

III.

Dialektik der Demut

Versuch im Anschluss an Kant

7. Selbstbejahung und -verneinung. Eine Zwischensumme

7.1 Vom Guten des Schlechten. Demut heute

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

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

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

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

7.2 Ungelöste Krisen der Demut

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

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

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

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

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

7.3 Anforderungen an eine Theorie der Demut

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

1 S.o. Abschn. 3.1.

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

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

8. Überwundene Unfreiheit. Emergenz der Demut

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

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

8.1 Mönchstugend und erwählungsstolzer Gram. Gestalten missglückter Demut

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

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

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

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

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

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

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

3 V-Mo/Collins, XXVII 349.

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

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

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

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

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

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

6 Vgl. GSE, XX 61.

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

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

9 V-PP/Herder, XXVII 39.

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

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

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

¹⁰ Vgl. TL, VI 435.

¹¹ S.o. Anm. 3.

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

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

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

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

13 SF, VII 60, Anm. 5.

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

15 Vgl. SF, VII 10.

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

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

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

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

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

17 Vgl. *SF*, VII 55f.

18 *Anth*, VII 255.

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

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

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

8.2 Niedergeschlagen-erhaben. Triangulierung der Demut und des Stolzes

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

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

20 RINK, Ansichten aus Kants Leben, 14.

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

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

23 VARGV, XXIII 92.

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

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

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

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

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

27 Vgl. KdU, V 258.

28 S.o. Kap. 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

31 S.o. Abschn. 7.1.

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

8.3 Das Doppelgefühl der Achtung als Gefühl a priori

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

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

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

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

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

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

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

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

34 KpV, V 76.

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

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

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

36 Vgl. *TL*, VI 397 [Anm. *]; HALLER, Versuch schweizerischer Gedichte, 173. Bei Haller allerdings ist Subjekt „die Welt“, nicht „der Mensch“ wie in Kants Widergabe an der genannten Stelle, auch spricht Haller von einem „Reich“, nicht von einem „Heer“. Originalgetreu zitiert wird der Vers in *RGV*, VI 65, Anm. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.4 Demut und das Individuum

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

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

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

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

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

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

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

45 Vgl. *KpV*, V 39.

46 Vgl. *KpV*, V 70.

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

8.5 Achtung und das negative Wohlgefallen an der eigenen Existenz

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

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

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

49 Vgl. *KpV*, V 117f.

50 *KpV*, V 117.

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

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

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

51 Vgl. *KpV*, V 118.

52 Vgl. *KpV*, V 118.

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

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

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

55 Zu Letzterem s.u. Abschn. 9.1.

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

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

8.6 Provokation der Demut als indirekte Mitteilung

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

57 S.o. Abschn. 8.3.

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

59 Vgl. *Päd*, IX 491.

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

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

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

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

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

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

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

62 S.o. Anm. 23.

9. Unverfügbarkeit des Guten. Demut und religiöse Praxis

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

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

9.1 Philosophische Ethik und religiöse Praxis. Grenzgänge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Vgl. SPENER, ebd.

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

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

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

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

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

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

9.2 Vorschein des Guten? Höflichkeit und Demut

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

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

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

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

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

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

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

16 *Anth*, VII 153.

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

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

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

17 Vgl. *KpV*, V 84.

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

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

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

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

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

21 S.o. Einführung, Anm. 13.

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

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

24 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

9.3 Religion und Demut – Demut und Religion

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

27 S.o. Abschn. 1.4.

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

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

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

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

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

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

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

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