

Tugend und Eudaimonia

Zum Begriff der Demut in den „Exercitia Spiritualia“ des Ignatius von Loyola*

VON GODEHARD BRÜNTRUP SJ UND LUDWIG JASKOLLA

1. Demut als Selbsterniedrigung

Wer heute, also im 21. Jahrhundert, über Demut als Ideal menschlichen Lebens nachdenken will, hat einen schweren Stand. Er wird für verschroben, rückwärtsgewandt, wenn nicht gleich religiös fundamentalistisch eingestellt, gehalten. Er wird sich mit dem Vorwurf konfrontiert sehen, dass diese Haltung im menschlichen Leben nun wahrlich nicht mehr zeitgemäß sei.

Der Philosoph Christian Schröer hat diesen Gedanken kürzlich so formuliert:¹ Er konstatiert, dass mit dem Übergang vom ausgehenden Mittelalter zur einsetzenden Neuzeit ein Paradigmenwechsel in der Betrachtung der Demut als Tugend zu beobachten sei. Die Demut, die im Mittelalter und der Spätantike noch als zentraler Bestandteil der Werte galt, die zu einem gelingenden Leben führen – Augustinus nennt sie sogar als erste Tugend² –, wird zu einer Haltung umgedeutet, die das Glück des Menschen verhindert.

So stellt auch Norvin Richards in seinem Buch *Humility* fest, dass die meisten modernen Kritiken am Demutsbegriff ihren Ausgang von der „katholischen“ Metaphysik am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit nehmen: So werden immer wieder explizit die Demutskonzeptionen des Bernhard von Clairvaux und des Ignatius von Loyola genannt. Das Adjektiv „katholisch“ werde dabei meist als ideengeschichtlicher Kampfbegriff verstanden, der für eine bestimmte sozio-politische Haltung stehe, die schlussendlich falsch, unzeitgemäß und abzulehnen sei. In dieser Lesart werde Demut als problematische Haltung beschrieben, die mit einem

* Dieser Essay ist aus einem längeren Gespräch mit Eleonore Stump hervorgegangen, das wir im Frühsommer 2015 in St. Louis geführt haben. Johannes Stoffers SJ hat uns zahlreiche, wichtige Hinweise gegeben und Verbesserungsvorschläge zu diesem Text gemacht. Der Text wurde durch die Anmerkungen der Gutachter von „Theologie und Philosophie“ erheblich verbessert. Wir bedanken uns herzlich. Die Forschungen, die diesem Text zugrunde liegen, wurden im Rahmen eines zweijährigen Forschungsvorhabens begonnen, das ein Teilprojekt des „The Philosophy and Theology of Intellectual Humility“-Projekts an der St. Louis University war und das von der John Templeton Foundation unterstützt wurde. Der Text wurde im Rahmen des Projektes „Motivational and Volitional Processes of Human Integration“ (TRT 0119), gefördert durch den Templeton Religion Trust, weiterentwickelt und abgeschlossen.

¹ Vgl. Ch. Schröer, Demut – eine Tugend?, in: ThPh 91 (2016) 363–384.

² Vgl. Augustinus, Ep. 118, 22; vgl. Schröer, Demut, 370–372; vgl. N. Baumann, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus, Frankfurt am Main 2009.

bestimmten „katholischen“ Menschen- und Weltbild verbunden sei, das unter anderem besage, dass der Mensch ein grundsätzlich defizitäres Wesen sei.³

In den folgenden Überlegungen des ersten Teils dieses Essays wollen wir diese Kritik an drei Beispielen klarer entfalten: Eine der zentralen Figuren der Aufklärung, David Hume, lehnte die Demut grundsätzlich als Tugend ab und ordnete sie vielmehr der Liste der Laster zu:

[...] humility [...], and the whole train of the monkish virtues; for what reason are they everywhere rejected by men of sense, but because they serve to no manner of purpose [...] ? We justly, therefore, transfer them to the opposite column, and place them in the catalogue of vices.⁴

Im ausgehenden 19. Jahrhundert griff Friedrich Nietzsche diesen Gedanken auf. Nietzsche formulierte in seinen Werken – besonders in der *Genealogie der Moral* und in *Jenseits von Gut und Böse* – eine grundlegende Kritik am christlich-abendländischen Wertesystem. An dieser grundlegenden Kritik werden wir uns in den kommenden Abschnitten orientieren, um die allgemeine Struktur dieser Kritik herauszuarbeiten. Nietzsche ordnet die Demut dem Wertesystem zu, das er „Sklavenmoral“ nennt und dessen ursprünglicher Sinn und Zweck es sei, Macht über Mitmenschen auszuüben. Er führt diesen Gedanken so ein:

Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit zu Ehren –, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral.⁵

Hume und Nietzsche stimmen sicher in ihrer Bewertung der Demut – im Reigen der anderen christlichen Werte wie etwa der Barmherzigkeit – als im eigentlichen Sinne den Lastern zugehörig überein. Sie unterscheiden sich aber deutlich in der Art und Weise, wie sie die Konsequenzen dieser Einordnung einschätzen: Hume war der Überzeugung, dass die „mönchischen Werte“ Laster seien, weil sie keinen positiven Beitrag zum Glück des Menschen leisten. Sie sind für ihn Ballast eines vergessenen Zeitalters.⁶

Nietzsches Kritik geht jedoch einen wesentlichen Schritt weiter. Die Einstellung, dass die Demut eigentlich ein Laster sei, kann man folgendermaßen argumentativ einfangen: Es gibt bestimmte moralische Konzepte, die von den Schwachen, oder besser gesagt den Unterdrückten, eingeführt wurden, um

³ Vgl. N. Richards, *Humility*, Philadelphia 1992, 169.

⁴ D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, herausgegeben von T. L. Beauchamp, Oxford 1998, 73.

⁵ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, § 260, in: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen* (<http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

⁶ Vgl. A. M. Schmitter, *Hume on the Emotions* (2010), in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/LD8Hume.html>; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

über die Starken, also die Unterdrücker, Macht auszuüben. Diese Konzepte nützen der Machtausübung einer bestimmten Gruppe und werden deswegen von Nietzsche als System der Moral der Nützlichkeit oder System der Moral der Sklaven bezeichnet. So wie Nietzsche die Demut sieht, ist sie ein perfektes Beispiel für ein moralisches Konzept, welches dazu dient, Macht auszuüben und zu erhalten. Demut, so Nietzsche, besteht in einer systematischen Haltung, die darauf angelegt ist, sich selbst als verdorben, unwürdig und unter Anderen stehend aufzufassen. Dies bedeutet aber dann auch, dass Nietzsche nicht wie Hume argumentieren kann, dass die Demut einfach nur überflüssiger Ballast sei. Vielmehr war er der Meinung, dass die Demut einen direkten, negativen Effekt auf das Leben der Menschen hat, weil sie eine realistische Einschätzung der Machtverhältnisse unmöglich macht und Schwachen Macht über die Starken ermöglicht. Plakativ könnte man mithin sagen, dass die Demut das natürliche Verhältnis von Schwachen und Mächtigen verkehrt.

Nietzsche ist deswegen so interessant für unseren Gedanken, weil er jeden Zweifel daran ausräumt, wen er für den Urheber dieser „Sklavenmoral“ hält: das judäo-christliche Weltbild.

Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = [...]) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, [...].⁷

Systematisch lässt sich Nietzsches Kritik folgendermaßen zusammenfassen: Demut ist ein anderes Wort für eine systematische Selbsterniedrigung, die von der judäo-christlichen Tradition eingeführt wurde, um bestimmte Machtansprüche zu begründen.

Nietzsche ist wahrscheinlich der radikalste und klarste Anhänger einer solchen Interpretationslinie, die versucht, die Demut aus ihrer geschichtlichen Genese im christlichen Abendland heraus zu kritisieren. Nichtsdestoweniger lässt sich diese Linie über viele wichtige Protagonisten der westlichen Moralphilosophie nachzeichnen. So würde sich jemand wie Henry Sidgwick wohl nicht auf die Kritik Nietzsches als maßgeblich für eine Kritik des Demutsbegriffs beziehen, dennoch lässt sich die angesprochene Interpretationslinie auch in seinem Denken wiederfinden. Er beschreibt in *The Methods of Ethics* Demut klar im Rahmen von Selbsterniedrigung:

For it is generally said that Humility prescribes a low opinion of our merit: but if our merits are comparatively high, it seems strange to direct us to have a low opinion of them.⁸

⁷ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, § 7, in: Digitale Kritische Gesamtausgabe (Anm. 5).

⁸ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Indianapolis 1907, 334.

Auf diesen historischen Hintergründen aufbauend, wollen wir zum Abschluss des einleitenden Teiles diese Kritik am Demutsbegriff noch einmal systematisch entfalten.

[A] Auf der einen Seite steht eine ontologische Einordnung der Natur des Menschen. Der Mensch, so wird behauptet, ist ein verdorbenes Wesen – ein Wesen, das von sich selbst wahrheitsgemäß denkt, dass es nichts (oder nur wenig) Lobwürdiges an sich hat. Es wird also argumentiert, dass Menschen Wesen sind, die auf die eine oder andere Art nicht dem entsprechen, was sie sein sollen. Diese Charakterisierung komme dem Menschen (zumindest nach dem Sündenfall) nicht kontingenterweise, sondern notwendig zu.⁹

[B] Auf der anderen Seite steht eine sozio-kulturelle Einordnung dieser ontologischen Beschreibung. Es wird argumentiert, dass diese ontologische Beschreibung sozusagen das *proprium* der christlichen Metaphysik des Menschen sei. Der christliche Schöpfergott, der den Wert jedes einzelnen Geschöpfes unendlich übersteige, sei der Garant dafür,¹⁰ dass Menschen als verdorbene Wesen verstanden werden können, die letztlich niemals lobenswürdig sein können.¹¹ Verbindet man diese beiden Gedankenstränge [A] und [B], so lässt sich die folgende Argumentation herausarbeiten:

[1] Demut besteht in einer Haltung der systematischen Selbsterniedrigung, die schlussendlich auf einer Ontologie des Menschen als eines verdorbenen Wesens fußt.

[2] Diese Ontologie ist nur intelligibel, wenn der christliche Theismus wahr ist.

[S*] Nun weist die Moderne zu Recht sowohl [1] als auch [2] als falsch zurück.

[S**] In diesem Sinne weist die Moderne den Begriff der Demut zu Recht zurück.

Es ist hier wichtig auf einen Umstand hinzuweisen, den wir am Ende dieser Überlegungen wieder aufgreifen werden. In der vorgetragenen Kritik werden ontologische und moralische Dimensionen des Demutsbegriffs in einem ungunstigen Sinne miteinander vermengt. Es wird also insinuiert, dass aus der ontologischen Asymmetrie – im Sinne einer radikalen ontologischen Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer – eine moralische Asymmetrie – mithin die grundsätzliche Verdorbenheit des Geschöpfes – folge. Wir werden diesen Gedanken im dritten Abschnitt dieses Textes wieder aufgreifen.

In den folgenden Abschnitten unseres Essays wollen wir die argumentative Kraft dieser Kritik anhand einer der Explikationen des Demutsbegriffs im Rahmen des reformkatholischen Denkens der Frühen Neuzeit untersuchen:

⁹ Vgl. D. Statman, Modesty, Pride, and Realistic Self-Assessment, in: PhQ 42 (1992) 420–438, hier 429.

¹⁰ Man könnte hier ins Feld führen, dass dieser Schluss nur dann gültig ist, wenn man die Erbsündenlehre des klassischen Theismus als zusätzliche Prämisse annimmt. Interessanterweise wird diese Frage in der genannten Literatur nicht als konstitutiv für das Argument betrachtet.

¹¹ Vgl. J. Rachels, God and Human Attitudes, in: RelSt 7 (1971) 325–337, hier 331.

des Begriffs der Demut, den Ignatius von Loyola in seinen *Exercitia Spiritualia* (oder *Geistlichen Übungen*) herausgearbeitet hat. Insbesondere möchten wir drei Fragen beantworten, die sich aus der obigen Kritik und den beiden Schlüssen [S*] und [S**] ergeben:

[Q₁] Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut den Menschen als letztlich verdorbenes Wesen verstehen muss?

[Q₂] Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut Gott als den Wert des Menschen unendlich übersteigend verstehen muss?

[Q₃] Besteht ein Implikationsverhältnis zwischen [Q₂] und [Q₁]?

Mit der Beantwortung dieser Fragen begründen wir die folgende These: Es ist nicht der Fall, dass der ignatianische Begriff der Demut der angeführten Kritik der Moderne zum Opfer fällt. Vielmehr kann gezeigt werden, dass dieser Begriff auch heute durchaus als zeitgemäß und interessant ausgewiesen werden kann. Doch zunächst skizzieren wir den ignatianischen Demutsbegriff im zweiten Abschnitt des Essays, bevor wir die aufgeworfenen Fragen im dritten Abschnitt beantworten.

2. Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des Ignatius von Loyola

Das ignatianische Konzept der Demut ist für unseren Kontext in zweifacher Hinsicht von argumentativer Bedeutung: Ursprünglich waren die Jesuiten ein Orden des geistlichen Aufbruchs und der katholischen Reform am Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit. Das bedeutet für unseren Zusammenhang, dass sich das ignatianische Denken explizit vor dem Hintergrund der Verwerfungen bewegt, die sich zu Beginn der Moderne in sozio-kultureller, wissenschaftlich-philosophischer wie religiöser Weise ereignet haben und die die geistesgeschichtliche Landschaft Europas prägten und prägen. Dieser Umstand scheint besonders deswegen bedeutsam, weil man dem ignatianischen Denken aufgrund seiner „modernen“ Perspektive nur schwer vorwerfen kann, überkommenen mittelalterlichen Konzeptualisierungen anzuhängen. Darüber hinaus gilt es den speziellen Zusammenhang zu erörtern, der für die Form der Darstellung der Demut in den *Exercitia Spiritualia*, kurz „Exerzitien“, charakteristisch ist. Die Exerzitien bestehen aus vierwöchigen spirituellen Übungen, die die Exerzitanden dabei unterstützen sollen, ihr Leben auf Christus auszurichten. Aufgrund ihrer Natur als spirituelle Übungen könnte man zu der Ansicht gelangen, dass die ignatianischen Exerzitien schlecht geeignet seien, um als exemplarische Fälle eines philosophischen Konzepts der Demut als Argumente im philosophischen Sinne verwandt zu werden. Dies ist aber nur auf den ersten, oberflächlichen Blick gegeben. Denn was Ignatius in den *Exerzitien* über die Demut schreibt, orientiert sich nicht an der klassischen Form einer spirituellen Übung oder meditativen Unterweisung – Ignatius

nennt solche Unterweisungen zur spirituellen Übung *meditatio* oder *contemplatio*. Vielmehr führt Ignatius seine Gedanken zur Tugend der Demut als *consideratio* ein. Bei einer *consideratio*, also einem Erwägen, handelt es sich um eine Herangehensweise, mittels derer die essenziellen Charakteristika eines Sachverhalts so herausgearbeitet werden sollen, dass über eine klare und distinkte Einsicht in diese Charakteristika eine Form des Wissens über den betreffenden Sachverhalt möglich wird.¹² Es erscheint uns adäquat, diese Form der *consideratio* als eine philosophisch-theologische Herangehensweise zu interpretieren. Dahingehend fügt sich das Konzept der Demut, das von Ignatius in den *Exerzitien* entwickelt wird, perfekt in die Struktur unserer bisherigen Argumentation ein: Eine der zentralen Figuren für die intellektuelle und spirituelle Entwicklung der Reform des katholischen Denkens hat ein klares Konzept der Demut entwickelt, das sich für eine philosophische Analyse zu eignen scheint. Wenn also die zuvor entwickelte Kritik am Demutsbegriff verfangen soll, dann sollte man meinen, dass diese Kritik auch auf den Demutsbegriff des Ignatius von Loyola zutrifft.

In den Paragraphen aus den *Exercitia Spiritualia*, die wir im Folgenden betrachten wollen, untersucht Ignatius drei Weisen der Demut. Diese drei Weisen bauen aufeinander auf, sie ergänzen sich sukzessive und ermöglichen ein jeweils tieferes Verständnis der Tugend der Demut. Das ignatianische Konzept gründet dabei auf einem gemeinsamen Eckstein der Konzeptualisierung der Tugend der Demut in der katholischen Tradition: Es handelt sich um die Idee, dass die demütige Person eine bestimmte Art der Einsicht oder des ‚Wissens‘ über sich selbst besitzt und ihr die Tugend der Wahrhaftigkeit insofern zukommt, als die demütige Person über sich selbst und ihre Beziehungen zu anderen Menschen wahrheitsgemäß urteilt. Gerade in dieser Einsicht besteht aus unserer Sicht der eigentliche, wesentliche Beitrag dieser Gedanken. Obwohl sich unsere Erwägungen auf verschiedene theologische Ignatius-Interpretationen berufen, fußt die vorliegende Untersuchung auf Überlegungen, die wir im Rahmen eines philosophischen Forschungsprojekts zum tugendethischen Begriff der Demut angestellt haben.¹³ Die Theorie, dass Demut in einer bestimmten Form der Selbsteinsicht bestehe, wird in diesem Text auf das ignatianische Konzept angewendet, und vor diesem Hintergrund werden klassische Vorwürfe gegen die Demut neu interpretiert.

Folgt man dieser Interpretationslinie, dann wird deutlich, dass das ignatianische Konzept der Demut fest auf dem Grund der Tradition steht. So entwickelt etwa Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* einen ähn-

¹² Vgl. E. Kunz, Die drei Weisen der Demut in den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, in: GuL 42 (1969) 280–301, hier 280.

¹³ Vgl. L. Jaskolla, The Puzzle of Self-Abasement, in: Res Philosophica 93 (2016) 585–600; vgl. ders., Humble Minds. On the Importance of Intellectual Humility in Becoming a Person, in: ProcSt 44 (2015) 224–245.

lichen Gedanken: Thomas macht deutlich, dass die Demut eine Tugend ist, die die anderen Tugenden so reguliert, dass sie zum gelingenden Leben der Person beitragen.¹⁴ Dies ist aber nur dann möglich, wenn die demütige Person eine wahrhaftige Perspektive auf ihr eigenes Leben hat. Sheryl Overmyer umschreibt diesen Gedanken des Thomas folgendermaßen:

Humility concerns the virtue of truth because it concerns the truthful relationships we have with God, with others, and with even ourselves.¹⁵

In seinem grundlegenden Werk *Humility* hat auch Norvin Richards deutlich gemacht, dass die demütige Person eine adäquate Perspektive auf sich selbst besitzt.¹⁶ Wir argumentieren, dass es genau diese adäquate Perspektive auf das eigene Selbst und Leben ist, die uns dabei hilft, den Begriff der Demut als eine Form der realistischen Selbsteinsicht zu konzeptualisieren. Die demütige Person ist wahrhaftig zu sich selbst und gelangt dadurch zu einer realistischen Einsicht darüber, was für sie selbst wesentlich ist.¹⁷

In seiner Einführung in die ignatianische Spiritualität hat der Theologe Joseph Tetlow SJ diesen grundlegenden Eckstein des ignatianischen Begriffs der Tugend der Demut folgendermaßen zusammengefasst:

[H]umility, properly understood, requires a strong sense of self, and the greater the humility, the stronger the sense of self. For as more than one saint has remarked, humility is seeing and acknowledging the truth about yourself and your world. If you are smart, you are lying – not being humble – if you act as though you are not. Consider this: Jesus Christ, the Son of God, said that he was „gentle and humble in heart“ (Matthew 11:29), and all four Gospels tell of a man who knew perfectly well who he was, a man with an unshakably strong sense of self.¹⁸

Auf dieser Basis können wir nun zu einer detaillierteren und angemesseneren Darstellung des ignatianischen Begriffs der Demut in den Exerzitien fortschreiten.

2.1 Die erste Weise der Demut

In einer ersten Herangehensweise ist das ignatianische Konzept der Demut folgendermaßen motiviert: Personen, die sich im Rahmen der Exerzitien in das Schweigen und die Stille begeben, tun dies, um ihr Leben auf Gott auszurichten. Das heißt, dass das ignatianische Konzept der Demut explizit in eine spirituelle Praxis eingebettet wird; ein Umstand, der nicht unterschlagen

¹⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161 a. 5.

¹⁵ S. *Overmyer*, Exalting the Meek Virtue of Humility in Aquinas, in: *HeyJ* 56 (2015) 650–662, hier 655.

¹⁶ Vgl. *Richards*, *Humility*, 189.

¹⁷ 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. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 343–378, hier 357.

¹⁸ *J. Tetlow*, *Making Choices in Christ. The Foundations of Ignatian Spirituality*, Chicago 2008, 98 f.

werden darf. Bedeutet dies aber aufs Neue, dass eine philosophische Analyse der Texte nicht adäquat erscheint?

Wir sind nicht dieser Auffassung. Zunächst einmal spricht aus begrifflichen Gründen nichts gegen die Annahme, dass auch ein Gedanke, der in eine spirituelle Praxis eingebettet ist, einer philosophischen Analyse unterzogen werden kann. Dazu können leicht Beispiele gefunden werden, in denen philosophische Analyse und spirituelle Praxis aufs Engste miteinander verbunden sind – man denke beispielsweise an den Umstand, dass Anselms *Proslogion* mit einem Gebet beginnt. Wenn in solchen Fällen philosophische Gedanken in spirituelle Haltungen eingebettet sein können, dann scheint es zumindest *prima facie* nicht unangemessen, dies auch hier anzunehmen.

Vielmehr scheint es uns so, als könnte sich der Kontext der spirituellen Praxis für unsere Analyse des Begriffs der Demut als Vorteil erweisen. Erinnern wir uns, dass die Kritiker des Demutsbegriffs argumentiert hatten, dass der selbsterniedrigende Charakter der Demut direkt und unmittelbar mit seiner Herkunft aus dem christlichen (religiösen) Weltbild zusammenhängt. Deswegen scheint ein christlicher Denker, der explizit eine spirituelle Praxis formuliert, ein idealer Testfall für diese Kritik zu sein.

Die erste Weise der Demut, wie sie in den Exerzitien eingeführt wird, spiegelt die erste Weise, wie sich der Exerzitant auf Gott ausrichtet und sich dafür öffnet, Gott in seinem Leben zu erkennen. In dieser zunächst metaphorischen Sprache definiert Ignatius:

DIE ERSTE WEISE DER DEMUT ist notwendig für das ewige Heil, nämlich, dass ich mich so erniedrige und mich so verdemütige, wieweit es von mir aus möglich ist, damit ich in allem dem Gesetz Gottes, unseres Herrn, gehorche. Ich soll also, selbst wenn man mich zum Herrn aller geschaffenen Dingen in dieser Welt machte oder um des eigenen zeitlichen Lebens willen, nicht zu überlegen bereit sein, ein Gebot zu brechen, sei es ein göttliches oder menschliches, das mich unter Todsünde verpflichtet.¹⁹

Im Sinne dieser ersten Weise der Demut ist die demütige Person jemand, die den Willen Gottes zum Prüfstein ihres eigenen Handelns macht und sich darauf ausrichtet, die göttlichen Gebote nicht zu übertreten.

Betrachten wir diese erste Weise der Demut vor dem Hintergrund der Systematisierung des Thomas von Aquin, die wir zuvor kurz angesprochen haben: Thomas argumentiert, dass Demut als realistische Selbsteinsicht dem Laster des Stolzes entgegengesetzt ist. Dies wird besonders in Thomas'

¹⁹ *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, übersetzt und erklärt von P. Knauer, Leipzig 1978, 72. Vgl. *Ignatius von Loyola*, *Exercitia Spiritualia*. Textuum Antiquissimorum Nova Editio Lexicon Textus Hispani = Monumenta Historica Societatis Iesu; Volumen 100 / Monumenta Ignatiana. Series Secunda: Exercitia Spiritualia S. Ignatii De Loyola Et Eorum Directoria; Tomus I, Rom 1969, Nr. 165: „La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, que así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal.“

inhaltlicher Bestimmung der Demut im Kontrast zum Laster des Stolzes deutlich.²⁰

Aquinas argues that this self-insight extends to three important aspects of human life. First, humilitas as proper self-insight encompasses a proper knowledge of ourselves (S.th. 2a2ae, q.161 a.6). Second, humilitas as proper self-insight encompasses a proper understanding and evaluation of those relations to our environment and fellow humans that are essential to us (S.th. 2a2ae, q.161 a.3). Thirdly, humilitas as proper self-insight encompasses a proper understanding of those relations that constitute [...] those relations that relate us to the Divine (S.th. 2a2ae, q.161 a.2).²¹

Demut, so könnte man sagen, besteht darin, dass sie einen selbstzentrierten, egoistischen Stolz im Leben des Demütigen eindämmt.²² Analog hat nun Kunz dafür argumentiert,²³ dass in der ersten Weise der ignatianischen Demut die demütige Person die göttlichen Gebote so in ihr Leben einbettet, dass dadurch ihr eigenes, selbstzentriertes, egoistisches Streben nach Macht, gesellschaftlicher Stellung etc. – also generell jede Form von Stolz – minimiert wird. Dementsprechend bedarf es für die erste Weise der Demut einer Wahrhaftigkeit der demütigen Person sich selbst gegenüber, so dass die Person in sich diejenigen Charakteristika, die mit dem göttlichen Willen übereinstimmen, von den Charakteristika zu unterscheiden lernt, die durch den eigenen Stolz entstehen.

Dennoch liegt in dieser ersten Weise der Demut noch ein Potenzial für einen inneren Konflikt des Menschen:

Die erste Weise der Demut schildert demnach die Situation dessen, der seine Grundentscheidung für Gott getroffen hat, dem es aber noch nicht gelungen ist, sein gesamtes personales (also freies) Verhalten von dieser Grundentscheidung durchdringen zu lassen.²⁴

Die vierwöchige Struktur der Exerzitien ist ein Prozess der zunehmenden inneren Aneignung einer zunächst erst äußerlichen, in den Tiefen der Psyche der Übenden noch nicht verankerten Entscheidung. Dieser Gedanke lässt sich auch vor dem Hintergrund moderner Persönlichkeits- und Motivationspsychologie interpretieren: Die Psychologen Edward Deci und Richard Ryan argumentieren, dass es einen Unterschied zwischen Zielen gibt, die wir zwar als wertvoll und realisierenswert erkannt haben, aber bei denen es trotzdem noch zu Konflikten mit unseren anderen Strebungen kommen kann.²⁵ Sie nennen diese Ziele „identifiziert“. Davon unterschieden sind solche Ziele, die in unser Leben „integriert“ sind. Wenn wir solche integrierten Ziele verfolgen, dann wird die Möglichkeit eines inneren Konflikts minimiert.

²⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161.

²¹ *Jaskolla*, *The Puzzle of Self-Abasement*, 593.

²² Vgl. ebd., Sektion 3.1.

²³ Vgl. *Kunz*, *Die drei Weisen der Demut*, 283.

²⁴ Ebd. 284.

²⁵ Vgl. *E. Deci/R. M. Ryan*, *The „What“ and „Why“ of Goal Pursuits. Human Needs and the Self-Determination of Behavior*, in: *Psychological Inquiry* 11 (2000) 227–268, hier 236.

Im Falle der ersten Weise der Demut könnte dies bedeuten, dass eben für die demütige Person der göttliche Wille noch nicht vollkommen integriert ist.²⁶

2.2 Die zweite Weise der Demut

Die zweite Weise der Demut nimmt die Entwicklung der demütigen Person zu einem Menschen, der sein Leben auf den göttlichen Willen ausrichtet, auf und führt diese fort. Am besten lässt sich das *proprium* dieser zweiten Weise der ignatianischen Demut in Kontrastierung zur ersten Weise der Demut einsichtig machen: Im Rahmen der ersten Weise besteht die Möglichkeit eines inneren Konflikts zwischen den Ansprüchen eines selbstzentrierten Stolzes einerseits sowie der Intention der eigenen Ausrichtung auf Gott andererseits:

Die Haltung, welche Ignatius auf dieser zweiten Stufe beschreibt, überwindet den inneren Zwiespalt, der die menschliche Person auf der ersten Stufe noch erfüllt. Die gesamte freie Dynamik des Menschen geht jetzt ungehindert auf Gott.²⁷

Die innere Spannung, der innere Konflikt, wird in der zweiten Weise der Demut minimiert:

DIE ZWEITE ist vollkommenere Demut als die erste, nämlich wenn ich mich an einem solchen Punkt finde, daß ich nicht will noch mehr danach verlangen, Reichtum als Armut zu haben, Ehre als Unehre zu wollen, ein langes Leben zu wünschen als ein kurzes, wenn der Dienst für Gott, unseren Herrn, und das Heil meiner Seele gleich ist; und somit daß ich, für alles Geschaffene oder weil man mir das Leben nähme, nicht zu überlegen bereit bin, eine läßliche Sünde zu tun.²⁸

Die demütige Person in diesem zweiten Sinne hat kein Verlangen mehr nach inneren oder äußeren Gütern, die mit ihrer Intention der Ausrichtung auf Gott hin in Konflikt geraten könnten. Vielmehr ist das Wollen der demütigen Person im Sinne der zweiten Weise auf den göttlichen Willen ausgerichtet. Die Wille Gottes und die „deepest desires of the heart“²⁹ sind gleich. Der göttliche Wille ist damit internalisiert und integriert im Sinne der psychologischen Begrifflichkeiten, die wir zuvor eingeführt haben.

Dies zeigt sich auch in der Dialektik der Verunmöglichung von Tod-sünden und lässlichen Sünden in der zweiten Weise der Demut: Das Leben des Menschen, der in der zweiten Weise demütig ist, ist so auf Gott ausgerichtet, dass auch in den ‚kleinen, scheinbar unbedeutenden‘ Dingen kein Unterschied mehr zwischen dem göttlichen Willen und dem menschlichen Willen besteht. Man könnte also sagen, dass die im Sinne der zweiten Weise

²⁶ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 471–473.

²⁷ Kunz, *Die drei Weisen der Demut*, 284.

²⁸ *Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen*, 72. Vgl. *ders.*, *Exercitia Spiritualia*, Nr. 166: „La segunda es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corte, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial.“

²⁹ Stump, *Wandering in Darkness*, 7.

demütige Person einen grundlegenden inneren Frieden, in dem Sinne, dass sie den göttlichen Willen erfüllen will, besitzt. Der göttliche Wille ist ganz zum Willen der demütigen Person geworden.

Es erscheint uns wichtig, an dieser Stelle deutlich zu machen, dass der Wille der Person, die im Sinne der zweiten Weise demütig ist, nicht vom göttlichen Willen überschrieben oder überdeterminiert wird. Vielmehr beschreibt die zweite Weise der Demut eine bestimmte Haltung der demütigen Person gegenüber der Welt und gegenüber Gott: Wer demütig im Sinne dieser zweiten Weise geworden ist, ist frei von selbstzentriertem Stolz und kann aus diesem Grund offen gegenüber den Ansprüchen und Anforderungen der entsprechenden Situation sein. Wir könnten also diesen Umstand als eine Disposition oder Haltung der Person verstehen, die darauf abzielt, in keiner Situation aus den Gründen zu entscheiden, die uns durch selbstzentrierten Stolz vorgestellt werden.

2.3 Die dritte Weise der Demut

In der dritten Weise der ignatianischen Demut wird die Orientierung und Ausrichtung des demütigen Menschen auf und an Gott weiter fortgeführt und schließlich vervollkommen. Wir haben bereits gesehen, dass die erste und zweite Weise der Demut darauf abzielen, dass der demütige Mensch sich vollständig Gott gegenüber öffnet. Die dritte Weise der ignatianischen Demut verlangt vom demütigen Menschen, Christus in einer ganz bestimmten, radikalen Weise nachzufolgen.

Die zweite Weise der Demut zielte auf innere Freiheit, indem der menschliche Wille sich dem göttlichen Willen aus freien Stücken gleichmachte. Eine weitere Radikalisierung dieser zweiten Weise der Demut erscheint aber nur dann möglich, wenn die demütige Person sich noch grundlegender von allen Formen des egoistischen, selbstzentrierten Stolzes frei macht. Ignatius argumentiert, dass dies vor dem Hintergrund des christlichen Menschen- und Weltbildes nur dann möglich ist, wenn die Person ihr Leben auf Basis der in der zweiten Weise der Demut gewonnenen Freiheit zu einer konkreten Nachahmung des Lebens Christi macht. Der Begriff der Nachahmung als Nachfolge des leidenden Christus, den Ignatius hier im Sinn hat, ist sicherlich geprägt von Thomas von Kempens *De imitatione Christi*.

DIE DRITTE ist vollkommenste Demut, nämlich wenn ich, unter Einschluß der ersten und zweiten, wenn der Lobpreis und die Ehre der göttlichen Majestät gleich ist, um Christus, unseren Herrn, nachzuahmen und ihm aktual ähnlicher zu sein, mehr mit dem armen Christus Armut will und erwähle als Reichtum, Schmähungen mit dem davon erfüllten Christus mehr als Ehren, und mehr zu wünschen, als nichtig und tönch um Christi willen angesehen zu werden, der als erster dafür gehalten wurde, denn als weise und klug in dieser Welt.³⁰

³⁰ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen 72f. Vgl. *ders.*, *Exercitia Spiritualia*, Nr. 167: „La tercera es humildad perfectísima, es a saber cuando, incluyendo la primera y la segunda,

Dies bedeutet, dass diejenige Person, die in der dritten Weise demütig ist, für Christus vollständig offen werden will, und dies schließt das Leid und den Schmerz Christi mit ein. Um der „Freundschaft“ zu Christus willen sucht die demütige Person die Angleichung an Christus und damit mittelbar das Leiden Christi. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass dies keine Aufforderung zur Freude am eigenen Leiden ist, sondern eine Aufforderung zur Freude an der Nähe zu Christus.

Bevor wir unsere Ergebnisse kurz zusammenfassen, erscheint es sinnvoll, auf zumindest zwei wichtige interpretatorische Fragen einzugehen. Zunächst ließe sich fragen, inwiefern noch einmal deutlich gemacht werden kann, dass die vorgestellten drei Weisen im engeren Sinne einen Begriff der Tugend der Demut beschreiben.

Der Theologe Erhard Kunz hat eine Antwort auf diese Frage gegeben, die aus unserer Perspektive zufriedenstellend scheint: Er argumentiert, dass es nicht die Nachfolge oder *imitatio* Christi *per se* sei, die in diesem Kontext einen Begriff der Demut grundlegt. Vielmehr setzt die Nachfolge des Lebens Christi in einer radikalen Weise die Ablehnung des egoistischen, selbstzentrierten Stolzes voraus und begründet hieraus einen Begriff von Demut. In diesem Sinne ist es also der Prozess des Freiwerdens von egoistischem, selbstzentriertem Stolz, der den Menschen im eigentlichen Sinne demütig werden lässt.³¹ Der Prozess dieser Ausrichtung auf das innere Freiwerden von Stolz, der schlussendlich wieder auf die innere Nähe zu Christus zielt, lässt sich nun ganz klassisch als ein Prozess beschreiben, der eine realistische, wahrhaftige Selbsteinsicht voraussetzt; Joseph Tetlow nennt deshalb einen „strong sense of self“³² als ein wesentliches Merkmal des ignatianischen Begriffs der Demut.

Wenn dies aber der Fall ist, dann lässt sich der beschriebene Zusammenhang folgendermaßen zusammenfassen: Das ignatianische Konzept der Demut zieht es nach sich, dass die Person, die sich gemäß der drei Weisen der Demut entwickelt, wahrhaftig egoistischen, selbstzentrierten Stolz verliert, weil ihre Nachahmung des Lebens Christi authentisch in realistischer, wahrhaftiger Selbsteinsicht gründet – wobei der Begriff der Selbsteinsicht hier nicht im Sinne einer rein kognitiven Selbsterkenntnis missverstanden werden soll. Neben einer solchen Erkenntnis scheinen die Prägung durch das Beispiel des Lebens Christi und habituelle, ständige Auseinandersetzung mit seinem Anspruch für eine Selbsteinsicht, die das ganze Leben durchwirkt, zentral zu sein.

siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de los que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.“

³¹ Vgl. Kunz, Die drei Weisen der Demut, 288.

³² Tetlow, Making Choices in Christ, 98.

Dies bringt uns zu unserer zweiten Frage: Ist es für Menschen überhaupt möglich, diese dritte, radikale Weise der Demut zu erreichen? Oder etwas weiter gefasst: Ist es für Menschen möglich, im Sinne der zweiten und der dritten Weise demütig zu sein?

Wir sind der Meinung, dass hier im Grunde eine falsche Fragerichtung vorliegt, und wir sind aus noch weiter zu erläuternden Gründen der Meinung, dass für Ignatius im strengen Sinne nicht die Frage im Vordergrund stand, ob diese Weisen der Demut vollständig vom Menschen erreicht werden können. Ignatius formuliert durch die drei Weisen der Demut ein Ideal, gemäß dem sich das Leben der betreffenden Personen ausrichten soll. Es liegt also ein normativer Kontext vor, der einen Idealszustand formuliert, der zwar im konkreten Leben erreicht werden kann, wie vollständig dieses Ideal jedoch realisiert wird, darf an dieser Stelle offenbleiben.

Man könnte also zu folgender vorsichtiger Beschreibung des genannten Kontextes gelangen. Die Herangehensweise des Ignatius von Loyola ist ‚pragmatisch‘ in dem Sinne, dass Menschen sich zumindest in den allermeisten Fällen nicht im vollständigen, radikalen Sinne von egoistischem, selbstzentrierten Stolz frei machen können. Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass es unmöglich wäre, Fälle zu identifizieren, die uns zumindest einen partiellen Blick auf die Verwirklichung der drei Weisen der ignatianischen Demut im menschlichen Leben erlauben.

Wir wollen aus diesem Grund den theoretischen Kontext sowie dessen Konzeptualisierung der drei Weisen der Demut an einem plastischen historischen Beispielfall näher erläutern. Der Jesuit Alfred Delp reflektierte in seinen Predigten teils sehr kritisch auf die sozialen und politischen Umstände im Deutschland des Nationalsozialismus und stellte Überlegungen zu einer besseren, menschlicheren Gesellschafts- und Werteordnung an. Von 1940 an waren Delp, der Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu Augustinus Rösch und andere Jesuiten Mitglieder der Widerstandsgruppe, die sich „Kreisauer Kreis“ nannte, sich an den Grundüberzeugungen des christlichen Bekenntnisses orientierte und von Helmuth James Graf von Moltke geleitet wurde. Kurz nach dem gescheiterten Attentat Claus Schenk Graf von Stauffenbergs auf Adolf Hitler im Herbst 1944 wurden viele Mitglieder des Kreisauer Kreises von den nationalsozialistischen Behörden verhaftet. Graf von Moltke und Delp wurden im Januar bzw. Februar 1945 hingerichtet.

Unsere Frage an dieser Stelle muss lauten: Gibt es Gründe, anzunehmen, dass Alfred Delp im ignatianischen Sinne ein demütiger Mensch war? Wir denken, dass es mehrere gute Gründe gibt, dies anzunehmen, die sich aus seinem Lebensweg im Dritten Reich und während seiner Inhaftierung speisen.

Als erster Hinweis mag der Umstand gelten, dass Alfred Delp auch in einer Situation extremer Opposition gegen ihn an den Überzeugungen festhielt, die er als den Willen Gottes für die Welt betrachtete. Er hielt an diesen Überzeugungen fest und vertrat sie in Umständen, die zu jeder

Zeit Folter oder den Verlust des eigenen Lebens für ihn bedeuten konnten. Dies scheint einerseits anzuzeigen, dass Alfred Delp sich von egoistischem, selbstzentriertem Stolz in Bezug auf einen möglicherweise einflussreichen Lebensentwurf im Nachkriegsdeutschland freigemacht hatte. Andererseits verdeutlicht dieser erste Hinweis, dass Alfred Delp über wahrhaftige Selbsteinsicht verfügte: Er hatte eine klare Vision seines Lebensentwurfs. Diese Selbsteinsicht bestand darin, dass er herausgefunden hat, was ihn zutiefst anging, was das *telos* seines Lebens war – im Sinne von Harry Frankfurts „what we really care about“³³ oder im Sinne von Eleonore Stumps „deepest desires of the heart“³⁴. Jene Überzeugungen war er nicht einmal im Angesicht seines eigenen Todes bereit aufzugeben, als ihm die Vertreter des Dritten Reichs seine Freiheit im Austausch gegen den Austritt aus dem Jesuitenorden anboten.³⁵

Ein zweiter Hinweis kann in Alfred Delps Briefen aus dem Gefängnis gefunden werden:

Wenn der Herrgott diesen Weg will – und alles Sichtbare deutet darauf hin –, dann muss ich ihn freiwillig und ohne Erbitterung gehen. Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind.³⁶

Es geht aus diesem Dokument überdeutlich hervor, dass Alfred Delp im Gefängnis nicht nur seine innere Freiheit bewahrte. Wiewohl man an diesen Zeilen deutlich merkt, dass Alfred Delp nicht sterben will – in dem Sinne, dass er einen Todeswunsch hätte –, ist aber gleichzeitig klar, dass er diesen Weg gehen will, den er als den Weg Gottes für sich versteht. Diese Zeilen beschreiben also einen im ignatianischen Sinne demütigen Menschen in einer zweifachen Bedeutung: Zunächst scheint es Alfred Delp ganz grundsätzlich an einer Sorge um sein physisches Wohlergehen zu gebrechen. Darüber hinaus wird aber auch deutlich, dass Alfred Delp den freiwillig erlittenen Tod in der Nachfolge Christi im Sinne der dritten Weise der ignatianischen Demut versteht.

Nachdem wir nun das ignatianische Konzept der Demut näher beleuchtet haben, wollen wir im letzten Abschnitt dieses Textes zu den drei Fragen Q₁, Q₂ und Q₃ zurückkehren, die wir zum Abschluss des ersten Abschnitts gestellt haben.

³³ H. Frankfurt, The Importance of What We Care About, in: Synthese 53 (1982) 257–272, hier 260.

³⁴ Stump, Wandering in Darkness, 7.

³⁵ Vgl. www.jesuiten.org/wir-jesuiten/bekannte-jesuiten/alfred-delp.html (zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

³⁶ A. Delp, Im Angesicht des Todes, herausgegeben von A. R. Batlogg und R. Müller, Würzburg 2007.

3. Ist die Selbsterniedrigungstheorie³⁷ der Demut gerechtfertigt?

Rufen wir uns dazu die Beschreibung ins Gedächtnis, mittels derer wir im Vorhergehenden das Konzept der drei Weisen der Demut nach Ignatius von Loyola eingeführt haben: Der ignatianische Begriff der Demut besteht grundlegend darin, dass die Person, die sich gemäß der drei Weisen der Demut entwickelt, egoistischen, selbstzentrierten Stolz verliert, weil ihre Nachahmung des Lebens Christi authentisch in realistischer, wahrhaftiger Selbsteinsicht gründet.

In den folgenden Überlegungen schließt sich der argumentative Kreis dieses Textes. Wir werden versuchen, die kritischen Fragen zu beantworten, die sich aus der Sicht der Selbsterniedrigungstheorie der Demut stellen. Wir werden dies vor dem Hintergrund der drei Weisen ignatianischer Demut tun. Sollte es sich zeigen, dass die kritischen Fragen der Selbsterniedrigungstheorie zufriedenstellend beantwortet werden können, so legt sich ein partieller Schluss nahe: Zumindest im Hinblick auf das ignatianische Konzept der Demut wäre dann die globale Kritik der Selbsterniedrigungstheorie hinfällig.

Q₁ Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut den Menschen als letztendlich verdorbenes Wesen verstehen muss?

Wir argumentieren entschieden, dass dies nicht der Fall ist. Die Anhänger der Selbsterniedrigungstheorie der Demut vertraten, dass diejenigen, die Demut für eine Tugend halten, auf die These festgelegt sind, dass der Mensch ein ontologisch mangelhaftes Wesen sei. Aufgrund dieser wesenhaften Unzulänglichkeit nehme der demütige Mensch von sich zu Recht an, dass er unter anderen und im Besonderen unter Gott stehe. Die Selbsterniedrigungstheorie der Demut gründete damit in einer These über die ontologische Natur des Menschen sowie einer These über die Machtansprüche, die aus dieser ontologischen Natur entstehen.

Im Rahmen der ignatianischen Konzeption der Demut scheint das genaue Gegenteil wahr zu sein. Zunächst gilt es festzuhalten, dass sich Ignatius in den *Exerzitien* nur indirekt zur ontologischen Natur des Menschen äußert. Was durch seine Darstellung der drei Weisen der Demut impliziert zu sein scheint, widerspricht der Selbsterniedrigungstheorie direkt: Ignatius behauptet ganz klar, dass es für den Menschen möglich ist, eine Nachahmung des Lebens Christi im eigenen Leben anzustreben. Wir haben zu zeigen versucht, dass dies nicht nach sich zieht, dass der Wille des Menschen durch

³⁷ Hier gilt es, eine terminologische Verwirrung zu vermeiden: Mit „Selbsterniedrigung“ beziehen wir uns auf die nietzscheanische Überzeugung, dass Demut dazu diene, andere in ein Abhängigkeitsverhältnis zu zwingen. Dies könnte missverständlich sein, denn das Neue Testament bezeichnet Selbsterniedrigung als die im eigentlichen Sinne angemessene Haltung (Lk 14,11; Phil 2,8) des Menschen. Dieses *tapeinoun heauton* entspricht aber einem Sich-selbst-Zurücknehmen, das wiederum dem Anderen Raum eröffnet – ganz im Sinne von *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 161 a. 3.

den göttlichen Willen überdeterminiert wird, sondern vielmehr, dass in dieser Nachahmung die demütige Person sich den Willen Gottes zu eigen macht. Im Kontext der christlichen Überzeugungen bedeutet dies nicht nur, dass der Mensch – trotz Erbsünde – nicht als mangelhaftes, korrumpiertes Wesen geschaffen sein kann, sondern dass er als Abbild³⁸ Gottes geschaffen ist.

Ein weiterer Hinweis kann darin gefunden werden, wie Ignatius das Ziel eines demütigen Lebens beschreibt. Demut (*humilitas*), die im klassischen christlichen Denken³⁹ fast immer zusammen mit der Tugend der Großmut (*magnanimitas*) gedacht wird, scheint den Menschen zu befähigen, große Taten in seinem Leben anzustreben, zu verwirklichen und das Gelingen des eigenen Lebens zu erstreben.⁴⁰ Viele klassische Denker haben argumentiert, dass Demut und Großmut zwei Tugenden sind, die sich gegenseitig stärken und immer zusammen auftreten:

[...] two complementary perspectives, from below and above, of the will to embrace and pursue a true vision of what it is to be human based upon a true understanding of our final end.⁴¹

Wir folgen hier im Weiteren der Konzeptualisierung Josef Piepers, die er in seinem Werk *Über die Hoffnung* dargestellt hat: Großmut besteht in der Disposition, sich selbst großer Taten würdig zu erkennen. Jene großen Taten bestehen darin, dass Menschen die Potenziale des menschlichen Lebens zu einem gelingenden Leben realisieren. Die Demut andererseits reguliert diesen Prozess durch eine wahrhaftige Selbsteinsicht.

In dieser Form der wahrhaftigen Selbsteinsicht wiederum liegt eine Ablehnung der Selbsterniedrigungstheorie der Demut. Der demütige Mensch wird durch seine Selbsteinsicht nicht an seiner Selbstverwirklichung gehindert, sondern die Selbsteinsicht ermöglicht die Projekte des Menschen, weil sie die Großmut in die richtigen Bahnen lenkt. Kehren wir ein weiteres Mal zu Alfred Delp zurück: Es wäre wohl Ignatius' Überzeugung gewesen, dass Alfred Delp die vollen Potenziale seines menschlichen Lebens nicht trotz seiner demütigen Haltung verwirklichen konnte, sondern *weil* er als demütiger Mensch über Selbsteinsicht verfügte, welche die Verwirklichung dieser Potenziale erst möglich machte. In eine ganz ähnliche Richtung geht Walter Kardinal Kasper, wenn er über Papst Franziskus schreibt:

³⁸ Könnte die Kreatürlichkeit nicht eigentlich schon als ausreichend für die Selbsterniedrigungstheorie angesehen werden? Wir denken, dass dies zumindest schwer zu begründen sein dürfte. Wie sich an der Redeweise vom „Abbild“ Gottes zeigt, kann die reine Abhängigkeit der Geschöpfe auch positiv gelesen werden. Die Abhängigkeit sagt damit noch nichts über die Frage der Selbsterniedrigung aus.

³⁹ Vgl. A. Pmsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics*. *Virtues and Gifts*, London 2012, Kap. 3.

⁴⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II q. 54 a. 1.

⁴¹ M. Keating, *The Strange Case of the Self-Dwarfing Man*, in: *Logos* 10 (4/2007) 55–76, hier 71 f.

Was der Papst vorschlägt, ist der demütige Weg gläubiger Menschen, die Kontinente verschieben und Berge versetzen.⁴²

Diese Überlegungen bringen uns direkt zum zweiten Teil der Frage Q₁. Wir haben, Joseph Tetlow folgend, die Ansicht stark zu machen gesucht, dass das ignatianische Konzept der Demut einen Begriff davon enthält, dass demütige Personen über eine realistische Selbsteinsicht, einen starken Sinn für das eigene Selbst, verfügen müssen. Sie sind Personen, die eine innere Ehrlichkeit, eine Wahrhaftigkeit, über sich selbst und die Beziehungen, die sie zu anderen unterhalten, besitzen. Wenn dies aber wahr ist, dann kann die Selbsterniedrigungstheorie der Demut keine Interpretation für das ignatianische Konzept der Demut darstellen. Um uns selbst zu erniedrigen, müssten wir das Gegenteil tun, wir müssten uns über uns selbst belügen.

If you are smart, you are lying – not being humble – if you act as though you are not. Consider this: Jesus Christ, the Son of God, said that he was „gentle and humble in heart“ (Matthew 11:29), and all four Gospels tell of a man who knew perfectly well who he was, a man with an unshakably strong sense of self.⁴³

Q₂ Ist es wahr, dass man zum Verständnis des ignatianischen Begriffs der Demut Gott als den Wert des Menschen unendlich übersteigend verstehen muss?

Die Antwort auf diese Frage scheint uns wiederum relativ klar zu sein. Das ignatianische Konzept der Demut impliziert, dass Gott in einem ganz grundsätzlichen Sinne über allen seinen Geschöpfen steht. Es handelt sich also um eine radikale ontologische Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Dies ist aber nur eine plattitüdenhafte Wahrheit über den klassischen Theismus – also etwas, das im Englischen als „truism“ bezeichnet würde. Josef Pieper hat dies als die schöpfungstheologische Dimension der Demut ausgedeutet: in der Anerkennung des Menschen, dass er Kreatur ist.⁴⁴

Aber folgt aus dieser ontologischen Asymmetrie, dass das Verhältnis zwischen dem Wert des Menschen und dem Wert Gottes von ähnlicher Art ist? Es stellt sich mithin die Frage, ob aus einer solchen ontologischen Asymmetrie auch eine moralische Asymmetrie im Sinne der grundsätzlichen Verdorbenheit des Menschen resultiert.

Uns scheinen zwei Lesarten der These, dass der Wert Gottes den Wert des Menschen unendlich übersteige, logisch möglich. Der *ersten* Lesart gemäß müsste der genannte Zusammenhang folgendermaßen umschrieben werden: „Gott ist allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfer der Welt, der klarerweise über seinen Geschöpfen steht.“ Diese Lesart geht

⁴² W. Kasper, So denkt der Papst, in: ZEIT ONLINE (10. März 2015) (<https://www.zeit.de/2015/08/papst-radikal-liberal-walter-kasper>; zuletzt abgerufen am 31.07.2018).

⁴³ Tetlow, Making Choices in Christ, 98 f.

⁴⁴ Vgl. J. Pieper, Zucht und Maß, in: *Ders.*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre, herausgegeben von B. Wald, Hamburg 1996, 137–197, hier 183.

jedoch über eine ontologische Asymmetrie nicht hinaus. Sie argumentiert vielmehr dafür, dass es in der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer eine starke Ungleichheit gibt. Dass der Mensch in einem normativen Sinne „minderwertig“ sei, folgt aus dieser Lesart nicht. Der *zweiten* Lesart gemäß müsste der genannte Zusammenhang folgendermaßen umschrieben werden: „Weil Gott als allmächtiger, allwissender und allgütiger Schöpfer der Welt klarerweise über seinen Geschöpfen steht, muss der Mensch in einem normativen Sinne ‚minderwertig‘ sein, insbesondere dann, wenn man den Menschen mit Gott vergleicht.“ Wir denken nicht, dass man diese zweite Lesart aus dem ignatianischen Konzept der Demut, wie wir es vorgestellt haben, ableiten kann. Der Rückschluss von einer ontologischen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer auf eine normative Minderwertigkeit des Menschen im Angesicht des Schöpfers scheint ganz einfach ein *non sequitur* zu sein.

Im Kontrast dazu scheint uns der ignatianische Begriff der Demut eher auf die individuelle Wichtigkeit des Menschen hinzuweisen. Obwohl das ignatianische Konzept von einer demütigen Haltung ausgeht, liegt eine selbsterniedrigende Haltung in dem Sinne, dass sich die Menschen für minderwertig halten, nicht in der Intention des Ignatius. Vergegenwärtigen wir uns, dass die demütige Person jemand ist, der einen starken Sinn für das eigene Selbst besitzt. Aus dieser Haltung folgt auch ein starker Sinn für und eine wahrhaftige Selbsteinsicht in den eigenen Wert. Wenn also die demütige Person Christus in ihrem Leben erkennt und ihm nachfolgt, dann führt dies nicht zu einer Verminderung des eigenen Werts, sondern dieser Wert wird erhalten.

The person who wishes to be meek and humble as Jesus was can say to the Father honestly, „Treat me as you treated your own Son.“ Such a prayer has nothing to do with negative self-image or despising the gifts of the Spirit. On the contrary, heroic love is meek and humble, but it is also glorifying.⁴⁵

In diesem Sinne schließt sich dann hier auch der Gedankengang zu Josef Pieper. Dieser argumentiert, dass gerade im kreatürlichen, freien Handeln und in der Annahme des göttlichen Willens für das eigene Leben („wirklichkeitsgemäß zu handeln“) die eigentliche Würde des Menschen bestehe:

Die Würde des Menschen als eines geistbegabten Wesens liegt nämlich in nichts anderem als darin, seinsgerecht – das heißt: wahr – zu erkennen und aus freier Entscheidung wirklichkeitsgemäß zu handeln.⁴⁶

⁴⁵ Tetlow, *Making Choices in Christ*, 103.

⁴⁶ J. Pieper, Über die Hoffnung, in: *Ders.*, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik*, 256–295, hier 265.

Q₃ Besteht ein Implikationsverhältnis zwischen der zweiten Frage Q₂ und der ersten Frage Q₁?

Wir haben bereits gesehen, dass die zweite Lesart der Frage Q₂, in der aus der ontologischen Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf auf die normative Minderwertigkeit des Geschöpfes im Angesicht des Schöpfers geschlossen wird, nicht dem ignatianischen Konzept der Demut entspricht. Es scheint trotzdem sinnvoll, die dritte Frage Q₃ weiter zu spezifizieren: Folgt aus der ersten Lesart der Frage Q₂ eine These, in welcher der Mensch seiner Natur nach als (wertbezogen) mangelhaft zu beschreiben ist?

Nein. Schon in der klassischen, theistischen Metaphysik gilt der Grundsatz, dass alles Seiende in einem grundsätzlichen Sinne als „gut“ zu bezeichnen ist. Mit den Worten Josef Piepers:

[...] „omne ens est bonum“, alles Seiende ist gut, was wiederum das gleiche besagt wie: „ens et bonum convertuntur“, „seiend“ und „gut“ sind vertauschbare Begriffe.⁴⁷

Selbst wenn Gott also als *esse subsistens* als die radikale Grundlage aller Einzelseienden verstanden werden muss, sind die Einzelgeschöpfe in einem wertbezogenen Sinne als „gut“ zu bezeichnen. Diese Asymmetrie führt aber gerade nicht zu einer Minderwertigkeit der Geschöpfe.

Aus der Beobachtung der faktischen Defizienz bestimmter Vermögen und Fähigkeiten kann aber auch nicht eine Unwürdigkeit oder ein Mangel an Würdigkeit im normativen Sinne geschlossen werden. Dies scheint nämlich einem naturalistischen Fehlschluss analog zu sein. Ein Vertreter der Selbsterniedrigungstheorie müsste zeigen können, dass aus der bloßen Beschreibung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf eine normative These über die Minderwertigkeit der Geschöpfe abgeleitet werden kann.

Es gibt klare Beispielfälle, in denen ein solches Implikationsverhältnis nicht vorliegt: Betrachtet man etwa die Eltern-Kind-Beziehung, so zeigt sich eine starke ontologische Abhängigkeit, denn das Kind würde ohne seine Eltern nicht existieren und könnte zumindest in frühen Phasen seine eigene Existenz nicht sichern. Daraus folgt aber nicht, dass Kinder in einem normativen Sinne weniger wert sind als ihre Eltern. Wir hoffen, dass dieses Beispiel hilft, zu unterstreichen, dass es sich bei der genannten Frage Q₃ um einen naturalistischen Fehlschluss vom Sein auf das Sollen handelt.

In den letzten beiden Absätzen dieses Textes wollen wir das vorgetragene Argument zusammenfassen: Wir begannen unsere Untersuchung ausgehend von prominenten historischen Kritiken des Demutbegriffs. Wir rekonstruierten dabei die sogenannte Selbsterniedrigungstheorie der Demut und systematisierten deren Kritik in drei Fragen. Danach haben wir das Konzept der Demut nach Ignatius von Loyola herausgearbeitet, um am

⁴⁷ J. Pieper, Über das Gute und das Böse, in: *Ders.*, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, herausgegeben von B. Wald, Hamburg 2001, 1–57, hier 3.

Beispiel dieses klassischen Denkers der katholischen Reform zu untersuchen, ob die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie der Demut gerechtfertigt ist. Schlussendlich haben wir zu zeigen versucht, dass die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie sich im Hinblick auf das ignatianische Denken nicht anwenden lässt.

Wo stehen wir argumentativ? Wir haben gezeigt, dass die Kritik der Selbsterniedrigungstheorie der Demut zumindest nicht in einem generellen Sinne wahr sein kann. Wir wollen nicht in Abrede stellen, dass es im christlichen Denken immer wieder Tendenzen gegeben hat und gibt, Demut im Sinne einer Selbsterniedrigung zu verstehen. Es ist aber genauso wichtig, darauf hinzuweisen, dass dies auf das Konzept des Ignatius nicht zutrifft. Wenn dies wahr sein sollte, dann würde es sich als fruchtbar erweisen, weiter über die Tugend der Demut nachzudenken und herauszuarbeiten, warum die westliche Tradition über weite Strecken die Demut als eine Tugend – und gerade nicht als ein Laster – verstanden hat.

Summary

In this paper, we explicate a systematic account of the virtue of humility based on the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola. We defend this account against a common line of critique that has been influential in modern philosophy. In other words, we argue against the common but mistaken idea that humility is a vice because it leads to a systematic view of self-abasement about human nature.