

# Über das Wesen der Seinsdemut

Von HEINRICH KANZ

Die naturwissenschaftlich-technische Begriffswelt faßt ihre Objekte unter dem Gesichtspunkt ihrer Beherrschung. Sie macht keinen Anspruch, das Wesen der Dinge zu erfassen. Nur ihre Verwendbarkeit und Nützlichkeit interessiert sie. Ihre Theorien wollen helfen, rascher zur Anwendung der Naturkräfte zu kommen, etwa die Wirkung der Atomkräfte in ihre Hand zu legen. Wenn sie das erreichen, so haben sie ihren Dienst getan. Sie können anderen Theorien weichen, die neueren Entdeckungen gerechter werden, die anwendbarere Erklärungen geben, um die Objekte noch mehr auszunützen. Das naturwissenschaftlich-technische Experiment gibt die Möglichkeit, ein Objekt auseinanderzunehmen, es unter den Bedingungen existieren zu lassen, die der Experimentator vorschreibt, und ihm so mit Zwang seine Geheimnisse herauszunehmen — soweit es notwendig ist —, um es in den Gang der in den Dienst des Menschen gezwungenen Naturgewalten einzuschalten.

Der Experimentator in Naturwissenschaft und Technik will die Herrschaft über die Dinge, er will die Objekte erkennen, wie sie nützen. In den Geisteswissenschaften und in der Philosophie dagegen will das Wesen, das Sein der Wirklichkeit, erkannt werden — soweit es möglich ist —, wie es in sich ist, wie es existiert auch ohne Bezug auf den Menschen als Herrscher. Der Mensch tritt in einer Haltung dem Objekt gegenüber, die wir Seinsdemut nennen. Diese Haltung ist, soweit wir sehen, noch nicht in umfassender Weise beschrieben und noch nicht als solche zusammenhängend erkannt worden. Um sie in den Blick zu bekommen, gehen wir von ihrer Bezeichnung aus und untersuchen zunächst, was das Sein ist, dem der Mensch der Seinsdemut gegenübertritt.

Der Charakter des Seins, dem der seinsdemütige Mensch gegenübersteht, läßt sich durch Eingehen auf das Objekt der Kunst, der Religion, der Philosophie und der Geschichte bestimmen.

1. Was für ein Sein hat das Objekt der Kunst? Jedes Bild, jede Skulptur, jede Symphonie vermag als Kunstwerk unräumlichen Geist einzufangen und ihn in sich enthaltend dem Gegenüber mitzuteilen. Das Kunstwerk drückt eine Idee aus. Der Mensch, der den Gehalt eines Kunstwerkes mit seinen Sinnen verstehen will, kann nicht in einer beliebigen seelischen Verfassung, die sozusagen seine Neutralität bekundet, vor ihm stehen. Wenn er ihm nämlich mit einer Herrschergeste gegenübertritt, mit einem Befehl, so öffnet sich das Werk des Künstlers nicht. Es kann sich gar nicht offenbaren, da sein Charakter nicht angesprochen wird. Es fehlt der Bogen, um der Saite den richtigen Ton zu entlocken. Das Kunstwerk wehrt sich, nur genossen zu werden. Es fühlt sich verkannt, wenn ein stolzer Mensch glaubt, es mit der Gewalt seiner Persönlichkeit zwingen zu können, sich zu schenken. Es kann sich,

seine Idee gar nicht nach außen dem erkennenden Geiste geben, wenn dieser nicht auf es eingeht.

Dieses Eingehen beruht auf dem Gesetz des geistigen Kosmos, das nur Verwandtes sich gegenseitig mitteilen und erkennen kann. Verwandtsein und sich als solches erkennen, heißt eben, von demselben Ursprung sein und sich als von demselben Ursprung stammend, erkennen. Verwandtsein heißt, den andern als eine selbständige Wesenheit, die man selbst besitzt, anerkennen. Der Mensch als Geist ist nicht als Sein für anderes vorhanden, nicht als Ding der Sorge, sondern er hat ein eigenes, unersetzbares, in sich stehendes Existieren, eine Eigenart, die erst als solche den Namen Sein verdient.

Das Werk des Künstlers ist ebenfalls von Eigenwert, der unersetzbar und in sich stehend ist. Es hat eben auch ein geistiges Existieren, ein Sein in wahrer, wirklicher Selbständigkeit. Wie teilt sich dieses Sein im Kunstwerk mit? Diese Frage führt zur deutlicheren Bestimmung des Seins des Kunstwerkes.

Als erste Bedingung der Mitteilung ergibt sich das Vorhandensein verwandten Seins. Der Betrachter der Verkündigung des Fra Angelico muß diesem Werk verwandt sein, wenn er es in sich aufnehmen will, nicht nur als eigenes, unersetzbares Sein, als Eigenwert geistiger Prägung, sondern auch als ein Sein, das die großen Ideen dieses Werkes als wesensverwandt erspüren kann. Wie der Geist in das Gemälde gebannt ist, so muß auch andererseits sein Betrachter durch seine Sinne eben diesen Geist aufnehmen können. Niemals wird der Genießer die Gestaltung der Hingabe in Maria verstehen können, wenn er als Genießer verstehen will, wenn seine Sinne nur zu eigener Lust ausbeuten wollen.

Nur ein sittlicher Mensch kann sich in dieses Bild einfühlen, der selbst dessen Geisteshaltung irgendwie besitzt, und dessen Sinne, in Zucht, ehrfürchtig dem andern sein Sein lassend, aufzunehmen vermögen; denn darin besteht das Eingehen, sich und seine Lust lassend, ehrfürchtig liebend den Geist dieses Gemäldes sich durch die Sinne im eigenen Geist schenken lassen wollen.

Dieses Eingehen des verwandten Seins auf das andere ist die zweite Bedingung der Mitteilung des Kunstwerkes. Die beiden Bedingungen schließen in sich ein geistiges und ein sittliches Element. Das Geistige besteht in der Seinsverwandtschaft des Geistes, der in der Kunst und ihrem Gegenüber existiert. Das Sittliche besteht in dem Eingehen, das in hoher Freude des Geistes, Verwandtes durch die Sinne zu erspüren, aber auch in schmerzhafter Anstrengung vor sich gehen kann; denn wo gäbe es immer ein Gehorsam der Sinne, wo eine selbstverständliche Kunst des Eingehens, wo die Kraft der Sittlichkeit, das Andere anders sein zu lassen?

Der Charakter des in der Kunst verwirklichten Seins bestimmt sich also in scharfem Gegensatz zu der naturwissenschaftlich-technischen Begriffswelt als Vorhandensein der Ideen im Kunstwerk in der Weise selbständigen, sich selbst gehörenden Existierens. Das Kunstwerk hat einen Eigenwert geistiger Art, der nicht utilitaristisch herabgezogen werden kann. Das Objekt der Kunst wird nur dann Objekt, wenn sein Gegenüber in wahrhaft geistiger Be-

gegnung und Bemühung seine Sinne aufnehmen läßt, wenn er eingehen kann. Dieses Eingehen des menschlichen Geistes in sein Objekt zeigt vom Menschen her die Art des Existierens des Seins der Kunst; denn nur zu einem gleichen, d. h. geistigen Gegenüber kann er eingehen, zu einem, der Sein hat.

2. Wie ist die Eigenart des Seins des Objektes der Religion? Das Objekt der Religion, d. h. das göttliche Gegenüber des Menschen, hat das umfassendste Sein, das je von den Menschen gedacht und auf menschliche Weise erkannt werden kann. Das Sein des Göttlichen ist in allen Religionen und theistischen Anschauungen als etwas Einzigartiges erfaßt. Nie kann das Göttliche erkannt werden als Sein für Anderes, das dem Menschen zur Verfügung steht, wenn er es braucht und wie er es benötigt. Von einem Erkennen zu reden, das die Beherrschung seines Gegenstandes zum Ziel hätte, wäre Blasphemie. Das göttliche Sein entzieht sich jedem Experiment, jedem naturwissenschaftlich technischen Beweis. Es ist erhaben über Raum und Zeit, es sprengt jede Anschauungsweise des menschlichen Verstandes. Es bleibt immer im Geheimnis. Alle Formulierungen der Philosophie versagen, wenn sie dieses Geheimnis vom Menschen her ergründen wollen. Nur die Tatsache des Geheimnisses Gott kann erkannt werden, nicht sein innerstes Wesen. Von diesem Geheimnis Gott läßt sich allerdings aussagen, wie es den Menschen erscheint, wie es in deren Horizont tritt, wie es zum Menschen hin wirkt. Aber diese Aussagen werden nicht von unten her gemacht. Die Religion kennt die Stimme des Gewissens, die wohl betäubt, aber nicht auf die Dauer überhört werden kann.

Diese Stimme kündigt von einem fordernden Wesen, von einem gebieterischen Gegenüber, das dem Menschen von sich aus Gesetze vorschreibt. In dem Gewissen zeigt sich der Anspruch des Geheimnisses Gott, für jeden Gedanken und jede Tat des Menschen Rechenschaft zu fordern. In ihm leuchtet ein Sein auf, vor dem sich der erkennende Mensch nichtig fühlt, das jeder Gewalt des Menschen entzogen ist, das ihn selbst in der Gewalt hat. Der schauende Mensch fühlt sich beglückt, ein solches Gegenüber erkennen zu können und nach ihm zu handeln zu einem Ziel hin, das ihm ein sinnvolles harmonisches Leben ermöglichen wird, das ihm sein Menschsein zu einer Freude werden läßt.

Dieses sich im Gewissen gebende göttliche Sein versucht der erkennende Mensch näher zu bestimmen. Er kommt dabei zu Fixierungen, die im Grunde nur seine Ohnmacht kundtun, das Geheimnis des göttlichen Wesens zu erfassen. Die tiefste Formulierung dieses Geheimnisses erscheint dem Menschen sogar als Selbstbezeichnung des göttlichen Seins: *ens a se*, *Jahwe*, aus sich seiend. Wie könnte das dem menschlichen Geist faßbar werden, der selbst doch *ens ab alio* ist, dessen Horizont sich über sein Sein nicht hinausheben kann? Der Mensch sieht die Grenze und kann nicht hinüber. *Ens a se* ist eben nicht *ens ab alio*, es hat keinen Ursprung. Dieser liegt in ihm selbst, denn sonst müßte es selbst *ab alio* sein. Hier ergibt sich die negative Bestimmung alles theologischen Erkennens. Was für ein Sein das *ens a se* hat, bleibt unergründbar. Es überwältigt und betäubt das natürliche menschliche Gei-

stesvermögen. Diese ens a se zeigt sich als der letzte Seinsgrund aller Dinge, der gedachten und tatsächlich existierenden. Diese haben ihren Ursprung in dem ganz anderen, in dem ens a se als letzter Ursache. Die Dinge selbst weisen auf es hin und erstreben ihre innerste Bestimmung, ihr „von Andermsein“ zu betätigen. Sie sind auf es ausgerichtet. Es hat sie nie zu ureigenem Sein entlassen, sondern ihnen das Ziel des Seins auf es hin gegeben. Dabei sind die Dinge nicht utilitaristisch, ohne Eigenwert ausgerichtet, sondern sie tragen das Merkmal des Individuellen an sich. Der Kosmos baut sich zwar aus einer Hierarchie der Werte auf, jedoch ist das Einzelne nie nur für das Andere da, sondern gibt sich als Eigenwert seinem Endziel hin. Dieser Eigenwert ist stets in Gefahr in das Nichts zurückzusinken, er ist neutral, indifferent zum Sein und Nichtsein, kontingent. Er ist zufällig, d. h. nicht dem regellosen Zufall preisgegeben, sondern nicht das Sein aus sich habend. Für seine Existenz ist er auf das ens a se angewiesen, das die Indifferenz ständig positiv zum Existieren hin löst. Das Sein des ens a se hat alles Positive in sich vorgegeben. Daher auch Verstand und Wille. Aber wieder versagt der menschliche Geist vor der Wesensbestimmung dieser Wirklichkeiten. Der göttliche Verstand umgreift und durchdringt alles schlechthin. Für ihn gibt es nichts, was verborgen ist, sei es das Weltall, die Atomkräfte, seien es die seelischen und geistigen Kräfte des Menschen, seine innersten Regungen. Er umfaßt sich selbst, sein Wesen, seine Göttlichkeit und will sich selbst in unbegreiflicher göttlicher Selbstbejahung.

Das Sein des Objektes der Religion und sein Charakter ergibt sich aus dem Vorhergehenden: Es ist ein unbegreifliches, übermenschliches Geheimnis, von dem der Mensch sich abhängig weiß, das er als ens a se, übermächtig, übergewaltig, erhaben, als letztes Ziel und höchste Wirklichkeit empfindet.

Diese Andeutungen genügen, um die Einzigartigkeit des göttlichen Seins herauszustellen, des Seins, dem der seinsdemütige Mensch gegenübersteht. Hier wird besonders deutlich, wie das Sein der Seinsdemut sich einem menschlichen Machtanspruch in der Erkenntnisphäre entzieht. Gott kann nicht durch Experimente gezwungen werden, sein Sein kundzugeben. Er schweigt dann. Theologie empfindet das so stark, daß sie davon spricht, daß „die logische Möglichkeit, Gottes Dasein zu leugnen, für den Verstand bleiben muß. Die Gründe für das Dasein Gottes müssen (jedoch), wenn auch nicht evident, so doch stichhaltig sein, derart stichhaltig, daß die von allen Ichbezogenheiten gereinigte unvoreingenommene Vernunft keine durchschlagenden Gegenargumente zu nennen weiß, welche diese Gründe entkräften“<sup>1</sup>.

### 3. Welchem Sein begegnet der Seinsdemütige in der Philosophie?

Bei der Vielschichtigkeit der philosophischen Erkenntnis greifen wir nur einiges heraus:

Die Naturphilosophie beschäftigt sich mit dem Wesen der Natur, mit ihrem Sein und Werden. Sie fragt nach dem Sinn der Naturkräfte, die die Naturwissenschaft auf ihre Weise erkannt hat. Sie fragt z. B. nach dem Wesen des

<sup>1</sup> K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 2. erw. Aufl., Rottenburg/Neckar 1923, S. 85, 87.

Atoms, aber nicht um es bei der naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnis von Protonen und Elektronen bewenden zu lassen, nicht um halt zu machen, wenn man die Kräfte des Atoms nutzbar gemacht hat, wenn man seine Wirkungsmöglichkeit präzisiert hat, sondern um in den philosophischen Kern einzudringen, um den metaphysischen Gehalt zu erfassen. So kommt es denn zu den philosophischen Theorien des Hylemorphismus u. a., die auf sein Sein gehen, das hinter der physikalischen Welt liegt und ihr Grund ist. Dieses Sein wird in Beziehung gesetzt zu seinem Zweck und zu seinem Ziel und seiner Zielstrebigkeit, es wird in philosophische Kategorien einbezogen, in den Streit der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Es wird nach einer Antwort gesucht, warum es so und nicht anders ist oder sein muß, ob es sich in innerer Gesetzmäßigkeit der Harmonie der Weltordnung einfügt, ob es überhaupt diese Harmonie gibt. Die Naturphilosophie will den Seinscharakter des Atoms aussagen. Dieser bezieht sich auf die metaphysische Frage, ob es dem Zufall unterworfen ist, ob es wahrhaft existiert . . . All das erforscht sie in Weiterführung der Naturwissenschaft, die sich in ihren Grenzen weiß und vor diesen Fragen als Naturwissenschaft resigniert<sup>2</sup>.

Das Sein, mit dem sich die Naturphilosophie abgibt, ist also das hintergründige, metaphysische Sein der Naturphänomene. Dieses ergibt sich nicht, durch Experimente erzwungen, sondern auch dieses spricht nur auf den philosophischen Menschen an, der es in seiner Eigenart nimmt, die weit über das vordergründige nützliche Existieren, das nur dem Menschen dienende Sein hinausgeht.

Auch in der Metaphysik zeigt sich das Sein nur in seiner Eigenart dem Menschen. Es dreht sich hierbei nicht nur um die Untersuchung nach dem Wesen und dem Ursprung und metaphysischen Sein der Natur, nicht nur um die Frage nach dem Sein des Alls, nach dem wesentlichen oder unwesentlichen Sein des Menschen, nach seiner Bestimmung und seelischen Eigenart, nach dem Sein des Geistigen, der Ideen. Es handelt sich nicht nur um das philosophisch zu erkennende Sein des Absoluten oder des Göttlichen. Es geht auf Grund dieser Untersuchungen um die Bestimmung des Seins überhaupt. Die Phänomene werden auf ihre Art des Existierens hin untersucht. Die Blickrichtung des fragenden Menschen ist auf sie selbst gewandt, nicht auf sie als seine zuhandenen Dinge, die ihm dienen und soweit sie ihm dienen. In der Metaphysik muß das Objekt sprechen können, während sich das menschliche Subjekt auf das Objekt einstellen muß, von sich wegkommen muß, wenn es nicht in seiner nursubjektiven Sphäre stecken bleiben will. So ist z. B. das Wesen des Geistigen nur durch ein geistiges Gegenüber zu erkennen. Es leuchtet nur dem verwandten Sein auf. Welches geistige Wesen kann etwa die Natur des Guten erfassen, wenn es nur sich selbst kennt und seiner egoistischen Herrschaft über die Dinge lebt? Die Idee des Guten bleibt dem Bösen verschlossen. Die Idee des Geistigen dem Materiellen. (Nur das Auge, das sonnenhaft ist, sieht die Sonne. Diese Grunderkenntnis Plotins ist mit voller Schärfe

<sup>2</sup> Siehe dazu die Schriften von M. Planck, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft*, Leipzig 1942 und: *Zwanzig Jahre Arbeit am physikalischen Weltbild*, Leipzig 1929.

gültig; denn wie soll der das Wesen des Seins erkennen, dem wesentliche Momente dieses Seins verschlossen sind? Der Nachtfalter sieht eben die Sonne nicht.)

Auch hier wird klar, daß das Wesen des Seins in der Metaphysik nicht mit kühlem, kaltem Blick eines unpersönlichen Experimentators erfaßt wird, der für jeden seine Ergebnisse bloßlegen kann. Es liegt in seinem Charakter, daß es sich nur zeigt, wenn man in Zurückhaltung seines Machtwillens über die Dinge eingehen kann. Dieses Eingehenmüssen zeigt andererseits für das Sein der Metaphysik, daß es sein eigenes, vom Menschen unabhängiges Existieren hat, das sich nur dem sonnenhaften Auge schenkt.

#### 4. Worin besteht das Sein des Objektes der Ethik?

Ethik ist die Wissenschaft, die nach dem Sein und Wesen der sittlichen Wirklichkeiten fragt, nach ihrem Entstehen, nach ihrem Ursprung, nach ihrer Geltung. Sie will die Norm der sittlichen Handlung wissen, falls es so etwas überhaupt gibt.

Diese Norm besteht in geistigem Sein. Ihre Erkenntnis ist für den Menschen von bestimmendem Wert. Ihr Sein ist auf den Menschen hin bezogen. Sie wäre sinnlos ohne den Menschen. Aber sie existiert nicht als Sklavin des menschlichen Herzens, sondern als Herrin, als Leiterin seiner sittlichen Gedanken und Taten. Der Mensch hat sich ihr zu unterwerfen, er muß sich beugen.

Auch in der Ethik ist von der Erkenntnisbedingung auf das Sein selbst zu schließen. Auch hier handelt es sich um eine selbständige geistige Wirklichkeit, die nicht in der Hand des Menschen ist. Daher muß auch sie sich erschließen, sich geben, sich schenken. Der Mensch seinerseits muß sie in Erwartung stehend aufnehmen, sie zu erlauschen suchen, wenn er in sich ruhig ist. Es ist ja für ihn nicht mit einer flachen Durchsicht durch die Prinzipien der Ethik, durch ihre Geschichte getan, sondern es geht um eine verpflichtende Erkenntnis. Für diese ist nicht eine naturwissenschaftlich-technische Überlegensart maßgebend, die zu handgreiflichen, zerlegbaren, für alle ohne Widerrede annehmbaren Ergebnissen führt. Sie hat das Willensmäßige im Menschen anzurühren, sein Herz und sein Gemüt. Täte sie das nicht, so wäre sie keine verpflichtende Erkenntnis und somit verkannt.

Sie hat also eine unmittelbare Wirkung auf das Handeln des Menschen, da sie als verpflichtender Wert vor seine Seele tritt und sich mit ihr verbindet.

Die sittliche Norm besteht in ihrem geistigen Sein aus Faktoren, die sich unmittelbar auf den Menschen als Individuum, als handelnde Einzelpersönlichkeit beziehen. Daher zeigt sie sich in voller Stärke nur in der Situation dem einzelnen, in der dieser auch eine ethische Bereitschaft hat, sich für sie einzusetzen. Hier tritt der Unterschied zur ästhetischen Erkenntnis heraus. Diese fordert nicht eine sittliche Tat als Folge, obwohl auch sie ein Eingehen, ein Sich-versenken-können fordert, um aktuell werden zu können. Das Mehr, das die sittliche Erkenntnis verlangt, macht sie noch bedrohlicher als die ästhetische schon ist. Sie ist feiner und tiefer und zerbrechlicher. Sie wird beeinflusst durch das existentiell sittliche Bemühen der einzelnen tätigen Persön-

lichkeit, das in den verschiedenen Individuen stärker oder schwächer zum Vorschein kommt. Daher rührt auch die Schwierigkeit, Sätze der Ethik in logischer Form allen verbindlich zu machen. Sie liegt eben darin, daß das Verbindlichmachen der Sätze in tiefere Schichten des Menschen geht, die nicht von dem wissenschaftstechnischen Verstand erfaßt werden können. Es wird durch Einwirkung auf Herz, Wille und Gemüt eine geistige Schicht geöffnet, die überrational ist, jedoch genau so wirklich und in tiefem Sinn noch wirklicher als das rational Durchschaubare.

Das Sein des Objektes der Ethik besteht demnach aus geistigen, verpflichtenden Werten, deren Erkenntnis durch die existentiell handelnde Einzelpersonlichkeit ungeheuer bedroht ist, die als selbständiges Sein sich nur öffnen kann, wenn man auf sie nicht nur ästhetisch eingeht, sondern auch mit sittlich-ethischer Bereitschaft ihre verpflichtende Kraft nicht zurückstößt und so ihr tiefstes Wesen verkennt.

5. Zum Abschluß der Darlegungen über den Charakter des Seins, dem der seinsdemütige Mensch gegenübersteht, ist die Geschichte zu befragen, mit welchem Sein sie es zu tun hat. Objekt der Geschichtsforschung ist der Mensch als historisches Wesen. Man sucht ihn in seiner Entwicklung zu erkennen, in den verschiedensten Situationen, in jeweils anders gelagerten Bedingungen, die durch verschiedene Faktoren seiner geschichtlichen Existenz wie Wirtschaft, Klima, Beschaffenheit des Landes, Regierungsform usw. in Erscheinung treten. Aber jedesmal ist es der Mensch, der erforscht wird, seine Verflochtenheit mit der Umwelt, seine Freiheit von ihr, sein Ursprung, seine Generation, seine politischen und religiösen Ideen. Wenn die Entwicklung der Wirtschaft dargestellt wird, so wird diese entwicklungsmäßig als menschliche Wirtschaft behandelt. Wenn die Regierungsformen erforscht werden, so die Menschen, die sie schufen oder in denen sie zum Ausdruck kamen durch historische Wirkungen; wenn eine Geschichte der Technik geschrieben wird, so die Persönlichkeiten der Technik, die großen und kleinen Erfinder, Baumeister und Ingenieure in ihrer jeweiligen Umwelt.

Bei dem historischen Erkennen Caesars ist es nicht getan, den materialistischen Unterbau, seine Bedingungen des Milieu, seine Anlagen und Begabungen, seine Verflochtenheit mit der römischen Vergangenheit herauszustellen. Vielmehr wird man hier einer durchaus schöpferischen Persönlichkeit inne, die zwar als solche an ihren Wirkungen und Zielsetzungen erkannt werden kann, aber doch im letzten ein grandioses, geniales Geheimnis bleibt. Hier tritt ein Einzelner in die Lupe der Forschung, der in dämonischer Höhe, als General, als Politiker, als Redner, als Literat befehlsmächtig, ehrgeizig, in der Vielfalt seiner Fähigkeiten fast das menschliche Maß sprengt. Seine wahre Größe wird nicht in seinen vor die Geschichte tretenden, für alle einsehbaren Handlungen, Entschlüssen und Motiven wahrgenommen, sondern nur in geistig-persönlicher Begegnung von einem Forscher, der auf ähnlicher Höhe steht. Das Individuum ist zwar ineffabile, aber trotzdem gibt es ein persönliches Erkennen von Mensch zu Mensch, das sich diesem Unaussprechlichen nähern kann, wenn alle Möglichkeiten der Forschung ausgenützt wur-

den. Dieses Erkennen hängt von der Haltung ab, die Ranke mit Selbstausslöschung bezeichnet, mit dem Zurückdämmen und Zurückhalten der eigenen Subjektivität. Es ist das Eingehen auf den andern, das hier gefordert wird. Sollte es fehlen, so bleibt die Geschichte, wie sie gewesen, dem Prüfenden verschlossen. Es kann da geschehen, wo der wissenschaftliche Geist in der Haltung eines ehrfürchtigen Staunens getragen wird. Es ist nicht möglich bei einem kühlen und stolzen Betragen, das sich als Richter weiß, dem nichts entgeht, der alles vor seine Schranken fordert. Einem solchen entgeht in Wirklichkeit das Entscheidende der Persönlichkeit. Die Seele, das Hochziel der historischen Betrachtung bleibt verschlossen.

Das Sein der Geschichte, das wahrgenommen werden soll, ist von einer Struktur, die sich als in sich selbständig erweist, als geistige Wirklichkeit. Diese Struktur liegt dem oberflächlichen, naturwissenschaftlich-technischen Eingriff nur in ihrer Verflochtenheit mit den materiellen Bedingungen offen, die statistisch, geographisch und politisch dargewiesen werden können. Die Seele aber öffnet sich nur dem sich-öffnenden Eingehen persönlicher Art, das negativ als Selbstausslöschung von der Geschichtsforschung selbst bezeichnet wird, positiv die hohe Freude meint, einem geistig Verwandten zu begegnen, dessen Seele, das geistige Band seiner Taten, sich dem Forscher als Persönlichkeit gibt.

Nach diesen knappen Andeutungen über das Wesen des Seins, dem der Seinsdemütige gegenübersteht, ist der Blick offen, um die Demut der Seinsdemut, den zweiten Bestandteil des Wortes, zu erfassen.

Davor ist der Einwand wegzuräumen, der bei einer solchen Betrachtung der geistigen Wirklichkeit die ganze Erkenntnis des Seins dogmatisch vorweggenommen sieht. Allerdings wird ein dogmatischer Materialist bestreiten, was über das Sein der Religion gesagt wurde. Wie erklärt er aber die geschichtlich wirksamen Tatsachen der Religion und ihrer Gotteserkenntnis? Wenn er vorurteilslos an die Dinge herangehe — mit dem Vorurteil des wahren Nichtwissens —, sähe er zumindest die Möglichkeit eines so gearteten Seins ein und die sich daraus ergebende Haltung, in der man einem solchen Sein begegnet, um es in sich geistig aufzunehmen. Diese Haltung würde bei ihrem Existieren ihr Versprechen lösen, das geistige Sein erfassen zu können. Sie müßte eben aktualisiert werden.

Diese Haltung des Eingehens auf das von dem Menschen unabhängige, geistige Sein, ist von der Art, daß man das Prädikat der Demut, allerdings in einem sehr weiten Verständnis, nicht versagen kann. Eine Wortgeschichte des Begriffs Demut ist zunächst unerläßlich, um zu dem Sinn vorzustoßen, der in die Seinsdemut eingegangen ist.

Das Grimmsche Wörterbuch bestimmt Demut in dem heutigen Sprachgebrauch als „eine dem Hochmut und der Selbstüberhebung entgegenstehende Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit, eine Unterwürfigkeit unter Gottes Willen“ (Grimmsches Wörterbuch 2, S. 920).

In der letzten Bestimmung wird ein Gesichtspunkt deutlich, der in dieser Art Demut eine wesentliche Rolle spielt: es wird der göttliche Faktor ge-



sehen. Der Mensch tritt hier Gott gegenüber. Die Unterwürfigkeit beruht auf dem Bewußtsein der Sündhaftigkeit. Diese Demut ist dann eine „Demut des mit Gott zu versöhnenden Menschen.“ Sie besteht „in der Erkenntnis seines natürlichen Verderbens wie auch seiner durch begangene Sünden vermehrten Sündhaftigkeit, und weiter als Folge des ersten Erkennens in der Überzeugung von seiner Ohnmacht, sich aus eigener Kraft seinem Elend zu entreißen, in dem auf Gottes Verheißungen gegründeten, gläubigen Vertrauen, daß Gott ihm die verlorene Kindschaft wieder schenke“<sup>3</sup>.

Allgemeiner gefaßt, ergibt sich diese Demut als Haltung eines Menschen, der nichts aus sich selbst zu haben glaubt, sondern alles auf Schenkung durch ein göttliches Prinzip zurückführt. Dieses Bewußtsein, nichts aus sich selbst zu haben, bedeutet für den Menschen dieser Demut nicht, daß er keine Werthaftigkeit besäße, kein Bewußtsein eines eigenen Willens. Gerade dadurch, daß er alles auf ein göttliches Urprinzip zurückbezieht, sieht er jeden Wert zwar geschenkt, aber zugleich als ewig sanktionierten Wert an, den er in freudigem Stolz besitzen darf. Diese Werte sind für einen solchen Menschen nur in einer gottgewollten Ordnung vorhanden. Ihr Sein ist jedem Zugriff, der aus dieser Ordnung einen Wert herausgreifen wollte, verschlossen. Sie sind, sie existieren nur in dieser Ordnung.

Eine andere Art Demut hat der Mensch, der jedem das Recht, das ihm zukommt, gibt, der nach gerechten Maßstäben urteilt. Dieser ist demütig, „wenn er die Worte eines anderen anerkennt, wenn er es über sich bringt, eine Begabung hochzuschätzen, die seine eigene übersteigt, oder wenn er fremdes Verdienst neidlos würdigt“<sup>4</sup>.

Eine letzte Bedeutung des Wortes Demut liegt bei Scheler vor.

„Demut 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 jedermann und aller Kreatur freier und seliger Knecht zu werden. Indem wir diese Bewegung mitvollziehen und alle unser Selbst, all seinen möglichen Wert und seine . . . Würdigkeit, die der Stolz fest umklammert, loslassend, uns selbst wahrhaft verlieren, uns dahingeben“, sind wir demütig<sup>5</sup>.

Warum wird nun das Eingehen auf das geistige Sein als Demut bestimmt? Daß der Begriff Demut schon eine Bedeutung im menschlichen Erkennen hatte, zeigt ein Wort von Hegel. „Wenn von Demut . . . in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist . . .“, so besteht sie darin: „das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen“<sup>6</sup>.

Die Eigenschaft, das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen,

<sup>3</sup> F. L. v. Stolberg, Ein Büchlein der Liebe, Werke Hamburg 1825, B. 20, S. 410.

<sup>4</sup> R. Guardini, Der Herr, 5. Aufl., Aschaffenburg 1948, S. 410.

<sup>5</sup> M. Scheler, Vom Umsturz der Werte 2, Leipzig 1923, S. 23 f.

<sup>6</sup> Hegel, Logik I, Vorbegriff § 23, Ausgabe Berlin 1832 ff., Bd. 6, S. 44 f.

führt zu dem Grund, warum die Erkenntnishaltung, die den Geisteswissenschaften zugrunde liegt, als Demut bestimmt wird. In diesem Wort und in dem, was es meint, liegt auf Grund seiner historischen Wirksamkeit etwas Schweres und Dunkles. Ein Schimmer des christlichen Kreuzes ruht in ihm, der Leid anzeigt, Schmerz der Schwermut, nicht in freudiger Frühlingslust das metaphysische Wesen der Dinge erkennen zu können, sondern in einem Verzicht des eigenen Innern auf seine herrscherhafte Selbständigkeit.

Warum ist aber das Schwere so sehr in den Vordergrund gerückt, daß es sogar in die Definition der grundlegenden Erkenntnishaltung der geistigen Wirklichkeit gegenüber eingeht?

Da Seinsdemut eine Geformtheit und Fertigkeit der Seele ist, in der sie geistige Werte erfahren kann, hilft zur Antwort auf diese Frage eine Phänomenologie der Werterfahrung.

Wererfahrung unterliegt bestimmten Gesetzen. Bei ihr ist der ganze Mensch beteiligt, also auch der Wille, das Gemüt, das Herz. In das Werturteil geht die Grundeinstellung des Wertenden mit ein. Es ist nicht nur abhängig von einer logischen Urteilsgrundlage, auf der sich dann objektiv, für alle gleich gültig und einsehbar, das Urteil aufbaut, sondern auch von einer bestimmten Haltung des Wertenden, die zur Grundeinstellung hinzukommt. Besonders deutlich tritt das bei den sittlichen Werturteilen hervor. Bei ihnen herrscht das Gesetz der Bezwingung des eigenen Willens, des Zurückdämmens der Leidenschaft, damit man klar erkennt, was in der einzelnen sittlichen Situation richtig ist, das heißt, wie zu handeln ist. Wenn nämlich die Leidenschaft über den Menschen Macht gewinnt, so erblindet er für den entsprechenden sittlichen Wert, falls er nicht eine bestimmte Haltung den erkenntnisfeindlichen Wirkungen der Leidenschaft entgegensetzen kann. „Die Benebelung oder Verblendung durch Triebe oder sinnliche Leidenschaften... setzt eine besondere Haltung voraus, damit die Person dieser Täuschung verfällt. Es ist eine besondere Form von Gewissenssubjektivismus, die sich auf die Unfehlbarkeit des jeweiligen eigenen Eindrucks verläßt und gewissermaßen nicht glauben oder zugestehen will, daß man dieser Täuschung notwendig verfällt, wenn man sich auf den Eindruck verläßt. Es sind alle die, die es verschmähen, sich wie Odysseus vorher festbinden zu lassen“ (s. S. 13 Anm. 1 [S. 489ff.]).

In dieser Situation, in der die Leidenschaft blind macht, liegt zugleich bei der betreffenden Person „ein Hängen am Angenehmen vor. Es fehlt die innere Bereitschaft, auf das Angenehme überall da, wo es mit sittlichen Unwerten verbunden ist, zu verzichten. An Stelle dieser Verzichtsbereitschaft, auf die sich naturgemäß eine Kampfbereitschaft aufbaut, befindet sich vielmehr eine geöffnete Erwartung für alles Angenehme“.

Wie wird der Mensch frei von dieser Blindheit?

„Entweder die Leidenschaft verfliegt und es kehrt damit die ursprüngliche Unbefangenheit des Blickes zurück, oder die Grundhaltung verändert sich, die Person bekehrt sich soweit, daß sie die Verzichtsbereitschaft für diesen

Fall verlangt . . . Dann wird ihr Blick auf einmal wieder frei, die Person ist wie erlöst aus dem Bann, der sie blind machte.“ So kehrt die „Wertsichtigkeit zurück, die neu erworben eine größere ist als die vor dem ganzen Erlebnis“.

Es kann auch eine totale sittliche Blindheit eintreten, wenn diese Verzichtsbereitschaft immer wieder nicht aufgebracht wird. Als Grundhaltung liegt dann vor: „eine begehrlische Einstellung, in der man nur die Welt sieht, soweit sie als Lustobjekt in Frage kommt“<sup>7</sup>.

Diese begehrlische Einstellung verdunkelt nicht nur das sittliche Auge in der einzelnen ethischen Situation, sondern auch das geistige Auge für alle weltanschaulichen und metaphysischen Fragen, die an das Subjekt in dieser Verfassung herantreten.

Hier bedarf es nun einer sittlichen Läuterung des ganzen Menschen, damit er nicht in Ressentiment sein Urteil über die Welt und den Menschen abgibt, das dann auf keinen Fall die Wirklichkeit trifft.

Das Erkennen der metaphysischen Urgründe und des metaphysischen Wesens der Wirklichkeit „gibt sich nur den reinen Seelen“<sup>8</sup>.

Als Ergebnis für die Bestimmung der Seinsdemut ergibt sich daraus: die Seinsdemut ist das Gegenteil dieser begehrlischen und unbeherrschten Einstellung der Wirklichkeit gegenüber. In ihr verzichtet der Mensch auf das Angenehme und läßt sich von der manchmal sehr harten Verzichtsbereitschaft zur Wahrheit führen. In ihr erst kann der Mensch die Werte erfassen, zu deren Erfahrung eine Entsagung im Personkern notwendig ist, bei denen es Mut braucht, um zu ihrer Erfahrung ja zu sagen, weil sie verpflichten und deshalb eine Handlung erfordern, zu der ein Verzicht gebraucht wird.

Hier wird deutlich, warum für die seinsoffene Haltung des Erkennenden der Ausdruck Demut verwandt wird. Demut bringt das Harte und Schwere zum Ausdruck, das sichtbar wird bei der Abtötung des Angenehmen, der Entsagung des uneigentlichen genießenwollenden Ichs.

Es erfolgt im Seinsdemütigen eine Umwandlung im Personkern. Er hat ein dienendes Einfühlen in die Wirklichkeit in sich, die eben zunächst nicht für ihn da ist, sondern ihren eigenen Wert hat.

Was ist das für eine Entsagung im Personkern?

Um sie anzudeuten, wird auf die Wirkung des Stolzes auf die Erkenntnis aufmerksam gemacht, die auch nur im Bereich der Werte vor sich geht, bei der Feststellung experimenteller Tatsachen also nichts zu suchen hat. Die Entsagung im Personkern verzichtet auf den trotzigen, stolzen Eigenwillen, der nur seine bequeme Wahrheit haben will, der nur seiner Herrschsucht über die Dinge frönt, Wahrheiten, die ihm zu hoch sind, im Ressentiment sich zu-

<sup>7</sup> D. v. Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Jb. f. Philosophie u. ph. Forschung, hsg. von E. Husserl, Bd. 5, Halle 1922, S. 490 ff., 514 ff.

<sup>8</sup> F. v. Schelling, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, Werke (Schröter) 5, München 1927, S. 40.

rechtbiegt, wie der Fuchs die Trauben, die ihm zu hoch hängen, für sauer ansieht<sup>9</sup>.

Ohne diese Entsagung vergewaltigt der Stolz das Gedächtnis, d. h. alles, was objektiv aussagen will, so feststellen will, wie es ist.

„Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis, das kann ich nicht getan haben“, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach“<sup>10</sup>.

Die Seinsdemut besagt nicht nur eine Entsagung im Personkern, sondern auch positiv eine Liebe zum Sein der Wirklichkeit. Wie sich in der christlichen Demut der Mensch zwar einerseits an den Unendlichen, Unfaßbaren am Kreuze vergibt, andererseits aber dafür und in seiner Demut nach seiner Auffassung den Ewigen, das Positive schlechthin und seine Gnade gewinnt, so gewinnt auch der Seinsdemütige in dieser Haltung durch Seinsliebe die Wirklichkeit für sich. Das positive Moment der wirklichkeitsbejahenden Seinsliebe in der Seinsdemut macht den Menschen zu einer der Wirklichkeit sympathischen Monade, in der diese sich gern abspiegelt. Die Liebe des Seinsdemütigen zur Wirklichkeit ist keine kühle, uninteressierte, amtliche, keine berechnende. Sie ist keine vergewaltigende, sondern eine un-egoistische, trotzdem aber sehr persönliche Liebe. Sie liebt die Wertwirklichkeit, aber nicht mit einem Anspruch, sondern mit einer Bitte um Sich-öffnen. Sie ersehnt mit einer scheuen Zartheit die Verbindung mit ihr.

Aus diesen Gedankengängen kristallisiert sich heraus, was zu einer kurzen Formel zusammengefaßt, nicht den Anspruch einer vollgültigen Definition hat.

Seinsdemut ist eine Geformtheit der Seele, in der diese imstande ist, die Werte der Wirklichkeit — unabhängiges, in sich selbststehendes, geistiges Existieren — zu erfahren, zu deren Erfahrung eine Entsagung im Personkern und dadurch ein Offenstehen durch Seinsliebe gehört.

Seinsdemut wird deshalb als Grundhaltung der Geisteswissenschaften und der Philosophie gefordert, weil es sich in diesen geistigen Bereichen letztlich um das Erkennen von dem Menschen unabhängiger, unersetzbarer, geistiger Wirklichkeiten eigenen Wertes handelt, die durch ihre geistige Wesenheit Anspruch machen, daß der sie erkennenwollende Mensch auf sie eingeht. Die Notwendigkeit des Eingehens wurde nur bei den Objekt-Subjekten der Kunst, Religion, Philosophie und Geschichte gezeigt, weil sie dort am deutlichsten sichtbar ist, weil sie am besten einführen kann in den Charakter des Seins, das den Geisteswissenschaften und der Philosophie zugrunde liegt.

Als Gegenpol dieses Seins, das erst dadurch sich Sein nennen kann, taucht das instrumentale Wissen auf, das seinen Ausdruck in den Zeichen der naturwissenschaftlich-technischen Begriffswelt hat. Dieses Wissen will die Objekte beherrschen, kann nicht eingehen, vermag das Eigene des Objektes nicht zu sehen. „Das instrumentale Wissen besteht aus Bruchstücken und ist damit

<sup>9</sup> Vergleiche den Aufsatz „Über das Ressentiment im Aufbau der Moralen“ von M. Scheler in Umsturz I.

<sup>10</sup> Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Werke Naumann, Leipzig 1895 f., IV, 68.

zufrieden. Der Mensch ist das Subjekt, das (bei diesem Erkennen) einem ihm wesensfremden Objekt als Herr gegenübersteht“ (C. F. Weizsäcker, „Die Geschichte der Natur“, Stuttgart 1949).

Das geisteswissenschaftliche und philosophische Wissen um das Sein, d. h. um das in sich stehende, unersetzbare, geistige Existieren eigenen Wertes beruht auf der Haltung, in der der Mensch eben nicht als Herr einem wesensfremden, von ihm auszunützendem Objekt gegenübertritt, sondern in geistiger, dienender Einfühlung, in einer Bewegung von seiner Subjektivität weg zum andern, verwandten Geist, der sich als selbständiger selbst mit eigenem Willen öffnen muß, d. h. sich schenken muß. Die Tugend, die in sich alle Eigenschaften hat, mit denen der Mensch das Erkennen geistiger Wertwirklichkeit vornehmen kann, ist die Seinsdemut, deren Berechtigung am deutlichsten dann sich zeigt, wenn man die Möglichkeiten des menschlichen Willens kennt, Werturteile zu vergewaltigen, um sich als Herrn aufzuspielen, den Ordnungen des Kosmos zu entgehen.

Seinsdemut ist als Grundhaltung der Geisteswissenschaften und der Philosophie der Mut, der Wirklichkeit zu dienen, um dadurch Sein, d. h. geistige, selbständige, in sich stehende, dem Zugriff naturwissenschaftlich-technischer Gewaltmethoden experimenteller Art entzogene Wertwirklichkeit zu erkennen, der der Mensch nicht als Herr gegenüberstehen kann, sondern als gleichberechtigter, verwandter Seiender.