
JONAS PUCHTA

Universität Rostock

jonas.puchta@uni-rostock.de

DEMUT ZWISCHEN WERTUNG UND GEFÜHL. PHÄNOMENOLOGISCHE ANNÄHERUNGEN AN EINEN MODEBEGRIFF

abstract

The article takes the increased emergence of the term “humility” as an occasion for a phenomenological investigation. For this purpose, humility is not presupposed as a purely Christian attitude, but the focus is on the analysis of fundamental experiences that cause people to behave in a humble manner in the long term. Starting from three exemplary reports of experiences, the phenomenological method is applied step by step and develops a definition of the term. For this purpose, the connection between evaluative statement, feeling and binding validity is central. The fact that the humble person understands himself as powerless, dependent and limited is motivated by the specific character of feelings. In the long run, these can prescribe a binding course of action for the person concerned, which in the long run can enter into cultural ways of life that cannot be limited to a purely religious context.

keywords

humility, feeling, valuation, norm, authority

Einführende Bemerkungen

In der Philosophie genießt insbesondere die Phänomenologie das Privileg, dass sie die alltägliche Beirung eines Menschen – zum Beispiel seine Irritation, sein Unverständnis, sein Staunen – als berechtigten Anlass für eine tiefere Besinnung wahrnehmen kann. Die damit verbundenen Anstöße lenken die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen, über die wir oft unbedacht hinweggehen, oder auf Begriffe, die wir verwenden, ohne sie ihrem Verständnis nach explizit zu machen. Eine solche Beirung kann aus der Beobachtung resultieren, dass sich der christlich geprägte Begriff der „Demut“ seit längerer Zeit wieder an Beliebtheit erfreut, ohne dabei auf einen erwartbaren religiösen Kontext angewiesen zu sein. Die Demut wird als „Tor“ zur „inneren Freiheit“ thematisiert (Mösing, 2022), sie gilt als nützlich für die Unternehmensführung (Frank, 2021) und wird nicht weniger gerne in der Politik (Lehning, 2023) und im Sport (Harms, 2020) als Mahnung, Forderung oder Bekenntnis verstanden. Der eigenen Aussage nach nimmt ein Politiker das Wahlergebnis „demütig“ an, während ein Trainer und seine Mannschaft „mit Demut“ in die nächste Bundesligapartie gehen. Gemessen an diesen nur angedeuteten, aber zahlreich vorliegenden Beispielen entpuppt sich die Demut als ein „Modewort“, das sich für die Philosophie allein deshalb als untersuchungswürdig erweist, weil weitestgehend ungeklärt bleibt, was in diesen verschiedenen Zusammenhängen unter diesem Begriff eigentlich noch zu verstehen ist.

Insbesondere in der Theologie haben seit Beginn des 21. Jahrhunderts wieder vermehrt Auseinandersetzungen mit der Demut stattgefunden (Zemrich, 2006; Schöller-Reisch, 2009; Becker, 2015). Darunter sind auch einige emotionstheoretische Ansätze, welche die Demut im Kontext von Leib und Gefühl durchdenken (Barth, 2014; Opalka, 2021). Als eine der wenigen Ausnahmen hatte bereits M. Scheler zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter den Phänomenologen die Demut als eine Tugend zu rehabilitieren versucht und sich ihr offen vor einem christlichen Hintergrund angenähert (Scheler, 1972, pp. 17-26).¹ Mit den Arbeiten von C. Halbig (2018) hat die Demut gegenwärtig wieder im tugendethischen Diskurs Beachtung gefunden. Wer demütig ist, könne in ein angemessenes Welt- und Selbstverhältnis treten, das auch die „Natur“ (Otto-Leng, 2015) und das nichtmenschliche Leben (Pelluchon, 2019) achtet. Dagegen ist in jüngerer Zeit eine phänomenologische Untersuchung, die sich der Demut weitestgehend unabhängig von einem theologischen Erkenntnisinteresse annähert, nahezu ausgeblieben (Puchta, 2021).

¹ Ähnliches gilt z. B. für Dietrich von Hildebrand (1971, pp. 111-137).

Im Folgenden soll die Demut eine Bestimmung durch die Anwendung der phänomenologischen Methode erhalten. Da die Beschreibung des Phänomens im Zentrum steht, spare ich eine Diskussion² aus, die danach fragt, auf welche Weise man die Phänomenologie oder ihren Anspruch verstehen kann und beschränke mich auf eine Möglichkeit, sie folgendermaßen zu verstehen. Die Phänomenologie orientiert sich für die Begriffsklärung an der unwillkürlichen Lebenserfahrung, die einem Menschen – wenn auch oft unbedacht – spürbar nahegeht, ohne dass er sich das ihm Widerfahrene absichtlich durch Konstruktionen zurechtgelegt hat (Schmitz, 2009, pp. 7, 13ff.). Solche unwillkürlichen Erfahrungen entspringen nicht der Willensmacht des Menschen und sind nicht vollständig seiner willkürlichen Interpretation überlassen, weil sich das Erlebte so stark aufdrängt, dass man ihm nicht ernsthaft durch Wegdeutungsversuche die Anerkennung verwehren kann.³ Die unwillkürliche Lebenserfahrung ist diejenige Rechtfertigungsinstanz, an der sich im Zweifelsfall die Begriffsbestimmung der Demut behaupten muss. Die dafür relevanten Widerfahrnisse sollten einem Menschen entweder möglichst durch eigene Erlebnisse rückblickend zugänglich sein oder durch die angeführten Zeugnisse wenigstens nachvollziehbar erscheinen. Die aus der Ersten-Person-Perspektive geschilderten Erfahrungsberichte besitzen, so die Annahme, einen gemeinsamen Kern, der mit der Unterstützung einiger phänomenologischer Termini zur Sprache kommen soll. Um diesem Anspruch ansatzweise gerecht werden zu können, ist die Demut nicht – wie oftmals in der christlichen Tradition geschehen – als eine willentlich eingenommene Haltung vorausgesetzt, sondern das Vorhaben zielt auf die Untersuchung derjenigen Erlebnisse ab, die Menschen erst dazu veranlassen, sich auf eine bestimmte Weise demütig zu zeigen.

Zuvor ist eine letzte methodische Bemerkung nötig, die für das weitere Vorgehen wenigstens mitgedacht werden muss. Es ist, wie bereits angedeutet, offensichtlich, dass die Demut wie auch ihre Deutungsversuche in einer umfangreichen, vornehmlich christlich geprägten Begriffstradition stehen. Ein solcher Verständnishorizont schafft ein implizites Vorverständnis (Heidegger, 2006, p. 150; Gadamer, 2010, pp. 281-290), von dem man sich nur versuchsweise lösen, es sich aber mindestens durch historische Begriffsanalysen bewusstmachen kann. Allein vor dem Hintergrund dieser Prägung ist ein Vorhaben, das sich auf die Suche nach einem überzeitlichen Wesen der Demut „an sich“ machen möchte, erheblichen Schwierigkeiten ausgesetzt. Die nachfolgende Analyse möchte sich mit einer Begriffsbestimmung begnügen, für die es erforderlich wäre, einige wesentliche Stationen der Begriffstradition „Demut“ durchzugehen. Dafür wären in Anlehnung an eine „Destruktion“ der „Tradition“ (Heidegger, 2006, p. 21-22) sowohl wesentliche Deutungen des Christentums zu beleuchten als auch die neuzeitliche Kritik zu berücksichtigen, die, allen voran Friedrich Nietzsche (1988, p. 317), ein vehementes Unbehagen gegenüber dieser Haltung geäußert hat. Für diese eigentlich nötige Analyse ist hier nicht der Platz, aber sie ist bereits an anderer Stelle erfolgt (Puchta, 2021, pp. 33-62). Statt dieser historischen Auseinandersetzung soll am Beispiel der Demut die Phänomenologie in ihrer praktischen Anwendung en détail zur Geltung kommen. Zu diesem Zweck werde ich zunächst einige Erfahrungsberichte befragen, an denen ich im Anschluss einige phänomenologische Begriffe erprobe, die schließlich zu einer vorläufigen Begriffsbestimmung führen.

² Dies gilt auch für andere phänomenologische oder emotionstheoretische Debatten. An einigen passenden Stellen erfolgen einige Verweise auf vergleichbare Ansätze.

³ Ähnliche Kriterien stellt Schmitz (2009) für die Bestimmung eines „Phänomens“ auf (p. 12).

Konfrontationen mit Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit

Ein erstes paradigmatisches Zeugnis liefert ein ehemaliger Astronaut, der seine Erfahrungen im Weltraum schildert und eine Grundlage für eine erste phänomenologische Annäherung bietet. Nachdem er in einem Fernsehgespräch gefragt wird, ob die Expeditionen seine Demut vergrößert hätten, antwortet er:

„Ja, das stimmt. Denn man sieht eben auch, dass wir Menschen sehr stark von der Natur abhängig sind. Wenn man von dort oben z. B. einen Sandsturm sieht, der auf 1000 Kilometer Breite Millionen Tonnen von Sand in den Atlantischen Ozean hinausschiebt, wenn man also solche Naturgewalten sieht, dann sagt man sich natürlich: ‚Was können wir Menschen schon groß gegen die Natur ausrichten?‘ Wenn man das alles mit eigenen Augen gesehen hat, dann lautet die Antwort auf diese Frage: ‚Nichts!‘“ (Walter, 2009).

In das Zentrum seines Bekenntnisses stellt der Astronaut die Beobachtung eines gewaltigen Sandsturmes, dessen Zerstörungskraft sich ihm – zwar aus sicherer Entfernung, aber dennoch in lebensfeindlicher Umgebung – eindrucksvoll präsentiert. Der Demütige erkennt, dass die sich auf der Erde befindliche Menschheit trotz technischer Errungenschaften, die zum Beispiel seinen Flug ins Weltall ermöglicht haben, im Angesicht einer solchen Naturgewalt *machtlos* bleiben muss. Er fühlt sich mit der Macht einer Autorität konfrontiert, von der er sich als unhintergebar *abhängig* begreift, weil sie seine Handlungsmöglichkeiten zum Widerstand einschränkt, übersteigt oder verunmöglicht. Damit verbunden ist die Einsicht, dass der Demütige durch seine Endlichkeit im besonderen Maß *begrenzt* ist. Zu bemerken ist der oben angesprochene unwillkürliche Charakter des Erlebens, wenn sich die Demut völlig unabhängig vom Belieben des Betroffenen und seinen zuvor noch gefestigten Standpunkten einstellt: Der Demütige fühlt sich genötigt, das kollektive Ausgesetztsein des Menschen unweigerlich anzuerkennen.

Diese Stellungnahme, die eine *wertende Stellungnahme* ist, impliziert auf einer abstrakteren Ebene mindestens drei für die Demut wesentliche Aspekte. Im Angesicht einer Übermacht bekennt sich der Demütige zur eigenen und/oder kollektiven *Machtlosigkeit*, *Abhängigkeit* (von seiner Umwelt, seinen Mitmenschen, seinem Gott etc.) und *Begrenztheit* (seines Lebens, seiner Handlungsmöglichkeiten, seines Wissens etc.). Diese Momente sind jedoch nicht immer als absolut, sondern oftmals als „partiell“ zu verstehen, weil die Betroffenen in den meisten Fällen mindestens die Möglichkeit haben, sich zu ihrer Situation irgendwie zu verhalten, wenn der Versuch zum Widerstand schlimmstenfalls auch vergebens sein mag. Doch selbst wenn sich der Demütige als ein „Nichts“ vor einer Allmacht wiederfindet, ist seine Möglichkeit zur Selbstbehauptung nicht vollkommen ausgeschlossen.

Zur Bestätigung dieser ersten Ergebnisse ist ein Bericht nützlich, in dem der Betroffene schildert, wie ihm durch eine schwere Verwundung im Zweiten Weltkrieg die Demut „existentiell“ bewusst wurde:

„Mir steht dabei mein Krankenlager nach einer schweren Verwundung während des Zweiten Weltkriegs vor Augen. Damals, 1944, stand ich zweimal am Rande des Todes. [...] [I]ch erfuhr ein totales Ausgeliefertsein an die Mächte des Todes; ich wurde hineingezogen in einen Prozeß, der mich hilflos machte, der mich überfiel, der stärker war als meine Lebenskraft. [...] Es war das völlige Ausgeliefertsein an etwas Stärkeres“ (Sudbrack, 1983, pp. 137-138).

Die konkreten Umstände des Verwundeten unterscheiden sich von der Situation des Astronauten. Während dieser mit Glück davon reden kann, dass er den Sandsturm aus der Entfernung beobachtet, steht der Kriegsversehrte tatsächlich am „Rande des Todes“. Den

gemeinsamen Kern der Erlebnisse schält der Schwerverwundete schließlich selbst heraus, wenn er bekennt: „Es war das völlige Ausgeliefertsein an etwas Stärkeres.“ Dieser Verweis auf das Ausgeliefertsein impliziert, so die These, die wertende Stellungnahme zugunsten der Abhängigkeit, Begrenztheit und Machtlosigkeit. Darüber hinaus lässt dieser zweite Bericht eine weitere Nuance des Phänomens erahnen, die man mit W. James als eine besondere „Wirkkraft“ (James, 2014, p. 217) der Erfahrung bezeichnen kann. Der Schwerverwundete fügt nämlich hinzu: „Hier entscheidet sich, ob mein Leben sinnvoll oder sinnlos ist“ (Sudbrack, 1983, p. 138). Diese „persönliche Erfahrung des Angewiesenseins“ (Sudbrack, 1983, p. 140) besitzt eine Geltungskraft für den Verwundeten, die sein darauffolgendes Leben über das ausschlaggebende Erlebnis hinaus nachhaltig in einen moralischen oder auch „existentiellen“ Kontext stellt. Der Schwerverwundete war seit seinem Überlebenskampf dazu angehalten, die Sinnhaftigkeit seines Lebens, sowie dessen Ausrichtung grundsätzlich zu hinterfragen, sodass er sein Handeln und Denken zu verändern bereit ist. Unter anderen Voraussetzungen hat auch der Astronaut bekannt, dass es für ihn nach seiner Erfahrung darauf ankam, über die „Erde“ und die „Menschheit“ nachzudenken (Walter, 2009). Damit ist ein zweites Charakteristikum der Demut gefunden: Den Erfahrungen des Demütigen ist eine spezifische *Geltungskraft* inhärent, welche die wertende Stellungnahme und die persönlichen Standpunkte des Betroffenen langfristig bestimmt.

Ein letztes exemplarisches Beispiel lässt am stärksten einen religiösen Bezug erkennen, der zumindest für die vorherigen Zeugnisse keine zwingende Voraussetzung ist. Die Aufmerksamkeit sollte jedoch auf dem Zusammenhang zwischen der Stellungnahme des Demütigen und einem sie begünstigenden Gefühl liegen:

„Was die Demut betrifft: Während des geschilderten klinisch-toten Zustandes war mein größtes und erhabenstes Gefühl das Gotteserlebnis. Ich fühlte mich vom Göttlichen getragen. [...] Ich spürte, daß mein Ich-Bewußtsein ein winziger Teil, aber doch Teil des unerklärlichen, allmächtigen All-Bewußtseins, anders ausgedrückt, des Gottes-Bewußtseins ist. Dieses wunderbare Gotteserlebnis ist nicht in Worte zu fassen. [...] Im klinisch-toten Zustand konnte ich die absolute Liebe als Substanz Gottes nur demütig ahnen. Demut vor Gott ist nicht demütigend – im Gegenteil, sie ist ein erhabenes Gefühl“ (von Jankovich, 1983, pp. 123-124).

Das Besondere an dieser Erfahrung ist, dass auch hier die Momente der Abhängigkeit, Machtlosigkeit und Begrenztheit eine Entsprechung finden, allerdings nicht in einem Zustand, den der Betroffene – trotz seines schweren Autounfalls – als korrekturbedürftig erfährt, sondern als bereichernd. Die vorherigen Zeugnisse haben suggeriert, dass die Demut immer „erdrückende“, „leidvolle“ oder im schlimmsten Fall sogar „vernichtende“ Erfahrungen implizieren müsste. Wenn man die unwillkürliche Lebenserfahrung als Ausgangspunkt der Begriffsbildung nimmt, muss man dieser Einschätzung widersprechen. Der Demütige kann seine Situation nicht nur als erdrückend oder vernichtend erfahren, sondern – obwohl er sich am Rande des Todes befunden hat – als tragend.

In letzterer Hinsicht ist aus phänomenologischer Perspektive der Verweis auf das Gefühl der Liebe entscheidend. Diese zwingt dem Betroffenen die wertende Stellungnahme ab, sich im Angesicht einer Allmacht als abhängig, begrenzt und machtlos zu verstehen. Diese Annahme lässt sich auch auf die vorherigen Erfahrungsberichte übertragen, ohne sie auf diese Weise durch willkürliche Konstruktionen zu missdeuten: Der Astronaut hat vermutlich Begeisterung, Erhabenheit oder Staunen verspürt, wogegen sich das Erlebnis des Schwerverwundeten durch Angst, Grauen oder Hoffnungslosigkeit ausgezeichnet haben mag. Auch James (2014) führt einige Berichte an, in denen die Demütigen ein Gefühl des Glückes, der Dankbarkeit oder der Abscheu

empfinden (pp. 211, 235). Auf dieser Grundlage lässt sich behaupten, dass für die Erfahrungen der Demut im Kern Gefühle charakteristisch sein können. Aber das sollte nicht zu dem Schluss verführen, wie ihn der von einer Nahtoderfahrung Betroffene selbst gezogen hat, dass die Demut selbst ein Gefühl sei. Festzustellen ist, dass die wertende Stellungnahme und deren langfristige Geltung mit Gefühlen in Verbindung stehen. Weil es sich in den angeführten Situationen um äußerst verschiedene Gefühle (zum Beispiel Liebe, Angst, Erhabenheit) handelt, lässt sich nicht plausibel machen, auf welches immer gleiche Gefühl sich die Demut reduzieren lassen soll.

Bevor diese Ergebnisse durch phänomenologische Begriffe noch weiter geschärft werden, möchte ich sie anhand von drei Thesen sichern:

1. Der Demütige bekennt sich in einer wertenden Stellungnahme bereitwillig zur eigenen und/oder kollektiven Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit.
2. Die Erfahrungen, die dafür charakteristisch sind, haben eine spezifische „Wirkkraft“ oder Geltung, durch welche die Stellungnahme nachhaltig, das heißt über das ausschlaggebende Erlebnis hinaus verbindlich ist.
3. Für die wertende Stellungnahme sind Gefühle bedeutsam, aber die Demut selbst lässt sich nicht auf ein Gefühl reduzieren.

Eine abschließende Definition der Demut erfolgt, nachdem der Zusammenhang zwischen diesen Thesen noch klarer geworden ist. Erneut spare ich eine historische Auseinandersetzung mit religionsphilosophischen oder phänomenologischen Ansätzen aus, um stattdessen die Beschreibung des Phänomens in das Zentrum der Überlegungen zu stellen. Hilfreich sollen einige Begriffe von H. Schmitz sein, mit denen der Zusammenhang von wertender Stellungnahme (These 1), Geltung (These 2) und Gefühl (These 3) herstellbar ist.

Ergriffensein und wertende Stellungnahme

In einem ersten Schritt ist eine Besinnung auf die charakteristische Art und Weise nötig, wie Gefühle (These 3) einem Menschen begegnen können.⁴ Lehrreich sind zum Einstieg einige Worte von Plutarch, mit denen er seiner Frau nach Verlust des gemeinsamen Kindes einen besonnenen Umgang mit der Trauer nahelegt:

„[...] [D]enn jeder Mensch läßt in eigener Regie die Trauer bei sich ein. Aber wenn sie sich mit der Zeit festgesetzt hat und zur Gefährtin und Hausgenossin geworden ist, geht sie nicht mehr weg, so sehr man das auch wünschen mag. Deshalb muss man gleich bei der Eingangstür mit ihr ringen und die Bewachung nicht vernachlässigen [...]“ (Plutarch, 2010, 609F).

Dass man ein Gefühl „einlässt“, es sich „festsetzt“, nicht mehr „weggeht“ oder man mit ihm „ringt“, spricht dafür, dass es eine konfrontative Macht über den Menschen ausüben kann. So verstanden *hat* der Mensch nicht ein Gefühl, wie einen handlichen Gegenstand, den man mühelos beiseitelegen kann, sondern es präsentiert sich als etwas, das ihn spürbar *überkommt*, ohne dass es sogleich durch persönliche Willkür zum Verschwinden gebracht werden könnte. Das Wissen um diesen besonderen Charakter von Gefühlen veranlasst Plutarch dazu, seiner Frau den Rat zu geben, auf die „Bewachung“ zu achten, das heißt die Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit der Trauer rechtzeitig wahrzunehmen. Gefühle können, das hat man unlängst herausgestellt (Deonna & Teroni, 2012, p. 80; Colombetti, 2014, p. 119; Nörenberg, 2020, p. 217), offenbar zu einem Verhalten motivieren oder wenigstens einen Anspruch an die Betroffenen stellen, was im Fall der Trauer dazu führt, dass man sich in sie vertiefen möchte, Versuche des Tröstens ausschlägt oder seine Mitmenschen meidet.

4 Gezielt spare ich Schmitz' These aus, dass Gefühle „räumlich ergossene Atmosphären“ sind.

Diese explizierte Macht des Gefühls lässt sich durch den Terminus der „Ergriffenheit“ (Schmitz, 1969, pp. 138-145) weiter phänomenologisch schärfen, ohne das Folgende allein auf die Trauer beschränken zu müssen. Das „Ergriffensein“ oder die „Ergriffenheit“ meint nicht, dass ein Mensch in besonderen Momenten erschüttert, sentimental oder berührt ist, sondern zielt auf die charakteristische Art und Weise ab, wie Gefühle einem Menschen begegnen können. Naheliegend ist das Beispiel des Zorns. Wer ernsthaft in spürbaren Zorn gerät, wird unweigerlich von einem ersten Impuls ergriffen, der sich im spürbaren Drang äußert, etwas gegen das Geschehene sagen zu müssen. In besonders starkem Zorn kann die Ergriffenheit so stark sein, dass man sich dem unmittelbaren Aufstehen, dem Fluchen oder Schlimmeren nicht entziehen kann. Wenn die Ergriffenheit von Zorn, Trauer, aber auch jedem anderen Gefühl (Liebe, Freude etc.) „echt“ ist, wird der Ergriffene unweigerlich zum „Komplizen“ (Schmitz, 2011, p. 95) des Gefühls.⁵ Die „Ergriffenheit“ bezeichnet den Umstand, dass der Betroffene zunächst vom Impuls des Gefühls so stark eingenommen ist, dass er mit ihm mitgehen muss und erst im Anschluss sich dazu verhalten kann, wenn er sich vom spürbaren Anspruch bereits ein wenig lösen konnte. Der Abstand zwischen *anfänglicher Ergriffenheit* und *nachfolgender Stellungnahme* variiert und es ist nicht entscheidend, ob das Gebanntsein vom Gefühl besonders heftig ist oder sich über eine lange Zeit erstreckt. Nicht zuletzt ist die Art und Weise, wie wir den Gefühlen gegenüber Stellung beziehen – ob wir uns ihnen preisgeben oder Widerstand leisten – von persönlichen und historisch-kulturellen Einflüssen abhängig.

Wie mag sich, gemessen an den oben angeführten Zeugnissen, diese Ergriffenheit von einem Gefühl gestalten, wenn sich die Betroffenen zur Demut bekennen? Die These lautete, dass die Demut zwar mit Gefühlen in Verbindung steht, aber selbst nicht auf ein solches reduzierbar ist (These 3). L. Klages verweist in der Auseinandersetzung mit dem „demütigen Frommsinn“ auf das unwillkürliche, also sich ohne Wissen und Wollen vollziehende „Neigen des Nackens“, „Senken der Lider“ oder „Abwärtswenden des Blickes“ (Klages, 1950, p. 242). Solche Reaktionen lassen sich durch die Ergriffenheit von einem Gefühl erklären, das im Fall der Demut zum Beispiel Liebe, Staunen, Ehrfurcht oder Angst sein kann. Diese Gefühle können eine spürbare „Wertüberlegenheit“ (Klages, 1950, pp. 241-242.) suggerieren, bei der sich ein „Oberes“ als ein Machthaltiges oder Überlegenes über ein „Unteres“ erweist. Die darauf reagierenden Gesten des Demütigen führt Klages (1950) auf den „Darstellungswert“ von Linien und Bewegungen zurück (p. 241). Solche lassen sich anhand von Gefühlen aufweisen, die dem Ergriffenen spürbare Gebärden vorzeichnen und unwillkürlich auferlegen. Diese „Bewegungssuggestionen“ (Schmitz, 2011, p. 35) machen sich zum Beispiel beim Impuls zum Aufrichten des Stolzen, Erschlaffen des Trauernden oder Sich-Beugen des Demütigen bemerkbar. Bewegungssuggestionen lassen, so die These, eine „Wertüberlegenheit“ erfahren, nach welcher der Demütige sich „unter“ einer Übermacht weiß, was nicht ausschließen muss, dass er sich von ihr geborgen oder getragen fühlt. Eindrucksvoll beschreiben einige Verse von R. M. Rilke, wie man in äußerst unterschiedlichen Situationen mit einer solchen Überlegenheit konfrontiert sein kann:

„Du meinst die Demut. Angesichter/ gesenkt in stillem Dichverstehn./ So gehen abends
junge Dichter/ in den entlegenen Alleen./ So stehn die Bauern um die Leiche,/ wenn

⁵ Diese „Echtheit“ ist nicht als eine moralische Kategorie zu verstehen, sondern betrifft vielmehr den Anspruch des Gefühls, dem man sich anfänglich nicht ernsthaft entziehen kann, weil der Spielraum zur Selbstbehauptung fehlt: „Wer das Gefühl gleich an der Pforte seines Eintritts mit einer Stellungnahme empfängt, ist ein bloßer Schauspieler der Ergriffenheit“ (Schmitz, 2011, p. 95). Damit ist Plutarchs Empfehlung, dass man dem mit Gefühl gleich an der „Eingangstür“ ringen soll, in Schmitz' Perspektive deutliche Grenzen gesetzt.

sich ein Kind im Tod verlor,/ und was geschieht, ist doch das Gleiche:/ es geht ein Übergroßes vor“ (Rilke, 2014, p. 248).

Neben den Gebärden des gesenkten Gesichtes, das sowohl aus einem Gefühl der Andacht als auch der Trauer hervorgeht, ist besonders der zuletzt angeführte Vers beachtlich, weil er zur wertenden Stellungnahme des Demütigen zurückführt (These 1).

Bei Rilke teilen die Betroffenen in zwei unterschiedlichen Situationen ein gemeinsames Eingeständnis: „Es geht ein Übergroßes vor.“ Diese Worte lassen sich wohlwollend gelesen in die wertende Stellungnahme des Demütigen übersetzen, mit der er sich die eigene und/oder kollektive Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit eingesteht. Die bereits angedeutete These lautet, dass auch dafür Gefühle ausschlaggebend sein können. Diese zeichnen nicht nur Gebärden, sondern auch Normen vor, die den Ergriffenen gewisse Reaktionen oder Wertungen vorschreiben (Schmitz, 1990, pp. 352, 354). Daraus resultiert die wertende Stellungnahme des Demütigen, die eine vom Gefühl provozierte „Antwort“ (Hildebrand, 1959, pp. 248-250)⁶ auf die persönliche und/oder kollektive Situation darstellt. Dabei ist das Betroffensein von Gefühlen keine zufällige Begleiterscheinung neben der Wertung, sondern es imponiert als etwas, „das sich gehört und gewissermaßen geschuldet wird, sodass sein Ausbleiben ein peinlicher Mangel wäre“ (Schmitz, 2007, p. 707). Sowohl in den oben geschilderten schmerzhaften als auch erhabenen Situationen haben die Betroffenen auch rückblickend ihr Ergriffensein wie auch die Stellungnahme als etwas Angemessenes verstanden, das der Erfahrung eines „Übergroßen“ gemäß war. Solche Stellungnahmen des Demütigen können einen unterschiedlich weiten „Adressatenkreis“ (Schmitz, 1990, p. 331) besitzen: Sie kann nur der tatsächlich ergriffenen Person gelten oder aber fordern, dass man die „Kreatur überhaupt“ (Otto, 2014, pp. 24, 66) als machtlos, abhängig und begrenzt zu bewerten habe. Inwiefern diese Selbstverortung nachhaltig, also über das unmittelbare Ergriffensein hinaus an Verbindlichkeit gewinnt, möchte der letzte Abschnitt zeigen.

Von der Geltung zur Versittlichung

Die für die Demut angenommene Ergriffenheit von einem Gefühl allein ist nicht ausreichend, um zu erklären, warum die Erfahrungen auch langfristig zu einem demütigen Eingeständnis führen. Es geschieht häufig, dass Menschen von Freude oder Zorn ergriffen sind, ohne dass diese Erlebnisse eine besondere Wirkung auf die Lebensführung haben müssten. Dagegen sprach aus den angeführten Berichten eine spezielle Geltung (These 2), auf deren Grundlage sich die Betroffenen grundsätzlich ihre Abhängigkeit, Machtlosigkeit und Begrenztheit eingestanden.

Um aus einer phänomenologischen Perspektive zu klären, wie es dazu kommen kann, greife ich auf den Begriff der „Norm“ zurück, der bislang nur beiläufig erwähnt wurde. Normen sollen durch ihren programmatischen Charakter bestimmt sein, durch den sie uns nahelegen, „dass etwas sein möge“, wobei wir uns ihnen gegenüber gehorsam zeigen oder ihrem Anspruch ausweichen können. Normen gelten verbindlich, wenn sie einem Menschen auch unabhängig von seinem Belieben eine Forderung spürbar auferlegen, sodass er sich ihr nur halbherzig entziehen kann (Schmitz, 2009, p. 91). Bereits am Beispiel der Trauer ist deutlich geworden, dass auch Gefühle solche Normen vorschreiben und dadurch bestimmte Reaktionen provozieren. Die Trauer kann den Anspruch an die Betroffenen stellen, sich immer

⁶ Ähnlich ging bereits Dietrich von Hildebrand von einer sogenannten „Wertantwort“ aus, wobei im vorliegenden Ansatz diese Antwort nicht einem Wert, sondern einer bedeutsamen Situation und einem ihr zugehörigen Gefühl gespendet wird. Mit Hildebrand (1959) ließen sich die Stellungnahmen noch weiter differenzieren in „theoretische Antworten“, „affektive Antworten“ und „Willensantworten“ (p. 239).

weiter in ihren Zustand vertiefen zu müssen, niemanden sehen oder nicht mehr das Haus verlassen zu wollen. Zorn kann nahelegen, das erlittene Unrecht durch Rache zu vergelten, wogegen der Verliebte dem Impuls nachkommt, seinen Partner unaufhörlich sehen oder hören zu müssen. Auch die räumlich wahrnehmbare Atmosphäre der Stille kann in der Natur oder einer – auch menschenleeren – Kirche eine Autorität besitzen, durch die ein für sie empfänglicher Mensch behutsam darauf achtet, die Stille nicht durch Geräusche zu durchbrechen (Schmitz, 1990, p. 337).

In den Fällen, die auch für die Demut charakteristisch sind, haben die Gefühle eine ganz besondere Gewissensqualität, sodass ihre Forderung festsetzt wie ein „Stachel“ und dadurch das Selbstverständnis der Betroffenen nachhaltig auszeichnet. Diese Geltung besteht zwar nicht automatisch (wie ein Naturgesetz), wohl aber „exigent“, wenn die Betroffenen auch dann dem Anspruch des Gefühls nachgeben müssen, wenn sie sich mit Wissen und Willen dagegen sträuben (Schmitz, 1990, pp. 328-329). Wenn überhaupt, kann der Demütige nur halbherzig, befangen oder unsicher, also im Zwiespalt versuchen, sich der Forderung des Gefühls zu entziehen. In Anwendung auf die drei exemplarischen Zeugnisse können die Demütigen nicht mehr anders als sich die eigene und/oder kollektive Machtlosigkeit, Begrenztheit und Abhängigkeit einzugestehen. Nicht allein in der Ergriffenheit, sondern besonders an diesem herausfordernden Zwiespalt, welcher durch spürbare Normen hervorgerufen wird, die ein Verhalten verbindlich als günstig oder ablehnenswert vorschreiben, kommt die besondere „Autorität“ von Gefühlen ans Licht (Schmitz, 1990, pp. 334-337).

Diese Autorität hat im besonderen Maß eine Gewissensqualität, wenn sie die wertende Stellung „überaktuell“ (Hildebrand, 1959, p. 290) werden lässt, sodass sie nicht auf das ursprüngliche Erleben des Gefühls beschränkt ist, sondern darüber hinaus fortbesteht. Dann kann sich der Ergriffene der normativen Zumutung des Gefühls nicht entziehen, auch wenn er alle Reserven seiner Kritikfähigkeit mobilisiert hat. Diese „Autorität mit unbedingtem Ernst“ liegt vor, wenn die Betroffenen jeglichem abwägenden Distanzierungsversuch zum Trotz sich der Norm des Gefühls nicht entziehen können (Schmitz, 1990, p. 348). Sie werden den Stachel der „Forderung“, die im Fall der Demut darin besteht, sich als abhängig, machtlos und begrenzt zu verstehen, langfristig nicht los. Eine solche Autorität kann exemplarisch von Gefühlen des Zorns, der Scham, der Schuld, der Liebe oder des Heiligen ausgehen und ist keinesfalls auf einen rein religiösen Zusammenhang zu beschränken. In der Konfrontation mit dieser Autorität kann ein Betroffener nicht anders als Unrecht zu vergelten, sich schuldig zu fühlen, jemanden zu lieben, an einen Gott zu glauben oder – wie in den angeführten Zeugnissen – sich demütig zu zeigen.

Zusammenfassend ist auf Grundlage der phänomenologischen Methode eine Bestimmung der Demut möglich. Durch die angeführten Erfahrungsberichte (Weltall, Krankenlager, Nahtod) ist bekannt, dass die Erfahrungen, die für die Demut ausschlaggebend sein können, den Betroffenen die wertende Stellungnahme abnötigen, sich als abhängig, begrenzt und machtlos zu verstehen (These 1). Dass diese Stellungnahme über die unmittelbare Erfahrung hinaus („überaktuell“) für die Selbstbehauptung der Person gilt, ist aus der Autorität unbedingten Ernstes abzuleiten, durch welche die Norm des jeweiligen Gefühls (These 3) das Selbstverständnis der Betroffenen nachhaltig auszeichnet (These 2). Eine Person ist demütig, wenn sie durch die Ergriffenheit von einem Gefühl mit der Autorität unbedingten Ernstes zu der verbindlichen wertenden Stellungnahme bereit ist, sich bereitwillig die eigene Abhängigkeit, Begrenztheit und Machtlosigkeit einzugestehen.

Abschließend ist es wichtig zu bedenken, dass die Demut selbst kein Gefühl ist, sondern vielmehr aus der Ergriffenheit von Gefühlen resultiert, die sich auf ganz unterschiedliche Situationen und deren Themen zentrieren können. Anders gesprochen hängt das Thema

der Demut von den Gefühlen ab, die in den Situationen für die wertende Stellungnahme sorgen. Dadurch schließt die vorgeschlagene Begriffsbestimmung den traditionell religiösen Kontext der Demut nicht aus, aber beschränkt sie darauf genauso wenig. Wenigstens drei Arten von Demut lassen sich andeuten. Die Erfahrungen des Heiligen können die ideengeschichtlich naheliegende „Demut vor Gott“ erklären. Gefühle wie Verzweiflung, Angst oder Resignation, die einen Menschen in der Auseinandersetzung mit Alter, Krankheit, Tod oder konkreter mit Pandemien, Umweltkatastrophen und Krieg ergreifen, können eine „Demut vor dem Unverfügbaren“ hervorrufen. Wenn man sich für diese Erlebnisse und deren Normen offenhält, sodass man sich redlich infrage stellen lässt, ist auch eine „Demut im Miteinander“ möglich, die um die gegenseitige Abhängigkeit im menschlichen Zusammenleben weiß.

Schließlich können die Normen der Gefühle als langfristige oder „überaktuelle“ Stellungnahmen in auf theoretische Weise legitimierte Lebensformen eingehen, die nicht mehr auf konkrete Widerfahrnisse angewiesen sind. Dann nimmt der Demütige *willkürlich*, also wissend und wollend Gesten oder Ersatzhandlungen wie den „geneigten Nacken“, das „höfliche Kopfnicken“, das „ehrfürchtige Sichverbeugen“ oder das „anbetende Knien“ ein (Klages, 1950, p. 241). Dieses gezielte Einnehmen einer Haltung geschieht, wenn die Demut über die unmittelbaren Erfahrungen hinaus einen Prozess der „Versittlichung oder Rationalisierung“ (Otto, 2014, p. 135) durchlaufen hat, der sich in Glaubenssätzen, Ordensregeln oder Tugenden niederschlägt. Vom Boden der unwillkürlichen Lebenserfahrung ausgehend, wäre die Demut von der Ergriffenheit durch ein Gefühl in eine dauerhafte Haltung von Personen, Gemeinschaften oder Kulturen übergegangen. So geschehen ist es zum Beispiel in der *Regel des Heiligen Benedikt*, die zur Vorschrift macht, dass die ganze Körperhaltung durch das stete Neigen des Kopfes ein Zeugnis von Demut sei (RB, 7, 62-63). Nicht weniger möglich ist eine weltliche Lesart der Demut, die, wie eingangs gezeigt, ein Teil gegenwärtiger philosophischer Auseinandersetzungen ist.

Wenn diese „Versittlichung“ auch unbestreitbare Vorteile hat, droht die Gefahr, dass *eine* wesentliche Quelle⁷ der Demut zu versiegen droht. Diese Quelle hat der vorliegende Ansatz als das Ergriffensein von Gefühlen mit der Autorität unbedingten Ernstes bestimmt, an deren Stelle nun eine „rationalisierte“ formale Satzung tritt. Mit James (2014) gesprochen lebt der Demütige dadurch „ausschließlich aus zweiter Hand“ (p. 346), was Auswirkungen auf die Echtheit der Demut und die Art und Weise hat, wie man sie versteht. Die wertende Stellungnahme zugunsten von Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit ist in Traditionen langfristig konserviert, aber es fehlt ihr der spürbare Ernst, wenn sie aus keinerlei Ergriffenheit mehr hervorgeht. Die Zukunft der Demut hat sich daran zu bewähren, inwiefern der Mensch eine redliche Bereitschaft dafür entwickeln kann, sich von Gefühlen ergreifen zu lassen, die ihn auf seine Abhängigkeit, Machtlosigkeit sowie Begrenztheit verweisen und ihn zu einer angemessenen Selbstverortung⁸ bewegen können.

7 Mindestens eine weitere Quelle besteht in der theoretischen, das heißt vom Ergriffensein distanzierter Selbsterkenntnis im Sinne des delphischen „Gnothi Seauton“. Dieses Vorgehen hat seine Berechtigung und war besonders im Christentum einflussreich (Haas 1981). Sie wurde an anderer Stelle als „Demut aus Besinnung“ untersucht (Puchta, 2001, pp. 151-182).

8 Damit diese Selbstverortung angemessen ausfallen kann, ist es sinnvoll, nicht *ausschließlich* die Machtlosigkeit, Abhängigkeit und Begrenztheit in die Selbstbehauptung der Person einfließen zu lassen. In der christlichen Tradition hat man der Demut deshalb die aristotelische Großgesinntheit an die Seite gestellt (Aquino, 1993, q. 161, a. 1, ad 3; q. 161, a. 2, ad 3; Halbig 2018).

REFERENCES

- Aquin, T. (1993). *Summa Theologica Bd. 22: II-II. 151-170*. Graz/Wien/Köln: Styra;
- Barth, R. (2014). The Rationality of Humility. *European Journal for Philosophy of Religion*, 6, 101-116. doi:10.24204/ejpr.v6i3.165;
- Becker, E.-M. (2015). *Der Begriff der Demut bei Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck;
- Benedikt v. Nursia (2006). *Die Regel des Heiligen Benedikt*. Beuron: Beuroner Kunstverlag;
- Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge: MIT Press;
- Deonna, J., & Teroni, F. (2012). *The Emotions. A Philosophical Introduction*. London/New York: Routledge.
- Frank, F. (2021). *Mit Demut zum Erfolg. Leadership im 21. Jahrhundert*. Berlin: Springer Verlag;
- Haas, A. M. (1981). Christliche Aspekte des ‚Gnothi Seauton‘. Selbsterkenntnis und Mystik. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 110, 71-96;
- Halbig, C. (2018). Demut und Großgesinntheit. Apologie zweier schwieriger Tugenden. In Winfried Rohr (Hrsg.), *Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe* (S. 335-356). Wiesbaden: Springer Verlag;
- Harms, C. (2020, 24. April). Die neue Demut des Profifußballs. *Hamburger Abendblatt*. Abgerufen von <https://www.abendblatt.de/meinung/article228975907/Die-neue-Demut-des-Profifussballs.html>;
- Hildebrandt, D. v. (1959). *Christliche Ethik*. Düsseldorf: Patmos;
- Hildebrandt, D. v. (1971). *Die Umgestaltung in Christus*. Regensburg: Josef Habel;
- Jankovich, J. v. (1983). Vom Tod ins Leben. In B. Staehelin & S. Jenny & S. Geroulanos (Hrsg.), *Engadiner Kollegium 13. Mut und Demut* (pp. 115-124). Schaffhausen: Novalis Verlag;
- Klages, L. (1950). *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Bonn: Bouvier;
- Lehning, T. (2023, 13. Februar). Berlin-Wahl: Gefragt ist nun Demut. *Mitteldeutscher Rundfunk*. Abgerufen von <https://www.mdr.de/nachrichten/deutschland/politik/berlin-wahl-rot-gruen-rpt-demut-gefragt-100.html>;
- Mösing, A. (2022, 20. Juli). Die Demut - Fessel oder Tor zur inneren Freiheit? *Bayrischer Rundfunk*. Abgerufen von <https://www.br.de/mediathek/podcast/radiowissen/die-demut-fessel-oder-tor-zur-inneren-freiheit/31656>;
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1880-1882. Kritische Studienausgabe*. München/Berlin/New York: DTV/De Gruyter;
- Nörenberg, H. (2020). Hermann Schmitz. In H. Landweer & T. Szanto (Hrsg.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion* (pp. 215-223). London/New York: Routledge;
- Opalka, K. (2021). *Narrativität und Performanz der Demut. Metatheoretische Reflexionen zur Funktionalität anhand einer Relecture der Theologie Albrecht Ritschls*. Tübingen: Mohr Siebeck;
- Otto-Leng, H. (2015). *Die Dimensionen der Demut. Ein naturgemäßer Zweifel an der Ausrichtung unseres Lebens*. Baden-Baden: Deutscher Wissenschaftsverlag;
- Pelluchon, C. (2019). *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: WBG;
- Puchta, J. (2021). „Du bist mir noch nicht demüthig genug“. *Phänomenologische Annäherungen an eine Theorie der Demut*. Freiburg/München: Karl Alber;
- Rilke, R. M. (2014): Du meinst die Demut. In: R. M. Rilke, *Die Gedichte* (pp. 248-249). Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag;
- Scheler, M. (1972). *Gesammelte Werke Bd. 3. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Bern/München: Francke Verlag;
- Schmitz, H. (1969). *System der Philosophie. Bd. III/2: Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (1990). *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier;
- Schmitz, H. (2007). *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Bd. 2: Nachantike Philosophie*. Freiburg/München: Karl Alber;

- Schmitz, H. (2009). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg: Karl Alber;
- Schmitz, H. (2011). *Der Leib*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter;
- Schöller-Reisch, D. (2009). *Enthörter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*. Frankfurt: Karl Alber;
- Sudbrack, J. (1983). „Wer in Demut wandelt, wird nicht betroffen werden.“ In B. Staehelin & S. Jenny & S. Geroulanos (Hrsg.), *Engadiner Kollegium 13. Mut und Demut* (pp. 137-147). Schaffhausen: Novalis Verlag.
- Zemmrich, E. (2006). *Demut. Zum Verständnis eines theologischen Schlüsselbegriffs*. Berlin: LIT.