

Zur Rehabilitierung der Tugend

Von Max Scheler

Das Wort Tugend ist durch die pathetischen und rührseligen Apostrophen, welche die Bürger des 18. Jahrhunderts als Dichter, Philosophen und Prediger an sie richteten, so mißliebig geworden, daß wir uns eines Lächelns kaum erwehren können, wenn wir es hören oder lesen. Es genügt unserem Zeitalter der Arbeit und des Erfolges, von »Tüchtigkeit« zu reden. Dazu sind die Tugenden unserer Zeit so ausgesprochen häßlich, vom Menschen so losgelöst, so sehr zu Regeln der selbständigen lebendigen Ungeheuer geworden, die wir das »Geschäft« oder »Unternehmung« nennen, daß die Menschen von Geschmack die Tugend höchstens wortlos pflegen, eifrig darauf bedacht, solches wenigstens nicht in die Erscheinung treten zu lassen. Falsches Pathos, mit dem eine Sache angebiedert wird, läßt sie auf die Dauer nicht unbeschmutzt.

Warum sollte die Tugend hiervon eine Ausnahme machen? Und doch war diese alte, keifende, zahnlose Jungfer zu anderen Zeiten, zum Beispiel in der Blüte des Mittelalters und bei den Hellenen und Römern vor der Kaiserzeit, ein höchst anmutiges, anlockendes und charmvolles Wesen. Während man heute bei dem Worte an eine peinliche Kraftanstrengung im Verhalten von irgend Etwas denkt, was nicht für andere Leute ist, sprach man in jenen Zeiten gern vom »Glänze« der Tugend, vom »Schmucke«, den sie gewähre, und verglich sie mit den kostlichsten Edelsteinen. Das christliche Symbol des Heiligscheines läßt sie aus der Tiefe der Person selbsttätig herausstrahlen und bringt die Idee, daß die Güte und Schönheit der Tugend nicht im Handeln für Andere, sondern an erster Stelle in dem hochgearteten Sein und Wesen der Seele selbst beruhe, und für die Anderen höchstens beiläufig als Beispiel von Bedeutung sei, zur Sichtbarkeit. Als Beispiel, das sie sich »nehmen« können, nicht als eines, das »man gibt«. Die Tugend ist uns vor allem darum so unleidlich geworden, weil wir sie nicht mehr als ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewußtsein zum Tun eines in sich selbst, und gleichzeitig für unsere Individualität, allein Rechten und Guten verstehen, als ein Machtbewußtsein, das frei aus unserem Sein selbst hervorquillt, sondern bloß als eine dunkle unerlebbare »Disposition« und Anlage, nach irgendwelchen vorgeschrivenen Regeln zu handeln¹. Und sie ist so reizlos geworden, weil nicht nur ihre Erwerbung, sondern auch sie selbst uns als das Schwere gilt, während doch nur der Mangel an Tugend oder das Laster das Gute schwer und schweißig macht; ihr Besitz aber auch jeglicher guten Handlung die frei herausflatternde Erscheinung eines lieblichen Vogels verleiht; sie ist es geworden, weil wir sie durch ein fortgesetztes Tun unserer Pflicht für angewöhnbar halten, während sie doch das äußerste Gegenteil aller Gewohnheit ist und erst das Maß ihres, ihr innewendigen Adels es ist, was überhaupt »verpflichten« kann, und was die Rangstufe und Qualität und die Fülle unserer möglichen Pflichten von sich aus bestimmt. Heute redet man von der Tugend so, als hätte sie für den Tugendhaften selbst gar keine Bedeutung, und bestehe nur für die Menge der andern, die mit diesem Wortsbegriff einen schnellen, abkürzenden Rechnungsüberschlag machen, wie sich wohl derjenige, dem sie sie zubilligen oder bestreiten, gegen sie aller Wahrscheinlichkeit nach benehmen werde. Die noch nicht häßliche Tugend war im Unterschiede von Tüchtigkeiten und Fertigkeiten, die immer Tüchtigkeiten und Fertigkeiten »zu Etwas«, das heißt einer schon definierten Leistung, sind, eine Qualität der Person selbst — nicht da »für« Handlungen und Werke, noch gar für die Nutznutzung anderer, sondern ein freier Schmuck ihres Trägers, etwas wie die Feder auf dem Hut; und völlig unaufwiegbar durch alle jene Willensakte und Handlungen, die sich mit innerer Notwendigkeit aus ihr entluden, in denen sie überfloß. Mochte man auch annehmen, daß vor das, was man tun müsse, damit mit jedem Schritte

¹ Die Scholastiker rechnen daher die Tugend zu dem, was sie *habitus* nennen (= *qualitas difficile mobilis secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam*, Thomas) und scheiden den »*habitus*« scharf von der »*dispositio*«.

leichter und schneller dieses machtvolle Licht im Innern aufleuchte, die »Götter den Schweiß gesetzt hätten«, so war doch nicht etwa sie es, was »gewollt« und »erworben« sein sollte; sie selbst galt vielmehr als das nicht erstrebte »surplus«, als das freie Geschenk der Gnade, für dessen feierlichen Empfang alle Bemühungen und Anstrengungen des Willens nur die notwendige Bereitschaft zur Aufnahme erzeugen sollten. Vor jenen, die ihr außer Atem nachlaufen, verbirgt sich die Tugend noch schnellfüßiger und geschmeidiger als ihre gemeinere Schwester, das Glück. Wenn die Griechen die Tugend so reizvoll fanden, daß sie in Worten wie: *eu zēn eugenēs kallogathia* usw. sie so eng mit der unverantwortlichen Schönheit in eins spannten, so lag dies daran, daß sie die Tugend nicht, wie die Philosophen des modernen Bürgertums, z. B. Kant, zu einer bloßen Wirkung pflichtmäßigen Wollens oder der Disposition für solches Wollen herabsetzten, — als könne dieses den Menschen je mit Tugend adeln. Es war für sie umgekehrt noch kein leeres Wort, daß es der inne-wendige Adel der Tugend sei, der allererst »verpflichte«. Sie ist es, die Ausdehnung und Fülle der Verantwortlichkeit für mögliche Handlungen bestimmt; aber für ihren Besitz oder Nichtbesitz trug niemand Verantwortung. Ihre innere Fülle drängte nach immer weiterer Ausdehnung der Verantwortung, so daß derjenige, der sie in heiligmäßiger Steigerung besaß, sich für alles, was überhaupt in der Welt geschah, leise mitverantwortlich fühlte. Und als ein spezifischer Mangel an Tugend galt es, die Verantwortlichkeit möglichst abzustoßen, nur auf das eigene Tun und in ihm wieder auf einen möglichst engen Kreis dessen, was man »nicht als befohlen nachweisen kann«, zu begrenzen. Das aber besagt nicht, daß sie gleich einer Naturanlage als angeboren angesehen wurde, wie sie die bloßen Reaktionäre aller Zeiten bezeichneten, denen Sokrates widersprach. Jene »Anlagen« sind nur solche zu gewissen Tüchtigkeiten, sind familienhaft, stammhaft, volklich: Tugend hingegen ist als ein lebendiges Machtbewußtsein zum Guten ganz persönlich und individuell. Diese erlebte Macht selbst galt als besser als dasjenige, »wozu« sie Macht war, und als dynamisch größer als die Summe der Anstrengungen zum Tun jedes einzelnen Guten. Mit dem Tugend-

Wachstum werden jene Anstrengungen geringer und verlieren eben damit die Häßlichkeit, die in jeder Anstrengung liegt. Das Gute wird schön, indem es leicht wird. Das sogenannte Sittengesetz und die Pflicht sind hingegen nur unpersönliche Surrogate für mangelnde Tugenden. Pflichten sind übertragbar, Tugenden sind es nicht. Darum müssen wir uns die Güte Gottes als völlig anomisch vorstellen und alles seinem absolut unbeirrbaren sittlichen Takte überlassen denken, der ohne Regel nur von Fall zu Fall urteilt.

Es wird Zeit, daß wir aufhören, nur die Opponenten jener faden Bürger des 18. Jahrhunderts zu sein und darum die Tugend lächerlich zu machen. Wer verfolgt, der folgt. Es ist schließlich eine innerbourgeoise Angelegenheit, daß der eine Teil der Bourgeois die Tugend zu einem alten Weibe machte, um sie dann anzuhimmeln, und daß der andere Teil einen besseren Geschmack zeigte. Was kümmern uns die Bourgeois und ihre sonderbaren Meinungen, mit denen sie zeitweilig den Gang der Weltgeschichte unterbrachen? Suchen wir auch für die Tugend wieder den welthistorischen Horizont!

DIE DEMUT

Von den neuen Haltungen des Gemüts, welche die Erscheinung Christi hervorgebracht und mit dem Glänze göttlicher Glorie umkleidet hat, ist die Demut diejenige, die — recht gesehen und verstanden — sowohl gegenüber der antiken als der modern-bürgerlichen Tugendhaltung die tiefste Paradoxie und die stärkste Antithese verkörpert. Die Demut ist die zarteste, die verborgene und die schönste der christlichen Tugenden.

Die Demut (*humilitas*) ist ein stetiges inneres Pulsen von geistiger Dienstbereitschaft im Kerne unserer Existenz, von Dienstbereitschaft gegen alle Dinge, die guten und die bösen, die schönen und häßlichen, die lebendigen und toten. Sie ist die innere seelische Nachzeichnung der einen großen Bewegung des Christlich-Göttlichen, in der es sich freiwillig seiner Hoheit und Majestät begibt, zum Menschen kommt, um jedermanns und aller Kreatur freier und seeliger Knecht zu werden. Indem wir diese Bewegung mitvollziehen und all unser Selbst, all seinen möglichen Wert und seine Achtbarkeit und Würdigkeit, die der Stolze fest umklammert, loslassend, uns selbst wahrhaft »verlieren«, uns »dahingehen« — angstlos, was hierbei mit uns geschehe — aber dunkel vertrauend, es könne der Mitvollzug jener göttlichen Bewegung als einer »göttlichen« auch uns nur zum Heile dienen, — sind wir »demütig«. Auf das echte »Loslassen« unseres Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeiten, der bewußten und halbbewußten gähnt, — eben darauf kommt es an! Wagt es, euch dankbar darüber zu verwundern, daß ihr nicht nicht seid, daß überhaupt Etwas ist — und nicht lieber Nichts ist! Wagt es, zu verzichten auf alle eure inneren vermeintlichen »Rechte«, auf eure »Würdigkeiten«, auf eure »Verdienste«, auf aller Menschen Achtung, — am meisten aber auf eure »Selbstachtung« —, auf jeglichen Anspruch, irgendeiner Art von Glück »würdig« zu sein und es anders als nur geschenkt aufzufassen: So erst seid ihr demütig!

Die äußerste Antithese enthält die »Demut« gegen die Vernunft- und sittenstolze Haltung des römischen Stoikers, gegen die Methode, so zu handeln, daß man seine Selbstachtung, daß man die »Souveränität« und »Würdigkeit« seines Selbst bewahre und nicht verliere. Darum auch gegen die Moralisten des 18. Jahrhunderts, die nicht ohne feines Kongenialitäts- oder Konkommunitätsgefühl die Lebenshaltung der spätromischen Bourgeoisphilosophie wieder aufnahmen — insbesondere gegen Kants »Autonomie der Pflicht«. »Wir wollen, mein lieber Lucilius, dem Glücke selbst die Würdigkeit vorziehen es zu besitzen«, läßt Addison seinen »Stoiker« sagen. Auch einen Grundgedanken der Ethik Kants gibt dieser Satz wieder. Eben dieser Satz ist nach christlichem Gefühl nicht halbrichtig, nicht falsch — er ist teuflisch. Jedes Glück, das niedrigste noch, die kleinste Lust, die deine Nerven berührt, wie die tiefste Seligkeit, die sich in dir ausbreitend dich und alle Dinge in das Licht Gottes führt, nimm dankbar an und bilde dir nie ein, auch nur den kleinsten Teil zu »verdienen«, lautet das Gebot der Demut. Gibt es reinere Liebe, als dem Andern die Seligkeit des Liebens, ja selbst den Dingen, die uns auch nur zufällig zupäß kommen, den Anschein einer gewissen Güte zu gönnen — auch da noch, wo die Welt einen sogenannten »Anspruch der Gerechtigkeit« für den Dienst statuiert, den uns jener nur aus Liebe leistet, oder den die Dinge uns zufällig versehen, wie der Stuhl, der dasteht, wenn wir uns setzen wollen, oder der Sonnenschein, wenn wir keinen Regenschirm haben? Und verdient es nicht auch noch Dank, daß die Welt einen Gerechten enthält, wenn er zufällig »gerecht« gegen uns handelt? Es ist nicht richtig, daß christliches Ethos jeglichen Stolz, jegliches Streben nach Achtung, nach Verdienst, nach Würde verdamme. Es ist natürlich, stolz zu sein auf seinen Reichtum und Besitz. Es ist natürlich, stolz zu sein auf seine Schönheit, auf die Schönheit und Wohlgeratenheit seines Weibes und seiner Kinder. Es ist natürlich, stolz zu sein auf seinen Namen und seine Herkunft. Eben diese Arten des Stolzes, welche die Stoiker verdammen, sind sinnvoll und vernünftig. Diese Güter sind irdisch genug, um den Stolz auf sie zu vertragen. Es gibt nur einen Stolz, der teuflisch ist: Das ist der Stolz auf den eigenen moralischen als den höchsten Wert, der Sittenstolz oder das Laster des Engels, der fiel — und den die Pharisäer ewig nachahmen werden. Der Stolz der ersten Art, den die Stoiker als bloße nichtige Eitelkeit asketisch verurteilen, ist selbst noch auf einer Art Liebe zu den Dingen aufgebaut, »auf« die man stolz ist. Man blickt hier auch noch im Stolz auf diese sich dehnenden Ländereien hin, auf diese zuvorkommenden Gruß- und Gunstbezeugungen der Vorübergehenden, auf diese Uniform, die man trägt als auf Dinge, die noch, außer unserem Stolzsein auf sie, einen gewissen Eigenwert haben. Der Stolz der zweiten Art, den die Stoiker so vermesssen gegen den der ersten ausspielen, — er allein ist jener, der nach

christlichem Gefühl die Superbia und den Ursprung des Teufels ausmacht. Indem er unheilbar verarmt und die Welt und uns selbst uns dunkel macht, indem er das auf sich stolze Subjekt immer neu über alle Dinge und Werte hinaufspringen macht, bis es mit seiner vollendeten »Souveränität« auf Alles — bis auf seine eben jetzt erreichte völlige Leere und Nichtigkeit — herab-blickt; indem er sukzessiv uns loslässt von allen Gütern und Werten, die der erste »Stolz« noch in sich ruhen und bestehen läßt und das, »worauf« wir eben noch stolz waren, schon im selben Augenblick als eine »einschränkende« Bedingung für den absoluten Stolz, den Stolz auf unser nacktes und entleertes Ich, empfinden läßt, — beschreibt seine Bewegung genau die Richtung, die in das hineinführt, was die Christen mit Recht die »Hölle« nannten. Die eigentliche Hölle, das ist der Nichtbesitz der Liebe. Und diesem Vakuum der Liebe zu bewegt sich der, das Ich immer enger und enger einkreisende, das Wertbewußtsein immer stärker und stärker auf den bloßen Punkt des Ich einspannende, Stolz entgegen. Vor lauter Streben nach »Selbstachtung« und »Unabhängigkeit« wird das innere Bild, das der Stolze von sich selbst hat, dessen Inhalt er auch nur schätzt, weil Er es ist, der es hat und schätzt, zum immer trüberen Medium, das ihn schließlich dauernd vom Selbstwissen und Selbsterkennen absperrt; wird die Unabhängigkeit zu einem Durchschneiden aller Lebensfäden, die den also Stolzen mit Gott, Universum und Mensch verbinden. »So sprach der Stolz zu meinem Gedächtnis: dies kannst Du nicht getan haben; da gab das Gedächtnis nach; also habe ich es nicht getan« (Nietzsche). Immer einsamer macht der Stolz, immer mehr zu dem, was Leibniz das Atom schalt: Zu einem deserteur du monde. —

Gleicht dieser Sitten- und Selbststolze nicht einem Menschen, der sich in einer Einöde selbst langsam erwürgt? —

Der Stolze ist selbst dazu zu stolz, um auf das Bild, das andere von ihm haben, um auf seine Figur und Rolle in der Sozietät irgend einen Wert zu legen. Er ist zu stolz um eitel zu sein. Aber die Eitelkeit ist nur lächerlich, nicht teuflisch. Sie ist lächerlich, weil der Eitle gleichzeitig sich unbewußt dem Urteil derer unterwirft, die er durch seine zur Schau getragenen Vorteile zu übertreffen sucht. So wird der Eitle unbewußt das Opfer einer geheimen Sympathie zur Menschheit, indem er bewußt sich aus ihr hervorzuheben und ihre Aufmerksamkeit auf sich zu lenken sucht. Das ist es, was ein frohes Lachen verdient, daß er nicht merkt, er diene, wo er zu herrschen sucht; er verfalle dem Gemeinen, wo er ungemein zu sein aspiriert. Der Eitle ist nur oberflächlich und seine Scham ist nicht groß genug, der Tendenz zu steuern, die er nach dem Genuß seines Spiegelbildes trägt. Aber die in der Eitelkeit enthaltene Sympathie — so irre sie gehen mag — gibt ihr noch den Reiz einer verlaufenen Art von Liebe. Das fehlt dem Stolz, der Tiefe hat wie alles Böse. Kommt die Scham der Tendenz des Sichzurschaustellens unter geheimer Adoption der fremden Wertmaßstäbe, die der Stolze a priori verachtet zuvor — die Scham, die gerade den gesehenen Vorzug zu verbergen trachtet, — so nennen wir dies »Bescheidenheit«. Diese Tugend ist ebenso flach wie das Laster flach ist, das sie verneint. Denn sie ist nur ein Wettkampf zwischen Eitelkeit und Scham, bei dem die Scham siegt. Sie bewegt sich ganz in der Sphäre des Sozialen, und schon darum sollte man sie mit der Demut, die auf die — Welt zielt, nicht verwechseln.

Der Stolze: das ist ein Mensch, der durch fortwährendes »Herabblicken« sich suggeriert, er stehe auf einem Turme. Jedes faktische Sinken seiner Person überkomponiert er mit einem Blick in eine noch tiefere Tiefe — so daß er sich steigen sehen muß, wo er tatsächlich sinkt. Er merkt nicht, daß ihn die Tiefe, die er stets neu ins Auge faßt, eben dadurch langsam in sich zieht, daß er sie stets — um sich hoch zu dünken — anblickt. Also »fällt« langsam — in seine eigene Blickrichtung gezogen — der Engel. Diese Blickrichtung ist berechtigt, soweit es sich nur um besitzbare Werte und Güter, um Ämter und Würden handelt und sich die Haltung im sozialen Vergleich bewegt. Dann ist die Haltung nur Hochmut, die Demut des Seins nicht ausschließt. So waren die typischen Herren und Ritter des Frühmittelalters, so auch die größ-

ten Päpste, äußerst hochmütig und demütig zugleich. Diese Mischung ist ein besonderer Reiz des Tugendwesens jener Zeit. Nur etwas schließt die Demut aus: Den Seins stolz, der auf die Substanz des eigenen Wertes zielt! Dieser eben allein ist das Teuflische, das zur Hölle leitet. Die Demut aber ist die Tugend, die, indem sie den Demütigen tiefer und tiefer sich nieder- und herabsinken läßt — vor sich selbst — und durch sein Selbst hindurch vor allen Dingen, geradewegs in den Himmel hinein führt. Denn Demut ist nichts anderes als der resolute Blick auf die Linien unseres Selbst, die es zum Idealischen seines individuellen Wesens hinzusteuern scheinen, und deren Schnittpunkt im Unsichtbaren liegt — in Gott. Sie ist ein fortwährendes Sichsehen »in Gott« und »durch das Auge« Gottes, ein wahrhaftes »Wandeln unter dem Auge des Herrn«. Die großen Damen der Provence, welche die Minnegerichtshöfe leiteten, stellten unter ihren Artikeln auch den Satz auf: »Das Bild des Geliebten ist immer gegenwärtig.« Man braucht sich darauf nicht zu »besinnen«, ja nicht mal sich seiner »erinnern«. Im Gegenteil: Man muß künstlich wegsehen, damit das stets Anwesende und Regsame sich ein wenig verdunkle. Ebenso aber ist für den wahrhaft Demütigen dauernd das »Bild« gegenwärtig, welches er die auf ihn abzielende Bewegung der Liebe Gottes von seiner eigenen Individualität in jedem Momente neu vorzeichnen und gleichsam vor sich hertragen fühlt. Wie könnte er anders als in jedem seiner empirischen Lebensmomente sich als ganz dunkel und klein wissen vor dem Glänze und der Größe dieses Bildes? Indem er in der Sphäre seines Bewußtseins tiefer und tiefer, im Eindringen in dies göttliche Bild, — hinabsinkt und sich erniedrigt sieht, reißt ihn faktisch das schöne Bild zu Gott empor und steigt er leise in der Substanz seines Wertes empor in den Himmel.

Die Demut ist ein Modus der Liebe, die sonnenmächtig allein das starre Eis zerbricht, das der schmerzensreiche Stolz um das immer leerere Ich gürtet. Nichts Holdseligeres, als wenn die Liebe in stolzen Herzen leise die Demut hineinzaubert und das Herz sich öffnen und dahinströmen macht! Der stolzeste Mann und die stolzeste Frau werden noch ein wenig demütig und dienstbereit an alle Dinge, wenn sie lieben. Eben als die duftigste Blüte der christlichen Liebe ist die Demut die christliche Tugend katexochen und in ihrer reinsten Prägung ist sie nur der zarte Schattenriß, den die Bewegung der heiligen, gottbezogenen Liebe auf die Seele zurückwirft. Und das ist allein diese Liebe zur Welt und Gott und den Dingen aus Gott heraus, und »die Liebe in Gott« (das »Amare deum et mundum in deo« der Scholastiker), diese schöne Selbster niedrigung, die den angeborenen Star unseres Geistes sticht und das volle Licht aller nur möglichen Werte in uns hereinfluten macht. Der Stolze, dessen Auge auf seinem Wert — wie gebannt — hängt, lebt notwendig in Nacht und Finsternis. Seine Wertewelt verdunkelt sich von Minute zu Minute; denn jeder erblickte Wert ist ihm Diebstahl und Raub an seinem Selbstwert. Also wird er Teufel und Verneiner! Im Gefängnis seines Stolzes eingeschlossen, wachsen und wachsen die Wände, die ihm das Tageslicht der Welt absperren. Seht ihr das ich-gierige, eifersüchtige Auge, wenn er die Brauen runzelt? Demut hingegen öffnet das Geistesauge für alle Werte der Welt. Sie erst, die davon ausgeht, daß Nichts verdient sei und Alles Geschenk und Wunder, macht Alles gewinnen! Sie macht es noch fühlbar, wie herrlich der Raum ist, in dem sich die Körper ausbreiten können, wie sie nur wünschen, ohne doch auseinander zu fallen; und wieviel wunderbarer und dankenswerter es ist, daß es Raum, Zeit, Licht und Luft, Meer und Blumen gibt, ja sogar, — wie immer neu sie froh entdeckt — Fuß und Hand und Auge als all jene Dinge, deren Wert wir nur zu fassen fähig zu sein pflegen, wenn sie selten sind und die anderen sie nicht haben! Sei demütig und sofort wirst du ein Reicher und Mächtiger werden! Indem du nichts mehr »verdienst«, wird dir alles geschenkt! Denn die Demut ist die Tugend der Reichen, wie der Stolz jene der Armen. Aller Stolz ist »Bettelstolz«! Ist faktisch allüberall in der Welt eine Spur der Gnade für das Gefühl und eine Spur des Wunders für den Verstand — wie sollte der Stolze, der sich ja eben »Nichts schenken lassen will« und auch erkennend nichts rein aufnehmen, den Sinn der Welt fühlen und verstehen? Wie sollte er, der nur hereinlassen will, was den Tribut an seine sogenannten Verstandeskategorien, — besser seine Gattungsspleens und generellen Zwangsideen — gezahlt

hat, etwas Wesentliches von der Welt wissen? Ein Wesen etwas von der Welt wissen, das sich einbildet, es schreibe sein »Verstand der Natur die Gesetze vor« und es gebe keinen anderen »Richter« über sich als es selber?

Die Demut ist jene tiefe Kunst der Seele, in der sie sich noch über jenes Maß hinaus entspannt, das in einem bloßen Sichleben- und -strömenlassen liegt. Es gibt zwei Wege einer Kultur der Seele und einer Überwindung ihrer natürlichen Enge und Dumpfheit. Der eine Weg ist der Weg der Anspannung des Geistes und des Willens, der Konzentration, der selbstbewußten Entfremdung von den Dingen und von sich selbst. Aller »Rationalismus« und alle Moral der »Selbstbefreiung«, des »Selbststrichtens«, der »Selbstvervollkommnung« beruht auf dieser Richtung. Der andere Weg ist der Weg der Entspannung des Geistes und Willens, der Expansion und des steigenden Entzweischneidens der Fäden, die auch noch in schlaffer, untägiger Einstellung die Welt, Gott, die Menschen und übrigen Lebewesen an den eigenen Organismus und das eigene Ich auf automatische Weiseketten — der Weg der Vermählung mit den Dingen und Gott. Wer den ersten dieser Wege geht, fürchtet den zweiten. Er mißtraut dem Sinn und Gang der Welt, dem Sinn und Gang der eigenen Seele und vertraut sich selbst und seinem Willen allein. Sein Ideal der Vollkommenheit ist, daß er sich und die Welt »in die Hand nehme«. Wer den zweiten Weg geht, fürchtet nicht weniger den ersten. Er, der mit dem restlosen Vertrauen in das Sein und die Wurzel aller Dinge, aus der sie sprießen, beginnt, empfindet es als Wahnsinn, eine fragwürdige Welt erst »einrichten« zu wollen. Sich als Teil der Welt tief empfindend und voll Patriotismus für diese Welt, kann er den Gedanken, der Teil solle erst aus dem Ganzen etwas Besseres machen als dieses Ganze — das doch auch ihn umfängt und enthält, — nur als eine Absurdität ansehen. Aber das heißt nicht, er sähe und fühle weniger das, was man die »Übel«, die »Schwächen«, das »Böse« und »Sinnlose« der Welt nennt. Im Gegenteil: nur der Liebende ist es, der an den Übeln und Schwächen des Geliebten wahrhaft leidet. Der andere freut sich eher an den Übeln, da sie ihm das Gefühl geben, wie viel besser er doch selber ist, und da sie ihm »etwas zu tun« geben. Aber die Wurzel dieser Übel sucht er nicht im Sein, im Wesen und der Wurzel der Welt. Er sucht sie in seiner falschen Interessiertheit, in der Hast seiner Triebe und dem Tonus seiner fleischlichen und geistigen Muskeln, d. h. seiner weltverarmenden »Aufmerksamkeit«. Er sucht sie zunächst in seiner, dann auch in der Anderer zu großen Anspannung auf das Leben. Ihm liegt daran, diese Anspannung, gleichsam den natürlichen »Stolz«, die natürliche Zentrierung der Welt und der Werte auf sein Ich, seine Organisation, ja auf die Organisation jeder Art und Unterart und jeder partikularen Gemeinschaft zu beseitigen, um dadurch vorzudringen zur Welt selbst und ihren Wurzeln, — in denen er heimlich die Vollkommenheit weiß. Ihm liegt daran, die Hemmungen aufzuheben, die ihm das volle und ganze Sein und Licht der Dinge verbergen. Indem er kühn sich selbst entläßt, — indem er das Ankertau zerschneidet, völlig zerschneidet, das die Welt in seinem Ich ausgeworfen hat, — fürchtet er nicht wie der Andere, die Beute der stürmenden Wogen zu werden, sondern mit dem neuen Leben aus den Wurzeln der Dinge auch die innere Dynamik des Meeres noch zu sein und unverwundet sie mit zu leben, der er sich überläßt. Dieser Weg, sich im vollen Verlieren seiner selbst neu »in Gott zu gewinnen« — das ist im Sittlichen die Demut und im Intellektuellen die reine »Intuition«. Solche Entspannung ist äußerstes Wagnis und ist: gleichsam zum Sein der Seele selbst gewordene Bewegung der Kühnheit. Es ist jener radikale Verzicht auf die eigene Kraft und den eigenen Wert, jenes reine »sich Gott empfehlen« und »unter die Flügel der Henne Christi stellen« (Luther), das neuerdings William James so vorzüglich beschrieben hat. Im Abschnitt seines Buches: »Über die religiöse Erfahrung und ihre Mannigfaltigkeit«, das er »Bekehrung« betitelt, macht er auf die zwei religiösen Typen der Bekehrung, den »willensmäßigen« und den Typus der »Selbsthingabe«, aufmerksam. Er zeigt an einer Fülle von Beispielen, eine wieviel größere Bedeutung der letzte Typus vor dem ersten hat. Schon bei ganz elementaren Zielen, wie dem Besinnen auf einen Namen, pflegt häufig nicht die Anstrengung, sondern die Entspannung das Gewünschte herbeizuführen. Man sagt sich: »Gib die Anstrengung völlig auf und denke an etwas

anderes.« Eben dann kommt das Gewünschte von selbst. Im Großen gehören die Fälle, da alles Ringen, alles Fassen von »guten Vorsätzen«, mit denen, wie das Sprichwort so tiefssinnig sagt, »der Weg zur Hölle gepflastert ist«, hintangesetzt und alles einer langsam im Innern anwachsenden Macht anempfohlen wird, die spielend von selbst das gibt, was wir vorher so eifrig suchten, demselben Typus an². Frank Bullen, dessen Selbstbiographie »Auf See mit Christus« W. James zitiert, sprang während eines starken Sturmes bei Einholung des Außenklüver rittlings über die Spiere, um ihn zu befestigen. Plötzlich wisch die Spiere. »Das Segel entwich meinen Fingern und ich fiel hinten über, hing mit dem Kopf nach unten über dem kochenden Getöse des weißen Schaumes an einem Fuß unter dem Bug des Schiffes; aber ich empfand nur hohes Entzücken in meiner Gewißheit des ewigen Lebens. Ich habe wohl nur 5 Sekunden da gehangen, aber in der Zeit habe ich ein ganzes Lebensalter von Wonnen durchlebt. Wie ich das Segel befestigte, weiß ich nicht.« Dieses innere Wunder der ewig neuen Wiedergeburt und Kraftgewinnung zur »Befestigung des Segels« aus einem unendlichen Kräftereservoir bei restlosem Verzicht auf die »eigene Kraft« und jede kleinste Würdigkeit ist das Ziel, das alle Demut, ohne es zu wissen, anstrebt.

In seinem letzten Werke »Das pluralistische Universum« aber sagt William James:

»Luther war der erste Moralist³, der die Kruste dieser ganzen naturalistischen Selbstgenügsamkeit (sc. der antiken Moral) wirksam durchbrach, wobei er annahm, (und darin hatte er möglicherweise recht), daß dies schon Paulus getan hatte. Die religiöse Erfahrung des Luther'schen Typus führt zum Bunkerott aller unserer naturalistischen Prinzipien und Maßstäbe: sie zeigt, man ist nur stark, wenn man schwach ist. Man kann nicht nur von Stolz oder Selbstgenügsamkeit leben. Es gibt ein Leben, in dessen Lichte alle natürlich begründeten und landläufigen sittlichen Bewertungen, Vortrefflichkeiten und der Selbstschutz unseres Charakters als etwas äußerst Kindisches erscheinen. Ehrlich seinen eingebildeten Stolz aufzugeben und auf die Hoffnung verzichten, aus eigener Kraft gut sein zu können, das ist die einzige Pforte zu den tieferen Bereichen des Kosmos.«

.... »Das fragliche Phänomen besteht darin, daß nach Augenblicken höchster Verzweiflung neue Ordnungen des Lebens sich uns innerlich offenbaren. Es gibt Hilfsquellen in uns, um die sich der Naturalismus mit seinen sklavisch befolgten Moralvorschriften und seinem Legalismus niemals bekümmert, Möglichkeiten, die uns den Atem rauben, eine neue Art inneren Glückes und innerer Macht, die sich darauf gründet, daß wir unseren eigenen Willen aufgeben und etwas Höheres für uns wirken lassen. Diese neuen Lebensmächte scheinen eine Welt zu offenbaren, die weiter und umfassender ist, als die Physik und die gewöhnliche Philister-Ethik sich träumen lassen. Hier ist eine Welt, in der alles gut ist trotz gewisser Formen des Todes, ja infolge gewisser Formen des Todes — infolge des Todes der Hoffnung und der Stärke, des Todes der »Verantwortlichkeit«, der Furcht und der kleinlichen Sorgen, des persönlichen Verdienstes und Wertes, kurz infolge des Todes von allem, auf das Heidentum, Naturalismus und Legalismus ihren Glauben und ihr Vertrauen gründeten. Die Vernunft, die unsere anderen Erfahrungen, selbst unsere psychologischen, bearbeitet, hätte niemals auf diese spezifisch religiösen Erfahrungen vor ihrem wirklichen Auftreten schließen können. Sie konnte ihre Existenz nicht vermuten, denn sie bedeuten einen Bruch mit den »natürlichen« Erfahrungen, auf die sie folgen und deren Werte sie umkehren. Aber in dem Maße, wie diese religiösen Erfahrungen sich nun wirklich einstellen, weitet sich die Schöpfung vor den Blicken derjeni-

² Der Sinn des Begriffes »Gnade« hat offenbar in solchen Erlebnissen sein Fundament. Dieser Sinn behält auch dann sein Recht, wenn die kausale Zurückdeutung dieses Erlebnisses auf eine »Wirkung Gottes« nicht zu Recht bestände.

³ Diese Behauptung entspricht historisch nicht den Tatsachen. Ich zitiere nach der dankenswerten Übersetzung von J. Goldstein. 8. Vorlesung, Leipzig, Alfred Kröner 1914.

gen, die sie erleben. Sie deuten darauf hin, daß unsere natürliche Erfahrung, unsere streng moralistische und verstandesmäßige Erfahrung nur ein Bruchstück der gesamten menschlichen Erfahrung ist. Sie geben der Natur weichere, unbestimmtere Umrisse und eröffnen dem Geiste die außerordentlichsten Möglichkeiten und Ausblicke.«

Die albernste und witzigste Verkennung, welche die christliche Demut bei einigen modernen Bürgern gefunden hat, ist wohl jene, die sie als eine Art zur Tugend erhobener gottgeweihter »Servilität«, als die »Tugend« der Armen, Schwachen, Kleinen erscheinen läßt. Daß jener Habitus, der sich »Bürgerstolz vor Königsthronen« nennt und daß die als »Pflicht« empfundene Haltung aller Emporkömmlinge, sich nur vor allem »nichts schenken lassen zu dürfen«, d. h. jenes a priori gesetzte vollendete Nichts ei nsgefühl, das sich in der alleinigen Wertbetrachtung des »Selbsterworbenen«, des »aus eigener Kraft Gewordenen«, für jeden nicht moralisch Tauben so vernehmlich ausspricht, zu dieser Täuschung führen muß — dies freilich ist selbstverständlich. Was weiß der »Bürgersmann«, der ja eben »etwas werden will«, der sich auch da noch heimlich an seinen Herren und Königen mißt, wo er »stolz« gegen sie aufmuckt — was könnte er wissen von der freiwilligen Selbstniedrigung, von dem süßen Drang des Sich-selbstverflutens derer, die etwas sind (der *esthloī*) und die sich eben darum nicht in der Höhe wissen, weil sie selbstverständlich auf der Höhe stehen? Demut: das ist ja eben die Bewegung der Selbstniedrigung, die Bewegung also des Herkommens von oben, des Kommens aus der Höhe, des Sichhinabgleiten-lassens Gottes zum Menschen, des Heiligen zum Sünder — diese freie, kühne, angstlose Bewegung eines Geistes, dessen selbstverständliche Fülle ihm selbst noch den Begriff der Selbstverschwendung unfaßlich macht; der sich nicht »vergeben« kann, da er selbst nur quellendes Geben ist. Will denn der Servile geben und dienen? Der Servile »will« herrschen, und nur ein Mangel an Kraft, Reichtum usw. läßt ihn sich verbeugen vor seinem Herrn und ihm mit Händen dienen. Mit der Gewöhnung an die vielen Verbeugungen wird er dienerhaft oder servil. Die Demut hingegen ist vor allem eine Tugend der geborenen Herren und besteht in dem Nichtherankommenlassen der ihnen selbstverständlichen irdischen Werte, der Ehren, des Ruhmes, der Lobpreisungen ihrer Diener an das Zentrum der Seele, im fortwährenden Beugen des eigenen inneren Hauptes vor dem Unsichtbaren mitten und während der Herrschaft über das Sichtbare. Der Demütige vollzieht auch noch jeden Akt seiner Herrschaft in einer tief geheimen Dienstbereitschaft an dem, über den er herrscht. Eben das ist für ihn nur Haltung, was für den Servilen Zentrum ist: das Herrschenwollen! Und eben das ist für ihn Zentrum, was für den Servilen nur Haltung ist: Dienstbereitschaft! —

DIE EHRFURCHT

Der Gott, den die Christen anbeten, ist *deus absconditus*. Er ist »verborgen«, und eben diese seine Verborgenheit, dieses sein ewiges Hinausfließen über das Blickfeld der Anbetung auch des Heiligsten und Frömmsten, diese gefühlte unendliche Ferne der Erstreckung Gottes über den Horizont unserer Anbetung und unseres Gebets hinaus, ist selbst noch ein Phänomen, das sein uns zugewandtes Antlitz geheimnisvoll umrauscht. Dies vergessen ebenso oft die Rationalisten wie die Mystiker. Beide haben eine allzu rasche Art, sich Gott anzubiedern; diese mit den Begriffen, in die sie ihn anatomisieren, jene mit dem Gefühl, in dem ihnen Gott den Busen zu dehnen scheint. Sie ermangeln beide der Ehrfurcht, d. i. jener Haltung, in der die Verborgenheit Gottes selbst noch wahrnehmbar wird. Denn die Ehrfurcht ist kein Gefühlszusatz zum fertigen, wahrgenommenen Dinge; geschweige eine Distanz, die das Gefühl zwischen uns und den Dingen aufrichtet (ihrem »Filigran«, wie Nietzsche schön gesagt hat): Sie ist im Gegenteil die Haltung, in der man noch etwas hinzuwahrnimmt, das der Ehrfurchtlose nicht sieht und für das gerade er blind ist: das Geheimnis der Dinge und die Werttiefe ihrer Existenz. Wo immer wir von der ehrfurchtslosen, z. B. der durchschnittlich wissenschaftlich erklä-

renden Haltung zur ehrfürchtigen gegenüber den Dingen übergehen, da sehen wir, wie ihnen etwas hinzuwächst, was sie vorher nicht besaßen; wie etwas an ihnen sichtbar wird, was vorher fehlte: eben dies »Etwas« ist ihr Geheimnis, ist ihre Werttiefe. Es sind die zarten Fäden, in denen sich jedes Ding in das Reich des Unsichtbaren hineinerstreckt. Diese Fäden zu durchschneiden, sei es dadurch, daß man die Sphäre, in der sie enden, in klaren Begriffen zu entwickeln und eine starre Ontologie und Dogmatik über sie aufzustellen sucht, — sei es dadurch, daß man den Menschen auf das sinnlich Greifbare verweist, ist gleich sehr eine Ertötung des geistigen Lebens und eine Fälschung der Wirklichkeit. Den ersten Weg ging in der Geschichte alle rationale Metaphysik und Theologie; den zweiten aller Positivismus und Agnostizismus. Sie sind beide gleich ehrfurchtslos! Die Ehrfurcht ist aber die einzige und notwendige Haltung des Gemütes, in der diese »Fäden ins Unsichtbare hinein« zur geistigen Sichtbarkeit gelangen. Wo sie künstlich ausgeschaltet wird oder nicht vorhanden ist, da nimmt die Welt der Werte einen Charakter der Flächen-haftigkeit an und einen Charakter der All-Verschlossenheit, die sie entleeren und die zugleich jeden Reiz zum Fortleben und zum Eindringen in sie, jeden Reiz des Fortentwickelns unserer Existenz im tieferen Eindringen in die Welt vernichten. Wir vermögen nur wahrhaft zu »leben«, indem wir das jeweilig Sicht-Fühl-Greifbare unserer Umwelt von einer, in tausend Stufen sich abdunkelnden Sphäre von Gestaden umschwebt fühlen, die uns zur Entdeckung reizen und locken. Das Phänomen des »Horizontes« und der »Perspektive« ist nicht nur in dem Bezirk des rein Optischen beschlossen. Es findet sich wieder in dem Reich unserer Vorstellungen, unserer Begriffe, unserer Interessen, unserer Liebe und unseres Hasses, ja unserer reinsten Ideen. Es ist »Horizont« und »Perspektive« — wir wissen dies auch aus sehr genauen Feststellungen der Psychologie — nicht bloß eine Folge der geometrisch-physikalischen Lichtwirkungen und der Anatomie und Physiologie unseres optischen Apparates, sondern ein umfassendes Funktionsgesetz unseres und jeden endlichen Geistes. Es ist aber die »Ehrfurcht«, die in der Region der Werte diese Horizontnatur und diesen Perspektivismus unserer geistigen Natur und Welt aufrecht erhält. Die Welt wird sofort ein flaches Rechenexempel, wenn wir das geistige Organ der Ehrfurcht ausschalten. Sie allein gibt uns das Bewußtsein der Tiefe und Fülle der Welt und unseres Ichs und bringt uns zur Klarheit, daß die Welt und unser Wesen einen nie austrinkbaren Wertreichtum in sich tragen; daß jeder Schritt uns ewig Neues und Jugendliches, Unerhörtes und Ungesehenes zur Er-scheinung bringen kann. Ein Künstler wie Gottfried Keller gibt uns nicht allein dadurch den — hier fast einzigartigen — Eindruck der Unerschöpflichkeit der Welt, ja jedes geschilderten Dinges, daß er in einem großartigen embarras de richessee immer neu und neu die Dinge von sich reden und immer neue Züge ihrer sie sich selbst entfalten macht, sondern vor allem dadurch, daß er fühlbar macht, was alles die Dinge noch von sich sagen könnten, wenn sie auch weiter so reinen Herzens befragt würden, als er sie fragt. Und das stimmt wohl zusammen mit der Antwort, die im Verlorenen Lachen der Held auf die Frage nach seiner Religion gibt, eine Antwort, welche die schönste Beschreibung der Ehrfurchtseinstellung einschließt: Er wisse das eine, »daß er der Welt gegenüber keine Frechheit zu äußern fähig sei«. Nicht nur Gott und die Welt, noch mehr als die letztere: unser eigenes Ich und das der Unsigen er-scheint in seiner Tiefendimension erst in der Ehrfurcht. Ein Mensch, der sich selbst ganz zu durchschauen und zu verstehen vorgibt, zeigt nicht, er wisse mehr von sich als der Ehrfürchtige, dem auch aus sich heraus »vergrabenes Gold wie aus Bächen schimmert«, sondern nur, daß er den Weg nicht gehen will, sich die eigene Seinstiefe zur Sichtbarkeit zu bringen; denn dieser Weg ist die Ehrfurcht vor dem eigenen Selbst. Sie allein gibt uns das geheime Bewußt-sein eines Reichtums und einer Erfülltheit, wo unsere klaren, abgegrenzten Gedanken und Gefühlsinhalte uns nur Leere und Spärlichkeit geben; sie gibt uns das Gefühl noch ungehobe-ner und in der irdischen Lebensdauer unhebbarer Schätze unserer Existenz und Kräfte, Sie deutet uns leise einen Spielraum unserer wahren Kräfte an, der größer ist als unsere zeitliche Existenz. Sie behütet uns vor abschließenden Werturteilen positiver und negativer Art über uns selbst, die uns nur fixieren und bannen, und breitet immer neue Teppiche und Wegweiser vor uns hin, auf denen wir uns in uns selbst ergehen, wohl uns verirren, aber schließlich uns

finden können.

Das Wort »Ehrfurcht« verführe uns nicht, sie für eine Mischung von Furcht und scheuer liebender Verehrung zu halten. Sie ist eine einfache elementare Gefühlsbewegung, und nur das Wort, nicht was es bezeichnet, ist zusammengesetzt. Eher möchte man sie mit der Scham verwandt nennen. In dem, was sie uns an den Dingen zur Erscheinung bringt, vernehmen wir immerfort den leisen Zuruf der Dinge, daß »kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben«, ein Wort des Evangeliums, an dem nichts von der allzu genauen Bekanntschaft mit den Einrichtungen des Himmels steckt, die unsere Theologen zu verraten pflegen. Der Kern der Scham ist eine Offenbarung der Schönheit in der Geste ihres Sichselbstverbergens⁴, Sie ist ein schönes Verbergen des Schönen. Macht nicht auch noch die sichtbar häßliche Frau, indem sie sich schämt, unbewußt darauf aufmerksam, daß sie geheime Schönheiten besitzen müsse, die wir nur jetzt nicht sehen? Und wird sie nicht eben hierdurch »schön«? Das Häßliche »versteckt« man bloß; nur das Schöne »birgt« man, indem man es schamhaft verbirgt. Die Ehrfurcht aber ist eine Art Geist gewordene Scham. In ihr werden wir der Insuffizienz unserer Verstandeskategorien vor der Welt und vor unserer Seele auf eine ganz unmittelbare Weise inne und eben damit der zu großen Enge und Partikularität unserer Organisation für eine angemessene Erkenntnis der Welt. Aber indem wir ihrer noch innwerden, wissen wir gleich unmittelbar uns auch der Teilnahme an einem göttlichgeistigen Sein und Leben in ihr teilhaftig, das, — wäre es nur freier von dieser zufälligen Enge — der Richtung jener feinen, noch sichtbaren Fäden hinein in die unsichtbare Tiefe der Dinge entlang eilte und uns alle uns jetzt noch verborgenen Schätze höbe und zuführte. Auch die Scham aber ist das plötzliche Innwerden und Sichaufdrängen der endlichen Seite unseres Wesens inmitten geistiger Aktvollzüge, in denen wir ewige göttliche Gesetze zu verwirklichen meinen, Gesetze, die mit der Endlichkeit und Bedürftigkeit des Ausgangspunktes eben dieser Akte, — auf den wir nun plötzlich zurücksehen, — nichts zu tun haben. Erst als sie mit der Sünde aus der seligen Vermischung mit Gott und aus einer, je in dem Anderen verlorenen Liebe herausgetreten waren, heißt es von Adam und Eva: »sahen sie, daß sie nackend« waren. So haben Scham und Ehrfurcht ein und dieselbe Wurzel: beide sind ein unmittelbares Innwerden der Bruchstellen, an denen ein Strahl des unendlichen Geistes sich an einer engen, bedürftigen Artorganisation des Lebens bricht und uns nur das für diese Organisation »Wichtige« aufleuchten läßt. Es ist darum kein Wunder, daß der wissenschaftliche Rationalismus des modernen Bürgertums gegen Ehrfurcht und Scham die gleichen Vorwürfe erhebt: daß diese Gefühle den »wissenschaftlichen Fortschritt« verzögert hätten. Das Ehrfurchtsgefühl, das der antike und zum Teil der mittelalterliche Mensch gegenüber dem Sternenhimmel hatte als einer Versammlung »sichtbarer Götter«, das selbst in den Theorien des vergleichsweise nüchternen Aristoteles, z. B. in seinen Lehren, daß die »Welt über dem Monde« aus anderen, »feineren« als den irdischen Stoffen bestehe und eine andere Bewegungsform hätte⁵, noch nachschwingt, scheint die mathematisch-mechanische Berechnung des Himmels nur gehemmt zu haben. Und in analoger Weise hat die Ehrfurcht und Scheu vor dem menschlichen Leichnam jahrhundertelang seine Zerlegung und damit alle mit ihr verbundenen Fortschritte der Anatomie aufgehalten. Erst Vesalius wagte das Messer an ihn anzusetzen. Und hat nicht die Scham eine Unzahl von Verschiebungen rechtzeitiger Kennbarmachung von Krankheiten und seelischen Verwicklungen zur Folge gehabt, die, frühzeitiger erkannt, hätten geheilt und gelöst werden können? Hat sie nicht ganz besonders die Seelenkunde in ihrem Fortgang gehindert? Die Wissenschaft — meint Nietzsche — gehe den Frauen gegen die Scham; er zitiert dabei das kleine Mädchen, das so entsetzt war, als es hörte, Gott sei allwissend und »sähe immer alles«.

⁴ Vgl. zu dem Gesagten mein demnächst bei M. Niemeyer, Halle erscheinendes Buch über den »Sinn der Scham«.

⁵ Die Bewegungsform des Kreises gegenüber der »irdischen« Bewegungsform der geraden Linie.

Aber so unzweifelhaft die angeführten Tatsachen der Geschichte — und tausend ähnliche — sind, sie zeigen nur, daß Ehrfurcht und Scham im Laufe der Geschichte erst langsam und allmählich ihr ihnen immer angemesseneres Objekt suchen, und daß ein Kreis von Dingen für die wissenschaftliche Forschung immer erst »frei« zu werden pflegt, wenn eine vertiefte und vergeistigtere Ehrfurcht vor den Dingen zu einer, den unsichtbaren Quellen der sichtbaren Welt näheren Schicht ihres Daseins, bereits vorgedrungen ist. Dann wird die jenen Quellen fernere und unseren Sinnen mehr zugewandte Schicht gleichsam »kalt« und steht als erforschbares, zerlegbares Objekt vor Augen. Prüft man näher die mannigfaltigen Epochen des Fortschritts, z. B. der Astronomie, so wird man an ihrer Quelle stets eine neue und tiefere Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren gewahren. Man wird z. B. finden, daß der Ablösung der Ehrfurchtsgefühle von dem Sichtbaren des Nachthimmels eine neuere und tiefere Ehrfurcht vorangeschritten ist, in deren Einstellung die Idee des »Himmels« eine religiöse Reinigung und Vergeistigung erfahren hatte. Es war also nicht zuviel, sondern zu wenig echte Ehrfurcht vor dem Göttlichen und der Welt, was den »Fortschritt der Astronomie« gehemmt hatte. Und analog war es zu wenig Scham und Gefühl der unsichtbaren Tiefe der menschlichen Person, welche den Leichnam einbalsamieren und gleichsam willkürlich vor dem Verfall bewahren und später wenigstens seine Zerstückelung als unfromm erscheinen ließ. Die inneren Gesetze unseres Geistes bürgen dafür, daß wir hier keinerlei moralistischer Ermahnungen, sei es für, sei es gegen die Ehrfurcht, bedürfen. Sie machen, daß eben nur das zur Erforschung der Wissenschaft »frei« und »kalt« werden kann, was die lebendige, vordringende Bewegung des Geistes in das Universum, in das Ich, in Gott hinein bereits als ein totes Residuum zurückgelassen hat. Nicht die lebendigen Traditionen, sondern erst die sterbenden, können z. B. von der historischen Wissenschaft aufgelöst und zerstört werden; nicht die lebendigen religiösen Urkunden, sondern nur die, welche ihre geheimnisvolle Sprache religiöser Heiligung und Erbauungskraft verloren haben und so für unsere Seele stumm geworden sind, weil Ehrfurcht und Gebet schon tiefer in Gott eindrangen als jene jetzt »toten« Schriften. Die »Wissenschaft« hat keine Kraft zu töten. Umgekehrt muß bereits gestorben sein, dessen sie sich bemächtigt. Wo die Wissenschaft ihre Gipfelpunkte erreichte, gerade da haben ihre Träger das Organ für das Unsichtbare, zu dem auch die Ehrfurcht gehört, mit dem in ihnen treibenden Logos zu einer Einheit verschmolzen. Isaak Newton dünkte sich wie ein »Kind, das am Meeresstrand mit Muscheln spielt«, als er das Gravitationsprinzip und die Mechanik des Himmels entworfen hatte, und sah in jeder Linie seines »absoluten Raumes« eine Blicklinie des »Auges Gottes« (*sensorium Dei*). Es ist ein strenges Gesetz alles intellektuellen Fortschritts, daß die Problematik der Welt wächst mit jeder Lösung bestimmter Probleme, Jede neu entdeckte »Beziehung« deutet auf neue noch unbekannte hin. In der neueren Physik wachsen die »Constanten« stärker als sich andere früher als Constanten angenommene Tatsachen in Gesetzesbeziehungen auflösen. Die Natur wird immer weniger »einfach« (H. Poincaré). Denken wir den Prozeß der Erkenntnis vollendet: Müßte dann nicht alles wieder pures Wunder sein? Es ist nicht die Wissenschaft der Forscher sondern jene der rationalistischen, systemgierigen Schulmeister, welche in Gegensatz zur Ehrfurcht gerät. Wer nicht für Schüler »darstellt« und »beweist«, sondern »findet« und »forscht«, der hat jede Sekunde mit dem Phänomen zu kämpfen, daß seine Anschauung die Grenzen seines Verstandes überflutet, und daß ihm sein Gefühl schon Tatsachen und Verhältnisse verrät, von denen er sich noch keinen »Begriff« machen kann. Was wir die »Wissenschaft« nennen, verdankt historisch seinen Ursprung einer allmählichen Berührung des stauenden, ehrfürchtigen, metaphysischen Geistes mit dem Streben nach nutzbaren Regeln zur Herrschaft über die Materie: eine Berührung, die sich auch in der langsamen Verschmelzung eines Standes der Freien mit einem solchen der Gewerbetreibenden darstellt. Nur beides zusammen konnte das eigentümliche Produkt »Wissenschaft« erzeugen. Ohne den ersten Faktor hätte sie sich nie über eine Sammlung von empirischen Regeln des Handwerks erhoben; ohne den zweiten wäre sie nie zur Annahme des so fruchtbaren mechanistischen Prinzips gekommen.

men, welches das Interesse der Erkenntnis auf die bewegbaren und lenkbaren Punkte des Universums beschränkt⁶. Erst in neuester Zeit scheint sie sich nur mehr ihrer partiellen Herkunft von »unten« zu erinnern und ihre adeligen Ahnen zu vergessen.

Dann ist es Zeit, sie daran zu erinnern, daß ohne die Ehrfurchtseinstellung auf die Dinge auch der Lebensreiz ihres eigenen Fortschritts alsbald unterbunden würde; und Zeit, sie zu ermahnen, daß sie nicht bald in die Geisteslage derer vor dem Universum gelange, denen Schopenhauer nicht ganz mit Unrecht die »verecundia« abgesprochen hat und mit ihnen sage »Die Welt? Kunststück.« —

Quelle: Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1, Leipzig: Verlag der Weißen Bücher 1915, S. 1-38.

⁶ Für den strengen Beweis dieses Satzes verweise ich auf mein demnächst erscheinendes Buch über »Phäno-menologie und Erkenntnistheorie«.