

## Demut – eine Tugend?\*

VON CHRISTIAN SCHRÖER

Mit der moralischen Sprache verhält es sich, wie es Wittgenstein einmal allgemein von der Sprache bemerkt, wie mit einer alten Stadt: „Ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten, und alles umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“<sup>1</sup> Wer heute von einer christlichen Tugend der Demut spricht, bezieht sich bereits auf zwei verwinkelte Vorgängerbauten. Denn der Begriff der Demut tritt in den ursprünglichen philosophischen Tugendlehren nicht auf, und das Neue Testament kommt ohne den philosophischen Begriff der Tugend aus.<sup>2</sup> Um beide Begriffe zu verbinden, finden sich drei maßgeblich gewordene Zubauten aus verschiedenen Epochen, die jedoch geradezu gegensätzlich ausfallen: Für Augustinus ist die Demut eine gute Verfassung des Geistes<sup>3</sup>, Thomas von Aquin dagegen behandelt sie unter den Charaktertugenden<sup>4</sup>, und für David Hume ist sie gar keine sittliche Tugend, sondern ein unmittelbar empfundener Affekt (*passion*).<sup>5</sup> Die geschichtliche Ausgangslage für aktuelle Versuche, ein zeitgemäßes und gradliniges Verständnis der Demut zu formulieren<sup>6</sup>,

\* Der Beitrag entstand im Rahmen des Projekts „The Science and Philosophy of Intellectual Humility“, Forschungsprojekt an der Saint Louis University unter der Leitung von Eleonore Stump und John Greco, gefördert durch die John Templeton Foundation.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 18 (Werkausgabe; Band 1, Frankfurt am Main 1984, 245).

<sup>2</sup> Das NT spricht zwar an vier Stellen von ἀρετή, davon jedoch dreimal (1 Petr 2,9; 2 Petr 1,3,5) im Sinne von Ruhmestaten Gottes im Anschluss an den Sprachgebrauch der Septuaginta (Jes 42,12; 43,21; 63,7 und Est 4,17) und einmal in dem Sinne, dass Paulus bei Ruhmestaten und Belobigungen genauer zu bedenken auffordert, wie vieles daran wahr, anständig, gerecht usw. sei (Phil 4,8). – Soweit nicht anders vermerkt, werden im Folgenden biblische Texte in Anlehnung an die Einheitsübersetzung und alle fremdsprachigen Quellentexte in eigenen Übersetzungen wiedergegeben.

<sup>3</sup> Augustinus betrachtet bis ins Spätwerk hinein die stoische Definition der Tugend als „Habitudo des Geistes“ (*animi habitus*), der mit dem Maß der Natur und mit der Vernunft in Einklang steht (*naturae modo atque rationi consentaneus*), als Grundlage seines eigenen Tugendverständnisses, wobei nach seiner Auffassung zudem die Natur des Menschen auf Gott ausgerichtet ist und die menschliche Vernunft nur durch ihre liebende Ausrichtung auf Gott ihre Vollendung findet: vgl. N. Baumann, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus, Frankfurt am Main [u. a.] 2009, 20–42.

<sup>4</sup> Thomas erörtert die Demut (S.th. II-II, q. 161) erst am Ende des Traktats über die Maßhaltung (*modestia*), die er als Tauglichkeit des Begehungsvermögens und damit als Charaktertugend auffasst. Vgl. S. Ernst, Die bescheidene Rolle der Demut. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre, in: A. Speer (Hg.), Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretation, Berlin 2005, 343–378.

<sup>5</sup> Hume rückt seine Behandlung der Demut an den Anfang seiner Affektenlehre: D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, II 1 (A Treatise of Human Nature [= THN]), übersetzt von Th. Lipps, herausgegeben von R. Brandt, Hamburg 1978, 3–59.

<sup>6</sup> Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. N. Richards, Humility, Philadelphia 1992; J. Grenberg, Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption, and Virtue, Cambridge 2005;

könnte also widersprüchlicher kaum sein, weshalb ein kritischer Blick in die Grundlinien der wechsellvollen Baugeschichte hilfreich erscheinen mag.

Die folgenden Darlegungen wenden sich zunächst den beiden Ursprungsbauten zu, indem sie den biblischen Begriff der Demut und den klassischen Begriff der Tugend im Grundriss nachzeichnen. In drei weiteren Abschnitten werden sodann die drei Zubauten bei Augustinus, David Hume und Thomas von Aquin in den Blick genommen, wobei sich Thomas wesentlich an der kritischen Position orientiert, die bereits Peter Abaelard in seiner Ethik entwickelt hat.<sup>7</sup>

## 1. Demut im Neuen Testament

Wer nach den biblischen Quellen der Demut sucht, stößt auf einen ernüchternden Befund. Das griechische Wort für Demut (*ταπεινοφροσύνη*) kommt im Neuen Testament nur siebenmal vor, davon allein viermal im Rahmen von herkömmlichen Mahnkatalogen.<sup>8</sup> Zweimal gebraucht ihn der Autor des deuteropaulinischen Kolosserbriefs zur Kritik an selbstgefälligen Formen der Frömmigkeit.<sup>9</sup> Und einmal verwendet ihn Paulus nach Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte zur Kennzeichnung seines eigenen apostolischen Dienstes.<sup>10</sup>

---

A. Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, London 2012; R. Roberts/W. J. Wood, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford 2007.

<sup>7</sup> Abaelard muss seine Kritik an einer übermächtigen Tradition des augustinischen Sündenverständnisses und einer entsprechenden kirchlichen Bußpraxis bitter büßen. Bernhard von Clairvaux, der selbst einen Traktat über die Stufen der Demut und des Stolzes (*De humilitate et superbiae*) geschrieben hatte, erreicht eine Verurteilung des leidigen Kontrahenten auf der Synode von Sens und eine Anordnung des Papstes Innozenz II., die „Ethica“ des Abaelard dem Scheiterhaufen zu übergeben. Bis heute sind lediglich fünf Handschriften bekannt, von denen nur eine das erste Buch vollständig und die ersten zwei Absätze des zweiten Buches enthält: *Petrus Abaelardus, Ethica seu Scito teipsum [Ethica]*. Edited by R. M. Ilgner, in: *Petri Abaelardi opera theologica (IV)*, Turnhout 2001.

<sup>8</sup> Kol 3,12: „Bekleidet euch also, als Gottes Auserwählte, Geliebte und Heilige, mit aufrichtigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde und Geduld (*σπλάγγνα οίκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν*).“ – Röm 12,16: „Seid untereinander eines Sinnes; strebt nicht hoch hinaus, sondern bleibt demütig (*ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι!*)“ – Phil 2,1–3: „Wenn es also eine Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, dass ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut, sondern in Demut schätze einer den andern höher ein als sich selbst (*ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἠγοῦμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*). Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.“ – Eph 4,2: „In Demut und Milde und mit Geduld (*μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας*) ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält [...]“ – 1 Petr 3,8: „Endlich aber: Seid alle eines Sinnes, voll Mitgefühl und brüderlicher Liebe, seid barmherzig und demütig (*τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοι, ταπεινόφρονες*.) [...]“

<sup>9</sup> Kol 2,18.23: „Niemand soll euch verachten, der sich gefällt in Demut (*ἐν ταπεινοφροσύνῃ*) und in der Verehrung der Engel, indem er mit Visionen prahlt und sich ohne Grund äußerlich wichtig macht. [...] Man sagt zwar, es liege in dem Kult, seinen Körper zu kasteien, Weisheit und Demut (*ταπεινοφροσύνῃ*). Doch es bringt keine Ehre ein, sondern befriedigt nur die irdische Eitelkeit.“

<sup>10</sup> Paulusrede, Apg 20,19: „Ihr wisst, wie ich dem Herrn in aller Demut diente (*μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης*).“

Die Evangelien kommen ganz ohne den Tugendbegriff der Demut aus. Die beiden späteren Synoptiker verwenden jedoch mehrfach die zugehörigen Verbformen *erniedrigen, sich erniedrigen, erniedrigt werden* (ταπεινῶω) und das Adjektiv *niedrig* (ταπεινός), und zwar zentral in der mehrfach genannten Regel: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt (ταπεινωθήσεται), und wer sich selbst erniedrigt (ταπεινώσει), wird erhöht werden.“<sup>11</sup> Diese Regel wird gleich drei von fünfmal gegen die aufkeimende Frage im Jüngerkreis bemüht, wer unter ihnen der Größte sei.<sup>12</sup> Bei Lukas und in den apostolischen Briefen wird dieselbe Regel auch mehrfach als ein prophetisches Motiv gekennzeichnet. So zitiert Maria im *Magnifikat* das Danklied der Hanna: „Denn auf die Niedrigkeit (ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν) seiner Magd hat er geschaut [...] Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen (ταπεινούς)“<sup>13</sup>, und die Verfasser des Jakobus- und des ersten Petrusbriefes zitieren wörtlich Spr 3,34: „Denn Gott tritt den Übermütigen entgegen, den Niedrigen aber schenkt er seine Gnade.“<sup>14</sup>

Es fällt jedoch auf, dass das Motiv der Niedrigkeit innerhalb des Neuen Testaments eine deutliche Entwicklung erfährt. Der früheste Evangelist Markus formuliert die genannte Regel noch ohne den Begriff der Niedrigkeit. Bei ihm heißt es schlicht: „Wer der Erste sein will, der sei der Letzte und Diener aller.“ Zugleich verbindet aber schon Markus das Motiv des radikalen Rangverzichts mit der Sendung Jesu selbst, wenn es an derselben Stelle weiter heißt, dass er ein Kind in ihre Mitte stellt und sagt: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“<sup>15</sup> Erst Matthäus verknüpft die gleiche Szene mit dem Begriff der Niedrigkeit: „Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, kommt ihr in das Himmelreich nicht hinein. Wer aber sich erniedrigen wird (ταπεινώσει) wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf.“<sup>16</sup>

Die Entwicklung des Rangmotivs findet ihren Höhepunkt in zwei christologischen Schlüsseltexten. Im Christus-Hymnus des Philipperbriefes rückt die Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit ins Zentrum des christlichen Bekenntnisses:

Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) und war gehorsam bis zum Tod, bis

<sup>11</sup> Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14. – Auch im physischen Sinne in Lk 3,5: „Jede Schlucht soll aufgefüllt, jeder Berg und Hügel erniedrigt werden (ταπεινωθήσεται)“ (= Jes 40,4).

<sup>12</sup> Mt 18,1–5; Lk 9, 46–48; Lk 22,24–30, vgl. Mk 9,33–37; Mk 10,35–45.

<sup>13</sup> Lk 1,48,52; vgl. 1 Sam 1,11 und 2,1–10. – Ähnlich auch: Jak 1,9f.; 4,8–10.

<sup>14</sup> Jak 4,6 (= 1 Petr 5,5): θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσειται, ταπεινοὶ δὲ δίδωσιν χάριν.

<sup>15</sup> Mk 9,33–37.

<sup>16</sup> Mt 18,1–5.

zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen [...].<sup>17</sup>

Bei Matthäus schließlich vergewissert sich Jesus selbst nach den ersten Misserfolgen seiner Predigt der eigenen Sendung, indem er die beiden Motive der göttlichen Vollmacht und der menschlichen Niedrigkeit mit einer grundsätzlichen Charakteristik seiner Kernbotschaft verbindet, die beide Extreme umfasst:

In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Verständigen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.

Alles wurde mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn, nur der Vater, und auch den Vater erkennt niemand, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.

Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin milde (πραῦς), im Herzen aber niedrig (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), und *ibr werdet für eure Seelen Ruhe finden* [= Jer 6,16]. Denn mein Joch ist zuträglich (χρηστός) und meine Last leicht.<sup>18</sup>

Damit ist das zentrale Motiv des neutestamentlichen Demutsverständnisses ausgesprochen: Auch wenn dem Gottessohn von seinem Vater „alles übergeben“ ist, weiß er sich dennoch allem gleich, was ein menschliches Antlitz trägt, ohne jedes Ansehen der Person. Als Herr ist er „gütig“, als Mensch aber „im Herzen demütig“. Darum bürdet auch das Joch seiner Herrschaft, anders als alle sonst üblichen Formen von Macht und Vorrang, den Menschen keine unzuträglichen Lasten auf. Das Reich Gottes achtet vielmehr die schlichte Würde eines jeden Menschen, wendet sich an die scheinbar Unmündigen, auch wenn man noch so sehr aus gesellschaftlichen, sittlichen oder religiösen Gründen auf sie herabschaut, und unterläuft gerade dadurch den vermeintlichen Vorrang der Gelehrten und Autoritäten.

Das Verständnis von Demut als christologisch begründeter Rangverzicht tritt jedoch im Zuge der nachösterlichen Ausdeutung des Heilshandelns Gottes in Tod und Auferstehung des Gottessohnes schon bald wieder ganz in den Hintergrund.<sup>19</sup> Hinzu kommen die Herausbildung erster kirchlicher Amtsstrukturen sowie das Bestreben der frühen Gemeinden, in einer weithin hellenistisch geprägten Umwelt keinerlei Anstoß zu erregen<sup>20</sup> und daher den Stand, in den jeder berufen sei, zu wahren<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Phil 2,5–11.

<sup>18</sup> Mt 11,25–30.

<sup>19</sup> Zum Motiv des Statusverzichts im Markusevangelium und in der frühen Theologie und Gemeindebildung vgl. P. Schmiedel, Philosophie, Religion und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Grundlegung einer nachhaltigen globalen Wirtschaftsethik, Marburg 2015, Kap. III, 249–372, besonders 286 f.

<sup>20</sup> Vgl. 1 Kor 10,32.

<sup>21</sup> Vgl. 1 Kor 7,17–24.

## 2. Der klassische Begriff der Tugend

Der zweite verwinkelte Ursprungsbau ist der klassische Begriff der Tugend, der selbst bereits drei Bauphasen erkennen lässt.

Die erste Phase beginnt damit, dass Platon den zunächst weiten Begriff der Tauglichkeit (ἀρετή) auf die Bewertung menschlichen Handelns anwendet:

Die Tauglichkeit eines jeden aber, eines Gerätes wie eines Körpers und so auch einer Seele und eines jeglichen Lebenden, stellt sich [...] ein [...] durch Ordnung, Richtigkeit und Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist.<sup>22</sup>

Tauglich erscheint demnach etwas genau dann, wenn „Ordnung, Richtigkeit und Kunst“ zusammenkommen, das heißt, wenn im Blick auf die Ordnung dessen, was eine Sache wesentlich ist, eine möglichst richtige Gestaltung dieser Sache eine bestmögliche Ausführung ihres spezifischen Werkes erlaubt. So besteht die Tauglichkeit eines Winzermessers darin, dass sich im Blick auf die Ordnung dessen, was ein gutes Winzermesser ist, die richtige Gestaltung von Griff und Klinge bestmöglich zum Schneiden der Reben eignet. Die Tauglichkeit eines Auges besteht darin, dass im Blick auf die Ordnung dessen, was ein gutes Auge ist, die richtige Gestaltung seiner Bestandteile ein bestmögliches Sehen gewährleistet. Entsprechend besteht die sittliche Tauglichkeit eines Menschen darin, dass im Blick auf die Ordnung dessen, was wesentlich ein menschliches Leben ist, alle seelischen Vermögen in dem Sinne richtig eingerichtet sind, dass sie sich bestmöglich zu einem spezifisch menschlichen und damit zu einem wesentlich vernunftbestimmten Tun und Lassen eignen.<sup>23</sup> Nun besteht eine sittlich zurechenbare Handlung darin, dass der Akteur sein Tun und Lassen *willentlich* bestimmt, dass er das Ergebnis seines Tuns und Lassens *wissentlich* herbeiführt und dass ihm das Erreichte *als gut* erscheint; denn niemand würde etwas wissentlich wollen, das er nicht unter wenigstens einer Rücksicht als gut beurteilen würde.<sup>24</sup> Um aber das, was man willentlich und wissentlich für gut hält, auch ausführen zu können, sind drei vermittelnde innerseelische Tauglichkeiten erforderlich: Wer überhaupt willentlich tätig werden will, braucht den dafür nötigen Mut (ἀνδρεία). Um sachgerechte Entscheidungen treffen zu können, braucht man die dafür nötige Weisheit (σοφία). Und wer sich in der sittlichen Bewertung seines Tuns und Lassens nicht durch vordergründige Vor- und Nachteile oder Empfindungen irritieren lassen will, braucht die dazu nötige Besonnenheit (σωφροσύνη).<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Platon, Gorgias 506d4–8.

<sup>23</sup> Vgl. Platon, Rp. I, 353a1–b3; 353d3–e6. – So auch Aristoteles: „Es sei also gesagt, dass jede Tauglichkeit dasjenige, dessen Tauglichkeit sie ist (πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἡ ἀρετή), zu einer guten Verfassung bringt (αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ) und dessen Werk gut macht (τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν), so wie die Tauglichkeit des Auges das Auge um das Beste bemüht macht (σπουδαῖον ποιεῖ) und ebenso dessen Werk; denn durch die Tauglichkeit des Auges sehen wir gut“ (EN II,5, 1106a15–19).

<sup>24</sup> Vgl. Platon, Gorgias 466a5–468e6.

<sup>25</sup> Vgl. Platon, Rp. IV.

In einer zweiten Überlegung zeigt sich allerdings, dass diese drei Grundtauglichkeiten weder einzeln noch zusammen schon ein sittlich gutes Handeln gewährleisten. Platon benennt dafür zwei Gründe: Zum einen handelt es sich um eine Mehrzahl von Tauglichkeiten, die in Konkurrenz zueinander treten können. Daher bedürfen sie ihrerseits einer tauglichen Zusammenordnung. Diese Koordination leistet erst die Gerechtigkeit im Sinne ihrer drei klassischen Grundformeln; denn jede gemeinsame Praxis mehrerer Akteure erscheint nur dann wohlgeordnet, wenn *jeder das Seine* tun kann, dabei aber *niemand geschädigt* wird und *alles dem gemeinsamen guten Leben* dient.<sup>26</sup> Dies gilt sowohl im Hinblick auf das Zusammenleben einzelner Menschen<sup>27</sup> als auch für das Zusammenwirken der drei Grundtauglichkeiten selbst, da sie aufeinander nur dann in geeigneter Weise eingerichtet sind, wenn jede dieser Tauglichkeiten jeweils das Ihre leistet, keine die jeweils anderen schädigt und alle Leistungen immer auch dem gemeinsamen guten Leben dienen. Zum andern erscheint aber auch eine so verstandene Gerechtigkeit immer noch ambivalent, solange sie nicht auch selbst im Licht des Guten als etwas Gutes erkannt wird.<sup>28</sup>

Auch für Aristoteles sind alle Charaktertugenden als solche noch keine Bestheiten, sondern Einstellungen, die auf etwas anderes hin stets neu gemittelt werden müssen. So definiert er die Charaktertugend als „eine Mitte in Bezug auf uns, eingerichtet aufgrund einer Rede, wie sie der Kluge bestimmen würde“<sup>29</sup>, und bindet damit alle Tugenden letztlich zurück an das praktische Urteil der Klugheit. Die Klugheit aber besteht darin, wie es schon bei Demokrit heißt, dass dreierlei zusammenkommt: „Gut reden, gut erwägen und dann tun, was man tun muss.“<sup>30</sup> Somit gewährleistet erst die Klugheit

<sup>26</sup> Die drei Grundformeln des Gerechten werden in den drei Teildialogen des ersten Buchs der *Politeia* herausgearbeitet: vgl. *Ch. Schröder*, Gebot, Tugend, Pflicht. Die maßgeblich gewordenen normativen Orientierungsschlüssel angewandter Ethik, in: *W. Korff/M. Vogt* (Hgg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik*, Freiburg i. Br. 2016, 39–71, hier: 49 f., Anm. 32 f.

<sup>27</sup> Auch das Gerechtigkeitsverständnis des Grundgesetzes gründet sich laut Art. 2 Abs.1 GG auf die Einheit dieser drei Formeln: „[1] Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, [2] soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und [3] nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“

<sup>28</sup> „Wenn also die, welche es unternehmen, Gesetze zu geben, das Gute verfehlen, so haben sie ja auch das Gesetz und das Gesetzliche verfehlt“ (*Platon*, *Hippias I*, 284d9–11). – So sei denn auch erst „die Idee des Guten die größte Einsicht [...], durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihm macht, nützlich und dienlich“ werde (*Platon*, Rp. 505a2–4; vgl. 517b8–c5).

<sup>29</sup> ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξ ἰς προαιρετικῆ. ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ὃν ὀφρῶντιος ὀρίσειεν (*Aristoteles*, EN II, 6, 1106b36–1107a1).

<sup>30</sup> FVS 68, B2; vgl. auch FVS 68, B2. Folgt man der Adaption dieses Schemas bei Platon und Aristoteles, entspricht das „gut reden“ denjenigen Reden (*logoi*), in denen sich die Absicht auf ein allgemeines gutes Ziel zum Ausdruck bringt, das „gut erwägen“ der pragmatischen Überlegung in Bezug auf die Handlungsoptionen, durch die sich die leitende Absicht erfüllen lässt, und das „tun, was man soll“, dem durch Absicht und Überlegung begründeten Tun; vgl. *Platon*: „Wir müssen also erwägen (σκοπεῖσθαι), ob dies wirklich zu tun ist (χρηῆ [...]) πρακτέον) oder nicht. Denn nicht nur jetzt, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dass ich nichts anderem von mir gehorche (πειθεσθαι) als der Rede (τῷ λόγῳ), die mir bei der Erwägung (λογιζομένῳ) als die beste erscheint“ (*Platon*, *Kriton*, 46b3–5). Nach demselben Schema definiert auch Aristoteles die sittliche Handlung: „Indem nun das Ziel Gegenstand des Wollens (βουλητοῦ) und das Zieldienliche Gegenstand

ein sittlich qualifiziertes Handeln. Denn erst sie spannt den Bogen von der sittlichen Qualität der leitenden Grundsätze über die pragmatische Erwägung möglicher Handlungsoptionen bis hin zur technisch sachgerechten Ausführung der Handlung unter den jeweils hier und jetzt gegebenen Umständen.<sup>31</sup>

Aus diesem Befund zieht schließlich die stoische Ethik die moralgeschichtlich folgenreiche Konsequenz: Das Urteil des Klugen ist wesentlich eine menschliche Geistesleistung.<sup>32</sup> Tugend im eigentlichen Sinne ist daher nur eine gute Verfassung des menschlichen Geistes.<sup>33</sup> Das gute Handeln wird seither primär als das Werk der Klugheit betrachtet, durch die man das wahrhaft Gute erfasst, das Richtige erwägt und dann tut, was man tun soll. Dadurch aber, dass sich die gute Verfassung des Geistes üblicherweise erst gegenüber Widerständen und Begehungen durchzusetzen hat, nimmt sie sekundär die Gestalten der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit um des sittlich Guten willen an.<sup>34</sup> Umgekehrt werden allerdings alle sonstigen Strebungen des Gemüts wie Zorn und Begehren nicht mehr, wie es bei Aristoteles der Fall war, als integrale Antriebe der menschlichen Natur verstanden, sondern als irreführende Leidenschaften (*perturbationes*), die überwunden werden müssen.<sup>35</sup> So benennt schon der römische Dichter Horaz (65–8 v. Chr.) in seinem ersten Brief an Mäzenas acht solcher Leidenschaften, die sich einer guten Verfassung des Geistes entgegenstellen: Geiz, Begierde, Ehrgeiz, Neid, Jähzorn, Trägheit, Völlerei und Wollust.<sup>36</sup> Aus dieser Tradition heraus bilden sich die gängigen Lasterkataloge, die in die frühe christliche Tradition eingehen und im Mittelalter die Beichtspiegel

---

des Überlegens und Entscheidens (βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν) ist, so erfolgen wohl die dies betreffenden *Tätigkeiten* (πράξεις) gemäß einer Entscheidung und freiwillig. Hierauf aber beziehen sich die Verwirklichungen der Tugenden“ (*Aristoteles*, EN III, 5, 1113b3–6).

<sup>31</sup> Nach Aristoteles vermag der Kluge „schön zu erwägen“ (καλῶς βουλευσασθαι) über das für ihn Gute und Zutragliche (περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα), jedoch nicht nur hinsichtlich eines Teils des für ihn Guten, wie Gesundheit, Kraft usw., sondern über das so Beschaffene in Bezug auf das „gut-leben“ im Ganzen (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως); demnach sei Klugheit „ein durch wahre Rede handlungsbestimmender Habitus in Bezug auf das menschliche Gute und Schlechte (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά)“ (*ders.*, EN VI, 5, 1140a25–28; b4–6; vgl. b20–21).

<sup>32</sup> „Jegliches Denken aber und jede Bewegung des Geistes wird sich entweder im Fassen von Entschlüssen über ehrbare und sich auf ein rechtes und glückliches Leben erstreckende Dinge oder im Bemühen um Wissen und Erkenntnis bewegen“ (*Cicero*, De Off. I, 19).

<sup>33</sup> Bereits Cicero hält die Rede von der „Tugend“ (*virtus*) eines Baumes oder eines Pferdes für verfehlt (*ders.*, De legibus I, 45).

<sup>34</sup> Vgl. *M. Forscher*, Die Kardinaltugenden als Systematisierungsschlüssel angewandter Ethik in den tugendethischen Konzepten Platons und der Stoa, in: *Korff/Vogt* (Hgg.), 311–331.

<sup>35</sup> Für die lateinische Rezeption der hellenistischen Ethik erscheint es folgenreich, dass Cicero als wichtigster Vermittler die Leidenschaften durchweg als *perturbationes* betrachtet. Noch drastischer wendet sich Seneca ausdrücklich gegen das seiner Ansicht nach verharmlosende aristotelische Verständnis des Zorns als vernunftdienliche Charaktertugend (*Seneca*, De ira I, IX 1–4).

<sup>36</sup> „Feruet avaritia miseroque cupidine pectus [...]. Laudis amore tumes: sunt certa piacula quae te tre pure lecto poterunt recreare libello. Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, si modo culturae patientem commodet aurem“ (*Horaz*, Briefe I, Ep. 1, Z. 33–38).



und Pönentialsommen prägen.<sup>37</sup> Damit aber verschmilzt der Affekt (*passio*) mit dem Laster (*vitium*) zur Sünde (*peccatum*) und die Tugend als solche mit dem Großmut (*megalopsychia*) zur Größe des Geistes (*magnitudo animi*) als moralischer Stärke.<sup>38</sup> In dieser Form prägt das stoische Tugendverständnis maßgeblich die Ethik des Hellenismus, des Neuplatonismus und die Ethik der klassischen Neuzeit von Descartes bis Nietzsche.

### 3. Augustinus: Demut als höchste Tugend

Damit ist der Bauplatz für die erste Verknüpfung von Tugend und Demut vorbereitet. Augustinus erkennt im Stolz die Wurzel aller Sünde, dem er die Demut als erste Tugend diametral entgegengestellt. Maßgeblicher biblischer Bezugspunkt ist für Augustinus die Adam-Christus-Parallele im Römerbrief des Paulus, in dem es heißt:

Wie durch einen einzelnen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, so kam auch zu allen Menschen der Tod, in dem alle sündigten [...]. Denn wie

<sup>37</sup> Evagrius Ponticus (gest. um 400) führt in seinem Traktat „Practicos“, um die Anfechtungen der Dämonen zu erkennen, sie zu überwinden und zur Leidenschaftslosigkeit zu gelangen, die acht Laster auf die platonische Dreiteilung der Seele zurück. Dem begehrlischen Teil entsprechen dabei die drei Laster Völlerei, Unzucht und Habsucht, dem aufbegehrenden Teil Traurigkeit, Zorn und Trägheit, und dem geistigen Teil Ruhmsucht und Stolz. – Die Liste zeigt deutliche Überschneidungen mit dem paulinischen Lasterkatalog in Gal 5,19–25: „Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Essgelage und ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben [...]. Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt. Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen.“ – Seit Gregor dem Großen (gest. 604) werden stets sieben Laster genannt, die zugleich als die sieben Hauptsünden gelten: Hochmut (*superbia*), Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), Schwermut/Trägheit (*acedia*), Geiz (*avaritia*), Völlerei (*gula*) und Wollust/Unkeuschheit (*luxuria*); zur Entwicklung der frühmittelalterlichen Tugendsysteme und zur mittelalterlichen Tradition der Pönentialsommen vgl. Korff/Vogt (Hgg.), besonders die Kapitel 1.8 (228–255), 2.2 (332–355) und 2.3 (356–395).

<sup>38</sup> „Überhaupt wird ein tapferer und großer Geist am meisten durch zwei Dinge erkannt (*certitudo*). Das eine davon sieht man in der Geringschätzung äußerer Dinge, weil man überzeugt ist, der Mensch dürfe nichts, außer was ehrbar und schicklich ist, bewundern oder wünschen oder anstreben und keiner Sache, keinem Menschen und keiner Verwirrung des Geistes oder des Schicksals unterliegen. Das andere ist, dass du, weil du durch den Geist so angeregt bist, wie ich oben gesagt habe, jene großen Dinge betreibst, sowohl zuhöchst nützliche, aber auch vehement widrige (*arduas*) und viele, die voller Strapazen und Gefahren sind, sowohl für das Leben als auch für viele Dinge, die zum Leben gehören. Der Glanz dieser zwei Dinge, deren Größe (*amplitudo*), und ich füge hinzu, auch deren Nützlichkeit, liegen in letzterem, die Ursache aber und die Vernunft, die große Männer hervorbringt, im ersteren. Denn in jenem liegt dasjenige, was hervorragende Geister und solche, die Menschliches geringschätzen, ausmacht. Dies aber erkennt man an zweierlei, wenn du nämlich allein dasjenige, was ehrbar ist, als gut beurteilst und frei bist von aller Verwirrung des Geistes. Denn auch das, was den meisten außerordentlich und großartig erscheint, für gering zu halten und es durch eine stabile und feste Vernunft zu verachten, dies muss man für einen tapferen und großen Geist halten, und das, was bitter erscheint und was vielfach und verschiedenartig im Leben und Schicksal der Menschen begegnet, so zu tragen, dass du in nichts vom Stand der Natur und in nichts von der Würde des Weisen abweichst, das ist das Werk eines kraftvollen Geistes und einer großen Beständigkeit“ (*Cicero*, *De off.* I, 66 f.).



durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder dastehen, so werden auch durch den Gehorsam des einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden.<sup>39</sup>

Wie Augustinus in seinem Spätwerk „Vom Gottesstaat“ eingehend darlegt, geht nach seinem Verständnis dem Sündenfall Adams der Engelsturz voraus. Hauptmotiv der ursprünglichen Sünde ist der Stolz der Engel, die selber sein wollten wie Gott.<sup>40</sup> Dasselbe Motiv wiederholt sich nach Augustinus im Sündenfall des – im Unterschied zu den Engeln – auch leiblich verfassten Menschen. Auch hier lautet die Versuchung, nun aus dem Munde der Schlange: Wenn ihr von dem Baum der Erkenntnis esst, werdet ihr sein wie Gott. Eingehend schildert Augustinus sodann die Wirkung der ersten Sünde als Aufruhr des Fleisches: Sobald der menschliche Geist seinen Gehorsam gegenüber Gott aufkündigt, kündigen auch die leiblichen Kräfte ihren Gehorsam gegenüber dem menschlichen Geist auf.<sup>41</sup> In diesem Sinne entbrennen Adam und Eva denn auch umgehend in fleischlicher Begierde füreinander, „erkennen“ einander und begründen damit die Unheilsgeschichte des Menschen:

Dem Menschen aber richtete er [sc. Gott] dessen Natur gleichsam in der Mitte zwischen Engel und Tier ein, [...] so dass er, wenn er, dem Schöpfer als seinen wahren Herrn untergeben, sein Gebot in frommem Gehorsam bewahrte (*custodiret*), in den Kreis der Engel eingehen und nicht erst über den Tod (*sine morte media*) die glückliche Unsterblichkeit ohne jedes Ende erlangen sollte; wenn er aber den Herrn, seinen Gott, im Missbrauch des freien Willens hochmütig und ungehorsam beleidigte, würde er dem Tode geweiht nach Art der Tiere (*bestialite*) als Sklave seines Lusttriebes (*servus libidinis*) leben und nach dem Tode einer ewigen Strafe verfallen.<sup>42</sup>

Die Strafe Gottes schlägt nach Augustinus ebenfalls in dieselbe Kerbe. Denn von nun an sollten über Adam und Eva hinaus alle Menschen darunter zu leiden haben, dass ihre Leidenschaften gegen die Herrschaft des Geistes aufbegehren, solange der Geist sich nicht erneut auf Gott ausrichtet:

Denn es sollte aus ihnen nichts anderes, als was sie selber gewesen sind, geboren werden. Der Größe ihrer Schuld entsprechend wandelte die Verurteilung ihre Natur zum Schlechteren (*mutavit in peius*), sodass, was bei den ersten Menschen, die sündigten, als Strafe (*poenaliter*) voranging, auch bei den übrigen Geborenen als Natur (*naturaliter*) folgen sollte.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Röm 5,12.19: Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον [...]. ὡς περ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. – Die Bezugnahme hierauf bei *Augustinus* zum Beispiel in: Civ. Dei XIII, 23.

<sup>40</sup> „Demnach lässt sich dies als die wahre Ursache des Glücks der guten Engel auffinden, dass sie dem anhangen, der zuhöchst ist (*summe est*). Wenn man aber nach der Ursache des Elends der schlechten Engel fragt, stößt man verdienstermaßen (*merito*) darauf, dass sie sich von dem, der zuhöchst ist, abgekehrt und sich ihnen selbst, die nicht zuhöchst sind, zugekehrt haben. Wie soll man diese Fehlhaltung (*vitium*) anders nennen als Hochmut? Hochmut ist ja der Anfang aller Sünde“ (*Augustinus*, Civ. Dei XII, 6).

<sup>41</sup> Vgl. Civ. Dei XII, 12–15.

<sup>42</sup> Civ. Dei XII, 22.

<sup>43</sup> Civ. Dei XIII, 3.

So wie also der Hochmut zum Ursprung aller Sünde wird, so wird die Demut zum Ursprung aller Tugenden. Die wesentliche Leistung der Demut liegt also für Augustinus darin, dass sich der Mensch der geschöpflichen Ordnung unterwirft, in der die materielle Welt dem Geist und der Geist wiederum Gott untertan ist.

Augustinus zieht somit aus der Verknüpfung der hellenistischen Ethik mit seinem Verständnis der paulinischen Adam-Christus-Parallele gravierende heilsgeschichtliche Konsequenzen, während er zugleich den stoischen Begriffen der Tugend als guter Verfassung des Geistes und des Affekts als ständiger Quelle menschlicher Verirrungen drei genuin neuplatonische Motive hinzufügt: eine hierarchisch gestufte Ordnung der Welt, die Ausrichtung des Geistes auf die Rückkehr zum ursprünglich Einigen und den gestuften Gehorsam als Strukturprinzip einer naturgesetzlichen Moral.

#### 4. David Hume: Demut als Affekt

In der Zeit der Aufklärung erfährt das augustiniische Verständnis der Adam-Christus-Parallele eine höchst prominente Renaissance durch das von John Milton geschaffene englische Nationalepos „Das verlorene Paradies“ (*Paradise Lost*), das 1667 in London erschien. Das Werk schildert in zwölf Büchern die Geschichte vom Höllensturz und vom Sündenfall, wobei das Versuchungsmotiv von Milton über Augustinus hinaus mit dem Prometheus-Motiv der griechischen Mythologie verknüpft wird: Der Mensch will sein wie Gott, indem er nach wissenschaftlicher Erkenntnis strebt und dabei hochmütig die Gebote Gottes übertritt.<sup>44</sup> So fehlt auch nicht der kritische Verweis auf Galilei.<sup>45</sup> Damit aber ist der typisch neuzeitliche Konflikt zwischen einer religiösen Gehorsamsmoral und einer wissenschaftlich aufgeklärten Ethik vorbereitet.

David Hume knüpft siebzig Jahre später an die traditionell fundamentale Bedeutung von Stolz und Demut an, indem er die Analyse dieser beiden Begriffe an den Anfang seiner Ethik stellt. Sein Hauptwerk „A Treatise of Human Nature“ (1738) folgt zunächst dem kartesischen Wissenschaftsprogramm, wonach die Moralphilosophie wesentlich auf der Affektenlehre und die Affektenlehre auf einer Analyse des menschlichen Verstandes aufbaut. Das zweite Buch „Über die Affekte“ beginnt mit der eingehenden Behandlung „Über Stolz (*pride*) und Demut (*humility*)“<sup>46</sup>. Um Humes Analyse der

<sup>44</sup> J. Milton, *Paradise Lost*, I, 1–5: „Of Mans First Disobedience, and the Fruit / Of that Forbidden Tree, whose mortal tast / Brought Death into the World, and all our woe, / With loss of Eden, till one greater Man / Restore us, and regain the blissful Seat [...]“. – Die zentralen ethischen Begriffe im Epos sind *pride* (15x) und *obedience* (34x). Der Begriff der Demut als solcher (*humility*) kommt in dem gesamten Werk nicht vor, wohl aber die Selbsterniedrigung (*humiliation*: 3x) in Bezug auf die Erlösungstat des Gottessohnes und das sinnverwandte Verb *demütigen* (*humble*: 14x) in Bezug auf die Menschen.

<sup>45</sup> Milton, *Paradise Lost*, V, 262.

<sup>46</sup> Siehe oben, Anmerkung 5.

Affekte mit anderen klassischen und modernen Positionen vergleichen zu können, erscheint es allerdings hilfreich, die atomistische Psychologie Humes in ein prädikatives Verständnis intentionaler Leistungen zu übersetzen, wie dies Donald Davidson in einem Beitrag über Humes Begriff des Stolzes vorgeschlagen hat.<sup>47</sup>

Hume orientiert sich an einem einfachen Beispiel: Jemand ist stolz, ein schönes Haus zu besitzen, woran der Autor selbst drei zentrale Beobachtungen anknüpft:

(1) Stolz, als Affekt betrachtet, ist ein „einfacher und gleichförmiger Eindruck“.

(2) Objekt des Stolzes, das heißt diejenige Vorstellung, auf die sich der Stolz wesentlich bezieht, ist das eigene Selbst.

(3) Ursachen, die Stolz erregen, sind für wertvoll gehaltene Qualitäten des eigenen Geistes, des eigenen Leibes oder sonstiger Dinge, die ein Mensch in besonderer Weise sich selbst zurechnet.

Nach Humes Auffassung können Eindrücke oder Vorstellungen andere Eindrücke oder Vorstellungen nur auf Grund von Ähnlichkeiten hervorrufen. Daraus ergibt sich auch schon die Kernthese seiner Theorie des Stolzes: Ursache des Stolzes ist immer ein (primärer oder sekundärer) Eindruck, dass ein Gegenstand der Betrachtung, der die eigene Person betrifft, eine Qualität aufweist, die Lust und eben dadurch auch Zustimmung erregt. Die Wirkung des Stolzes ist sodann ein sekundärer merklicher Eindruck, dass in der Folge auch das eigene Selbst als etwas empfunden wird, das ein Gefühl der Lust und dadurch ebenfalls Zustimmung erregt. Der kausale Zusammenhang beruht demnach auf einer doppelten assoziativ wirksamen Ähnlichkeit:

Alles, was eine *angenehme* Empfindung erregt und mit dem eigenen *Selbst* zusammenhängt, erregt den Affekt des Stolzes, der gleichfalls *angenehm* ist und gleichfalls das *Selbst* zum Objekt hat.<sup>48</sup>

Wie Davidson überzeugend darlegt, lässt sich dieser Zusammenhang auch prädikativ darstellen. Denn was Hume als Ursachen des Stolzes benennt,

<sup>47</sup> D. Davidson, Humes kognitive Theorie des Stolzes (Hume's Cognitive Theory of Pride, in: JPh 73 [1976], 744–757), in: *Ders.*, Handlung und Ereignis, übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main 1985, 384–403. – Humes eigene Analyse beginnt mit einer Definition des Affekts: Perzeptionen teilen sich in Eindrücke (*impressions*) und Ideen (*ideas*). Primäre Eindrücke sind sinnliche Eindrücke von materiellen Qualitäten oder sinnliche Empfindungen von Lust/Schmerz. Sekundäre Eindrücke entstehen durch die Einwirkung von primären Eindrücken unter der zusätzlichen Einwirkung von Ideen und Eindrücken der Selbstwahrnehmung. Die sekundären Eindrücke wiederum unterteilt Hume in ruhige Eindrücke, wie das Gefühl der Schönheit oder Hässlichkeit von Dingen oder Tätigkeiten, und in heftige Eindrücke, die als Leidenschaften auftreten und zu einem entsprechenden Tätigwerden drängen. Die Erregung einer Leidenschaft erfolgt entweder direkt, sei es durch ein erfasstes Gut oder Übel oder durch eine empfundene Lust oder Unlust, oder indirekt, indem noch weitere Momente moderierend mitwirken. Die Aufgabe des ersten Kapitels der Affektenlehre besteht für Hume insbesondere darin, „Natur und Ursprung sowie Ursache und Wirkung“ von Stolz und Demut darzulegen: vgl. THN II 1,1, 3–5 (alle nachfolgenden Verweise auf THN: siehe Anmerkung 5).

<sup>48</sup> „Any thing, that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object“ (THN II 1,5; 18 – Hervorhebungen original im Text der Ausgabe *Brandt*).

sind immer propositionale Begründungen des Stolzes, die sich nur in einem Nominalsatz hinreichend zum Ausdruck bringen lassen. Denn der Grund für meinen Stolz ist nicht einfach *mein Haus*, sondern meine Überzeugung, *dass* ich und andere mein Haus als etwas Schönes empfinden. Davidson stimmt Hume auch darin zu, dass es sich hierbei um einen notwendigen Zusammenhang handelt. Denn man kann nur stolz sein, wenn man stolz *in Bezug auf etwas* ist, und der Grund des Stolzes begegnet sprachlich immer als ein Sachverhalt mit einem pronominal bestimmten Subjekt und einem Prädikat, auf Grund dessen der benannte Sachverhalt als angenehm empfunden wird. Im Anschluss an Davidsons Beobachtungen lässt sich somit der Befund in einer einfachen prädikativen Form wiedergeben: Stolz ist eine emotionale Einstellung (ich bin stolz, dass *p*), die sich auf einen propositionalen Gehalt bezieht, dessen Subjekt das eigene Selbst betrifft (*mein a ist P*), wodurch nicht nur der benannte Sachverhalt, sondern in der Folge auch das eigene Selbst als angenehm bewertet wird:

Ich *bin stolz* im Hinblick darauf, dass | *mein a ist P* | < angenehm >.

Dieselbe Analyse gilt nach Hume ebenso für den gegenteiligen Affekt der Demut (*humility*) als einer Empfindung der persönlichen Niedrigkeit, Minderwertigkeit oder Beschämung. Demnach ist Demut eine emotionale Einstellung, die sich ebenfalls auf einen propositionalen Gehalt bezieht, dessen Subjekt das eigene Selbst betrifft (*mein a ist Q*), wobei nun jedoch dieser Sachverhalt und in Folge davon auch das eigene Selbst als unangenehm bewertet wird:

Ich *empfinde mich niedrig* im Hinblick darauf, dass | *mein a ist Q* | < unangenehm >.

Dieselbe Analyse gilt schließlich auch für das zweite Paar von Leidenschaften, das Hume unter den Begriffen Liebe und Hass (*love, hatred*) behandelt.<sup>49</sup> Der Unterschied besteht nur darin, dass sich der Affekt in diesen beiden Fällen nicht mehr auf das eigene Selbst, sondern auf das Selbst einer anderen Person bezieht.<sup>50</sup> Demnach sind Liebe und Hass für Hume ebenfalls emotionale Einstellungen, die sich auf einen propositionalen Gehalt beziehen, der eine andere Person betrifft (*ibr a ist P*), wobei auch hier nicht nur dieser Sachverhalt, sondern in Folge davon auch die andere Person selbst als angenehm oder unangenehm empfunden wird und eben dadurch eine affektive Zustimmung oder Ablehnung erfährt:

Ich *liebe die Person P* in Bezug darauf, dass | *ibr a ist P* | < angenehm >.

Ich *hasse die Person P* in Bezug darauf, dass | *ibr a ist Q* | < unangenehm >.

<sup>49</sup> THN II 2, 60–135.

<sup>50</sup> „As the immediate object of pride and humility is self or that identical person, of whose thoughts, actions, and sensations we are intimately conscious; so the object of love and hatred is some other person, of whose thoughts, actions, and sensations we are not conscious“ (THN II 2,1). – „Since then the same qualities that produce pride or humility, cause love or hatred“ (THN II 2,1).

Der Übergang zu Tugend und Laster besteht für Hume schließlich darin, dass man bestimmte Charaktere *allgemein* unter Absehung von allen persönlich zufälligen Beziehungen oder Interessen lobt oder tadelt:

Nur wenn wir einen Charakter im allgemeinen, ohne Beziehung auf unsere besonderen Interessen, betrachten, erzeugt er das unmittelbare Bewusstsein oder Gefühl, auf Grund deren wir ihn als sittlich gut oder schlecht bezeichnen.<sup>51</sup>

Nun erweckt aber, wie Hume betont, auch jede eigene wertvolle Eigenschaft Stolz und jede eigene schlechte Eigenschaft Demut im Sinne des Gefühls der persönlichen Niedrigkeit. Folglich sind Stolz und Demut für Hume auch „die unvermeidlichen Begleiter“ von Tugend und Laster.<sup>52</sup> Damit folgt Hume trotz seines emotivistischen Moralverständnisses gleichwohl der aristotelischen Auffassung, Tugend sei das, was den, der sie hat, und auch dessen Werk gut macht.<sup>53</sup> Zugleich betont er aber auch selbstbewusst, dass er durch seine Analyse die Begriffe Stolz und Demut wesentlich neu definiert habe:

Manche, die an den Stil der Schulen und Kanzeln gewöhnt sind [...], mögen vielleicht überrascht sein, mich sagen zu hören, dass Stolz durch Tugend erregt wird, den sie für ein Laster halten, und Demut durch Laster erregt wird, die man sie als eine Tugend zu betrachten gelehrt hat.

Um aber hier nicht um Worte zu streiten, bemerke ich, dass ich unter Stolz jenen zustimmungsfähigen Eindruck (*agreeable impression*) verstehe, der im Geist aufkommt, wenn der Blick auf unsere Tugend, Schönheit, Reichtümer oder Macht uns mit uns selbst zufrieden macht, und unter Demut verstehe ich den entgegengesetzten Eindruck. Es ist evident, dass der erstere Eindruck nicht immer lasterhaft und der letztere nicht immer tugendhaft ist. Die strengste Moral erlaubt, aufgrund des Gedankens an eine

<sup>51</sup> THN III 1, 2. – Den Übergang von der subjektiven Empfindung zum allgemeinen sittlichen Urteil, das sich auch dem eigenen Verhalten gegenüber kritisch zur Geltung bringt, begründet Hume in drei Schritten: Grundlage aller sittlichen Urteile sei zunächst das Gefühl der „Sympathie“, verstanden als die Fähigkeit, sich in die Lage eines anderen zu versetzen, um dadurch dessen Gefühle gleichsam mitfühlen zu können. Der zweite Grund sei die gemeinsame Sprache, die uns zu Verallgemeinerungen zwingt: „[...] es wäre uns ganz unmöglich, uns der Sprache zu bedienen, oder einander unsere Empfindungen mitzuteilen, wenn wir nicht die momentanen Erscheinungen der Dinge berichtigten und sie ohne Rücksicht auf die momentane Lage beurteilten“. Indem wir aber im allgemeinen Urteil zugleich einen überparteilichen Standpunkt einnehmen, schlagen die sittlichen Urteile wiederum auf die Beurteilung unseres eigenen Handelns zurück: „So können wir schließlich nur sagen, dass die Vernunft ein solch unparteiisches Verhalten erfordert, dass es uns aber selten gelingt, dieses Erfordernis zu erfüllen, und dass unsere Leidenschaften eben nicht willig der Bestimmung unseres Urteils folgen.“ Genau dieser Effekt nötigt uns schließlich dazu, mitunter auch unsere eigenen subjektiven Bewertungen zu korrigieren: „Unsere Einbildungskraft (*fancy*) wechselt eben leicht ihren Standpunkt. Wir betrachten uns so, wie wir anderen erscheinen, oder andere so, wie sie selbst sich fühlen. Dadurch gelangen wir zu Gefühlen, die keineswegs uns zugehören, und nichts anderes als die Sympathie vermag uns daran zu interessieren. Und diese Sympathie treiben wir manchmal so weit, dass sogar eine Qualität, die für uns selbst angenehm ist, uns missfällt, weil sie anderen missfällt und uns in ihren Augen nicht zustimmungsfähig macht (*makes us disagreeable*), auch wenn wir vielleicht niemals ein Interesse daran haben können, dass wir uns ihnen zustimmungsfähig machen“ (THN III 3,1).

<sup>52</sup> „Einen Charakter loben (*approve*) heißt, eine ursprüngliche Freude an seiner Erscheinung zu fühlen (*feel an original delight upon its appearance*), ihn tadeln heißt, ein Unbehagen zu empfinden. Sind nun Unlust und Lust die primären Ursachen von Laster und Tugend, so müssen sie auch die Ursachen aller ihrer Wirkungen sein, und folglich von Stolz und Demut, die unvermeidlichen Begleiter dieses Unterschieds“ (THN II 1,7).

<sup>53</sup> Vgl. Anmerkung 23.

großartige Tat Freude zu empfinden, und niemand hält es für eine Tugend, fruchtlose Reue zu fühlen über die Gedanken an vergangene Schlechtigkeit und Niedertracht (*villainy and baseness*).<sup>54</sup>

Hume gesteht zu, dass wir zwar uns selbst und andere mit Recht kritisch korrigieren, wenn wir den Eindruck haben, zu viel oder zu wenig an Stolz oder Demut zu empfinden. Nichts aber rechtfertigt es, den Stolz generell für ein Laster und Demut generell für eine Tugend zu halten. Denn schon für Hume gilt, was Adam Smith als zentrales Fazit seiner Moralphilosophie prägnant zusammenfasst: „Kein Tun kann schicklicher Weise tugendhaft genannt werden, das nicht vom Gefühl der Selbstbilligung begleitet ist.“<sup>55</sup> Dieser Befund wird in der modernen Psychologie im Begriff des Selbstwertgefühls formuliert. Folgt man diesem Demut-Verständnis, muss eine religiöse Tradition, die jeden Stolz als Sünde verwirft und Demut als primäre Tugend fordert, als eine menschenverachtende Lehre erscheinen, die, wie es Jeremy Bentham dann auch drastisch ausgeführt hat, durch eine bizarre Verkehrung des Wertes von Freude und Leid die Menschen zu beugen, statt sie aufzurichten versucht.<sup>56</sup>

### 5. Peter Abaelard: Der sittliche Begriff der Verfehlung

Ein dritter Ansatz sucht den Weg zwischen den beiden Extremen, indem er die Ausrichtung des menschlichen Geistes auf Gott mit einer nachhaltigen Würdigung der geschöpflichen Natur des Menschen zu verbinden versucht. Dieser Weg findet seine maßgebliche Gestalt bei Thomas von Aquin. Zuvor aber hatte sich schon Peter Abaelard nachdrücklich gegen eine dominante

<sup>54</sup> „There may, perhaps, be some, who being accustom'd to the style of the schools and pulpit and having never consider'd human nature in any other light, than that in which they place it, may here be surpriz'd to hear me talk of virtue as exciting pride, which they look upon as a vice; and of vice as producing humility, which they have been taught to consider as a virtue. But not to dispute about words, I observe, that by pride I understand that agreeable impression, which arises in the mind, when the view either of our virtue, beauty, riches or power makes us satisfy'd with ourselves: and that by humility I mean the opposite impression. 'Tis evident the former impression is not always vicious, nor the latter virtuous. The most rigid morality allows us to receive a pleasure from reflecting on a generous action; and 'tis by none esteem'd a virtue to feel any fruitless remorse upon the thoughts of past villainy and baseness“ (THN II 1,7).

<sup>55</sup> „No action can properly be called virtuous, which is not accompanied with the sentiment of self-approbation“ (*A. Smith*, *Theory of Moral Sentiments*, III, 6, London 1790; *Theorie der ethischen Gefühle*, herausgegeben von *W. Eckstein*, Hamburg 1994, 272).

<sup>56</sup> „Offensichtlich ist jeder, der auch nur die geringste Freude als solche tadelt, ganz gleich woher sie stammt, insoweit ein Anhänger des Prinzips der Askese“ (II, 4). – „Das Prinzip der Askese scheint ursprünglich die Träume gewisser voreiliger Spekulanten gewesen zu sein, die erkannten oder sich einbildeten, dass bestimmte Freuden, wenn man sie unter bestimmten Umständen genießt, auf die Dauer von mehr als gleich starken Leiden begleitet waren. Deshalb ergriffen sie die Gelegenheit, an jeder Sache etwas auszusetzen, die sich unter dem Namen Freude darbot. Nachdem sie so weit gegangen waren und ihren Ausgangspunkt vergessen hatten, trieben sie die Sache vorwärts und gingen noch viel weiter bis zu der Annahme, es sei verdienstvoll, das Leid zu lieben“ (II, 9): *J. Bentham*, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *J. St. Mill*, *Utilitarianism and On Liberty*. Including Mill's „*Essay on Bentham*“ and *Selections from Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, edited by *M. Warnock*, Malden/USA, Oxford/UK [u. a.] 2003, 17–51, 24; 26; nach der Übersetzung von *A. Pieper*, in: *O. Höffe* (Hg.) *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen 1992, 55–83, 62; 66.

Lehrtradition gewandt, nach der bereits jede Leidenschaft und jedes falsche Tun als Verfehlung (*peccatum*) aufzufassen sei.

Zunächst scheint auch Abaelard dem geläufigen stoisch-neuplatonischen Verständnis der Tugend als guter Verfassung des Geistes zu folgen, wenn er seine „Ethica“ mit den Worten beginnt: „Sitten (*mores*) nennen wir Laster oder Tugenden des Geistes (*animi vitia vel virtutes*), die uns zu guten oder schlechten Werken geneigt machen.“<sup>57</sup> Noch ohne Kenntnis der „Nikomachischen Ethik“ greift er auf den aristotelischen Begriff des Habitus zurück, wie er ihn in der Kategorienschrift vorfindet<sup>58</sup> und der es ihm erlaubt, erneut zwischen der Absicht als willentliche und wissentliche Bejahung eines als gut betrachteten Tuns, den habituellen Neigungen als Ausdruck einer charakterlichen Verfassung und der Durchführung eines Tuns als eines vom Handelnden herbeigeführten singulären Ereignisses zu unterscheiden. So betont er bereits im zweiten Satz seiner Schrift: „Eine solche Fehllhaltung des Geistes (*animi vitium*) aber ist nicht dasselbe wie eine Verfehlung (*peccatum*), und eine Verfehlung (*peccatum*) ist nicht dasselbe wie eine schlechte Tat (*actio mala*).“<sup>59</sup> Den Unterschied zwischen einer charakterlichen oder geistigen Fehllhaltung (*vitium*) und einer Verfehlung (*peccatum*) erläutert Abaelard am Beispiel des Zorns, indem er im genuin aristotelischen Sinne auf die Differenz zwischen einem Affekt, dem Habitus als einem disponierten seelischen Vermögen und dessen Betätigung aufmerksam macht:

Diese Fehllhaltung wohnt der Seele inne, dass diese nämlich leicht ins Zürnen gerät, auch dann, wenn sie gerade nicht zum Zorn veranlasst wird [...], weil eine Fehllhaltung auch dann anwesend ist, wenn das Tun (*actio*) fehlt. So macht auch dieselbe Natur oder leibliche Verfassung viele zur Ausschweifung sowie zum Zorn geneigt. Dennoch verfehlen sie sich nicht darin, dass sie so beschaffen sind [...].<sup>60</sup>

Ebenso sei nicht alles schon eine Verfehlung zu nennen, „was immer wir in einer uns nicht zukommenden Weise *tun*“. Denn das faktische Tun allein lässt noch nicht erkennen, ob der Handelnde sich willentlich und wissentlich für das Falsche entschieden habe. Eine sittliche Verfehlung im eigentlichen Sinne liege daher erst dann vor, wenn man in eine irreführende Neigung oder in ein schlechtes Werk wissentlich einwillige.<sup>61</sup>

Damit gelangt Abaelard zu einem Verständnis der sittlichen Handlung zurück, das schon in den frühen Dialogen Platons und bei Aristoteles begegnet: Der Entscheidung geht zunächst eine motivierende Neigung voraus, die jedoch einer vernunftbestimmten Prüfung bedarf. Diese Prüfung findet nun bei Abaelard ihr Maß in einer vernunftgemäßen Ausrichtung des Geistes auf Gott, worin er an das augustinische Tugendverständnis anknüpft. Demnach besteht eine Verfehlung im eigentlichen Sinne darin, dass man wissentlich in

<sup>57</sup> Ethica I, 1.

<sup>58</sup> Vgl. Ethica I, 84.

<sup>59</sup> Ethica I, 2.

<sup>60</sup> Ethica I, 2.

<sup>61</sup> Vgl. Ethica I, 4.



eine Missachtung und Beleidigung Gottes einwilligt: „Und auch tatsächlich ist uns nichts anderes [...] von Gott verboten außer einzuwilligen (*consentire*) in ein Schlechtes, worin wir Gott missachten [...].“<sup>62</sup> Wenn aber ein Affekt der Einwilligung vorausgeht und ein bestimmtes Tun allein noch nicht besagt, ob die handelnde Person damit auch wissentlich in eine Missachtung Gottes eingewilligt hat, dann ist auch nicht schon jeder Affekt und nicht schon jede Tat bereits deshalb als sittliche Verfehlung aufzufassen, weil sie als tatsächliches Vorkommnis gegen die gebotene Ordnung verstoßen.

Mit diesem präzisierten Verständnis der Verfehlung rückt auch das Verständnis der Demut für Abaelard in ein neues Licht. Anlass der Überlegung ist die Frage, „ob Gott uns jede Verfehlung untersagt“ habe. Hierzu hält Abaelard zunächst denen, die der herkömmlichen Gleichsetzung von Laster, falschem Tun und Sünde folgen, mit dem Verweis auf die zentrale Schriftstelle in Mt 11,30 entgegen:

Wenn wir dies [sc. dass Gott uns jede Verfehlung untersagt habe] annehmen, scheint er das unvernünftigerweise zu tun, weil dieses Leben niemals zumindest ohne verzeihliche Verfehlungen geführt werden kann. Denn wenn er vorschrieb, alle Verfehlungen zu vermeiden, wir aber nicht alle vermeiden können, dann legte er uns jedenfalls keineswegs, wie er selbst es verheißt hat, *ein sanftes Joch* oder *eine leichte Last* auf [Mt 11,30], sondern was wir, da es unsere Kräfte bei Weitem übersteigt, gar nicht tragen können, so wie es auch der Apostel Petrus über das Joch des Gesetzes bekennet [Apg 15,10].<sup>63</sup>

Das düstere Bild von der unerträglichen Last ändert sich jedoch, wenn man Abaelards sittlichem Verständnis der Sünde folgt: „Wenn wir aber, indem wir Verfehlung (*peccatum*) im eigentlichen Sinne verstehen, allein die Missachtung Gottes eine Verfehlung nennen, kann in der Tat dieses Leben ohne eine solche geführt werden [...].“<sup>64</sup>

Wie Abaelard schließlich hinzufügt, ist die maßgebliche Verfassung des Geistes, die alle Einwilligung bestimmen sollte, die Liebe. Diese Liebe, die nach Paulus den Menschen aus der Knechtschaft des Gesetzes befreit, verlange dem Menschen letztlich nicht mehr ab, als er zu leisten imstande ist. Denn nach Mt 11,28–30 sei es gerade diese Liebe, die den Menschen zum demütigen Dienst an eben dieser Liebe ermutigt:

<sup>62</sup> Ethica I, 46. Näherhin führt Abaelard aus: „Eine Fehlhaltung ist dasjenige, wodurch wir geneigt gemacht werden, uns zu verfehlen, d. h. wir sind geneigt, in etwas einzuwilligen, das nicht angemessen ist (*non convenit*), sodass wir es denn tun oder unterlassen. / Diese Einwilligung aber nennen wir im eigentlichen Sinne Verfehlung (*peccatum*), d. h. eine Schuld der Seele, durch die sie Verurteilung verdient oder Anklage vor Gott erfährt. Denn was ist eine solche Einwilligung, wenn nicht eine Missachtung und Beleidigung Gottes? Denn Gott kann nicht durch eine Schädigung, wohl aber durch Missachtung beleidigt werden. Er selbst ist ja jene höchste Gewalt (*summa potestas*), die sich durch keinerlei Schädigung vermindert, aber eine ihr entgegengebrachte Missachtung bestraft. Unsere Verfehlung ist daher eine Missachtung des Schöpfers, und sich verfehlen (*peccare*) bedeutet, den Schöpfer zu missachten, d. h. dass wir wegen desselben (*propter ipsum*) etwas in keiner Weise tun, wovon wir aber glauben, dass es wegen desselben von uns zu tun sei, oder wegen desselben etwas nicht unterlassen, wovon wir aber glauben, dass es zu unterlassen sei“ (Ethica I, 2 f.).

<sup>63</sup> Ethica I, 46.

<sup>64</sup> Ebd.

[...] wer auch immer sich aus Furcht zum Handeln treiben lässt, müht sich im Werk mehr ab als derjenige, den es die Liebe aus eigenem Antrieb tun lässt. Von daher ermuntert der Herr diejenigen, die *mühselig und beladen sind* [Mt 11,28], sein *sanftes Joch* und seine *leichte Last* auf sich zu nehmen [Mt 11,30], damit sie nämlich aus der Knechtschaft des Gesetzes, durch die sie gebeugt wurden, zur Freiheit des Evangeliums übergehen und damit sie, die in Furcht begonnen hatten, in der Liebe zur Erfüllung kommen sollten, die ohne Schwierigkeit *alles erträgt, alles erduldet* [1 Kor 13,7]. Nichts ist ja für den, der liebt, schwierig, insbesondere dann, wenn es nicht eine leibliche, sondern eine geistige Liebe zu Gott (*non carnalis sed spiritualis amor Dei*) ist, die umso viel stärker ist, je wahrhaftiger sie ist.<sup>65</sup>

Aus dieser Sichtweise heraus gelingt es Abaelard schließlich auch, die Adam-Christus-Parallele neu zu lesen. So sieht er die heilsgeschichtliche Bedeutung des Sündenfalls nicht mehr wie Augustinus in einer selbst verschuldeten Korruption der Natur des Menschen, sondern in der erstmaligen Konfrontation des Menschen mit der Erfahrung einer Verfehlung und deren sittlichen Folgen, die seither alle Menschen betreffen, die zur Erkenntnis von gut und böse gelangen:

Wenn wir aber sagen, dass kleine Kinder eine ursprüngliche Verfehlung (*originale peccatum*) haben oder, nach dem Apostel, dass wir uns alle ‚in Adam verfehlt‘ haben, dann so, dass wir uns von jener Verfehlung her das ursprüngliche Urteil unserer Strafe oder Verurteilung zugezogen haben.<sup>66</sup>

Folglich schreibt Abaelard auch die Lust, die dem Essen und Trinken sowie den Schamgliedern mitgegeben sei, nicht mehr den Folgen der Erbsünde, sondern der geschöpflichen Natur des Menschen zu.<sup>67</sup>

## 6. Thomas von Aquin: Demut als Ermutigung und Mäßigung des Charakters im Dienst der Liebe

Wenn Thomas von Aquin es auch vermeidet, das inkriminierte Werk Abaelards direkt zu zitieren, so greift er doch in seiner eigenen Handlungstheorie zahlreiche Beispiele aus dessen „Ethica“ auf<sup>68</sup>, widmet Abaelards Begriff der Einwilligung (*consensus*) eine eigene Quaestio<sup>69</sup> und macht das dadurch neu begründete sittliches Verständnis der Verfehlung zur Grundlage seines Traktates „Über Fehlhaltungen und Verfehlungen“<sup>70</sup>. So knüpft er

<sup>65</sup> Ethica I, 48.

<sup>66</sup> „Sed cum parvulos originale peccatum dicimus habere vel nos omnes, secundum Apostolum, in Adam peccasse [Röm 5,12], tale est a peccato illius originem nostrae poenae vel dampnationis sententiam incurrisse“ (Ethica I, 38).

<sup>67</sup> „Schließlich wäre sogar der Herr als Schöpfer sowohl der Speisen wie auch der leiblichen Wesen nicht von der Schuld ausgenommen, wenn er ihnen solche Geschmacksqualitäten verleihen würde, die diejenigen, die sich mit Lustempfindung an ihnen ernähren, notwendig zur Verfehlung zwingen. Denn auf welche Weise mag er Derartiges zu unserem Verzehr erschaffen oder deren Verzehr zugestanden haben, wenn es uns unmöglich wäre, sie ohne Verfehlung zu essen?“ (Ethica I, 11).

<sup>68</sup> Zum Beispiel Ethica I, 15; S.th. I–II 6,8.

<sup>69</sup> „De consensu“: S.th. I–II 15,1–4.

<sup>70</sup> „De vitiis et peccatis“: S.th. I–II 71–89.

denn auch in seinem Verständnis der Tugend, der Demut und des Sündenfalls deutlich an Abaelard an.

Thomas folgt zunächst, nun in Kenntnis der gesamten „Nikomachischen Ethik“, dem aristotelischen Verständnis der Tugenden als habitueller Tauglichkeiten für ein gutes Handeln, wobei er über Aristoteles hinaus die vier Kardinaltugenden den vier handlungstragenden Vermögen der menschlichen Natur zuordnet, so die Klugheit dem praktischen Verstand, die Gerechtigkeit dem Wollen, die Tapferkeit den Abwehr- und Überwindungskräften und die Maßhaltung dem Begehren. Zudem verortet Thomas im Anschluss an Boethius die Ethik im dritten Teil der stoischen Gotteslehre, wonach Gott die Welt dadurch regiert, dass alle Geschöpfe aus natürlichem Antrieb ihrem göttlichen Ursprung entgegenseilen und dass in diesem Sinne auch der Mensch von seinem göttlichen Schöpfer auf ein übernatürliches Ziel hin geschaffen sei.<sup>71</sup> Damit aber der Mensch sich über seine natürlichen Kräfte hinaus auch angemessen auf dieses Ziel ausrichten kann, bedarf er einer entsprechenden Ausrichtung auf Gott. Dazu verhilft ihm Gott selbst durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Somit versteht auch Thomas mit Augustinus und Abaelard die vernunftgemäße Ausrichtung des Geistes auf Gott in der Liebe als das maßgebliche Prinzip aller sittlichen Richtigkeit. Mit Abaelard bemisst Thomas die sittliche Richtigkeit allen natürlichen Strebens am Maßstab der Vernunftmäßigkeit, während die Sünde im engeren Sinne einen Akt der Missachtung Gottes einschließt.<sup>72</sup> Deshalb ist Thomas auch der Überzeugung, dass der Anfang aller Tugenden nicht in der Demut, sondern in die Liebe liege, die ihrerseits ihren Grund im Glauben und in der Hoffnung finde.

Entsprechend behandelt Thomas denn auch die Tugenden im zweiten Teil seiner „Ethik“ ihrem Rang nach: Am Anfang stehen nicht Stolz und Demut, sondern Glaube, Hoffnung und Liebe, da nur diese drei Tugenden Gott selbst zum Ziel und Gegenstand haben. Sodann folgen die geschöpflichen Tauglichkeiten, durch deren Vermittlung der Mensch seine eigenen natürlichen Kräfte in den Dienst der Liebe stellt, so Klugheit und Gerechtigkeit

<sup>71</sup> Die stoische Gotteslehre gliedert sich nach Cicero in die vier Fragen, ob es Götter gibt, welche Eigenschaften sie haben, ob sie die Welt regieren und ob sie sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmern (*Cicero, De natura deorum* II 3; 146, 10–12). Ebenso befasst sich Thomas im Ersten Teil der „Summa theologiae“, was zunächst den ersten drei Teilen der stoischen Systematik entspricht, mit dem Dasein (I 2) und den Eigenschaften Gottes (I 3–43) sowie mit der Schöpfung (I 44–119) einschließlich der Natur des Menschen, wobei Thomas die Ausführungen über den Willen als Vermögen im Rahmen der Anthropologie, die Darstellung des menschlichen Wollens als Akte dieses Vermögens jedoch in strenger Absetzung davon der Moralwissenschaft (*moralis scientia*) vorbehält, die Gegenstand des Zweiten Teils ist (vgl. S.th. I 84, Prolog). Anders als die Hand- und Sentenzenbücher seiner Zeit behandelt Thomas schließlich das Heilshandeln Gottes in Christus, „der, als Mensch, für uns der Weg in der Ausrichtung auf Gott ist“ (S.th. I 2,1 Prooemium), erst im letzten Teil der „Summa“, deren Thematik somit dem vierten Teil der stoischen Gotteslehre entspricht.

<sup>72</sup> „Bei dem, was der Mensch natürlicherweise erstrebt, ist die Vernunft die Anordnende (*ratio est ordinatrix*). Wenn daher jemand von der Regel der Vernunft mehr oder weniger abweicht, wird das Streben entsprechend verwerflich“ (S.th. II–II 162,1 ad 2).

als die beiden maßgeblichen Tauglichkeiten des Geistes sowie Tapferkeit und Mäßigung als die beiden maßgeblichen Tauglichkeiten des Charakters. Schließlich provoziert Thomas die augustinische Lehrtradition bis heute damit, dass er Demut und Stolz erst am Ende des Traktats über die Maßhaltung behandelt.

In der *quaestio* über die Demut<sup>73</sup> nimmt Thomas zunächst alle biblischen Verwendungsweisen der Worte *humilis* und *humiliare* in den Blick, die er im *ad 1* und *ad 2* des ersten Artikels in einer dreistufigen Einteilung zusammenführt. So unterscheidet er zunächst zwischen einem passiven *erniedrigt werden* (als Strafe) und einem aktiven *sich erniedrigen*, im letzteren Fall wiederum zwischen einem *sich erniedrigen* im guten Sinne, wenn etwa Abraham zum Herrn sage „Ich will zu meinem Herrn reden, wenn ich auch Staub und Asche bin“ (Gen 18,27), und in einem schlechten Sinn, wenn man sich auf die Stufe des dummen Viehs herab gebe, und schließlich zwischen einer bloßen Zurschaustellung der eigenen Niedrigkeit (Kol 2,18.23) und einer innerlich begründeten Haltung (Apg 20,19). Mit der Rangregel befasst sich Thomas im *ad 2* des zweiten Artikels. Vor allem aber verweist er im *sed contra* des ersten Artikels auf das Magnifikat (Lk 1,48) und auf die zentrale Stelle in Mt 11,29: „Lernt von mir, denn ich bin milde und demütig/niedrig von Herzen (*humilis corde*)“.

Im ersten *corpus articuli* der *quaestio* definiert Thomas die Demut durch eine Bestimmung ihres spezifischen Werkes: Auch Thomas hält es wie Abaelard für schwer, aber nicht für unmöglich, im Dienst der Liebe zu leben und entsprechende Verfehlungen zu vermeiden. Damit aber ergibt sich eine zweifache Herausforderung. Denn das leitende Ziel zeigt sich einerseits als attraktiv, treibt an und weckt Hoffnung und Zuversicht, andererseits erscheint es aber auch als schwierig, macht mutlos und lässt die Zuversicht schwinden. Daher benötige man sowohl eine Tugend, die den Menschen, der im Dienst der Liebe lebt, gegen alle Mutlosigkeit festigt und antreibt, und das sei das Werk der Geistesgröße (*magnanimitas*), als auch eine Tugend, die gegen allen Übereifer mäßigt und bremst, und das sei die Leistung der Demut. So erweisen sich Geistesgröße und Demut als zwei Seiten derselben Aufgabe: Die Geistesgröße bewahrt den Menschen davor, sich im Dienst der Liebe zu wenig zuzutrauen und sich zu klein zu fühlen, die Demut dagegen, sich voreilig für allzu großartig zu halten und sich anderen gegenüber aufzuspielen. Somit erscheint auch für Thomas das Wort in Mt 11,29 schlicht als Mahnung zum Dienst an der Liebe ohne jedes Ansehen der Person: Zeigt den Menschen die Güte der Herrschaft Gottes, aber bleibt dabei in eurem Herzen demütig, so wie es auch der Gottessohn selbst im Hinblick auf seine menschliche Natur getan hat.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Vgl. S.th. II-II 161.

<sup>74</sup> Vgl. S.th. II-II, q. 161 a.1 ad 4.

Thomas gesteht der augustinischen Tradition zu, dass Geistesgröße und Demut wesentlich im Dienst der Ausrichtung des Menschen auf das übernatürliche Ziel des Menschen stehen. Trotzdem seien es keine göttlichen Tugenden. Denn im Unterschied zu Glaube, Hoffnung und Liebe haben sie nicht unmittelbar Gott zum Gegenstand, sondern dienen lediglich dazu, charakterliche Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Damit folgt Thomas strikt der aristotelischen Definition der Charaktertugend, wonach charakterliche Tauglichkeiten ihr rechtes Maß erst im Urteil der Klugheit finden.<sup>75</sup>

So gesteht Thomas auch zu, dass sich in Geistesgröße und Demut durchaus eine Verfassung des Geistes zum Ausdruck bringt. Dennoch bestimmt er sie nicht als dianoëtische, sondern als Charaktertugenden und ordnet im Anschluss an Aristoteles<sup>76</sup> und Cicero<sup>77</sup> die Geistesgröße der Tapferkeit und die Demut der Maßhaltung zu. Für diese Einordnung beider Tugenden gibt Thomas selbst zwei Gründe an: Zum einen seien es vornehmlich die Charakterkräfte, die das Rangbewusstsein steuern. Zum andern wirke die Geistesgröße nach Art der Tapferkeit, indem sie Widerstände überwinde, und die Demut nach Art der Maßhaltung, insofern sie Überschwänglichkeiten zügle.

Überraschenderweise fügt Thomas den beiden *quaestiones* über Demut und Stolz eine eigene *quaestio* mit vier Artikeln über die Sünde der ersten Menschen an, indem er das augustinische Verständnis der paulinischen Adam-Christus-Parallele<sup>78</sup> im Ton zwar behutsam, in der Sache aber entschieden korrigiert.

Zunächst folgt auch Thomas mit Verweis auf Jesus Sirach 10,15 der Tradition, dass „der Anfang aller Sünde der Hochmut“<sup>79</sup> sei, insofern man das Motiv der ersten Eltern in der Einflüsterung der Schlange formuliert sieht:

<sup>75</sup> Siehe oben, Anmerkung 29.

<sup>76</sup> Aristoteles behandelt den Großmut (*μεγαλοψυχία*: große Gesinnung, Charaktergröße) als die Tauglichkeit desjenigen, der den Umständen entsprechend in Bezug auf die Ehre die Mitte zwischen einem übertriebenen Verlangen nach Ehre (als eine Form der Eitelkeit: *χαυνότης τις*) und einem mangelnden Ehrempfinden (*μικροψυχία*: Kleinmütigkeit) trifft. Wie Thomas aber ebenfalls im Anschluss an Aristoteles ergänzt, ist Ehre als solche nur die Anerkennung, die man von anderen für ein verdienstvolles Handeln erhält, und daher kein Gut, das um seiner selbst willen zu erstreben sei: „Wenn man aber wegen der Ehre handelt, wäre dies schon nicht Tugend, sondern eher Ehrsucht“ (S.th. I-II 2,2 ad 1).

<sup>77</sup> In Ciceros Darstellung der vier Kardinaltugenden als der vier Hauptquellen der Sittlichkeit wird die Tugend des Mutes (*ἀνδρεία*: „Mannesmut“) unter den Begriffen der Tapferkeit (*fortitudo*) und der Geistesgröße (*magnitudo animi*) rezipiert, während die Besonnenheit (*σοφροσύνη*) die Gestalt der Mäßigung und Ausgewogenheit (*modestia, temperantia*) annimmt: „Alles aber, was ehrbar (*honestum*) ist, geht aus einem von vier Teilen hervor. Denn entweder besteht es in einem Erkennen und Sichverstehen auf die Wahrheit [*sapientia/prudentia*], oder in der Bewahrung der Gemeinschaft der Menschen, darin, dass man jedem das Seine zuteilt, und in Treu und Glauben bei Abmachungen [*iustitia*], oder in der Größe und Kraft eines erhabenen, unbesiegbaren Geistes (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*) [*fortitudo/magnitudo animi*], oder in der Ordnung und dem Maß alles dessen, was getan und was gesagt wird, worin Mäßigung und Ausgewogenheit bestehen [*modestia/temperantia*]“ (Off. I,15).

<sup>78</sup> Vgl. S.th. II-II 163,1sc.

<sup>79</sup> „Initium omnis peccati superbia“ – zitiert in: S.th. II-II 163,1sc.

„Euch werden die Augen aufgehen und ihr werdet sein wie Gott.“<sup>80</sup> So dann aber fügt Thomas drei wesentliche Einschränkungen hinzu, indem er die Verfehlung des Hochmuts an den handlungstheoretischen Begriff der Einwilligung, an den sittlichen Begriff der Verfehlung und an eine dreifache Bedeutung des Begriffs der Gottähnlichkeiten zurückbindet: Handlungstheoretisch betrachtet komme es mitunter vor, „dass Bewegungen des Hochmutes leichte Verfehlungen sind, solange die Vernunft nicht in sie einwilligt (*non consentit*)“<sup>81</sup>. Normtheoretisch betrachtet sei „ein Hochmut, durch den jemand Gott verneint und lästert, größer als ein Hochmut, durch den jemand eine Gottähnlichkeit entgegen der Anordnung der Vernunft (*inordinate*) erstrebt“<sup>82</sup>. Doch auch im letzten Fall seien, wie Thomas nachdrücklich ausführt, nochmals drei Fälle zu unterscheiden, sofern der Begriff der Gottähnlichkeit in einem dreifachen Sinne aufgefasst werden könne: Das Streben nach einer Gottähnlichkeit, von der es in Gen 1,26 heißt: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bild und Gleichnis“, sei keineswegs unvernünftig und daher auch keine Verfehlung, da sie der geschöpflichen Natur des Menschen bereits ursprünglich eingeprägt sei. Auch strebe der Mensch von Natur aus nach Erkenntnis, weshalb es keineswegs der Ordnung der Vernunft entgegenstehe, wenn er nach einem höchsten Wissen strebe, von dem schon Aristoteles am Anfang seiner „Metaphysik“ sagt, es sei ein göttliches Wissen, welches zu besitzen zwar letztlich Gott allein vorbehalten bleibe, welches jedoch nicht anzustreben der Würde des Menschen widersprechen würde.<sup>83</sup> Daher lasse sich nach Thomas die Verfehlung der ersten Eltern nur so verstehen, dass sie Gott in Bezug auf dessen Handlungsmacht (*quantum ad potestatem operandi*) gleichkommen wollten (*Deo aequiparari*) in dem Bestreben, über das ihnen gebührende Maß hinaus (*supra suam mensuram*) selbst für sich zu bestimmen, was gut und böse sei, und aus eigener Kraft ihr höchstes Gut direkt zu ergreifen, ohne dass ihnen noch etwas zu tun bliebe, um zur Vollendung ihres Lebens zu gelangen.<sup>84</sup>

Schließlich folgt Thomas Abaelard auch darin, dass der Mensch als Folge des Sündenfalls nicht in seiner Natur verdorben wurde, sondern dass lediglich „durch die Sünde der Ersten Eltern die menschliche Natur sich selbst überlassen wurde, abgezogen von der übernatürlichen Gabe, die von Gott her dem Menschen zugetragen war“<sup>85</sup>. Den Grund dafür, „dass die Bewegungen des Herzens und der Schamglieder nicht willentlich erfolgen“, sieht Thomas denn auch, wie er ausdrücklich betont, nicht in der Bestrafung Adams, sondern mit Verweis auf Aristoteles in der gewöhnlichen geschöpf-

<sup>80</sup> S.th. II-II 163,1 ad 2.

<sup>81</sup> S.th. II-II 162,6c.

<sup>82</sup> S.th. II-II 163,3c.

<sup>83</sup> *Aristoteles*, *Metaphysik* I, 1 f., insbesondere 980a21 und 982b29–983a11.

<sup>84</sup> Vgl. S.th. II-II 163,2c.

<sup>85</sup> S.th. I-II 17,9 ad 3.

lichen Natur dieser Glieder selbst verankert.<sup>86</sup> Zu einer sittlichen Verfehlung kommt es erst dann, wie Thomas ganz im Sinne Abaelards feststellt, wenn der Mensch entgegen einer vernünftig vertretbaren Ordnung in einen abwegigen Gebrauch dieser Vermögen einwilligt.

## 7. Ausblick

Betrachtet man die wechselvolle Geschichte des Demutsverständnisses in der dargelegten Weise, werden die maßgeblichen Motive, aber auch die erheblichen Spannungen deutlich, die diese Geschichte bestimmt haben und die in erheblichem Maße weiterhin die aktuelle Debatte bestimmen werden. Zum einen treten die beiden Ursprungsbauten, das heißt das biblische Motiv der Niedrigkeit und der klassische Begriff der Tugend, zum andern aber auch die diversen Zubauten aus verschiedenen Zeit als solche in den Blick, was eine genauere Würdigung des jeweiligen Theorierahmens sowie der maßgeblichen Anliegen und Gesichtspunkte erlaubt. Eine zeitgemäße Neubestimmung der Demut als christlicher Tugend wird jedoch auch zu berücksichtigen haben, dass sich die Sprache der modernen Ethik nicht mehr in den Kategorien der Verstandes- und Charaktertugenden, sondern in den Begriffen der Selbstkonzeption, der Gerechtigkeit und der Verantwortung bewegt. So mag sich ein Ansatz nahelegen, christliche Demut als eine Grundhaltung aufzufassen, die sowohl den Handelnden selbst als auch sein Verhalten gegenüber anderen und für andere wesentlich tragen kann: Sie befähigt den Einzelnen dadurch, dass er sich in der Liebe Gottes aufgerichtet weiß, dazu, auf jedes Streben nach Vorrangigkeit zu verzichten. Dadurch aber, dass ein solcher Mensch dann auch anderen Menschen mit einer solchen selbstlosen Wertschätzung begegnen kann, vermag sie auch den anderen zu einer ebensolchen Haltung zu bewegen. In der Konsequenz weiß sich ein solcher Mensch schließlich auch zu einer ebenso selbstkritischen wie streitbaren Form der Gerechtigkeit aufgerufen, die im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe jedem das Seine zukommen lässt, dabei weder den Namen Gottes noch die geschöpfliche Würde eines jeden noch so geringen Menschen missachtet und sich im Blick auf das Ganze des menschlichen Lebens in seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen durch keinerlei Unterschied von Rang und Namen beirren lässt.

## Summary

The historical background for the search for a contemporary understanding of humility as a Christian virtue could hardly appear more contradictory. Augustine pointedly contrasts humility, as the basis of all virtue, with pride as the main motive of original sin. Peter Abelard and Thomas Aquines, how-

---

<sup>86</sup> Vgl. S.th. I-II 17,9 ad 3.



ever understand humility, according to the Christological motif of lowliness, as encouragement and moderation of character in the service of love. David Hume describes it in terms of his theory of passions as an inferiority feeling that, until then, was being lauded from the pulpits as a virtue. This article traces the virtue-theoretical reasoning of the three main paradigms that usually define the common understanding of humility.