. 2–4; ANIL GOMES/ANDREW STEPHENSON, Kant on the Pure Forms of Sensibility (zur epistemischen Demut); GRENBORG, Kant and the Ethics of Humility, v.a. 116, 145, 161: „[...] [I]t [humility, J.S.] is a meta-attitude, one which informs every exercise of agency.“ Vor diesem Hintergrund kommentiert Grenberg die Tatsache, dass Demut mit einem Gefühl der Erhabenheit (*exultation*) einherzugehen scheint, mit dem Hinweis, dass die demütige Person sich um ihre Demut nicht schere, mit solchen Gedanken fertig sei (ebd., 159: „done with such reflections“). Dass Grenberg den Gedanken einer selbstreflexiven Demut zurückdrängt, hat wohl mit ihrer Ablehnung einer mit Selbstverneinung einhergehenden Demut zu tun, die sie als „Catholic Metaphysics“ (vgl. ebd., 15) bezeichnet, welche sie indirekt u.a. mit einer in ihren Augen paulinischen Bejahung geschöpflicher Gottebenbildlichkeit (ebd., 181, Anm. 22) kontrastiert – was viele Fragen aufwirft.

Im Lichte dieser Fortschreibung Kants wird deutlich: Nicht nur ist innerhalb der Kant'schen Beschreibung der Demut eine Kompartimentalisierung vermieden, d.h., nicht nur ist vermieden, dass Demut und Stolz auseinanderfallen.⁵⁷ Vielmehr lässt sich durch die Fortschreibung überdies auch eine Entindividualisierung vermeiden, indem man unterstellt, dass es die konkrete individuelle Selbstliebe, die konkreten Neigungen je dieser Person sind, die durchgestrichen werden. Jedenfalls scheint es möglich, so wurde in diesem Abschnitt deutlich, Kants Theorie der Demut in dieser Weise auf das Individuum zurückzubeziehen, wenn man – über Kant hinausgehend – das Doppelgefühl der Achtung und das Gefühl eines negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz überblendet.

8.6 Provokation der Demut als indirekte Mitteilung

Somit wird Demut denkbar. Aber ob Demut sich einfindet, bleibt unverfügbar. Denn wer Demut produzieren will, bringt nichts als Mönchstugend hervor. Wenn Demut entsteht, dann im Zuge einer Emergenz. Dies hält Kant wiederholt fest, ohne die entsprechenden Bemerkungen genauer systematisch zu entfalten. Wenn Kant auf die Emergenz der Demut zu sprechen kommt, dann häufig mit Rückgriff auf religiöse Semantiken. Die wahre Demut ist eine, „welche die Betrachtung der Lehre der christlichen Religion in uns hervorbringen soll, nicht aber zum voraus erfordert.“⁵⁸ Christliche Religion lehrt nicht die Demut, vielmehr macht sie Menschen demütig, indem sie den Menschen dazu anhält, sich „mit dem höchsten Muster der Vollkommenheit“ zu vergleichen.⁵⁹ Das Evangelium lehrt nicht Demut, es macht demütig.⁶⁰ Aus dem christlichen bzw. heiligen Gesetz folgt Demut „natürlicherweise“, sie geht aus der scharfen Selbstprüfung hervor, ohne dass Demut gefordert oder befohlen oder gelehrt werden würde.⁶¹ Demut wird also durch Verkündigung provoziert, jedoch auf indirektem Wege. Die Botschaft lautet nicht: „sei demütig“, sondern: „sei gut“, und wer ernsthaft versucht, gut zu

57 S.o. Abschn. 8.3.

58 *V-MS/Vigil*, XXVII 703.

59 *Vgl. Päd*, IX 491.

60 *Vgl. V-Mo/Kaehler(Stark)*, 185/232.

61 *Vgl. V-PP/Powalski*, XXVII 105, 159; *KpV*, V 154.

sein und dann der Unzulänglichkeit dieses Versuchs ansichtig wird, wird Demut empfinden.

Um diese Beobachtung zur Genese der Demut einzuordnen, blicke ich zunächst noch einmal zurück. Demut ist eine von zwei Dimensionen eines niederschlagend-erhebenden Doppelgefühls. Wer sich den Forderungen des Gesetzes aussetzt, empfindet Demut in Gestalt der Zurückweisung seiner Selbstliebe, von der er sich los-sagen muss, wobei es sich hier, so Kant, um eine bloß gedachte Zurückweisung handelt. Diese besteht darin, dass der Mensch fühlt, dass er seine Selbstliebe zurückweisen muss und kann; das Doppelgefühl, das hier beschrieben wird, ist abstrakt. Wer seine Selbstliebe in dieser Weise imaginär zurückweist, schneidet sich nur imaginär ins eigene Fleisch. Anders verhält es sich bei dem Gefühl des negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz. Letzteres bezieht sich darauf zurück, dass jemand sich tatsächlich – wenn auch im übertragenen Sinn – ins eigene Fleisch geschnitten hat, da er der Moral gegenüber seiner Selbstliebe den Vorzug gegeben hat. Dieses Gefühl des negativen Wohlgefallens an der eigenen Existenz wird tatsächlich im geschichtlichen Lebensvollzug erlebt.

Zwar spricht Kant im Zusammenhang seiner Ausführungen zum negativen Wohlgefallen an der eigenen Existenz nicht von Demut. Geht man jedoch mit Kant über Kant hinaus und verbindet man das Gefühl der negativen Selbstzufriedenheit mit dem niederschlagend-erhebenden Doppelgefühl der Achtung, dann entsteht ein Bild der Demut, das dialektisch das Ja und das Nein des Menschen zu sich selbst im Zusammenhang seiner geschichtlichen Existenz zu denken vermag. Die Fortschreibung Kants, die ich vorschlage, erlaubt es also, den Kant'schen Begriff der Demut, den wir in der *Kritik der Praktischen Vernunft* antreffen, so auszurollen, dass er eine Theorie der Demut inspirieren kann, die allen von mir zuvor genannten Anforderungen an eine solche Theorie genügt.

Die Polemik gegen die Mönchstugend und gegen den selbstgewählten Gram der durch Kant kritisierten Pietisten unterstreicht, dass diese Demut nicht herbeigewirkt werden kann – dergleichen zu versuchen, ist der Tod im Topf. Demut kann nur emergieren. Sie emergiert, wenn der Mensch sich mit dem Gesetz konfrontiert sein lässt. Aber was heißt das eigentlich, dass ein Mensch ‚sich mit dem Gesetz konfrontiert sein lässt‘? Auf mehreren Ebenen ist es kein Zufall, dass Kant an Textstellen, an denen er ein Ereignis dieser Art

beschreibt, auf „das Evangelium“ oder auf „das heilige Gesetz“ zu sprechen kommt. Denn er sieht offensichtlich in der (christlichen) Religion eine Praxis, die einem solchen Ereignis den Weg bereiten kann. Diese Verbindung wird vor allem dadurch konzeptionell ermöglicht, dass das niederschlagend-erhebende Doppelgefühl mit der Wirkung der christlichen Religion strukturell übereinstimmt.⁶² Vor diesem Hintergrund ist nun genauer nach der Bedeutung christlicher Praxis für die Emergenz der Demut zu fragen.

62 S.o. Anm. 23.

9. Unverfügbarkeit des Guten. Demut und religiöse Praxis

Demut, so wurde immer deutlicher, kann nur als emergentes Ereignis sinnvoll gedacht werden. Denn wohl eine jegliche anders ausgelegte Vorstellung von Demut wird letztlich immer von jenen Verwicklungen und Paradoxien eingeholt werden, deren Niederschläge ich im zweiten Teil nachgezeichnet hatte. Kants feinsinnige Überlegungen weisen den Weg, Demut als ein Ereignis zu begreifen, das nicht intendiert wird, sondern im Zusammenhang eines Inanspruchgenommenwerdens durch das Gesetz hervortritt. Dass dieses Ereignis mit christlicher Religion zu tun haben könnte, legt bereits die Tatsache nahe, dass Kant vom Gesetz in einer für den vorliegenden Zusammenhang wichtigen Hinsicht das Gleiche sagt wie von der christlichen Religion: Beide, das Gesetz und die christliche Religion, erheben den Menschen und schlagen ihn gleichzeitig nieder. Die Unbedingtheit des Gesetzes, die ihrerseits nicht religiös abgeleitet ist, in der aber doch religiöse Semantiken nachhallen, ist der entscheidende Grund, warum das Gesetz einen unbedingten Widerstand gegen destruktive Tendenzen der Selbstliebe leisten kann (9.1). Es lässt sich jedoch auch noch ein weiterer Horizont benennen, in dem der Religion nun eine entscheidende Rolle zuwächst. Die Emergenz der Demut ist ein Ereignis, das sich im Zusammenhang einer Praxis zuträgt, die nicht von ethischen (oder sonstigen) Bestrebungen determiniert ist, die ihren Sinn nicht aus einem praktischen Zweck bezieht. Was genau ich damit meine und inwiefern dies für die Entwicklung einer Theorie der Demut entscheidend ist, versuche ich anhand eines Vergleichs zwischen Demut und Höflichkeit zu zeigen (9.2). Dieser Vergleich lässt auch zum Vorschein treten, dass das Nachdenken über Demut Fragen aufwirft, die sowohl die Grundfesten ethischen Lebens betreffen als auch mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Ethik in Verbindung stehen (9.3). Dass das Verhältnis von Religion und Ethik gerade mit Blick auf das Thema Demut komplex und vielschichtig ist, spiegelt sich, so meine

These, in Kants tief ambivalentem Verhältnis zur pietistischen Kultur der Demut wider.

9.1 Philosophische Ethik und religiöse Praxis. Grenzgänge

In unterschiedlichsten Zusammenhängen konnten wir immer wieder beobachten: Demut lässt sich nicht herbeizwingen. Wer nach Demut strebt, wird Demut mit großer Wahrscheinlichkeit verwirken.¹ Die Emergenz der Demut ist auf einen Raum angewiesen, in dem sie sich ereignen kann, ohne dass dieser Raum von dem Streben danach, Demut entstehen zu lassen, beherrscht wäre. Vor allem aus diesem Grund hat die Emergenz der Demut mit christlicher Praxis zu tun. Christliche Praxis ist ein Raum, der der Emergenz von Demut Vorschub leistet, jedoch nicht auf Demut zielt, denn christliche Praxis zielt nicht auf die Verwirklichung irgendeines Zwecks.² Kaum zufällig bringt Kant den Vorgang der Emergenz der Demut mit christlichen Semantiken in Verbindung, wie wir gesehen haben. In Zusammenhängen christlicher Praxis wird dem Menschen – neben vielem anderen – vor Augen geführt, dass er mit einer unbedingten Forderung konfrontiert ist und das eigene Leben daraufhin befragen möge, ob es denn dieser Forderung genügt.³ Im Zuge solcher Selbstprüfung emergiert Demut, ohne Ziel dieser Praxis zu sein. Um es anhand eines Beispiels zu verdeutlichen: Gustav Lohmanns „Hilf Herr meines Lebens“ (EG 419) zielt nicht darauf, eine demütige Haltung herbeizuführen. Das Lied mitzusingen, eröffnet jedoch einen Raum, in dem sich durch Identifikation mit der Sprecherposition ein demütiger Blick auf das eigene Leben einstellen kann. Ein demütiger Blick auf das eigene Leben kann sich einstellen, wenn Menschen sich fragen lassen, was sie denn mit den ihnen anvertrauten Gaben

1 Vgl. auch BREDOW, *Wesensgestalten der Sittlichkeit*, 192; HALBIG, *Demut und Großgesinntheit*, 353 (mit Verweis auf Bredow); OPALKA, *Narrativität und Performanz der Demut*, v.a. 264, 321f.

2 Vgl. z.B. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit*; JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*; HERZIG, *Zwecklose Kirche*, v.a. 299; GERL-FALKOVITZ, *Zwecklos, aber sinnvoll: die Liturgie*, v.a. 319.

3 Zu Übereinstimmungen zwischen Luther und Kant mit Blick auf die Forderung des Gesetzes vgl. HEIT, *Versöhnte Vernunft*, 106, mit Verweis auf HOLL, *Was verstand Luther unter Religion*, 19–24.

und Lebenschancen anzufangen gedachten und gedenken – und im Lichte dieser Frage erkennen müssen, dass jeder Versuch einer Antwort sie auf die Gnade Gottes verweist. Und zwar nicht nur dann, wenn, wie es bei Gustav Lohmann der Fall gewesen sein dürfte, der Rückblick auf die eigene Lebensgeschichte in ganz konkreten Hinsichten belastend ist.⁴

Christlicher Praxis wächst im Zusammenhang eines von Kant inspirierten Nachdenkens über Demut eine zentrale Rolle zu, weil das „Gesetz“ bei Kant insofern mehrdeutig ist, als es durch die Vernunft erschlossen, aber wie als von Gott stammend erlebt wird. Diese Mehrfachcodierung des „Gesetzes“ bei Kant ist Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ethische und religiöse Praxis füreinander durchlässig sein können. Nur auf der Grundlage dieser Durchlässigkeit kann religiöse Praxis überhaupt für das ethische Leben eine Rolle spielen, jedenfalls im Rahmen des Kant'schen Denkkosmos; weil darüber hinaus die Demut in einer Weise prekär ist, auf die ohne Rückgriff auf religiöse Praxis kaum sinnvoll zu reagieren ist, kommt der religiösen Praxis in diesem Zusammenhang überdies auch eine unersetzliche Rolle zu.

Mit „Gesetz“ meint Kant das moralische Gesetz, allerdings ist das moralische Gesetz durchlässig für religiöse Bedeutungsschichten. Die grundsätzlich getrennten semantischen Felder der Moral und der Religion überlappen einander teilweise, ohne dass die Eigenständigkeit beider im Grundsatz angetastet wäre. Die Autonomie der Moral steht bei Kant nie in Frage, ebenso wenig wie die Tatsache, dass Moral zur Religion führt und nicht umgekehrt.⁵ Dies muss aber nicht bedeuten, dass Kant biblische und christliche Begriffe vollständig und restlos, d.h., ohne diesen noch irgendeinen religiösen Eigensinn zuzugestehen, in Moral auflösen würde, wie die *reductionist interpretation* annimmt.⁶ Jedenfalls lassen sich Beobachtun-

4 Gustav Lohmann wurde 1934 Mitglied der NSDAP. Vgl. SCHILLING, Gustav Lohmann, 200.

5 Vgl. z.B. RGV, VI 6: „Moral also führt unumgänglich zur Religion [...]“

6 Vgl. gegen die *reductionist interpretation* z.B. PALMQUIST, Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason, v.a. xiii, xvi, 17, Anm. 83, 429, Anm. 84; MICHALSON, Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil, v.a. 58. Im Sinn einer *reductionist interpretation* behauptet z.B. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, 283, die Stimme des Moralgesetzes sei bei Kant an die Stelle der Stimme Gottes getreten.

gen anführen, die nahelegen, dass diese *reductionist interpretation* zu kurz greift, dass Kants Verbindung mit dem Christentum (und namentlich mit dem Pietismus) vielschichtig ist.

Philipp Jacob Spener erläutert in seiner Katechismus-Erklärung, mit der Kant vertraut gewesen sein dürfte, Gott habe dem Menschen das Gesetz gegeben, „damit göttliche Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit in ihm hervorleuchte.“ Das Gesetz sei „ein Strahl solcher göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit.“⁷ Eine teilweise Kenntnis desselben bleibe dem Menschen auch postlapsarisch.⁸ In sehr ähnlicher Weise spricht Kant seinerseits von der „Heiligkeit“ des Gesetzes, von Gott als Gesetzgeber.⁹ Zwar sei es undenkbar, dass Menschen Gebote oder Verbote Gottes im eigentlichen Sinn des Wortes zu hören bekämen, denn Gott und Mensch kommunizieren nicht auf einer gemeinsamen Wellenlänge. Wohl aber könne und solle der Mensch die moralischen Pflichten als so gewichtig wie göttliche Gebote („als *instar* göttlicher gebote“) wahrnehmen.¹⁰ Dass die göttliche Urheberschaft des moralischen Gesetzes nicht gleichsam dingfest gemacht werden kann, nehme der Moral nichts von ihrer Dignität, ja Divinität:

„[...] [E]s bleibt nichts übrig als das Erkenntnis unserer Pflichten als *instar* göttlicher gebote welche auch bei der unvermeidlichen Unkunde dieser Verkündigung nicht das Mindeste von Autorität verlieren. – Der moralische Imperativ kann also als die Stimme Gottes angesehen werden.“¹¹

Der Maßstab des Gesetzes ist ein Gegenüber, das *im* Menschen ist, jedoch gleichzeitig den Menschen über sich selbst hinausweist; das

7 SPENER, Speners Katechismuserklärung, 24 (Nr. 26). Dazu: SZYRWIŃSKA, Wiedergeborene Freiheit, 112; ferner YAMASHITA, Kant und der Pietismus, 148–155, v.a. 153 (Kants Moralität als Ausdruck seiner strengen Religiosität).

8 Vgl. SPENER, ebd.

9 Vgl. z.B. *KdU*, V 460; *V-MS/Vigil*, XXVII 545 („Gott als Gesetzgeber“). Dazu: SCHMIDT, „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich)“.

10 Vgl. *TL*, VI 443; 487; *Refl*, XIX 650; *KrV*, A 819/B 847.

11 *OP*, XXII 64. Dazu: PALMQUIST, Kant and Mysticism, 103. Vgl. *RGV*, VI 26, Anm. I: Wäre das Gesetz nicht im Menschen gegeben, würde er es „durch keine Vernunft herausklügeln“; *KpV*, V 31 (Unmöglichkeit, das Gesetz ‚herauszuvernünfteln‘); *RGV*, VI 50 („die Unbegreiflichkeit der eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage [zum Guten]“); ebd., 99 (wahre Pflichten als Gottes Gebote).

Gesetz ist wie eine Gabe, auf die der Mensch in seinem Inneren stößt.¹² Das Gesetz überführt den Menschen seiner „Sünde“, so Kant mit explizitem Verweis auf Paulus (Röm 3,20).¹³

Um nicht missverstanden zu werden: Kants Moralphilosophie ist auf religiöse Semantiken nicht angewiesen. Den Gedanken, dass das Gesetz einen unbedingten Widerstand gegen die Tendenz des Menschen leistet, sich seine Bilder von der Welt und von sich selbst nach Belieben zurechtzuzimmern, entwickelt Kant mit Mitteln der Vernunft. Die Tatsache aber, dass er hier auf religiöse Semantiken zu sprechen kommt, öffnet dem von Kant inspirierten Nachdenken über Demut doch eine Tür. Wir kommen darauf zurück.

Für den Augenblick halte ich fest: Verheerend sind Stolz und Demut, wenn der Drang des Menschen danach, sich nach seinen eigenen Maßstäben zu bejahen, dazu führt, dass Stolz und Demut einander aufpeitschen. Dem ist ein Riegel vorgeschoben, wenn es einen objektiven Maßstab gibt, an dem der Mensch sich zu messen hat, wenn also Akte der Selbstbewertung nicht den letzten Ausschlag geben können. Denn dann ist auch der Drang des Menschen, seine eigene Demut zum Exzess zu treiben, eingehengt. Indem das Gesetz erhebt und niederschlägt, indem das Gesetz den Stolz und die Demut trianguliert, an eine unverhandelbare dritte Größe bindet, setzt das Gesetz den Eskalationen und Korruptionen der Demut einen unbedingten Widerstand entgegen. Dies stellt Kant mit Blick auf das *moralische* Gesetz fest. Aber die Tatsache, dass das moralische Gesetz zu gewissem Grade für die Vorstellung eines göttlichen Gesetzes durchlässig ist, wird sich im Folgenden als wichtig erweisen.

9.2 Vorschein des Guten? Höflichkeit und Demut

Um genauer auszuloten, welche Impulse das Nachdenken über Demut der (theologischen) Ethik geben kann, stelle ich zunächst – erneut ausgehend von Kant – einen Vergleich zwischen den Veror-

12 Vgl. PALMQUIST, Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason, 65: „inward gift“.

13 Vgl. v.a. *V-Phil-Th/Pöhlitz*, XXVIII 1079: „Paulus sagt: die Sünde kommt durchs Gesetz.“ Dazu: HIMMELMANN, Kant und Paulus über Gesetz, Liebe und Gnade, v.a. 146f.; HEIT, Versöhnte Vernunft, v.a. 135.

tungen der Höflichkeit und der Demut in sozialen Praxen an.¹⁴ Ich beginne mit der Höflichkeit. Höflichkeit ist *Vorschein* und *Vorschein* des Guten. *Vorschein* des Guten ist Höflichkeit im Sinne einer vorläufigen, provisorischen Vorwegnahme. Höfliches Handeln kann die Wirkung einer *self-fulfilling prophecy* annehmen. Für die Höflichkeit gilt wie für jede produktive Verstellung, dass sie zunächst gespielt, dann aber im Laufe der Zeit zu etwas Wahrhaftigem noch werden kann. Höflichkeit ist ferner *Vorschein* des Guten im Sinne eines erlaubten Scheins. Höflichkeit setzt keine freundlichen Gefühle voraus und täuscht auch keine solchen vor.¹⁵ Wer sich höflich verhält, hat ersichtlich die Entscheidung getroffen, sich in dieser konkreten zwischenmenschlichen Begegnung (oder grundsätzlich in jeder zwischenmenschlichen Begegnung) von den Gepflogenheiten zivilisierten Miteinanders führen zu lassen – nicht mehr und nicht weniger. Insofern ist alles höfliche Verhalten zunächst einmal, wie Kant es ausdrückt, „Scheidemünze“, d.h. in seiner Substanz weniger wert, als gesellschaftliche Konventionen glauben lassen. Es sei aber doch besser, immerhin diese Scheidemünze zu haben als gar keine Währung. Sich dieser Einsicht zu verschließen, ist, so Kant in überraschend heftiger Diktion, ein „an der Menschheit verübter Hochverrat“.¹⁶

Höfliches Verhalten kann als Übung dienen, nämlich als Übung darin, den Blick auf das Wohl der anderen Person und auf deren Recht auf Achtung auszurichten. Solche äußerliche Arbeit daran, wie man in die Welt sieht, kann innere Entwicklungen anstoßen bzw. verstärken. Dies entspricht der Erfahrung, dass es immer leichter wird, anderen Menschen wohlwollend zu begegnen, wenn man sich selbst dazu anhält, dies regelmäßig zu tun, und auf diesem Wege sich sogar schließlich Achtung in Liebe verwandeln kann. Jedenfalls, so Kant, käme es einer Vollendung moralischen Lebens gleich, wenn

14 Dieser Vergleich zielt auf die Wechselwirkung von Haltungen und Praxen, nicht auf die Struktur und Beschaffenheit von Haltungen. Wollte man Letztere vergleichen, wäre nicht Demut, sondern *Bescheidenheit* die richtige Vergleichsgröße.

15 Vgl. *Anth*, VII 152 („sie betrügen darum doch auch nicht, weil ein jeder weiß, wofür er sie nehmen soll“) und JHERING, *Der Zweck im Recht*, Bd. 2, 492 („[...] Höflichkeit [...] gibt den Schein nicht für Wahrheit, sondern für Schein aus“). Dazu: HÜBEL, *Der erlaubte und der geforderte Schein*, 148f.

16 *Anth*, VII 153.

es sich so zutrüge.¹⁷ Es gibt ein Erlernen des Guten, das sich seinen Weg von außen nach innen bahnt, es gibt einen „vortheilhaften Schein“, eine Schminke der Anständigkeit, die „nicht bloß civilisirt, sondern nach und nach in gewisser Maße moralisirt“.¹⁸ Zur Höflichkeit gehört eine Dimension des Vorschusses in Gestalt des Annehmens einer zunächst bloß äußeren Haltung des Wohlwollens. Höflichkeit verträgt sich jedenfalls gut mit einem Vertrauensvorschuss in die potenzielle Liebenswürdigkeit von Menschen, die sich uns möglicherweise noch tatsächlich erschließen wird, wenn wir einander so begegnen, als könnten wir einander achten und sogar mögen.

Echte Moralität wird zwar durch Höflichkeit nicht hervorgebracht. Wohl aber kann dem Raumgreifen der Moral durch Höflichkeit der Weg gebnet, gleichsam der Hof gemacht werden. Robert Pfaller stellt mit Blick auf den Kant'schen Diskurs zur Höflichkeit fest, der Gedanke, dass „die Darstellung die Existenz des Dargestellten“ bewirke, habe eigentlich etwas Ungeheuerliches an sich.¹⁹ Nun sollte man zwar im Blick behalten, dass bei Kant die Darstellung nicht unmittelbar das Dargestellte bewirkt, sondern dessen Entstehung lediglich begünstigt. Greifbar wird das etwa in Kants Bezugnahme auf das Fontenelle zugeschriebene Diktum „[v]or einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht“.²⁰ Die streng moralische Perspektive durchschlägt rein konventionelle Höflichkeit, denn eine durch Konventionen gebotene äußerliche Verneigung ist leer im Vergleich zu einer im Geiste vollzogenen Verneigung vor einem Menschen, dessen moralisch vorbildliches Leben ein Beispiel dafür gibt, was „das Gesetz“ bedeutet. Und doch ist Pfallers Beobachtung im Grundsatz zutreffend. Es ist in der Tat bemerkenswert, wie viel Kredit Kant dem Äußerlichen einräumt.

Dieser kurze Blick auf die Höflichkeit macht deutlich: Aus Perspektive der Pflicht lässt sich nichts von moralischem Gewicht vorwegnehmen. Aus Perspektive der ethischen Praxis hingegen, also mit Blick auf den Menschen als endliches und fehlbares Wesen, sind sekundäre Hilfsmittel wie die Höflichkeit unverzichtbar; wer dies

17 Vgl. *KpV*, V 84.

18 *KrV*, A 748/B 776. Dazu: STANGNETH, Kultur der Aufrichtigkeit, 66.

19 PFALLER, Das Undenkbare, die Höflichkeit und das Glück, 122.

20 Vgl. *KpV*, V 76. Dazu: WALTER/HÜTTNER, Zum Nachweis von Kants Fontenelle-Zitat: „Vor einem Vornehmen bücke ich mich [...]“.

nicht beherzigt, begeht wie gesagt Hochverrat am Menschen. Für die Demut wiederum gibt es eine solche provisorische Unterstützung nicht. Es gibt keinen *Vorschein* der Demut, denn Demut lässt sich nicht vorwegnehmen. Es gibt keine Praxen, die im Augenblick des Vollzugs etwas vom Sinn der Demut proleptisch verwirklichen könnten, wie es bei der Höflichkeit der Fall ist. Demut bahnt sich ihren Weg von innen nach außen.²¹ Und es gibt keinen *Vorschein* der Demut. Wer Demut bloß spielt, ist und bleibt verlogen und steuert auf dasjenige zu, was wir als hochmütige Demut kennengelernt hatten.

Der Demut ist eine gewisse Atemlosigkeit zu eigen. Sie ist im Wesen und im Werden karg; sie schenkt dem Demütigen zwar ihre eigene Gratifikation, aber Letztere kann, wie wir gesehen haben, nur auf dem Rücken der Unvollkommenheit des Menschen zur Geltung kommen. Darin unterscheidet sich Demut von Höflichkeit, da Höflichkeit gleichsam einen Vorschuss gewähren kann. In der Demut kollidieren die unerbittliche Welt der moralischen Pflicht und die genügsamere Welt der Tugend, denn Demut kann zwar – jedenfalls in einem weiten Sinn des Wortes – als Tugend gelten, nämlich als etwas am Menschen, das man begrüßen kann. Demut ist dann aber eine Tugend ohne die Ermäßigung, die sonst den sich im Zeichen von Tugend um das Gute Mühenden gewährt wird.²² Der erlaubte Schein der Höflichkeit ist „ein Zugeständnis an den historischen Formationsprozeß der Sittlichkeit“.²³ Aber was mit Blick auf die Formation der Sittlichkeit erlaubt ist, gilt es zu unterscheiden von dem, ja steht mitunter in Widerspruch zu dem, was die Moral eigentlich fordert.²⁴

21 S.o. Einführung, Anm. 13.

22 Ob Demut als Tugend zu bezeichnen ist, hängt davon ab, wie eng oder weit der Begriff Tugend gefasst wird. Jedenfalls kann Demut nicht als eine Tugend gelten, die gleichsam am Subjekt „klebt“, wie Luther es einmal formuliert hat. Vgl. WA.TR 6, 71,17–19 (Nr. 6602): „Christliche Gerechtigkeit ist nicht eine solche Gerechtigkeit, die in uns ist und klebet, wie sonst eine Qualitas und Tugend [...]“. Dazu: SCHMIDT, „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“, 12. Vgl. auch oben Kap. 8, Anm. 56.

23 BRANDT, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), 200.

24 Vgl. ebd.

Diese fundamentale Kollision zwischen dem der Sittlichkeit Zu-träglichen und dem durch die Moral Gebotenen stellt das Nachdenken über Demut, wenn es den Verwicklungen der Demut auf den Grund geht, besonders eindrücklich vor Augen. Aber das, was hier kollidiert, steht immer, also keinesfalls allein bei der Demut, in Konflikt, genauer: Das, was hier kollidiert, steht nur dann nicht in Konflikt, wenn man eine pragmatische, aber letztlich künstliche Trennung vornimmt zwischen der Forderung der Moral auf der einen und dem, was sich im ethischen Leben unvollkommener Subjekte verwirklichen lässt, auf der anderen Seite.²⁵ Das Nachdenken über Demut bringt einen Konflikt ans Licht, der im ethischen Leben immer schlummert, nämlich den Konflikt zwischen der Unbedingtheit der Forderung und der Unvollkommenheit des Menschen – jener Unvollkommenheit, die wiederum wohl nur zu spüren bekommt, wer sich überhaupt um ein gutes Leben aufrichtig bemüht.²⁶

Und dies ist der Grund, warum Demut so erhellend ist. Das Gute ist unverfügbar. Dass aus Höflichkeit echtes Wohlwollen wird, dass die Verheißung der Höflichkeit sich erfüllt, liegt nicht in unseren Händen. Wir pflegen Lebensformen, an die wir aus guten Gründen glauben. Aber wenn wir klug sind, behalten wir in Erinnerung, dass diese Lebensformen bloß vorläufiger Natur sind, dass wirklich ethisch wünschenswerte Intuitionen durch noch so große Mühen nicht fabriziert werden, ja dass sie letztlich unerklärlich bleiben. Wir tun gut daran, uns daran zu erinnern, dass äußere Formen das einzige Instrument sind, mit dem eine moralische Kultur arbeiten kann, weil wir auf Gesinnungen nicht einwirken können und dies auch nicht versuchen sollten, dass aber äußere Formen eben nur äußere Formen sind.

Insofern nun Höflichkeit unmittelbar etwas ‚bringt‘, ist diese Differenz zwischen moralischem Vorspiel und moralischem Ernst im Fall der Höflichkeit abgepuffert. Dass auf höfliche Gesten echte Achtung, echtes Wohlwollen folgt, ist zwar letztlich unverfügbar. Höflichkeit kann jedoch einen Vorschuss gewähren, der gleichsam die Zeit bis zum erhofften Sich-Einfinden echter Moralität zu überbrücken hilft. Ein solcher Vorgang des Abpufferns ist mit Blick auf die Demut

25 Vgl. RGV, VI 25f., Anm. 1 (mit Blick auf den Menschen in seiner Erscheinung gelten andere Maßstäbe als die der reinen Vernunft).

26 S.o. Kap. 1, Anm. 1.

ob deren besagter Kargheit ausgeschlossen. Aus Sicht der Demut gleichen die Hilfsmittel, die im Falle der Höflichkeit erlaubt und wünschenswert sind, strukturell jenen Dämonen der Eitelkeit und des Hochmuts, deren listige Zureden es immer neu zurückzuweisen gilt.²⁷ Eine Kultur der Demut darf sich mit Vorläufigem nicht begnügen und von Annehmlichkeiten nicht anziehen lassen, sie kennt keinen Vorschuss und keine Produktivität des Äußeren oder Vorläufigen. Der Raum, in dem Menschen sich auf ihre Unzulänglichkeiten und auf ihre Fehlbarkeit ansprechen lassen, also der Raum, in dem eine Kultur der Demut sich entfaltet, müsste vom Bestimmtheit durch Ziele völlig frei sein, d.h. müsste völlig frei davon sein, dass nach Erträgen Ausschau gehalten wird. Religiöse Praxis ist so ein Raum, dessen es notwendigerweise bedarf, wenn Demut emergieren können soll.

9.3 Religion und Demut – Demut und Religion

Das von Kant inspirierte Nachdenken über Demut führt zu der Erkenntnis, dass die religiösen Schichten dieses Begriffs, auch die anstößigen, keineswegs einfach abgelegt werden sollten, wie manche zeitgenössische Stimme behauptet.²⁸ So wie auch jener Beschäftigung mit Kant und dessen ethisch-religiöser Inanspruchnahme der Demut, die einen unversöhnbaren Gegensatz zwischen einem christlichen und dem Kant'schen Verständnis von Demut behauptet, Wichtiges entgehen dürfte.²⁹ Dass Kant gegen den Pietismus koffert, muss einer affirmativen Inanspruchnahme Kant'scher Gedanken durch eine theologisch-ethische Theorie der Demut nicht entgegenstehen. Im Gegenteil: Möglicherweise geht die Heftigkeit, mit der Kant gegen das Christentum in der ihm vor Augen stehenden Spielart des Pietismus auslangt, zumindest in Teilen darauf zurück, dass der ihm vor Augen stehende Pietismus an etwas scheitert, das überaus wünschenswert wäre, nämlich daran, dass Räume geöffnet wer-

27 S.o. Abschn. 1.4.

28 S.o. Kap. 2, Anm. 7.

29 Vgl. LOUDEN, *Kantian Moral Humility*, 30f. (s.o. Kap. 8, Anm. 26); GRENBORG, *Kant and the Ethics of Humility*, v.a. 15, 108, 181, Anm. 22. (s.o. Kap. 8, Anm. 56).

den, in denen Demut sich zwanglos ereignen könnte.³⁰ Die Pietisten, die Kant kritisiert, verfallen einer hochmütigen Demut, und dies ist gerade aus dem Grund dramatisch, dass pietistische religiöse Praxis ein Raum sein *könnte*, in dem eine den Menschen erhebende Demut emergiert, da das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium gehört wird. So könnte eine Art von Demut zur Geltung kommen, die auch einschneidende Negativität kennt, die ein Anderswerdenkönnen, d.h. die Möglichkeit einer durchaus wünschenswerten Verwandlung des Menschen, zur Geltung bringt. Wenn also Friedrich Schiller unterstellt, der Pietismus hafte an Kants Denken wie ein „Lebensschmutz“, den man sich gewaschen wünschte, dann verkennt er, dass der Pietismus mindestens ein Resonanzraum für Kants Nachdenken über die Fragilität des ethischen Lebens war.³¹

Um nicht missverstanden zu werden: Die Quelle der Kant'schen Überlegungen zur Demut ist nicht die Religion. Religion führt nicht zur Demut. Vielmehr bringt in Kants Augen das Nachdenken über Moral die Notwendigkeit der Demut hervor und das Nachdenken über Demut verweist wiederum – wenn auch bei Kant nur in Gestalt von Andeutungen – auf Religion. Das heißt wiederum nicht, dass Religion bloßes Mittel zum moralischen Zweck wäre, auch wenn dies immer wieder behauptet wird. Religion kann überhaupt nur die Funktion ausüben, die ihr im oben beschriebenen Zusammenhang zufällt, weil sie *nicht* auf das Erfüllen einer Funktion ausgerichtet ist. Die Beobachtung, dass das Nachdenken über Demut zur Religion führt, beinhaltet zwar, dass Religion Entscheidendes dazu beitragen kann, dass Demut eine produktive Gestalt annimmt. Keineswegs aber gewinnt Religion ihre Sinnhaftigkeit überhaupt erst daraus, *dass* sie einen solchen Beitrag leistet. Die Sinnhaftigkeit von Religion ist immer nur vorauszusetzen, und jede Entfaltung der Lebensdienlichkeit religiösen Glaubens ist sekundär gegenüber dieser uneinholbaren Voraussetzung.

Theologie kann nicht aus der Betrachtung der Existenz des Menschen ableiten, dass es Religion geben muss bzw. müsste. Aber Theo-

30 Dies würde bedeuten, dass Kants Polemik sich gegen die ihm vor Augen stehende geschichtliche Gestalt des Pietismus richtet, nicht gegen dessen theoretische Grundlagen. Vgl. zu dieser Einschätzung SCHÖNFELD, *The Philosophy of the Young Kant*, 61.

31 Vgl. SCHILLER, Brief an Johann Wolfgang von Goethe, Jena 22 <21> Dez. [17]98, 662.

logie kann zeigen, was gelebte Religion, da sie nun schon einmal da ist, für das Leben austragen kann: etwa in Hinblick auf Situationen, in denen Menschen schmerzhaft feststellen, dass sie sich in einer radikalen Weise ändern müssten und sich sorgen, dass sie sich verzetteln könnten, wenn sie es versuchen. Das christliche Nachdenken über Demut hat sich immer wieder neu dieser Sorge gewidmet. Dort, wo man sich dieser allzu berechtigten Sorge rückhaltlos stellt, kommt zum Vorschein, dass das religiöse Leben – so korrumpierbar es auch sein mag – der Ort ist, an dem diese Sorge rückhaltlos ernst genommen und doch aufgefangen werden kann.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen folgen, soweit nicht unten angegeben: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Abkürzungsverzeichnis, in Gemeinschaft mit Horst R. Balz u.a. hg. v. Gerhard Müller, zusammengestellt v. Siegfried M. Schwertner, Berlin/New York 1975.

ABERDEIN, ANDREW, Arrogance and Deep Disagreement, in: Alessandra Tanesini/Michael Patrick Lynch (Hg.), *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism. Philosophical Perspectives*, Abingdon/New York 2021, 39–52.

AHUVIA, AARON/WOOD, JEREMY, Reconstructing Humility. From Obedience to Respect, in: Rebekah Modrak (Hg.), *Radical Humility. Essays on Ordinary Acts*, New York 2021, 75–83.

AKHTAR, SALMAN, The Realm of Humility, in: Salman Akhtar/Ann Smolen (Hg.), *Arrogance. Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, Milton 2018, 147–166.

ALFANO, MARK/ROBINSON, BRIAN, Bragging, in: *Thought* 3 (2014), 263–272.

ALLESTREE, RICHARD, *The Whole Duty of Man [...]*, London 1704.

ALTHAUS, PAUL, *Luthers Haltung im Bauernkrieg*, Darmstadt 1971.

APPIAH, ANTHONY, *Eine Frage der Ehre. Oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*, übers. v. Michael Bischoff, München 2011.

ARISTOTELES, *Ethica Eudemica (= EE)*, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*; Übers.: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7: *Eudemische Ethik*, übers. v. Franz Dirlmeier, Berlin 1983.

–, *Ethica Nicomachea (= EN)*, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*; Übers.: *Nikomachische Ethik*, übers. v. Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 2020.

–, *Magna Moralia (= MM)*, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; Übers.: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 8, übers. v. Franz Dirlmeier, Ernst Grumach u. Hellmut Flashar, Berlin 1983.

AUGUSTINUS, *De beata uita liber unus (= beata u.)*, CCL 29, 65–85; Übers.: *Über das Glück*, übers. v. Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer, Stuttgart 2011.

–, *De cathecizandis rudibus liber unus (= cat. rud.)*, CCL 46, 121–178; Übers.: *Vom ersten katechetischen Unterricht*, übers. v. Werner Steinmann (*Schriften der Kirchenväter* 7), München 1985.

- , *De ciuitate dei libri uiginti duo* (= *ciu.*), CCL 47, 1–314; 48, 321–866; Übers.: Vom Gottesstaat, übers. v. Wilhelm Thimme, eingel. u. kommentiert. v. Carl Andresen, München 2007.
- , *Confessionum libri tredecim* (= *conf.*), CCL 27, 1–273; Übers.: Bekenntnisse/Confessiones, Lateinisch/Deutsch, übers. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2022; *The Confessions of Augustine* (Cambridge Patristic Texts), übers. [u. kommentiert] v. J.[ohn] Gibb u. W.[illiam] Montgomery, Cambridge 1908.
- , *De diuersis quaestionibus octaginta tribus* (= *diu. qu.*), CCL 44A, 11–249; Übers.: Dreiundachtzig verschiedene Fragen, übers. v. Carl Johann Perl (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache), Paderborn 1972.
- , *De doctrina christiana libri quatuor* (= *doctr. chr.*), *L'istruzione cristiana*, hg. v. M.[anlio] Simonetti, Verona 1994; Übers.: Die christliche Bildung, übers. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002.
- , *Enarrationes in Psalmos* (= *en. Ps.*), CCL 38, 1–616; Übers.: *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, Teil 3, Bd. 16: Homilies, Expositions of the Psalms, übers. v. Michael Fiedrowicz, New York 2000–2004.
- , *Epistulae* (= *ep.*), CSEL 34/2; CSEL 44; CSEL 57; Übers.: *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, Teil 2: Letters, Bd. 2: Letters 100–155; Bd. 5: Letters 204–270, übers. v. Roland J. Teske, Hyde Park 2002, 2021.
- , *In Iohannis euangelium tractatus* (= *Io. eu. tr.*), CCL 36, 1–688; Übers.: Kommentar zum Johannesevangelium, übers. v. Susanne Greiner (Christliche Meister 63), Freiburg im Breisgau 2016.
- , *De mendacio liber unus* (= *mend.*), CSEL 41, 469–528; Übers.: Über die Lüge, in: *Die Lügenschriften: De mendacio – Contra mendacium – Contra Priscillianistas. Über die Lüge – Gegen die Lüge – Priszillianisten*, übers. v. Alfons Staedele (Opera 50), Paderborn 2013, 59–149.
- , *Sermones* (= *s.*), CCL 41 u. PL 38 u. *Miscellanea agostiniana 1: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti Miscellanea Agostiniana*; Übers.: *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, Teil 3, Sermons, 11. Bd.e, hg. v. Edmund Thomas Hill u. John E. Rotelle, New York 1990–1997.
- , *De sermone domini in monte* (= *s. dom. m.*), CCL 35, 1–188; Übers.: Die Bergpredigt, übers. v. Susanne Greiner (Christliche Meister 54), Einsiedeln/Freiburg im Breisgau 2010.
- , *De trinitate libri quindecim* (= *trin.*), CCL 50, 3–380; Übers.: *De trinitate. Lateinisch/Deutsch*, übers. v. Johann Kreuzer, Hamburg 2003.
- , *De sancta uirginitate* (= *uirg.*), CSEL 41, 235–302; Übers.: Heilige Jungfräulichkeit, übers. v. P. Ildefons M. Dietz, Würzburg 1952.

- AUSTIN, MICHAEL W., *Humility and Human Flourishing. A Study in Analytic Moral Theology* (Oxford Studies in Analytic Theology), Oxford 2018.
- BADER, GÜNTER, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie* (HUTh 51), Tübingen 2006.
- BAE, EUNSHIL, 'An Ornament of the Virtues', in: *Ancient Philosophy* 23 (2003), 337–349.
- BAEHR, JASON, *Defining Humility. The Scope of Humility*, in: Drew Collins/Ryan Joseph McAnnally-Linz/Evan C. Rosa (Hg.), *The Joy of Humility. The Beginning and End of the Virtues*, Waco 2020, 173–184.
- BAHR, PETRA, *Haltung zeigen. Ein Knigge nicht nur für Christen*, Gütersloh 2010.
- BAIER, ANNETTE C., *Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 2009.
- BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1 (= KD II/1), Zürich 1940.
- , *Ethik II* (= GA II), hg. v. Dietrich Braun, Zürich 1978.
- , *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925* (= GA III.19), hg. v. Holger Finze, Zürich 1990, 144–175.
- , *Der Römerbrief (1922)* (= GA II.47), hg. v. Cornelis van der Kooi, Zürich 2010.
- , *Nein! Antwort an Emil Brunner (1934)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1934–1935* (= GA III.52), hg. v. Michael Beintker, Michael Huttenhoff u. Peter Zocher, Zürich 2017, 429–527.
- BARTH, ULRICH, *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung*, Tübingen 2022.
- BATTALY, HEATHER, *Art. Humility*, in: Hugh LaFollette (Hg.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Bd. 5, Hoboken 2021, 3032–3031.
- , *Can Humility be a Liberatory Virtue?*, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, London/New York 2021, 170–183.
- , *Closed-Mindedness and Arrogance*, in: Alessandra Tanesini/Michael Patrick Lynch (Hg.), *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism. Philosophical Perspectives*, Abingdon/New York 2021, 52–71.
- BAUMANN, NOTKER, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Patrologia 21), Frankfurt am Main 2009.
- , *Pride and Humility*, in: Tarmo Toom (Hg.), *The Cambridge Companion to Augustine's "Confessions"*, Cambridge 2020, 208–226.
- BECK, JOHANNA, *Mach neu, was dich kaputt macht. Warum ich in die Kirche zurückkehre und das Schweigen breche*, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2022.
- , *Mut zur Demut*, in: *Christ in der Gegenwart* (2023), 17.

- BECK, LEWIS WHITE, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London 1960.
- BECKER, EVE-MARIE, *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen 2015.
- BECKERT, JENS, *Verkaufte Zukunft. Warum der Kampf gegen den Klimawandel zu scheitern droht*, Berlin 2024.
- BEHNKEN, ANNETTE, *Demut. Hymne an eine Tugend*, München 2021.
- BELL, THEO, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (VIEG 148)*, Mainz 1993.
- BELLITTO, CHRISTOPHER M., *Humility. The Secret History of a Lost Virtue*, Washington 2023.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *epistulae (= ep.)*; Übers.: Briefe, in: *Sämtliche Werke, Lateinisch/Deutsch, Bd. 2, Traktate und Briefe 1–180*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 396–1045.
- , *de gradibus humilitatis et superbiae (= hum.)*; Übers.: Über die Stufen der Demut und des Stolzes, in: *Sämtliche Werke, Lateinisch/Deutsch, Bd. 2, Traktate und Briefe 1–180*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 30–135.
- BESSER-JONES, LORRAINE, *Hume on Pride-in-Virtue. A Reliable Motive?*, in: *Hume Studies* 36 (2010), 171–192.
- BLOOMFIELD, PAUL, *Humility is not a Virtue*, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, London/New York 2021, 36–46.
- BOHATEC, JOSEF, *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938.
- BOMMARITO, NICOLAS, *Modesty and Humility*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2018 Edition (2018). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/modesty-humility> [Stand Juni 2025].
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (= DBW 2)*, hg. v. Hans-Richard Reuter, Gütersloh 1988.
- , *Nachfolge (= DBW 4)*, hg. v. Martin Kuske u. Ilse Tödt, Gütersloh 1989.
- , *Ethik (= DBW 6)*, hg. v. Ilse Tödt u. Eberhard Bethge, Gütersloh ²1998.
- , *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (= DBW 8)*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge in Zusammenarbeit m. Ilse Tödt, Gütersloh 1997.
- , *Jugend und Studium 1918–1927 (= DBW 9)*, hg. v. Hans Pfeifer, Clifford J. Green u. Carl-Jürgen Kaltenborn, Gütersloh 1986.
- , *Ökumene, Universität, Pfarramt. 1931–1932 (= DBW 11)*, hg. v. Eberhard Amelung u. Christoph Strohm, Gütersloh 1994.
- , *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937 (= DBW 14)*, hg. v. Otto Dudzus u. Jürgen Henkys, Gütersloh 1996.

- BOOMGAARDEN, JÜRGEN, Das verlorene Selbst. Eine Interpretation zu Søren Kierkegaards Schrift „Die Krankheit zum Tode“ (FSÖTh 140), Göttingen 2016.
- BRANDT, REINHARD, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) (Kant-Forschungen 10), Hamburg 1999.
- BREDOW, GERDA FREIIN VON, Wesensgestalten der Sittlichkeit. Erwägungen über das Sein sittlicher Werte am Beispiel der „Wahrhaftigkeit“ und des Wertgegensatzes von „Demut“ und „Stolz, Hochgesinntheit“, in: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag, Berlin/Boston 1966, 180–195.
- BRUNING, BERNARD, Augustine’s Concept of Pride. Ut Cancer Serpiti (en. ps. 1,1), in: Augustiniana 63 (2013), 9–81.
- BURGER, CHRISTOPH, Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1, 46b–55) aus den Jahren 1520/21 (Spätmittelalter und Reformation N.R., 34), Tübingen 2007.
- BUSS, SARAH, Introduction, in: Rebekah Modrak (Hg.), Radical Humility. Essays on Ordinary Acts, New York 2021, 9–15.
- CABANAS, EDGAR/ILLOUZ, EVA, Das Glücksdiktat. Und wie es unser Leben beherrscht, übers. v. Michael Adrian, Berlin 2021.
- [CALVIN, JOHANNES], Joannis Calvini opera selecta (= OS), Bd. 3: Institutionis Christianae religionis 1559 libros I et II continens editio tertia emendata (= *inst.*), hg. v. Petrus Barth u. Guilelmus Niesel, München 1967; Übers.: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis, hg. v. Otto Weber u. Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn 2022.
- [CATERINA VON SIENA], S. Caterina da Siena Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina (Testi Cateriani I) (= Il Dialogo), hg. v. Giuliana Cavallini, Siena 1995; Übers.: Der Dialog. Gespräch mit Gott über seine Vorsehung (Caterina von Siena 11), übers. v. Claudia Reinmüller, hg. v. Werner Schmid, Kleinrain 2017.
- CHURCH, IAN M./SAMUELSON, PETER L., Intellectual Humility. An Introduction to the Philosophy and Science, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney 2017.
- CILLIZZA, CHRIS, Donald Trump’s Interview with ‘60 Minutes’ was Eye-Opening. Also, Mike Pence was there (18.7.2016). URL: <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/07/18/donald-trump-is-way-more-humble-than-you-could-possibly-understand> [Stand Juni 2025].
- CLARE, ELI, Exile & Pride. Disability, Queerness, and Liberation, Durham/London 2015.
- CLAUSSEN, JOHANN HINRICH, Ehrfurcht. Über ein Leitmotiv protestantischer Theologie und Frömmigkeit in der Neuzeit, in: NZSTH 48 (2006), 321–340.

- , Demut – wie geht das? Wir schränken uns ein, nehmen Rücksicht auf andere – eine urchristliche Tugend. Bescheidenheit tut gut. Wenn sie nicht geheuchelt ist, in: Chrismon (online) (29.04.2020). URL: <https://chrismon.de/artikel/2020/49532/ueber-das-christentum-und-die-demut> [Stand Juni 2025].
- COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR, The Devil's Thoughts, in: The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge, Bd. 1, hg. v. Ernest Hartley Coleridge, Oxford 1912, 319–323.
- COLLINS, DREW/McANNALLY-LINZ, RYAN JOSEPH/ROSA, EVAN C. (Hg.), The Joy of Humility. The Beginning and End of the Virtues, Waco 2020.
- COOPER, TERRY D., Sin, Pride & Self-Acceptance. The Problem of Identity in Theology & Psychology, Westmont 2009.
- CULLYER, HELEN, The Social Virtues (*NE* iv), in: Ronald M. Polansky (Hg.), The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge 2014, 134–150.
- CURZER, HOWARD J., Aristotle's much Maligned Megalopsychos, in: Australasian Journal of Philosophy 69 (1991), 131–151.
- DAMERAU, RUDOLF, Die Demut in der Theologie Luthers (Studien zu den Grundlagen der Reformation 5), Gießen 1967.
- DIEKMANN, ANDREAS, Klimakrise. Wege aus dem Dilemma, Baden-Baden 2024.
- DIETER, THEODOR, Luther und Aristoteles, in: Idris Nassery/Jochen Schmidt (Hg.), Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive (Beiträge zur Komparativen Theologie 25), Paderborn 2017, 31–49.
- DILLON, ROBIN S., Humility and Self-Respect. Kantian and Feminist Perspectives, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), The Routledge Handbook of Philosophy of Humility, London/New York 2021, 59–71.
- DINZELBACHER, PETER, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), Darmstadt 1998.
- DION, DANIEL, Pride, in: Jon Stewart/Steven M. Emmanuel/William McDonald (Hg.), Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrafice (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 15), Aldershot 2015, 129–135.
- DÖRFLINGER, BERND, Studien zur Religionsphilosophie Immanuel Kants, hg. v. Dieter Hüning u. Stefan Klingner, Berlin/New York 2023.
- DRECOLL, VOLKER HENNING, Augustinus, in: Volker Leppin (Hg.), Thomas Handbuch, Tübingen 2016, 68–75.
- DRIVER, JULIA, The Virtues of Ignorance, in: The Journal of Philosophy 86 (1989), 373–384.

- , *Uneasy Virtue* (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge/New York 2001.
- DUNNINGTON, KENT, *Humility, Pride, and Christian Virtue Theory*, Oxford 2019.
- DYSON, MICHAEL ERIC, *Pride (The Seven Deadly Sins)*, Oxford/New York 2006.
- EBELING, GERHARD, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964.
- , *Fides occidit rationem*, in: Ders., *Lutherstudien*, Bd. 3: *Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches*, Tübingen 1985, 181–222.
- EGGENSPERGER, THOMAS OP/PRCELA, FRANO OP, Editorial [Heft „Demut ist mein größter Stolz“], in: *Wort und Antwort* 58 (2017), 97. URL: https://www.wort-und-antwort.de/pdf/archiv/2017/2017_03.pdf [Stand Juni 2025].
- EHRENREICH, BARBARA, *Smile or die. Wie die Ideologie des positiven Denkens die Welt verdimmt*, München 2010.
- EMMONS, ROBERT A., *The Psychology of Ultimate Concerns. Motivation and Spirituality in Personality*, New York 1999.
- FEHR, JAMES JAKOB, „Ein wunderlicher Nexus Rerum“. *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 66)*, Hildesheim 2005.
- FELDMEIER, REINHARD, *Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik*, Tübingen 2012.
- FEST, JOACHIM, *Ich nicht. Erinnerungen an eine Kindheit und Jugend*, Reinbek bei Hamburg³2008.
- FEUERBACH, LUDWIG, *Das Wesen des Christentums, m. einem Nachw. v. Karl Löwith*, Ditzingen 2017.
- FLASHAR, HELLMUT, *Aristoteles. Lehrer des Abendlandes*, München 2013.
- FRANCKE, AUGUST HERMANN, *Ordnung und Lehr-art. Wie selbige in dem Paedagogio zu Glaucha an Halle eingeführet ist [...]*, Halle 1702.
- FRANKLIN, BENJAMIN, *Autobiographie*, übers. v. Berthold Auerbach, m. einem Nachwort v. Klaus Harpprecht, München 2003.
- FRIERSON, PATRICK, Art. *Rousseau, Jean-Jacques*, in: *Georg Mohr/Jürgen Stolzenberg/Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin 2015, 1989–1992.
- FRISCH, RALF, *Widerstand und Versuchung. Als Bonhoeffers Theologie die Fassung verlor*, Zürich 2022.
- FRITZ, SOPHIA, *Eine Berührung, der man sich nicht entziehen darf*, in: *FAZ*, 29.09.2021, 9.
- FÜRST, ALFONS, Art. *mendacium*, in: *Augustinus-Lexikon* 3 (2004), 1261–1265.
- GÄRTNER, HANS ARMIN, Art. *gloria*, in: *AL* 3 (2010), 167–172.

- HALBIG, CHRISTOPH, Demut und Großgesinntheit. Apologie zweier schwieriger Tugenden, in: Winfried Rohr (Hg.), *Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe*, Wiesbaden 2018, 335–356.
- HALLER, ALBRECHT VON, *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern ⁹1969 [1732].
- HAMM, BERNDT, Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens, in: Ders. (Hg.), *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 65–81.
- HARE, STEPHEN, The Paradox of Moral Humility, in: *American Philosophical Quarterly* 33 (1996), 235–241.
- HARNACK, ADOLF VON, „Sanftmut, Huld und Demut“ in der alten Kirche, in: Festgabe für Julius Kaftan zu seinem 70. Geburtstag 30. September 1918, dargebracht von Schülern und Kollegen, Tübingen 1920, 113–129.
- , *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*, hg. v. Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2007.
- HARTMANN, NICOLAI, *Ethik*, Berlin ⁴1962.
- HAWKINS, JUSTIN, *Crowned with Glory and Honor. The Virtue of Magnanimity, and its Discontents*. Diss. Yale University, New Haven 2024.
- HAY, SERGIA, *Ethical Silence. Kierkegaard on Communication, Education, and Humility*, Lanham 2022.
- HAZLETT, ALLAN, Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility, in: *Episteme* 9 (2012), 205–223.
- HEIT, ALEXANDER, *Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie (FSÖTh 115)*, Göttingen 2006.
- HERDT, JENNIFER A., *Putting on Virtue. The Legacy of the Splendid Vices*, Chicago 2008.
- , Strengthening Hope for the Greatest Things. Aquinas' Redemption of Magnanimity, in: Sophia Vasalou (Hg.), *The Measure of Greatness. Philosophers on Magnanimity (Mind Association Occasional Series)*, Oxford 2019, 72–87.
- , Magnanimous Humility. The Lofty Vocation of the Humble, in: Drew Collins/Ryan Joseph McAnnally-Linz/Evan C. Rosa (Hg.), *The Joy of Humility. The Beginning and End of the Virtues*, Waco 2020, 79–105.
- HERZIG, FERENC, Zwecklose Kirche, in: *PTh* III (2022), 282–300.
- HILL, THOMAS E., Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments, in: *Environmental Ethics* 5 (1983), 211–224.

- HIMMELMANN, BEATRIX, Kant und Paulus über Gesetz, Liebe und Gnade, in: Michael Kühnlein (Hg.), Religionsphilosophie nach Kant. Im Angesicht des Bösen (Neue Horizonte der Religionsphilosophie), Berlin/Heidelberg 2023, 137–155.
- HINSON-HASTY, ELIZABETH, Revisiting Feminist Discussions of Sin and Genuine Humility, in: Journal of Feminist Studies in Religion 28 (2012), 108–114.
- HOCHSCHILD, ARLIE RUSSELL, Fremd in ihrem Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten, übers. v. Ulrike Bischoff, Frankfurt/New York 2017.
- HÖFFE, OTFRIED, Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung, München 2023.
- HOFFMANN, TOBIAS, Albert the Great and Thomas Aquinas on Magnanimity, in: István Bejczy (Hg.), Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200–1500 (Brill's Studies in Intellectual History 160), Boston 2008, 101–129.
- HOLL, KARL, Was verstand Luther unter Religion, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1921, 1–90.
- HORNER, DAVID A., What it Takes to be Great, in: Faith and Philosophy 15 (1998), 415–444.
- HORNEY, KAREN, Neurose und menschliches Wachstum. Das Ringen um Selbstverwirklichung, übers. v. Ursula Joël, München 1975.
- , Unsere inneren Konflikte. Neurosen in unsere Zeit – Entstehung, Entwicklung und Lösung, übers. v. Gertrud Lederer-Eckardt, Frankfurt am Main 1984.
- HÜBEL, THOMAS, Der erlaubte und der geforderte Schein. Aporien der Höflichkeitskonzepte bei Immanuel Kant und Rudolph von Jhering, in: Brigitte Felderer/Thomas Macho (Hg.), Höflichkeit. Aktualität und Genese von Umgangsformen, München 2002, 143–154.
- HÜBL, PHILIPP, Moralspektakel. Wie die richtige Haltung zum Statussymbol wurde und warum das die Welt nicht besser macht, München 2024.
- HUME, DAVID, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, hg. v. Manfred Kühn, Hamburg 2003 [= *M*: zusätzlich zur Seitenangabe wird mit der Sigle *M* die Abschnittsangabe zur Ausgabe von Selby-Bigge angegeben].
- , Die Naturgeschichte der Religion [= *N*], in: Ders., Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord, hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 1999, 1–73.
- , Ein Traktat über die menschliche Natur. Teilbd. 2 = Buch 2/3, hg. v. Horst D. Brandt, Hamburg 2013 [= *T*].
- HUNTER, DAVID G., Art. uirginitas, uirgo, in: AL 5 (2024), 972–976.
- HÜRTER, TOBIAS, Die großen Gesten der Menschlichkeit. Demut Dankbarkeit Vergebung, in: ZEIT WISSEN 6 (2023), 19–26.

- IBISCH, PIERRE L./SOMMER, JÖRG, Das ökohumanistische Manifest. Unsere Zukunft in der Natur, Stuttgart 2022.
- JACHMANN, REINHOLD BERNHARD, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund, in: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von Borowski, Jachmann und Wasianski, hg. v. Felix Groß, m. einer Einleitung v. Rudolf Malter u. einem neuen Vorwort v. Volker Gerhardt, Darmstadt 2012 (Nachdruck der Ausgabe von 1912), 103–189.
- JAEGGI, RAHEL, Fortschritt und Regression, Berlin 2023.
- JAMES, AARON, Arschlöcher. Eine Theorie, übers. v. Elisabeth Liebl, München 2015.
- JHERING, RUDOLPH VON, Der Zweck im Recht, Bd. 2, Leipzig ²1886.
- JOAS, HANS, Braucht der Mensch Religion?, in: Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau 2004, 12–31.
- [S. JOANNES CLIMACUS], Scala Paradisi (= *scal.*), PG 88, 631–1165; Übers.: Klimax oder die Himmelsleiter, hg. v. Geörgios Makedos, Würzburg 2000.
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS, In Ioannem homilia (= *Ioann. hom.*), PG 59, 23–482; Übers.: Die Homilien des heiligen Johannes Chrysostomus über das Evangelium des heiligen Johannes, übers. v. Franz Knors, Paderborn 1862.
- JÜNGEL, EBERHARD, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90–109.
- KANNEMANN, UTE/KLUSSMANN, JÖRGEN/LÖSCHCKE, EBERHARD/METHFESSEL, CHRISTOPH/SANNIG, JENS/SEELBACH, HELGA/SUPPUS, ULRICH/WERNER, ILKA/BUSCH, CHRISTINE, Die Aufnahme des Ansatzes der Großen Transformation, in: Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.), Den Wandel gestalten – Zum Leben umkehren. Große Transformation und transformative Spiritualität. Information zur Landessynode 2016, Düsseldorf 2016, 5–11.
- KANT, IMMANUEL, Gesammelte Schriften, Bd. I–XXIX [= AA I–XXIX], hg. v. d. Preußischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
- , *Anth*: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA VII).
- , *FEV*: Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen (AA I).
- , *GSE*: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA II).
- , *KdU*: Kritik der Urteilskraft (AA V).
- , *KpV*: Kritik der praktischen Vernunft (AA V).
- , *KrV*: Kritik der reinen Vernunft (zitiert nach der Originalpaginierung A/B).

Literaturverzeichnis

- , *OP*: Opus Postumum (AA XXIf.).
- , *Päd*: Pädagogik (AA IX).
- , *Refl*: Reflexionen (AA XIV–XIX).
- , *RGV*: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA VI).
- , *SF*: Der Streit der Fakultäten (AA VII).
- , *TL*: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (AA VI).
- , *VARGV*: Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA XXIII).
- , *V-Lo/Herder*: Logik Herder (AA XXIV).
- , *V-Mo/Collins*: Moralphilosophie Collins (AA XXVII).
- , *V-Mo/Kaehler (Stark)*: Vorlesungen zur Moralphilosophie, hg. v. Werner Stark, Berlin/New York 2004.
- , *V-MS/Vigil*: Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA XXVII).
- , *V-Phil-Th/Pölitz*: Philosophische Religionslehre nach Pölitz (AA XXVIII).
- , *V-PP/Herder*: Praktische Philosophie Herder (AA XXVII).
- , *V-PP/Powalski*: Praktische Philosophie Powalski (AA XXVII).
- , *V-Th/Baumbach*: Danziger Rationaltheologie nach Baumbach (AA XXVIII).
- , *WA*: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (AA VIII).
- , Immanuel Kant in Rede und Gespräch, hg. v. Rudolf Malter, Hamburg 1990.
- KESEBIR, PELIN, Humility. The Soil in which Happiness Grows, in: Jennifer Cole Wright (Hg.), Humility, New York 2019, 177–200.
- KEYS, MARY M., Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God, Cambridge 2022.
- KIEL, VIOLA, Denn sie wussten, was sie tun, in: Zeit Online (7.12.2022). URL: <https://www.zeit.de/green/2022-12/oelkonzern-bp-klimakrise-international-er-straengerichtshof-big-oil> [Stand Juni 2025].
- KIERKEGAARD, SØREN, Søren Kierkegaards Skrifter (= SKS), Bd. 1–28, hg. v. Niels Jørgen Cappelørn u.a., Kopenhagen 1997ff.
- , Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin. Drei Reden beim Altargang am Freitag, in: GW, Abt. 25, Bd. 17: Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954, 137–163.
- , GW, Abt. 19, Bd. 14/2: Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. Zweite Folge, übers. v. Hayo Gerdes, Düsseldorf 1966.
- , Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus, übers. v. Hans Rochol, Hamburg 1995.
- , Entweder – Oder. Teil I und II, übers. v. Heinrich Fauteck, hg. v. Hermann Diem u. Walter Rest, München 2021.

- KIMMERER, ROBIN WALL, *Geflochtenes Süßgras. Die Weisheit der Pflanzen*, übers. v. Elisabeth Ranke unter Mitarbeit v. Wolfram Ströle u. Friedrich Pflüger, Berlin 2021.
- KLEIN, REBEKKA A., *Demut. Zur Orientierung des ökumenischen Ethos der Kirchen*, in: Dies. (Hg.), *Gemeinsam Christsein. Potenziale und Ressourcen einer Theologie der Ökumene für das 21. Jahrhundert (DoMo 34)*, Tübingen 2020, 109–131.
- KOBE, ZDRAVKO, *Reason Reborn. Pietistic Motifs in Kant's Moral Philosophy*, in: *Problemi International 2* (2018), 57–88.
- KRAILSHEIMER, HANS, *Aporismen*, Heimeran 1954.
- KRATZER, ANNE, *Demut. Ein vergessener Weg zum Glück*, in: *Psychologie heute* (2023), 32–39.
- KÜHN, MANFRED, *Kant. Eine Biographie*, München 2007.
- LA ROCHEFOUCAULD, FRANÇOIS, *Maximes et reflexions morales/Maximen und Reflexionen*. Französisch/Deutsch, übers. v. Jürgen von Stackelberg, Stuttgart 2012.
- LANGE, JENS/CRUSIUS, JAN, *The Tango of Two Deadly Sins. The Social-Functional Relation of Envy and Pride*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 109 (2015), 453–472.
- LANGMEIER, BRUNO, *Hochmut als Tugend? Die ‚megalopsychia‘ bei Aristoteles und die theologische Wende der ‚magnanimitas‘ bei Thomas von Aquin*, in: Dagmar Kiesel/Cleophea Ferrari (Hg.), *Tugend (Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident 1)*, Frankfurt am Main 2016, 11–35.
- LANGTON, RAE, *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in themselves*, Oxford/New York 1998.
- LAVELOCK, CAROLINE R./WORTHINGTON, EVERETT L./DON E. DAVIS, *The Path to Humility. Six Practical Sections for Becoming a More Humble Person. Self-Directed Learning Workbook*. URL: <https://static1.squarespace.com/static/518a85e9e4b04323d507813b/t/533c6c0de4b047d0e06ba268/1396468749812/the-path-to-humility-six-practical-sections-for-becoming-a-more-humble-person.pdf> [Stand Juni 2025].
- LAVELOCK, CAROLINE R./WORTHINGTON, EVERETT L./DAVIS, DON E./GRIFFIN, BRANDON J./REID, CHELSEA A./HOOK, JOSHUA N./VAN TONGEREN, DARYL R., *The Quiet Virtue Speaks. An Intervention to Promote Humility*, in: *Journal of Psychology and Theology* 42 (2014), 99–110.
- LEARY, MARK R./BANKER, CHLOE C., *A Critical Examination and Reconceptualization of Humility*, in: Jennifer Cole Wright (Hg.), *Humility*, New York 2019, 64–91.
- LEPENIES, PHILIPP, *Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens*, Berlin 2022.

- LEPPIN, VOLKER, Luther und die Bauern, in: Hanna Kasparick (Hg.), Von der Freiheit jedes (Christen-) Menschen. „Ihr aber seid zur Freiheit berufen“ – Sechs Wegmarken (Wittenberger Sonntagsvorlesungen 2011), Wittenberg 2011, 7–27.
- , Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.
- LEWIS, C. S., Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben, übers. v. Brigitte Bernard-Salin, Basel ¹¹1995.
- , Dienstanweisung für einen Unterteufel, übers. v. Pia-Elisabeth u. Peter Leuschner, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 2022.
- LIATSI, MARIA, Aspekte der megalopsychia bei Aristoteles (EN 4,3), in: Rheinisches Museum 154 (2011), 43–60.
- LOHSE, BERNHARD, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1), München/Wien 1969.
- LOHSE, ECKART, Rechts, links und der erhebliche Unterschied, in: FAZ, 14.07.2025, 2.
- LOUDEN, ROBERT B., Kantian Moral Humility. Between Aristotle and Paul, in: Ders., Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature, Oxford 2011, 25–37.
- LUO, MUFAN/HANCOCK, JEFFREY T., Modified Self-Praise in Social Media, in: Maria Elena Placencia/Zohreh R. Eslami (Hg.), Complimenting Behavior and (Self-)Praise across Social Media (Pragmatics & Beyond New Series), Amsterdam 2020, 289–309.
- [LUTHER, MARTIN], D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Schriften], Weimar 1883ff. [= WA].
- , Briefwechsel, Bd. I–XIII, Weimar 1930–1968 [= WA.Br].
- , Die deutsche Bibel, Bd. I–VI, Weimar 1906–1961 [= WA.DB].
- , Tischreden, Bd. I–VI, Weimar 1912–1921 [= WA.Tr].
- , Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übers. v. Eduard Ellwein, sprachlich bearbeitet v. Johannes Otto, Waldems 2017.
- , Abhandlung über die christliche Freiheit (1520), übers. v. Fidel Rädle, in: Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hg. v. Wilfried Härle, Johannes Schilling u. Günther Wartenburg, Leipzig 2006, 121–185.
- , Das Magnifikat (1521), übertr. v. Christoph Burger, in: Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, hg. v. Dietrich Korsch u. Johannes Schilling, Leipzig 2012, 363–483.
- , Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern (1525), in: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. v. Kurt Aland, Göttingen 1983, 201–225.

- , Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern (1525), in: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. v. Kurt Aland, Göttingen 1983, 191–197.
- , Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. v. Hermann Kleinknecht, Göttingen 1987.
- LYNCH, MICHAEL PATRICK, Know-it-All Society. Truth and Arrogance in Political Culture, New York 2019.
- MACINTYRE, ALASDAIR, Geschichte der Ethik im Überblick, übers. v. Hans-Jürgen Müller, Frankfurt am Main 1991.
- MACQUEEN, D.[AVID] J., Contemptus Dei. St. Augustine on the Disorder of Pride in Society and its Remedies, in: RechAug 9 (1973), 227–293.
- MALTER, RUDOLF, Einleitung, in: Immanuel Kant in Rede und Gespräch, hg. v. Rudolf Malter, Hamburg 1990, vii–xiv.
- MARIE, ANTOINE/PETERSEN, MICHAEL BANG, Moralization of Rationality can Stimulate Sharing of Hostile and False News on Social Media, but Intellectual Humility Inhibits it, in: Political Communication 42 (2025), 57–84.
- MARQUARDT, FRIEDRICH-WILHELM, Gott *oder* Mammon. Aber [sic!]: Theologie und Ökonomie bei Martin Luther, in: Einwürfe (1983), 176–216.
- MARSDEN, PAUL, Memetics and Social Contagion. Two Sides of the same Coin?, in: Journal of Memetics 2 (1998), 171–185.
- MARTEN, MARIA, Buchstabe, Geist und Natur. Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit (Vestigia Bibliae 29/30), Bern u.a. 2010.
- MARTENS, JASON P./TRACY, JESSICA/SHARIFF, AZIM F., Status Signals. Adaptive Benefits of Displaying and Observing the Nonverbal Expressions of Pride and Shame, in: Cognition & Emotion 26 (2012), 390–406.
- MAU, STEFFEN/LUX, THOMAS/WESTHEUSER, LINUS, Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin 2023.
- MCÉLROY-HELTZEL, STACEY E./BATTALY, HEATHER/DAVIS, DON E./HOOK, JOSHUA N., Too much Intellectual Humility? Measuring Intellectual Servility in Civic Engagement, in: Nancy E. Snow (Hg.), The Self, Civic Virtue, and Public Life. Interdisciplinary Perspectives (Routledge Studies in Ethics and Moral Theory), New York/London 2024, 183–205.
- MCINERNEY, JOSEPH J., The Greatness of Humility. St. Augustine on Moral Excellence, Cambridge 2017.
- McLATCHIE, NEIL/PIAZZA, JARED, Moral Pride. Benefits and Challenges of Experiencing and Expressing Pride in One's Moral Achievement, in: J. Adam Carter/Emma C. Gordon (Hg.), The Moral Psychology of Pride (Moral Psychology of the Emotions), London/New York 2017, 143–167.
- MEISTER ECKHART, Von Abgeschiedenheit, in: Deutsche Werke, Bd. 5: Traktate, hg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963, 539–547.

- METHUEN, CHARLOTTE, 'God Really Hated the Hypocrites'. Hypocrisy and Anti-Clerical Rhetoric in the Early Lutheran Reformation, in: *Studies in Church History* 60 (2024), 148–175.
- MICHALSON, Gordon E., Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil, in: Sharon Anderson-Gold/Pablo Muchnik (Hg.), *Kant's Anatomy of Evil*, Cambridge/New York 2010, 56–73.
- MOLTMANN, JÜRGEN, Kosmische Demut. Bemerkungen zu einem gelungenen ökologischen Begriff, in: Brigitte Enzner-Probst/Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben. Theologische Aspekte – praktische Impulse*, Ostfildern 2013, 60–67.
- MONTAIGNE, MICHEL EYQUEM DE, *Oeuvres complètes (= OC): Essais, Livre 2,2, Chapitres XIII à XXXVII*, hg. v. Jean Plattard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 2002; Übers.: *Essais*, übers. v. Johann J. Bode, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt am Main/Leipzig 1995.
- MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS SECONDAT DE, *Mes pensées*, hg. v. Catherine Volpilhac-Auger (Folio classique 5840), Paris 2014; Übers.: *Meine Gedanken. Mes pensées. Aufzeichnungen*, hg. v. Henning Ritter, München 2001.
- MORGENSTERN, Christian, *Entwickelungs-Schmerzen*, in: *Sämtliche Dichtungen. Abt. 1, Bd. 3: Ich und die Welt*, Basel 1971, 26f.
- MÜHLFORDT, HERMANN, An Magister Stephan Roth zu Wittenberg über Luthers Stellung zum Bauernkrieg, in: Günther Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 2)*, Darmstadt 1963, 583–587.
- MURDOCH, IRIS, *Die Souveränität des Guten*, übers. v. Eva-Maria Düringer, Berlin 2023.
- NADELHOFFER, THOMAS/WRIGHT, JENNIFER COLE, The Twin Dimensions of the Virtue of Humility. Low Self-Focus and High Other-Focus, in: Walter Sinnott-Armstrong/Christian B. Miller (Hg.), *Moral Psychology*, Bd. 5: *Virtue and Character*, Cambridge 2017, 309–342.
- NADELHOFFER, THOMAS/WRIGHT, JENNIFER COLE/ECHOLS, MATTHEW/PERINI, TYLER/VENEZIA, KELLY, Some Varieties of Humility Worth Wanting, in: *Journal of Moral Philosophy* 14 (2017), 168–200.
- NAGEL, THOMAS, *Moralische Gefühle, moralische Wirklichkeit, moralischer Fortschritt*, übers. v. Karin Wördemann, Berlin 2025.
- NARVAEZ, DARCI, Humility in Four Forms. Intrapersonal, Interpersonal, Community, and Ecological, in: Jennifer Cole Wright (Hg.), *Humility*, New York 2019, 117–145.
- NEUHOUSER, FREDERICK, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, übers. v. Christian Heilbronn, Berlin 2012.
- NIEBUHR, REINHOLD, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. Bd. 1: Human Nature*, New York 1941.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, Briefe Januar 1885 – Dezember 1886, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari u. Helga Anania-Heß (= KSB 7), München/Berlin 1986.
- , Menschliches, Allzumenschliches I und II, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (= KSA 2), München 2004.
- , Götzen-Dämmerung, in: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari (= KSA 6), München 2004, 55–162.
- NUSSBAUM, MARTHA, Nicht-relative Tugenden, in: Klaus Peter Rippe/Peter Schaber (Hg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, 114–165.
- O'DONNELL, JAMES JOSEPH, Augustine: Confessions, Bd. 3: Books 8–13, Oxford 2012.
- OPALKA, KATHARINA, Narrativität und Performanz der Demut. Metatheoretische Reflexionen zur Funktionalität anhand einer Relecture der Theologie Albrecht Ritschls (DoMo 37), Tübingen 2021.
- OPIELKA, JAN, „Kultur der demokratischen Demut muss her“, in: Die Furche (13. Juni 2019), 10f.
- OTTMANN, HENNING, Art. Mesotes, in: HWP 5 (1980), 1158–1161.
- PAKALUK, M.[ICHAEL], The Egalitarianism of the Eudemean Ethics, in: The Classical Quarterly 48 (1998), 411–432.
- PALMQUIST, STEPHEN, Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason, Chichester 2015.
- , Kant and Mysticism. Critique as the Experience of Baring all in Reason's Light (Contemporary Studies in Idealism), Lanham/Boulder/New York/London 2022.
- PANNENBERG, WOLFHART, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991.
- PARELLADA, RICARDO, Pride – Sin or Virtue? History and Phenomenology of a Janus-Faced Emotion, übers. v. S. P. Brykczynski (Value Inquiry 394), Leiden/Boston 2024.
- PASCAL, BLAISE, Pensées. Gedanken, hg. u. kommentiert v. Philippe Sellier, übers. v. Sylvia Schiewe, Darmstadt 2016.
- PFALLER, ROBERT, Das Udenkbare, die Höflichkeit und das Glück. Über die symbolische Wirksamkeit höflicher Gesten in den Philosophien von Kant und Alain, in: Brigitte Felderer/Thomas Macho (Hg.), Höflichkeit. Aktualität und Genese von Umgangsformen, München 2002, 119–142.
- PHILO VON ALEXANDRIA, De specialibus legibus (= *spec*); Übers.: Über die Einzelgesetze, in: Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 2, hg. v. Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler u. Willy Theiler, Berlin/New York 1962 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Breslau 1910), 3–314.

- PIANALTO, MATTHEW, Humility and Environmental Virtue Ethics, in: Michael W. Austin (Hg.), *Virtues in Action. New Essays in Applied Virtue Ethics*, New York 2013, 132–149.
- PINKER, STEVEN, *Aufklärung jetzt. Für Vernunft, Wissenschaft, Humanismus und Fortschritt: Eine Verteidigung*, übers. v. Martina Wiese, Frankfurt am Main 2018.
- PLASKOW, JUDITH, *Sex, Sin, and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington 1980.
- PLUTARCH, Tiberius Gracchus (= *T. Gracch.*), in: *Grosse Griechen und Römer*, Bd. 6, hg. v. Konrat Ziegler (Bibliothek der Alten Welt), Berlin/Boston 2022, 327–259.
- POST, MORITZ, *Deutsche Demut und Gelächter. Söders Ansprache im Parlament hinterlässt Zweifel*, in: *Frankfurter Rundschau* (16.11.2024). URL: <https://www.fr.de/kultur/tv-kino/deutsche-demut-und-gelaechter-soeder-s-ansprache-im-parlament-hinterlaesst-zweifel-93413228.html> [Stand Juni 2025].
- PROCOPE, JOHN, Art. Hochmut, in: *RAC* 15 (1991), 795–858.
- PROUST, MARCEL, *À la recherche du temps perdu*, Bd. 8, Paris 1921; Übers.: *Werke II: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 3: *Guermantes*, hg. v. Eva Rechel-Mertens u. Luzius Keller, Frankfurt am Main 2002.
- PUCHTA, JONAS, „Du bist mir noch nicht demüthig genug“. Phänomenologische Annäherungen an eine Theorie der Demut (*Neue Phänomenologie* 33), München 2021.
- RECKWITZ, ANDREAS, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2018.
- , *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024.
- RED., Art. Humblebrag, in: *Merriam-Webster Dictionary*. URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/humblebrag> [Stand Juni 2025].
- , Art. own (verb), in: *Oxford English Dictionary*. URL: https://www.oed.com/dictionary/own_v?tab=meaning_and_use#32288749 [Stand Juni 2025].
- , Art. Wappen, in: *Schweizer Lexikon in sieben Bänden*, Zürich 1948, 1109f.
- REHRL, STEFAN, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament (Aevum christianum 4)*, Münster 1961.
- RENGIFO, MANUEL/LAHAM, SIMON M., *Pride and Moral Disengagement. Associations among Comparison-Based Pride, Moral Disengagement, and Unethical Decision-Making*, in: *Cognition & Emotion* 39 (2025), 282–296.
- RICHARDS, NORVIN, *Humility*, Philadelphia 1992.

- RIEDEL, ERICH, Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls u. F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten (Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissenschaftliche Reihe 7), Königsberg 1937.
- RINK, FRIEDRICH THEODOR, Ansichten aus Kants Leben, Königsberg 1805.
- RITSCHL, ALBRECHT, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Ver-söhnung, Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Hildesheim 1978 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Bonn ²1883).
- , Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. u. 3. Auflage, hg. v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002.
- ROBERTS, ROBERT C., Humility and Human Flourishing, in: Mark Al-fano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), The Routledge Handbook of Philosophy of Humility, London/New York 2021, 49–58.
- ROBERTS, ROBERT C./CLEVELAND, SCOTT W., Humility from a Philosophical Point of View, in: Everett L. Worthington/Don E. Davis/Joshua N. Hook (Hg.), Handbook of Humility. Theory, Research, and Applications, New York 2017, 33–46.
- ROBERTS, ROBERT C./WOOD, JAY W., Humility and Epistemic Goods, in: Michael DePaul/Linda Zagzebski (Hg.), Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology, Oxford 2007, 257–280.
- ROBINSON, BRIAN, 'I am so Humble!'. On the Paradoxes of Humility, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), The Routledge Handbook of Philosophy of Humility, London/New York 2021, 26–35.
- ROEBER, BLAKE, Political Humility. The Limits of Knowledge in our Partisan Political Climate, Oxford 2024.
- ROPER, LYNDAL, Der Mensch Martin Luther. Die Biographie, übers. v. Holger Fock u. Sabine Müller, Frankfurt am Main 2018.
- , Für die Freiheit. Der Bauernkrieg 1525, übers. v. Holger Fock u. Sabine Müller, Frankfurt am Main 2024.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, Oeuvres complètes (= OCP), hg. v. Bernard Gagnebin (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1991ff.
- , Träumereien eines einsamen Spaziergängers (= OCP 1), übers. v. Ulrich Bossier, Stuttgart 2003.
- , Diskurs über die Ungleichheit. Kritische Ausgabe des integralen Textes; mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu editiert = Discours sur l'inégalité, hg. v. Heinrich Meier, Paderborn 2019.
- , Emile oder Über die Erziehung, übers. v. Eleonore Sckommodau u. Martin Rang (= OCP 3), Ditzingen 2019.

- ROTH, MICHAEL, Selbstgerechtigkeit. Überlegungen zu einem moralischen Laster, in: Ulrike Peisker/Michael Roth/Jochen Schmidt (Hg.), Es menschelt. Phänomene des Menschlichen (AnthropoLog 2), Baden-Baden 2025, 79–101 [im Druck].
- RUBINS, JACK L., Karen Horney. Sanfte Rebellin der Psychoanalyse. Biographie, übers. v. Ute Seesslen, Frankfurt am Main 1983.
- SALA, GIOVANNI B., Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, Darmstadt 2004.
- SALLUSTIUS CRISPUS, GAIUS, De coniuratione Catilinae (= *Catil.*), Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis; Übers.: Die Verschwörung des Catilina. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Karl Büchner, Stuttgart 1991.
- SANDEL, MICHAEL J., Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik, übers. v. Rudolf Tewesen, m. einem Vorwort v. Jürgen Habermas, Berlin 2015.
- , Vom Ende des Gemeinwohls. Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratien zerreißt, übers. v. Helmut Reuter, Frankfurt 2020.
- SCHADOW, STEFFI, Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant (Kantstudien Ergänzungshefte 171), Berlin 2013.
- SCHAFFNER, OTTO, Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas, Würzburg 1959.
- SCHEFFLER, TATJANA/SOLOPOVA, VERONIKA/POPA-WYATT, MIHAELA, Verbreitungsmechanismen schädigender Sprache im Netz. Anatomie zweier Shitstorms, in: Rupert Gaderer/Vanessa Grömmke (Hg.), Hass teilen. Tribunale und Affekte virtueller Streitwelten (Virtuelle Lebenswelten 3), Bielefeld 2024, 199–223.
- SCHELER, MAX, Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze (= GW 3), Bonn 2007, 13–32.
- , Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (= GW 2), hg. v. Manfred Frings u. Maria Scheler, Boston 2008.
- SCHIFFERT, CHRISTIAN, Nachricht von den jetzigen Anstalten des Collegii Fridericiani (1741), in: Ders., Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum, hg. v. Heiner F. Klemme (Kant-Forschungen 6), Hamburg 1994, 61–115.
- SCHILLER, FRIEDRICH, Brief an Johann Wolfgang von Goethe, Jena 22 <21> Dez. [17]98, in: Johann Wolfgang von Goethe, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Bd. 8.1: Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe. Textband, hg. v. Manfred Beetz, München 1990, 662f.
- SCHILLING, LEBRECHT, Gustav Lohmann, in: Wolfgang Herbst (Hg.), Handbuch zum Evangelischen Gesangbuch. Bd. 2: Komponisten und Liederdichter des evangelischen Gesangbuchs, Göttingen 2001, 200.
- SCHMIDT, JOCHEN, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (RPT 58), Tübingen 2011.

- , „Die höchste Tugend ist: Leiden und Tragen alle Gebrechlichkeit unserer Brüder“. Luthers Tugendethik als Ethik der Wahrnehmung, in: Luther 86 (2015), 8–20.
 - , „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich)“. Versuch zu den Grenzen vernünftiger Rechenschaft über moralische Geltungsansprüche im Anschluss an Kant, in: Gerhard Schreiber (Hg.), Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität (TBT 187), Berlin 2019, 643–664.
 - , Was ist und was leistet hermeneutische Ethik?, in: Ulrich H.J. Körtner/Christiane Tietz (Hg.), Ethik in der Hermeneutik – Hermeneutik in der Ethik (Hermeneutik und Interpretationstheorie 5), Paderborn 2022, 9–23.
 - , Was wir uns schulden. Freiheit und Pflichten gegen sich selbst (Alber Thesen 85), Baden-Baden 2022.
 - , Gelassener Stolz. Überlegungen zu moralischer Selbstaffirmation, Überheblichkeit und Glaube im Anschluss an David Hume und Immanuel Kant, in: Hartmut von Sass (Hg.), Glaube und (De-)Motivation. Beiträge zur theologischen Ethik (PE 21), Tübingen 2023, 91–114.
 - , Erlöst von sich selbst? Über Selbstvergessenheit, in: PrTh 60 (2025), 90–94.
 - , Todsünde Arroganz. Verwicklungen der Selbstbejahung aus moralpsychologischen und theologischen Perspektiven, in: Ulrike Peisker/Michael Roth/Jochen Schmidt (Hg.), Es menschtelt. Phänomene des Menschlichen (AnthropoLog 2), Baden-Baden 2025, 63–78 [im Druck].
 - , Gezeichnet. Bilder und Szenen des Hochmuts, der Demut und der Großgesinntheit bei Augustin, in: Roderich Barth/Martin Fritz/Heiko Schulz (Hg.), Stolz und Demut. Zur emotionalen Ambivalenz religiöser Positionierungen (Religiöse Dynamiken in Geschichte und Gegenwart), Tübingen 2026 [im Druck].
- SCHÖFFEL, ROBERT, Ausmaß und Auswüchse von Hasskommentaren in Facebook-Gruppen – eine datenjournalistische Auswertung, in: Elisa Hoven (Hg.), Das Phänomen „Digitaler Hass“. Ein interdisziplinärer Blick auf Ursachen, Erscheinungsformen und Auswirkungen, Baden-Baden 2023, 121–134.
- SCHÖNFELD, MARTIN, The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project, New York/Oxford 2000.
- SCHÖPFLIN, KARIN, „... denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen“ (Lk 1,48), in: Dies. (Hg.), Zwischen Niedrigkeit und Demut. Festgabe zum 60. Geburtstag von Reinhard Feldmeier (Biblische Notizen N.F. 155), Freiburg im Breisgau 2012, 5–22.
- SCHULZE, GERHARD, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde, Frankfurt am Main 2008.

- SCHWARZ, REINHARD, *Fides, spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962.
- SCHWERHOFF, GERD, *Der Bauernkrieg. Eine wilde Handlung*, München 2024.
- SCHWIETERING, CASPAR, Spahn muss mehr Demut zeigen. Erst untersuchen, dann verzeihen, in: *Tagesspiegel* (25.06.2025). URL: <https://www.tagesspiegel.de/politik/spahn-muss-mehr-demut-zeigen-erst-untersuchen-dann-verzeihen-13914220.html> [Stand Juni 2025].
- [SCRIVER, M. CHRISTIAN], *M. Christian Scriver's Seelen-Schatz. Darinn Von der menschlichen Seelen hohen Würde, tieffen und kläglichen Sünden-Fall [...]*, Magdeburg/Leipzig 1711.
- SELIGMAN, MARTIN E. P., *What You can Change ... and What You can't. The Complete Guide to Successful Self-Improvement*, Westminster 2009.
- , *Wie wir aufblühen. Die fünf Säulen des persönlichen Wohlbefindens*, übers. v. Stephan Schuhmacher, München 2015.
- SHERMAN, NANCY, *Common Sense and Uncommon Virtue*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), 97–114.
- SINHA, G. ALEX, *Modernizing the Virtue of Humility*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 90 (2012), 259–274.
- SINNOTT-ARMSTRONG, WALTER, *It's not my Fault. Global Warming and Individual Moral Obligations*, in: Ders. (Hg.), *Climate Ethics. Essential Readings*, Oxford 2010, 332–346.
- SNOW, NANCY E., *Virtue and the Oppression of African Americans*, in: *Public Affairs Quarterly* 18 (2004), 57–74.
- , *Theories of Humility*, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, London/New York 2021, 9–25.
- SPEITKAMP, WINFRIED, *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*, Stuttgart 2010.
- SPENER, PHILIPP JACOB, *Speners Katechismuserklärung. Dr. Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers*, Lahr-Dinglingen 1984.
- STANGNETH, BETTINA, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Würzburg 2000.
- STATMAN, DANIEL, *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, in: *The Philosophical Quarterly* 42 (1992), 420–438.
- STEGEMANN, BERND, *Die Öffentlichkeit und ihre Feinde*, Stuttgart 2021.
- STEINMEYER, GEORG, *Die Gedanken sind nicht frei. Coaching – eine Kritik*, Berlin 2018.
- STEINVORTH, ULRICH, *Pride and Authenticity*, Cham 2018.

- STICKER, MARTIN, *Rationalizing (Vernünfteln)* (Cambridge Elements), Cambridge 2021.
- STOELLGER, PHILIPP, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“* (HUTh 56), Tübingen 2010.
- STREMMER, GERHARD, *David Hume. Der Philosoph und sein Zeitalter*, München 2017.
- STURM, THOMAS/GADAMER, HANS-GEORG, „Rituale sind wichtig“. Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie, in: *Der Spiegel* (2000), 305.
- STURMA, DIETER, Art. *Eigenliebe*, in: Georg Mohr/Jürgen Stolzenberg/Marcus Willaschek (Hg.), *Kant-Lexikon*, Bd. 1, Berlin 2015, 455f.
- SUSAK, MARA, *Megalopsychia. Aristoteles' Meta-Tugend. Eine Transformation der Adelsethik in ein Bildungsideal*, Dresden 2022.
- SÜSSMANN, JOHANNES, *Schul(innen)räume*, in: Thomas Grunewald (Hg.), *Frühneuzeitliche Bildungsarchitekturen. Die „Schulstadt“ Franckesche Stiftungen im Vergleich*, Wiesbaden 2024, 203–221.
- SZYRWIŃSKA, ANNA, *Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants*, Wiesbaden 2012.
- TANESINI, ALESSANDRA, *Arrogance, Polarisation and Arguing to Win*, in: Alessandra Tanesini/Michael Patrick Lynch (Hg.), *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism. Philosophical Perspectives*, Abingdon/New York 2021, 158–174.
- TANESINI, ALESSANDRA/LYNCH, Michael Patrick (Hg.), *Polarisation, Arrogance, and Dogmatism. Philosophical Perspectives*, Abingdon/New York 2021.
- TAULER, JOHANNES, *Die Predigten Taulers*, hg. v. Ferdinand Vetter, Dublin/Zürich 1968 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1910); Übers.: *Predigten*, Bd. 1 u. 2, übertr. u. hg. v. Georg Hofmann, Einsiedeln 1979.
- TAYLOR, BRON/WRIGHT, JEN/LEVASSEUR, TODD, *Dark Green Humility. Religious, Psychological, and Affective Attributes of Proenvironmental Behaviors*, in: *Journal of Environmental Studies and Sciences* 10 (2020), 41–56.
- TAYLOR, GABRIELE, *Deadly Vices*, Oxford/New York 2006.
- TESSMANN, LISA, *Burdened Virtues. Virtue Ethics for Liberatory Struggles (Studies in Feminist Philosophy)*, New York 2005.
- THEISSEN, HENNING, *Über den Stolz. Annäherung an eine riskante Tugend*, München 2022.
- THEUNISSEN, MICHAEL, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main 1993.
- THOMAS VON AQUIN, *Vom Übel. Teilband 2. De malo II (= de malo)*, q. 8–16, übers. v. Christian Schäfer, hg. v. Rolf Schönberger (QD 12), Hamburg 2010.

- , *Summa contra gentiles* (= *Scg.*); Übers.: Summe gegen die Heiden, Buch 4, hg., übers. u. m. einem Nachwort vers. v. Markus H. Wörner (Texte zur Forschung 19), Darmstadt 2013.
- , *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, Bd. XLVII: *Sententia Libri Ethicorum* (= *sententia ethic.*), Vol. 2. Libri IV–X, Issu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Rom 1969; Übers.: *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (Aristotelian Commentary Series), Notre Dame 2009.
- , Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologiae* (= *Sth*), Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlung (I-II, 49–70), hg. v. P. Heinrich Maria Christmann, Graz/Wien/Köln 1940; Bd. 21: Tapferkeit – Masshaltung (1. Teil: II-II, 123–150), hg. v. Josef Groner, Graz/Wien/Köln 1964; Bd. 22: Masshaltung (2. Teil: II-II, 151–170), hg. v. Josef Groner, Graz/Wien/Köln 1993.
- THOMAS VON KEMPEN, *De imitatione Christi*; Übers.: *Von der Nachfolge Christi. Die Weisheit des mittelalterlichen Klosters*, übers. u. hg. v. Bernhard Lang, Ditzingen 2022.
- THURNHERR, URS, Art. Stolz, in: *HWP* 10 (1998), 201–208.
- TIBERIUS, VALERIE/KOENIG, MELISSA, *Don't be a Know-it-All. Or, How to be a Better Friend*, in: Rebekah Modrak (Hg.), *Radical Humility. Essays on Ordinary Acts*, New York 2021, 127–135.
- TILLICH, PAUL, Karen Horney. A Funeral Address, in: *Pastoral Psychology* (1953), 11–13.
- , *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil I: Urchristentum bis Nachreformation* (= EGW 1), hg. v. Ingeborg C. Henel, Berlin/New York 1968.
- , *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens. Teil II: Aspekte des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert* (= EGW 2), hg. v. Ingeborg C. Henel, Stuttgart 1972.
- , *Meine Vortragsreise nach Japan*, in: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen* (= GW 13), hg. v. Renate Albrecht, Berlin/Boston 1972, 490–517.
- , *Religiöse Reden*. Nachdruck von: *In der Tiefe ist die Wahrheit* (9. Auflage 1985); *Das Neue Sein* (6. Auflage 1983); *Das Ewige im Jetzt* (4. Auflage 1986), Berlin/New York 1987.
- , *Frühe Predigten 1909–1918* (= EGW 7), Berlin/New York 1993.
- , *Berliner Vorlesungen III (1951–1958)* (= EGW 16), hg. v. Erdmann Sturm, Berlin, New York 2009.
- , *Systematische Theologie*. Bd. I–III, hg. v. Christian Danz, Berlin/Boston²2017 (zusätzlich zu den Seitenangaben zu dieser Auflage werden die Seitenangaben zu den vorangehenden Auflagen der beim Verlag Walter de Gruyter verlegten Ausgabe angegeben).

- TRACY, JESSICA, *Pride. The Secret of Success*, Boston/New York 2016.
- TRACY, JESSICA/ROBINS, RICHARD W., *The Psychological Structure of Pride. A Tale of Two Facets*, in: *Journal of Personality Research* 92 (2007), 506–525.
- TRUMP, DONALD, [@realDonaldTrump]. *The New Pope Is a Humble Man, Very Much Like Me, Which Probably Explains Why I Like Him so Much!* [25.12.2013; 4:37 p.m.]. URL: <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/415868924841189376> [Stand Juni 2025].
- , *Donald Trump: I have “more humility than you would think”*. CBS News. *Face the Nation* (2.2.2016). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tQkiawW6B9I> [Stand Juni 2025].
- VAHRENHOLT, FRITZ, *Ökodiktatur pur*, in: *Die Welt* (27.5.2011). URL: https://www.welt.de/print/die_welt/debatte/article13397280/Oekodiktatur-pur.html [Stand Juni 2025].
- VAN TONGEREN, DARYL R., *Humble. Free Yourself from the Traps of a Narcissistic World*, New York 2023.
- VAN TONGEREN, DARYL R./DAVIS, DON E./HOOK, JOSHUA N., *Social Benefits of Humility. Initiating and Maintaining Romantic Relationships*, in: *The Journal of Positive Psychology* 9 (2014), 313–321.
- VICE, SAMANTHA, *White Pride*, in: J. Adam Carter/Emma C. Gordon (Hg.), *The Moral Psychology of Pride (Moral Psychology of the Emotions)*, London/New York 2017, 191–209.
- VOLF, MIROSLAV, *Liberating Humility. A Variation on Luther’s Theology of Humility*, in: Drew Collins/Ryan Joseph McAnnally-Linz/Evan C. Rosa (Hg.), *The Joy of Humility. The Beginning and End of the Virtues*, Waco 2020, 43–58.
- [VULGATA], *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Widu-Wolfgang Ehlers u. Andreas Beriger (Sammlung Tusculum), Basel/Berlin/Boston 2019.
- WABEL, THOMAS, *Die Überheblichkeit der Demut. Ausgrenzungsstrategien im Verhältnis von Kirche und Judentum am Beispiel von Predigten über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner*, in: Markus Witte/Tanja Pilger (Hg.), *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 1)*, Leipzig 2012, 549–569.
- WALSCHOTS, MICHAEL, *Kant on Moral Satisfaction*, in: *Kantian Review* 22 (2017), 281–303.
- WALTER, MARTIN/HÜTTNER, JÖRG, *Zum Nachweis von Kants Fontenelle-Zitat: „Vor einem Vornehmen bücke ich mich [...]“*, in: *Kant-Studien* 114 (2023), 383–384.

- WANDER, KARL FRIEDRICH WILHELM, Art. Spinne, in: Ders., Deutsches Sprichwörter-Lexicon, Bd. 4, Aalen 1963 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1876), 716–718.
- WEIDMAN, AARON C./CHENG, JOEY T./TRACY, JESSICA, The Psychological Structure of Humility, in: *Journal of Social Psychology* 114 (2018), 153–178.
- WENGST, KLAUS, Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition, München 1987.
- WHITCOMB, DENNIS/BATTALY, HEATHER/BAEHR, JASON/HOWARD-SNYDER, DANIEL, Intellectual Humility. Owing our Limitations, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 94 (2017), 509–539.
- , The Puzzle of Humility and Disparity, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, London/New York 2021, 72–83.
- WIELENBERG, ERIC J., Secular Humility, in: Jennifer Cole Wright (Hg.), *Humility*, New York 2019, 41–63.
- WILLIAMS, LISA A./DESTENO, DAVID, Pride and Perseverance. The Motivational Role of Pride, in: *Journal of Social Psychology* 94 (2008), 1007–1017.
- WILLIAMS, REGGIE L., Bonhoeffer's Black Jesus. Harlem Renaissance Theology and an Ethic of Resistance, m. einem Vorwort v. Ferdinand Schlingensiepen, Waco 2021.
- WILS, JEAN-PIERRE, Verzicht und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft, Stuttgart 2024.
- WITTELS, HARRIS, Humblebrag. The Art of False Modesty, New York 2012.
- WRIGHT, JENNIFER COLE, The Moral Psychology of Humility. Epistemic and Ethical Alignment as Foundational to Moral Exemplarity, in: Mark Alfano/Michael Patrick Lynch/Alessandra Tanesini (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Humility*, London/New York 2021, 401–410.
- YAMASHITA, KAZUYA, Kant und der Pietismus. Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Speners (Akademische Abhandlungen zur Philosophie), Berlin 2000.
- ZIMMERMANN, JENS, Wissenschaftlichkeit der Theologie, in: Christiane Tietz (Hg.), *Bonhoeffer Handbuch (HdTh)*, Tübingen 2021, 304–307.
- ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ, Art. Demut. VI. Reformation, in: *TRE* 10 (1981), 474–478.

Namensregister

- Ahuvia, Aaron 70
Akhtar, Salman 68, 73
Aland, Kurt 101f.
Alfano, Mark 74
Allestree, Richard 132
Althaus, Paul 101
Appiah, Anthony 53
Aristoteles 54–61, 63f., 99, 139
Augustinus 55, 84
Austin, Michael W. 30
Bader, Günter 25
Baehr, Jason 16, 54
Bahr, Petra 70f.
Baier, Annette C. 78
Banker, Chloe C. 30
Barth, Karl 21, 25, 77, 105, 109–111, 125
Barth, Ulrich 77
Battaly, Heather 16, 31, 71, 73
Baumann, Notker 84, 87
Beck, Johanna 46
Beck, Lewis White 141
Becker, Eve-Marie 77
Beckert, Jens 36
Behnken, Annette 30
Bell, Theo 95
Bellitto, Christopher M. 29, 68, 123
Bergoglio, Jorge Mario (Papst Franziskus) 78
Beriger, Andreas 89
Bernhard von Clairvaux 39, 75, 94, 125
Besser-Jones, Lorraine 50
Bethge, Eberhard, 112f.
Bloomfield, Paul 71
Bohatec, Josef 137
Bommarito, Nicolas 20
Bonhoeffer, Dietrich 25, 77, 105, 111–114, 125
Boomgaarden, Jürgen 107
Brandt, Reinhard 160
Bredow, Gerda Freiin von 154
Bruning, Bernard 86
Brunner, Emil 110
Burger, Christoph 96–98, 100
Buss, Sarah 46
Cabanas, Edgar 43
Calvin, Johannes 18
Caterina von Siena 68
Cheng, Joey T. 42, 47
Christmann, P. Heinrich Maria 56
Church, Ian M. 54, 73
Cillizza, Chris 79
Clare, Eli 61
Claussen, Johann Hinrich 16, 22, 77
Cleveland, Scott W. 18f., 47
Cohn, Leopold 77
Coleridge, Samuel Taylor, 76
Collins, Drew 30, 131
Cooper, Terry D. 118
Crusius, Jan 46
Cullyer, Helen 59
Curzer, Howard J. 59
Damerau, Rudolf 94f.
Davis, Don E. 30, 43
DeSteno, David 50
Diekmann, Andreas 36
Dieter, Theodor 99
Dillon, Robin S. 30, 71
Dinzelbacher, Peter 94
Dion, Daniel 109
Dörflinger, Bernd 131
Drecoll, Volker Henning 55
Driver, Julia 21, 77
Dunnington, Kent 77
Dyson, Michael Eric 62
Ebeling, Gerhard 56, 99
Eggersperger, Thomas OP 134
Ehlers, Widu-Wolfgang 89
Ehrenreich, Barbara 43f.
Emmons, Robert A. 42
Fehr, James Jakob 136
Feldmeier, Reinhard 70
Fest, Elisabeth 62
Fest, Joachim 62f., 142
Fest, Johannes 62f.
Feuerbach, Ludwig 134
Flashar, Hellmut 59

Namensregister

- Fontenelle [Bernard Le Bovier de] 159
Francke, August Hermann 134
Franklin, Benjamin 76f.
Frierson, Patrick 52
Frisch, Ralf 12
Fritz, Sophia 70
Fürst, Alfons 88
Gadamer, Hans-Georg 33
Garthe, Rachel C. 30
Gärtner, Hans Armin 91
Gaul, Brett 86
Gerber, Lisa 35
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara 154
Gerson, Jean 68f.
Gibb, J.[ohn] 91
Gomes, Anil 148
Göpel, Maja 38
Gregor der Große 68f., 131
Green, William McAllen 35, 91
Grenberg, Jeanine 148, 162
Grosse, Sven 69, 75
Grusec, Joan E. 50
Haggard, Megan 54
Halbig, Christoph 54, 154
Haller, Albrecht von 141f.
Hamm, Berndt 69
Hancock, Jeffrey T. 74
Harnack, Adolf von 16f., 21f.
Hartmann, Nicolai 137
Hawkins, Justin 41, 56, 59
Hay, Sergia 106
Hazlett, Allan 54
Heit, Alexander 154, 157
Herdt, Jennifer A. 30, 54, 75, 85, 91
Herzig, Ferenc 154
Hill, Thomas E. 35
Himmelmann, Beatrix 157
Hinson-Hasty, Elizabeth 70
Hochschild, Arlie Russell 32
Höffe, Otfried 38f.
Holl, Karl 154
Hoffmann, Tobias 56
Hook, Joshua N. 30
Hornor, David A. 60
Horney, Karen 25, 105, 118f., 125, 137
Hübel, Thomas 158
Hübl, Philipp 31, 33
Hugo von St. Viktor 93f.
Hume, David 49–53, 63, 105, 129, 131–133, 135
Hunter, David G. 88
Hürter, Tobias 16
Hüttner, Jörg 159
Ibisch, Pierre L. 35
Illouz, Eva 43
Jachmann, Reinhold Bernhard 130
Jaeggi, Rahel 15
James, Aaron 32
Jesus von Nazareth 112
Jesus Sirach 74
Jhering, Rudolph von 158
Joas, Hans 154
Johannes Chrysostomus 137
Johannes Climacus 39f.
Jüngel, Eberhard 154
Kannemann, Ute 35
Kant, Immanuel 15, 18, 25, 52–54, 63, 72, 77, 121, 127, 129–150, 153–160, 162f.
Kesebir, Pelin 30
Keys, Mary M. 68, 83f.
Kiel, Viola 36
Kierkegaard, Søren 25, 77, 105f., 108–110, 125
Kimmerer, Robin Wall 35
Klein, Rebekka A. 114
Kleinknecht, Hermann 99
Kobe, Zdravko 136
Koenig, Melissa 33
Köhler, Helga 69
Krailsheimer, Hans 117f.
Kratzer, Anne 30
Kühn, Manfred 131
La Rochefoucauld, François 49, 75
Laham, Simon M. 50
Lange, Jens 46
Langmeier, Bruno 58f.
Langton, Rae 148
Lavelock, Caroline R. 30, 43
Leary, Mark R. 30
Lepenies, Philipp 37
Leppin, Volker 95, 101
LeVasseur, Todd 35
Lewis, C.[live] S.[taples] 31, 45f., 76f.
Liatsi, Maria 60
Lohmann, Gustav 154f.
Lohse, Bernhard 88
Lohse, Eckart 34
Louden, Robert B. 137, 162
Luo, Mufan 74
Luther, Martin 14, 20, 22, 24, 56, 69, 75, 77, 85, 93–103, 105, 110, 112, 125, 154, 160
Lux, Thomas 31
Lynch, Michael Patrick 31f.
MacQueen, D.[avid] J. 87
MacIntyre, Alasdair 59

- Malter, Rudolf 136
 Marie, Antoine 34
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 97
 Marsden, Paul 36
 Marten, Maria 102
 Martens, Jason P. 52
 Mau, Steffen 31
 McAnnally-Linz, Ryan Joseph 30
 McElroy-Heltzel, Stacey E. 70
 McInerny, Joseph J. 83
 McLatchie, Neil 50
 Meister Eckhart 20, 77
 Michalson, Gordon E. 155
 Moltmann, Jürgen 35
 Montaigne, Michel Eyquem de 75
 Montesquieu, Charles Louis Secondat de 77
 Montgomery, W.[illiam] 91
 Morgenstern, Christian 119
 Mühlfordt, Hermann 101
 Murdoch, Iris 13, 15, 31
 Nadelhoffer, Thomas 42, 44
 Nagel, Thomas 32
 Narvaez, Darcia 35
 Neuhauser, Frederick 49
 Niebuhr, Reinhold 77
 Nietzsche, Friedrich 74, 85, 111–113
 Nussbaum, Martha 54
 O'Donnell, James Joseph 91
 Opalka, Katharina 77, 111, 154
 Opielka, Jan 33
 Ottmann, Henning 56
 Overbeck, Franz 85
 Pakaluk, M.[ichael] 59
 Palmquist, Stephen 155–157
 Pannenberg, Wolfhart 155
 Parellada, Ricardo 47
 Pascal, Blaise 77
 Paulinus von Nola 87, 89
 Paulus 77, 157
 Petersen, Michael Bang 34
 Pfaller, Robert 159
 Philo von Alexandria 77
 Pianalto, Matthew 35
 Piazza, Jared 50
 Pinker, Steven 35
 Plaskow, Judith 115
 Popa-Wyatt, Mihaela 33
 Prcela, Frano OP 134
 Procopé, John 39
 Proust, Marcel 77
 Puchta, Jonas 134
 Reckwitz, Andreas 33, 37f.
 Redler, Erica 50
 Rehr, Stefan 54, 74
 Rengifo, Manuel 50
 Richards, Norvin 30, 100
 Riedesel, Erich 134
 Rink, Friedrich Theodor 135f.
 Ritschl, Albrecht 14f., 20, 73, 77
 Roberts, Robert C. 18f., 30, 47
 Robins, Richard W. 46
 Robinson, Brian 34, 74, 100
 Roeber, Blake 33
 Roper, Lyndal 95, 101
 Rosa, Evan C. 30
 Rousseau, Jean-Jacques 48f., 52f.
 Rubins, Jack L. 118
 Sala, Giovanni B. 142
 Samuelson, Peter L. 54, 73
 Sandel, Michael 19
 Shadow, Steffi 142
 Schaffner, Otto 83f., 87
 Scheffler, Tatjana 33
 Scheler, Max 78
 Schiffert, Christian 134
 Schiller, Friedrich 163
 Schilling, Lebrecht 155
 Schmidt, Jochen 15, 23, 31, 50, 72, 83f., 100, 143, 156, 160
 Schöffel, Robert 33
 Schönfeld, Martin 163
 Schöpflin, Karin 96
 Schulze, Gerhard 64f.
 Schwarz, Reinhard 56
 Schwerhoff, Gerd 101
 Schwietering, Caspar 34
 Sriver, M. Christian 14f., 113f.
 Seligman, Martin E. P. 42f.
 Sherman, Nancy 60
 Sinha, G. Alex 20
 Sinnott-Armstrong, Walter 36
 Snow, Nancy E. 70
 Söder, Markus 34
 Solopova, Veronika 33
 Sommer, Jörg 35
 Speitkamp, Winfried 53
 Spener, Philipp Jacob 156
 Stangneth, Bettina 159
 Statman, Daniel 20
 Stegemann, Bernd 32
 Steinmeyer, Georg 42
 Steinvorth, Ulrich 47
 Stephenson, Andrew 148
 Sticker, Martin 72, 135, 138
 Streminger, Gerhard 132

Namensregister

- Sturm, Thomas 33
Sturma, Dieter 52
Susak, Mara 57
Süßmann, Johannes 134
Szyrwińska, Anna 133, 156
Tanesini, Alessandra 31
Tauler, Johannes 94, 119
Taylor, Bron 35
Taylor, Gabriele 100
Tessmann, Lisa 70
Theißen, Henning 62
Theunissen, Michael 68
Thomas von Aquin 20f., 41, 54–58, 61,
64, 70, 77, 138f.
Thomas von Kempen 94
Thurnherr, Urs 47
Tiberius, Valerie 33
Tillich, Paul 25, 77, 105, 114–119, 125
Tracy, Jessica 42, 46f., 50, 52, 100
Trump, Donald 34, 78f.
Vahrenholt, Fritz 37
van Tongeren, Daryl R. 30
Vice, Samantha 47, 62
Volf, Miroslav 95
Wabel, Thomas 97
Walter, Martin 159
Wander, Karl Friedrich Wilhelm 102
Weidman, Aaron C. 42, 47
Wengst, Klaus 22
Westheuser, Linus 31
Whitcomb, Dennis 19, 71, 73
Wielenberg, Eric J. 46f., 64
Williams, Lisa A. 50
Williams, Reggie L. 112
Wils, Jean-Pierre 35
Wittels, Harris 74
Wood, Jay W. 30, 47
Wood, Jeremy 70
Worthington, Everett L. 43
Wright, Jen 35
Wright, Jennifer Cole 42, 44
Yamashita, Kazuya 156
Zimmermann, Jens III
zur Mühlen, Karl-Heinz 97

Sachregister

A

- Abhängigkeit 118
- Anderswerdenkönnen 125
- Anerkennung/s 20, 48, 52f., 90–92, 106
- Angst 118
- Arroganz 18f., 22, 31–35, 41, 47, 53f., 65, 72f., 100, 126, 140
- Askese/Asketismus/Asketen 16, 38–40, 91, 94, 118
- Aufklärung 35, 47, 105

B

- Bescheidenheit 16, 18–22, 31, 33, 38, 75, 115, 158
- Bibel/Heilige Schrift 102f., 113
 - Schrift hermeneutik 103
- Buße 131
- Bußkampf 133

D

- Dankbarkeit 115
- Demut/s
 - als Abstoßbewegung 18, 140, 144
 - als Antidot gegen Hochmut 39, 133
 - als domänenspezifische Tugend 70
 - als episodisches Gefühl 148
 - als Kipp-Phänomen 76f.
 - als Kriecherei 67, 72, 133
 - als Metahaltung (*meta-attitude*) 148
 - als Nicht-Tugend 132
 - als Servilität 39, 54, 72, 84
 - als Solidarität der Gedemütigten 18, 22
 - als soziale Kategorie 19, 71f.
 - als Tugend 111, 124, 133, 160
 - als Unterwürfigkeit 70
 - der Kirche 114
 - Emergenz der 25, 129f., 149, 151, 153f.
 - epistemische 33, 148
 - Ethos der 103

- exzessive 67f., 124, 137
 - falsch relationierte 68, 73, 84
 - fehldosierte 68
 - fehllokalisierte 68
 - hochmütige 13–15, 18, 24f., 67, 73, 76–79, 83, 87f., 90f., 93, 99f., 102f., 124, 129, 148, 160, 163
 - integrierte 68, 73
 - Kargheit 160, 162
 - kompartimentalisierte 73
 - Kult der 132, 134
 - Kultur der 154, 162
 - Mächtetern- 83, 89
 - Paradoxie der 44
 - radikale 138
 - Renaissance der 29
 - Schein der 134
 - und Anderswerdenkönnen 125
 - und Bescheidenheit 16, 18–22, 31, 33, 38, 75, 115, 158
 - und Ehrfurcht 18, 21f.
 - und Höflichkeit 26, 114, 153, 157–161
 - und *moral licensing* 135
 - und Niedrigkeit 20, 96
 - und Religion 130, 154f., 162f.
 - und Unterdrückung 70
 - unordentliche 72, 85
 - verlogene 74, 86
- Diätetik 29

E

- Egoismus 47
- Ehr
 - -furcht (s. Demut) 18, 21f.
 - -geiz 47, 52, 94
 - -liebe 52f., 61
- Ehre 52f., 59, 114, 143
- Eigendünkel 47, 100, 141
- Eigenliebe 48, 52
- Einsamkeit 117, 131
- Eitelkeit 39, 47, 77, 86f., 106, 162
- Elite, Elitarismus 59

Sachregister

Empfindelei 146
Endlichkeit 30, 116, 141
Engel 94, 141, 146, 148
Entindividualisierung 65, 126, 130, 149
Entnegativierung 65, 126
Erschütterung 84
Ethik
– der Freiheit 146
– der Natur 34
– Öko- 35
– Religion und 153

F

Fehlbarkeit 22, 137, 139, 148, 162
Fortschritt/s 15, 32, 38, 52, 95, 123
– -denken 37, 94f., 123
– -glaube 37
Freiheit 35, 42, 101, 133, 141, 143f., 156

G

Gehorsam 70, 112, 115
Gesetz
– -geber 156
– moralisches 129, 136, 139, 141–143, 155–157
– und Evangelium 163
Gesinnungsdiktatur 37
Glaube 25, 99, 135, 163
Gnade 88, 155, 157
Gott/Gottes 58, 69, 72, 83f., 86, 88, 93–99, 106–108, 110f., 113, 116, 144, 155f., 163
– -ebenbildlichkeit 148
– Stimme 155f.
Gram 130f., 134, 150
Grandiosität 47
Großgesinntheit (s. *megalopsychia*, *magnanimitas*) 54–60, 63f., 83, 139, 154

H

Hass 68, 119
Herablassung 33
Heuchelei 62, 134
Himmelsleiter 39f., 94
Hochmut 13f., 18, 31, 38–40, 47, 52, 58f., 72, 77, 83–87, 90, 92f., 95, 100–103, 105f., 110f., 117
– als Hydra 40, 78
Hybris 54, 115–117

I

Identität 62, 110, 124
Ideologie 37, 110, 123

J

Jungfrauen 87

K

Kleinmütigkeit 57
Klimakatastrophe 38
Knechtseligkeit 111–113
Kreuz 111f.

L

Laster 63, 65, 86, 132
Leben/s
– Bejahung des 112
– -chancen 155
– -formen 161
– -führung 127
– gelingendes und misslingendes 34, 126
– -welt 17f.
Leidenschaft 135
Leistung 39, 62, 96, 114, 133
Liebe 84, 106, 115, 118, 157f.
– -un/ordentliche 84

M

Macht 24, 70, 99, 108
magnanimitas 55f., 58, 139
megalopsychia 55, 57, 59f., 139
Menschenwürde 63, 113f., 137
Menschheit 29, 35, 38, 123, 158
Mesotes-Lehre 55
Minimalismus 38
Mönchtum 88, 112
Moralität 26, 59, 134, 147, 156, 159, 161
Moralmaschinen 142
Motivation 55, 125

N

Nachhaltigkeit 36
Not 96, 113

O

Öko

- -diktatur 37
 - -ethik 35
- Ökologie 29

P

Perfektionismus 94

Pflicht(en)

- gegen sich selbst 52, 132f.
- moralische 135, 156, 159f.
- religiöse 135

Phänomenologie 17

Pharisäismus 110

Philautia 140

Pietismus 133–136, 156, 162f.

Polarisierung 23, 29, 31, 33

Positive Psychologie 42f., 69

positives Denken 43, 69

R

Rassismus 47

Rechtfertigung 15, 77

Reue 85, 134

- gemachte 97
- heuchelnde 72
- wahre 134

Ruhm 77

S

Scham 52

- -kultur 52

Schmeichelei 84

Schmerz 119, 142

Schuld 68

- -kultur 52

Selbst

- -achtung 61–63, 105, 117, 131
- -affirmation 48, 109, 118
- -anbetung 118f.
- -aufplusterung 131
- -begrenzung 35
- -bejahung 16, 23, 25, 40, 45, 49, 64f., 103, 109, 117f., 123f., 126
- -bespiegelung 97, 137
- -bild 32, 75, 77, 107f.
- -darstellung 74, 78
- -(ent)bildung 95
- -erkenntnis 57, 68, 86

- -erniedrigung 84f., 114, 117, 129
 - -gefälligkeit 47, 146
 - -gerechtigkeit 32f., 47, 78, 100, 103, 133
 - -hass 68f., 95, 118f.
 - -idealisierung 108, 118f.
 - -identität 61
 - -korrektur 44
 - -liebe 48f., 52f., 108, 136, 140–142, 144–146, 149f., 153
 - -losigkeit 118
 - -marterung 108
 - -negation 99
 - -peinigung 133
 - -preisgabe 54
 - -quäler 133
 - -relativierung 23, 25, 63, 65, 118, 123f., 126
 - -täuschung 79, 86f.
 - -überhebung 107
 - -überschätzung 38
 - -unterschätzung 21
 - -verachtung 105, 117–119, 133
 - -verdemütigung 74
 - -vergessenheit 14f., 45
 - -vergewaltigung 99
 - -verleugnung 106, 109f., 114, 131
 - -verneinung 16, 42, 44f., 107, 118, 125f., 148
 - -vernichtung 95
 - -verstümmelung 99
 - -wert 109
 - -wertgefühl 59
 - -zufriedenheit 43, 130, 146f., 150
 - -zurücknahme 35, 37, 40, 117
- Sexueller Missbrauch 70
- Snobismus 47, 77
- Soziale Medien 34, 74
- Sprechakt(e) 74
- Stigma-Umkehr 62
- Stolz
- auf Verzichtleistungen 39
 - *black pride* 47
 - edler 50
 - Erwählungs- 134
 - *gay pride* 62
 - Janusgesichtigkeit 47
 - neurotischer 118f.
 - Tugend- 13, 50, 72, 147
 - und Hochmut 116
 - *white pride* 46f.

Sachregister

Sünde/n 65, 75f., 86f., 94, 100, 108, 115f.,
157
– -bekenntnis 86
– -bewusstsein 18
– -lippenbekenntnis 86
– Tod- 31, 65, 100

T

Theologie 15, 23, 29, 55, 94f., 105, 110f.,
114–116, 155, 163
– analytische 77
– Buß- 17, 93, 96
– eristische 110
– Mode- 110
Tiefengeschichten 32
Traurigkeit 114, 116
Tugend/en
– Glanz der 60
– Kardinal- 60
– Mönchs- 129–133, 135, 149f.
– Pseudo- 85

– -stolz 13, 50, 72, 147

U

Überheblichkeit 33, 72, 97
Ungerechtigkeit 70

V

Vergebung 116
Verlust 37f.
– -arbeit (*doing loss*) 38
Vernunft 49, 55–57, 64, 98–100, 133, 137,
141–143, 145, 150, 154–157, 161
Vernünfteln 72, 135, 138
Verzicht 18, 35, 37f., 40, 114, 117
Verzweiflung 55, 68, 106–109, 117

Z

Zerknirschtheit 108, 110