

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

58. JAHRGANG HEFT 3
JULI-SEPTEMBER 2017

Wort und Antwort



Demut
ist mein größter Stolz



GRÜNEWALD

Demut ist mein größter Stolz

Editorial 97

Stichwort: Mut zur Demut (Philipp Wüschner) 98

Gerhard Hotze

Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Demut in der Bibel 101

Dietmar Mieth

Demut bei Meister Eckhart 107

Thomas Eggensperger

Demut – eine seltsame Tugend 112

Thomas Sternberg

Demut und Dienst 117

Benedikt Jürgens

„Je weiter man nach Norden kam...“ Demut – eine Tugend für das Management? 122

Dominikanische Gestalt: Girolamo Savonarola OP (1452–1498) (Bernhard Kohl) 130

Wiedergelesen: Benedikt-Regel zur Demut (Aquinata Böckmann) 134

Bücher (Christoph Bergmann, Ulrich Engel, Thomas Eggensperger, Norbert Schmeiser) 137

Titelbild: Straßenschild in Rom: „Via dell’umiltà“. Foto: © Peter Lah SJ

Vorschau: Heft 4 (Oktober – Dezember) 2017: Menschmachung. Über (Self) Enhancement

„Demut ist mein größter Stolz“ – die Abwandlung eines Zitats aus den einschlägigen Aphorismensammlungen steht diesem Themenheft als Leitgedanke vor. Demut ist ein Begriff, der sowohl in theologischen als auch kulturwissenschaftlichen Debatten eine Rolle spielt, obgleich dieser Tugend eine etwas altbackene Konnotation eignet, sodass das titelgebende Zitat in seinem sprachlichen Wechselspiel von Demut und Stolz nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein scheint.

Der Berliner Philosoph *Philipp Wüschner* skizziert die Demut als Haltung auf der etymologischen Grundlage des althochdeutschen „diomuoti“. Demut spielt auch in der Bibel eine Rolle, selbst wenn ihre Bedeutung sich erst auf zweitem Blick erschließt, wie der Münsteraner Neutestamentler *Gerhard Hotze* verdeutlicht.

Dass die Demut trotz ihrem antiquierten Image aktuell ist, zeigt der Bochumer Pastoraltheologe und Führungsforscher *Benedikt Jürgens* am Beispiel des gehobenen Managements – einer Berufsgruppe, der eher Ehrgeiz und Narzissmus nachgesagt wird. Kritisch würdigend begegnet der Sozialethiker *Thomas Eggensperger* (Berlin/Münster) dieser „seltsamen“ Tugend, dennoch weist er ihr einen wichtigen Platz in der ethischen Auseinandersetzung der Gegenwart zu. Der Historiker und Präsident des Zentralrats der deutschen Katholiken, *Thomas Sternberg* (Münster), setzt sich mit der Demut in Beziehung zum Dienst am Menschen und an der Gemeinschaft auseinander.

In der Kirchen- und Theologiegeschichte spielte die Demut vorder- und hintergründig immer wieder eine Rolle, wie der Ethiker *Dietmar Mieth* (Tübingen) am Beispiel Meister Eckharts aufzeigt. Ähnliches gilt auch für den wegen seiner Radikalität umstrittenen dominikanischen Mitbruder Girolamo Savonarola, dem Demut ein Anliegen war, wie der Moraltheologe *Bernhard Kohl* (Toronto/Berlin) an einem Textbeispiel aufweist. *Aquinata Böckmann* (Rom) schließlich – selbst Benediktinerin – untersucht eine Passage aus der Benediktsregel, welche die Demut zum Thema macht.

Thomas Eggensperger OP/Frano Prcela OP

Stichwort

Mut zur Demut

Demut als „Gesinnung eines Dienenden“ oder gar als „dienstbarer Mut“ (*diomuoti*: ahd. dienstwillig) kommt heute im säkularen Haltungs- und Gefühlsrepertoire, da wir Dienst eigentlich nur noch als Dienstleistung verstehen, kaum mehr vor. In einer Gesellschaft, die ihre politischen und sozialen Bemühungen auf Selbstständigkeit, *empowerment*, Handlungsmacht (*agency*) und andere emanzipatorische Konzepte richtet, wird der Wille zum Dienst (anders als der zur Arbeit) wenn überhaupt nur mit Nietzsche als „Sklassenmoral“ verständlich und bleibt grundsätzlich verdächtig. Auch Weltanschauungen, die das Dienen mit einem Versprechen auf Befreiung, Stolz oder gar Erlösung verbinden, stehen unter erhöhtem Druck, falls sie nicht von vornherein ignoriert werden. Reklamiert etwa eine Person für sich Demut in einem programmatischen Sinne wie beispielsweise Angela Merkel angesichts ihrer Nominierung zur Kanzlerkandidatin im Mai 2005 („Ich will Deutschland dienen“), so wird es schnell unfreiwillig komisch.

Jahrzehnte politischer Bemühung, soziale Hierarchien zu verflachen und asymmetrische Machtbeziehung abzubauen, zeigen so ihre Nebenwirkungen im Verschwinden von jenen Affektmustern, die diese asymmetrischen Beziehungen stabilisierten, aber auch lebbar gestalteten. Demut gehört damit zu einem ganzen Register von ehr- und schamverwandten Emotionen oder Haltungen (darunter auch Autorität, Achtung, Verehrung und Bewunderung), deren ideologische, soziale, aber auch religiöse Grundlagen im Alltag kaum mehr gegeben sind, und deren Wiederbelebung oder Rückkehr unwahrscheinlich erscheint. Ungeachtet dieses psycho-historischen Wandels bleibt das Problem der Demut, nämlich ein Leben im Angesicht von etwas Größerem zu führen, bestehen. Zu verstehen, welche neuen Gemütslagen oder gar Formen des Mutes es dafür auszubilden gilt, ist also eine Aufgabe mit spiritueller, ökonomischer, ethischer und vor allem auch politischer Dimension.

Haltung und Existenz

Demut wird von der deutschen Sprache etymologisch als eine Form des ‚Muts‘ bestimmt. Dessen indogermanischen Wurzeln verweisen auf Phänomene von ‚Mühe‘, ‚Kraft‘, ‚Zorn‘, ‚Wille‘, aber auch auf ‚Sinn‘ und ‚Geist‘; das heißt auf all das, was im Deutschen gemeint wird, wenn einem *irgendwiezumute* ist. Damit ist im

Ursprung des Wortes derjenige Bereich der menschlichen Existenz angesprochen, den die Antike mit *psychê* oder *anima* beschreibt. Als Luther die *humilitas* mit *Demut* übersetzt, überträgt er damit gleichzeitig ein Faktum der menschlichen Existenz – seine irdische Niedrigkeit (von lat. *humus*, die Erde) – in eine Seelenhaltung zu diesem Faktum. Demut ist damit nicht weniger als eine bestimmte affektive Verortung des eigenen Daseins im Vergleich zum absolut Großen, die sich als Haltung ausdrückt.

Als Haltung hat Demut Anteil sowohl an der Erkenntnis (Einsicht in die eigene Unbedeutendheit) als auch an der Regulation von Gefühlen (der Kränkung, der Depression, der Ohnmacht, des Gegenzorns). Das, was vom Denken nur abstrakt erfasst werden kann, muss in der Haltung der Demut ausgehalten und affektiv vollzogen werden. So kann Demut zum Beispiel einen Ausweg aus den Demütigungen des Schicksals (durch vorweggenommene Akzeptanz der eigenen Nichtigkeit) eröffnen; sie erleichtert das Ertragen von Unterdrückung, weil die demütige Person sich selbst an einer Macht misst, vor der alle Hierarchien irrelevant werden; sie antwortet aber auch auf Autorität, indem sie sie anerkennt; sie kann dabei mit Formen von Humor oder Selbstironie einhergehen oder einen Zug ins Pietistische nehmen; sie soll der eigenen Überheblichkeit entgegenarbeiten; sie kann Quelle des Trostes sein und die Wertschätzung des Geringen und Alltäglichen sowie des eigenen Lebens befördern, kann aber auch in einen nicht unproblematischen Sündenstolz übergleiten. Im besten Fall macht Demut frei, um zu bewundern und zu verehren, was über einen hinausgeht, im schlimmsten Fall wandelt sie sich in Ressentiment oder falsche Unterwürfigkeit.

Wenn Luther die Verortung der eigenen, irdischen Existenz zu einer Haltung des Gemüts macht, dann wiederholt er freilich das antike Verständnis der Tugendethiken. Gleichwohl markiert die christliche Tradition gerade in der Demut eine radikale Abkehr vom antiken Denken. Für die Griechen bedeutete die Verortung ihrer Existenz ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der eigenen Wichtigkeit und Größe. Da unter ihnen der Glaube an ein unbedingt Großes jedoch nicht ausgeprägt war, erschien ihnen übertriebene Demut eher als Laster, dem sie die *megalo-psychia*, das heißt den Hoch(ge)mut, als Tugend des Selbstwertgefühls und der Selbstachtung entgegensetzten.

Hoch(ge)mut und Demut

Ohne die Auseinandersetzung mit dieser Idee des *Hochmut*, der im Mittelalter zu den ritterlichen Tugenden gezählt wurde, ist Demut nicht zu verstehen. Der hohe Mut war notwendiger Bestandteil der Ritterlichkeit, weil er seinerseits zum *Freimut* befähigte, indem er erlaubte, über den Dingen und vor allem auch über den äußeren Werten zu stehen. Der freie wie heitere Hochgemut stand daher als persönliche Tugend in keinem Widerspruch zur sozialen Tugend der Demut. Im Gegenteil, sie entstammten derselben Unterordnung unter ein Größeres. Nur wo sich demütige Dienstwilligkeit gegenüber dem wahren Großen mit jener heiteren Unabhängigkeit von allem Weltlichen paarte, konnte sich auch ritterlicher *Großmut* ausbilden, der einen befähigte, wahrhaft Großes zu bewerkstelligen, das heißt *Magnifizenz* zu erlangen. Umgekehrt kann auch nur das Bewusstsein der eigenen Niedrigkeit das

Hochgemute soweit in Zaum halten, dass daraus jene ‚schöne Handlung‘ erwächst, die Johann Joachim Winckelmann als *Anmut* definiert. Eben weil in ihr ein Bewusstsein von Niedrigkeit erhalten ist, kann diese Anmut bei Hegel dem Erhabenen als humanisierendes Moment gegenübergestellt werden. Nur eine Größe, die sich in den Dienst einer Sache stellt, gemessen an der alles klein erscheint, kann auch anmutig sein. Mit dem Zerfall des Rittertums zerbrach allerdings auch diese anmutige Allianz aus hohem Mut und dienendem Mut. Damit verkam der Hochmut zur *superbia* und wurde als falscher Stolz gerade zur Kontrastfolie der Demut.

Dass das Phänomen der Demut sowie der gesamte damit zusammenhängende Gemütskontext (aus Hochmut, Großmut, Anmut, Freimut etc.) aus dem Alltagsbewusstsein verschwunden sind, bedeutet, dass das Problem der individuellen, affektiven Selbstverortung in liberalen, säkularen Gesellschaften selbst an Eindeutigkeit verloren hat. An die Stelle eines unbedingt Großen, demgegenüber man sich zu verhalten habe, setzen sie eine Pluralität der Orientierungsgrößen, der kaum noch mit einer einzelnen Haltung Antwort gegeben werden kann. Statt starker Gefühle und eindeutiger Haltungen, die das Zusammenleben organisieren, haben sich schwache Bindungen und flexible Haltungen durchgesetzt, statt einer auf ritterliche Tugend ausgelegten Höflichkeit regelt heute eine unauffälliger Korrektheit das Verhalten untereinander.

Dieser Wandel ist jedoch keinesfalls ohne Dialektik. Immer deutlicher wird gegen die weitere Verflachung von Hierarchien ein Bedürfnis nach Autorität, Stärke, Größe wahrnehmbar, das auch zum Ausgangspunkt von Populismus gemacht wird. Auch Fragen der Ökonomie und Ökologie konfrontieren den Menschen mit neuen absoluten Größen, denen gegenüber er eine Haltung zu entwickeln hat. Angesichts dieser Sachen, die größer sind als einer allein, stellt sich die Frage, ob die unwahrscheinliche Koalition aus Dienstwilligkeit und Mut nicht eine Renaissance vertragen.

2017 zog mit Donald Trump eine Person ins Weiße Haus ein, dessen Kampagne eine Rückkehr von und zu *greatness* versprach, über Demut jedoch schwieg. Zum Handschlag zwischen der ‚dienenden‘ Kanzlerin und dem hochgemuten Präsidenten kam es bekanntlich, aus welchen Gründen auch immer, zunächst einmal nicht.

Dr. phil. Philipp Wüschner (wueschner@gmx.de), geb. 1981 in München, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin. Anschrift: Hasenheide 51, D-10967 Berlin. Veröffentlichung u. a. Eine aristotelische Theorie der Haltung. Hexis und Euxia in der Antike, Hamburg 2016.

Gerhard Hotze

Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut

Demut in der Bibel

Aus biblischer Sicht etwas zur Demut zu schreiben, scheint auf den ersten Blick ein randständiges Thema. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass damit das innerste Wesen der Offenbarung Gottes angerührt ist. Rudolf Bultmann ist kaum die erste Assoziation beim Stichwort Demut; er bestätigt aber – in seiner Diktion – die zentrale Rolle der Demut für biblische Theologie: Echtes Menschenleben ist für ihn das, „das aus dem Unsichtbaren, Unverfügbaren lebt, das also alle selbstgeschaffene Sicherheit preisgibt [...] die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren, also die Haltung der Entweltlichung, der Freiheit. Diese Haltung macht zugleich offen für das menschliche Miteinander.“¹

Option für die Armen

Demut ist ein gesamtbiblisches Thema. Im Alten Testament wird sie zunächst weniger als religiös-ethische Gesinnung gefordert, sie wird vielmehr konstatiert: Israel ist zuerst niedrig und radikal auf Gottes Rettung angewiesen, bevor es in der späteren Weisheitsliteratur zur Demut als Haltung aufgefordert wird. Die „Armen“ – das sind weit mehr als nur die materiell Armen – sind die von Gott Geliebten, insofern sie in ihrer Niedrigkeit und Bedrängnis ihre Hoffnung allein auf Gott setzen. Dies gilt für Israel als Ganzes (Jdt 9,11) wie für Einzelne, z.B. Frauen mit dem Makel der Kinderlosigkeit (Gen 16,11; 29,32; 1 Sam 1). Es ist ein biblischer Grundgedanke, der sich durch das AT zieht und im NT von Jesus aufgegriffen wird, dass Gott erniedrigt bzw. erhöht und damit die irdischen Verhältnisse umkehrt: „Der Herr macht arm und macht reich, er erniedrigt und er erhöht. Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt.“ (1 Sam 2,7f.)

Die Figur des vor Gott Armen, Demütigen ist die Idealgestalt der Psalmen. Ein schönes Beispiel ist der kurze Psalm 131: „Herr, mein Herz ist nicht stolz, nicht hochmütig blicken meine Augen. Ich gehe nicht um mit Dingen, die mir zu wunderbar und zu hoch sind. Ich ließ meine Seele ruhig werden und still; wie ein kleines Kind bei der Mutter ist meine Seele still in mir. Israel, harre auf den Herrn von nun an bis in Ewigkeit!“ (Vgl. darüber hinaus Ps 10,17 et passim).

Dr. theol. habil. Gerhard Hotze (gerhard.hotze@t-online.de), geb. 1982 in Hannover, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der PTH Münster. Anschrift: Weißenburgstr. 32, D-48151 Münster. Veröffentlichung u. a.: Versteht du auch, was du liest? Zur Spiritualität des Neuen Testaments, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 113–128.

Demut und Gottesfurcht gehen Hand in Hand. Aus der Erkenntnis der Begrenztheit und Hinfälligkeit vor Gott erwächst die Haltung der Demut. Im Grunde ist sie nur realistische Annahme der Wahrheit (vgl. Sir 10,28). Der Demütige erfährt Gottes Huld (Sir 3,17f.; 10,14). So wird Mose im Kontrast zu seinen Geschwistern Mirjam und Aaron, die offenbar auf seine privilegierte Stellung vor Gott eifersüchtig sind, als „sehr demütiger Mann, demütiger als alle Menschen auf der Erde“ beschrieben (Num 12,4).

Sturz der Mächtigen – Erhöhung der Niedrigen

Eine Brücke der Demut zwischen Altem und Neuem Testament schlägt die Kindheitsgeschichte des Lukas. In den geduldig harrenden, hoffenden Greisen Zacharias und Elisabet, Simeon und Hanna verkörpert sich Demut implizit durch deren Haltung. Dagegen ist das Magnificat der Maria auch explizit eine Bündelung alttestamentlicher Armentheologie: „[...] auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut [...] Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind [...] Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“ (Lk 1,48a.51b–53) Die Mutter Jesu ist geradezu ein Prototyp biblischer Demut; damit trägt sie nicht unerheblich zur Einheit der beiden Testamente bei.

Sanftmütig und von Herzen demütig

In der Verkündigung Jesu kommt das Wort „demütig“ (*ταπεινός tapeinós*) ausdrücklich nur einmal vor, wenn er sich selbst in Mt 11,29b als „sanft und demütig von Herzen“ bezeichnet. Die Spruchgruppe Mt 11,28f. (Sondergut des Matthäus) ist ein Spitzenlogion der Jesustradition, das die gütige Zusage von Heil („Kommt zu mir, all ihr Mühseligen und Beladenen [...] ihr werdet Ruhe finden“) mit tätiger Nachfolge („Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir“) verbindet. Der Schlüssel zu beidem ist Jesu Demut.

Auch Jesus übernimmt wie Maria (Lk 1,52) den alttestamentlichen Gedanken von Gottes umstürzendem Handeln in Erhöhung und Erniedrigung. Er erscheint in verschiedenen Varianten: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“ (Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14) „Was die Menschen für großartig halten, das ist in den Augen Gottes ein Gräuel.“ (Lk 16,15) „Wer so klein sein kann wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte.“ (Mt 18,4) Das Wesen der Kinder ist paradigmatisch für die Haltung der Demut. Schon Ps 131,2b (siehe oben) lässt das anklingen. Wenn Jesus wiederholt dazu mahnt, liebevoll auf die „Kleinen“ zu achten und sich ihrer anzunehmen (Mk 9,42 par; Mt 10,42; 18,10), den „Letzten“ in Aussicht stellt, am Ende die Ersten zu sein (Mk 10,31 par), die „Unmündigen“ als Offenbarungsempfänger des Vaters preist (Mt 11,25 par) und die Kinder als Vorbild hinstellt (Mk 10,14–16 par), dann wertet Jesus damit die Schwachen und zu kurz Kommenden in einer Linie mit den „Armen“ des Alten Bundes unter dem verbindenden Gedanken der Demut provokativ auf – im bewussten Gegensatz zu den in der Gesellschaft geltenden Wertmaßstäben. Demut ist Chiffre für das Kontrastprogramm Jesu, und Kinder sind ihre idealen Repräsentanten. Wie grundlegend dieser Gedanke ist, zeigt das Motiv der

„Gotteskindschaft“, das im Corpus Paulinum und Corpus Johanneum den Rang einer soteriologischen Metapher besitzt. Demut, für die „Kindschaft“ (auch) steht, ist nichts Geringeres als das Tor zum Himmelreich.²

Selig die Armen vor Gott

Natürlich sind in diesem Zusammenhang auch die Seligpreisungen Jesu in der Bergpredigt zu nennen (Mt 5,1–12). Der eigentliche Terminus für Demut, *ταπεινοφροσύνη tapeinophrosýnê*, erscheint dort zwar nicht, doch sind die Makarismen der Armen, Trauernden, Sanftmütigen, Hungernden und Dürstenden, Barmherzigen, Herzensreinen, Friedensstifter und Verfolgten ein einziges Durchbuchstabieren dessen, was für Jesus Demut ausmacht. Am nächsten kommt dem Begriff die Formulierung der ersten Seligpreisung: „Die Armen im Geiste“ (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι *hoi ptōchoi tō pneūmati*) werden von der Einheitsübersetzung ebenso frei wie zu Recht mit „die arm sind vor Gott“ übersetzt. Dieses Flaggschiff der Seligpreisungen (Mt 5,3) meint mit Armut sowohl einen Mangelzustand wie eine innere Haltung, materielle oder seelische Armut ebenso wie eine arme Gesinnung „im Geiste“, d. h. vor Gott. Das Letztere ist nichts anderes als Demut.

Gott, sei mir Sünder gnädig

Jesus erzählt auch ganze Geschichten von Demut. Die eindringlichste ist das Beispiel vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18,9–14). Jesus arbeitet mit starken Gegensätzen. Dem selbstgerechten und scheinheiligen Pharisäer („Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie die anderen Menschen bin [...] Ich faste zweimal in der Woche und gebe dem Tempel den zehnten Teil meines ganzen Einkommens.“ V. 11f.) kontrastiert der Zöllner, der hinten im Tempel stehen bleibt, die Augen niederschlägt, sich reumütig an die Brust schlägt und betet: Gott, sei mir Sünder gnädig (V. 13). Auch hier erfolgt Jesu Urteil anders, als es die gesellschaftliche Stellung der beiden Protagonisten erwarten ließe: Nicht dem frommen Pharisäer, sondern dem als Kollaborateur und Ausbeuter verhassten Zöllner wird Gottes Gerechtigkeit zugesprochen. Warum? Weil er demütig ist, der andere nicht. Erneut zeigt sich, dass Demut über Heil oder Unheil entscheidet.

Demut als Dienst und Hingabe des Lebens

Der entscheidende Überschnitt in den Evangelien und sonst im Neuen Testament ist aber die Verbindung zwischen der Demut als Thema der Botschaft bzw. Mahnung Jesu und als prägendem Wesensmerkmal Jesu, des Christus, *selbst*: Jesus verkündigte Demut, aber Jesus war auch Demut in Person. Das belegen die Synoptiker, das Johannesevangelium und das Corpus Paulinum.

Jesu Selbstbekenntnis Mt 11,29b wurde bereits erwähnt: Es zeugt von echter Demut Jesu, wenn er sich selbst freiweg als demütig beschreibt, anstatt in falscher Bescheidenheit die Wahrheit zu verhehlen. Demut und Wahrhaftigkeit sind Geschwister.

Im Anschluss an die Ermahnung der Jünger zum Dienen im Gegensatz zur Unterdrückungspraxis der Herrschenden – „Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“

(Mk 10,43f.) – führt Jesus als letztes, schlagendes Argument sich selbst, sein eigenes, frei übernommenes Geschick an: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (V. 45) Mit diesem Wort ist die ganze Sendung des Menschensohnes Jesus umrissen. Die Hingabe seines Lebens als Dienst für andere ist der höchste Ausdruck seiner Demut.

Auch das vierte Evangelium kennt das Thema, wenngleich der johanneische Jesus gegenüber dem von den Synoptikern gezeichneten Bild erhabener, gottähnlichere Züge trägt. Johannes spricht nicht von Demut, sondern arbeitet mit dem Motiv „Ehre“: „Wer im eigenen Namen spricht, sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig und in ihm ist keine Falschheit.“ (7,18) „Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht; doch es gibt einen, der darauf bedacht ist und der richtet. [...] Wenn ich mich selbst ehre, so gilt meine Ehre nichts. Mein Vater ist es, der mich ehrt, er, von dem ihr sagt: Er ist unser Gott.“ (Joh 8,50.54) Diese Aussagen belegen einerseits Jesu demütige Unterwerfung unter den Vater, aber zugleich die größere Ehre, das ihm gerade deswegen von Gott her und nur von Ihm erwächst. Lohn der aus der Gottesbeziehung gelebten Demut ist das ungleich Größere, das der Demütige von Gott empfängt.

Begreift ihr, was ich an euch getan habe?

Die ausdrucksstärkste Szene des demütigen Jesus bei Johannes ist die Fußwaschung in Kapitel 13. Das Zeichen spricht für sich: Der Meister nimmt den niedrigen Sklavendienst auf sich, vor dem Essen den Mahlteilnehmern der Reihe nach die Füße zu waschen. Natürlich gibt Jesus damit auch ein Beispiel zur Nachahmung (Joh 13,15). Aber primär ist das vorausgehende Tun, das zeichenhaft die Lebenshingabe Jesu antizipiert und deren innerstes Wesen – Demut aus Liebe – offenbart (V. 1).

Demut in Christus Jesus, dem Erniedrigten

Die meisten Belege für den Begriff Demut selbst finden sich in den Briefen des Apostels Paulus und seiner Schüler.³ Die wichtigste Stelle ist Phil 2,1–11.⁴

Der Philipperbrief ist aus einer Gefangenschaft des Paulus an seine Lieblingsgemeinde geschrieben. Nachdem Paulus im ersten Kapitel überwiegend Persönliches mitgeteilt hat, wendet er sich ab 1,27 mit einer Paränese an die Gemeinde; darin mahnt Paulus u. a.: „Macht meine Freude vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig, einträchtig, dass ihr nichts aus Streitsucht und nichts aus Prahlerei tut. Sondern in Demut (τῇ ταπεινοφροσύνῃ *tê tapeinophrosýnê*) schätze einer den andern höher ein als sich selbst.“ (Phil 2,3)

Zur Begründung dieser Paränese wartet Paulus mit dem stärksten Argument auf, das er zu bieten hat, Jesus Christus selbst: „Auf ebensolches seid bedacht unter euch, was auch in Christus Jesus“, heißt es einleitend in V. 5. Die sprachlich verkürzte Formulierung besagt mehr, als dass die Christen sich ihren Herrn ethisch zum Vorbild nehmen sollen („Seid so gesinnt, wie Christus Jesus gesinnt war“). Das „in“ verweist auf die bei Paulus geläufige Formel des „In-Christus-Seins“ (z. B. vorher in V. 1), womit das durch die Taufe gegebene neue Leben im Machtbereich

Christi⁵ gemeint ist: Im Heilsbereich der Herrschaft Christi können die Gläubigen im Grunde gar nicht anders, als „gleich zu sinnem“ wie ihr Meister.

Worin diese Gleichheit besteht, verrät der anschließende Christushymnus 2,6–11. Dort heißt es in V. 8: „Er erniedrigte sich (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν etapeínōsen heautón*) und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“ Paulus verwendet den gleichen Stamm *ταπειν-* *tapein-* wie in V. 3: Der *Erniedrigung* Christi entspricht der *demütige* Umgang der Christen miteinander.

Das Kreuz als Adelung der Niedrigkeit

Spätestens hier ist auf die außerbiblisch-pagane Konnotation des Wortfelds *ταπειν-* *tapein-* einzugehen. Bisher haben wir von der Tradition alttestamentlicher Armenfrömmigkeit her die positive Verwendung des Motivs Demut in den Evangelien (Maria, Jesus) gesehen. Schon dort bildet dies ein provozierendes Gegenmodell zu den landläufigen Wertmaßstäben: Arme sind in den Psalmen und bei Jesus nicht elend und verachtenswert, sondern Gottes bevorzugte, ja „selige“ Adressaten.

Umso krasser wird der Kontrast in der hellenistischen Welt des Urchristentums (wie hier in der mazedonisch-griechischen Stadt Philippi). Heidnische Literatur außerhalb der Bibel gebraucht den Stamm *ταπειν-* *tapein-* ausschließlich negativ im Sinne von sklavischer, unterwürfiger, schäbiger Niedrigkeit, der man Verachtung entgegenbringt. Wenn nun die Christen – angefangen Paulus – Armut/Demut als Präferenz Gottes mit dem griechischen Wortfeld *ταπειν-* *tapein-* wiedergeben, bedeutet das eine 180°-Wende im bis dato gepflegten Wortgebrauch. Niedrigkeit ist jetzt nicht mehr elende Erbärmlichkeit, sondern positives und zentrales Glaubensgut, das eine Brücke zwischen Christus und den Christen schlägt. Phil 2 zeigt den tiefsten Grund dafür auf: Der Gott-Gleiche machte sich leer in seiner Menschwerdung, *niedrig* bis zum Sklaventod am Kreuz (V. 6–8); entsprechend sollen die in seinem Heilsraum Lebenden *demütig* miteinander umgehen. Von paganer Seite könnte hier eingewandt werden, das sei doch eine kollektive Huldigung quasi masochistischer Servilität. Dem ist der zweite Teil des Hymnus entgegenzuhalten: Gerade um seiner Erniedrigung willen („darum“ V. 9a) hat Gott Jesus über alles erhöht und verherrlicht (V. 9–11), und mit ihm ist auch die Demut der Seinen geadelt. „Insofern der so erhöhte *Kyrios* Christos zum Herrn der Glaubenden wird und damit auch der Vater Jesu Christi zu deren Vater wird, schließt die Erhöhung auch diejenigen ein, die ‚in Christus‘ sind und so zu Gottes Söhnen bzw. Kindern (Phil 2,15) werden.“⁶

Der Christushymnus des Philipperbriefes und sein Kontext verklammern die Erniedrigung des Gekreuzigten und die geforderte Haltung seiner Gläubigen zu einer „Theologie der Demut“: einem fundamental christlichen Konzept, das in dia-metralem Widerspruch zur heidnischen Umwelt steht.

Demut in der Gefahr des Missbrauchs

Ein Blick auf die Wirkungsgeschichte des Paulus im Neuen Testament zeigt, dass dieses Konzept zunehmend als Mitte christlicher Gesinnung und Ethik erkannt wurde. In Kol 2,18 wird die Bedeutung der Demut indirekt dadurch bestätigt, dass der Autor bereits vor falscher Demut (revidierte Einheitsübersetzung: „Unterwürfigkeit“) warnen muss. Positiv erscheint Demut dagegen in Kol 3,12.

Vollends etabliert ist die Demut im Ersten Petrusbrief, der in ihr „den Inbegriff des christlichen Lebens“⁷ sieht. Neben 1 Petr 3,8 ist vor allem Kapitel 5 zu nennen, wo das Wort in substantivischer, adjektivischer und verbaler Form gleich dreimal vorkommt: „Alle aber begegnet einander in *Demut*! Denn ‚Gott tritt Stolzen entgegen, *Demütigen* aber schenkt er seine Gnade‘ [Spr 3,34]. *Erniedrigt/demütigt* euch also unter die mächtige Hand Gottes, damit er euch erhöht, wenn die Zeit gekommen ist.“ (1 Petr 5,5f.) Sicher steht hier auch die in 1 Petr durchscheinende Leidenssituation der Christen im Hintergrund. Die Begründung ist aber theologisch: Es geht nicht um die durch Menschen erfahrenen Demütigungen, sondern demütiges Vertrauen auf den rettenden Gott.

Einen kämpferischeren Ton schlägt der Jakobusbrief an. Sein Appell zur Demut ist Teil seiner im Stil der alten Propheten vorgetragenen Warnung vor dem Reichtum (Jak 1,9f.) bzw. menschlicher Überheblichkeit: „Demütigt euch vor dem Herrn und er wird euch erhöhen!“ (Jak 4,10) Solange diese Forderung zur Selbsterniedrigung im Kontext der leidenschaftlichen Parteinahme für die Armen erfolgt (vgl. 2,1–9; 5,1–6), hat sie ihr gutes Recht. Wird sie jedoch aus diesem Zusammenhang gelöst – was in der Kirchengeschichte oft genug geschah –, besteht die Gefahr, dass „Demut als Ablehnung jeder Lebensfreude zum Synonym für pathologische Lebensverneinung“⁸ wird.

Der Demutsbegriff erfährt aktuell gesellschaftlich eine geradezu inflationäre Renaissance⁹, dem vielfachen Missbrauch, der in den vergangenen Jahrhunderten damit betrieben wurde, zum Trotz.¹⁰ Die Wurzeln des Demutsgedankens liegen in der Bibel. Der Begriff, mehr noch das dahinter stehende Konzept, ist zentral für das biblische Menschen- und Gottesbild.¹¹ Demütige Frauen und Männer sind bevorzugte Empfänger der Gnade Gottes. Die demütige Erniedrigung Jesu Christi verbindet Gott und die Menschen. Demut ist nicht weniger als das ethische Pendant zur Offenbarung Gottes.

01 R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, Hamburg 1954, 29–31.

02 Sogar in einem Text wie dem Johannesprolog, wo man es nicht unbedingt erwartet, taucht das Motiv auf: „Allen aber, die ihn aufnehmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,12).

03 Zur Übersicht über den Stamm *ταπειν*-*tapein*- im Corpus Paulinum: Das Substantiv *ταπεινοφροσύνη* *tapeinophrosýnē* begegnet in Phil 2,3; Kol 2,18 (pejorativ); 3,12, das Derivat *ταπεινώσις* *tapeinōsis* in Phil 3,21. Das Adjektiv *ταπεινός* *tapeinós* erscheint Röm 12,16; 2 Kor 7,6; 10,1 (pejorativ), das Verbum *ταπεινοῦν* *tapeinoûn*

2 Kor 11,7; 12,21 (pejorativ); Phil 2,8; 4,12.

04 Eine ausführliche Monographie zu Phil 2 hat E.-M. Becker, Der Begriff der Demut bei Paulus, Tübingen 2015, vorgelegt. Becker unternimmt zuerst einen kulturgeschichtlichen Streifzug zum Thema Demut in Vergangenheit und Gegenwart (einschließlich ihrer Verzerrungen), bevor sie sich umfassend dem paulinischen Befund und seiner Nachgeschichte widmet.

05 Vgl. E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5–11, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 47 (1950), 313–360, hier 356.

06 R. Feldmeier, Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Tübingen 2012, 107.

07 Ebd., 113.

08 Ebd., 127.

09 Vgl. Becker, Demut VIII.

10 Feldmeier nennt drei Grundtypen des Missbrauchs von Demut: Demütigung zum Zweck der Unterdrückung (z. B. von Frauen); Heuchelei mit kaschiertem Machtanspruch; zwanghafte Selbstverneinung als Selbstzweck (Feldmeier, Macht, 85f.).

11 Nebenbei leistet es so einen wichtigen Beitrag zur Einheit des alt- und neutestamentlichen Kanons.

Dietmar Mieth

Demut bei Meister Eckhart

Die „Demut“ als zentrale spirituelle Haltung war Meister Eckhart unter den traditionellen Mönchstugenden vorgegeben. Die Dialektik von Selbsterniedrigung und Erhöhung, von der Erdhaftigkeit und Himmelsbestimmtheit des Menschen war ihm vertraut. Was hat er aus diesen Vorgaben gemacht?¹ Ich sehe drei Stufen oder drei Varianten seiner Analyse dieser spirituellen „Tugend“: erstens, eine spirituelle Konvention, die er kennt und erinnert. Zweitens eine Angleichung der Demut an die spirituelle Höchstform, die er „Abgeschiedenheit“ nennt. Schließlich, drittens, eine Suche nach der Transposition der Demut als moralische Anschauung Gottes selbst aufgrund der biblisch-theologischen Vorgabe, die im paulinischen Hymnus Phil 2 einen Entstehungsort hat, den Eckhart freilich nicht unmittelbar einbezieht.

Die spirituelle Konvention

Die *spirituelle Konvention* wird von Eckhart erinnert und mit geflügelten Worten Bernhards von Clairvaux zum Ausdruck gebracht (s. u. die vier Grade).² Anders als bei der Mönchstugend des Gehorsams wird aber nicht die Demütigung vor Menschen, sondern ausschließlich die Demütigung vor Gott von Eckhart zur Sprache gebracht. Ein Beispiel:

- Im Buch der göttlichen Tröstung, DW V, 115: „homo“ in Latein von „humus“ – „den Namen hat er von der Erde“ 23f.; „der sich völlig unter Gott neigt, ohne noch ein Hindernis dabei zu spüren“ (20–23).³
- In den Reden der Unterscheidung: Demut (demüeticheit) ist „tugend“ (216,4), entspricht der Haltung der „andâht“ (235,10) und äußert sich in der Selbstvernichtung und Selbstverleugnung (292,6–11).
- „Die höchste Höhe der Hochheit liegt im tiefsten Grunde der Demut“ (293, 5f.).⁴
- Zum Vergleich dazu aus einer lateinischen Predigt: „elevatio fit humilitate solum“ (LW IV, 224,14 f).

Die Verbindung von Tiefe und Fallhöhe, von Erdennähe und Aufstieg findet sich in einer weiteren lateinischen Predigt: Sermo LV, 2 LW IV, 453–456: „Wenn das Weizen Korn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Stirbt es aber, so bringt es viele Frucht.“ (Joh 12,24–26)

Eckharts Kommentar dazu lautet: Gottes Hingabe ist ohne Vorbehalt. So sollte auch unsere Hingabe sein. Das Weizenkorn ist das reinste Korn. So sollte auch unsere Läuterung sein. Das Hineinfallen ist die humilitas, zu der vier Grade gehören: Die Weltziele aufgeben (spernere) etc. und (von Eckhart, weil konventionell präsent, ungenannt): sich selbst aufgeben, niemand herabsetzen, nicht darauf achten, dass man nicht geachtet wird.

Dr. theol. habil. Dietmar Mieth (dietmar.mieth@uni-erfurt.de), Professor em., Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, Leiter der Forschungsstelle Meister Eckhart. Anschrift: Bergstr. 141C, D-44791 Bochum. Veröffentlichung u. a.: Hrsg. des Themenhefts Religiöse Selbstbestimmung im Spät-Mittelalter, Theologische Quartalschrift 197 (2017), Heft 1.

- Die Frucht der Demut ist die Gottesgeburt in der Seele. Der Tau des hl. Geistes fällt auf die Seele (nach LK 1,35).
- Demut als Selbstvergessenheit findet sich auch als besondere Auszeichnung bei Franziskus (vgl. Predigt 74, DW III, 275,6).

Eine Angleichung der Demut an die Loslösung, die Gelassenheit und die Abgeschiedenheit

Eine Veränderung über diese Dialektik von oben und unten hinaus findet sich in der Angleichung der Demut an Eckharts spezifische spirituelle Termini der Loslösung, der Gelassenheit und der Abgeschiedenheit.

Im Traktat „von Abgeschiedenheit (DW V, 404,8–405,3) heißt es: „Ich lobe – im Gegensatz zu den Meistern – Abgeschiedenheit *vor allem Lob der Demut* (dies scheint demnach eine Frage der Reihenfolge, nicht der wertenden Reihung! D.h. also: „bevor ich die Demut lobe“), und zwar, weil (göttliche) Demut ohne Abgeschiedenheit bestehen kann, aber vollkommene Abgeschiedenheit (des Menschen?) vermag nicht ohne vollkommene Demut (Gottes?) zu bestehen, denn Demut ist Selbstvernichtung.“ Eckhart identifiziert hier Demut und Abgeschiedenheit auf der Ebene der Vollkommenheit. Wenn ich die für mich sonst unklare Stelle richtig – sehr gewagt! – mit Klammern ergänze – um der Logik der Aussage willen –, dann ist hier mit der Demut Gottes (vgl. Phil. 2, 1–11!) bereits das vorgezeichnet, was an anderer Stelle „Enthöhung“ Gottes heißt.

Eckhart macht sich selbst den Einwand: warum rühmt sich Maria wegen ihrer Demut (Niedrigkeit, humilitas), aber nicht wegen ihrer Abgeschiedenheit? Seine Antwort: In Gott ist Abgeschiedenheit zugleich Demut, d. h. die Tugend schlechthin, insofern wir in Gott von „Tugend“ (moralischer Qualität) sprechen können. „Gottes liebeswürdige Demut brachte ihn dazu, dass er sich in die menschliche Natur herab neigte.“ (407) Die „unbewegliche Abgeschiedenheit ist die wahre Demut Mariens“ (408,6 f. bis 409).

- „Demut (göttlich) ist das Fundament der Vollkommenheit“ (433,7) und
- Demut (menschlich) ist der vollkommene Weg zur Abgeschiedenheit (434,1 f).
- Demut als sich Loslösen und Überlassen ist die Abgeschiedenheit als geläuterte, reine Empfänglichkeit für die Wirklichkeit Gottes (414,6). Zum Vergleich Pr. 81, DW III, 396,1: Demut wird als Empfänglichkeit für den Strom der Gnade gedeutet.

Eckhart scheint mir hier bereits auf dem Wege zu der dritten Perspektive.

Die Transposition der Demut als moralische Anschauung Gottes selbst

Diese radikalere Perspektive setzt die Vorstellung der Demut als „Tugend“ in Gott radikaler fort. Dieser Gedanke greift auf *Gottes Selbstenthöhung* zurück, die zugleich die Erhebung des Menschen bedeutet. Diese radikale Perspektive der „Tugend“ Gottes wurde von der Kölner Inquisition angegriffen.

Die Frage der „Tugenden“ in Gott spielt auch im Avignonenser Gutachten eine Rolle⁵ (vgl. Pr. 81, 396,1: Demut= Empfänglichkeit für den Strom der Gnade, vgl. VA, DW V, 414,6). Je mehr die Tugenden in Gott abrufbar transponiert werden – ähnlich wie die Transzendentalien „esse, verum, bonum, unum“ – umso mehr

„hat“ die Tugenden, wer mit Gott eins ist.⁶ Dieses Problem durchdringt den Prozess gegen Marguerite Porete (1310)⁷ und bedingt die Verurteilungen des Konzils von Vienne (1311–1313). Vermutlich hängen diese Vorgänge – Marguerites Prozess, Vienne und die Kölner Inquisition –, zusammen.

Der Vorwurf der Inquisition richtet sich genau auf folgende Stelle: „Humilis homo est ita potens super deum, sicut ipse sui ipsius; et quidquid est in omnibus angelis et omnibus sanctis, hoc est proprium humilis hominis. Quidquid deus operatur, hoc operatur ipse, et quidquid deus est, hoc ipse est, una vita et unum esse. / Der demütige Mensch ist so vermögend über Gott wie dieser selbst über sich selbst, und was immer allen Engeln und Heiligen zukommt, das ist dem demütigen Menschen zu eigen. Was Gott tut, das tut er selbst, und was Gott auch ist, das ist er selbst: ein Leben und ein Sein.“ (LW V, 217, n. 57 f.)

Parallel dazu Pr. 14, DW I, 237, 1 ff.: Wenn ein Mensch richtig (recte) demütig wäre, müsste Gott entweder seine Gottheit aufgeben und sich ihrer völlig entledigen, oder er müsste sich ausgießen und ganz in den (demütigen) Menschen fließen. Mir kam der Gedanke gestern Abend: Gottes Höhe liege an meine Niedrigkeit: wo ich mich erniedrigte, da würde Gott erhöht ... Ich dachte gestern Abend jedoch dazu, dass Gott enthöhnt werden sollte, nicht absolut, vielmehr innen, Enthöhung durch Verinnerlichung besagt: „enthöhnter Got“. das gefiel mir so gut, dass ich es in mein Buch schrieb. Enthöhnter Gott, nicht absolut, sondern innerlich verstanden, besagt, dass wir erhöht werden sollten. *Was oben war, das wurde nun innen.* Du sollst auf *dein Innen* hin konzentriert werden, damit er innen in uns sei, also nicht, dass wir etwas ergreifen, was über uns ist: wir sollen es *in uns* erfassen, es also von uns selbst in uns selbst nehmen.⁸

Ich paraphrasiere Eckharts Antwort auf das Befremden der Inquisitoren: Diese Aussage gilt für das Streben danach, im Ursprung, im „Prinzip“ zu sein: Insofern im Prinzip, insofern Gottes mächtig. Sonst ist es als eine Intention zu verstehen, nicht als eine empirische „Realität“. Die Aktivierung dieser objektiven Schöpfungs-Intention in den Menschen hinein, also der unabgeschlossene Prozess selbst, geht von Gott aus – im Ursprung war das Wort (Joh 1,1). Gott ist der alleinige objektive Aktivator, eine kreatürliche, subjektive Anstrengung des Menschen vermag dies nicht zu leisten. (Vgl. Acta Eckhardi, LW V, 340 n. 133)

Spirituell „von unten“ wird dies umgesetzt in Pr. 62, DW III, 64f.: „Die Seele ist geschaffen zu einem (so) großen und hohen Gut. Deshalb kann sie keine Ruhe in welcher Weise auch immer finden. Zu jeder Zeit muss sie eilen, damit sie über alle Weisen hinaus zum ewigen Gut kommt, das Gott ist, und auf das hin sie geschaffen ist. Dazu kann man nicht einem Ansturm kommen, indem man sich mit großer Hartnäckigkeit darauf versteift, dieses zu tun oder zu lassen. Denn nur mit Sanftmut, mit verlässlicher Demut und mit Selbstzurücknahme in allem, was im Tun anfällt. Also nicht so, dass der Mensch sich in den Kopf setzt: dies willst du auf jeden Fall tun, was es auch koste. Das ist falsch, darin behauptet er nur sich selbst ... Wenn ihm aber etwas gar nicht passen würde, dann sollte er sich von Gott beraten lassen und sich in Demut vor ihm beugen und in beruhigtem Vertrauen alles von ihm hin nehmen, das ihn betrifft: so wäre es recht ... Wenn der Mensch

bei sich selbst ist, soll er seinen Willen ganz in Gott aufgeben und daraufhin alles in gleicher Weise von Gott hinnehmen: Gnade, Äußerliches, Innerliches ...“⁹

Die Elisabeth-Predigt unterscheidet drei obere Seelenkräfte, die jeweils mit den theologischen Tugenden – Glaube, Hoffnung, Liebe – korrespondieren: „Die höchsten Kräfte der Seele sind drei: die erste ist Erkenntnis, die zweite ‚irascibilis‘ (die Zürnerin), das ist eine aufstrebende Kraft, die dritte ist der Wille.

Wenn sich die Seele der Erkenntnis der rechten Wahrheit hingibt ... so wird die Seele mit Gott vereint wie ein Licht mit dem Lichte; dann heißt es ein Licht des Glaubens, und das ist eine göttliche Tugend. Und wohin die Seele mit ihren Sinnen und Kräften nicht kommen kann, da trägt sie der Glaube hin.

Die zweite ist die aufstrebende Kraft, deren Werk es eigentümlich ist, dass sie nach oben strebt. So wie es dem Auge eigen ist, Gestalten und Farben zu sehen, und es dem Ohr eigen ist, süße Laute und Stimmen zu hören, so ist es der Seele eigenes Werk, dass sie mittels dieser Kraft *ohne Unterlass aufstrebend* ist, sieht sie aber beiseite, so fällt sie dem (falschen) Hochmut anheim, das ist Sünde. Sie kann es nicht ertragen, dass etwas über ihr sei. *Ich glaube, sie kann nicht ertragen, dass Gott über ihr sei, wäre er nicht in ihr und sie habe es ebenso gut wie er selbst; sonst wird sie niemals Ruhe finden.* In dieser Kraft wird Gott in der Seele ergriffen, insoweit als dies überhaupt einem Geschöpf möglich ist, und das heißt man eine Hoffnung, das ist auch eine göttliche Tugend ...“ (Pr. 32, DW II, 132–147, hier: 141–144.)

Eckhart befreit hier das Aufwärts-Streben aus der Belastung durch Ruhmsucht und bösem Zorn und aus der Zuweisung der „appetitus“ zur erbsündlichen Schwäche.¹⁰ Eckhart fährt fort:

„Die dritte Kraft ist der innere Wille, der wie ein Antlitz stets zu Gott gekehrt ist in den göttlichen Willen, und aus Gott die Liebe in sich schöpft. Da wird Gott durch die Seele gezogen, und die Seele wird gezogen durch Gott, und das heißt eine göttliche Liebe, und auch das ist eine göttliche Tugend ... Daran ist der Seele Vollkommenheit gelegen: an der Erkenntnis und am Begreifen, dass sie Gott (bereits) ergriffen hat und an der Vereinigung in vollkommener Liebe ...“ (a.a.O.)

Diese Stelle führe ich an, um zu zeigen, dass im Gegensatz zum Hochmut der hohe Mut, die „magnanimitas“, das Streben nach der „Höhe der Hochheit“ (s. o.) eine große, auch von Eckhart betonte Rolle spielt. Der hohe Mut ist ein Bruder der Demut. Die Bewegung geht Hinauf und Hinab wie bei einem Paternoster-Fahrstuhl alter Prägung. Die Bewegung ist „in continuo fluxu“ – unaufhörlich. Wenn von „unbeweglich“ die Rede ist, ist dies die Ruhe in der Bewegung selbst. Oder anders, die Transzendenz darf nicht als „außen“ gedacht werden.¹¹ „Was oben war, ward innen“. Manchem mag dieses Umdenken oder auch diese Umstellung von Vorstellungen nicht nur ungewohnt, sondern befremdlich erscheinen. Ich glaube aber, dass es ein Gewinn ist, mit dieser Provokation zu leben, die theologische Kernaussagen (wie die „Kenosis“ Gottes) nicht von der spirituellen Erfahrung trennt.

01 Vgl. dazu N. Largiers Kommentar in: Meister Eckhart Werke, Klassiker-Ausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M. 1993, 897 f.

02 Vgl. I. P. Bejozy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages, a study in Moral thought from the Fourth to the Fourteen Century*, Leiden 1965, 106; Die Aufgabe der Welt in der Demut entspricht der *temperantia*, die Selbstzurücknahme der *iustitia*, niemanden zu verachten der *prudentia*, und nicht darauf zu achten, verachtet zu werden, der *magnanimitas*.

03 Übersetzungen stammen jeweils von mir.

04 Vgl. D. Schoeller Reisch, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jacob Böhme*, München 2009, 68–72; Der Tiefe der Empfänglichkeit entspricht die Höhe der Seinsgabe. Ich finde die Beobachtung, dass es sich um „unterschiedliche Vollzüge“ handelt, die „aufeinander bezogen“ sind (68), aber noch nicht so scharf wie die Vorstellung eines Vollzuges, der aus unterschiedlicher Perspektive betrachtet wird. Dann muss man auch nicht die Charakteristik einer

„Paradoxie“ oder einer „Aporie“ (122) bemühen. Am treffsichersten in Donata Schöllers einschlägigem und wichtigem Buch finde ich den Begriff der „Offenbarungsentbergung“ (118 ff.), der noch vor meiner Übersetzung der eckhartschen „Offenbarungs“-Konzeption als „Offenbarkeit“ das theologische Motiv Meister Eckharts ausweist. Vgl. D. Mieth, *Meister Eckhart*, München 2014, 31ff.

05 Vgl. J. Casteigt, *Malum bonum et lucem tenebras*. Die göttliche Bestimmung des menschlichen Seins und Handelns in der Auseinandersetzung der Avignoneser Theologienkommission mit Meister Eckhart, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 72–95.

06 Vgl. D. Mieth, *Die theologische Transposition der Tugendethik bei Meister Eckhart*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, 63–79.

07 Vgl. S. L. Field, *The Beguine, the Angel and the Inquisitor. The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessard*, Notre Dame 2012.

08 Vgl. dazu den treffenden Kommentar von K.-H. Witte, *Meister*

Eckhart. *Leben aus dem Grund des Lebens, Eine Einführung*, München 2013, 302–330. Insbesondere stimme ich der Beobachtung zu, dass Demut ein „Beziehungsbegriff“ ist. Man missversteht Eckhart, wenn man ihn nach festen Orts- und Zeitzuweisungen versteht, etwa: wir sind *hier*, *dort* ist Gott, oder: wir sind heute, Gott war immer usw. Vgl. ferner: F. Löser, *Maître Eckhart et l’Humilité*, du *Sermo Paschalis* au *Procès de Cologne*, in: M. A. Vannier (Hrsg.), *L’Humilité chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues – Demut bei Meister Eckhart und Cusanus*, Paris 2016, 42–62.

09 Hier wie an anderen Stellen bekämpft Eckhart die Einbildung der Stifter auf ihr Werk: a.a.O. 67,5–68,1, RdU, DW V, 300,9 ff. DW I, 71,1 ff.

10 Vgl. zu Eckharts Lehre über die Erbsünde jetzt: J. M. Connolly, *Tatort Garten Eden. Eigennutz und Individualisierung in der Ursündenlehre Meister Eckharts*, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 48–71.

11 Witte, *Meister Eckhart*, a.a.O., 321.

Thomas Eggensperger

Demut – eine seltsame Tugend

Mit „Demut“ assoziiert man devot, unterwürfig, aber auch frömmlicherisch – oder der Begriff suggeriert Machtspielchen von Jemandem mit Anderen, die man bewusst klein halten will. In der kirchlichen Tradition spielte die Demut immer eine bedeutende Rolle, und dies jenseits der genannten Assoziationen. Die „humilitas“ ist recht präsent in der Frömmigkeitsgeschichte, so beispielsweise in den alten Mönchsregeln. Begründet wurde das Gehorsamsgelübde in den Klöstern oftmals mit der für die Heilsgewinnung notwendigen Demut. Selbst für die Armee braucht es für den einfordernden Gehorsam eine gute Portion Demut, die darin besteht, Befehle auszuführen, die man nicht ganz versteht – und unbeschadet der Möglichkeit, sie aus Gewissensgründen zu verweigern.

Demut ist ein seltsamer Begriff.

Verdachtsmomente

Das Narrativ von der Demut hat Schlagseite: Es ist zu prüfen, warum von Jemandem eingefordert wird, dass er demütig sein soll. Was ist das Interesse, Jemandem die Demut anzuempfehlen? Ist das nicht doch eine subtile Weise, Menschen gefügig zu machen oder sie auch mit ihrem realen Schicksal zu versöhnen? Zumindest wäre es heuchlerisch, mit irgendetwas auf Zukunft hin (vielleicht auch auf das Himmelreich) zu trösten und ihm jetzt das demütige Ausharren vorzuschlagen. Reinhard Feldmeier spricht von einer „verdächtigen Tugend“ und sieht drei Grundtypen des Missbrauchs: Machtausübung durch Unterordnung (z. B. Rollenzuschreibung der Frauen), Heuchelei („wer sich selbst erniedrigt, will erhöht werden“, Nietzsche) und Zwanghaftigkeit pathologischer Selbstverneinung.¹ So betrachtet wäre Demut eine seltsame Tugend.

In der Hl. Schrift finden sich relativ wenig Stellen, die explizit die Demut thematisieren. Im Neuen Testament wird auf sie in den Paulusbriefen² eingegangen: In der Apostelgeschichte spricht Paulus in seiner Abschiedsrede davon.³ Öfters geht es in der Bibel um Erniedrigung, sich erniedrigen, was wiederum zur Erhöhung führt und eine entsprechende Rangordnung meint.⁴ Wenn es im Philipperhymnus heißt, dass Jesus sich erniedrigt habe und den Menschen gleich wurde⁵, dann ist dabei allerdings nicht wichtig, dass er „wie ein Sklave“ wurde – das ist nur ein Vergleich zur Veranschaulichung –, sondern zentral im Philipperhymnus ist, dass er „den Menschen gleich“ wurde. Die Menschwerdung Gottes kommt in der Tat einer Erniedrigung gleich. Das ist in ihrer Freiwilligkeit ein großes Ereignis, aber keine Tugend.

Augustinus skizziert Demut als erste Tugend.⁶ Ihre Antipode ist der Stolz, die wiederum die Wurzel aller Sünden ist. So wie der Hochmut zum Ursprung aller Sünde wird – wie beispielsweise der Engelsturz die Folge des Stolzes war, wie Gott sein zu

wollen –, so wird die Demut zum Ursprung aller Tugenden. Augustinus' Demutsbegriff gründet in der Christologie, da sich die Demut Christi in Inkarnation und Kreuzestod erweist. Gleichzeitig ist er soteriologisch konnotiert, da die Erlösung des Menschen durch den demütigen Mittler Christus, der zwischen Gott und der gefallenen Menschheit steht, möglich wird. „Als demütiger Erlöser ist Christus sacramentum für den Menschen, er löst von Sünde. [...] Christus leitet die Menschen zur Demut an, die allein Gerechtigkeit und Liebe ermöglicht.“⁷ Der Mensch unterwirft sich der geschöpflichen Ordnung, in der die materielle Welt dem Geist untertan ist; der Geist wiederum ist Gott untertan.⁸

Das ist insofern interessant, als man die Demut in den antiken nicht-christlichen Tugendkatalogen der Philosophen nicht findet. Die griechische Demut bezeichnet keine sittliche Tugend, sondern Unterwürfigkeit oder Untertänigkeit.⁹ In der aristotelischen Tradition ist es tugendhaft, großgesinnt zu sein und damit in der Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmütigkeit zu stehen. Selbst Bescheidenheit ist keine Zier, sondern die Haltung des Mittelmäßigen. Demut wird erst in der jüdisch-christlichen Anschauung zu einer positiv bewerteten Grundhaltung der sittlichen Lebensführung.

Eine nachrangige Tugend

Thomas von Aquin schätzt die Bedeutung von Tugend im Allgemeinen und die der Demut im Besonderen ein wenig anders ein. So gilt ihm nicht jede menschliche Leidenschaft automatisch als Sünde. Ein zorniger Mensch, der sehr temperamentvoll auftritt, wird dadurch nicht gleich zum Sünder, besonders dann nicht, wenn Zorn ein Teil seiner Persönlichkeit ist. Handelt jemand schlecht, muss zunächst differenziert geschaut werden, ob er bewusst schlecht gehandelt hat oder ob er sich von Emotionen hat leiten lassen. Thomas von Aquin nannte den biblischen Adam als positives Beispiel, weniger, weil er gesündigt hat, sondern weil er aus seiner Sünde gelernt hat.

In seiner Tugendlehre steht in der Rangfolge an erster Stelle die Tugend der Liebe (als Trias mit Glaube und Hoffnung). Da der Stolz eine recht nachrangige Sünde ist, ist dementsprechend auch dessen Antipode, die Demut, eine nachrangige Tugend.¹⁰ Immerhin – sie ist eine Tugend und nicht zu verwechseln mit der „falschen Tugend“ (n. Augustinus), die sich nur dem Schein nach demütig gibt, aber letztlich bloß selbstverherrlichend daherkommt. Gerade dagegen will die Demut ankämpfen, bremst doch die Demut das Streben (*appetitus*), damit nicht entgegen der rechten Vernunft das Maß der Dinge verlorengeht. Es ist Thomas durchaus ein Anliegen, die angemessene Form der Demut von der unangemessenen zu unterscheiden. Demut befindet sich – wie alle Tugenden – im Inneren der menschlichen Seele und vom daher ist die Gefahr gering, dass die eigene Demut zum Unheil führt. Der äußere Akt der Demut hingegen darf nicht so weit gehen, dass er dem Nächsten zum Schaden wird. Demut ist für Thomas ein Teil der Kardinaltugend der Maßhaltung (*temperantia*) und er zeigt subtil auf, wie weit unten die Demut in der Rangliste der Tugenden steht. Gleichwohl ist sie Fundament des geistlichen Gebäudes.¹¹

Dr. theol. Thomas Eggensperger OP,

M.A. (eggensperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Prof. für Sozialethik an der PTH Münster. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Spiritualität in der theologischen Sozialethik. Eine (un)gewöhnliche Beziehung, in: Th. Möllenbeck/L. Schulte (Hrsg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 178–186.

Eine „christliche“ Tugend

Sowohl Augustinus als auch Thomas sind sich der Ambivalenz des Demuts-Begriffs bewusst. Er wird nicht disqualifiziert, aber es wird ihm im Tugendraster – bei allem Respekt – in der theologischen Bewertung eine recht untergeordnete Stellung eingeräumt. Dies lässt aufmerken, spielt doch die Demut in der Mönchs-vätertradition noch eine vergleichsweise wichtige Rolle. Demut steht allerdings im Kontext von Bescheidenheit, wie u. a. Otto F. Bollnow in seiner grundlegenden Studie zu den Tugenden zeigt, um mit ihnen die verborgenen Grundlagen des sittlichen Lebens ans Licht zu bringen. Bollnow skizziert Demut als einen spezifischen Charakter der Bescheidenheit, nicht zuletzt, weil Demut von ihrer Hermeneutik her ein christlicher Begriff ist, die Bescheidenheit hingegen eine Weise innerweltlichen Verhaltens.¹² Bollnow sieht das Problem, dass „das Wort vielfach im Sinne einer kriecherischen oder ängstlichen Gesinnung mißverstanden“¹³ wird, was aber damit eigentlich nichts zu tun hat (auch wenn der deutsche Begriff der Demütigung etwas anderes suggeriert. Dies sei allerdings ein reichlich „abgeleiteter Sprachgebrauch“, der mit der Demut an sich nichts zu tun hat).

„Die Demut bezieht sich überhaupt nicht auf das Verhältnis eines Menschen zu einem andern Menschen, dem gegenüber er sich überlegen oder unterlegen fühlen kann, sondern nur auf das aller Vergleichbarkeit entzogene, grundsätzlich andersartige Verhältnis des Menschen zur Gottheit, in dem dieser seine hoffnungslose Unzulänglichkeit erfährt.“¹⁴

Dass die Demut eine spezifisch religiöse, eine christliche Tugend ist, ist überhaupt nur im Rahmen des christlichen Menschenbildes verstehbar. Das macht, so Bollnow, den entscheidenden Unterschied zur Bescheidenheit aus, die er letztlich als „bürgerliche Tugend“¹⁵ betrachtet.

Demütig gegenüber Gott

Demut scheint ihren Ort in einem Beziehungsgeflecht zwischen Gott und Mensch zu haben, nicht zwischen Menschen untereinander. Diese Differenzierung findet sich bereits bei Thomas von Aquin, der nicht so weit geht, anzunehmen, dass die Demut nichts mit zwischenmenschlichen Beziehungen zu tun hat. Für Thomas besteht Demut in der Ehrfurcht („reverentia“¹⁶), mit der sich der Mensch Gott unterwirft. Dennoch steht es dem Menschen an, einem anderen gegenüber demütig zu sein. Denn um Gottes Willen unterwirft sich der Mensch in Demut auch anderen.¹⁷ Wenn dem so ist, dann erstaunt es nicht, dass danach geforscht wird, ob Demut eine spezifisch christliche Tugend sei, zuweilen sogar, ob ihr eine katholische Eigenart innewohne. Dazu gab es im frühen 20. Jahrhundert rege Debatten, die im Kontext der Frage nach der Qualität von Demut an sich geführt wurden. Autoren wie die evangelischen Theologen Karl Barth, Friedrich Schleiermacher oder Paul Tillich haben die Demut entsprechend gewürdigt; letzterer beispielsweise sah aber bereits das kritische Moment einer solchen Tugend, da sie „der Würde und Freiheit des Menschen nicht entspricht“¹⁸. Zuweilen findet sich in der protestantischen Theologie dieser Zeit auch Demuts-Kritik als Ausdruck anti-katholischer Gesinnung. So zitiert eine theologische Doktorarbeit des beginnenden 20. Jahrhunderts in der Einleitung noch wie folgt: „Als falsch bekämpft wurde meist die

Demut des asketischen, mönchischen Ideals, das auch wir [sic] evangelische Christen nicht für christlich halten. Wie sie in ihm aufrecht erhalten wird, kann uns [sic] ... Thomas' von Kempfen Buch ‚Von der Nachfolge Christi‘ zeigen, vor dessen Überschätzung in der evangelischen Christenheit wieder einmal gewarnt werden muß“.¹⁹

Säkularisierte Demut

Diese Art der Kontroverstheologie sollte heute keine Rolle mehr spielen, aber dass der Demut ein spezifisch christlicher Charakter eigne, bleibt eine anregende Hypothese. Es spricht vieles dafür, von einer „christlichen Demut“²⁰ zu reden, aber dennoch steht sie in einem weiteren Bezugsfeld, sodass es m. E. sinnvoll ist, zum einen von einer christlich definierten und geprägten Demut auszugehen, zum anderen aber Demut auch jenseits einer theologischen Hermeneutik zu betrachten. So ist beispielsweise auf die Tradition der Kyniker zu verweisen, die freiwillig auf Rang und Würde verzichten, wenngleich ihr Ideal nicht religiös motiviert war, sondern selbstbezogen und ausgerichtet auf asketische Selbstverwirklichung. Platon betont beim Herrscher den Dienstcharakter, d. h. er solle den Gesetzen Gehorsam leisten. Auch hier ist das Verlangen nach Demut nicht religiös, sondern Platon sieht in ihr eine politisch bestimmte Tugend.²¹ Bestimmte Arten von Demut haben also auch im säkularen Bereich Platz, wo sie nicht unmittelbar Bezug nehmen auf die christliche Tradition. So findet sich in der Forschung die Definition von Demut als Trias von Engagement, Hingabe und Unterwerfung.²² Dabei steht sie in einem sie befruchtenden Gegensatz zum Stolz. Beide haben zu tun mit Selbstwertgefühl und Selbsteinschätzung, mit dem Wechselverhältnis von Macht und Beschränkung, mit dem Verhältnis zum jeweils Anderen und mit dem eigenen Umgang mit Furcht oder Ehrfurcht.²³ Es ist evident, dass die Qualität von Demut sich festmacht an der Art und Weise, wie sich jemand mit solchen Grundhaltungen auseinandersetzt oder sich persönlich positioniert. Ob und wie weit man sich in Bescheidenheit, Rücksichtnahme oder Maßhaltung demütig gibt, sollte prinzipiell jeder für sich entscheiden – sei es religiös, christlich oder säkular motiviert.

Interessanterweise findet die Tugend der Demut im säkularen Bereich ausgerechnet in der Wirtschaft- und Unternehmensethik Anwendung; im Management wird Demut eingefordert. So heißt es, dass Demut für den Manager von heute eine ganz wesentliche Bedeutung habe, auch wenn sie beim Manager eher als Zeichen von Schwäche betrachtet wird.²⁴ Demut hat mit der Wertschätzung des Gegenübers zu tun, seien es Mitarbeiter/-innen, seien es Geschäftspartner/-innen, und setzt eine gewisse Selbst-Erkennntnis sowie die Bereitschaft voraus, sich selbst immer wieder zu hinterfragen. Ein entsprechend demütiger und gleichzeitig stabiler Charakter befördert die Fähigkeit zur Team-Arbeit und zum geforderten *leadership*.²⁵

Demut – zeitgemäß?

Demut ist eine seltsame Tugend. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, dass es Alternativen gibt, die plausibler sind und zeitgemäßer daherkommen. Das gilt noch viel mehr im außertheologischen Bereich. Was ist der Mehrwert einer Tugend wie

die der Demut gegenüber vergleichbarer Grundhaltungen wie Bescheidenheit oder Diskretion? Hat sie – jenseits spiritueller Erbauungsreflexionen – noch ihren Sinn? Wie ist ihre Stellung, wenn man von der negativen Handlung einer Demütigung abstrahiert, die weder von innen kommt noch einen Platz in der menschlichen Tugend hat?

Die Demut hat auch heute noch ihren Ort, wenngleich dieser deutlich eingegrenzter ist als zu den Ursprungszeiten christlicher Provenienz. Betrachtet man die Demut als Tugend, dann ist sie insoweit eine schwache Tugend, als dass sie im Raster nur als Unterteil der Bescheidenheit oder vergleichbarer Charaktereigenschaften einzuordnen ist und von daher im säkularen Bereich nicht viel zur Entwicklung einer menschlichen Grundhaltung beitragen kann. Bollnow hat recht, wenn er die Demut als spezifischen Charakter der Bescheidenheit betrachtet und ihr den Platz einräumt, der ihr eigentlich immer zukam: Es ist die Haltung des Menschen in Beziehung zu Gott, keineswegs aber eine Beziehung zwischen Menschen. So bleibt die Demut eine seltsame Tugend.

01 R. Feldmeier, *Macht – Dienst – Demut. Ein neustamentlicher Beitrag zur Ethik*, Tübingen 2012.

02 Vgl. E.-M. Becker, *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen 2015.

03 „Ihr wisst, wie ich vom ersten Tag an, seit ich die Provinz Asien betreten habe, die ganze Zeit in eurer Mitte war und wie ich dem Herrn in aller Demut diente unter Tränen und Prüfungen.“ (Apg 20,18f.).

04 „Denn wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich erniedrigt, wird erhöht werden.“ (Lk 14,11).

05 „[...] sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich [...] er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod.“ (Phil 2,7f.).

06 Vgl. N. Baumann, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus* (Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter Bd. 21), Frankfurt/M. u. a. 2009.

07 Ebd., 271.

08 So (unter Berufung auf Augustinus, *De Civ. Dei* XIII.) Chr. Schröer, *Demut – eine Tugend?*, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016), 363–385, hier 370ff.

09 Vgl. St. Ernst, *Die bescheidene Rolle der Demut. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre* (S.th. II-II, q. 161), in: A. Speer (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 343–376, hier 344.

10 Vgl. dazu S.th. II-II 161/162 *passim*.

11 S.th. II-II 161,5 ad 2. Einen Artikel weiter (S.th. II-II 161,6) zeigt Thomas dies noch präziser am Beispiel der Einschätzung des Grads der Demut in der Benediktsregel.

12 Vgl. O.F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt/M. u. a. 1972, hier bes. das Kapitel „Die Demut“, 130–132, 13 Ebd., 131.

14 Ebd.

15 Ebd., 128.

16 S.th. 161, 2c.

17 Vgl. S.th. II-II 161, 1 ad5.

18 P. Tillich, *Systematische Theologie I/II*, Berlin – New York 1987, 331. Auf dieses Zitat verweist E.-M. Becker, *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen 2015, 47, in ihrem Forschungsüberblick „Von der antiken christlichen Demut zu den Perversionen des 20. Jhs.“, 42–61.

19 K. Thieme, *Die christliche Demut. Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik* (I. Hälfte – Wortgeschichte und die Demut bei Jesus), Giessen 1906/Reprint Berlin 2016, 10.

20 So E. Zemmrich, *Demut. Zum Verständnis eines theologischen Schlüsselbegriffs*, Berlin 2006, *passim*.

21 Vgl. H.-O. Leng, *Die Dimensionen der Demut. Ein naturgemäßer Zweifel an der Ausrichtung unseres Lebens*, Baden-Baden 2015, 112ff.

22 „[...] humility is commitment, dedication, and submission.“, Sh. R. Tucker, *Pride and Humility. A New Interdisciplinary Analysis*, New York 2016, 11.

23 Ebd., 24. Der Autor setzt sich vor allem mit Vorlagen aus Mythos, Geschichte und Literatur auseinander.

24 Vgl. A. Argandoña, *Humility in Management*, in: *Journal of Business Ethics*, 132,1 (2015), 63–71.

25 „The humble leader is precisely the person who is the best qualified to transform his firm into a profitable, successful, and respected organization.“, ebd., 71.

Thomas Sternberg

Demut und Dienst

Als Reaktion auf die verheerende Einnahme und Plünderung Roms 410 durch die Westgoten unter Alarich verfasste Augustinus von Hippo in den folgenden 15 Jahren sein Buch „De Civitate Dei“, eine groß angelegte Theorie vom himmlischen im Gegensatz zum irdischen Staat. In der Vorrede zum ersten Buch, am Beginn der Schrift, findet sich das Lob der Demut: Ich weiß, welcher Anstrengung es bedarf, um den Hochmut zu überzeugen, wie groß die Kraft der Demut sei, durch die sich, nicht angemaßt von Menschenstolz, sondern als ein Geschenk von Gottes Gnaden, eine Hoheit auswirkt, überragend alle menschliche Erhabenheit in ihrer zeitlich bedingten Wandelbarkeit. Denn der König und Gründer dieses Staates hat in der Schrift für sein Volk den Spruch des göttlichen Gesetzes verkündet des Inhalts: „Gott widersteht den Hochmütigen, den Demütigen aber gibt er Gnade“ (Jak 4,6). Im gesamten Werk des Augustinus gilt die Überzeugung, dass die Nachahmung Jesu sich vor allem in der Nachahmung seiner Demut zeige. In seinem Psalmenkommentar macht er deutlich, dass die Demut als Tugend in den antiken ethischen Traditionen kaum vorkomme, sondern von Christus in die Welt gebracht worden sei.

Jesu Leben als Dienst an den Menschen

Der Hinweis führt uns zu der Frage, welche epochalen Neuerungen durch die Christusverkündigung in die Welt gekommen ist. Die gesamte Geschichte der menschlichen Erlösung ruht auf der Tatsache, dass Gott beschlossen hat, in das Menschliche einzutauchen, um seine Geschöpfe zu erlösen.

Der Messias Jesus von Nazareth unterläuft alle Kategorien und Erwartungen der Tradition und erfüllt die Verheißungen zumeist in paradoxer Weise. In einem Stall kommt er zur Welt, vertraut auf eine Handvoll Frauen und Männer seiner Begleitung, erniedrigt sich selbst bis zur Fußwaschung beim letzten Abendmahl und stirbt den erbärmlichsten Tod, den die römische Welt kannte, am Pfahl. Im scheinbar totalen Scheitern zeigt sich der Überwinder des Todes, des Herrschers der Welt, des Gottessohns.

Statt zu herrschen, hat Jesus durch Wort und Beispiel das Verhältnis von Dienen und Sich-bedienen-Lassen umgekehrt. Die Haltung Jesu, „Ich bin unter Euch als Diener“, bringt eine ganz neue Beziehung zwischen den Menschen zum Ausdruck. Und dieses ‚Dienen‘ macht Menschen zu Jüngern Christi. Dienst, das ist nicht allein die Sorge um soziale Bedürfnisse, sondern meint „dienstbar sein“ im umfassenden Sinn. Im Markusevangelium (10, 43–45) heißt es: „Wer bei euch groß sein will, der soll den ande-

Dr. phil. Dr. theol. Thomas Sternberg (thomas.sternberg@zdk.de), geb. 1952 in Grevenbrück/Sauerland, Honorarprofessor für Kunst und Liturgie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Anschrift: Niels-Stensen-Straße 8, D-48149 Münster. Veröffentlichung u. a.: (Zus. mit Alexander Gauland), *Sorge ums Abendland? Ein Streitgespräch*, Leipzig 2017.

ren dienen, und wer der Erste sein will, der soll der Diener aller sein. Auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen.“ Und bei Matthäus ist die Aufforderung zum Dienst mit einer Kritik an der politischen Herrschaft verknüpft (Mt 20,17–28).

Christen als Diener Christi

Christen sind durch ihren Dienst charakterisiert. Schon Paulus nennt sich zu Beginn des Römerbriefs „Diener Jesu Christi“ (Röm 1,1). Auch seine Nachfolge Christi ist die Nachfolge in seiner Auffassung des Lebens als Dienst. Diener sein zu wollen, ist ein Kennzeichen kirchlicher Aktivität auf allen Ebenen. Das heißt eben auch, dass die Leitungsaufgabe als Dienst verstanden wird. In der antiken Umgebung war dies eine Umwertung aller gesellschaftlichen Werte.

Diese Umkehrung der Herrschaftsordnungen hatte – zumindest in der Theorie – enorme Auswirkungen. Die Viten hervorragender christlicher Persönlichkeiten, wie sie uns in der Hagiografie begegnen, zeugt davon. Seit Gregor dem Großen, also seit etwa 1.400 Jahren, nennen sich die Päpste „Servus Servorum Dei“ – „Diener der Diener Gottes“. Papst Benedikt XVI. meint, Papst Gregor der Große habe sich deshalb als erstes „Diener der Diener Gottes“ genannt, weil er so tief von Gottes Demut berührt gewesen sei. Demut wird verstanden als Mut zum Dienen oder als Mut, sich klein zu machen. Ein solcher, aus der Demut resultierender „Dienst“ gehört zum Kern des Christentums. Für Christen gibt es nur einen Weg zur Größe, den als Diener. Das ist eine Umkehrung der traditionellen Begriffe von Größe und Rang. Seine höchste Ausformung findet der Dienst für den Anderen darin, dass er zum Christusdienst wird, weil sich Jesus mit den Geringsten gleich macht: „was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt, 25,40). „Diakonia“ heißt das griechische Wort für diesen Dienst. Diakonia meint im Neuen Testament Sorge um die Menschen – nicht allein die Caritasarbeit, sondern jede Dienstleistung, ob materiell oder seelisch; es meint Dienst nicht nur für die Glaubensgeschwister, sondern für alle Bedürftigen, unabhängig von ihrer Person und damit zugleich für den Herrn selbst. Auch die Verkündigung des Wortes Gottes und der feierliche Dank sind ein solcher Dienst. Die drei Ebenen: Diakonia (Dienst), Martyria (Glaubenszeugnis/Verkündigung) und Liturgia (Gottesdienst) gehören somit eng zusammen.

Auch die Übernahme von Aufgaben in der Gemeinde ist Dienst. Jede Begabung in der Gemeinde muss zur Hingabe werden, zum Dienst am Nächsten und letztlich an Gott, – denn Kirche ist immer eine Kirche „für“ – für andere! Die üblichen Formen von Herrschaft haben nach dem Zeugnis der Bibel in der Kirche keinen Platz. Sie muss eine dienende Kirche sein und darin sichtbares Zeugnis der Liebe Gottes zu Jeder und Jedem. Ein solcher Dienst ist zu unterscheiden von einem bloßen „Service“, der gewinnorientiert oder bestenfalls auf Gegenseitigkeit ausgelegt ist.

Dienst ist nicht primär eine Tätigkeit, zu der man sich immer mal wieder aufrafft oder sie punktuell auch mit Begeisterung tut, sondern eine Haltung. Das bedeutet, die eigene Haltung auf die Person des anderen hin immer wieder neu als Dienende zu entfalten. Das ist die radikale Erwartung Jesu: das eigene Leben im Dienst für den anderen, als ein sich erfüllendes Leben schon anzunehmen, noch

bevor ich es dann selbst im Dienen entfalte. Ich-Sein auf den anderen hin, aber nicht als ein Ausnahmezustand in Nächstenliebe, sondern als kontinuierlicher Dienst.

„Einen neuen Aufbruch wagen“

Für den Katholikentag 2012 in Mannheim lautete das vom Zentralkomitee der Katholiken gewählte Leitwort „Einen neuen Aufbruch wagen“. Mit dem Motto wurden die erschütternden Erfahrungen des Jahres 2010 thematisiert, als unfassliche Fälle von Missbrauch in der Katholischen Kirche bekannt wurden. Nicht wenige sahen sich damals vor den Trümmern ihres Kirchenverständnisses. Das Erlebnis der Sünde im Raum der Kirche nahmen viele als Grund dafür, ihr den Rücken zu kehren. Offenheit und kritische Selbstprüfung der Kirche unter dem grellen Licht einer sensiblen Öffentlichkeit sollten nach dem Motto zu einem Aufbruch führen, durch den die Kirche wieder moralische Autorität zurück gewinnen kann – so war es die Absicht der Katholiken in Deutschland, Klerikern wie Laien. Sie mündete in einen „Aufruf von Mannheim“, der von der „dienenden Kirche“ spricht.

Innerhalb der Kirche gibt es eine Fülle von Themen, die zu diskutieren sind: der Glaubensschwund in der Gesellschaft ist offensichtlich; häufig äußert sich ein aggressiver Atheismus; dramatisch spitzt sich der Priestermangel in Deutschland zu; in neuen Großpfarreien fürchtet man Anonymität. Die Reformanfragen scheinen eindeutig: Wie geht die Kirche mit wiederverheiratet Geschiedenen um? Wann wird das Diakonat der Frau wieder möglich? Wie können mehr Menschen Priester werden – auch wenn sie verheiratet sind? Wie gewinnen wir eine für unsere Zeit übersetzte Sexualmoral? ...und andere mehr.

Alle solchen Fragen zur Struktur und Verfasstheit der Kirche müssen offen diskutiert werden – und, wenn sie nicht in Deutschland entschieden werden können, als Wünsche oder Forderungen an die Weltkirche weiter gegeben werden. Dennoch: diese Fragen sind zweitrangig. Sie stehen in einer „Ordnung der Wahrheiten“, wie es das Konzil vor 50 Jahren genannt hat. Denn erstrangig ist das Ziel, dass alle in der Kirche und die Kirche als Ganze möglichst gut ihren Dienst erfüllen können.

So kann der binnenkirchliche Blick geweitet werden. Es geht nicht zuerst und vor allem um die Verfasstheit der Gemeinschaft, sondern um deren Ziel, das außerhalb ihrer selbst liegt. Die innerkirchliche Ordnung ist nicht Selbstzweck, sondern muss auf das Zentrum des Glaubens ausgerichtet sein: auf den Dienst für die Menschen und für Gott. Wenn es gelingt, die Verengung auf die innerkirchlichen Probleme aufzubrechen, dann werden diese Themen in den angemessenen Kontext gestellt. In der neueren Kirchengeschichte ist gezeigt worden, dass kirchliche Ereignisse nie rein kirchliche Phänomene waren, sondern erst in ihrer Zeit zu verstehen sind. Gesellschaft und Kirche, das sind keine geschiedenen Welten, sondern verschränkt und verbunden in den einzelnen Menschen, die eben als Mann oder Frau, alt oder jung, berufstätig oder nicht, politisch oder sozial engagiert, in einer Fülle von „Identitäten“ Christen sind.

Das Zweite Vatikanische Konzil, das vor 50 Jahren in Rom tagte, hat das Leitbild einer „offenen Kirche“ vor allem in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“

formuliert. Diese Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils sind keine Neuerungen, sondern eher Erinnerungen an Quellen, die gelegentlich verschüttet gewesen sein mochten. So sagt schon der Diognetbrief, eine Schrift aus dem 2. Jahrhundert, die Christen seien weder durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnten keine eigenen Städte noch führten sie ein absonderliches Leben. Jede Fremde sei für sie Vaterland und jede Heimat Fremde. Es heißt dann über ihren Dienst für die Welt, die sie mit ihrer Aktivität durchdringen sollen: „Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. [...] Auf diesen erhabenen Platz hat Gott selbst sie gestellt, den zu verlassen, ihnen nicht zusteht“ (An Diognet 6).

Kirche als Gemeinschaft von Dienenden

Die Veränderungen in der Kirche wie in der Gesellschaft gleichermaßen stellen gewaltige Aufgaben: Entscheidungschristentum, Pluralität der Konfessionen und Religionen, neue Formen christlichen Lebens – die Schlagworte ließen sich fast beliebig fortsetzen. Christsein ist alles andere als selbstverständlich. Frühere Selbstverständlichkeiten des Glaubenslebens werden befragt.

Die Katholische Kirche in Deutschland soll Vertrauen zurück gewinnen, wo sie es verloren oder auch nie gehabt hat. In diesem Aufbruch sollten wir die überkommenen und kaum noch tragfähigen Unterscheidungen von „Klerus“ und „Laien“ aufgeben. Die ungebrochene Bischofs- oder Klerusfixiertheit vieler kirchlicher Debatten verhindert produktive Aktivitäten. Gemeinsam mit allen in der Kirche, mit Männern und Frauen, mit den Jungen und Alten, den Priestern, Bischöfen, Ordensleuten, ehrenamtlich oder beruflich Mitarbeitenden, mit allen Gläubigen, mit allen Mitgliedern unserer Kirche, die guten Willens sind, soll der Aufbruch zu einem erneuerten Vertrauen in unsere Kirche führen.

Für Papst Franziskus ist Dienst eines der zentralen Anliegen seines Pontifikats. Im Rahmen seines Besuches in Baku/Aserbeidschan gebrauchte er Anfang Oktober 2016 das Bild des Webens zur Verdeutlichung des Ineinanders von Glaube und Dienst. Er sprach vom Schussfaden des Glaubens und der Kette des Dienstes. Die Nachahmung des Vorbilds Jesus fordere es, als Dienende zu leben und einen Lebensstil zu pflegen, der alles Christliche in sich zusammenfasse: „Gottesdienst in der Anbetung und im Gebet, Offenheit und Verfügbarkeit, konkrete Nächstenliebe, nachdrücklicher Einsatz für das Gemeinwohl.“ Aber was bedeutet solch ein Dienst konkret? Wie und für wen kann und muss die Kirche eine dienende Kirche sein?

Zunächst ist da der je einzelne Mensch, ob gläubig oder suchend, ob Getaufter, andersgläubig oder Atheist. Es geht um ein offenes Zugehen auf den, der uns begegnet, auf den „nicht ausgesuchten Anderen“ (E. Levinas). Christen müssen Ansprechpartner für Menschen in ihren Sorgen, in ihrer Trauer und in ihrem Glück sein. In einer Gesellschaft, die von Entertainment und Zerstreuung, von billigen Spaßversprechen geprägt ist, müssen wir in der Lage sein, auch das Unvollkommene, Schwächen, Leiden und Tod zu integrieren; wir müssen einen Glauben bezeugen, der Mut macht, auch zum eigenen Scheitern zu stehen und von einem größeren Glück spricht.

Darüber hinaus bezeugen Christen nicht nur mit Worten die „Liebe und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes“, die in Christus erschienen ist, sondern lassen das auch praktisch werden im sozialen Dienst für Einzelne wie für die Gesellschaft. Christen schalten sich in politische und gesellschaftliche Debatten ein und wirken mit für einen gerechten Staat und eine menschliche Gesellschaft. Kirche ist nicht nur Reparaturanstalt für Lücken der Sozialordnung oder nur zuständig für die Ausführung staatlicher Aufgaben: als Kirche gestalten und wirken Christen mit im Dienst in den verschiedenen Formen der Gemeinschaft. Der Dienst schließt den Einsatz für die ein, die sich nur schwer oder gar nicht Gehör verschaffen können.

Der Dienst macht – schließlich – nicht an staatlichen Grenzen halt. Unser Dienst erstreckt sich auf alle Menschen. Er darf nicht unterscheiden zwischen einer Gerechtigkeit für Europäer und dem Unrecht in anderen Teilen der Welt. Der Einsatz für weltweite Gerechtigkeit gehört zum Wesen des christlichen Dienstes. Als Kirche wissen wir uns als Glieder einer übernationalen Gemeinschaft, die nicht nach irgendwelchen nationalen Abgrenzungen wertet. Und unsere Verantwortung erstreckt sich auf Menschen und Schöpfung gleichermaßen.

Solcher Dienst geschieht in der Kirche auf ganz unterschiedliche Weise; auffallend und – noch häufiger – unspektakulär. Diejenigen, die solche Dienste nicht zuletzt ehrenamtlich im sozialen Bereich von Kindergärten bis zu Besuchsdiensten, im kulturellen Bereich von den Büchereien bis zu den Chören, im kirchlichen Bereich vom Diakonat bis zur Kirchenpflege, im persönlichen Bereich im Aufbrechen von Einsamkeit oder so vieles andere tun, verdienen Anerkennung und auch die Vermittlung ihres Dienstes in eine Öffentlichkeit, deren Medien solche Themen zumeist ausklammern. Eine solche Auffassung vom Dienst, der getragen vom Glauben an die Hilfe und Stützung Gottes ist, befreit zugleich vom Zwang zur ständigen Selbstoptimierung.

Als Gläubige haben wir die Gewissheit, dass wir die Aufgaben, die der Dienst bedeutet, nicht allein erfüllen müssen. Die Bibel gibt uns die Gewissheit: „der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an“ (Röm 8, 26), und Jesus sagt bei seinem Abschied: „ich bin bei euch alle Tage“ (Mt 28, 20). Dass Gott bei den Menschen ist, gibt Christen die Kraft zu ihrem Dienst als „Servus Dei“, als Diener Gottes. In dem Bewusstsein, dass Christsein Dienst ist, kann unsere Kirche zu neuer Glaubwürdigkeit finden.

Die Demut Christi, die die Demut Gottes selbst ist, aufnehmen und das Leben als Dienst zu verstehen, dazu äußerte sich Papst Franziskus in seiner Ansprache auf dem Petersplatz am Palmsonntag 2016: „Die Art und Weise des göttlichen Handelns mag uns so fern vorkommen, während wir uns schwer tun, wenigstens ein bisschen von uns selbst aufzugeben. Er hat für uns auf sich verzichtet; was kostet es uns dagegen, für ihn und für die anderen auf etwas zu verzichten! Aber wenn wir dem Meister folgen wollen, genügt es nicht nur sich zu freuen, weil er kommt, um uns zu erlösen, sondern wir sind auch aufgerufen, seinen Weg zu wählen: den Weg des Dienstes, der Hingabe (...).“

Benedikt Jürgens

„Je weiter man nach Norden kam ...“

Demut – eine Tugend für das Management?

In einem Interview mit den Journalisten Barbara Nolte (*Tagesspiegel*, *Die Zeit*, Magazin der *Süddeutschen Zeitung*) und Jan Heidtmann (Magazin der *Süddeutschen Zeitung*) behauptet der ehemalige Vorstandsvorsitzende der Siemens AG, Heinrich von Pierer, „dass auch in einer Spitzenposition eine Demuthaltung hilfreich ist.“ Er illustriert das anhand seiner Erfahrungen mit Energieversorgungsunternehmen, für die Siemens Kraftwerke baut. Diese Gespräche mit seinen Kunden waren – so von Pierer – für ihn in der Regel nicht erfreulich: „Immer war irgendwas bei uns nicht in Ordnung. Wenn Sie ein Kraftwerk bauen, gibt es immer irgendetwas, was nicht auf Anhieb klappt. Das ist eben komplex. Im Zweifel waren wir im Zeitverzug. Und dann werden Sie auch nach allen Regeln der Kunst beschimpft. Und wehe, Sie widersprechen. Je weiter man nach Norden kam, desto demütiger musste man sich geben. Da habe ich viel gelernt.“ Und auf die Frage, wie er denn die Kunden beschwichtigt habe, antwortet der Manager: „Man sitzt da, senkt den Kopf – das konnte ich als Vorstandsvorsitzender auch gut.“¹

Der Regel des heiligen Benedikt zufolge bringt auch der Mönch mit dieser Körperhaltung seine demütige Haltung zum Ausdruck. Wenn Demut durch das Neigen des Hauptes körperlich sichtbar wird, hat der Mönch die höchste der insgesamt 12 Stufen der Demut erreicht: „Die zwölfte Stufe der Demut: Der Mönch sei nicht nur im Herzen demütig, sondern seine ganze Körperhaltung werde zum ständigen Ausdruck seiner Demut für alle, die ihn sehen. Das heißt: Beim Gottesdienst, im Oratorium, im Kloster, im Garten, unterwegs, auf dem Feld, wo er auch sitzt, geht oder steht, halte er sein Haupt immer geneigt und den Blick zu Boden gesenkt. Wegen seiner Sünden sieht er sich zu jeder Stunde angeklagt und schon jetzt vor das schreckliche Gericht gestellt.“²

Einer der bedeutendsten deutschen Manager auf dem Gipfel der monastischen Tugend? Phänotypisch scheint es ja zu passen. Indem er den Kopf neigt, demonstriert von Pierer Bescheidenheit, vielleicht sogar Unterwürfigkeit, jedenfalls ordnet er sich als Dienstleister dem Auftraggeber unter. Er signalisiert, dass ihm klar ist, wer in dieser Situation das Sagen hat und dass er die „Hackordnung“ akzeptiert. Und ist nicht auch der Hinweis auf die Sünden und die Angst vor dem „schrecklichen Gericht“ bei Benedikt eine Parallele zum Respekt Heinrich von Pierers vor seinen anspruchsvollen und kritischen Kunden? Es bleiben Zweifel, irgendwie

scheint das nicht zusammen zu passen. Wie geht es weiter, wenn man als Manager vor dem aufgebrachtten Kunden sitzt und den Kopf senkt? Mit einem reuevollen Sündenbekenntnis? Nicht ganz:

„Man wartet ab und wendet dann die indirekte Methode an. Eines der Seminare bei Siemens, bei denen ich wirklich etwas gelernt habe, hielt Wolfgang Salewski, der damals in Mogadischu mit den RAF-Terroristen verhandelt hat. Salewski sagt: Wen einer mit Ihnen auf Konfliktkurs geht, sagen Sie nie Nein, sondern geben Sie ihm erst einmal das Gefühl, dass Sie ihn ernst nehmen. Lassen Sie ihn reden. Dann müssen Sie irgendwann anfangen, Fragen zu stellen. Sie haben ja nicht ewig Zeit.“³ In diesem konkreten Fall ist die Demutshaltung für von Pierer keine Tugend, die einen Wert „in sich“ hätte, sondern Mittel zum Zweck und Teil einer Strategie. In den Reklamationsgesprächen zeigt er Demut, um sein Ziel zu erreichen: die Beschwichtigung des aufgebrachtten Kunden. Und die Herkunft der „indirekten Methode“, die er mit seiner Demutshaltung verbindet und gegenüber den anspruchsvollen Energieversorgern anwendet, spricht ebenfalls Bände: Sie stammt aus den Verhandlungen mit Terroristen. Spätestens hier wird die Ambivalenz der zur Schau getragenen Demut deutlich, die für den Top-Manager ein strategisches Mittel ist, um einen Gegner zu bezwingen.

Anforderungen an Top-Manager

Ist Demut eine Tugend für das Management? Unter dieser Fragestellung lassen sich auch die übrigen Interviews lesen, die Barbara Nolte und Jan Heidtmann mit insgesamt elf Managern unter dem Eindruck der Insolvenz der Investmentbank Lehman Brothers im Jahre 2008 und der damit verbundenen Finanzkrise geführt haben. Diese Manager (unter ihnen mit Margret Suckale immerhin eine Frau) haben bzw. hatten Mandate für die ehemaligen Staatsunternehmen Deutsche Bahn (Hartmut Mehdorn und Margret Suckale, jetzt BASF), Deutsche Post (Frank Appel) und Deutsche Telekom (Kai-Uwe Ricke und René Obermann), für die Banken Deutsche Bank und WestLB (Thomas R. Fischer) sowie Goldman Sachs (Alexander Dibelius) und für die Industrieunternehmen BASF (Jürgen Hambrecht), Continental (Hubertus von Grünberg), Evonik (Werner Müller) und eben Siemens (Heinrich von Pierer). In den Interviews sprachen die Chefs über folgende Herausforderungen, denen sie sich stellen mussten: Transformation vom Staatsunternehmen zum modernen Dienstleister, Neugründung eines Konzerns, Bewältigung der Finanzkrise, Bekämpfung von Indiskretion und Korruption sowie Aufarbeitung von internen Bspitzelungsaffären, Bewältigung einer feindlichen Übernahme, Umgang mit Streiks und Entlassung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. An dieser Aufzählung lässt sich bereits erahnen, welchen immensen Anforderungen Top-Manager ausgesetzt sind. Dabei gibt es durchaus Situationen, die auch von den Chefs als Zumutung erlebt werden. Außer Heinrich von Pierer spricht jedoch kein weiterer Manager explizit von „Demut“. Und dennoch sprechen sie Situationen und Anforderungen an, in denen so etwas wie Demut von ihnen verlangt wird.

Dr. theol. Benedikt Jürgens

(benedikt.juergens@rub.de), geb. 1968 in Arnsberg, Leiter der Arbeitsstelle für kirchliche Führungsforschung am ZAP Zentrum für angewandte Pastoralforschung der Ruhr-Universität Bochum. Anschrift: ZAP, Bonifatiusstr. 21C, D-44892 Bochum. Veröffentlichung u. a.: Mehr als bunte Bilder und flotte Sprache. Wie kann der Arbeitgeber Kirche auch in Zukunft Mitarbeiter gewinnen?, in: Herder Korrespondenz 71, 1 (2017), 23–26.

Demütigende Situationen

So haben einige Interviewpartner demütigende Situationen erfahren. Zum Beispiel Heinrich von Pierer selbst, der von seinem Posten als Aufsichtsratsvorsitzender der Siemens AG zurücktrat, nachdem bekannt geworden war, dass Siemens im Ausland Bestechungsgelder in Milliardenhöhe gezahlt hatte. Kai-Uwe Ricke musste seinen Job als Vorstandsvorsitzender der Deutschen Telekom auf Druck des Aufsichtsratsvorsitzenden Klaus Zumwinkel nach einer Gewinnwarnung im November 2006 aufgeben, obwohl er noch zu Beginn desselben Jahres das beste Ergebnis des Konzerns präsentieren konnte. Für Thomas R. Fischer war der schwierigste Tag seiner Karriere der, als er nach Fehlspekulationen als Vorstandsvorsitzender die WestLB verlassen musste. Eine Erniedrigung, wie sie das monastische Demuts-Konzept vorsieht, hat er sich jedoch erspart. Wie die anderen „gedemütigten“ Manager auch, zeigt er im Gegenteil eine heroische Haltung. Während Kai-Uwe Ricke dabei eher schmallippig reagiert: „Lassen wir das. Was halten wir uns damit auf? Es spielt keine Rolle mehr“⁴, wird Thomas R. Fischer ausführlich: „Wasser ist nass. Sie können doch nicht Millionen verdienen und dauernd davon reden, dass das ein Ausgleich für das Risiko ist, und sich dann in die Hosen machen, wenn ein Risiko kommt. Das geht doch nicht, oder?“ Gerade in einer solchen Situation komme es darauf an, seine Würde zu wahren: „Indem sie nicht wehleidig werden, nicht wimmern, sondern den Kopf hochhalten, denjenigen, die das verbochen haben, in die Augen sehen und sagen: Ich weiß, warum Sie das machen. Was Sie sagen, ist alles Mumpitz. Machen Sie, was Sie machen müssen. Ich mache, was ich machen muss. Ich übernehme die politische Verantwortung. Ich gehe hier nicht als geprügelter Hund raus, damit das mal klar ist. Ich war nicht blass, habe sogar eine Rede gehalten. Da bin ich begnadet von der Natur. Sie haben an einem solchen Tag keine Zeit, bitter zu sein. Sie sind auf der Bühne: müssen funktionieren. Sie müssen Haltung bewahren. Es war nicht der Moment auszurasten. Das passte alles nicht.“⁵

Einsamkeit

Die Manager berichten davon, dass ihre Rolle sie einsam macht. Das hat zum einen damit zu tun, dass sie wenig Zeit haben und zweckfreies geselliges Zusammenleben erschwert ist. Auf die Frage, worauf er verzichtet hat und was er gern gemacht hätte, antwortet Hartmut Mehdorn: „Mal in die Kneipe gehen und mit Kumpels Skat spielen, zum Beispiel“.⁶ Auch Kritik macht einsam und wird als verletzend wahrgenommen – auch von Hartmut Mehdorn: „Ich denke über die Dinge mehr nach, als es nach außen den Anschein hatte. Und wenn ich so wirkte, als ob mich die Kritik nicht berührt hätte, dann ist das auch falsch. Ich zeige das nicht. Es wird mich nie einer dazu kriegen, dass ich ein bedrücktes Gesicht nach außen trage. Das freut nur die Falschen.“⁷ Dass man die mit Kritik verbundenen Verletzungen schnell überwinden muss, bestätigt auch Margret Suckale: „Ich bin auch nur ein Mensch. Wenn jemand mir etwas vorwirft, was ich ungerecht finde, dann bin ich nicht beleidigt, ich würde eher sagen: enttäuscht. Aber man kommt mit zunehmender Erfahrung schnell darüber hinweg. Man darf auch mal sagen, dass man enttäuscht ist, aber man darf es natürlich nicht kultivieren und dann dauer-

beleidigt sein. Das geht nicht. In einem komplexen Unternehmen, in dem schnelle Entscheidungen getroffen werden müssen, tritt jeder einem anderen schon mal auf den Fuß. Das lässt sich kaum vermeiden.“⁸ Einsam machen auch der Entscheidungsdruck und die damit verbundene Notwendigkeit, „nein“ zu sagen: „Jeder, der zu Ihnen kommt, will etwas von Ihnen. Jeder will eine Entscheidung, die ihm hilft. Sie müssen aber Entscheidungen ganzheitlich treffen, sodass sie für das ganze Unternehmen richtig sind. Das heißt, dass Sie viel öfter ‚Nein‘ sagen müssen, als Sie das selber wollen“ (Hartmut Mehdorn).⁹ Einen ähnlichen Effekt haben auch Mitarbeitergespräche, die nicht immer dazu führen, dass man sich beliebt macht, wie wiederum Margret Suckale schildert: „Motivierende Mitarbeitergespräche sind einfach. Schwierig ist, wenn man jemandem sagen muss, Sie haben nicht die Leistung gebracht, die wir uns vorgestellt haben; Sie werden die Position nicht bekommen, die Sie sich vorgestellt haben.“¹⁰

Disziplinierung

Das Leben von Vorstandsvorsitzenden und Aufsichtsräten ist davon geprägt, extrem stark durch Termine, standardisierte Prozesse und Rollenerwartungen diszipliniert zu werden. Kai-Uwe Rickes Terminkalender „war auf Monate durchstrukturiert“.¹¹ Die Tagesabläufe sind geprägt vom permanenten, eng getakteten Wechsel zwischen Dienstreisen und Büroaufenthalten und verschwimmenden Grenzen zwischen der beruflichen und privaten Sphäre. Das wird am Tagesablauf von René Obermann deutlich: „*Wie sah ihre Woche aus?* Am Sonntag war ich in Finnland, Montagmittag kam ich zurück, dann am Dienstagabend in die USA, Donnerstagmorgen zurück. Und gestern hatten wir eine Veranstaltung in Berlin, da bin ich noch hierher geflogen. *Ist das eine normale Woche für Sie?* So ziemlich. Ich bin vielleicht die Hälfte der Zeit im Büro, die andere unterwegs. Gestern konnte ich nur wegen der Zeitverschiebung nicht einschlafen, ich bin ziemlich übermüdet. *Wie viele Stunden arbeiten Sie?* 60, 70 Stunden. Manchmal auch 80. Es kommt darauf an, was man als Arbeit bezeichnet. E-Mails am Abend zwischen zehn und elf – ist das Arbeit, wenn parallel die Nachrichten laufen? Ist ein Abendessen mit Leuten, mit denen man übers Geschäft redet, Arbeit? Oder ist Fahrzeit Arbeit? Dann, würde ich sagen, sind es 80 Stunden.“¹² Der Termindruck lässt kaum noch Raum für Lust als Arbeitsmotivation: „*Kennen Sie nicht das Gefühl, einfach keine Lust zu haben? Dass einen das vollkommen lähmt?* Sie haben die Termine, dazu den Druck, die Dinge voranbringen zu müssen. Das ist dann keine Frage der Lust mehr. *Lust ist die beste Motivation.* Das ist idealtypisch so, da haben Sie Recht. Aber leider entspricht es nicht immer dem Leben“ (René Obermann).¹³

Doch nicht nur durch Termine sind die Chefs gezwungen, sich zu disziplinieren. Es sind auch vorgegebene, standardisierte Prozesse, an die sich (auch) die Top-Manager halten müssen. René Obermann berichtet beispielsweise davon, wieviel Geduld bei der Umsetzung von Ideen benötigt wird: „*Gibt es solche Momente noch: Sie haben eine Idee, und wenig später wird die umgesetzt?* Vielleicht wenn sich unerwartet aus einem Abendessen mit einem Kunden etwas ergibt. Dann rufe ich meinen Kollegen an, wenn er noch erreichbar ist, oder schicke ihm eine E-Mail und berichte davon, auch gerne um zehn, elf Uhr abends. *Was passiert dann?* Wenn das auf die Vorstands-

agenda gehört, dokumentiere ich das Thema für mein Büro. Dann kommt es bei uns auf den so genannten ‚Monitor‘ und wird in Wiedervorlagesysteme eingegeben. *Das klingt wie das langsame Sterben einer Idee.* Nein, es ist Systematik, anders geht es in einem so großen Unternehmen nicht. Aber es ist eher selten, dass ich spontane Ideen habe, die gleich am nächsten Tag zu einem Produkt oder zu einer Initiative führen. Es geht mehr darum, Projekte wie zum Beispiel die Zusammenlegung des Mobil- oder Festnetzgeschäfts anzuschieben. Bis so etwas gemacht ist, alle Analysen, Diskussionen, Beschlüsse, und bis das schließlich umgesetzt ist, liegen manchmal Jahre dazwischen.“¹⁴

Schließlich ist es die Rolle, die Managern sehr viel Disziplin abverlangt. Margret Suckale spricht auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem großen Bahnstreik im Jahr 2007, bei dem sie die Position der Deutschen Bahn als Gegenpart zum Gewerkschafts-Chef Manfred Schell in der Öffentlichkeit vertreten musste, die damit verbundenen Zumutungen an: „Es ist schon eine große Belastung, in der Öffentlichkeit zu stehen, gerade auch für die Angehörigen. Da steht man im Feuer.“¹⁵ Die Rolle eines Vorstandsvorsitzenden ist zwar durchaus mit großen Gestaltungsmöglichkeiten und mit Macht verbunden, absorbiert aber auf der anderen Seite die Persönlichkeit, wie Kai-Uwe Ricke deutlich macht: „Ich weiß nicht, ob Sie sich an die Ereignisse von damals erinnern: Nachdem Ron Sommer weg war, wurde ein externer Kandidat nach dem anderen zerschossen. Als ich damals merkte, dass ein Vertrauensverhältnis zum damaligen Interimschef entstand, da reizte es mich. Nicht wegen der Macht, sondern wegen der Gestaltungsmöglichkeiten, die ich mir vom Vorstandsvorsitz versprach. Ich habe mich dann auch voll reingehängt. Doch im Nachhinein merke ich: Ich war in eine Struktur hineingegeraten, die sehr schnell Besitz von mir ergriff.“¹⁶ Für den ehemaligen Telekom-Chef hatte die Macht einen hohen Preis – die Freiheit: „*Sie wollten unbedingt an die Spitze.* Ja, weil ich gedacht habe, da bist du frei. Man ist aber nicht frei. Ich war in meinem Leben noch nie so unfrei wie in den letzten Jahren bei der Telekom. *Haben Sie Freiheit mit Macht verwechselt?* Das ist es. Freiheit heißt, unabhängig zu sein. Wenn man das geschafft hat, geht es einem gut.“¹⁷

Die bisher beschriebenen Anforderungen und die damit verbundenen Reaktionen verdeutlichen, wie Manager mit Zumutungen umgehen. Das Aushalten von erniedrigenden Situationen, Einsamkeit und Disziplinierungsdruck kennt auch das Demutskapitel der Benediktsregel: „Die vierte Stufe der Demut: Der Mönch übt diesen Gehorsam auch dann, wenn es hart und widrig zugeht. Sogar wenn ihm dabei noch so viel Unrecht geschieht, schweigt er und umarmt gleichsam bewusst die Geduld. Er hält aus, ohne müde zu werden oder davonzulaufen, sagt doch die Schrift: ‚Wer bis zum Ende standhaft bleibt, der wird gerettet.‘ Ferner: ‚Dein Herz sei stark und halte den Herrn aus.‘“¹⁸ In diesem Sinne zeigen die interviewten Manager durchaus Demut, auch wenn sie es nicht so nennen und eine religiöse Dimension in ihren Verarbeitungsstrategien nicht zu erkennen ist.

Bescheidenheit als Mittel zum Zweck

Aber es gibt auch Anforderungen, die mit der eingangs von Heinrich von Pierer beschriebenen Situation vergleichbar sind, bei denen mit Demut verbundene Hal-

tungen gezielt eingesetzt werden, um bestimmte Ziele zu erreichen. So betont Thomas R. Fischer die Notwendigkeit von Bescheidenheit und Selbst-Zurücknahme, wenn man gut ankommen will: „*Und wie setzt man sich denn mit einem Ministerpräsidenten auf ein Sofa: breitbeinig oder mit übereinandergeschlagenen Beinen?*“ „Man schaut, wie der es macht. Macht es nach. Das Wichtige ist: hinkucken. Man muss achtsam sein, bescheiden, darf sich nicht aufdrängen, nicht laut sein, der Deutsche ist ja sehr laut. Kommt ganz schlecht an. Man muss sich selbstbewusst zurücknehmen.“¹⁹ Auch Empathie ist kein Zweck an sich; sie wird benötigt, um Pläne umzusetzen und Ziele zu erreichen, wie Werner Müller verdeutlicht: „Wir hatten jedenfalls einen minutiösen Plan, den wir immer wieder durchspielten. Sie müssen sich in die Beweggründe und die Gefühlswelt der anderen hineinversetzen. Insofern müssen sie als Manager hoch sensibel sein.“²⁰

Motivationsfaktor Ehrgeiz

„Demut“ oder mit ihr verbundene Tugenden werden also durchaus von Top-Managern abverlangt. Sie werden allerdings in Kauf genommen, ertragen oder gezielt als Mittel eingesetzt und dürften kaum die primäre Motivation sein. Primärer Antriebsfaktor bei Managern dürfte vor allem der Ehrgeiz sein, wie in den meisten Interviews eher zwischen den Zeilen zu lesen ist. René Obermann wird schon relativ deutlich: „Ich wollte schon immer gerne etwas Besonderes auf die Beine stellen, was erreichen. Sie können das ‚Ehrgeiz‘ nennen. Vielleicht gibt es auch ein schöneres Wort dafür. *Ambition*. Die hätte man immer gerne, es ist vermutlich doch einfach Ehrgeiz. Ist ja auch okay.“²¹ Ganz klar werden die Motive beim Investmentbanker Alexander Dibelius: „Ich will etwas verändern ... *im Großen* ... Was heißt groß? Ich bin sicherlich ehrgeizig. Als ich das Angebot von Goldman Sachs bekam, spielten bei meiner Entscheidung, wie bei allen meinen Berufsentscheidungen, mehrere Aspekte eine Rolle. Erstens: Ich wollte immer einer exzeptionellen Organisation angehören, das gebe ich zu ... *einer Elite* ... nein, ich meine es wörtlich: exzeptionell, außergewöhnlich. Ich wollte an exzeptionellen Aufgaben arbeiten und mit außergewöhnlichen Menschen zu tun haben, von denen ich lernen kann. Man könnte jetzt sagen: Da hättest du auch zur katholischen Kirche gehen können. Die Missionierung der Welt ist eine exzeptionelle Aufgabe, und der Papst ist sicher eine außergewöhnliche Person. Doch abgesehen davon, dass ich nicht katholisch bin, hätte das wohl nicht meinem Naturell entsprochen, da diese Zielsetzung doch sehr abstrakt erscheint und ich zu sehr Pragmatiker bin. Mir geht es in erster Linie um folgende Fragestellungen: Kann ich mich fachlich weiterentwickeln? Liegt mir der Lebens- und Arbeitsstil, den der Job erfordert: beispielsweise die transaktionsbezogene Projekt- und Teamarbeit oder auch die Geschwindigkeit der Ereignisse im Investmentbanking? Und als Letztes natürlich auch: Gelingt es mir, in dem Beruf einen ökonomischen Mehrwert zu erzielen? *Sie wollten Geld verdienen*. Ja, das gebe ich zu.“²²

Auch wenn René Obermann und Alexander Dibelius offen zugeben, dass sie ehrgeizig sind, spürt man auch bei ihnen das Unbehagen mit diesem Persönlichkeitszug. Ehrgeiz ist nicht sympathisch. Und er ist sicherlich überhaupt nicht mit Demut zu vereinbaren, sondern steht als „Eigenwille“ im Gegensatz zum Willen

Gottes: „Den Eigenwillen zu tun, verwehrt uns die Schrift, wenn sie sagt: ‚Von deinem Willen wende dich ab!‘ Dass aber Gottes Wille in uns geschehe, darum bitten wir ihn im Gebet. Mit Recht werden wir also belehrt, nicht unseren Willen zu tun, sondern zu beachten, was die Schrift sagt: ‚Es gibt Wege, die den Menschen richtig scheinen, die aber am Ende in die Tiefe der Hölle hinabführen.‘ [...] Der Mönch liebt nicht den eigenen Willen und hat deshalb keine Freude daran, sein Begehren zu erfüllen.“²³

Resilienz und Narzissmus

Dass der unsympathisch wirkende Ehrgeiz jedoch eine wichtige Funktion haben könnte, wird in einer Studie deutlich, die zugleich das Selbstbild, das Manager in den Interviews mit den Journalisten Barbara Nolte und Jan Heidtmann von sich zeichnen, durch die Außenperspektive bestätigt.²⁴ Grundlage dieser Studie waren anonymisierte Profile der DAX-30-Vorstände, die von Probanden im Rahmen einer Online-Befragung auf der Basis des NEO-FFI-30-Fragebogens²⁵ eingeschätzt wurden. Diesem Fragebogen liegt das Big-Five-Persönlichkeitsmodell mit den Eigenschaften Neurotizismus, Offenheit, Extraversion, Anpassungsfähigkeit und Gewissenhaftigkeit zugrunde.²⁶

Die Befragung kam zu dem Ergebnis, dass die Manager über eine spezifische Ausprägung der Persönlichkeitseigenschaften verfügen: geringe Ausprägung an Neurotizismus (was hohe emotionale Belastbarkeit bedeutet), mittlere Ausstattung an Extraversion, Offenheit und Anpassungsfähigkeit, sehr stark ausgeprägte Gewissenhaftigkeit.²⁷ Der Persönlichkeitstyp mit dieser Ausprägung wird als resilient bezeichnet.²⁸ Dieser Persönlichkeitstyp wurde auch im Umgang der von den Journalisten interviewten Manager mit Kritik, Einsamkeit und Fremdbestimmung deutlich: Hier zeigen sie sich als extrem belastbar.

Es gibt jedoch auch noch eine zweite Interpretation dieses Befundes. Es konnte nachgewiesen werden, dass die Persönlichkeitseigenschaften Neurotizismus und Anpassungsfähigkeit negativ und Extraversion und Gewissenhaftigkeit positiv mit einer narzisstisch veranlagten Persönlichkeit korrelieren.²⁹ Weil Neurotizismus und Anpassungsfähigkeit bei den Managern schwach und Extraversion und Gewissenhaftigkeit stark ausgeprägt sind, kann man zu dem Schluss kommen, dass „die untersuchten Personen demnach in vier von fünf Dimensionen in der Tendenz mit dem Profil narzisstischer Personen übereinstimmen.“³⁰ In den Interviews mit den Journalisten zeigt sich die narzisstische Tendenz der Manager im Ehrgeiz. Ist das ein Problem? Die Verfasser der Studie weisen darauf hin, dass Narzissmus an sich nicht unbedingt gefährlich ist, sondern dass es eher auf die Ausprägung ankomme. Man könne davon ausgehen, „dass sich eine besonders niedrige Ausprägung narzisstischer Merkmale genauso negativ auf die Performance auswirkt wie eine besonders hohe Ausprägung und dass demnach eine mittelmäßige Ausprägung narzisstischer Eigenschaften zu gesteigertem Erfolg führt.“³¹ Während ein Zuviel an Narzissmus oder Ehrgeiz in der Tat destruktiv für Unternehmen wirken kann, kann ein Zuwenig dazu führen, dass im Unternehmen nichts mehr voran geht. Das erinnert an die Tugendethik des Aristoteles, der in der Tugend immer die Mitte zwischen zwei Extremen sieht³² oder auch an das Werte-

quadrat Friedemann Schulz von Thuns.³³ Es erinnert aber auch an die Mahnung der Benediktsregel an den Abt, in allem Maß zu halten (*temperare*), indem dieser „Zeugnisse maßvoller Unterscheidung, der Mutter aller Tugenden“ (*testimonia discretionis matris virtutum*) beherzige.³⁴ Und maßvolle Unterscheidung ist auch bei der Demut angesagt, bei der es natürlich auch Übertreibungen und falsche Askese geben kann. Dass sich auch extreme Selbstverleugnung als hartnäckiger und destruktiver Eigensinn und damit als Narzissmus und Ehrgeiz entlarven kann, verdeutlicht Georg Holzherr in seinem Kommentar zur Benediktsregel mit folgender Geschichte: „Lupicinus sagte einem durch übermäßige Askese völlig entkräfteten und bewegungsunfähig gewordenen Mönch: ‚Komm, lieber Bruder, leg deinen starren Eigenwillen ab. Wenn du nicht gern gehorchen willst, so stoße dich wenigstens nicht an meinem Beispiel. Was du mich tun siehst, mußt du nachmachen, gewiß im Namen des Gehorsams, den keine Diskussion aufheben darf. So will es die Regel.‘ Abt Lupicinus († um 480) machte nun dem fast verhungerten Mönch, der sich bloß von Brosamen hatte nähren wollen, das Essen vor, brachte ihn von seinem tödlichen Eigenwillen ab und stellte ihn wieder auf die Beine.“³⁵

01 B. Nolte/J. Heidtmann, Die da oben. Innenansichten aus deutschen Chefetagen, Frankfurt/M. 2009, 84.

02 RB 7, 62–64; zitiert nach M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002, 172–173.

03 B. Nolte/J. Heidtmann, Die da oben, a.a.O., 84.

04 Ebd., 24.

05 Ebd., 72.

06 Ebd., 36.

07 Ebd., 30.

08 Ebd., 96.

09 Ebd., 32.

10 Ebd., 105.

11 Ebd., 14.

12 Ebd., 123–124.

13 Ebd., 125.

14 Ebd., 127.

15 Ebd., 99.

16 Ebd., 17.

17 Ebd., 27.

18 RB 7, 35–37; zitiert nach M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel, a.a.O., 160.

19 B. Nolte/J. Heidtmann, Die da oben, a.a.O., 65.

20 Ebd., 113.

21 Ebd., 135.

22 Ebd., 164.

23 RB 7, 19–21, 31; zitiert nach M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel, a.a.O., 156, 158–159.

24 Ch. Mai/R.-V. Frey/M. Büttgen/M. Hülsbeck, Persönlichkeitsprototyp der DAX 30 Vorstandsvorsitzenden. Eine empirische Analyse mittels Attribution anhand des NEO-Fünf-Faktoren-Inventars, in: zfbf Schmalenbachs Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung 67 (2005), 4–34.

25 A. Körner/M. Geyer/M. Roth/M. Drapeau/G. Schmutzer/C. Albani/S. Schumann/E. Brähler, Persönlichkeitsdiagnostik mit dem NEO-Fünf-Faktoren Inventar. Die 30-Item-Kurzversion (NEO-FFI-30), in: Psychotherapie Psych Med 58 (2007), 238–245; A. Körner/M. Geyer/E. Brähler, Das NEO-Fünf-Faktoren Inventar (NEO-FFI) validiert anhand einer deutschen Bevölkerungsstichprobe, in: Diagnostica 48 (2002), 19–27.

26 P. Borkenau/F. Ostendorf, NEO-FFI. NEO-Fünf-Faktoren Inventar nach Costa und McCrae. Manual (2., neu normierte und vollständig überarbeitete Auflage), Göttingen 2009; Th. Saum-Aldehoff, Big Five. Sich selbst und andere erkennen, Düsseldorf 2007.

27 Ch. Mai u. a., Persönlichkeitsprototyp, a.a.O., 23–24, 26.

28 Ebd., 27; vgl. J. B. Asendorpf/F. J. Neyer, Psychologie der Persönlichkeit. Berlin – Heidelberg 2012.

29 Ch. Mai u. a., Persönlichkeitsprototyp, a.a.O., 24–25; A. Schütz/B. Marcus/I. Sellin, Die Messung von Narzissmus als Persönlichkeitskonstrukt. Psychometrische Eigenschaften einer Lang- und Kurzversion des Deutschen NPI (Narcissistic Personality Inventory), in: Diagnostica 50 (2004), 202–218.

30 Ch. Mai u. a., Persönlichkeitsprototyp, a.a.O., 24–25.

31 Ebd., 10.

32 Aristoteles, Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Darmstadt 1995, 34–40.

33 F. Schulz von Thun, Miteinander reden 2. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation. Hamburg 2008, 38–55.

34 RB 64, 19, zitiert nach M. Puzicha, Kommentar zur Benediktusregel, a.a.O., 548.

35 G. Holzherr, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, Zürich – Einsiedeln – Köln 1985, 124–125.

Girolamo Savonarola OP (1452–1498)

Erbarne dich daher meiner, Gott, nach dieser deiner Barmherzigkeit, mit der du deinen Sohn für uns hingegeben hast, mit der du durch ihn die Sünden der Welt hinweggenommen, mit der du durch sein Kreuz alle Menschen erleuchtet und alles, was im Himmel und auf Erden ist, durch ihn erneuert hast. Wasche mich, Herr, in seinem Blut, erleuchte mich in seiner Demut, erneuere mich in seiner Auferstehung! [...] Niemand kann sich seiner selbst rühmen. Alle Gerechten, im Himmel wie auf Erden, mögen herbeikommen, und wir wollen sie fragen, ob sie durch eigene Kraft erlöst worden sind. Gewiss werden sie eines Herzens und mit einer Stimme antworten: non nobis, Domine, non nobis, nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem heiligen Namen gib die Ehre wegen deiner Barmherzigkeit und deiner Wahrheit. [...]

Wasche mich fernerhin von meiner Sünde, denn noch bin ich nicht ganz rein: Vollende dein Werk! Nimm von mir all meine Schuld, nimm die Verfehlung, vermehre das Licht und entzünde das Herz mit deiner Liebe. Vertreibe die Furcht, denn die vollkommene Liebe treibt die Angst aus. Es weiche ganz von mir die Liebe zur Welt, die Liebe zum Fleisch, die Liebe nach Ruhm und die Eigenliebe ...! [...] Herr, blicke nicht auf das Gewicht meiner Sünden und beachte nicht ihre große Zahl, sondern erkenne in mir dein Abbild.¹

L' Alberghetto

Am 8. April 1498 war der Dominikaner Girolamo Savonarola während des Sturmes auf den observanten Florentiner Dominikanerkonvent San Marco in den sogenannten Alberghetto gebracht worden, den Kerker im Turm des Palazzo della Signoria. Während er dort zwischen den zwei weltlichen und dem kirchlichen Prozess seine Hin-

richtung am 23. Mai 1498 erwartete, schrieb er nach schwerer Folter seine beiden Meditationen über die Psalmen 51 (*Miserere mei, Deus*) und 31 (*In te, Domine, speravi*), die zu seinen bekanntesten und meist rezipierten Werken gehören.² Die Originale der Texte gingen verloren. Sie wurden aber handschriftlich kopiert, in die Vulgärsprache übersetzt und erschienen noch im Jahr der Hinrichtung in gedruckter Fassung. Es folgten mehrere Übersetzungen ins Spanische, Flämische und Deutsche. Eine besondere Ausgabe wurde 1523 in Wittenberg herausgegeben, da Martin Luther – der Savonarola schätzte – ein Vorwort dazu verfasste.³

Savonarola beginnt seine Meditation zu Psalm 51 mit einem kurzen Prolog, in welchem er seine Sündhaftigkeit, das Fehlen menschlicher Hilfe und sein Vertrauen auf Gott betont, um den Psalm dann Vers für Vers zu kommentieren. Dabei handelt es sich eher um ein Gebet als um eine exegetische oder theologische Auslegung des biblischen Textes, wobei Savonarola die äußeren Umstände, d. h. seine Gefangenschaft und Folter, unerwähnt lässt. Lediglich die kleineren Abweichungen vom Text der Vulgata weisen darauf hin, dass er keine Bibelausgabe zur Hand hatte und deswegen wohl aus dem Gedächtnis zitierte. Außerdem fehlen sämtliche Bezüge auf nichtbiblische Personen oder Literatur.⁴

Savonarolas Predigt

Diese Eigenart passt wiederum zu Savonarolas bisherigem Predigtstil, in welchem die Auslegung der Heiligen Schrift im Zentrum stand. Zunächst war er kein erfolgreicher Prediger, was sich aber 1490 mit seinem Predigtzyklus über die Apokalypse änderte, womit er die Kirche San Marco und später den Dom in Florenz mit bis zu 10.000 Gläubigen pro Sonntag füllte.⁵ Dabei lehnte er die besonders in Florenz in Mode gekommene humanistische Predigt dezidiert ab und verkündete das Evangelium auf seine Art,

d. h. „Neues auf neue Art“ (*nova novo modo*). Dies bedeutet, dass er auf die traditionelle Rhetorik mit ihrem kunstvollen Aufbau, auf die Erwähnung von Philosophen und Dichtern der Antike und der Frührenaissance und auf die Behandlung theologischer oder philosophischer Streitfragen verzichtete und dafür die Heilige Schrift umso mehr ins Zentrum rückte, wobei er mit seinen Allegoresen häufig zu weit ging, was seinen Gegnern Anlass zu Spott bot.⁶ Inhaltlich ging der Dominikaner dabei wenig zimperlich vor und verschonte weder Laien noch Kleriker von seiner harschen Kritik, die in Teilen sicherlich an Überheblichkeit grenzte. Seinen Gegnern, insbesondere den Medici und Papst Alexander VI., musste er deswegen als Störenfried erscheinen, den es unschädlich zu machen galt.⁷ Dabei findet sich in den nachgeschriebenen Predigten und den von Savonarola selbst veröffentlichten Traktaten tatsächlich keine Spur einer Abweichung von der traditionellen und damals vertretenen Lehre der Kirche. Auch von einem Schisma kann keine Rede sein, da er keinen Versuch unternahm, sich von Rom zu trennen.⁸

Moralische Überheblichkeit ...

Vielmehr waren es wohl sein religiös-moralisches Reformprogramm und sein Eintreten für eine republikanische Regierungsform in Florenz, die den Hass gegen Savonarola auslösten. Dass aber auch sein politisches Reformprogramm allein moralischen Gesichtspunkten entsprang, zeigt Savonarolas Einsatz für das Gemeinwohl (*bene comune*) vor dem Eigenwohl (*bene proprio*) und für einen allgemeinen Frieden (*pax universale*).⁹ Dabei wiesen seine politischen Vorstellungen zwar republikanische, aber keinesfalls demokratische Züge auf. Außerdem strebte er keinen sozialrevolutionären Strukturwechsel der Gesellschaft an, wobei aber umstritten ist, ob er eine klerikale Theokratie anstrebte.¹⁰

„Dass Savonarolas Forderung nach einem *bene vivere cristiano* mit gewissen ‚neuheidnischen‘, egozentrischen Erscheinungen der Renaissance-Mentalität unvereinbar war, liegt auf der Hand.“¹¹ Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass es neben diesem „neuheidnischen“ Humanismus auch einen christlichen gab. Wichtige Vertreter dieses christlichen und insbesondere des florentinischen Humanismus, wie etwa die drei Brüder Benivieni, Giovanni Pico della Mirandola – später auch dessen Neffe Gianfrancesco Pico – und, zumindest anfänglich, Marsilio Ficino, der Leiter der Platonischen Akademie, gehörten zum Freundeskreis Savonarolas.¹²

Das *bene vivere cristiano*, d. h. einen rechtschaffenen Lebenswandel, forderte Savonarola vor allem vom Welt- und Ordensklerus. Damit zielte er auf die Rückkehr zu einer Armut (*povertà*) und Einfachheit (*semplicità*) einer idealisierten frühen Kirche (*chiesa primitiva*), die noch keinen Besitz und keine pompösen Zeremonien kannte und somit frei von Prälatenpomp (*pompa praelatorum*) war. Insbesondere die konstantinische Wende mit ihren in der Zeit Savonarolas als Fälschungen erwiesenen, den Kirchenstaat begründenden konstantinischen Schenkungen betrachte der Dominikaner als eine der Hauptursachen der *ruina ecclesiae*. Außerdem prangerte er die zeremonielle Prachtentfaltung als Ehrsucht der betreffenden Kleriker und als Folge eines inneren Glaubensschwundes an. Auch seine eigene Gemeinschaft, einen Bettelorden, sparte Savonarola in seiner Kritik nicht aus. Ausgerechnet im Dominikanerorden herrsche eine Laxheit (*vita larga*) und eine Gier nach Besitz, die der Absicht seines Gründers diametral widerspreche.¹³

Mit seiner Forderung nach radikalen Umsetzungsversuchen von ursprünglicher Armut und Einfachheit schaffte sich Savonarola zwar Feinde innerhalb und außerhalb seines Ordens, brachte damit aber gleichzeitig keine neuen oder unbekannten Anliegen vor. Den sich seit dem ausgehenden Mittelalter immer wieder

bildenden religiösen Erneuerungs- und Reformbewegungen waren gerade Klöster, die Palästen glichen, und Zeremonienprunk ein Dorn im Auge. Feinde in den eigenen Reihen des Dominikanerordens schuf sich Savonarola vor allem durch sein Bestreben, das Kloster San Marco zu einer strikten Observanz der Ordensregel zurückzuführen.¹⁴

...oder Demut?

Sicherlich kann man Savonarola vorwerfen, dass er ein Menschenverführer war. Er muss eine enorme Ausstrahlung auf die Tausenden gehabt haben, die seinen Predigten beiwohnten. Und es lässt sich kaum bestreiten, dass sein Radikalismus an Fanatismus grenzte und diese Grenze zum Fanatismus auch überschritt.¹⁵ In der literarischen Rezeptionsgeschichte wird er deswegen häufig sehr kritisch bis vernichtend beurteilt.¹⁶ So vertritt bspw. Friedrich Nietzsche ein dezidiert negatives Bild von Savonarola. Für Nietzsche hatte die Renaissance einen Menschentyp hervorgebracht, für den ein zuchtloser Individualismus den höchsten Wert darstellt und der im Willen zur Macht und zum Genuss den Übermenschen vorwegnimmt.¹⁷ Savonarola stellt in gewissem Sinne das genaue Gegenteil dieses Programms dar, was Nietzsches Urteil über ihn erklärt. Auch Thomas Mann beurteilt das Wirken Savonarolas überaus kritisch. Mann beschreibt den Dominikaner in seinem Schauspiel *Fiorenza*¹⁸ als hässliche und ungelenke Gestalt, als fürchterlichen Christen, dessen Wesen eine lächerliche und langweilige Moral ausströmt. Dieser Charakterzug resultiert nach Mann daraus, dass Savonarola in seiner Jugend von einer verehrten Frau abgewiesen wurde und er dieses Defizit in einem asketischen Geist sublimierte. Außerdem, so Mann weiter, korreliert diese Askese mit einem dezidierten Streben nach Ruhm, Macht und Herrschaft.¹⁹ Versteckt sich hinter dem sich demütig Gebenden am Schluss wirklich doch nur der

nach Macht Strebende und hinter dem entsagungsvollen Observanten der seine Sexualität Verdrängende?

Was bleibt?

Mit solchen Fragen nach der persönlichen Eigenart Savonarolas bleibt die Frage danach, was er über seinen Tod hinaus an Gültigem hinterlassen hat. An erster Stelle ist seine Forderung nach grundsätzlicher Ehrlichkeit in der persönlichen Religionsausübung zu nennen und der Kampf gegen jede Art von Heuchelei im religiösen Bereich. Außerdem gehört seine prinzipielle Warnung vor Reichtum dazu, der einer Einfachheit im Wandel und Einfalt in der Gesinnung zuwiderläuft und nach dem zu streben nicht auf das Gemeinwohl zielt. Was Savonarola gewiss nicht hinterlassen hat, ist eine ausgearbeitete Theologie oder Philosophie.²⁰

Er war davon überzeugt, dass Gott ihn als Boten erwählt hatte, der die Welt zum Besseren führen sollte. Später – gebrochen durch Folter und die Erkenntnis, dass er auch aus eigenem Macht- und Ruhmesstreben heraus gehandelt hatte – brachte er seine Selbsttäuschung und Verzweiflung ehrlich und ungeschönt zum Ausdruck. Dies wird besonders in seiner Mediation zum Psalm 51 deutlich, die seine tiefe persönliche Religiosität durchscheinen lässt. Man wird ihm nicht gerecht, wenn man in nur als Kämpfer betrachtet, ohne seinem Leben in Meditation und Gebet Rechnung zu tragen. Deswegen scheint es auch unangemessen, in Savonarola nur einen überheblichen und selbstgerechten religiösen Fanatiker oder Scharlatan zu sehen. Dadurch würde man seinem uneigennütigen Bemühen um soziale Gerechtigkeit und politische Freiheit und seinem ernsthaften Suchen nach moralischer und spiritueller Erneuerung der römischen Kirche nicht gerecht. Andererseits ist es wenig sinnvoll, ihn zu einen Heiligen zu überhöhen, da ihn eine solche Sichtweise seiner Zeitgebundenheit und einer kritischen Be-

urteilung entziehen würde. Die Herausforderung im Hinblick auf die Persönlichkeit Girolamo Savonarolas besteht wohl darin, den aufbrausenden puritanisch-charismatischen Prediger mit seinem asketisch-kontemplativen Persönlichkeitsteil zusammen zu betrachten, der sich als Prophet eines neuen Zeitalters verstand – in aller Demut.²¹

Bernhard Kohl OP, Dr. theol. (kohl@institut-chenu.info), geb. 1977 in Brühl, Visiting Scholar am Dominican Institute of Toronto. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichungen u. a.: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (EThSt Würzburg 2017 (erscheint im Juli 2017)).

01 G. Savonarola, Meditation über den Psalm „Miserere mei, Deus“, in: ders., O Florenz! O Rom! O Italien! Predigten, Schriften, Briefe. Aus dem Lateinischen und Italienischen übersetzt und mit einem Nachwort von J. Laager, Zürich 2002, 632–654, hier 635, 636, 637f., 638.

02 Vgl. E. Piper, Savonarola. Prophet der Diktatur Gottes, München 2009, 119.

03 Vgl. Savonarola, Letzte Meditationen über die Psalmen 50 und 30. Mit einer Einführung von Otto Karrer. Aus dem Lat. übers. v. Hilde Maria Reinhard, Düsseldorf 1956, 22–23.

04 Vgl. G. Savonarola, Prison Meditations on Psalms 51 & 31. Introduced, translated and edited by J. P. Donnelly, Milwaukee 1994, 18, 20.

05 Vgl. ebd., 12; Vgl. E. Piper, Savonarola, a.a.O., 73.

06 J. Laager, Nachwort, in: G. Savonarola, O Florenz! a.a.O., 677–700, hier 685.

07 Vgl. G. Savonarola, Prison Meditations, a.a.O., 13.

08 J. Laager, Nachwort, a.a.O., 678f.

09 Vgl. M. Mayer, Die politische Theologie Girolamo Savonarolas. Studien zur Rezeptionsgeschichte und zum aktuellen Verständnis, Tübingen – Basel 2001, insb. 148–185.

10 Piper sieht in Savonarolas Programm die Vorstellung einer Diktatur Gottes bzw. eines Gottesstaates, wohingegen Laager diese Vorstellung ablehnt. Vgl. E. Piper, Savonarola, a.a.O., 71–86, und J. Laager, Nachwort, a.a.O., 679.

11 J. Laager, Nachwort, a.a.O., 695.

12 Vgl. hierzu A. Edelheit, Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498, Leiden – Boston 2008.

13 Vgl. J. Laager, Nachwort, a.a.O., 682.

14 Vgl. ebd., 683.

15 So vor allem in den *fanciulli*, einer Kinderpolizei, die Savonarola erfolgreich fanatisierte und für seine

Zwecke einspannte. Vgl. hierzu D. Weinstein, Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet, New Haven – London 2011, insb. 183–195. Außerdem konnte er den Künstler Sandro Botticelli wohl dahingehend beeinflussen, einige seiner bereits fertiggestellten Kunstwerke zu vernichten, vgl. hierzu B. Deimling, Botticelli, New York 2000, 69–72.

16 Vgl. hierzu O. Bernhardt: Gestalt und Geschichte Savonarolas in der deutschsprachigen Literatur. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, Würzburg 2016.

17 Vgl. ebd., 323.329.

18 Th. Mann, Fiorenza. Drama. CW 8, 961–1067.

19 Vgl. ebd., 985f., 1064.

20 J. Laager, Nachwort, a.a.O., 698.

21 Vgl. Weinstein, Savonarola, a.a.O., 316f.

Benedikt-Regel zur Demut

„Die aufgerichtete Leiter ist unser irdisches Leben, das der Herr zum Himmel aufrichtet, wenn unser Herz demütig geworden ist.“ RB 7,8

Nach einem ersten Lesen des Kapitels 7 der Regel Benedikts mit dem Thema der Demut mag vielen die Lust vergangen sein, es wieder zu lesen. Kann man einem solchen Text etwas abgewinnen, vor allem in Hinsicht auf die heutige Zeit? Vielleicht spricht uns gerade noch das erste Schriftzitat an im Zusammenhang mit dem heutigen großen Weltgeschehen: „Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Lk 14,11; 18,14), ein Schriftwort, das in ähnlicher Weise am Ende des Kapitels wiederkehrt mit dem Inhalt dessen, was der Zöllner im Evangelium sagt (vgl. 7,65). Aber gerade diese und ähnliche Schrifttexte in diesem Kapitel sind es auch, die uns persönlich vielleicht aufstoßen. Schon hier wird man betonen müssen, dass es nicht um künstliche Erniedrigungen geht, darum, sich um jeden Preis klein zu machen, was einer Verschrobenheit gleichkäme. So stark wie es auch klingt, es geht um eine radikale Selbsterkenntnis, oder besser: um die Gnade Gottes, die ihren Weg in uns hinein macht und uns ganz ergreifen will. Ohne die Erfahrung des Reichtums und der Liebe dieses Gottes – sagen wir ruhig, ohne seine Barmherzigkeit! – kann man das Kapitel nicht echt leben. Außerdem wird zu betonen sein, dass der Mönch, von dem die Rede ist, vermutlich zunächst ein gesundes Selbstbewusstsein entwickeln konnte. Ohne diese grundlegende Stufe könnte es sogar gefährlich sein, solch ein Kapitel zu lesen.

Die zwölf Stufen der Demut sind aus der Tradition genommen. Manchmal ist es aus Erfahrung geboren, wie sie aufeinander folgen, manchmal einfach aus der Geschichte übernommen. Die erste Stufe (7,10–30) handelt vom Vermeiden der verschiedensten Sünden; sie spricht praktisch vom Reinigungsweg, dessen Ziel in der Mitte dieser Stufe steht: dass Gottes Wille in uns geschehe (Mt 6,10 in 7,20). In der zweiten und dritten Stufe wird das Tun des Willens Gottes auf den Gehorsam hin konkretisiert (7,31–34).

Danach folgt eine Stufe, auf der dem Mönch in der Gemeinschaft Beleidigungen, widrige Dinge, Ungerechtigkeiten, Drangsale ... begegnen, und wo er sogar falsche Brüder, Verfolgungen und Verfluchungen erlebt (7,35–43). Das hört sich bei Weitem übertrieben an. Es gehört zum Realismus Benedikts, dass er solch mögliche Situationen nicht verschleierte. Seine Gemeinschaft besteht nicht aus heiligen, sondern sehr fehlerhaften Menschen – und was in der Weltgeschichte im Großen vorkommt, spiegelt sich auch im Kleinen der Gemeinschaft. Der Mönch, dem einiges davon widerfährt, sagt sich einen Vers aus dem Römerbrief 8,37 zu: „In all dem überwinden wir durch den, der uns liebt hat“. Er stößt durch das „Geröll“ hindurch bis zur Wasserader der Liebe Christi, die er wohl in besonderer Weise erfährt.

Der Mönch, der solches oder Ähnliches erlebt, könnte allerdings einer sublimen Versuchung verfallen: „Das Böse ist in den andern; sie haben Schuld ...“. Er könnte mit dem Finger auf alle Schwachstellen in der Gemeinschaft zeigen. (Gilt Ähnliches nicht auch in Bezug auf die Kirche insgesamt?) Der Einzelne könnte sich als Opfer all der Bosheit um sich herum fühlen. So ist es bedeutungsvoll, dass die fünfte Demutstufe folgt, auf der der Mönch das Böse, das er begangen hat, *sein* Vergehen, *seine* Ungerechtigkeiten und die „Bosheit *seines* Herzens“ bekennt (7,44–48). Die Sünden, die er zunächst an den

Nächsten feststellen konnte, sieht er nun als gegenwärtig oder sogar eingewurzelt im eigenen Herzen und bekennt sie. In der Mitte dieser Stufe steht aber nicht die Sünde, sondern das Bekennen der Barmherzigkeit des Herrn, die ewig währt (7,46). Sie lässt sich durch nichts erschüttern, nicht durch die eigene Bosheit, auch nicht die der andern. Diese Erfahrung zeigt, dass Gottes Gnade und Liebe schon weit in das menschliche Herz hinein gedrungen sind.

Hineinwachsen in die Person Christi

Die sechste und siebte Demutsstufe (7,49–54) scheinen uns Heutigen wohl am fremdesten. Man könnte sie als Kehrseite der Medaille in Bezug auf Gotteserfahrung nennen. Diese Demut geht bis ins tiefste Herz, konkretisiert sich aber im mitmenschlichen Verhalten: Zufriedenheit, Solidarität mit allen andern, besonders den Gerungen. Bei diesen beiden Stufen scheint es wichtig, den Bibelvers am Schluss zu beachten. „Ich bin zu nichts geworden, ein Lasttier vor dir, ... und bin immer bei dir.“ Ein solcher Satz entspringt nicht dem menschlichen Willen. Hier ist nichts zu „machen“. Angesichts des übergroßen Erbarmens Gottes schmelzen alle menschlichen Mauern von Sicherheit und Überheblichkeit. Es ist Gnade, sagen zu können, „Ich bin zu nichts geworden.“ (Wiederum: es würde irreführen, wollte man das auch nur ein wenig zu früh sagen). Aber das steht nicht isoliert da, denn darauf folgt – „ich bin vor Dir, mit Dir.“ Im Latein sieht man eine Steigerung von „vor dir“ (*apud te*) zu „mit dir“ (*tecum*): Einheit, Vereinigung mit Gott, mit Christus!

Bei der nächsten Stufe sagt der Mönch, dass „es gut war, dass Gott ihn gedemütigt habe, so dass er die göttlichen Gebote lerne.“ Dieser Vers ist aus dem großen Psalm 119 genommen. Er war beliebt in Mönchskreisen, weil er als Psalm des Glaubens und der Liebe zu Christus hin verstanden wurde. Die Begriffe „Gesetz“, „Gebot“, „Zeugnisse“ usw. wurden auf die Person Christi

gedeutet. In Deutsch darf man z. B. den etwas ungelassenen Satz wagen: „... dass ich Deine Person, Christus, lerne“. Es ist kein intellektuelles Lernen, sondern ein Hineinwachsen in die Person Christi, eine Identifikation. Das geht eben nur in Demut, die ich mir nicht erobern kann, die aber Gott selbst in mir schafft.

Die achte Stufe (7,55) sagt, dass der Mönch nichts außerhalb der gemeinsamen Regel und dem Beispiel der Älteren tut. Er wird nicht das Außergewöhnliche wählen, oder in die Einsamkeit gehen, um Demut zu leben. Er steht mitten im alltäglichen Leben der Gemeinschaft mit ihrem Gebet, ihrer Struktur und ihren Schwächen.

Die neunte bis elfte Demutsstufe (7,56–61) machen klar, dass all das Auswirkungen auf Sprechen und Schweigen hat. Der Mönch wird nicht lautstark über andere lachen, gemessen in Worten sein und eine Atmosphäre der Ruhe ausstrahlen. Seine Worte sind durch Vernunft und Freundlichkeit gekennzeichnet. Er ist ein weiser Mensch.

Die zwölfte Stufe (7,62–66) vertieft die erste Stufe. Nun ist es überall und immer, dass der Mönch sich „geerdet“ weiß (Symbol dafür ist der Blick auf die Erde). Das geht zusammen mit dem Gebet des Zöllners, das man auch als Jesusgebet bezeichnen kann.

Aus Freude an der Tugend

Es ist gut zu wissen, dass das Kapitel nicht hier endet (es folgt 7,67–70). „Sofort“ (*mox*) kommt der Mönch zur „*caritas Dei*“. Gegenüber unmittelbaren Quellen ist es Benedikts eigene Hand, die hier auf Gott hinweist, und damit wohl auf 1 Joh 4,8, ein Vers, in dem Gott als die Liebe bezeichnet wird. Man kann übersetzen: Der Mönch kommt zur Liebe, die Gott selber ist. Es ist wichtig, dass er nun nicht die Wüste aufsucht, wo er sein Ideal als Einsiedler vollkommen leben könnte, sondern in der Gemeinschaft eingegliedert bleibt. Hier kann er die Liebe

betätigen. Aber jetzt ohne intensive Kraftanstrengung, gleichsam natürlich und aus Gewohnheit! Gewohnheiten werden nicht überflüssig. Das Gemeinschaftsleben, das Ordensleben ist ihm nun sozusagen natürlich geworden, und er hat sich darin „eingeschwungen“. Man kann sich wundern darüber, dass der lateinische Urtext sagt: „er *beginnt* nun, alles zu beobachten ...“. Ein neuer Anfang ist ihm geschenkt. Er wird keinesfalls als ein „Angekommener“ geschildert. Nach all dem, was vorausging: wieder neu anfangen, als Gnade! Das wirft ein Licht auf den unermesslichen Gott. Die Motivation hat sich geändert: nicht Angst vor der Hölle, sondern Liebe zu Christus. Der Benedikt vorliegende Text lautete: „aus Liebe zur Gewohnheit“. Benedikt ersetzt die „Gewohnheit“ durch die Person: Christus. Ein weiterer Ausdruck ist ebenso kennzeichnend: „aus Freude an der Tugend“ (*delectatio virtutum*). Man hat manchmal Benedikt als Asketen dargestellt. Aber der geistliche Weg führt nicht zu immer mehr Strenge und Askese, sondern in die Freude hinein, die sicher mit der Liebe zu tun hat. Das besagt nicht, dass der Mönch auf Rosen wandelt, aber Leiden und Ungerechtigkeiten sind nun

aufgenommen in das Licht Christi. Und schließlich wird der Heilige Geist all das an seinem Diener offenbaren (7,70). Damit hat Benedikt sehr diskret in diesem Schlussabschnitt die Heiligste Dreifaltigkeit bezeichnet: der Mönch kommt zur Liebe Gottes (des Vaters), tut alles aus Liebe zu Christus, und der Heilige Geist ist am Werk. Große Lehren zu halten, ist Benedikt fremd. Es geht ihm um das konkrete Leben aus diesem Geheimnis.

Dieser Epilog hat Ähnlichkeit mit einem Vers am Ende des Prologs (49), den Benedikt in einen ihm vorliegenden Text einfügte. Nach allen Anstrengungen vorher eilt man voran „mit geweihtem Herzen und in der unsagbaren Süße der Liebe“. Gott selbst, als Dreifaltigkeit, kann nun in dem von sich selbst leer gewordenen Menschenherzen wohnen und handeln.¹

Dr. theol. Aquinata Böckmann OSB (aboeckmannosb@gmail.com), geb. 1937 in Münster, von 1973–2011 Professorin am Instituto Monastico San Anselmo in Rom. Anschrift: Via dei Bevilacqua 60, I-00165 Roma. Veröffentlichung u. a.: Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts (Christus hören, Geeint in Christus, Mit Christus zum Ziel), 3 Bde., St. Ottilien 2011, 2013, 2015.

01 Die vorausgegangenen Überlegungen bauen auf dem exegetischen Kommentar zu RB 7 auf: A. Böckmann, Christus hören, St. Ottilien 2011, 341–434. Nützliche Lektüre: A. Grün, Spiritualität von unten

(Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 82), Münsterschwarzach 1994; M. Casey, Truthful Living. St. Benedict's Teaching on Humility, Petersham 1999; P. Neuge-schwandtner, Demut. Das VII. Kapi-

tel der Benediktusregel als innerer und äußerer Weg des Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe, Kirchstetten 2003 (auch wenn ich ihm in vielem nicht folge)

- [1] Siegfried Eckert, **Demut**. Was uns gelassener leben lässt (Edition Chrismon), Hansisches Druck- und Verlagshaus Frankfurt/M. 2015, 144 S., € 14,90.
- [2] Wayne A. Mack, **Demut**. Die vergessene Tugend, Christlicher Missionsverlag Bielefeld 2013, 150 S., € 4,90.
- [3] Shawn R. Tucker, **Pride and Humility**. A New Interdisciplinary Analysis, Palgrave Macmillan 2016, 213 S., € 92,14.
- [4] Karl Thieme, **Die christliche Demut**. Band 1: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus, Verlag Alfred Töpelmann Gießen 1906 (Reprint Verlag de Gruyter Berlin 2016), 258 S., € 109,95.
- [5] Eve-Marie Becker, **Der Begriff der Demut bei Paulus**, Verlag Mohr Tübingen 2015, 268 S., € 29,00.
- [6] Reinhard Feldmeier, **Macht – Dienst – Demut**. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Verlag Mohr Tübingen 2012, 154 S., € 19,00.
- [7] Hermann-Otto Leng, **Die Dimensionen der Demut**. Ein naturgemäßer Zweifel an der Ausrichtung unseres Lebens, Deutscher Wissenschaftsverlag Baden-Baden 2015, 182 S., € 24,95.
- [8] Anselm Grün, **Demut und Gotteserfahrung** (Münsterschwarzacher Kleinschriften Bd. 185), Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach 2012, € 8,90.

Im Bereich der religiösen Erbauungsliteratur spielt die Demut eine erstaunlich große Rolle. Der evangelische Theologe S. Eckert verfasste ein Vademecum als Hilfe für ein gelasseneres Leben, das mittels der Demut zur Entfaltung kommt [1]. Zunächst stellt er eine Beziehung zwischen der „verschollenen Tugend“ (11) Demut und der Schönheit her. Die beiden Begriffe Ehrfurcht und Demut beinhalten für ihn das Gleiche und finden sich im Gottvertrauen des Christenmenschen. Der Autor endet seine Meditation mit der Feststellung: „Auf den letzten Metern habe ich sie sehr lieb gewonnen, unsere verhuschte Tugend.“ (141).

In eine ähnliche Richtung geht W. A. Mack (Philadelphia Theological Seminary), der die Tugend der Demut der allgemeinen Vergessenheit entreißen möchte [2]. Der Text liefert auch eine praktische Anleitung, sich per-

sönlich mit Demut auseinanderzusetzen. Dabei verhält sich der Mensch sowohl Gott als auch dem anderen Menschen gegenüber demütig. Mack stellt Demut dem Stolz gegenüber, um letzteren zu verdrängen, erste zu fördern.

Ein weiterer US-amerikanischer Autor, Sh. R. Tucker, Professor of Fine Arts an der Elon University, arbeitet sich an der Demut (*humility*) mittels der Gegenüberstellung mit dem Stolz (*pride*) ab [3]. Der Autor untersucht die Thematik im Blick auf einzelne Philosophien (z. B. Aristoteles, Machiavelli), aber auch auf Literaten (z. B. Foster Wallace, Shakespeare, Lewis). In sieben Kapiteln setzt er sich mit dem von ihm priorisierten Wechselverhältnis von Stolz und Demut, mit der Demut selbst und mit Variationen (Demütigung, aber auch Humor) auseinander. Und er schlussfolgert: „In fact, humility is one's deepest commitment, the dedication of the self to that which one believes has the greatest value. In addition, pride is more than mere egotism, arrogance, of feeling good about what someone has done or being part of a group. Pride is the outcome of one's humility, the well or poorly placed confidence and strength that humility provides.“ (206)

Dass die Demutthematik bereits im beginnenden 20. Jahrhundert von Belang war, zeigt das Reprint der Studie von K. Thieme, das der Verlag – leider ohne weitere Kommentierung oder aktualisierende Erklärung – herausgegeben hat [4]. Die Studie des protestantischen Theologen geht vor allem auf die biblischen Aussagen zur Demut Jesu ein. Seine These lautet, dass Jesus als „der neue Rabbi des persönlichsten Mitleids“ (253) mit den Menschen fühlte, und sein eigener Wille ihn zu den Niedrigen hindrängte. Dies natürliche Veranlassung der Hinneigung zu den Niedrigen machte ihn bereit, ein adäquater Stellvertreter der Gottesliebe und ihr Organ zu werden, ohne dass ihn das sonderliche Selbstüberwindung gekostet habe.

Eine aktuelle biblische Studie – unter besonderer Berücksichtigung des paulinischen Demutsbegriffs – legte E.-M. Becker, Neutestamentlerin in Aarhus, vor [5]. Thematisch fokussiert sie auf das 2. Kapitel des Philipperbriefes und zeigt auf, wie Paulus im Bereich gemeindliche Ethik mit dem Begriff der Demut jenseits von traditioneller Moral die Möglichkeit kommunitären Denkens und Handelns eröffnet. Zur Veranschauli-

chung vergleicht die Autorin den paulinischen Demuts-Ansatz, wie er sich im 2. Korintherbrief und im Römerbrief findet. Hier erweist sich die Demut als „eklesiales Ethos der Niedrig-Gesinnung“ (150); hier betont Paulus seinen eigenen Status der Niedrigkeit. Im Philipperbrief wird der Begriff schließlich auf die Gemeinde ausgedehnt. Becker rahmt ihre Kernstudie zunächst mit einer Skizze des Demutsverständnisses im kulturellen Diskurs in Geschichte und Gegenwart sowie als Fortsetzung in der nachpaulinischen christlichen Tradition. Beckers These, auf die ihre Studie hinführt, lautet, dass historisch wie sachlich der Begriff der christlichen Demut auf Paulus zurückgeht. Ihr Fachkollege aus Göttingen, R. Feldmeier, stellt – ganz die wie es der Buchtitel verspricht – das Wechselverhältnis von Macht, Dienst und Demut heraus [6]. Seiner Meinung nach geht es biblisch hauptsächlich um Macht, die aber im Kontext von Dienst und Demut zu sehen ist. Bereits im Alten Testament stellt sich Gott ganz selbstverständlich als der Mächtige dar – als Schöpfer und souveräner Herr. So eignet ihm sogar einzigartige Macht (u. a. nachzulesen in den Psalmen). Er genießt dies aber nicht einfach, sondern er lässt sich immer wieder auf die Menschen ein und stellt sich auf die Seite der Schwachen. Im Neuen Testament, namentlich in den Evangelien, „wird in seiner Botschaft die Vorstellung der göttlichen Macht nachgerade identisch mit dem Heil.“ (25), bei Paulus beginnt mit dem Tod und der Auferstehung Jesu die „Entmachtung des Todes“ (30). Als Dienst wird im Neuen Testament die Tatsache bezeichnet, dass der Mensch immer in Bezügen existiert, in die er eingebunden ist und an denen er sich orientiert, so der Dienst der Glaubenden – wie in der Briefliteratur immer wieder aufgeführt – oder die Vorstellung von Ämtern als Dienst. Die hinter dem Dienst stehende Haltung eines vertrauenden und leidensbereiten Verzichts auf Eigenmächtigkeit (Armut im Geist, Sanftmut, Barmherzigkeit, Einsatz für den Frieden) wird von Paulus schlussendlich als Demut bezeichnet.

In systematischer Manier geht H.O. Leng an die Thematik heran [6]. In seiner chronologisch aufgeführten Darstellung der Tradition in der Demut-Deutung verweist er immer wieder auf Michel de Montaigne und Blaise Pascal und stellt sie in eine Beziehung. „Pascal

kann ins Feld führen, dass Montaigne in hochmütiger Selbstbezogenheit die christliche Demut des Niedrig-Gesinntseins und der Unterwerfung unter die einzig wahre Botschaft des erlösenden Gottes gefehlt habe. In der Sicht Montaignes fehlte Pascal die Demut der Schlichtheit und des Annehmens.“ (33) Diese Kapitel zum Thema setzt der Autor mit acht „Glossen“ fort, um jeweils voneinander unabhängig bestimmte Themenschwerpunkte zu bearbeiten. Dabei werden Platon, Hermann Hesse, Max Scheler, aber auch Paulus untersucht.

Quasi als Aperçu der Debatte um die Demut sei verwiesen auf ein Büchlein aus dem Bereich der Diffusionsliteratur: A. Grün OSB, den man nicht weiter vorstellen muss, hat unlängst eine seiner frühen Schriften wieder aufgelegt, die kurz und präzise Demut und Gotteserfahrung in Beziehung bringt [8]. Dabei recurriert der Benediktiner auf seinen geisteswissenschaftlichen Mentor Otto F. Bollnow (Wesen und Wandel der Tugenden, Berlin 1965), der – nicht zuletzt in diesem Büchlein – eine wertvolle Grundlage für Grün ist, dessen Meditationen dadurch durchaus lesens- und erwägenswert bleiben.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Ulrich Horst, **Thomas von Aquin**. Predigerbruder und Professor, Verlag Schöningh Paderborn 2017, 338 S., € 69,–

U. Horst OP, ehemals Direktor des Grabmann-Instituts für Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie an der Universität München und u. a. Magister in sacra theologia des Dominikanerordens, hat in diesem Buch eine Reihe eigener wichtiger Beiträge zusammengestellt, die sich mit Thomas von Aquin und dessen Lehre beschäftigen. Insgesamt 15 Aufsätze (1–15), bis auf einen allesamt Nachdrucke, gehen auf bestimmte Aspekte des Lebens und der Lehre des Aquinaten ein und haben gemeinsam, dass jeder einzelne Beitrag thematisch mit profund herausgearbeiteten Punkten aufwartet, die im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

Einige der Beiträge setzen ihren Schwerpunkt auf biographische Aspekte. So untersucht Horst das Verhältnis des Aquinaten zum Benediktinerorden (1), dem er als Kind durch Oblation seitens der Eltern quasi beige-

treten war. Der Eintritt in den Dominikanerorden Jahre später war nach Horst deshalb ein Übertritt vom Benediktiner- zum Dominikanerorden. Den Kontakt mit den Dominikanern könnte Thomas nach dem aufgrund von Kriegswirren erzwungenen Umzug von seiner Abtei Montecassino in das Filialkloster in Neapel bekommen haben. Dort scheint er den noch jungen Mendikantenorden kennengelernt zu haben, von dem er aufgrund seines neuartigen Armutsideals beeindruckt war. Damit stellt Horst die bisherige Vermutung, dass Thomas in den Dominikanerorden eintrat und vorher einfach nur unter benediktinischer Obhut stand, infrage.

Die Bedeutung der Armut, die der Aquinate auch theologisch reflektierte, ist in den Aufsätzen immer wieder Thema. Dabei setzt Thomas sich vom Anspruch der Franziskaner ab (2), indem er in verschiedenen Traktaten betont, dass die Armut Mittel zum Zweck, aber nicht Zweck (z. B. Bonaventuras ‚altissima paupertas‘) an sich sei. Mendikanten leben die strengere Form der ‚Nacktheit des Kreuzes‘ und bestreiten ihre wirtschaftliche Existenz aus der täglichen seelsorglichen und wissenschaftlichen Arbeit und nicht aus Latifundien und Kapitalien (3). Die Brüder des Ordens haben sich der Predigt, dem Beichtthören und dem Studium zu widmen. Mit dem Armutsthema musste sich Thomas auch gegenüber den Pariser Magistri behaupten, die versuchten, ihre akademischen Konkurrenten aus den Reihen der beiden Mendikantenorden aufgrund ihres Armutsideals aus dem universitären Betrieb zu verdrängen (4). Nicht nur die Gelehrten in Paris fühlten sich durch die neuen Orden angegriffen, sondern auch die Kirche und die Bischöfe, die in der Regel hochvermögend waren. Das hält Thomas allerdings nicht für so problematisch, gilt doch die Preisgabe des Eigentums nur als eines der möglichen Instrumente, das durch ein anderes ersetzt werden kann. Wenn die Bischöfe also nicht auf ihr Eigentum verzichten, stattdessen aber mit der geeigneten Disposition des Herzens jederzeit Besitz und Leben für die Gemeinde hinzugeben bereit sind, haben sie eine sinnvolle Alternative gefunden (5). Thomas begründet in diesem Zusammenhang die universale Sendung der Mendikanten mit der ‚plenitudo potestatis‘ des Papstes, da sie ihre neue Art der Seelsorge nur mittels eines ortsunabhängigen Personalver-

bands realisieren lässt, der ohne Approbation durch den Apostolischen Stuhl gar nicht existieren kann. Das hält ihn aber nicht davon ab, auch kritische Punkte des Papstamts zu benennen. Ein weiterer Beitrag (hier erstmals veröffentlicht) beschäftigt sich mit dem Wesen der ‚Simonie‘ nach Thomas von Aquin (6). Simonie meint die Versuche, sich die durch Sakramente und priesterliche Handlungen vermittelte Gnade zu kaufen, was immer wieder missbräuchlich praktiziert wurde. Das Problem war im Hochmittelalter akut und auch das Papstamt war davon nicht frei. Es gehören zwar alle Güter der Kirche dem Papst als Hauptverwalter, aber sie sind ihm nicht als Herren und Eigentümer gegeben. Nähme er also für etwas Geistliches Geld aus den Einkünften der Ortskirche, wäre das Simonie. Wie üblich, beschäftigten sich Magistri nicht nur mit Lehre und Forschung, sondern mussten auch immer wieder als Berater für Dritte fungieren. Auch dem Aquinaten oblagen im Laufe der Zeit immer wieder Aufgaben als Consultor, die er teilweise dermaßen seriös erfüllt hat, dass die daraus sich ergebenden Gelegenheitsschreiben wiederum zu theologisch relevanten Texten wurden (7). So beriet er Mitbrüder (z. B. in Florenz zu wirtschaftlichen Fragen), Päpste (z. B. Urban IV.), Bischöfe (z. B. Leonardus v. Neapel zu Fragen von Sakramenten) oder Ordensmagistri (z. B. Johannes von Vercelli OP).

Weitere Beiträge setzen sich theologisch mit der Rolle der Bischöfe und des Papstes auseinander. So untersucht Horst eine Schrift des Aquinaten zu einer damals laufenden Kontroverse, ob es erlaubt sei, das Bischofsamt zu erstreben (8.). Dabei handelt es sich nicht nur um eine Frage von persönlichen Eitelkeiten und Ehrgeiz, sondern um eine theologische Auseinandersetzung zum Thema der Vollkommenheit. Angesichts des besonderen Rangs des Episkopats mit seinen Pflichten solle niemand es wagen, sich selbst für geeignet zu halten. Beim Ordensstand, der einen hohen Anspruch darstellt, sei es etwas anderes, denn er stehe als einfacher Weg zur Vollkommenheit jedem offen, der nach ihr strebt. In einem weiteren Text geht Horst auf die Lehre über Papst und Konzil ein (11). Man findet bei Thomas keine Aussage zu einer Unfehlbarkeit des Papstes; vielmehr sieht er die Unfehlbarkeit in der Kirche als Glaubensregel, wenngleich auch nur auf den objek-

tiven Inhalt derselben bezogen. Bestimmte Konflikte wie die Spannung zwischen Papst und Konzil oder der Möglichkeit eines häretischen Papstes werden von Thomas nicht thematisiert, nach Horst schlichtweg deshalb, weil es sie in seiner Zeit so nicht gab. Ähnlich verhält es sich bei Albertus Magnus, der die Garantie, dass die Kirche in der Wahrheit bleibt, nicht an die Person des Petrus oder seiner Nachfolger bindet, sondern an die Kirche als ganze (14). Anders sieht es aus, wenn man sich den Thomas-Kommentar von Kardinal Cajetan anschaut, der im beginnenden 16. Jahrhundert schon deutlich mit solcherart Konflikten konfrontiert war (13). Cajetans Kommentar ist eine entschiedene Abgabe an jegliche konziliaristische Tendenzen. Offener hinsichtlich des Konzils gibt sich sein dominikanischer Mitbruder Francisco de Vitoria. Er verteidigt den Jurisdiktionsprimat des Papstes, fordert aber Einschränkungen und Klauseln ein. Es bedürfe der entsprechenden Konsultationen und somit der Einberufung eines Konzils, das seine Gewalt unmittelbar von Gott hat.

In der Deutung von III 36 der Summa theologiae geht Horst auf die Geburt Christi als ‚manifestatio divinitatis‘ ein (9). Nach der Geburt Christi, dem Abschluss der Inkarnation, bedurfte es der Kundgabe an die Menschheit. Thomas beschäftigt sich damit, warum eigentlich die Geburt so verborgen vonstattenging und auch die Bekanntgabe nur schrittweise erfolgte. Die Hirten fungierten als Adressaten für die Stände Israels und im Besonderen für die am Rand Stehenden, die Magier verkörperten sowohl die Weisen als auch die Sünder und Mächtigen auf der Erde, Engel und Stern waren hingegen Medien der Offenbarung. Schließlich wird die Offenbarung Männern und Frauen zuteil. Der Aquinate verteidigt die Dialektik zwischen Offenbarsein und Verborgensein in den Ereignissen um die Geburt Christi, die in der Christologie seiner Lehre von den zwei Naturen entspricht.

Ein weiterer Beitrag geht auf den besonderen Rang ein, den Thomas dem Johannesevangelium eingeräumt hat, nicht zuletzt in der Reflexion über Wunder und Bekehrung in seinem Johanneskommentar (10.). Es ist interessant, dass Thomas den Wundern einen nachrangigen Platz einräumt, da sie zugunsten der ‚doctrina Christi‘ – welches in Gesetz und Propheten grundlegt

ist – zurückzutreten haben und in ihrer Funktion zu relativieren sind. Der Wunder bedarf es eigentlich nicht mehr, Glauben bewirken sie ohnehin nicht.

Ein Festschriftbeitrag in der Textsammlung geht auf die scheinbar neu auftretende Debatte um die Zwangstaufe jüdischer Kinder ein (12). Es scheint so, als ob es bestimmte Dominikaner waren, die der Meinung waren, dass der Fürst den Juden die Kinder wegnehmen und sie taufen darf. Thomas stellt sich in verschiedenen Schriften gegen eine solche Position. Zwar stehen die Juden unter der Herrschaft eines Fürsten, aber diese ist nicht willkürlich. Zudem setzen der universale Taufbefehl und das sakramental vermittelte Heil das natürliche Recht des Menschen nicht außer Kraft. Den Schluss der Textsammlung bildet ein biographischer Überblick über Person und Werk des Aquinaten (15). Man kann mit Fug und Recht sagen, dass U. Horst mit diesem Sammelband eine Zusammenfassung seines eigenen Lebenswerks geliefert hat, was die theologische Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin angeht. Er sei jedem Interessierten und Experten zur Lektüre sehr empfohlen!

Thomas Eggenesperger OP, Berlin – Münster

Benjamin Dahlke, **Kritische Orthodoxie**. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 80), Bonifatius Verlag Paderborn 2017, 264 S., € 34,90.

451 verabschiedete das Konzil von Chalcedon eine christologische Lehrformel, welche die Theologie bis heute prägt: „In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde (vgl. Hebr 4,15); derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau [und] Gottes-

gebärrerin, geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen un- vermisch, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.“ (DH 301f.)

Mit seiner an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz eingereichten Habilitationsschrift, die im hier angezeigten Buch in komprimierter Form (vgl. 7) präsentiert wird, setzt sich der Systematiker B. Dahlke (z. Zt. Boston College, USA) kritisch mit der oben zitierten Lehrformel auseinander. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts stellte die chalcodonensische Formel quasi unbestritten die Grundlage aller christologischen Selbstvergewisserung dar. Nur im Osten stieß die Konzilsentscheidung auf Widerspruch: „Christen, die sich der alexandrinischen Tradition verpflichtet wussten, sahen (...) die Substanz des Glaubens bedroht. Mit der Zeit bildeten sich sogar eigene Kirchen. Diese werden heute entweder als altorientalistisch oder orientalistisch-orthodox bezeichnet.“ (15)

Dahlke zeigt in seiner Arbeit, wie sich die früh schon im Westen beheimatete Akzeptanz der chalcodonensischen Lehrformel mit dem Aufkommen der Moderne und dann vor allem mit dem reformatorischen Denken angefragt sieht. Die in der evangelischen Theologie Platz greifende Unterscheidung zwischen dem „Jesus der Geschichte“ und dem „Christus des Glaubens“ stellt die überkommene Christologie grundstürzend in Frage. In diesem Zusammenhang geht es immer auch um die Begrenztheit feststehender Begrifflichkeiten. Das erste Kapitel des Buches zeichnet diese theologiegeschichtlich spannende Entwicklung im deutschen und englischen Sprachraum nach. Deutlich wird dabei, wie sehr sich die theologische Methodik von einer ursprünglich vor allem schriftgestützten hin zu einer philosophischen Argumentation entwickelt hat. Dementsprechend behandelt das zweite Kapitel vor allem

die namentlich mit Immanuel Kant verbundene Metaphysikkritik. Dessen Infragestellung der Substanzontologie, auf deren Grundlage die altkirchliche Lehrbildung erfolgt war, führte im 19. und 20. Jahrhundert zu radikalen theologischen Neubewertungen der Zweinaturenlehre durch protestantische Gelehrte wie Schleiermacher, von Harnack, Troeltsch, Barth und Pannenberg. Dahlkes Fazit lautet: Es reicht nicht mehr hin, die chalcodonensische Lehraussage einfach kommentierend zu reproduzieren (vgl. 201). Vielmehr konstituiert die Formel des Konzils von Chalcedon mit ihren Begriffspaaren heute so etwas wie einen „Denkraum“ (202). In diesem „werden die Bedingungen der Möglichkeit von Erlösung festgehalten, damit die heilbringende Beziehung von Gott und Mensch denkbar bleibt.“ (Ebd.) Wie dieses Korrelat heute zeitgemäß zu denken ist, kann nach Meinung des Verf. offen bleiben bzw. fordert die christologische Forschung immer wieder neu heraus. Mit dieser gleichermaßen traditionsbewussten und modernekompatiblen Lösungsperspektive für ein zentrales christologisches Problem bietet Dahlke einen ökumenisch verheißungsvollen Brückenschlag zu protestantischen und anglikanischen, aber auch altorientalistischen Positionen und Traditionen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Gerhard Kruip / Frano Prcela (Hrsg.), **Die Zukunft der Orden**. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Echter Verlag Würzburg 2016, 176 S., € 14,90.

Im Anschluss an das von Papst Franziskus ausgerufenen Jahr der Orden (2015), befasst sich das im Jahr 2016 als Sammelband erschienene Buch „Die Zukunft der Orden“ mit konkreten Fragestellungen der Zeit und die Bedeutung des Ordenslebens für die Zukunft – ein Auslaufmodell? Den Herausgebern G. Kruip (kath. Sozialtheiker an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz) und F. Prcela OP (Ordensreferent im Bistum Mainz) war es ein Anliegen eine möglichst breit aufgestellte Sichtung des Themas zu ermöglichen. So geben die jeweiligen Autor*innen den Leser*innen die Möglichkeit verschiedene Perspektiven und Herangehensweisen an die Thematik einzunehmen. Sowohl *ad intra*, d. h. als Ordenschrist*in und damit im gelebten Lebensvollzug,

und/oder perspektivisch *ad extra* als Professor*in, nämlich in einer nüchtern sachlichen Betrachtung. Gerade die Herkunft und Gangart der im Buch vertretenen Autoren*innen ist spannend zu verfolgen – so stößt man auf alle Möglichkeiten: von solchen, die Historisches ins Gedächtnis rufen, über solche, die gegenwärtige Situation der Orden als Kontrastmodell gut analysieren, bis hin zu solchen, die provokativ in die Zukunft fragen. Orden(schriften), so könnte umfassend beschrieben werden, sind keine in ein auf ewige Zeiten pressbares Dogma, sondern sie versuchen in aller Offenheit und Freiheit den Menschen Antworten zu präsentieren. Empfehlenswert ist der Sammelband insbesondere für all jene, die überlegen in einen Orden bzw. Gemeinschaft einzutreten, aber eben auch für all jene, die über Orden(sleben) sowohl *ad intra* als auch *ad extra* mehr in Erfahrung bringen wollen.

Christoph Bergmann OP, Mainz

Catherine Masson, **Des laïcs chez les prêcheurs, de l'ordre de la pénitence aux fraternités laïques, une histoire du tiers-ordre dominicain**, Editions du Cerf Paris 2016, 296 S., € 24,-.

Die Historikerin C. Masson teilt ihre Geschichte der Laien im Predigerorden in vier Epochen ein: (1) Die Ursprünge vom 13. bis zum 15. Jh., (2) die Entwicklung bis zum Ende des 18. Jh., (3) Überleben, Restauration und Entwicklung im 19. Jh., sowie (4) im 20. Jh. das Aufkommen eines vollkommen von Laien geprägten Engagements.

Masson siedelt die Ursprünge im „Orden von der Buße des hl. Dominikus“ in Italien an. Sie bettet die Entstehung dessen Regel in die Förderung der Verehrung Catherina von Sienas durch Thomas Caffarini OP ein. Infolge der Approbation durch Papst Innozenz VII. von 1405 finde sich die Bezeichnung „3. Orden“ in Generalkapitelsakten 1481 und 1484. Die dominikanische Observanzbewegung brächte die Regulierung für weite Teile des Laienzweiges mit Habit, gemeinsamen Gebetsrhythmen und Zusammenleben in Gemeinschaftshäusern mit sich. Es bildeten sich monastische Klöster aus, so dass es den regulierten und säkularen Zweig im 3. Orden gebe.

Für die folgenden drei Jh. konzentriert Masson sich auf die Entwicklung in Frankreich: sie stellt einzelne Tertiären sowie Fraternitäten vor, schildert den Niedergang nach Revolution und Wiederaufbau. Im 20. Jh. habe sich der 3. Orden auf dem Hintergrund entstehen der Laienwerke und theologischen Wandels zu einer mehr und mehr von Laien getragenen Bewegung entwickelt. Diese Veränderungen nutzte der Ordensmeister Martin Gillet OP für dessen Weiterentwicklung und sprach ihm eine apostolische Berufung in der Welt als Mitarbeiter der Predigerbrüder zu. Die bis heute gültige Regel wurde von Laien 1985 in Montreal erarbeitet und vom Ordensmeister Damian Byrne OP bestätigt. Dieser Weg beinhaltete die Abschaffung der Bezeichnungen „1./2./3. Orden“ auf dem Generalkapitel von 1974 und der Etablierung des Ausdrucks „dominikanischen Laiengemeinschaften“.

Massons Einbettung der Entwicklung des französischen Laienzweiges in dessen eigene Entwicklung, die der dominikanischen Familie und in die Kirchengeschichte vor allem für das 13.-15. und 20. Jh. ist für die Aufbereitung der Geschichte der dominikanischen Laien wertvoll, der eher dezente wissenschaftliche Charakter des Buches erleichtert dessen Lesbarkeit, ein besonderer Schatz ist die Nennung wichtiger Laien – teilweise mit Kurzbiographien – sowie von Fraternitäten und Angaben über Mitgliederzahlen.

Norbert Schmeiser, Waldshut-Tiengen

Günter Eßer, **Die Alt-Katholischen Kirchen** (Die Kirchen der Gegenwart Bd. 5) (Bensheimer Hefte Bd. 116), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2016, 149 S., € 30,-.

Fast 20 Jahre hat der Kirchenhistoriker und ehemalige Dominikaner G. Eßer als Professor am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn gewirkt. Der wohlverdiente Ruhestand hat ihm die Arbeit an dem hier angezeigten Buch ermöglicht. Die auch für fachtheologisch nicht geschulte Leserinnen und Leser verständlich formulierte Darstellung bietet einen informativen Überblick über die Entstehung des Alt-Katholizismus sowie dessen Kirchen-, Sakraments- und Ökumeneverständnis. Hervorgegangen sind die Alt-Katholischen Kirchen aus der Ablehnung der beiden Dogmen von der

bischöflichen Allgewalt (Jurisdiktionsprimat) und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des römischen Papstes (Vaticanum I, 1870). Eine Zusammenstellung aller wichtigen Dokumente zur alt-katholischen Geschichte und Theologie erleichtert das Kennenlernen dieser weltweit kleinen, aber in ökumenischer und katholischer Perspektive wichtigen Konfessionsfamilie.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Wolfgang W. Müller (Hrsg.), **Reden über die Welt und Gott**. Otto-Karrer-Vorlesungen 2010–2017 (Schriften Ökumenisches Institut Luzern Bd. 11), Edition NZN bei Theologischer Verlag Zürich 2017, 184 S., € 28,90.

Die zumeist in der Jesuitenkirche in Luzern gehaltenen Otto-Karrer-Vorlesungen erinnern an Person und Werk des bedeutenden Theologen und Ökumenikers Otto Karrer (1888–1976). Mit der Herausgabe der Vortrags-
texte hat sich W.W. Müller OP, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Leiter des Ökumenischen Instituts dortselbst, um das Gedenken Karrers verdient gemacht. Das Buch versammelt sowohl theologische (u. a. von *Frère Alois* zum ökumenischen Engagement der Gemeinschaft von Taizé) als auch philosophisch-gesellschaftspolitische Beiträge (u. a. von *Ernst Ulrich von Weizsäcker*, dem Co-Präsidenten des Club of Rome, zum Verhältnis von Fortschrittsoptimismus und ökologischer Nachhaltigkeit). Ihren Focus finden die aus sehr unterschiedlichen Disziplinen und Perspektiven heraus formulierten Vorträge in der Frage nach der – so Müller in seinem Vorwort – „Relevanz von Glauben und Spiritualität“ (9) in den heutigen spätmodernen und säkularen Gesellschaftsformationen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Michael Attridge / Darren Dias / Matthew Eaton / Nicholas Olkovich (Eds.), **The Promise of Renewal**. Dominicans and Vatican II (Dominican Series vol. 14), ATF Theology Adelaide 2017, 389 S., ca. € 30,-.

In Erinnerung an die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) und in Vorbereitung

auf das 800-Jahr-Jubiläum des Dominikanerordens trafen sich im Mai 2016 Theolog*innen aus dem gesamten Predigerorden zu einer Konferenz in Toronto, Kanada. Der von M. Attridge OPL, D. Dias OP (beide: Faculty of Theology, University of St. Michael's College, Toronto), M. Eaton (St. John's University, Queens, NY, USA / Sacred Heart University, Fairfield, CT, USA) und N. Olkovich (Faculty of Theology, University of St. Michael's College) herausgegebene Buch dokumentiert die (zumeist überarbeiteten) Vorträge.

Bruno Cadoré OP, Ordensmeister der Dominikaner (Rom), spannt in seinem Geleitwort einen Bogen vom IV. Laterankonzil zum II. Vatikanischen Konzil und verortet darin zum einen die Gründung des Dominikanerorden im 13. Jahrhundert, zum anderen aber auch so etwas wie die Wiedergründung seiner Mission im 20. Jahrhundert (XV–XVII). 6 Sektionen gliedern sodann die 19 Artikel des Sammelbands: A) Liturgie, B) Ekklesiologische Erneuerung, C) Zukünftige Entwicklungen des Ordenslebens, D) Thomas von Aquin auf und nach den Vaticanum II, E) Frühe interreligiöse Begegnungen, sowie F) Würde und Gemeinwohl. Einige ausgewählte Texte seien hier kurz erwähnt: In der ersten Sektion (A) sucht der Schweizer Liturgiewissenschaftler *Peter Spichtig OP* (Liturgisches Institut der deutschsprachigen Schweiz, Freiburg i. Ue.) nach neuen architektonischen Gestalten liturgischer Räume (31–44). In der zweiten Abteilung (B) arbeitet *Gerard Mannion* (Georgetown University, Washington, DC, USA), bezugnehmend auf Yves Congar OP (1904–1995) und Papst Franziskus, an einer (auf dem Konzil nicht vollendeten) Befreiung der Ekklesiologie (47–73). In der dritten Sektion (C) entwickelt *Kathleen McManus OP* (University of Portland, OR, USA), von Edward Schillebeeckx herkommend, Bausteine für eine Theologie des Ordenslebens für das 21. Jahrhundert (123–139). Im vierten Teil des Buches (D) unterziehen zwei der vier Herausgeber – M. Attridge und D. Dias – in einem gemeinsamen Artikel die auf die Konzilien von Nicäa (325) und Konstantinopel (381) zurückgehende sog. „psychologische Analogie“ in der trinitarischen Einheit der drei Personen Vater, Sohn und Geist vor dem Hintergrund der „fatal modern sporation“ (David Tracy) einer Relecture und plädieren für ein erneuertes Verständnis der Analogie (183–202). Zwei deutsche Dominikaner sind in der fünften Sektion (E) vertreten:

Dennis Halft OP (Ben Gurion University of the Negev, Be'er Sheva, Israel – Institut M.-Dominique Chenu Berlin) und Elias H. Füllenbach OP (Institut zur Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens im deutschen Sprachraum, Düsseldorf). Der Islamwissenschaftler und Theologe Halft rekonstruiert den Einfluss der Inkarnationstheologie des (inoffiziellen) französischen Konzilsberaters Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) auf die christlich-islamischen Beziehungen, nicht zuletzt im Kontext der Gründung des „Institut dominicain d'études orientales – IDEO“ in Kairo (257–273). Der Kirchenhistoriker Füllenbach zeigt das Engagement der beiden deutschen Dominikaner Paulus Engelhardt OP (1921–2014) und Willehad P. Eckert OP (1926–2005) für die Versöhnung zwischen Christen und Juden nach 1945 auf und kann nachweisen, dass sie – auch wenn sie nicht auf dem Konzil anwesend waren – doch wesentlich Einfluss auf den Umgang mit der sog. „Judenfrage“ nehmen konnten (275–284). In der siebten Sektion schließlich (F) rekonstruiert der italienische Theologe Alessandro Cortesi OP (Centro Espaces „Giorgio La Pira“, Pistoia) den Beitrag Y. Congars zur konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ (319–353).

Das hoch spannende Buch, das viel mehr als die hier nur knapp erwähnten Reflexionen beinhaltet, lohnt unbedingt die Lektüre. Viele Beiträge hätten auch eine Übersetzung ins Deutsche verdient!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Mike Deeb / Celestina Veloso Freitas (Eds.), **Dominicans and Human Rights**. Past, Present, Future (Dominican Series vol. 13), ATF Theology Adelaide 2017, 247 S., ca. € 25,-.

Im Rahmen des 800-Jahr-Jubiläums des Dominikanerordens trafen sich 2016 etwa 200 Mitglieder der weltweiten Gemeinschaft zu einem Kongress zum Thema Menschenrechte. Ort der Versammlung war Salamanca (Spanien), hatte doch dort das dominikanische Engagement zur Verteidigung der Menschenrechte im 16. Jahrhundert seinen Anfang genommen. Prominente Namen wie Bartolomé de Las Casas OP (1484/5–

1566) und Francisco de Vitoria OP (um 1483–1546) stehen für die „Schule von Salamanca“.

Der hier angezeigte Band versammelt elf Vorträge der Konferenz, die in Form und Duktus ganz unterschiedlich sind. Historische (z. B. Philippe Denis OP, Pietermaritzburg, Südafrika: „Human Rights in the History of the Dominican Order“; 1–33) und systematische Beiträge (u. a. Ordensmeister Bruno Cadoré OP, Rom: „Dominicans and the Promotion and Defence of Human Rights: Past, Present, Future“; VII–XIII [auch franz. und span.]) sind ebenso zu finden wie ganz praktisch ausgerichtete Erfahrungsberichte (z. B. Margret Mayce OP, New York: „The Dominican Presence at the United Nations – New York“; 191–202). Im Gesamt ist das Buch lesbar als eine Selbstvergewisserung der Dominikanischen Familie im Blick auf ihre Verkündigungsaufgabe im Angesicht von Krieg, Terror, Ungerechtigkeit und Klimawandel. Den beiden Verantwortlichen, M. Deeb OP (Ständiger Delegierter des Dominikanerordens bei den Vereinten Nationen und Generalpromotor des Ordens für Gerechtigkeit und Frieden) und C. Veloso Freitas OP, Promotorin für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung seitens „Dominican Sisters International“), gebührt Dank für ihre wichtige Arbeit!

Ergänzt werden die Vorträge durch die Dokumentation der Abschlusserklärung des Kongresses (engl.: 213–216; franz.: 217–220; span.: 221–224). In dieser verpflichten sich die in Salamanca versammelten Ordensleute („we commit ourselves“; 214), für die Verteidigung der menschlichen Würde und der Menschenrechte pastoralpraktisch und theologisch zu arbeiten. Ein solches Engagement ist jedoch nicht bloß ein Arbeitsfeld unter anderen, sondern – so heißt es in der Erklärung – „integral part of our Dominican charism“ (215). Hingewiesen sei schließlich noch auf den lesenswerten (spanischsprachigen) Beitrag der indigenen Feministin und Befreiungstheologin Marcela Soto Ahumada OP (Cochabamba, Bolivien), der sich speziell den Hindernissen widmet, welche genau die angezielte Integration des menschenrechtlichen Engagements in die dominikanische Predigt erschweren oder gar verunmöglichen (83–100).

Ein Buch, das die gesamte Dominikanische Familie lesen und diskutieren sollte!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Neue Süddeutsche Verlagsdruckerei, Ulm

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 26,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich
zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-
lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag
AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/
(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-
der (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags),
Wollzeile 33, A-1011 Wien.

100 Jahre »Das Heilige« von Rudolf Otto

THOMAS SCHREIJÄCK
VLADISLAV SERIKOV (HG.)

Das Heilige inter- kulturell

Perspektiven in
religionswissenschaftlichen,
theologischen und
philosophischen Kontexten



GRÜNEWALD

Thomas Schreijäck / Vladislav Serikov (Hg.)

Das Heilige interkulturell

Perspektiven in religionswissenschaftlichen,
theologischen und philosophischen Kontexten

488 Seiten

Hardcover, 14 x 22 cm

€ 52,- [D] / € 53,50 [A]

ISBN 978-3-7867-4002-5

Die Kategorie des Heiligen schließt – im Anschluss an Rudolf Otto – sowohl faszinierende als auch erschreckende Seiten des Numinosen ein. Mit der überraschenden Wiederkehr der Religionen ins private und öffentliche Leben, die sich vielfach in Konflikten ereignet und zunehmend durch religiös motivierte Gewalt Bahn bricht, wird es immer wichtiger, sich dem Heiligen in den Religionen neu zu widmen. Der vorliegende Band diskutiert diese Kategorie deshalb in phänomenologischer und interkultureller Perspektive und zeigt auf, wie sie in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten anschlussfähig an aktuelle gesellschaftliche Debatten ist.



GRÜNEWALD

www.gruenewaldverlag.de