

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; McINERNY, 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*. Mächtigerndemut 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 diligendum*).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 Selbstniedrigung (*humilitate nimia*) oder erbärmlicher Schmeichelei (*adulatio-ne pestifera*) gegenüberzutreten.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 Selbsternidrigung 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 erhöhet 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 vorzutäuschen. 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).

4. *thelohumilis*. Möchtegerndemut bei Augustin

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 verfehlten 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 unaufrechten und einem aufrichtigen Sündenbekenntnis nach. Unaufrechtig 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 Selbstdäuschung 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 Selbstdäuschung 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 Prahlgerei 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 humiliiter*) 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.

4. *thelohumilis*. Mächtigerndemut bei Augustin

auf die Jungfrauen besonders akut.²⁵ Je inniger Augustin das Gut der Jungfrälichkeit schätzt, 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 humiliare 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 humiliis*) 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 *Uirg.* 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 aufliest: *thelodius*, 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 infletur, 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. v.a. *diu. qu.* 59,3 (CCL 44A, 114,91f.); *ep.* 140,79 (CSEL 44, 228,8f.).

40 S.u. Kap. 9.

4. *thelohumilis*. Mächtiger Demut bei Augustin

selbst glauben, was sie zunächst bloß anderen vortäuschen. Die zu-letzt zitierten Bemerkungen Augustins zum sozial wünschenswerten, weil Übel eindämmenden Rückstoß des Strebens nach Anerkennung auf das Handeln machen deutlich, dass der Drang des Menschen da-nach, 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 schiefgeht, 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 Bedingun-gen, 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

5. Vergiftete Demut bei Martin Luther

zur Augustinusregel.¹ „[J]e niedriger die Demütigung, desto höher die Erhebung: das ist ein und dasselbe“, schreibt Johannes Tauler.² „[J]e ruhmvoller [die höchsten Heiligen sind], desto demütiger sind sie in ihrem Inneren“, so Thomas von Kempen.³ In diesem Fahrwasser schreibt auch der frühe Luther:

„Die Tugend ist in der Schwachheit, d.h. in der Demut. Wenn ich schwach bin, dann bin ich stärker, d.h. während ich demütiger bin.“⁴

Steht Demut in solch einer Korrelation mit Größe, dann wird der paradoxe Ehrgeiz geweckt, immer demütiger zu werden und im Streben nach Demut keinesfalls nachzulassen.

Diese Rastlosigkeit fasst Bernhard von Clairvaux in ein eindrückliches Bild. Jakob habe in seiner Vision von der Himmelsleiter (Gen 28,10–22) Engel auf- und niedersteigen sehen. Dabei hätten sich alle Engel in Bewegung befunden, keiner der Engel habe gestanden oder gesessen.⁵ Man muss, so Bernhard, entweder aufsteigen oder niedersteigen (*aut ascendas necesse est, aut descendas*).⁶ Wer hingegen versucht zu stehen, wird notwendigerweise hinabstürzen (*si attendas stare, ruas necesse est*). Wer stehen bleibt, fällt. Wer nicht besser werden will, hört auf, gut zu sein (*ubi incipis nolle fieri melior, ibi desinis etiam esse bonus*).⁷ Und dieses Fortschrittsdenken macht Luther sich – jedenfalls in frühen Schriften – ausdrücklich zu eigen: Es gibt keinen Stillstand auf dem Weg mit Gott, Verzögerung ist Sünde, so Luther mit Bezug auf das zitierte Wort Bernhards.⁸

1 HUGO DE S. VICTORE, *Expositio in regulam beati Augustini*, PL 176, 921 (Übers. Damerau), mit Verweis auf Lk 18,[14]. Vgl. hierzu und zum Folgenden DAMERAU, Die Demut in der Theologie Luthers.

2 JOHANNES TAULER, Predigten [Nr. 40], ed. Vetter, 164,18f. (Übers. Hofmann [Bd. 2, Nr. 43]).

3 THOMAS VON KEMPEN, *De imitatione Christi*, II.10.26 (Übers. Lang).

4 WA 9, 18,13f. (Randbemerkungen zu Augustins Schriften *de trinitate*, 1509; Übers. Damerau).

5 S.o. Abschn. 1.4.

6 Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 91,3*.

7 Vgl. ebd. Dem Perfektionismus Bernhards entspricht sein radikaler, geradezu selbstzerstörerischer persönlicher Asketismus. Vgl. DINZELBACHER, Bernhard von Clairvaux, v.a. 25f., 37–39.

8 WA 4, 364,17f. (Erste Psalmenvorlesung, 1513–1516).

„[...] [W]er auf dem Weg Gottes nicht vorwärtsgeht (*profitit*), 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, tapeínosin] 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 unterstellen 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 weysznymmer 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 verdampfte 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 erkennen 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 kommen, den aller Menschen Weisheit ist und vermag. Man mus in ein ander Schule kommen, und der vernunftt 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, eigenbürtige (schalckhaftig) 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 rupffen, 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 schlachet 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.]).

5. Vergiftete Demut bei Martin Luther

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 selbstvergessenen 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 Baueraufständen 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 Röhel, 26.5.1525); WA.Br 3, 531,4–8 (Brief an Johann Röhel 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. 11, 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 gift seuget*).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 Ketzer 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 Gegnern 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 schöpften 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 „Demut“ 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 aufflammmt.

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 „Demut“ 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 zusätzenden Verzweiflung. Der Verzweifelnde 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 einzige richtige Konsequenz

1 Vgl. KIERKEGAARD, Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, GW Abt. 25, Bd. 17, 148 / SKS II, 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 (*ydmyg*) 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 äußersten 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 Anerkenntnis 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 11, 177.

3 Vgl. ebd., 66 / SKS 11, 179.

4 Ebd., 66 / SKS 11, 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 abgелassen 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 vergrämtes Leiden an seinem Lapsus so, dass sein Leiden ihn adelt, und es entsteht eine Melange von quälender Selbstmarterung und exaltiertem 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 Gegen teil 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 Verzweifelnde besteht mit Macht auf einem idealisierten Bild seiner selbst. Anstatt im Lichte des erlittenen Rückfalls sein idealisiertes, verzerrtes Selbstbild der Realität anzugeleichen, steigert er die Intensität seiner Selbstidealisierung. Um

6 Ebd., 115 / SKS 11, 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 Verzweifelnde 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 röhrt 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 parteiische Vorliebe für die Marginalisierten und zu Unrecht Leidenden. Diese parteiische 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.

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

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 korrumptierbar 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 unaufrechten 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 entsprägen.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 herauspressen zu können [...].“²¹

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

Auch wenn der Ausdruck „Knechtsseligkeit“ 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 bejahren.“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 „Knechtsseligkeit“ 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 jüdenfeindliche 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 andre 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 knechtseligen 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“).

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

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 Selbsterneidigung 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 unauflöslichen 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 Angequalte 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 hamartiologische 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 personalem 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 HerzensgröÙe“), 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) unergiebigen 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 begeben 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 Selbsterneidrigung, 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 Selbsterneidrigung.“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 Kraitsheimer 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 auseinandersetzt 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 Selbstidealisation, insofern Menschen ihr reales Selbst nur verachten können, wenn sie es „aus der Perspektive gottgleicher Perfektion“ betrachten und bewerten.⁴⁴ Der neurotisch Stolze deutet seine Charakterzüge um, deutet „ein Tabu darüber, dass man etwas für sich selbst tut, zu übermenschlicher Selbstlosigkeit, ein Beschichtungsbedürfnis 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 gegenstrebigen 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 Kennengelernt 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 Horneys 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 verzweifelter 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 „Entwickelungs-Schmerzen“:

„Ich werde an mir selbst zugrunde geln.
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 zerdrornt.“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 MÖRGENSTERN, Entwickelungs-Schmerzen, 26, zitiert in HORNEY, Unsere inneren Konflikte, 126.

