

1. Das Problem mit der Demut

»Man soll in dieser Zeit nicht demütig sein, Bube! Man soll auch nicht demütig sterben. Diese Tugend ist heute unanständig geworden.«

(Friedrich Dürrenmatt: »Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen«, Werkausgabe in dreißig Bänden, Bd. 17, 1986, 22.)

I. Zur Dissonanz einer Dissertation über Demut

Über Demut zu promovieren mag wie ein auf die Pointe hin komprimierter Witz erscheinen. Inhalt und Form der Arbeit geraten in einen unübersehbaren Konflikt wie zwei Farben, die nicht zueinander passen. Während das Untersuchte sozusagen die Nichtigkeit des Ich propagiert, wirkt seine Untersuchung als Doktorarbeit eben dieser entgegen. Die Form der Abhandlung unterläuft in kaum zu verbergender Weise das von ihr Behandelte, wird mit einer Dissertation bekanntlich nicht gerade die demütige Minderung des Eigenen erzielt – ausser vielleicht, man hat unter ihren Strapazen das Selbst soweit zur Auflösung gebracht, dass die akademischen Würden, die mit ihr verbunden sind, die vielleicht verbesserten Berufschancen, der äusserliche Prestigegewinn kein Selbst mehr vorfinden.

Abgesehen von dieser Möglichkeit, liesse sich einräumen, dass eine Dissertation auch allein aus Interesse am Gegenstand entstehen kann. Aber so entkommt man dem Dilemma ebenfalls nicht. Denn das Leiden am Schreiben, das Fixiertsein darauf, die damit verbundene Ungelassenheit stehen wiederum im Umkehrverhältnis zu einem wesentlichen Aspekt des Inhalts der Arbeit: der Gelassenheit, welche, wie gezeigt wird, von der Demut untrennbar ist. Das Projekt einer Dissertation hierüber fördert nun unglücklicherweise eher Gegenteiliges zutage: Zustände des Missmuts, Ärger über eigene Unzulänglichkeiten, (Zeit-)Druck, kurzfristige Höhen-, langfristigere Tiefflüge, in anderen Worten, Gemütsdispositionen, die nicht gerade in Harmonie zur beschriebenen Demutsgelassenheit stehen.

Eingestandenermassen befindet man sich mit dem Projekt einer Dissertation über Demut in einer prekären Lage. Unabhängig der Rätsel, die sie einer philosophischen Durchdringung aufgibt, verstrickt sie einen bereits, bevor man sich überhaupt mit ihr eingelassen hat. Die Lösung aus ihrer Verstrickung gelingt vermutlich nur auf dem Weg der Versöhnung: dass der Über-die-Demut-Schreibende, von ihr belehrt, schliesslich selbst demütig wird. Dann aber steht man erst recht vor einem Zwiespalt. Diesem hat Bernhard von Clairvaux bereits vor tausend Jahren Ausdruck verliehen, obwohl er sich ihm weit weniger zugespitzt darbot – wollte er doch nicht über Demut promovieren, sondern nur einer Bitte eines Mitbruders entsprechen: »Wenn ich mit Nutzen von der Demut spräche, fürchtete ich, selbst nicht demütig zu erscheinen, oder wenn ich demütig schwieg, mich unnütz zu erweisen. Und da ich keinen (der beiden Wege, D. S.) für sicher sah, einen von beiden aber einschlagen mußte, zog ich es vor, eher mit Dir die Frucht meiner Rede zu teilen, wenn ich könnte, als für mich allein im Hafen des Schweigens Sicherheit zu suchen: Einerseits habe ich die feste Zuversicht, daß Deine Gebete mich vor Stolz bewahren würden, wenn ich vielleicht etwas sagen könnte, was Deinen Beifall fände; wenn ich andererseits aber nichts zuwege brächte, was Deine Aufmerksamkeit verdiente – und das scheint mir wahrscheinlicher –, kann ich über ein Nichts nicht stolz sein.«¹

Der glückliche Ausweg, den Bernhard zwischen den ihn bedrängenden Möglichkeiten gefunden hat, steht einem heute nicht mehr ohne weiteres zur Verfügung: weder kann man sich darauf verlassen, dass die begutachtenden Professoren für einen beten, falls das Geschriebene auf »Beifall« stösst, noch kann man die Mühen der Dissertation wirklich mit der Beruhigung auf sich nehmen, dass, falls man »nichts zuwege« brächte, immerhin die Gefahr des Stolzes gebannt sei.

Der Ausweg, den Bernhard wählte, bietet sich einem deshalb nicht mehr an, weil das Spannungsfeld, in dem er stand, sich entladen hat. So wenig man heute im Stolz die ungeheure Gefahr erkennen

¹ B. v. Clairvaux, Sämtliche Werke II, 45 (»Metuens aut loquendo utiliter de humilitate, ipse humilis non invenire, aut tacendo humilier, inutilis fieri. Cumque neutram tutam, alterutram tamen mihi tenemdam esse consiperem, elegi potius tibi, si quem possem, communicare fructum sermonis, quam tutari me solum portu silentii: simul fiduciam habens, si quid forte, quod approbes, dixerim, tui precibus posse non superbire; sin autem – quod magis puto – nihil tuo studio dignum effecerim, de nihilo superbire non posse.« De gradibus humilitatis et superbiae, Opera III, 16, 11–17)

kann, so wenig in der Demut den unumstößlichen Wert. Die oben umschriebene Dissonanz zwischen Demut und Dissertation hat sich offensichtlich von selbst aufgelöst, weil die Demut für heutiges Empfinden ihren Klang verloren hat. Sie wirkt – um im Bild zu bleiben – wie ein kaum mehr vernehmbarer Ton vergangener Zeiten, der meistens als eindeutig ausgeleiert wahrgenommen wird. Darum ist das Fragwürdige einer Dissertation über die Demut heute nicht mehr der latente Selbstwiderspruch dieser Kombination, sondern eher: warum man sich überhaupt ein solches Thema wählt².

Das heutige Demuts-Unverständnis begründet nun gerade das Motiv hinter dieser Arbeit. Denn der Relevanzverlust der Demut geht einher mit ihrem buchstäblichen Sinnverlust: auch wenn man demütig sein wollte, wäre es zweifelhaft, ob man es überhaupt noch könnte, weil kaum einer mehr weiß, was Demütigsein eigentlich heißt. Die Mühe, dieser *vergessenen* Bedeutung nachzugehen, scheint im Blick auf dasjenige versprechend, was vergessen wurde: nämlich Demut im Sinne von »Wurzel«, »Sicherste Schatzkammer«, »Haupt«, »Hüterin«, »schönste« aller Tugenden, als »Mutter der Weisheit« und »erster Weg« zur Wahrheit³. Diesem verschütteten Geheimnis des Demutsbegriffs ein wenig auf die Spur kommen, hat sich vorliegende Untersuchung vorgenommen. Insofern leistet das prekäre Unternehmen einer Dissertation über Demut dieser einen – wenn auch nicht unbedingt demütigen – Dienst, welches Wort etymologischer Bestandteil der Demut ist⁴, so dass das Undemütige

² Entsprechendes haben die Reaktionen auf das Thema widergespiegelt. Typisch war ein Befremden, das sich exemplarisch artikulierte in Fragen wie »Ist das nicht etwas althochdeutsch?« oder in der Skepsis (eines Ethikers!) »So lange Sie nicht selbst demütig werden!« Aber auch Bemerkungen von der Art »Wie erotisch« oder »Wie süß« manifestierten die fast schon komisch zu nennende Relevanzveränderung, die die Demut heute erfahren hat. Ebenfalls zu notieren war die Sorte eines nostalgisch-konservativen Kommentartyps, der mit emphatischen »Wie schön!«-Bezeugungen Ausdruck gab für die romantische Verharmlosung des Begriffs. Ein Psychologiestudent hat die Situation, aus unserem Zeitgeist heraus Demut erfassen zu wollen, vielleicht am treffendsten quittiert mit dem trockenen Kommentar: »Wie gröszenwahnsinnig.«

³ Vgl. D. Mieth, 1986, 73 und V. Cathrein, 1920, 83 f. Cathrein gibt an angegebener Stelle eine Quellenübersicht von der Patristik bis zum Mittelalter, die von der überragenden Stellung der Demut zeugt.

⁴ »Zu den Wörtern der frühen christlichen Mission in Oberdeutschland gehört (...) das Adjektiv althochdeutsch diomuoti ›dienstwillig‹, zu dem das Substantiv althochdeutsch diomuoti (mittelhochdeutsch: diemüete, diemuot) ›dienende Gesinnung, Demut‹ gebildet ist. Der zweite Bestandteil ist von dem unter Mut behandelten Wort abgeleitet, der erste gehört zum Stamm des unter dienen behandelten Verbs und entspricht got. pius

einer Dissertation über die Demut über die Hintertür eines Dienstes an ihr wiederum ein wenig aufgewogen wird.

Die vorliegende Untersuchung hat sich *nicht* vorgenommen, den Gründen der Verblassung und Marginalisierung der Demut nachzugehen: Warum die einstmalig fundamentalste aller Tugenden in einem erdrutschartigen Wertewandel in die völlige Peripherie gedrängt, wie aus der »grandeur (...) inséparable de l'humilité«⁵ die »Hundedemut«⁶ wurde, oder aus der Überzeugung, dass keine Tugend »notwendiger als die Demut«⁷ sei, ihr völliges Übergangensein

»Knecht«, steht aber begrifflich eher dem urnordischen Pewar »Gefolgsmann« nahe, so daß die Wiedergabe des lateinischen *humilitas* an einen Begriff des germanischen Gefolgschaftswesens anknüpfte.« (»Duden, Das Herkunftswörterbuch.« Mannheim, 1989). Eine ausführliche Wortgeschichte bietet der Demutsartikel im Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Eine Wortgeschichte im Spektrum der philosophischen und theologischen Bedeutung, auch in Berücksichtigung der griechischen und hebräischen Tradition, bieten das »Reallexikon für Antike und Christentum« und das »Dictionnaire de Spiritualité«. Vgl. hierzu auch K. Thiemes »Wortgeschichte« der Demut, 1906, 14–43 oder O. Schaffner: »Der Begriff der Demut und seine Geschichte«, 1959, 35–52. W. Wackernagel wagt eine ungewöhnliche etymologische Brücke, welche das Wort im Eckhartschen (aber auch Böhmeschen) Sinn aufzuschlüsseln sucht. Er weist daraufhin, dass Demut, »wenn auch nur mit Vorsicht, als eine Zusammenstellung von »Deus« und »Mut« gedeutet werden« könnte. In der entsprechende Fussnote hierzu heisst es: »Wie »dienen« und »Dienstag« (Tyrstag), könnte (...) »Demut: zusammen mit den verwandten Formen von *deus* (*deva*, *teiva*, *Tiwaz*, *Teiwaz*, *Tyr*, *Tiw*, usw.) im Sinne und im Geiste der Eckhartschen Demutlehre gedeutet werden.« (In: C. Brinker et al., 1995, 469. Vgl. W. Wackernagel in »Revue des Sciences Religieuses«, April 1995, 224) In dem von Hermann Paul herausgegebenen »Deutschen Wörterbuch« wird *humilitas* auf althochdeutsch mit »theomuati« wiedergegeben, was sehr an Wackernagels unorthodoxe Lesart erinnern lässt. Am Rande sei noch eine kuriose Beobachtung vermerkt, der etymologisch noch nicht nachgegangen worden zu sein scheint. In der Chassidischen Mystik gibt es den Ausdruck »demuth«, der im Sinne eines »Urbildes« als Verbindungsglied alles »Unteren« zur göttlichen Sphäre zu verstehen ist (vgl. G. Scholem 1957, 126). Scholem schreibt: »Die Urväter stellen eine besondere Sphäre der unkörperlichen, gottnahen Existenz dar. (...) Das Urbild ist der tiefste Quell der verborgenen Seelentätigkeit« (ebenda, 127). Auch wenn die Wortähnlichkeit nichts als merkwürdiger Zufall ist, so kommt die von Scholem gezeichnete Bedeutung von »demuth« dem, was sich Meister Eckhart und Jakob Böhme unter dem spekulativen Gehalt der Demut gedacht haben, erstaunlich nahe, wie in den entsprechenden Kapiteln zwei und drei zu sehen sein wird.

⁵ »Dictionnaire de Spiritualité«, 1158.

⁶ H. Heine, 1979, 127. Jeremias Gotthelf diagnostiziert bereits in seinen Kalenderpredigten: »Ein seltsam Wort, man hört es selten mehr, der Zeitgeist hat es verdammt, ein Pfaffen- und Aristokratenwort soll es sein, ein Knebel in des Volkes Mund. Nicht demütig soll der Mensch sein, sondern selbstbewußt: Selbstbewußtsein erhebt den Menschen, Demut erniedrigt ihn, so hältt das neue Feldgeschrei.« (J. Gotthelf, 1986, 61)

⁷ V. Cathrein, 1920, 85.

in neueren Philosophie-Lexika erfolgen konnte⁸; dies wären äusserst erforschenswerte Fragen, die eines sowohl historischen, soziologischen wie philosophischen Ausgriffs bedürften⁹.

Das Anliegen der folgenden Seiten beschränkt sich jedoch darauf, dem Sinn und Kontext der Demut dort nachzuspüren, wo ihre Rolle noch als zentral gegolten hat; vor allem zu verstehen, *warum* der Wert der Demut einmal so unschätzbar hoch gehandelt worden ist. Dafür ist offensichtlich der Horizont zu betrachten, der sie als welt- und gottanschauliches Umfeld umgeben hat¹⁰. Es soll also um den Versuch gehen, eine philosophisch (bzw. spekulativ) begründbare Bedeutung dieses Begriffs zu rekonstruieren. Den Rahmen, der beschränkend hierfür gewählt werden musste, stellt die Philosophie Meister Eckharts und Jakob Böhmes. Für ihre Gedankenmodelle erweist sich die Demut als ein Fokus, der die Leitlinien ihres Denkens zusammenlaufen lässt. Im Nachskizzieren dieser Linien wird die Demut auf ihre Bedeutung für das Ganze hin transparent. Die – bislang vernachlässigte¹¹ – Demutsbedeutung beider Denker lässt Tiefen-

⁸ Vgl. z. B. das »Philosophielexikon«, hg. von A. Hügli und P. Lübcke, das »Lexikon der Philosophie« von F. Austedo, 1979, das »Wörterbuch zu Philosophie und Naturwissenschaft«, hg. von H. Hörz u.a., 1978, das »Philosophische Wörterbuch«, hg. von W. Brugger, 1976 und das »Philosophische Wörterbuch«, hg. von G. Klaus u. M. Bühr, 1974. In dem von O. Höffe 1977 herausgegebenen Lexikon der Ethik findet sich bezeichnenderweise unter dem Stichwort Demut nurmehr ein Pfeil zum Begriff »Gott«, wo sie dann als »Grundtugend« in knappster Weise Erwähnung findet.

⁹ Dabei wäre eine Ideengeschichte der Säkularisierung und Aufklärung aufzurollen, die handfeste historische Dimension des politischen Missbrauchs der Demut als »erpropte Stütze des Despotismus« (K. Thieme, 1906, 9) zu berücksichtigen, letztlich aber auch der geschlechtsspezifische Aspekt zu beachten, insofern die Demut im Mittelalter »das Bild der Frau mitbestimmt hat« (Lexikon der Mittelalters, III, Sp. 693) und dabei häufig auf den Maßstab der Keuschheit reduziert wurde (M. Bernards, 1955, 80). Bezeichnend ist, dass Demut im althochdeutschen als Frauenname gepflogen wurde (vgl. »Deutsches Wörterbuch«, von Jakob und Wilhelm Grimm, 921).

¹⁰ Es geht also nicht um eine möglichst schlanke Demutsdefinition. Davon gibt es genügend und genügend unterschiedliche, die bereits in der Tradition zwischen Augustinus und Thomas von Aquin, Spinoza und Kant, Nietzsche und Scheler bis zur Unkenntlichkeit variieren. Vernachlässigt werden auch die etymologischen und geschichtlichen Wurzeln des Begriffs, die in den genannten Lexika und Veröffentlichungen bereits Gegenstand zahlreicher Studien und Vertiefungen geworden sind.

¹¹ Weder der Demutsbegriff Meister Eckharts noch Jakob Böhmes wurden bislang Gegenstand einer eigenen Untersuchung. In der Sekundärliteratur zu Jakob Böhme scheint die Demut nicht einmal am Rande jemals Gegenstand etwas eingängiger Aufmerksamkeit geworden zu sein. Bei Eckhart sieht die Lage anders aus, weil der ausgiebigen Forschung, die Eckhart seit den letzten Jahrzehnten geniesst, sein ungewöhnlicher

dimensionen des Begriffs aufscheinen, die dem heutigen Verständnis entglitten sind.

II. Näheres zur Motivation

Häufig wurde die Frage gestellt, warum man sich überhaupt so viel Mühe macht um einen derart veralteten, den Zeitgeist kaum mehr packenden oder fesselnden Begriff. Würde man wenigstens einen Abriss über die Entwicklung dieses Wortes liefern, einer Art Geschichte des Aufstiegs und Falls der Demut, so könnte dies immerhin noch als ein ideengeschichtlicher Beitrag verbucht werden, als bildende Übersichtsstudie. Warum die Konzentration so fokussieren auf die Hochblüte einer Wortbedeutung, die eindeutig vergangen ist? Geschieht dies aus rein >archäologischem< Interesse, aus Eifer für eine Art geistesgeschichtlicher Ausgrabungsarbeit? Um die Motivation hinter dieser Untersuchung offenzulegen, muss eingestanden sein, dass es eine ganz persönliche Neugierde war, die zur unzeitgemässen Themenwahl führte. Das plötzliche Bemerken, dass man auch bei der wiederholten Lektüre von Texten alter »Meister« habituell den Begriff der Demut überging, überlas, nicht wahrnahm; die darauffolgende Erfahrung, dass auch mit geschärfter Aufmerksamkeit auf den Begriff dieser un-fassbar blieb, weil das vage Restverständnis, das man als zeitgenössischer Leser dafür mitbringt, nicht genügt, um seinen Sinn in den häufig paradoxen Kontexten aufgehen zu lassen; das dadurch aufkeimende Bedürfnis, den Schlüssel zu diesem Begriff wiederzufinden, um in eine gedankliche Landschaft einzudringen, die heute von der philosophischen Landkarte weitgehend verschwunden ist.

Diese Neugierde bzw. das aufkeimende Bedürfnis, ihr nachzugehen, lässt sich jedoch vielleicht auch in einem weiteren Kontext platzieren. Mit Hilfe eines Schlagworts, welches Charles Taylor als »Un-

Demutsbegriff nicht entgehen konnte. A. de Libera hat ein eigenes Büchlein herausgegeben, wo er Texte zur Demut Meister Eckharts zusammenstellt (Paris 1988). Dennoch findet sich weder darin noch m.E. sonst irgendwo eine gesonderte und vertiefte Betrachtung dieses Begriffs, auch nicht in seiner Verortung unter den anderen spirituellen Hauptbegriffen Meister Eckharts. Eingedenk des zentralen Platzes, welchen die Demut in den jeweiligen Gedankengebäuden Eckharts und Böhmes einnimmt, ist ihr Übergangensein tatsächlich erstaunlich. Insofern vermochte vorliegende Arbeit eine Lücke zu füllen, die zu schliessen sich für die Verfasserin lohnte.

behagen an der Moderne« geprägt hat, ist eine heutige Stimmung festzumachen, die gerade dem von der Moderne Verdrängten und Vergessenen wieder neue Aufmerksamkeit zu schenken bereit ist. Hängt dieses »Unbehagen« – wie Taylor analysiert – tatsächlich mit der »dunklen Seite des Individualismus« zusammen, mit dem »Gefühl, daß eine Verflachung und Verengerung des Lebens stattgefunden hat und daß dieser Vorgang mit abnormaler und bedauerlicher Selbstbezogenheit zusammenhängt«¹², so ist das spezifische Interesse an einem Wert wie der Demut so unzeitgemäß nicht¹³: nämlich als Ausdruck einer Offenheit für alternative Selbstdeutungen, für andere Ideale des Selbstverhältnisses als diejenigen, die als Erbstück einer Subjektphilosophie heute selbst in die Krise geraten sind¹⁴. Etwas provokativ liesse sich vor diesem Hintergrund sogar formulieren, dass der Verruf, in den der Bedeutungskomplex der Demut gekommen ist, selbst wiederum fast altmodisch erscheint. Ist nämlich das neuzeitliche Subjektdenken, welches ideengeschichtlich zweifelsohne am Untergang des Demutswerts beteiligt gewesen ist, als eine – mit Axel Beelmann gesprochen – Reaktion auf die »Zumu-

¹² C. Taylor, 1995, 10. Nicht nur Philosophen diagnostizieren ein Unbehagen auslösendes Übergewicht des sich an den Idealen der Moderne nährenden Ichs, auch Soziologen sprechen von »eine(r) Art Egoismus-Epidemie, ein(em) Ich-Fieber«, bei dem fraglich sei, ob man ihm »durch Ethik-Tropfen, heiße(n) Wir-Umschläge(n) und tägliche(n) Einredungen auf das Gemeinwohl beikommen kann.« (Beck/Beck-Gernsheim, 1990, 12.) Auch von psychologischer Seite wird das Thema auf einer gesellschaftlichen Ebene aufgerollt, siehe z. B. Franz Stimmer: »Zur Psychogenese und Soziogenese narzisstischen Verhaltens«, Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Goerres-Gesellschaft, Bd. 16, 1987. In dieser klaren Studie zeigt Stimmer u. a. auch das hohe soziale Entgegenkommen, welches der Narzissmus in der modernen Gesellschaft erfährt.

¹³ Tatsächlich ist gegenwärtig so etwas wie ein Demuts->comeback< zu notieren, das sich neuerdings in der philosophischen Fachliteratur niederschlägt. So läuft zur Zeit eine ethische Dikussion im englischen Sprachraum, französische und englische Monographien mit dem Titelthema der humilitas erscheinen auf dem Markt (N. Richards: »Humility«, 1992; »L'Humilité. La grandeur de l'infime« Dirigé par G. Lamarche-Vadel, 1992), Tugendanthologien spriessen hervor, die der Demut einigen Platz einräumen (U. Wickert: »Das Buch der Tugenden«, 1995; A. Conte-Spanville: »Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte«, 1996). Gehandelt wird sie u. a. auch als ein tauglicher »environmental value«, ein Aktualisierungsversuch, der sie ins Zentrum der Umweltdebatte einzubinden trachtet (vgl. G. B. Frasz, 1993).

¹⁴ Vgl. dazu z. B. folgende Überblicksliteratur: H. Nagl- Docekal und H. Vetter (Hg.): Tod des Subjekts? 1987; M. Frank, G. Raulet und W. von Reijen (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, 1988; A. Beelman: »Die Krisis des Subjekts. Cartesianismus, Phänomenologie und Existenzialanalytik unter anthropologischen Aspekten, 1990; W. Welsch: Subjektsein heute, in : Studia philosophica 51, 1992, 153–182.

tung an den Menschen im Umgang mit einem allmächtigen Schöpfergott«¹⁵ zu begreifen, so führte der dadurch angestossene Emanzipationsversuch der Moderne schliesslich wiederum ins Kreuzfeuer der – postmodernen – Kritik¹⁶. Diese prangert den »Zentrismus« der überkommenen Subjektauffassung an, ihr »machtorientiertes« und »autistisches« Wesen, ihre Unfähigkeit, »ein »Anderes« positiv (d. h. nicht nur als sein anderes Selbst) mitzudenken«¹⁷, ihre Vorstellungen des Subjekts als »universale(r) Souverän«, als »Herr und Meister der Erscheinungen«¹⁸. Gesucht ist heute ein neues Selbstverständnis, welches der sensiblen Verantwortlichkeit gegenüber der Umwelt und den Anforderungen angesichts des zunehmend pluralen menschlichen Zusammenlebens gewachsen ist. Das Ufer, zu dem dieser Neuaufbruch unterwegs ist, zeichnet Wolfgang Welsch in Anlehnung an Adorno in der Kontrastierung »Starkes versus schwaches Subjekt«, wobei gerade die »Schwäche« als Ideal des »neuen Subjekt(s)« hervorgehoben wird. Dieses stellt Welsch als »Indiz einer anderen Stärke« dem »traditionell-starke(n) Subjekt« gegenüber, das »allein in seinem beschränkten Horizont stark erschien, aus Schwäche sich aber auch auf diesen versteifen musste«¹⁹. Der Trend einer positiven Umwertung der »Schwäche« erinnert offensichtlich an den Topos der Demut²⁰, wobei die neu entdeckten Schwächevor-

¹⁵ »Die Zumutung an den Menschen im Umgang mit einem allmächtigen Schöpfergott besteht zu großen Teilen darin, sich jener Qualitäten und Fähigkeiten behoben zu sehen, die man der Seite des Omnipotenzbegriffs zuschlägt. Und damit ist nicht nur, aber vor allem gemeint: die Selbsterhaltung. Die Welt und mit ihr der Mensch rutschen ab zu einem Willensakt Gottes, der die Frage nach dessen Warum schon im Ansatz abschneidet und seine Exegeten nur noch ein lapidares »Quia voluit« sagen lässt.« (Axel Beelmann, 1990, 20) Diese Art der Darstellung des religiösen Grundverhältnisses trifft mit seiner Polemik in den Kern der Demut, kann sie in gewisser Weise doch als Expertin der Akzeptanz des »Quia voluit« verstanden werden. Doch wie verkürzt und verflacht das voluntaristische Gottesverhältnis in dieser Aussage Beelmanns erscheint und dadurch auch der implizit damit zusammenhängende, auf Fatalismus reduzierbare Demutsbegriff, wird später vor allem durch Jakob Böhme sichtbar.

¹⁶ Vgl. hierzu Überblickshalber z. B. W. Welsch: »Unsere potmoderne Moderne«, 1987 und Literaturangaben von Fussnote 14.

¹⁷ H. Vetter, 1987, 28 u. 42.

¹⁸ W. Welsch, 1992, 155.

¹⁹ Ebenda, 173, Anm. 65.

²⁰ Vor allem, wenn Welsch das »schwache« Subjekt wie folgt charakterisiert: Es »achtet den Unterliegenden, vermutet einen Rechtskern im unrecht Scheinenden, rechnet wirklich mit Andersheit. Es ist führwahr nicht mehr dem ›identischen, zweckgerichteten, männlichen‹ Charakter des Menschen verpflichtet, an dem Adorno unsere Tradition kranken sah.« (Ebenda, 174)

züge auf grössere Kompetenz im Umgang mit Pluralität zielen²¹. Die Stärke der demütigen Schwäche liegt dagegen – wie später vor allem bei Meister Eckhart zu sehen sein wird – im Stichwort der Empfänglichkeit begründet. Diese alte Emphase ist dem »neuen« Schwächevorzug offensichtlich so fern nicht, stellt letzteres doch auch auf Durchlässigkeit und Bereitschaft zum Einlassen auf Anderes ab bis hin zur Selbstüberschreitung²².

III. Demut und Denken

Über Brücken solcherart lässt sich das Thema der Demut zweifellos aktualisieren. Gegenüber den – sich nach wie vor auswirkenden – Leiden des übergewichtigen und steifgewordenen modernen Subjekts könnte die Demut in postmoderner Neuauflage sogar als heilendes *know-how* betrachtet werden, welches um eine vergessene Möglichkeit der »Leichtigkeit des Ich« weiss: Im Sinne etwa des Helden Ulrich aus Musils »Mann ohne Eigenschaften«, der sagt: »Vielleicht gehen wir dann, wenn die falsche Bedeutung, die wir der Persönlichkeit geben, verschwindet, in eine neue ein wie in das herrlichste Abenteuer«²³.

Nutzbar aber lässt sich die Demut für ein solches »Abenteuer« nicht machen. Denn das von ihr proklamierte Leichtgewicht des menschlichen Selbst hängt an einer Gedankenausrichtung, welche der Verfügbarkeit der Demut im Sinne eines neuen Selbsterlebnisses gerade entgegenläuft. Ihr Charakter und ihr Grund, so machen Eckhart und Böhme überdeutlich, erschliesst sich nur in der ihr eigentümlichen selbstlosen Gerichtetetheit. Damit verbunden ist eine Denkweise²⁴, aus der die Bedeutung der Nichtigkeit und Überwindbarkeit des Selbst als grenzenlose Chance erwachsen kann. Die angesprochene Denkweise hat mit dem Gewahrwerden der »absoluten Negativität« menschlichen Daseins zu tun, ohne diese aber, wie Adorno der traditionellen Metaphysik vorwirft, erklärend »zu bejahren«²⁵. Ge-

²¹ Vgl. ebenda, 173.

²² Vgl. ebenda.

²³ R. Musil, 1952, 150.

²⁴ In diesem Sinn auch erinnert J. Newman: »One must remember here that Christian humility is not cultivated *in vacuo*. It is one element in a complex world-view and form of life.« (1982, 281)

²⁵ 1966, 352.

genteilig setzt das Demutsdenken das Bewusstsein um menschliches Ver-sagen in die Dringlichkeit der Ver-antwortung um. Die Möglichkeit zu dieser Verantwortung liegt in der Demut, sowohl als Bewusstsein desjenigen Menschenmöglichen, welches diese stete Verantwortlichkeit zu veranlassen vermag, als auch im Sinne eines Vollzugs, der als *lebensentscheidend* begriffen worden ist. Insbesondere aufgrund von letzterem führt das ihr Nach-denken in heute verschüttete Denkregionen, die die Grenzen einer aufgeklärt-säkularen und rein ethischen Behandlungsart hinter sich lassen²⁶.

Dem Versuch, aus unserer Demutsentfremdung der Demut nachzugehen, wird aus diesem Grund das Befremdliche nicht abzustreiten sein. Verlangt die Entfaltung des ganzen Volumens der Demut doch bereits im Ansatz die riskante Bereitschaft zum Nachvollzug einer Denkweise, die sich als spekulativ im ursprünglichen Wort Sinn erweisen wird²⁷. Riskant ist diese Bereitschaft, weil sie natürlich eine breite und – offensichtlich – unschützbare Angriffsfläche derjenigen Kritik bietet, die sich vernünftig an gesetzte Grenzen hält. Merkwürdig ist allerdings, dass ausgerechnet ein Philosophieren, das aus der Perspektive einer vernunftkritischen Selbstbescheidung als anmassend in seinem grenzenlosen Erkenntnisanspruch gelten muss, die Demut herausstellt wie kein anderes: und zwar ausgerechnet als Mitte(l) dieses Denkens selbst. Es ist tatsächlich so, dass das sokratische Bekenntnis »Ich weiss, dass ich nichts weiss« dem denkerischen Selbstverständnis eines Meister Eckhart oder Jakob Böhme völlig entspricht. In Abhebung zu einem kritischen Bekenntnis, das lauten könnte: »Ich weiss, das ich *etwas* weiss«, soll die Aussage über ein spekulatives Demutsbekenntnis nicht – mit ironischem Unterton versehen – als Freibrief für zügellose Phantasien gemeint sein. Will man es wohlwollend im Sinne seines eignen Selbstverständnisses auslegen, so wäre eine Form der unbeschränkten Unvoreingenommenheit vorzustellen, eine gänzliche

²⁶ Vgl. hierzu auch A. Dihle, in: »Reallexikon für Antike und Christentum«, 751 u. 757f.

²⁷ »Spekulation bezeichnet zuerst eine bestimmte Stufe und Weise der Gottesbetrachtung, die von anderen (cognitio, contemplatio, visio) unterschieden wird. Mit dieser Bedeutung eng verbunden, jedoch etymologisch von »speculum« (»Spiegel«) abgeleitet, ist die Auslegung von Spekulation als einer spezifischen Erkenntnisform der Reflexion (...), in welcher Spiegelndes (Geist, Natur) und Gespiegeltes (Gott) in ein sich gegenseitig verdeutlichendes Verhältnis gestellt sind.« (S. Ebbersmeyer: »Spekulation«. In: »Historisches Wörterbuch der Philosophie«)

Loslösung von den im Selbst angesiedelten Fixpunkten vermeintlicher Gewissheit, um dadurch zu einer radikal geschärften Aufnahmefähigkeit und Denkempfänglichkeit zu gelangen. Die Fruchtbarkeit einer solchen Haltung – die sich, mit Heidegger gesprochen, eben nicht aus dem »Halt« bestimmt²⁸ – hat der letzte grosse Meister der spekulativen Denkbewegung in aller Offenheit ausgesprochen – Hegel. Für diesen nicht eben bescheidenen Kenner des Absoluten ist Demut die Disposition, die es ermöglicht, dem »Begriff« nachzudenken: »Die wahre Demut besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben; so verschwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden ist«.²⁹ Diese Verbindung von Demut und Spekulation weist letztere hinsichtlich einer Charakteristik aus, die häufig übersehen wird: nämlich dass sich dieser Denkvollzug gewissermassen als eine Form der Rezeptivität begreift; zwar nicht im Sinne eines passiven Medium, sondern einer Versunkenheit, in der das »*ich* denke« vom zu Denkenden nicht mehr zu unterscheiden ist. Hegel spricht davon, »sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben«, so vertieft zu sein, dass die mögliche »Übersicht« eines davon zu trennenden Standpunktes des Ich nicht mehr möglich ist³⁰. Diese Beschreibung hat auffallend ähnliche Züge zur Denkweise, die vor allem Jakob Böhme an der Demut festmacht. Erst wenn das Eigene sich so verflüssigt hat, dass es der Denkbewegung sozusagen nicht mehr im Wege steht, ist nach ihm die Grenzüberschreitung des spekulativen Ausgriffs gültig. Ansonsten denkt nur »Meister Klügling«, dessen Ichverhaftung das Denken willkürlich macht.

²⁸ Vgl. 1989, 387.

²⁹ G. W. F. Hegel: »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«, 1986, 534. In ähnliche Richtung geht auch ein Hinweis Hegels in seinem Vorbegriff der Logik, in dem er aufgrund einer Demutsdefinition der Philosophie Hochmut abspricht, d. h. sie eher auf der Seite der Demut angesiedelt sein lassen will: »Wenn daher von Demut oder Bescheidenheit und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Tun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut freizusprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekt, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes Ich, als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.« (»Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, Vorbegriff Par. 23, 1986, 80)

³⁰ Vergl. »Phänomenologie des Geistes«, Vorrede, 52, 1984.

Der Demutsgedanke Meister Eckharts und Jakob Böhmes geht freilich über diese epistemischen Implikationen hinaus. Dieses Weitergehen liesse sich – wieder in Anlehnung an Sokrates – paraphrasieren als: »Ich weiss, dass ich nichts bin.« Der resignative Schein dieser Aussage trügt, steht sie doch für Eckhart und Böhme analog dem Nichtwissensbekenntnis als Eingangsmöglichkeit zu einer Daseinsöffnung, welche sich wiederum als ein Überschreiten vormaliger Begrenzungen manifestiert. Darum stehen Demut und Spekulation auf mehreren Ebenen in einem Spannungsverhältnis eigener Art. Denn der grenzenlose Ausgriff der Spekulation, der keine Besccheidung zu kennen meint, beruft sich auf die Demut nicht nur als seine Voraussetzung, sondern auch als seine *Folge*. Sie stellt jene Haltung dar, in der das Denken Meister Eckharts und Jakob Böhmes sich vergegenwärtigen will. Wenn Karl Jaspers, Kierkegaard paraphrasierend, den »Philosophen des Systems« vorwirft, sie seien als »Mensch wie einer, der ein Schloß baut, aber im Schuppen nebenan wohnt: dieses phantastische Wesen lebt nicht selbst in dem, was es denkt«³¹ – so lässt sich eine solche Kritik hinsichtlich der Spekulation Meister Eckharts und Jakob Böhmes nicht äussern. Ihr Philosophieren versteht sich keineswegs als Selbstzweck in einem alltagsfernen, meta-physischen Raum, sondern gegenteilig: als Weg, um *in* diesen Alltag in ungeteilter Präsenz zu gelangen. Diese, so zeigen Eckhart und Böhme auf je unterschiedliche Weise, ermöglicht in voller Weise erst die Demut. Sie bedeutet deshalb sowohl den Weg in diese spekulative Denkbewegung hinein als auch den Ausweg heraus, um vom Denken wieder zum konkreten Dasein zu finden. Dieser Ausweg wiederum entspricht dem (Höhen-)Weg dieses Denkens selbst, welcher auch als Entdeckungspfad zur Gegenwart zu bezeichnen wäre. Aber dazu später.

IV. Zu den Schwierigkeiten um die Demut

1. Gedanken vorweg

Bevor wir uns diesem Demutsdenken Schritt für Schritt überlassen, scheint es notwendig, wenigstens stichprobenartig den Problemburg anzuleuchten, welcher sich im philosophischen Diskurs um diesen

³¹ K. Jaspers, 1987, 13.

Begriff gehäuft hat. Dabei sollen auch jene Positionen zur Sprache kommen, welche die Fragwürdigkeit der Demut verflachen oder mit Unkosten auflösen, die schwer zumutbar sind. Um die (philosophisch-ethischen) Probleme mit der Demut in den Blick zu bekommen, bietet sich als Ausgangspunkt eine zur Zeit laufende Fachdebatte im anglo-amerikanischen Sprachraum an. Die Skizzierung der darin diskutierten Aporien lässt zugleich auch deutlich werden, wie erstaunlich wenig diese sich im Verhältnis zur Vergangenheit bewegt haben. Schliesslich sollen auch zwei Versuche gestreift werden, denen es in diesem Jahrhundert um eine Rückgewinnung philosophischer Relevanz der Demut gegangen ist: die Ansätze von Heinrich Kanz und Max Scheler. Insbesondere die Demutsauffassung des Letztgenannten ist für unsere Untersuchungsrichtung bedeutungsvoll. Im Befragen ihrer unausgesprochenen Voraussetzungen legt sich nämlich von selbst der Übergang zu Eckhart und Böhme nahe.

Man könnte meinen, das Problematische an der Demut habe vielleicht mit der Uneindeutigkeit ihrer Definition zu tun oder – um es mit G. Schlesinger krasser zu formulieren – mit den »unique difficulties in explicating the notion of humility«³². Die Schwierigkeit liegt aber tiefer: Es ist der Grund, warum man überhaupt demütig sein sollte, der heute (aber auch schon früher) zur Disposition steht. Hinsichtlich des Problems der Definierbarkeit steht die Demut nicht allein. Seit Platon weiss man, wie undankbar das Unterfangen ist, auch klassische Kardinaltugenden wie Klugheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit definieren zu wollen. Im Unterschied zur Demut jedoch ist der Nutzen dieser Tugenden für den einzelnen wie für die Gesellschaft noch immer unmittelbar nachvollziehbar. Welchen Sinn die Demut haben soll, dies jedoch ist heute mehr als fraglich geworden. Derjenige, der einen solchen (positiven) Sinn spontan formulieren könnte, stellt zweifellos eine Ausnahme dar. Aussagen wie: »Demut ist Wahrheit, weil sie den Menschen in ein geordnetes Verhältnis zur höchsten Idee und zum Nächsten bringt«³³ wirken in ihrer Unbefangenheit veralteter als ihre Entstehungszeit in Disserta-

³² G. Schlesinger, 1994, 252.

³³ B. Selung, 1926, 5. Vgl. hierzu auch die erstaunlich ähnliche, kategorische Aussageweise eines Dissertanten knapp zwanzig Jahre später: »Was ist Demut? Demut ist Wahrheit. Das will sagen: Demut besteht darin, dass sich der Mensch so einschätzt, wie er in Wirklichkeit ist, was er Gott gegenüber und im Lichte Gottes innerhalb des ganzen Kosmos tatsächlich bedeutet.« (1943, 2)

tionen noch in den zwanziger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts. Regelrecht erstaunlich erscheint aus heutiger Perspektive, dass solche Sätze über die Demut in relativ jungen Arbeiten zum Thema noch zu finden und unproblematisiert so stehen gelassen worden sind.

Die Umwertung der Demut, die Nietzsche im Zuge seiner Umwertungen aller Werte zum Teil vollzogen sowie prognostiziert hat, ist scheinbar erst nach dem Trauma des »Dritten Reichs« erdrutschartig und dominant ins allgemeine Bewusstsein gelangt. Heute hat eine Verknüpfung von »Demut« und »Wahrheit« des Menschen, wie oben vollzogen, jegliche Selbstverständlichkeit eingebüsst. Warum eigentlich? Man könnte doch meinen, dass gerade der ethische und moralische Zusammenbruch, der sich durch die faschistische (auch stalinistische) Erscheinung unvorstellbarer Unmenschlichkeit ereignet hat, im nachhinein einem Wert wie Demut wieder zu neuer Aktualität verholfen hätte. Charakterisiert sie doch in altbewährter Weise das Bewusstsein und die Kenntnis um menschliche Abgründe und Niedrigkeit. Dass Demut eine solche Revitalisation jedoch nicht erlebt hat, hängt vermutlich mit dem Element von Ordnung zusammen, welches mit ihr untrennbar verbunden erscheint. Bruno Selung rekurriert im obigen Zitat noch ganz selbstverständlich darauf, wenn er das »geordnete Verhältnis« erwähnt, in welches die Demut den Menschen setzt. Was noch in den zwanziger Jahren als Vorstellung von Ordnung recht natürlich mit der Demut in Beziehung gebracht werden konnte, hat scheinbar die Generalverwüstung des Zweiten Weltkriegs nicht unbeschadet überstanden. Demut ohne diesen Rahmen eines »geordnete(n) Verhältnis(ses)«, einer »höchste(n) Idee«, wo die Katastrophen des Menschlichen irgendwie aufgehoben wären, ist in schwer zumutbarer Weise beschnitten. Denn eine ordnungsleere Demut, nur mehr im Sinne einer Dauerbesinnung auf – wie sich gerade in diesem Jahrhundert gezeigt hat – realexistierende Abgründe des Grauens, zieht ins Bodenlose, in Räume unbegrenzter Angst. Warum die gegenwärtige Ethik, die durch zeitgeschichtliche Ereignisse doch übersensibilisiert sein sollte für die Schwächen des (Un-)Menschlichen, als tragfähigen Ausgangs- (oder Halte)punkt so vehement die Stärke des Menschen als Ansatz wählt, mag durch diesen Hintergrund mitbegründet sein. Denn, wie der in die Demutsdebatte involvierte Jay Newman in aller Knappheit formuliert: »What point is there in their (humans D. S.) dwelling on what they are not and what they cannot do when instead they can be enhancing

what they are?«³⁴ Es erscheint fast so, als ob Demut buchstäblich un(er)tragbar geworden wäre, gerade weil die Mängel des Menschlichen in diesem Jahrhundert so sehr an Gewicht zugenommen haben³⁵, ohne dass dieses zugleich durch eine übergeordnete Ordnung aufwiegbare wäre. Zu halten vermag sich der Mensch in dieser Situation deshalb vermutlich nur noch an das, was haltbar erscheint: ein starkes, zuverlässiges Selbstideal. Demut als Blick »on what we are not« mutet dagegen wie eine Überforderung an, die nirgendwo mehr hinzuführen scheint. Dermassen dezidiert jedenfalls hängt die zeitgenössische Ethik am Ideal des »starken« Selbstbewusstseins und der ungetrübten Selbstverwirklichung, dass auf Demut (ohne religiöse Implikation) wie auf eine Irritation und Störung des Selbstvollzugs rekurriert wird, wie später gezeigt wird.

Die These der Un(er)tragbarkeit von Demut in der gegenwärtigen conditio humana lässt sich noch von anderer Perspektive verfolgen. Gemeint ist der Blickwinkel, der sich aus der naturwissenschaftlichen Kenntnis des Universums ergibt. Die Dimensionen, in welche diese einführt, vermögen das Gefühl von eigener Bedeutsamkeit drastisch zu relativieren. Heidegger hat die Befindlichkeit, die sich im Einlassen darauf einstellen kann, folgend zum Ausdruck gebracht: »... was ist dieses (menschliche D. S.) Seiende schon! Stellen wir uns die Erde innerhalb der dunklen Maßlosigkeit des Raumes im All vor. Vergleichsweise ist sie ein winziges Sandkorn, bis zum nächsten seiner Größe erstreckt sich ein Kilometer und mehr Leere; auf der Oberfläche dieses winzigen Sandkorns lebt ein durcheinander kriechender, betäubter Haufe angeblich kluger Tiere, die für einen Augenblick das Erkennen erfunden haben (vgl. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. 1873 Nachlaß). Und was ist die zeitliche Erstreckung eines Menschenlebens in der Bahn der Zeit von Jahrmillionen? Kaum ein Ruck des Sekundenzeigers, ein Atemzug. Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade des Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören.«³⁶ Dass trotz dieser heute verbreiteten und bekannten Perspektive, aus der der

³⁴ J. Newman, 1982, 277.

³⁵ Im Blick auf dieses kulminierende Gewicht schreibt auch J. Campbell: »In comparison with all this, our little stories of achievement seem pitiful. Too well we know what bitterness of failure, loss, disillusionment, and ironic unfulfillment galls the blood of even the envied of the world!« (1973, 27f.)

³⁶ Martin Heidegger, 1957, 3.

Mensch verschwindend gering und vergänglich zu werden droht, das Ideal des ausgeprägten Selbstwertgefühls bis in die Alltagskultur siegreichen Eingang gefunden hat, ist eigentlich erstaunlich. Im Bewusstsein der kosmischen Dimensionen, in denen der Mensch lebt, hätte doch das Bewusstsein der eigenen, völligen Geringfügigkeit viel eher Raum gewinnen können, statt des – in diesem Kontext – fast schon tapfer wirkenden Festhaltens am eigenen Selbstwert. Vielleicht lässt die heutige – dem Mittelalter so konträre – Hochschätzung einer Mentalität, die alles andere denn demütig ist, sich deshalb wiederum als gegenläufige Massnahme verstehen gegenüber der Gefahr eines völligen Selbstverlusts angesichts der Masslosigkeit des Alls (analog der eigenen Abgründigkeit), welche den Menschen notwendig seine eigene Bedeutung und seinen Wert hochhalten lässt. Denn dieser Wert bzw. der Sinn seiner Existenz scheint von niemand anders mehr gewährleistet und empfunden werden zu können als von ihm selber³⁷. Selbstgeringschätzung im Sinne der Demut dagegen kennt heute in der Regel kein göttliches Auffangnetz mehr. Ihr sich zu unterziehen ist deshalb ein weit bedrohlicheres Unterfangen als zu Zeiten, in denen sich der Mensch – noch im Zentrum des Universums oder der göttlichen Aufmerksamkeit – die Demut sozusagen eher leisten konnte.

2. Aspekte der ethischen Debatte

Darum ist es symptomatisch, dass die heutige, in der englischsprachigen Fachliteratur geführte Diskussion um ›humility‹ vor allem durch eines losgetreten worden ist: durch das positive ›image‹, das diesem Begriff in der englischen Sprache nach wie vor anhaftet³⁸. Der Ruf der humilitas bildet deshalb gleichsam den Stachel der Debatte als Frage, wie ein Wert, welcher den Selbstwert zu mindern trachtet, diesem dennoch so gut zu Gesicht steht. Vermag die ›humility‹ den Selbstwert unter der Hand gar zu steigern? Ignorierbar jedenfalls ist die Gegenläufigkeit von Inhalt und Wirkung der ›humility‹ für die in Gang gekommene ethische Diskussion nicht mehr: »Until very re-

³⁷ Vgl. hierzu Hannah Arendt, die zu analysieren versucht, inwiefern die Suche nach (Selbst-) Gewissheit, die Descartes schliesslich im Selbstbewusstsein gründet, als eine notwendige Reaktion auf die galileischen Entdeckungen zu verstehen ist (H. Arendt, 1996, vor allem 355–366).

³⁸ »(...)even in our cynical age, we are still impressed when we hear people speak of someone's ›true humility‹«. (J. Newman, 1982, 275). Vgl. auch N. Richards, 1988, 253.

cently, modern virtue ethics in the secular tradition was largely indifferent or even hostile to the character disposition of ›humility‹. The term for many denotes low self-regard or meekness, and it is hard to see what is beneficial to oneself or society as a whole in a tendency to dismiss whatever strengths one does have.«³⁹ Diese Indifferenz der modernen Tugendethik hat sich – wenn auch erst seit kurzem – deshalb verflüchtigt, weil sich die vertrackte Frage aufgedrängt hat, *warum* »low self-regard« dem eigenen Ansehen, der eigenen Bedeutung von Vorteil sein kann. Sie stellt vor ein Problem, welches im Rückgriff auf die ethische, säkulare Tradition Fassungslosigkeit hervorruft. Vermag doch die von der humilitas geforderte Selbstminderung eindeutig als Gefährdung und Schwächung des Selbstvertrauens und der Lebenskraft gedeutet werden, wie Shefali Panigrahi konstatiert⁴⁰. Wieso darin eine erstrebenswerte Tugend liegen soll, fragt Norvin Richards offen und repräsentativ für alle beteiligten Diskussionsteilnehmer⁴¹.

Um diese grundsätzliche Unverständlichkeit des Erstrebenswerten von ›humility‹ ranken sich aber noch zusätzliche Aporien. Zum Beispiel die Frage, wie herausragende Persönlichkeiten (»the splendid among us«), überhaupt ›humble‹ sein können, wobei gerade ihre humilitas doch besonders sympathisch erscheint. Auf der Grundlage eines Selbstbewusstseinsideals, welches sich ehrlich und offen zu sich selbst zu bekennen hat, setzt sich die Selbstgeringschtzung der überdurchschnittlichen einem Misstrauen aus, das Verlogenheit, zumindest Selbstduschung nahelegt⁴². Als Versuch einer Verteidigungsmassnahme will es Julia Driver daher sinnvoll erscheinen, vom notwendigen »epistemic defect« der ›humility‹ auszugehen, während Aaron Ben-Ze’ev gegenteilig zu einer Problemverschrfung

³⁹ S. Hare, 1996, 235.

⁴⁰ S. Panigrahi, 1980, 7.

⁴¹ »If (...) being humble means taking a persistently dim view of every particular in one’s behavior and character, it is hard to imagine anything more dreary. How could this be a virtue, something one should hope to make part of one’s personality?« (N. Richards, 1988, 254).

⁴² Ebenda 253.

⁴³ J. Driver, 1989, 377. Sie bezeichnet die humility aufgrund dessen auch als »virtue of ignorance«, deren hervorstechendes Merkmal es ist, nicht über sich Bescheid zu wissen, denn der Satz »I am modest« klingt »odd«, verkehrt er doch implizit seinen Sinn. Auch in dieser Hinsicht gilt der »epistemic defect« der humility. Der Inhalt dieser Wortprfung findet sich bereits bei Feuerbach ausgedrückt: »Die wahre Demut ist die, welche sich nichts aus sich selbst macht, welche sich so vorkommt, als vernde es sich von

beiträgt in der Frage zur vermeintlichen Ausschliesslichkeit der Tugenden »modesty« bzw. »humility« und »honesty«⁴⁴. Aufbauend auf diesen Stolpersteinen spricht Stephen Hare in einem bislang letzten Wort zur Debatte vom regelrechten Paradox⁴⁵, welches »humility« als Tugend notwendigerweise darstellt. Dieses besteht für ihn darin, dass die Unwissenheit der »humility« über sich selbst mit der gleichzeitigen Selbstüberzeugung (des Demütigen als Demütigen) einhergehen muss, aufgrund derer sie allein als Tugend und bewusste moralische Position haltbar und ausübbbar ist.

Die gegenwärtige Diskussion der Ethiker kreist also – in freilich grober Zusammenfassung – um Problemkomplexe, die sich in prinzipiell zwei Fragestellungen einteilen lässt: einmal derjenigen, die Nancy Snow in einer Kapitelüberschrift als »Why be humble?«⁴⁶ subsumiert und dabei die Einwände in folgendem Rundumschlag vor Augen führt: »Both humbling experiences and the exercise of »humility« in actions might be thought to undermine or frustrate the exercise in actions of positive traits, such as self-respect, self-confidence, proper pride, self-esteem, and autonomy, as well as inhibit their development, and in so doing, have pervasively negative effects on an agent's self-conception and capabilities for effective action.«⁴⁷; zum anderen derjenigen, die man in Anlehnung an Snow als »How be humble?« paraphrasieren könnte. Letztere Fragestellung ent-

selbst, daß man demütig ist, welches gar nicht weiß, daß sie Demut, kurz, ein ganz natürliches Kind der Freiheit ist.« (1967, Bd. 4, 249)

⁴⁴ »In the light of the insincerity account one can be modest and sincere only as long as one has no significant accomplishments. (In this case one is really not modest since one has no accomplishments to hide). The moment one achieves such accomplishments, one must change one's character and choose to be either modest or insincere. Yet there are empirical examples in which someone is both sincere and modest.« (1993, 235). Während Ben Ze'ev dieses Problem für die »modesty« lösen will, indem er sie als Einschätzung des »fundamentally similar worth of all human beings« definiert (ebenda 238), scheint ihm der Konflikt hinsichtlich der »humility« unauflösbar, so dass ihre Tugendhaftigkeit nur von sehr beschränktem, kontextuell abhängigem Wert ist: »In humility we lower our worth from its real value. This can be done either deliberately or nondeliberately. In the former case we are insincere about our worth, whereas in the latter case we are ignorant of it. Being humble in both senses may be a virtue in those circumstances where it promotes social harmony. Its value, however, is instrumental and limited to specific circumstances.« (A. Ben Ze'ev, 1993, 240)

⁴⁵ Schon im Titel ist darauf hingewiesen: »The paradox of moral humility«, 1996, 235–241.

⁴⁶ N. Snow, 1995, 211.

⁴⁷ Ebenda 212.

springt sozusagen dem Rückstoss, den die Demut an sich selbst erfährt. Als Tugend der Geringschätzung bzw. Ignoranz des Eigenen und seiner Vorzüge, darf auch sie sich ihrer selbst nicht bewusst sein. Wie sie dann jedoch bewusst als Tugend zu praktizieren ist, wird gemäss den Kategorien des Ethischen zum unauflösbaren Dilemma⁴⁸.

3. Blick zurück

Bevor auf den Lösungsversuch der zur Zeit laufenden Debatte auf die erste Frage eingegangen werden soll (die zweite erfährt keine Lösung), sei ein kurzer Rückblick gestattet. Dieser vermag zu zeigen, wie alt die Einwände auf die Frage nach dem Grund zur Demut sind und wie wenig originell auch der Lösungsansatz der englischsprachigen Diskussion dazu ausfällt. Zunächst zu den Einwänden. Explizit finden sie sich bereits bei Friedrich Nietzsche⁴⁹ und David Hume⁵⁰ formuliert. Ihre Wurzeln aber reichen in die beginnende Neuzeit im symptomatischen Urteil eines Denkers, der sich dem cartesianischen Neuaufbruch zutiefst verpflichtet fühlt: Baruch de Spinoza. Er spricht in seiner Ethik eine – gegenüber mittelalterlichem Denken – höchst provozierende Neudefinition der humilitas aus: Die »von der Idee unserer Schwachheit begleitete Traurigkeit wird Demut genannt; die Freude hingegen, die aus der Betrachtung unserer selbst entspringt, heißt Selbstliebe oder Zufriedenheit mit sich selbst«⁵¹. Infolgedessen wird sie bei ihm auch nicht als Tugend, sondern in aller Selbstverständlichkeit als »Affekt« geführt⁵². Ihr Wert löscht sich aus

⁴⁸ Die gleiche Essenz des Paradoxen der Demut findet sich auch von André Comte-Sponville ausgedrückt: »Il semble que l'humilité soit une vertu contradictoire, qui ne pourrait se justifier que par sa propre absence, ou valoir qu'à ses dépens. »Je suis très humble: autocontradiction performative. »Je manque d'humilité: c'est un premier pas vers elle.« (In: G. Lamarche-Vadel, 1992, 64)

⁴⁹ Auf Nietzsches Demutskritik wird im letzten Kapitel dieser Arbeit eigens eingegangen, so dass er hier nur erwähnt sein soll.

⁵⁰ U. a. in seinen »Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals«: »(...) for what reason are they (monkish virtues like humility D. S.) everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose; neither advance a man's fortune in the world, nor render him a more valuable member of society; neither qualify him for the entertainment of company, nor increase his power of self-enjoyment? We observe, on the contrary, that they cross all these desirable ends« (D. Hume, 1986, Par. 219).

⁵¹ B. Spinoza, Ethik, Dritter Teil, Fünfundfünfzigster Lehrsatz.

⁵² Ebenda, Dritter Teil, »Begriffsbestimmung der Affekte« Nr. 26.

im Blick auf den Vollzug des Selbsterhalts, den Spinoza als Resultat seiner Ethik kristallisiert⁵³. Das Revolutionäre dieses Standpunkts spiegelt sich sichtlich in der polemischen Kürze, mit der er des alten Werts der Demut gedenkt. Von hier aus erscheinen die gegenwärtigen Kritiken in ihren ausgefeilten Argumentationsketten schon fast wieder zuvorkommend bemüht in ihrem Demutsumgang. Aber auch Spinozas kurzer Prozess mit der *humilitas* ist keine völlige Neu-erscheinung. Bei genauem Hinsehen lässt sich der Traditionssstrang einer vehementen Demutsablehnung noch um einiges weiter zurückverfolgen. Bereits bei Thomas von Aquin fällt die Sammlung der kursierenden Gegenargumente zur Demut als Tugend gravierend aus. Ihr Hauptherausforderer ist die aristotelische Ethik⁵⁴, der Thomas im Punkt der Demut mehr entgegenzukommen scheint als seiner angestammten Religion, mit der er sie zu vermitteln trachtet⁵⁵.

⁵³ Implizit jedoch – so liesse sich argumentieren – ist Spinozas Menschenbild an sich demütig, indem nämlich sein Selbstbestand restlos auf Gott zurückgeführt ist: als modus der Attribute der unendlichen Substanz. Dem Menschen kommt keinerlei Autonomie zu; er ist Ausdruck der *einen* Substanz, so dass sein Selbstverständnis nach Spinoza nur dann adäquat ist, wenn er sich in einer letztlich auf die absolute Substanz zurückgehenden Kausalität versteht. Diese totale Anbindung menschlicher Existenz ans göttliche Sein entspricht – wie zu sehen sein wird – dem Demutsverständnis von Eckhart und Böhme.

⁵⁴ Über das griechisch-römische Verhältnis zur Demut siehe A. Dihle, in »Reallexikon für Antike und Christentum«, 737 ff., ders.: »Antike Höflichkeit und christliche Demut«, 1952, 169–190; V. Cathrein: »Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt?«, 1925/26, 283–288. Während beide genannten Autoren die These vertreten, die Demut sei etwas dem antiken Geist grundsätzlich Fremdes und Widersprüchliches, das eindeutig erst im Christentum in Erscheinung trete und somit die Meinung Augustins bestätigen, dass Demut umsonst in den »heidnischen Büchern« gesucht würde (vgl. V. Cathrein, 1925/26, 283), machen P. Adnès im »Dictionnaire de Spiritualité« und A. Schaffner in seinem Augustinusbuch eine andere Position stark. Ersterer meint vor allem aufgrund der antiken *Hybris*-, Stolz- und Hochmutsverachtung den Schluss ziehen zu können: »Il y avait sans doute dans la morale antique des éléments qui auraient pu donner naissance à un idéal de l'humilité.« (1141). In fast identischer Weise formuliert auch Schaffner im Hinblick auf die Haltung des antiken Menschen den Göttern gegenüber: »Da und dort hat antikes Denken vorgearbeitet, daß dieses Wort von der *humilitas* mit einem neuen Sinn und Inhalt gefüllt werden konnte im Christentum« (1959, 38).

⁵⁵ Josef Groners Kommentar notiert diesbezüglich sogar den Thomas gemachten Vorwurf eines »Verrat(s) am Christlichen« (vgl. Kommentar zu Bd. 21 der »Summa Theologica«, 501). Auch Groners eigene, apologetisch gehaltene Thomas-Interpretation konzidiert: »Ein Christ kann sich mit Recht wundern, daß er weit hinter der letzten großen Tugend, irgendwo zwischen den »partes potentialies« der Maßhaltung, die »kleine« Tugend Demut findet, wo er doch der Meinung ist, diese Geisteshaltung gehöre ziemlich

Demut nötigt den gewichtigen Scholastiker zu einer Art Spagat zwischen den beiden ihm angelegten Positionen, wodurch diese eher gewaltätig zusammengehalten werden. Durch diese Übung jedoch wird die Form vorgeprägt, in der sich auch spätere Versuche, Demut im Horizont eines aristotelischen Selbstverwirklichungsideals zu denken, einpassen. Aufgrund dessen erscheint die Abhandlung des Aquinaten erstaunlich aktuell, sowohl hinsichtlich der Sammlung seiner Einwände gegen die Demut wie seiner Antwort darauf. So schreibt er etwa: »Keine Tugend steht in Gegensatz zu einer anderen Tugend. Doch die Demut ist das Gegenstück von Hochherzigkeit, die nach Hohem strebt, die Demut aber ist dem abhold. Also ist Demut keine Tugend. Tugend bedeutet ›Zurüstung des Vollkommenen‹ (Aristoteles). Doch Demut gehört zum Unvollkommenen, daher kommt es auch Gott, der niemandem unterworfen werden kann, nicht zu, sich zu demütigen. Also ist Demut keine Tugend. Jede ›moralische Tugend bezieht sich auf Tätigsein oder Erleiden‹ (Aristoteles). Doch die Demut wird von Aristoteles weder zu den Tugenden gezählt, die im Bereich der Leidenschaften wirken, noch wird sie der Gerechtigkeit zugesprochen, die sich auf Tätigkeiten bezieht. Also ist sie keine Tugend.«⁵⁶ Auf dem Hintergrund dieser Argumente wird ersichtlich, wie scholastisch im buchstäblichen Sinn sich die gegenwärtige Diskussion um die Demut bewegt. Ihre Einwände verlaufen nach wie vor auf ähnlichen Bahnen. Auch heute wird die Tugendhaftigkeit der Demut in Frage gestellt aufgrund ihrer vermeintlichen Opposition zu anderen Tugenden (zum Beispiel ›honesty‹), auch heute wird sie problematisiert als Zubehör des »Unvollkommenen« (»at best a saving grace of the mediocre and at worst an excuse for passivity towards human wrongs«⁵⁷), und auch heute ist fraglich, wie man die Demut als Tugend überhaupt ausüben könne. Die Antwort, die Thomas von Aquin gibt, hat in erster Linie die Vermittelbarkeit der Demut mit der magnanimitas, dem hochherzigen Streben nach dem »schwer zu erlangenden Gut«⁵⁸ im Auge; damit wird dasjenige Grundsatzbedenken prioritär behandelt, welches sich dem aristotelischen Geist des Selbstverwirklichungsideals verpflichtet. Ist

an den Anfang christlichen Lebens und ohne sie sei ein christliches Leben überhaupt nicht möglich.« (Kommentar zu Bd. 22 der »Summa Theologica«, 468)

⁵⁶ Thomas von Aquin, Summa Theologica, II, IIae, q. 161, art. 1, 3–5.

⁵⁷ S. Hare, 235.

⁵⁸ Summa Theologica, II, IIae, q. 161, art. 1, »respondeo«.

diese Front geschlichtet, so lösen sich für Thomas auch die übrigen Probleme. Seine Schlichtung nun erfolgt erstaunlich einfach. Denn er unterlegt dem Streben nach dem »hohen Gut« die Notwendigkeit einer »doppelten Tugend«: eine, die den Geist hochherzig dazu antreibt, und eine, die ihn »mäßigt und bremst, damit er nicht maßlos in die Höhe strebe, und das ist die Aufgabe der Demut«.⁵⁹ Diese Wirkungsweise der Demut als Komplimentär der »Hochherzigkeit« wird im darauffolgenden Artikel nochmals bestätigend ausformuliert. Ihr ergänzender und leitender Nutzen für unsere »Strebekraft« liegt, so führt Thomas näher aus, in ihrer nüchternen Zurückhaltung, »um nicht nach Unerreichbarem auszugreifen. Dazu aber ist es notwendig, daß einer seine Schwäche kennt angesichts dessen, was seine Möglichkeiten übersteigt. So gehört die Erkenntnis der eigenen Schwäche zur Demut wie eine Art Leitregel des Strebens.«⁶⁰

Dieses Muster einer Demutsapologie erhält in der heutigen Debatte neuen Glanz. Will man der Demut aus den Aporien, in der man sie verstrickt sieht, heraus helfen, so geschieht dies durchweg in den von Thomas vorgegebenen Fusstapfen eines Versuchs ihrer Eingliederung in die Selbstverwirklichungsethik. Ihrem Legitimationszwang wird entsprochen, indem Demut gemäss den Idealen und Kategorien dieser Ethik uminterpretiert wird. Dabei wird ein Demutsbegriff konzipiert, der stromlinienförmig einem Selbstverwirklichungskonzept einzupassen ist, welches dasjenige des Thomas von Aquin jedoch an Bodenständigkeit übertrifft. Denn das »hohe Gut« ist hier ausgetauscht mit dem handfesten Begriff des persönlichen Erfolgs, für den ein heute akzeptabler Begriff von ›humility‹ sich als nützlich zu erweisen hat. Fast einmütig finden sich die oben erwähnten debattierenden Autoren in einer Demutsvision zusammen, die sie letztlich als »strategy to attain success«⁶¹ auszuweisen trachtet: als »happy mean« zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Stolz (Shefali Panigrahi⁶²), als Ansporn und sogar notwendige Bedingung von Selbstrealisation wegen ihres Antriebs zu unerreichten Idealen (Jay Newman⁶³), als Korrektiv von Ambition im Sinne einer realistischen Einschätzung der eignen Leistungsfähigkeit (Norvin Ri-

⁵⁹ Ebenda.

⁶⁰ Ebenda, art. 2, »respondeo«.

⁶¹ N. Snow, 1995, 214f. Vgl. auch J. Newman, 1982, 282f., N. Richards, 1988, 259.

⁶² 1980, 8.

⁶³ 1982, 283f.

chards⁶⁴), schliesslich als neidabbauende und verständnisfördernde soziale Fähigkeit (Aaron Ben-Ze'ev⁶⁵), die als »Schmieröl« (sogar!) gesellschaftlichen Friktionen entgegen zu wirken vermag (Julia Driver⁶⁶).

Gegen diese Versuche, humilitas als einen heute akzeptablen ethischen Wert zu retten, der sich reibungslos in die vorherrschende »ethics of self-realization« eingliedern lässt, spricht die schlichte Erwägung, ob das, was auf diese Weise gerettet wird, überhaupt noch erkennbare Züge des zu Rettenden trägt. Mit dieser Art der Wiedergewinnung scheint vielmehr genau derjenige Überschuss verloren zu gehen, welcher die eigentliche Identität von humilitas bzw. Demut ausmacht. Mit einiger Berechtigung schreibt Albrecht Dihle in seinem Demutsartikel, dass der Versuch einer Ethisierung der Demut notwendig eine Verfremdung beinhalten muss, steht doch die »Verknüpfung von Demut und Menschenwürde, die jeder ethischen Einordnung der Demut selbstverständlich sein muß, (...) im Gegensatz zur völligen Selbstaufgabe des Menschen«⁶⁷. Dieses schwer verdauliche Merkmal erst konstituiert den eigenwilligen Kern des Demutsbegriffs, welcher dem Commonsense Zugang heute hartnäckig trotzt. Weil zeitgenössische Ethiker mit diesem Kern nichts mehr anzufangen wissen, schneiden sie ihn schlichtweg heraus. Übrig bleibt dann jedoch nur mehr eine Hülse der ursprünglichen Bedeutung, die sich kaum mehr unterscheiden lässt von Formen der praktischen und sozialen Klugheit – als Fähigkeit zu nüchterner und kritischer Selbst einschätzung, als Weise des verständnisvollen und konkurrenzfreien Fremdbezugs. Die »an der Demut entspringende Frage«⁶⁸ wird mit diesem Vorgehen so beantwortet, dass sich ihre Frag-würdigkeit insgesamt auflöst⁶⁹. Sie löst sich auf, indem der widersinnige Sinn von Demut soweit gedreht wird, bis er mühelos in einen gegenwärtigen

⁶⁴ 1988, 258f.

⁶⁵ 1993, 238.

⁶⁶ 1989, 384.

⁶⁷ »Reallexikon für Antike und Christentum«, 757.

⁶⁸ A. Schlatter, 1904, 3.

⁶⁹ Diesen Weg der Auflösung der Fragwürdigkeit bestreitet im Grund genommen auch schon Thomas von Aquin, weshalb J. Piepers Behauptung ganz richtig ist: »Von dieser (seiner D. S.) Definition her wird man nur schwer begreifen, wieso »Demut« sozusagen zu einem Streitbegriff werden konnte« (J. Pieper, 1996, 181). Aber genau dies kennzeichnet auch den Mangel dieser Definition, weil sie es nicht schafft, dem streitbaren Umfang des Demutsbegriffs gerecht zu werden. Dazu Jay Newman: »Even St. Thomas cannot bridge the gap between St. Benedict's Rule and Book IV of Aristotle's Ethics – or

Sinnraster einzulassen ist. Während die einstmalige Demutsbedeutung die »curvatio«, d.h. die Krümmung auf das Eigene, insgesamt zur Auflösung bringen sollte⁷⁰, will ihre neue Spielart diese Krümmung nur korrigieren. Diese Korrektur aber speist sich aus genau demjenigen Motiv, welches es in der ursprünglichen Demut zu überwinden gilt: dem Eigeninteresse, welches die »neue« humilitas *erfolgsträchtig* zu trimmen bestimmt ist. Mit dieser Konsequenz mündet die Drehung der Demutsbedeutung letztlich eindeutig in eine Verdrehung, die das vollständig »Neue«, welches nach Augustinus mit der Demut »in die Welt kam«⁷¹, wieder zum Verschwinden bringt.

Worin jedoch liegt dieses »Neue«? Und welcher Grund trägt es?

4. Andere Ansätze

In philosophisch rechtfertigender Absicht wenden sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Heinrich Kanz und Max Scheler diesen Fragen zu. Sie beide suchen für ihre Demutsergründungen Aufhänger, welche dem Zeitgeist widerstehen können. Kanz will sie als Haltung zu verstehen geben, die unserer Beziehung zu Kunst, Religion, Philosophie und Geschichte je schon und notwendig unterliegt⁷². Er bezeichnet diese Haltung als »Seinsdemut«, die sich dadurch charakterisiert, dass »der Mensch eben nicht als Herr einem wesensfremden, von ihm auszunützenden Objekt gegenübertritt, sondern in geistiger, dienender Einfühlung, in einer Bewegung von seiner Subjektivität weg zum andern, verwandten Geist, der sich als selbständiger selbst mit eigenem Willen öffnen muß, d.h. sich schenken muß. Die Tugend, die in sich alle Eigenschaften hat, mit denen der Mensch das Erkennen geistiger Weltwirklichkeit vornehmen kann, ist die Seinsdemut, deren Berechtigung am deutlichsten dann sich zeigt, wenn man die Möglichkeiten des menschlichen Willens kennt, Werturteile zu vergewaltigen, um sich als Herrn aufzuspielen, den Ordnungen des Kosmos zu entgehen.«⁷³ So schön diese Erklärung klingt,

between the Jewish view of man and the classical Greek view of man. Shall the »temperate« inherit the land?« (1982, 280).

⁷⁰ Vgl. Zitatquelle in B. Schellenbergers »Einleitung zu Bernhard von Clairvaux«, 1982, 36.

⁷¹ Vgl. Zitatquelle O. Schaffner, 1959, 89.

⁷² H. Kanz, 1956, 393.

⁷³ Ebenda, 405.

so schwammig erscheint sie zugleich. Denn was hier beschrieben wird, kann auch auf die Haltungen der Einfühlung und Achtung reduziert werden. Den Einspruch gegen diese Demut in seinem »sehr weiten Verständnis«⁷⁴, wie Kanz konzidiert, lautet vor allem aber, dass auch in diesem Interpretationsversuch ihr sozusagen der Stachel gezogen ist. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn Kanz im emphatischen Tonfall die Demut auch als »Liebe zum Sein der Wirklichkeit«⁷⁵ umschreibt. Nicht die Nähe zur Liebe macht das Süßliche der Kanzschen Demut aus, sondern die Unterschlagung jener Zutat, die ihr früher unbedingt zugehörte: Denn auch Bernhard von Clairvaux stellt die Demut als eine »Speise« auf der »Tafel der Wahrheit« neben die Liebe, aber ihren Geschmack schildert er als »das Brot des Schmerzes und den Wein der Zerknirschung«⁷⁶. Wie jedoch lässt sich für diese, dem heutigen Empfinden zu bittere Ingredienz der Demut überhaupt ein entsprechender Grund gewinnen?

Max Scheler versucht dies zu einem gewissen Grad in seiner »Rehabilitierung der Tugend«. Wie sehr die Demut ihm am Herzen liegt, ist daran ersichtlich, dass sie an erster Stelle vor allen anderen zu rehabilitierenden Tugenden behandelt wird. Er möchte sich dem Volumen der Demut gerade in ihrer ethischen Unförmigkeit nähern, verkörpert sie doch für ihn »sowohl gegenüber der antiken als der modern-bürgerlichen Tugendhaltung die tiefste Paradoxie und die stärkste Antithese«⁷⁷. Diese Paradoxie führt ihn über die »modern-bürgerliche Tugendhaltung« hinaus in einen Horizont, den er als Erfahrungsraum nahezubringen versucht. Mit fast modisch anmutendem Jargon deutet er diesen durch Begriffe wie »Anspannung« und »Entspannung«, »Umklammerung« und »Loslassen« an. Mit diesem Vokabular will er augenscheinlich die veraltete Sprache der Demut vermeiden, um sich gleichsam neutral ihrem Gehalt zu nähern. Anspannung setzt er für den traditionellen Begriff des Stolzes ein als »naturhaftes« Bemühen der »Zentrierung der Welt und der Werte auf sein Ich«⁷⁸. Demut entspricht folglich dem Gegenteil: der Entspannung bzw. dem Loslassen – Haltungen also, die im Zustand der Anspannung bekanntlich nicht leicht sind. Ob diese Parallelisierung

⁷⁴ Ebenda, 400.

⁷⁵ Ebenda, 303.

⁷⁶ B. v. Clairvaux, Sämtliche Werke II, 51 bzw. Opera III, De gradibus humilitatis et superbiae, 19, 5f.

⁷⁷ M. Scheler, 1919, 17.

⁷⁸ Ebenda, 27.

gen glücklich gewählt sind, soll hier dahingestellt sein. Das Augenmerk sei allein auf die Pointe gerichtet, die Scheler mit seinen allfälligen Wortdehnungen zu gestalten versucht. Diese besteht darin, dass er die der Demut zugewiesene Entspannung als ein »Wagnis«⁷⁹ vermitteln will, das darin besteht, »sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeiten, der bewussten und halbbewussten gähnt«⁸⁰. Dieser Akt stellt für Scheler den springenden Punkt der Demut dar, von dem er emphatisch behauptet: »Eben darauf kommt es an! Wagt es, euch dankbar darüber zu verwundern, daß ihr nicht nicht seid, daß überhaupt Etwas ist – und nicht lieber Nichts ist! Wagt es, zu verzichten auf alle eure Verdienste, auf aller Menschen Achtung, – am meisten aber auf eure ›Selbstachtung‹ –, auf jeglichen Anspruch, irgendeiner Art von Glück ›würdig‹ zu sein und es anders als nur geschenkt aufzufassen.«⁸¹

Was steht hinter dieser Pathetik, die Scheler trotz seines Versuchs einer neuen Sprache nicht vermeiden kann? Wieso soll es auf ein solches »Wagnis« ankommen? Und wie ist die Leere, in die sich das Ich in der Demut hinausschwingen soll, mit *dankbarem* Verwundern zu verkoppeln? Aufgrund welcher Tatsache schliesslich kann sich der Verzicht auf Selbstachtung im Bewusstsein des Beschenkseins niederschlagen? Dem Autor scheint eine *direkte* Antwort auf solche naheliegenden Fragen nicht notwendig. Eine indirekte Antwort jedoch enthält seine Abhandlung in Form einer Ausrichtung, die sich über die Grenzmarkierung eines ausschliesslich säkularen Philosophierens hinwegsetzt. Gemeint ist der religiöse Horizont, der als Sinn des von Scheler beschriebenen Loslassens beansprucht ist. Dem Sich-Verlieren in der Demut unterliegt die von Scheler in aller Ausdrücklichkeit genannte Möglichkeit eines Sich-Gewinnens »in Gott«⁸².

Demut wird somit in einem religiösen Horizont existentieller Prägung angesiedelt: Sie soll einen Gottesbezug veranlassen, welcher das Selbstsein insgesamt betrifft. Im Akt des Selbstverlustes wird dem Demütigen das Dasein auf so unvergleichliche Weise neu erfahrbar, dass Scheler das Einzigartige dieses Geschehens beschreibt als »Wiedergeburt und Kraftgewinnung (...) aus einem unendlichen

⁷⁹ Ebenda, 18.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Ebenda, 28.

Kräftereservoir bei restlosem Verzicht auf die eigene Kraft und jede kleinste Würdigkeit« darin, so folgert er, liegt »das Ziel, das alle Demut, ohne es zu wissen, anstrebt.«⁸³

Was führt zu einer solchen Demutsvision? Welche untergründige Struktur der Gott-Mensch-Beziehung ist impliziert, dass der restlose Selbstverlust den überschüssigen Gewinn in Gott zu bedeuten vermag? Scheler postuliert diese sich in der Demut öffnende Möglichkeit, als ob sie keiner weiteren Begründung bedürfe. Um ihr auf die Spur zu kommen, scheint es notwendig zu fragen, woher sein Verständnis einer derartigen Gott-Mensch-Beziehung röhrt. Dafür drängt sich zunächst offensichtlich die theologische Deutung der Demut auf. Als Einstieg bietet sich der Trampelpfad eines gängigen theologischen Demutsverständnisses an, welcher sich jedoch im Blick auf die von Scheler umschriebene Demutsöffnung als Umweg manifestieren wird. Dennoch macht dieser Umweg die Richtung erkennbar, in der das Fundament der Schelerschen Intuition zu liegen scheint.

5. Theologische Muster

Im Alten Testament bereits findet sich die Verschweissung von demütiger Selbstminderung und -erhöhung⁸⁴. Ins Zentrum der Beachtung gelangt sie im Neuen Testament durch die mehrfache Hervorhebung der demütigen Gesinnung durch Jesus, die in der Selbstaussage kulminiert: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen« (Mt. 11, 29)⁸⁵. Obwohl die Demut Jesu eine ungelöste theologische Frage aufgibt, die bereits zwischen Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin zu variierenden Standpunkten geführt hat⁸⁶, steht somit die Stellung der Demut als

⁸³ Ebenda, 29.

⁸⁴ »(...) und wenn du mich demütigest, machst du mich groß« (Psalmen 18, 36. Vgl. hierzu auch Jesus Sirach 1, 27 u. 4, 6). Zum Bedeutungsspektrum der Demut im Alten Testament siehe z. B. K. Thieme, 1906, 34 ff. oder O. Schaffner, 1959, 45 ff. Zur Bedeutung der Demut im Judentum allgemein schreibt G. Schlesinger: »In Judaism, humility is regarded as the most highly cherished human trait. The idea that this particular characteristic is the noblest of all virtues may be traced back as far as the Bible.« (1994, 251)

⁸⁵ Vgl. hierzu die einlässlichen Reflexionen A. Schlatters, 1904. Eine eingehende Analyse dieser Aussage mit Querverweisen auf andere, damit zusammenhängende Schriftstellen bietet Theodor Haering, 1922.

⁸⁶ Für Augustinus war die Demut Jesu das Zeichen, dass die Gottheit selbst sich »zur tiefsten Niedrigkeit und Schwachheit« herabneigt, herabgezogen durch das »Gewicht

zentrales Kennzeichen des »Neuen Bundes« fest: mit dem Christentum ist zugleich die »tapeinosophrosyne« als neue Kardinaltugend geboren⁸⁷. In der Lehre des Augustinus wird ihre Bedeutung »als Grundhaltung (...) des Christen«⁸⁸ endgültig verfestigt und als untrennbar von der christlichen Erlösungsbotschaft ausgewiesen. Trotz ihrer Omnipräsenz in seinen Schriften⁸⁹, hat der Kirchenlehrer kein eigenes Werk über die humilitas verfasst. So lässt sich auf der Grundlage unzähliger Belegstellen wiederum ein weites, unterschiedliches Spektrum der Demutsauffassungen auf Augustinus zurückführen. Dieses darzustellen würde den vorgegebenen Rahmen sprengen. Wichtig erscheint jedoch ein daraus hervorgegangenes, fast klassisch

der Liebe« (O. Schaffner gibt hierzu eine Zitatenübersicht aus dem gesamten Augustinischen Werk, 1959, insbesondere 102–105). Auch für Bernhard von Clairvaux gestattet der Demutshinweis Christi die Durchsicht auf eine entsprechende Charakteristik Gottes, die er mit der Andeutung begründet, dass Gott die Barmherzigkeit »gelernt« habe durch einen Demutsakt: denn Gott »stieg voll Mitleid dorthin hinab, wohin jene elend gestürzt waren. Er wollte an sich erfahren, was jene durch ihr Handeln gegen sich selbst zu Recht erlitten (...) nicht, um mit den Elenden elend zu bleiben, sondern um, barmherzig geworden, die Elenden zu befreien. Barmherzig geworden, sage ich, ist er nicht aufgrund jenes Erbarmens, das er in seinem Zustand der Glückseligkeit von Ewigkeit her hatte, sondern das er durch Vermittlung des Elends in unserer Natur fand.« (Sämtliche Werke, II, 63, »[...]descendens et ipse misericorditer, quo illi ceciderant miserabiliter. Voluit experiri in se, quod illi faciendo contra se merito paterentur, non simili quidem curiositate, sed mirabili caritate: non ut miser cum misericordia remaneret, set ut misericors factus miseros liberaret. Factus, inquam, misericors, non illa misericordia, quam felix manens habuit ab aeterno, sed quam mediante miseria reperit in habitu nostro«. De gradibus humilitatis et superbiae, Opera III, 25, 18–24). Dementgegen streitet Thomas von Aquin Demut als Prädikat Gottes, wie bereits ersichtlich wurde, dezidiert ab. Denn »Demut gehört zum Unvollkommenen, daher kommt es auch Gott, der niemandem unterworfen werden kann, nicht zu sich zu demütigen« (Summa Theologica, II, IIae, q 161, Art 1, 4.) Die Demut Jesu bezieht sich für ihn demnach nur auf seine angenommene, menschliche Natur (vgl. hierfür ebenda, »ad quartum«.) Als sehr leserwertes Beispiel der fortgehenden Diskussion in diesem Jahrhundert empfiehlt sich die konzentrierte Schrift von A. Schlatter: »Die Demut Jesu: Ihre Deutungen und Missdeutungen«, 1904.

⁸⁷ Tapeinosophrosyne ist die griechische Übersetzung von Demut. Zur Entstehung dieser neuen Kardinaltugend siehe »Reallexikon für Antike und Christentum« 748 f., auch »Dictionnaire de Spiritualité« 1146 ff.

⁸⁸ O. Schaffner, 1959, 210. »Demut ist für Augustin nicht einfachhin eine Tugend neben den anderen, sondern die Voraussetzung aller Tugenden, die ohne sie in ihr Gegenteil verkehrt werden; sie ist vor allem die unerlässliche menschliche Bedingung für Empfang und Bewahrung der Gnade« (T. Ring, Kommentar zu Augustinus' »Schriften gegen die Pelagianer«, Bd. III, 1991, 247) Siehe hierzu auch »Reallexikon für Antike und Christentum« 735 ff.

⁸⁹ Vgl. Thomas Ring, ebenda 247; O. Schaffner, 1959, 74.

zu bezeichnendes theologisches Deutungsschema – freilich nur skizzenhaft – aufzurollen. Die Abhandlung des Moraltheologen Viktor Cathrein soll hierfür als grobe Leitlinie dienen. In ihr finden sich die typischen Argumente und Positionen exemplarisch versammelt, welche auch das Vulgarverständnis einer religiös motivierten Demut tief geprägt haben. Zur Notwendigkeit der Demut schreibt Cathrein zusammenfassend: »An sich betrachtet, ist das Klein- und Geringsein und ebenso das Streben, sich in den Grenzen der Kleinheit und Geringfügigkeit zu halten, nichts Gutes und Erstrebenswertes, wohl aber kann es gut und begehrenswert sein, wenn man es betrachtet, insofern es dem Menschen nach seiner Natur und seiner Stellung zum Schöpfer angemessen ist oder entspricht. Der Mensch erkennt, daß er aus sich nichts ist als Armeseligkeit und Sünde, und daß es ihm deshalb gebührt, sich in den Grenzen seiner Kleinheit zu halten.«⁹⁰ Diese Haltung nun »bewirkt« – so Cathrein wörtlich – »schon hiedenied die Eintracht und den Frieden zwischen Gott und den Menschen«⁹¹.

Der Demut ist somit Grund und Wirkung zugewiesen: Ersterer besteht in der Sündigkeit des Menschen, deren Erbschaft seine Stellung vor Gott markiert, letztere in der Befriedung des darob erzürnten Schöpfers. Die Bedingung der Möglichkeit sowohl des sündigen Geschöpfs wie des zornigen Schöpfers ist die geschenkte Freiheit, die der Mensch missbraucht, in dem er die Prüfung Gottes nicht bestanden hat. Durch die freie Tat des Menschen sind »Sünde und Tod«⁹², Verderben insgesamt in die Welt gebracht. Demut ist deshalb gleichbedeutend mit einem Schuldbekenntnis universalster Art, welches die Rollen zwischen Gott und Mensch in drastischer Gegensätzlichkeit festlegt: »Alles Gute sowohl in der Ordnung der Natur als in der Ordnung der Gnade« kommt von Gott, vom Menschen »nur die Sünde mit ihren Folgen.«⁹³ Dieser der Demut unterlegten Aufteilung entspricht die von ihr empfohlene Haltung vor Gott. Mit der moralischen »Niedrigkeit« des Mensch muss das Bewusstsein der »Armeseligkeit und Sünde« einhergehen, der Geringschätzung alles Menscheneigenen. Denn – so auch lesen wir bei O. Schaffner –: »Was der

⁹⁰ 1920, 55.

⁹¹ Ebenda, 101.

⁹² Ebenda, 43.

⁹³ Ebenda, 26f.

Mensch sich hinzu erwarb als sein Eigentum, war die Sünde.«⁹⁴ Ausgangspunkt dieser Demutslehre ist also ein Gottesbezug, der sich einzig und allein negativ niederschlägt: in der menschlichen Abirrung davon. Von den göttlichen Vor-gaben ist nichts mehr vorhanden als nur ihr Fehlen im »Elend der Sünde«⁹⁵. Demut ist das Bekenntnis dieser conditio humana im Hinblick Gottes, deren Wirkung als Befriedung Gottes und darauffolgende Erlösung propagiert wird. Völlig ernst gemeint ist der Ausdruck des Theologen S. Carlson, der den Mensch aus dieser Demutssicht heraus als »repair job of God«⁹⁶ bezeichnet.

N. Berdjajew hat den Ungereimtheiten einer derartigen Position mit dem Begriff der »Komödie« sarkastischen Ausdruck verliehen. Das Humoreske eines so vorgestellten Gottesverhältnisses besteht darin, dass der Mensch – als Geschöpf Gottes – auf einer Strafbank sitzt, die wiederum nur von Gott geschnitten sein kann. Ist der Mensch das »aus Nichts« geschaffene Werk eines allmächtigen und allwissenden Gottes, wie die Demutslehre voraussetzt, so ist die oben geschilderte Situation letztlich nichts anders als ein Spiel Gottes mit sich selbst: »Die Komödie oder das Spiel Gottes mit sich selber besteht hier darin, daß Gott, den Menschen mit der Freiheit ausstattend, in seiner Allwissenheit ja doch um alle Folgen dieser Freiheit wußte – um Sünde, Böses, kosmische Qual und Leiden, ewige Verderbnis und ewige höllische Qualen einer unbestimmten und offenbar ungeheuren Anzahl von ihm zum Wohle erschaffener Wesen. Der Mensch erweist sich als nichtiges Spielzeug, das seine Freiheit von außen erhält und dem zugleich eine das Maß seiner Kräfte übersteigende Verantwortung auferlegt wird. Er ist groß nur in seinem Fall. (...) Die Soteriologie der traditionellen theologischen Systeme läßt sich leicht ausdeuten als eine unwürdige Korrektur Gottes an dem von ihm begangenen Fehler, die zugleich die Form eines Strafprozesses annimmt.«⁹⁷

Es ist also eine der Theologie immanente Perspektive, aus der die Demutsdeutung obiger Art sich ins Karikaturhafte zu verzerrn droht. Denn die von ihr gezeichnete Sündhaftigkeit als wesentliches Merkmal des menschlichen Gottesbezugs hat einen Bumerangeffekt

⁹⁴ O. Schaffner, 1959, 178.

⁹⁵ Ebenda, 98.

⁹⁶ S. Carlson, 1953, 26.

⁹⁷ N. Berdjajew, 1932/33, 323.

auf das darin implizierte Gottesbild selbst. Ihr Demutswurf lässt letzteres nicht unbeschadet hinsichtlich seiner wesentlichsten Charakteristiken der Göttlichkeit: Allwissenheit und Vollkommenheit – vor allem aber auch Liebe. Im Hinblick auf diese erscheint die »Komödie« Berdjajews als ein Stück besonders schwarzen Humors.

Aber auch in der Sichtweise, die sich nur auf die expliziten Prämissen dieser Demutssicht einlässt, ist ein innerer Riss kaum zu verbergen. Nicht müde werden nämlich die Demutdeuter obiger Schule in der Beschwörung der »totalen Abhängigkeit«⁹⁸ des Menschen vor Gott, der sich mit Paulus fragen muss: »Was hast du, das du nicht empfangen?« (1 Kor. 4, 7)⁹⁹. Alles als Gnade, »freies Geschenk« Gottes zu betrachten (»Dasein, Körperkräfte und Geistesgaben«¹⁰⁰), lässt aber die Frage als unvermeidbar erscheinen, woher dann das vermeintliche *Eigentum* des Menschen, welches in der Sünde besteht, kommen soll. Die Voraussetzung des uneingeschränkten menschlichen *Empfangens* all dessen, was er ist, entzieht dem Sprechen von einem sündigen *Eigentum* des Menschen die Grundlage.

Wie sehr diese Demutslehre vollends ins Lavieren gerät, wird sichtbar in ihren Interpretationsversuchen der Demut Jesu. Diese stellt einen Stolperstein dar, um den sie nur mit Mühe und Not herum kommt¹⁰¹.

⁹⁸ Vgl. O. Schaffner, 1959, 178.

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ Ebenda.

¹⁰¹ Mit sauberen Trennungen innerhalb des Wesens Christi trachtet Cathrein das Problem zu bewältigen. Denn offensichtlich mag der Grund der Demut des Gottessohns nicht im sündigen Menschsein liegen. Eingedenk dessen plädiert Cathrein für eine Zweiteilung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus, welches dann wiederum unterschieden wird vom gewöhnlich Menschlichen, insofern es nicht sündig sei, aber dennoch begrenzt – dies sei dann der hinreichende Grund der jesuanischen Demut. Die fragliche Plausibilität der Argumentation soll wörtlich wiedergegeben werden: »Christus ist Gott und Mensch zugleich. Die zweite Person der Gottheit besitzt die göttliche Natur von Ewigkeit her, die menschliche hat sie in der Zeit aus Maria, der Jungfrau, angenommen. Nach seiner göttlichen Natur kann Christus nicht demütig sein. Demut üben kann nur der Unvollkommene, Beschränkte, weil nur er über das ihm gebührende Maß von Größe hinausstreben kann. Gott aber ist nach seiner Natur der unendlich Große und Vollkommene, über den hinaus keine Größe mehr möglich ist. Christus ist jedoch auch Mensch, wahrer Mensch, in allem uns ähnlich geworden mit Ausnahme der Sünde, und als Mensch, nach der angenommenen menschlichen Natur, konnte, ja mußte er demütig sein. Denn das Gesetz der Demut reicht so weit als die vernünftige Geschöpflichkeit, weil diese notwendig den Begriff allseitiger Beschränktheit und Abhängigkeit in sich schließt.« (1920, 69)

Gerade der Blick auf die Demut Jesu gestattet jedoch eine andere Öffnung zum Thema, die A. Schlatter im Hinweis auf die »Verbundenheit«¹⁰² stark gemacht hat. Letztere steht, so will Schlatter zeigen, im Zentrum der Beziehung zwischen Gott und Mensch, so wie Jesu sie gelebt und gelehrt hat. Auf dieser Grundlage vermag die Frage des Paulus – »Was hast du, das du nicht empfangen?« – wiederum Ausgang der Demutsbegründung zu sein. Diesmal jedoch mit fast gegensätzlicher Pointierung. Nicht der Abfall des Menschen von Gott, sondern – gegenteilig – die von Gott nicht abzusondernde Stellung des Menschen stellt hier das Demutsmotiv. Nicht die Sünde als menschliches Eigentum, dessen Ursprung unerklärlich ist, sondern die Verfehltheit des *Eigentumsdenkens* als solches speist ihre Einstellung; positiv formuliert: die Unmöglichkeit, einen von Gott zu trennenden Selbstbestand des Menschen zu denken. Nicht die unterschiedlichen Relationen der Gott-Mensch-Relation (des kleinen bzw. sündigen Menschen im Verhältnis zum unermesslichen und guten Gott) bestimmen ihren Akt, sondern das Bewusstsein der Relation – sprich Beziehung – als solcher. Deshalb zielt dieses Demutsverständnis nicht auf Selbstbeschränkung oder auf beharrliches Kleinhalten, sondern auf die gelebte »Offenheit für das Geheimnis«¹⁰³, in der ein Geschehen des universalen Bezugs erfahrbar gemacht werden will. Die Realisierung dieser Offenheit setzt Demut deshalb voraus, weil die Gefahr des Verschlusses bzw. Ausschlusses dieses Bezugs vor allem im einem gesichtet wird: in der möglichen Selbstverstellung im Fokus auf das Eigene.

V. Überleitung

Von hier aus lässt sich wieder eine Brücke zurück zu Scheler schlagen. Seine Demutsintuition, die einen Überschlag von Selbstverlust in Selbstgewinn zum Ausdruck bringt, lässt ein hintergründiges Motiv der zuletzt skizzierten Art vermuten. Ein Verweis auf William James bekräftigt dies. Scheler zitiert folgenden Abschnitt aus der Schlussbetrachtung des »Pluralistischen Universums«: »Luther war der erste Moralist, der die Kruste dieser ganzen naturalistischen Selbstgenügsamkeit wirksam durchbrach, wobei er annahm (und dar-

¹⁰² A. Schlatter, 1904, 79 ff.

¹⁰³ M. Heidegger, 1959, 26.

in hatte er möglicherweise recht), daß dies schon Paulus getan hätte. Die religiöse Erfahrung des Luther'schen Typus führt zum Bankrott aller unserer naturalistischen Prinzipien und Maßstäbe: sie zeigt, man ist nur stark, wenn man schwach ist. Man kann nicht nur von Stolz oder Selbstgenügsamkeit leben. Es gibt ein Leben, in dessen Lichte alle natürlich begründeten und landläufigen sittlichen Bewertungen, Vortrefflichkeiten und der Selbstschutz unseres Charakters als etwas äußerst kindisches erscheinen. Ehrlich seinen eingebildeten Stolz aufzugeben und auf die Hoffnung verzichten, aus eigener Kraft gut sein zu können, das ist die einzige Pforte zu den tieferen Bereichen des Kosmos.«¹⁰⁴

Was die Stärke der Schwäche mit den erwähnten »tieferen Bereichen des Kosmos« zu tun hat, das zeigt neben Luther (und Paulus) auf vielleicht systematischste Weise ein anderer: Meister Eckhart. Er versucht eine Haltung nahezubringen, die an keinem Halt im Eignen haftet, und eben dadurch die eigenen Grenzen zu durchschlagen vermag. Jakob Böhme bringt nach ihm aus unterschiedlicher Perspektive die Entdeckung der Möglichkeiten einer solchen Haltung vor. Beide jedoch postulieren nicht nur die eröffnende Tiefe einer Demut, die neue Erfahrungsbereiche erschliesst. Sie ergründen auch das Wesen des Menschlichen auf eine solche Möglichkeit hin. Menschliches Sein und Wollen sehen sie in ein beziehungshaftes Urereignis involviert, welches letztlich die Grundlage der Demut stellt, diese aber wiederum zu seiner Offenlegung bedarf. Dieser grossartige Zirkel einer Demutsdeutung führt in Gedankentwürfe bei Eckhart und Böhme, denen zu folgen sich lohnt. Sie stellen menschliche Selbstverständnisse dar, die heute weitgehend verschwundene Denk- und Lebensräume aufscheinen lassen.

Ein fernes (auch verzerrtes) Echo ihres Demutsdenkens an der Epochenschwelle zur Gegenwart sei als abschliessende Betrachtung angehängt. Es tönt ausgerechnet bei demjenigen Denker nach, der vordergründig als schärfster Demutskritiker bekannt ist: Friedrich Nietzsche.

¹⁰⁴ Scheler, 1919, 29 bzw. W. James, 1994, 196.