

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 gestrig 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. LAVEROCK 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 blasser 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 gewahr 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 Neubesinnungen 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 nötigt 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 Verzichtsdanken 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 Verzichtsdanken 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 Verzichtseleistungen als Antidot gegen Servilität, als Repellent, das die Demut schützt. Es ist nun bemerkenswert, dass das Motiv eines Stolzes auf eigene Verzichtseleistungen 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 Verzichtseleistungen 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 Übenden 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 gegenstrebigender 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* (*mesôtēs*), 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. Negativitätsentlastete 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.

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 zuordnen 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.

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 dünnleibige 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/SCHARIFF, 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, 1991.

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 Wettstreit entbrennen.

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 (*mesotēs*). 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 (*mesotēs*) 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 (*mikrón 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 convenient“).

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 Großgesinnnte 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 (*akolouthēin 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.

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* [...] *tôn aretôn*) 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 tôn aretôn*)“ 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 Ehrliebe 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 bejahter 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.

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 widerhallen, 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 Worte 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 negativitätSENTlasteten 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.

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 kompartmentalisierenden 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*).“⁷

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; FELDMER, *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 „Vernünffteln“ zurechtlegt (*Anth*, VII 200). Vgl. STICKER, Rationalizing (Vernünffteln); 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 *humblebraggings* 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’, v.a. 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 niedergerungen 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 Ständesdünkel 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.

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 vorgetäuschten 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 vorgetäuschte 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 Wechsel-spiel 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.

