

THE IMPACT OF LUTHER'S REFORMATION AND THE FUTURE OF CHRISTIANITY

PETER GAITSCH (Graz)

Max Schelers Reformation der Religionsphilosophie

Max Scheler's Reformation of Philosophy of Religion

Abstract

The following contribution aims to show the relevance of Max Scheler's reflections on the relation of Christianity and modernity for the present situation. It interprets Scheler's philosophy of religion in terms of a principle of reformation that can be implicitly found in Scheler's critical assessment of the historical impact of Lutheran Protestantism. Scheler's principle of reformation provides four criteria: (i) autonomy of the religious sphere, (ii) dialectics of life and spirit, (iii) community beyond religious denominations, and (iv) metaphysical determination of the divine. On that basis, we will see that Scheler's "catholic" phenomenology of religion from 1921 only partly meets his own criteria, whereas his "post-catholic" metaphysics of pantheism, developed after 1922, is more suitable to meet these criteria. Two factors are crucial: First, the divine is characterized by a fundamental metaphysical tension between spirit and vital impulsion, which leads to transferring the responsibility of balancing this tension to the history of mankind. Second, the community that corresponds to this metaphysical conception is not delimited by religious denomination but is integrated by solidarity among all human and living beings instead.

Keywords: Martin Luther, Max Scheler, metaphysics, pantheism, reformation

Einleitung

Auf grundsätzlicher Ebene hängt die Zukunft des Christentums in Europa maßgeblich davon ab, ob Religion und Moderne auf überzeugende Weise miteinander vereinbar sind. An diesem Problem, das sich für jede Zeit neu stellt, kontinuierlich laboriert zu haben, ist ein bedeutendes Erbe der von Martin Luther angestoßenen Reformationsbewegungen.

Diese Sichtweise versteht sich nicht von selbst. Im Vorfeld des 500jährigen Reformationsjubiläums veröffentlichte der Philosoph und Medienwissenschaftler Norbert Bolz ein Plädoyer *Zurück zu Luther* (Bolz 2016), das sich gerade in der Entgegensetzung von Religion und Moderne gefällt – im konkreten Fall in der Entgegensetzung von der Gnade durch Glauben und dem "gescheiterten" humanitären Selbstbehauptungswillen der "gnadenlosen Neuzeit". Der "Mut zum Sprung in den Glauben" sei der einzige Weg eines "Glaubens für Erwachsene" (Bolz 2016, 122). Dies ist die erstaunlich antimodernistische und fideistische Schlussfolgerung eines Autors, der zugleich immer wieder bekennt religiös unmusikalisch zu sein.

Um der maßlosen existenziellen Paradoxie zu entgehen, scheint es daher eher angebracht, dem protestantischen Theologen Jörg Lauster zu folgen, der in einem klugen Buch zum selben Anlass in einem souveränen historischen und systematischen Überblick zeigt, wie "Reformation als Prinzip" zu verstehen ist, wie es im Untertitel heißt (Lauster 2017). Denn mit der Idee des *Prinzips Reformation* ist der Gedanke verbunden, dass sich die Vermittlung zwischen Christentum und Moderne immer wieder neu als Problem stellt. Lauster knüpft hier vor allem an die liberale Tradition des Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts an (die mit Paul Tillich ins 20. Jahrhundert verlängert wird), die sich durch ihre Offenheit dafür auszeichnet, dass der göttliche Geist auch in modernen Kulturformen wie Kunst, Musik und Literatur abseits konfessioneller Bekenntnisse wehen kann: "Der liberale Kulturprotestantismus sieht sich als Fortführung des Reformatorischen unter den Bedingungen der Moderne." (Lauster 2017, 7) Der Kulturprotestantismus begründet das *Prinzip Reformation* dadurch, dass die Gegenwart des Göttlichen als tragendem Grund der Wirklichkeit unerschöpflich ist und dass daher die religiösen Ausdrucksgestalten immer überholungsbedürftig sind und in ihrem Selbstverständnis von einer grundsätzlichen Offenheit und Freiheit gekennzeichnet sein müssen (Lauster 2017, 40f., 48, 58f.):

Das ist das Programm des Kulturprotestantismus. Die Reformation ist nicht die einmalige Rückführung auf eine Idealgestalt der Kirche, sondern der Durchbruch eines grundsätzlichen und ewigen Protests gegen alle Verabsolutierungen religiöser Ausdrucksformen." (Lauster 2017, 85)

Zu den "Verwandlungsfolgen des europäischen Christentums in der Moderne" (Lauster 2017, 72) gehört der Umstand, dass individuelle religiöse Intellektualität oder Nachdenklichkeit als ein wichtiger Aspekt moderner christlicher Praxis anzuerkennen ist, anstatt den Blick auf die "vormoderne Identität von Christentum und Kirche" (Lauster 2017, 73) zu verengen. Der so verstandene Kulturprotestantismus ist weder "Wohlfühl- und Wellnessprotestantismus" noch eine übermoralisierende und überpolitisierte Zivilreligion, sondern "denkende Frömmigkeit" und "Religion für freie Geister".

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der von Lauster angeführt wird, ist ein versöhnter Blick auf den modernen Verlust der Einheit des Christentums, der für die Ökumene eine positive Perspektive eröffnet:

Der Sinn der Reformation liegt im Widerstreben gegen eine Vereinheitlichung der Christentümer. Ihre Vielfalt ist begründet in einer Art geschichtstheologischer Arbeitsteilung, in der jeder Erscheinungsform des Christentums die Aufgabe zukommt, die sie prägenden Gewissheiten der göttlichen Präsenz in der Welt an dem Ort zu leben, in den sie hineingestellt wurde. Der ewige Protest erinnert daran, dass das Christentum jeweils dies und doch auch immer noch viel mehr ist. Mit der Aufgabe, das Göttliche in der Welt darzustellen und von seiner Gewissheit zu leben, kommt das Christentum in seiner Geschichte nie zu Ende. Darum gehört die Reformation allen. (Lauster 2017, 135)

In diesem von Lauster sehr schön beschriebenen Geist der Reformation findet der Rückblick auf Max Schelers Religionsphilosophie statt, der im Folgenden unternommen wird. Der hier gemachte Versuch besteht darin, in der Entwicklung von Schelers Gedanken zur Religion und zum Göttlichen ein *Prinzip Reformation* am Werk zu sehen, das den Übergang von Schelers "katholischer" Phase zu seiner "nachkatholischen" Phase als eine bedenkenswerte Vermittlungsgestalt von Christentum und Moderne nachvollziehbar macht. Es ist bekannt, dass Schelers so genannte katholische Phase 1921 in *Vom Ewigen im Menschen* (GW V)¹ ihren Höhepunkt findet. Scheler gilt in dieser Zeit und in den Jahren davor als *der* katholische Intellektuelle *par excellence*. Nach dieser Zeit findet jedoch eine untergründige Wandlung in Schelers Verhältnis zur Religion statt, die im Vorwort zur dritten Auflage (1926) seiner Ethik in folgendem Bekenntnis gipfelt:

Es ist der Öffentlichkeit nicht unbekannt geblieben, daß der Verfasser in gewissen *obersten* Fragen der Metaphysik und der Philosophie der Religion seinen Standort seit dem Erscheinen der zweiten Auflage dieses Buches nicht nur erheblich weiterentwickelt, sondern auch in einer so wesentlichen Frage wie der Metaphysik des einen und absoluten Seins (das der Verfasser nach wie vor festhält) so tiefgehend *geändert* hat, daß er sich als einen ‚Theisten‘ (im herkömmlichen Wortsinne) nicht mehr bezeichnen kann. (GW II, 17)

Der hier vorgelegte Beitrag möchte diese Wandlung als eine Reformation der Religionsphilosophie lesbar machen. In seiner selbstkritischen, die Religionsphilosophie erneuernden Denkanstrengung kommt Scheler in dieser Sicht einem *Luther des Denkens* gleich, der uns in seinem authentischen Ringen um den Sinn der Religion in einem modernen Kon-

¹ Die Schriften Max Schelers werden im Folgenden wie üblich nach den *Gesammelten Werken* (= GW) unter Angabe des Bandes in römischer Ziffer zitiert.

text immer noch als Vorbild dienen kann, sowohl was seine Haltung bei seinen religionsphilosophischen Überlegungen als auch was die Resultate dieser Überlegungen betrifft. Damit bietet sich die Möglichkeit, fruchtbar an Schelers Religionsphilosophie und Metaphysik anzuknüpfen, anstatt sein Denken von säkularer Seite – im Blick auf sein religionsphilosophisches Hauptwerk – *als katholisch abzustempeln* bzw. – im Blick auf seine späte neue Metaphysik – *katholischerseits abzustempeln*.²

Der Beitrag entfaltet sich in drei Teilen. Im ersten Teil wird Schelers Luther-Kritik inspiziert, um darin Kriterien für ein *Prinzip Reformation* im Sinne Schelers zu gewinnen. Im zweiten Teil dienen die gewonnenen Kriterien dazu, Schelers Phänomenologie des religiösen Sinns, die das Hauptstück seiner "katholischen" Religionsphilosophie bildet ("Probleme der Religion" (1921), GW II, 101–354), einer Kritik zu unterziehen. Im dritten Teil wird Schelers nachkatholische panentheistische Metaphysik als Antwort auf den in seiner Religionsphilosophie offen gebliebenen Reformbedarf gedeutet. Wie wir sehen werden, geht es in diesen Überlegungen nicht nur um eine Reform der Metaphysik des Göttlichen – der Abkehr von einem personalistischen Theismus zugunsten eines Pantheismus –, sondern insbesondere auch um die Frage, worauf eine überkonfessionelle nicht-exklusive Gemeinschaft zwischen Menschen zu gründen ist.

1. Schelers Luther-Kritik

Für eine Einschätzung von Schelers Luther-Kritik ist es in einer ersten Annäherung nützlich, den historischen Kontext zu berücksichtigen und sie mit einer anderen zeitgenössischen philosophischen Stellungnahme zu Luther zu kontrastieren.³ Die wichtigsten verstreuten Bemerkungen Schelers zu Luther stammen aus der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg, also aus seiner katholischen Phase. Seine kritische Luther-Rezeption fällt damit in die Zeit einer Luther-Renaissance innerhalb der evangelischen Theologie, die besonders mit dem Luther-Buch von Karl Holl (1921) verknüpft ist und die sich gegen die liberale kulturprotestantische Theologie, für die unter anderem Ernst Troeltsch steht, wendet. Während Luthers Denken von Troeltsch als vormodern und abhängig bleibend von

² Eine extreme psychologistische, auf biographische Umstände abzielende Formulierung für diese Abstempelung katholischerseits – die wohl ihrerseits psychologistisch aus der Enttäuschung über den "Verrat" des deutschen katholischen Paraphilosophen an der konfessionellen Sache gedeutet werden kann – stammt von Heinrich Fries: "Schelers Philosophie nach 1922 war nichts anderes als eine Konstruktion zur Rechtfertigung seiner Fehler." (Fries 1949, 116)

³ Zum historischen Kontext der Luther-Rezeption rund um die Zeit des Ersten Weltkriegs sowie zur Luther-Rezeption von Martin Heidegger vgl. Großmann 2005.

scholastischer Metaphysik charakterisiert wird, findet Holl bei Luther eine zukunftsweisende "Gewissensreligion" und "Autonomie höheren Stils" angelegt (Großmann 2005, 17). Schelers Äußerungen zu Luther sind vor diesem Hintergrund weniger als eine konfessionelle Polemik, sondern als eine Stellungnahme zu einem innerprotestantischen Dissens zu verstehen. Wie wir sehen werden, wird Scheler ähnliche Ausdrücke wie Holl verwenden, um den lutherischen Protestantismus zu charakterisieren, er wird diese aber kritisch wenden, sodass Scheler in der Einschätzung Luthers eher an der Seite von Troeltsch steht. Für Scheler ist Luther somit keine philosophisch unmittelbar interessante Figur, sondern er ist interessant allein in seiner großen geistesgeschichtlichen Wirkung, in der für Scheler einige negative Züge hervorstechen.

Im Kontrast dazu ist es aufschlussreich, dass der junge Heidegger zur selben Zeit eine genuin philosophische Beziehung zu Luther unterhält. Er nennt ihn im (nicht vorgetragenen) Vorwort einer 1923 verschriftlichten Freiburger Vorlesung neben Aristoteles, Kierkegaard und Husserl als den vierten wichtigen Impulsgeber für sein Denken, und zwar mit der genau bestimmten Rolle des "Begleiters im Suchen" (Heidegger 1988, 5). Bei Heidegger erhält die theologische Luther-Renaissance der damaligen Zeit somit eine philosophische Wendung. Luthers reformatorisches Denken steht für Heidegger für die Suche nach einer ursprünglichen, metaphysisch unverstellten Religiosität auf dem Wege einer *Destruction* der metaphysisch-scholastischen Tradition, die einer philosophischen Daseinsanalytik, wie sie Heidegger seit Anfang der 1920er-Jahre vorschwebt und in *Sein und Zeit* 1927 ihren Ausdruck findet, zum Vorbild dient (Großmann 2005, 18–25). Der junge Heidegger versteht sich insofern "als eine Art philosophischer Luther der westlichen Metaphysik (*as a kind of philosophical Luther of western metaphysics*)", wie es John van Buren treffend ausgedrückt hat (van Buren 1994, 171f.).

Betrachten wir nun Schelers kritische Bemerkungen zu Luthers geistesgeschichtlicher Wirkung. An dieser Stelle interessiert nicht primär, ob diese Kritikpunkte historisch immer völlig zutreffend sind – solche Thesen über geistesgeschichtliche Zusammenhänge lassen sich auch kaum abschließend beurteilen –, sondern vielmehr, was sie *ex negativo* zur näheren Bestimmung eines positiven *Prinzips Reformation* beitragen können. Schelers Kritik lässt sich in vier Punkten kristallisieren.⁴

⁴ Ich stütze mich dabei zum Teil auf die Vorarbeit von Delikostantis 1992, der drei Kritikpunkte formuliert. Bei Delikostantis fehlen der erste der von mir angeführten Kritikpunkte und die Bezugnahme auf Schelers Text "Der Friede unter den Konfessionen", der wichtige Ergänzungen zu Schelers Verständnis des lutherischen Protestantismus enthält.

(i) Die ersten beiden Punkte entsprechen den beiden "deutschen Krankheiten", die Scheler im Blick auf die Geschichte des deutschen Volkes 1919 diagnostiziert ("Von zwei deutschen Krankheiten", GW VI, 204–219). Die erste Krankheit nennt er die "Krankheit der Abwechslung von Protest und maßloser Hingabe" (GW VI, 207). Sowohl maßlose Hingabe als auch Protest sind Zeichen von Schwäche im geistigen Selbstverhältnis eines Individuums oder eines Volkes, da beide Verhaltensweisen auf eine Selbstpreisgabe, eine Abhängigkeit von der Bestimmung des Fremden, hinauslaufen. In der *reaktiven Natur des Protestantismus* sieht Scheler die "deutsche Grundirrigung Luthers": Luther entwickelte ein neues Dogma, "das aus dem Protest gegen schwere Schäden der damaligen Kirche entsprang, nicht aber aus einem positiven, neuen, vom Kampf gegen die Hierarchie ganz unabhängig gewachsenen religiösen Bewußtsein" (GW VI, 204f.).⁵ In "Der Friede unter den Konfessionen" (GW VI, 227–258) von 1920 – einem Plädoyer für die respektvolle geistige Auseinandersetzung zwischen den Weltanschauungen (unter "Konfession" versteht Scheler nämlich in einem weiten Sinn jede Art von weltanschaulichem Bekenntnis) –, bringt Scheler diesen Punkt auf eine grundsätzliche Einsicht: "Handle in Dingen des Glaubens *nie* bloß *reaktiv!* [...] Reaktion und Protest führt nie zur Wahrheit. Viel konfessioneller Unfriede ist in der Welt ausschließlich entsprungen durch reaktives Denken und Handeln, durch überschießenden Protest und Gegenprotest." (GW VI, 232)

Für das *Prinzip Reformation* bedeutet das vor allem, dass sich die Reformation des religiösen Grundakts aus einer bloß reaktiven Konstellation gegenüber problematischen Formen der religiösen Bezugnahme befreien und eine autonome Gestalt finden muss.

(ii) Die zweite deutsche Krankheit, die Scheler diagnostiziert, ist die *falsche Innerlichkeit*. Auch sie hat eine ihrer Quellen bei Luther:

In Luther verzichtete der deutsche Geist zuerst und auf dem Boden der *höchsten*, d.h. alle anderen Werte nach sich formierenden Werte auf den Einbau des Innerlichen in die äußere reale Welt – auf die *Harmonie von Äußerem und Innerem*. Hier zuerst bildete sich der Wurzepunkt für jene rein nach ‚innen‘ gerichtete Geistigkeit, die, ungeprüft und unkorrigiert durch das Leben der Welt, unbegrenzten Wachstums fähig ist: aber unbegrenzten Wachstums *auf Kosten* jeder Art von *Verwirklichung* des Gottesreiches, ja unter *systematischem* Verzicht auf sie." (GW VI, 212f.)

Scheler ist ein Kritiker der Innerlichkeit, da sie eine Ausrichtung des Geistes bedeutet, in der sich der Mensch nicht mehr mit den äußeren Mächten konfrontiert und stattdessen bei der "weichen, nachgiebigen Wolkenmasse" (GW VI, 209) der eigenen Gedanken

⁵ Vgl. dazu die etwas polemische terminologische Unterscheidung zwischen "Reformation" als berechtigtem Anliegen und "Protestantismus" als fehlgeleiteter Konsequenz bei Hacker 1966, 150.

und Wertungen verbleibt. In der Innerlichkeit verpflichten die eigenen Gedanken und Wertungen zu nichts, sie ziehen keine Formung der Wirklichkeit nach sich. Aus diesem Grund ist die Innerlichkeit auch nicht inhaltlich festlegbar, sie kann Gutes und Schlechtes, Hohes und Niedriges gleichermaßen umfassen: "In den unsagbaren Tiefen der ‚reinen Innerlichkeit‘ wird der Geist, werden die Ideen, werden Taten und Gesinnungen, werden Schönheits-sinn und Religion – wird selbst Christus in der Tat schlechthin harmlos, verantwortungslos, bedeutungslos" (GW VI, 208f.). Die Verinnerlichung des Geistes führt komplementär zu einer Freisetzung der bildungslosen und geistlosen Macht, sodass beide Seiten ein geheimes Bündnis, ein "unterirdisches Assekuranzsystem" (GW VI, 211) eingehen: "Beide Teile betrachten sich [bei wechselseitiger Missachtung] gegenseitig als ihre Dienstboten." (GW VI, 211). In Bismarck – der seine Realpolitik mit einer unpolitischen Pflege von religiöser und familiärer Innerlichkeit verbindet – erblickt Scheler "das einzige staatsmännische Genie dieses Typus" (GW VI, 216). Die Verbindung von moralischem Quietismus und politischem Machiavellismus sieht Scheler aber auch schon in Luthers Weltverhältnis (GW VI, 212).

Aus der Kritik der Innerlichkeit lässt sich wiederum ein Kriterium für die Fortbestimmung des *Prinzips Reformation* gewinnen: Eine echte Reformation kann nicht in einer Flucht in die innere Emigration bestehen, um gegenüber der Erfahrung der Ohnmacht des Geistes in den äußeren Verhältnissen durch die Autarkie des Geistes eine neuen souveränen Standpunkt zu gewinnen. Stattdessen muss sie den Geist – bei nicht zu vermeidendem Risiko einer Niederlage – mit den Mächten des Lebens aufeinander treffen und sich in eine Dialektik mit ihnen verwickeln lassen. Darin liegt der Unterschied zwischen einer *imaginierten* und einer *wirklichen* Reformation. Mit dieser Kritik der Innerlichkeit sind nicht nur ethische, sondern auch metaphysische Konturen einer wirklichen Reformation vorgezeichnet, wie wir später sehen werden.

(iii) Der dritte Kritikpunkt steht im Kontext von Schelers Theorie der Sympathiegefühle und der Liebesarten und findet sich zugespitzt in den Beiträgen "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (GW III, 33–147) von 1912 und "Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt" (GW V, 357–407) von 1917. Die von Luther propagierte Rechtfertigung allein durch den gnadengewirkten Glauben (*sola fide* und *sola gratia*) verfehlt den fundamentalen sozialen Charakter des christlichen Liebesethos, da es die Nächstenliebe über das individuelle Rechtfertigungsstreben vermittelt und in diesem Sinne auf Selbstliebe gegründet sein lässt (GW III, 111). Die Liebe wird damit nicht mehr als ein mit dem Glauben gleichursprünglicher Bezug zu Gott aufgefasst, sondern zu einem bloßen "Werk" herabgestuft. Dies kommt einer *individualistischen Verkennung der Liebe im menschlichen Gottesverhältnis* gleich: Der individuelle Akt des Glaubens ("einsam vor Gott") fundiert

den sozialen Akt des Liebens. Mit diesem "religiösen *exklusiven* Individualismus" (GW V, 368) verliert der Tertullian zugeschriebene Satz "unus christianus, nullus christianus", der das Prinzip der Heilssolidarität ausdrückt, seine Geltung.

Worauf Scheler hier positiv abzielt, wird besonders in "Der Friede unter den Konfessionen" (1920), in der er diese Kritik wiederaufgreift, deutlich. Die vom rechten Glauben unabhängige⁶ Liebe eröffnet die Idee der *universellen Liebesgemeinschaft*, die von den Differenzen zwischen den weltanschaulichen Bekenntnissen nicht berührt wird: "Wer den Andersgläubigen oder Ungläubigen liebt, baut von selbst am Haus des einen Glaubens der wahren Kirche." (GW VI, 231) Somit hängt weder das rechte Lieben noch das rechte Geliebt-werden vom rechten Glauben ab. Scheler verbindet diese Einsicht mit der Lehre vom mystischen Leib der Kirche, in der sich die Idee "*einer* großen irdischen Schicksalsgemeinschaft" (GW VI, 230) bekundet, die auch alle Andersgläubigen und Ungläubigen mit umfasst. An der Selbständigkeit der Liebe gegenüber dem Glauben hängt also für Scheler das rechte Kirchenverständnis. Die Idee der *einen* Kirche Gottes, die das "solidarische Gesamtheit der Menschheit" (GW VI, 244f.) zu verwalten hat und daher universalistisch und nicht-exklusivistisch eingerichtet sein muss, ist gleichsam eine naturrechtliche Bestimmung von Kirchlichkeit. Deshalb ist ein zentraler Punkt in Schelers historischer Kritik, dass der lutherische Protestantismus zu sehr "volksfremde gelehrte Pastorenkirche", zu wenig "wahre Volkskirche" ist (GW VI, 247).

Für das *Prinzip Reformation* ist daraus die Lehre zu ziehen, dass eine Reformation des religiösen Grundakts diesen nicht an ein exklusives gläubiges Bekenntnis hängen darf, sondern allein an Grundvollzüge menschlichen Daseins (wie das Lieben). Eine Reformation des Religiösen muss sich mit einer offenen überkonfessionellen Vergemeinschaftungsform verbinden, um ihren universalistischen Anspruch einzulösen. Dazu gehört auch, dass eine Reformation, die nur in einer Sekte von Intellektuellen oder Metaphysikern verstanden und realisiert werden könnte, keine Reformierung, sondern eine Ersetzung des Religiösen wäre.

(iv) Der vierte Kritikpunkt führt den dritten Kritikpunkt auf eine noch grundsätzlichere Ebene und betrifft die "Umgestaltung des Wahrheits- und Glaubensbegriffs" (GW I, 37) bei Luther, die Scheler bereits in seiner Dissertation (1899) behandelt hat (Delikostantis 1992, 293f.). Im religionsphilosophischen Haupttext "Probleme der Religion" von 1921 (GW V, 101–354) liest sich diese Kritik an Luthers *quasi-cartesischem reflexiven Glaubensverständnis* folgendermaßen:

⁶ Delikostantis missversteht meines Erachtens diesen Kritikpunkt, da er meint, dass Scheler sich gegen die "Trennung" von Glaube und Liebe bei Luther wende (Delikostantis 1992, 299). Zur Entgegnung des vermeintlichen Einwands führt Delikostantis daher Stellen bei Luther an, die klar machen, dass die Liebe aus dem Glauben *folgen* müsse. Scheler geht es jedoch vielmehr darum, dass Luther die *Unabhängigkeit* der Liebe vom Glauben verkennt.

Schon wenn man – mit Luther – die religiöse Glaubens- und Heilsgewißheit vor die religiöse Glaubens- und Heilswahrheit setzt [Fußnote von Scheler im Text: "Luther tat für die Religion hier nur dasselbe, was Descartes für die Philosophie getan"], beginnt ein Gedankenprozeß, der darauf abzielt, das Glauben schließlich zu seinem eigenen Gegenstand zu machen. Es ist offensichtlich ein Zirkel, z.B. die Heilswahrheit des Opfertodes Christi für der ganzen Menschheit Sündenlast auf den individuellen gläubigen Annahmeakt des Wortes Gottes im Evangelium zu stellen, um dann die persönliche Heilsgewißheit, Christus sei ‚für mich‘ gestorben, wieder an den festen Glauben allein, an die selbst schon geglaubte Heilswahrheit zu binden. Das ist Glauben an den Glauben – eine Reflexion, die beliebig fortgesetzt werden kann. Das Glauben-glauben ist so wenig Glaube wie die Velleität des Wollen-wollens eines Inhalts Wollen dieses Inhalts ist. (GW V, 241)⁷

Hier ist es wichtig, den genauen Sinn von Schelers Kritik zu erfassen. Es handelt sich nicht um eine pauschale Subjektivismus-Kritik, und es geht auch nicht darum, dass die Selbstgewissheit des Cogito unabhängig von der Gewissheit Gott gedacht würde (was im Übrigen schon bei Descartes kaum zutrifft). Worauf Scheler stattdessen den Finger legt, ist der Umstand, dass Luther die *Intentionalität* des religiösen Akts nicht adäquat fasst: Das *sola fide* führt ihn zum Missverständnis, dass das im Glauben Eröffnete (die Heilswahrheit) allein im Akt des Glaubens existiert, woraus folgte, dass eine transzendente Fundierung ("Wahrheit") des religiösen Akts auf seine immanente Fundierung ("Gewissheit") zurückgeführt werden kann. Der Bezug auf Gott wäre damit befestigt in der Selbstbezüglichkeit des Glaubens. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass das *sola fide* – die Zugänglichkeit allein durch den Glauben – nicht zwangsweise an ein solches reflexiv-immanentistisches Glaubensverständnis gebunden ist, da die Möglichkeit bleibt, dass das, was allein im Glauben zugänglich ist, als etwas verstanden wird, was in seiner Wahrheit nicht vom Vollzug des Glaubens abhängt. Hier liegt die Bedeutung von Schelers *Noematik* des religiösen Akts, wie wir gleich sehen werden. Sie stellt Schelers eigene Lösung des Problems dar, in das Luthers Glaubensverständnis gerät. Darüber hinaus lehnt Scheler aber auch das *sola fide* als solches ab, wie wir oben unter (iii) bereits gesehen haben: insofern er nämlich das Gottesverhältnis nicht mit dem Glaubensbezug gleichsetzt, sondern auch andere Bezüge, wie die Liebe, als dem Glauben gleichursprünglich ansieht.⁸

⁷ Diesem Kritikpunkt Schelers entspricht die Kritik an Luthers "reflexivem" Glaubensverständnis, die von Paul Hacker in dem katholisch einflussreichen Buch *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (1966) ausgeführt wurde (Delikostantis 1992, 301–304). Das Buch wurde 2002 mit einem Vorwort von Joseph Ratzinger neu aufgelegt.

⁸ Es ist in dieser Hinsicht bedeutsam, dass Scheler in "Probleme der Religion" (1921) nur noch in untergeordneter Rolle vom Glaubensakt, sondern meist unspezifischer vom *religiösen Akt* spricht:

Für das *Prinzip Reformation* bedeutet die Kritik an Luthers Quasi-Cartesianismus generell, dass sich eine Reformation des religiösen Grundakts nicht auf eine Epistemologisierung des Religiösen zurückziehen kann, sondern an einer metaphysischen Dimension – der Bestimmung dessen, was das Göttliche ist – festhalten muss.

Auf dieser Basis wollen wir uns nun Schelers Religionsphilosophie in seiner katholischen Phase ansehen und dabei beurteilen, wie weit in ihr das *Prinzip Reformation* schon wirksam ist, das sich durch Schelers kritische Auseinandersetzung mit Luther in vier Kriterien konkretisiert hat: (i) Autonomie des Religiösen, (ii) Dialektik von Geist und Leben, (iii) überkonfessionelle Vergemeinschaftung, (iv) metaphysische Bestimmung des Göttlichen.

2. Schelers katholische Periode: Phänomenologie des religiösen Sinns

Wenn abkürzend von "katholischer Religionsphilosophie" die Rede ist, um Schelers Religionsphilosophie der katholischen Phase – mit dem Haupttext "Probleme der Religion" von 1921 – zu bezeichnen, ist zunächst klarzustellen, dass Schelers Anspruch explizit "überkonfessioneller" Art ist (GW V, 11). Es geht ihm nach der katastrophischen Erfahrung des Ersten Weltkriegs um eine Religionsphilosophie, die einer überkonfessionellen, die Weltanschauungen einigenden *religiösen Erneuerung* dient (GW V, 103), ohne jedoch damit eine "neue Religion" begründen zu wollen (GW V, 329). Mit einem Wort, der Anspruch ist reformatorischer Art. Um dies zu bewerkstelligen, sucht Scheler für die Religionsphilosophie einen Weg "jenseits von Scholastik und Moderne" (Zaborowski 2003, 221; Schaeffler 1980, 166) zu bahnen. Sein Programm ist das eines mit *phänomenologischen* Mitteln erneuerten *Augustinismus*, der sich sowohl von einer (neu-)thomistischen Verstandesmetaphysik als auch von einer kantisch inspirierten modernen Subjektivierung des religiösen Akts abgrenzt (GW V, 8 u. 11). Das augustinische Grundmoment liegt darin, dass Scheler eine *unmittelbare Rezeptivität* des Menschen für das Göttliche, einen "religiösen Sinn" (GW V, 278), in Anspruch nimmt, der es erlaubt, von einer *natürlichen Religion* (oder "Mystik", GW V, 21) des Menschen zu sprechen, die sowohl von offenbarungspositi-

Der religiöse Akt ist ein "Grundakt" des menschlichen Geistes (GW V, 275). Alles Glauben kommt erst als Kompensation eines Schauens ins Spiel, auf das es als seine evidente Erfüllung verweist (GW V, 288 u. 292). Im wichtigen Vorentwurf "Absolutosphäre und Realsetzung der Gottesidee" (1915/16), der erst postum veröffentlicht wurde (GW X, 179–253), steht der Glaubensakt noch im Zentrum der Analyse. Meine Hypothese ist, dass sich Scheler in seinen religionsphänomenologischen Analysen erst allmählich vom *sola fide* lösen konnte. Diese Ablösung ist wichtig, da nur auf ihrer Grundlage Schelers Religionsphänomenologie "postsäkular" – d.h. in einer Zeit der *epochalen Schwäche* des Glaubens – fruchtbar gemacht werden kann (Gaitsch 2018).

vistischer Religion als auch von metaphysischer – d.h. durch spontane, schlussfolgernde Verstandestätigkeit zustande kommender – Gotteserkenntnis zu unterscheiden ist. Die essentiellen Gehalte dieses religiösen Sinns des Menschen sucht Scheler mittels einer phänomenologischen Korrelationsanalyse ("Eidologie" oder "Eidetik") – der Analyse des Gehalts des religiösen Gegenstandes (Noema) ausgehend von seiner Gegebenheit im religiösen Akt (Noesis) – zu bestimmen.

Dieser Hinweis auf Schelers sehr grundsätzlich orientierte Vorgehensweise sollte bereits zur Genüge zeigen, dass seine Religionsphilosophie nicht auf eine bloße Anwendung seiner in der Phänomenologie des intentionalen Wertfühlers gewonnenen Erkenntnisse auf das Gebiet der Religionsphilosophie abzielt. Seine Religionsphänomenologie beschränkt sich somit nicht auf eine Phänomenologie der Werterfahrung des Heiligen.⁹ Die Erfahrung des Heiligen als eines im höchsten Sinne Wertvollen geht zwar als wichtiger Teilaspekt in sie ein, aber es ist wichtig zu sehen, dass Schelers Religionsphänomenologie zugleich auch in einem weiten Sinn metaphysische¹⁰ Bestimmungen der Wirklichkeit des Göttlichen zu geben beansprucht. Denn nach Scheler sind es insgesamt *drei* "formale" Attribute, die dem Göttlichen in noematischer Analyse zugeschrieben werden müssen: (i) Es existiert von sich her, also unbedingt (*ens a se*); (ii) es ist "allwirksam", also allmächtig; (iii) und es ist in einem höchsten Sinne wertvoll, also heilig (*summum bonum*). Diese drei Merkmale sind "die *einzigsten*, die das Gegenstandsgebiet einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgrenzen" (GW V, 169). Das heißt, das Göttliche erscheint nicht nur als das Heilige, sondern zugleich auch als die absolute und alle Macht in sich vereinende Wirklichkeit. Im *ens a se* sieht Scheler die "Konformität" der verschiedenen Bezüge auf Gott verankert, denn in dieser formalen Grundbestimmung des Göttlichen kommen das verstandesmetaphysische *Wissen* auf der Grundlage eines Schlusses auf einen "Weltgrund", die mystische *Erfahrung* des Göttlichen sowie der *Glaube* an einen sich in positiver Offenbarung kundgebenden personalen Gott als ihrem gemeinsamen "realidentischen" Quellpunkt überein (GW V, 25 u. 130).

⁹ In diese Richtung weist u.a. die Deutung von Richard Schaeffler (Schaeffler 1980, 168f.; Schaeffler 2017, 30f.). Scheler selbst sagt hingegen ausdrücklich, dass seine Wesensphänomenologie des Göttlichen keine bloße "religiöse Erkenntnistheorie und Wertungslehre" ist (GW V, 126 u. 140).

¹⁰ Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, im Kontext von Scheler zwischen zwei Gebrauchsweisen von "Metaphysik"/"metaphysisch" zu unterscheiden: (i) "Metaphysik" *im weiten Sinn* meint die Bestimmung der Wirklichkeit des Göttlichen, *unangesehen* dessen, ob es sich um eine logische (spontane und schlussfolgernde) oder um eine ästhetische (rezeptive, durch evidente Gebung in der Anschauung erfolgende) Erkenntnis handelt. (ii) "Metaphysik" *im engen Sinn* meint allein die *logische* Bestimmung der Wirklichkeit des Göttlichen.

An dieser Stelle ist allerdings eine weitere zentrale Unterscheidung einzuführen, die in Schelers Religionsphilosophie zu einer Komplikation führt, die vor Zweideutigkeiten nicht immer gefeit ist: die Unterscheidung zwischen *natürlicher* Offenbarung und *positiver* Offenbarung Gottes (GW V, 143).¹¹ Denn in der Tat besteht die Grundthese von Schelers Phänomenologie des religiösen Sinns darin, dass die mystische Erfahrung als ein Angegen-sein durch eine natürliche Offenbarung des Göttlichen zu verstehen ist, die vom Glauben an eine partikular ergangene Offenbarung an einzelne Menschen bzw. an die göttliche Inspiration einer heiligen Schrift zu unterscheiden ist. Das Grundwort "natürliche Offenbarung" soll dabei einfach die wesentliche Eigenschaft bezeichnen, die die eigentümliche *Gegebenheitsweise* des Göttlichen, die in der phänomenologischen Korrelationsanalyse der mystischen Erfahrung hervortritt, charakterisiert: Das Göttliche erscheint als "Urgegebenes" (GW V, 252), als sich selbst Mitteilendes (GW V, 143), als dasjenige, das die "Absolutosphäre" überhaupt allererst eröffnet, denn es ist "die wirksame Ursache des Vollzugs dieser Aktbewegung selbst" (GW V, 277). In noetischer Entsprechung ist daher der religiöse Akt essentiell dadurch charakterisiert, dass er sich als *responsiver* Akt erfährt (GW V, 248).

Um zu zeigen, dass das Göttliche eine eigene Gegenstandssphäre bildet, die sich in der Korrelation mit einem religiösen Akt eröffnet, führt Scheler einen Vergleich mit dem Farbensehen an. So wie sich die Welt der Farben nur für ein farbwahrnehmendes Subjekt eröffnet, so korreliert auch das Göttliche mit einer spezifischen Aktklasse. So wie Farben mit einem Wahrnehmungsvermögen des Sinnlichen korrelieren, so korreliert das Göttliche mit einem Wahrnehmungsvermögen des Übersinnlichen (GW V, 286), d.h. mit einem Vermögen, im Sinnlichen der Natur das sich darin darstellende Göttliche "durchscheinen" zu sehen (GW V, 160). Scheler versteht dieses Durchscheinen als eine "symbolische Relation" (GW V, 161), die jedoch nicht als das Resultat eines Schlussverfahrens des Verstandes aufgefasst werden darf. Diese Art von symbolischer Relation gehört unmittelbar zur mystischen Erfahrung. Für Schelers Verständnis des phänomenologischen Korrelationismus ist es nun aber wichtig, dass eine Korrelation nicht notwendig die Daseinsabhängigkeit des Gegebenen vom Akt impliziert (GW V, 277). Im Falle des responsiven religiösen Akts ist es nämlich gerade umgekehrt so, dass sich der Akt als daseinsabhängig von der Gebung des Gegenstandes erfährt. Diese invertierte Abhängigkeit ist das Spezifikum jedes echten Bezugs auf das Absolute, das auch im "Grundsatz aller religiösen Erkenntnis" zum Aus-

¹¹ Die hier angedeutete Zweideutigkeit besteht in Schelers Antwort auf die Frage, ob nicht nur die positive, sondern auch bereits die natürliche Offenbarung auf einem personalen Vollzug beruht und daher die metaphysische Unterstellung der Personalität des Göttlichen impliziert. Auf diesen Punkt werde ich unten in meiner Diskussion von Schelers Unterscheidung verschiedener "Stufen" der Offenbarung zurückkommen.

druck kommt: "Alles Wissen über Gott ist Wissen *durch* Gott." (GW V, 245) Jede originär religiöse Erkenntnis geht folglich auf (natürliche respektive positive) Offenbarung zurück.

Nach diesem Einblick in Schelers Grundidee zur Konzeption einer Religionsphilosophie sei nun erörtert, inwieweit seine Konzeption den oben ermittelten reformatorischen Kriterien entspricht.

(i) Die *Autonomie des Religiösen* sieht Scheler dadurch gesichert, dass der religiöse Akt noematisch gesehen sich auf einen eigenen, von allen weltlichen Gegenstandssphären verschiedenen Gegenstand (*das Absolute*) richtet, der noetisch gesehen mit einer eigenen Gegebenheitsweise (*Offenbarung*) korreliert. Daraus ergibt sich ein negatives Kriterium für religiöse Erkenntnis: Alle vermeintlichen religiösen Gehalte, die sich – in einer funktionalistisch-genealogischen Analyse – weltlich relativieren und auf eine Setzung des religiösen Subjekts zurückführen lassen, sind keine autonomen religiösen Gehalte (GW V, 352). Sich auf Offenbarung zu berufen bedeutet also nicht, dass dieser Begriff inhaltlich beliebig und selbstimmunisierend gefüllt werden darf. Im Gegenteil ist es so, dass viele Gehalte, die von Menschen im praktisch-alltäglichen Vollzug in die Absolutsphäre versetzt werden, bei näherem Hinsehen der Erfahrungslogik dieser Sphäre gerade nicht gerecht werden – dann handelt es sich um "Götzen" (GW V, 261), die dadurch ausgezeichnet sind, dass sie auf weltliche Bedürfnisse zurückgeführt werden können. Die Autonomie der Mystik sowohl gegenüber der Metaphysik (im engen Sinne) als auch gegenüber der positiven Offenbarungsreligion beruht auf der spezifischen Erfahrungslogik der natürlichen Offenbarung. Scheler geht es hier um etwas Grundsätzliches im Selbstverständnis des Christen: nicht um einen Protest gegen bestimmte kirchliche Zustände oder eine Abänderung dogmatischer Glaubensinhalte, sondern um eine Reformation des Verhältnisses von Erfahrung, Glaube und Wissen. Der religiöse Bereich konstituiert sich primär nicht durch Glaube oder Wissen, sondern durch eine Erfahrung eigener Art mit der Wirklichkeit, die Erfahrung des Durchscheinens des Absoluten, seiner Selbstmitteilung. In dieser Hinsicht geht die meist polemisch geführte Debatte zwischen einer scientistischen Religionskritik, die das Religiöse auf einem Wissensdefizit gegründet sieht, und einer fideistischen Apologie, die die Eigenlogik des Glaubens betont, ins Leere, da beide nicht mit der Möglichkeit rechnen, dass es eine eigene, mystische Erfahrungsart gibt, die dem Religiösen zu eigen ist. Dennoch bleibt zumindest ein Punkt bei Scheler offen: Die Abgrenzung der Mystik von der Metaphysik bleibt vage, insofern sich die skeptische Rückfrage stellt, ob eine symbolische Relation wirklich – ohne verstandesmetaphysischer Schlussfolgerung als vermittelnder Instanz – in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sein kann. Scheler neigt dazu, die Einsicht in metaphysisch "ausgedacht" wirkende höherstufige Bewandtniszusammenhänge einer unmittelbaren rezeptiven Erfahrung zuzuschreiben, ohne aber diese Möglichkeit näher zu begründen. Wo

also genau die Grenze zwischen phänomenologisch analysierbarer Erfahrung und metaphysischer Spekulation verläuft, ist ein Thema, das in der nachkatholischen Periode nach einer weiteren Klärung verlangt.

(ii) Anders, als man *prima facie* meinen könnte, ist ein Zugang zur Religion über eine Wesensbetrachtung des religiösen Sinns nicht mit einer Tendenz zur Verinnerlichung verbunden. Sie lässt hingegen in mindestens zwei Punkten die Anerkennung einer *Dialektik von Geist und Leben* erkennen. Zum Ersten betont Scheler, dass Einsichten in ewige Wesenszusammenhänge kooperativer und geschichtlicher Natur sind, das heißt von einer bestimmten vitalen Perspektive geprägt sind, die einen Teilaspekt des Göttlichen eröffnet, indem sie zugleich einen anderen verschließt. Wachsende Einsicht in das Wesen des Göttlichen kann es daher nicht anders als durch ein kooperatives Unternehmen der Menschheit geben (GW V, 203), und zwar sowohl in synchron-interkultureller als auch in diachron-geschichtlicher Hinsicht (GW V, 206). Allein in diesem "universellen Miteinandererkennen" (GW V, 336) können die verschiedenartigen Erfahrungen des göttlichen Wesens sich ausdifferenzieren und einander ergänzen. Im weltgeschichtlichen Maßstab denkt sich Scheler dabei eine Arbeitsteilung der Menschheit: Eine Zeit der Schöpfung religiöser Erkenntnisse wird von einer Zeit der Bewahrung und Konsolidierung religiöser Erkenntnisse abgelöst (GW V, 354). Dem entspricht, dass es im Bereich der Gotteserkenntnis keinen Fortschrittsprozess, sondern nur ein Stiften und Wachsen der Erkenntnis gibt. Zum Zweiten diagnostiziert Scheler in der Geschichte der Welt eine Verfallstendenz. Ein "Theismus ohne Fall" ist ebenso ein "Nonsens" wie ein "Theismus ohne Offenbarung" (GW V, 345). Die Welt ist konstitutiv erlösungsbedürftig (GW V, 232), das heißt sie ist "nicht darauf angelegt, durch ihre eigenen Kräfte sich im Sinne steter Werterhöhung zu entwickeln" (GW V, 240). Die "Vergeistigung" des Lebens ist demnach nicht mit der Formung eines inerten Stoffes gleichzusetzen, sondern ist als Gegenbewegung gegen das Verfallen zu verstehen. Die Heiligung des Lebens ist dem Leben gegen seine eigene Tendenz abzurufen. Wir werden bald sehen, dass an diesem Punkt bei Scheler ein Klärungsprozess einsetzt, der in der späteren Phase dazu führt, die Machtverhältnisse zwischen den beiden beteiligten Elementen radikal anders einzuschätzen: Steht in der katholischen Phase hinter der Vergeistigung des Lebens noch die Allmacht Gottes, wird später für Scheler zunehmend klar, dass man dem Wesen des Geistes und der geschichtlichen Dialektik von Geist und Leben nur gerecht werden kann, wenn man die Vergeistigung des Lebens nicht mehr als asymmetrische kausale Relation, als Wirkung des allmächtigen Geistes auf das Leben, konzipiert. Die von Scheler vorgeschlagene Alternative dazu wird im dritten Teil erörtert.

(iii) Scheler lässt keinen Zweifel daran, dass eine universale Vergemeinschaftung, wie er sie hier anvisiert, ein *sacrificium intellectus* in einem genau definierten Sinn impli-

ziert. Dieses *sacrificium* ist nicht irrational, sondern beruht auf der "vernunftgemäßen Überzeugung, daß nur durch ein *Miteinander* der religiös-kirchlichen Gemeinschaft (auf Grund des Primates der Wechselliebe all ihrer Kinder in Gott vor der rationalen Erkenntnis Gottes), und daß nur durch freie Anerkennung der kirchlichen Stiftung als einer solidarischen Heilsanstalt eine Erkenntnis göttlicher Dinge *überhaupt* zu gewinnen ist" (GW V, 344). Um ihren universalistischen Anspruch zu erfüllen, kann die Kirche nicht auf der Grundlage einer je individuellen freien Erkenntnis, sondern nur auf der Grundlage solidarischer Liebe vergemeinschaftet sein. Scheler führt dieses Primat der Liebe vor der Erkenntnis auf das Primat des göttlichen Attributs der Allgüte zurück und will auf diese Weise nicht nur die Einzigkeit der Kirche, in der die sich die "Intention solidarischer und gegenseitiger Heilsverantwortlichkeit und Heilsmitverantwortlichkeit" (GW V, 342) erfüllt, sondern auch die absolute Autorität der Kirche begründen (GW V, 340f.). Die vermeintliche Wesenseinsicht in die mystische Kirche ist also bei Scheler nach der Realverfassung der zeitgenössischen katholischen Kirche modelliert, wie deutlich hervorgeht:

Die *Unfehlbarkeit* einer allumfassenden ‚Kirche‘ qua Kirche in Heilsdingen ist also eine Folge davon, daß nicht primär eine *Allweisheit*, nicht primär eine *Allmacht*, nicht primär eine gerechte Ordnung, sondern eine *personhafte Alliebe* zu allen Menschen im Zentrum der Dinge und im Regiment der Welt gedacht ist und gedacht werden muß. [...] Einheit und Einzigkeit, Allgütigkeit und absolute Autorität der Kirche (schon als *Wesensidee* von Kirche) sind also wesensgesetzliche Merkmale der Idee ‚Kirche‘, als der Kirche *eines* persönlichen allgütigen Gottes. (GW V, 341)

Hier besteht ein doppeltes Problem: Das *sacrificium intellectus*, wie es Scheler konzipiert, ist nicht allein die Freigabe der Liebesgemeinschaft, sondern zugleich die Restitution des *Glaubens* als gemeinschaftskonstituierend, denn an Christus als fleischgewordene Wahrheit kann nur geglaubt werden (GW V, 342). Hinzu kommt, dass diese Grundhaltung des Glaubens auf die Kirche übertragen und so die Unfehlbarkeit kirchlicher Autorität begründet werden soll: "Wer nicht *absolut* glaubt, der glaubt auch nicht an das *absolute* Sein. Wer nicht an die Idee der allumfassenden Heilsanstalt und ihren dauernden Wahrheitsbesitz glaubt, der glaubt auch nicht ernsthaft an die *Allgüte Gottes*." (GW V, 341) Die Erfahrung natürlicher Offenbarung hat sich im Zuge des Versuchs, sie mit einer universalen heilssolidarischen Gemeinschaftsform zu verknüpfen, somit zu einem absoluten Autoritätsglauben verkehrt. Statt der vom *Prinzip Reformation* geforderten überkonfessionellen Gemeinschaft, die den Intellekt gegenüber den Forderungen der Liebe zurückstellt, gelangen wir zu einer extremen Form von konfessioneller hierarchischer Gemeinschaft, die den Besitz der Heilswahrheit an ein kirchliches Amt bindet. Scheler wird in diesem Punkt also seinem

eigenen Maßstab eklatant nicht gerecht. Es bleibt abzuwarten, wie er sich die Vergemeinschaftung in der nachkatholischen Periode vorstellt.

(iv) Wie bereits im vorherigen Punkt angeklungen ist, sieht sich Scheler in seiner Religionsphilosophie zu einer theistischen Position geführt, die die Zuschreibung der klassischen Attribute an das Göttliche bejaht: *Allgüte* (mit der Implikation von *Personalität*), *Allmacht* und *Allwissenheit* (mit der Implikation von *Geistigkeit*). Theistische Attribute wie Allgüte und Allwissenheit bezeichnet Scheler als "überformale" bzw. "materiale" (sekundäre) Attribute, da sie im Gegensatz zu den oben genannten formalen (primären) Attributen – zu denen auch die Allmacht in ihrer archaischen Gestalt der "Allwirksamkeit" zählt – *nicht konstitutiv* für den religiösen Gegenstandsbereich sind, sondern bereits eine bestimmte Erfahrung mit der Welt voraussetzen und von da her eine Fortbestimmung des Göttlichen in Form einer analogischen Übertragung darstellen (GW V, 172). Das heißt konkret, um das Göttliche als geistiges und personales Wesen erfahren zu können, muss zuvor eine Erfahrung mit der eigenen Geistigkeit und Personalität in der (zwischen-)menschlichen Sphäre ausgebildet worden sein.

An diesem Punkt ist bei Scheler eine oben bereits angedeutete Zweideutigkeit, was die personalen Implikationen der natürlichen Offenbarung betrifft, zu bemerken: Einerseits sagt Scheler zu Beginn des Abschnitts zur Eidetik des Göttlichen ganz klar, dass sich die Personalität des Göttlichen nur in Form der an eine andere Person adressierten *positiven* Offenbarung zeigen kann (GW V, 157). Andererseits unterscheidet er aber bereits innerhalb der *natürlichen* Offenbarung zwischen verschiedenen Stufen der Offenbarung (GW V, 351), näherhin zwischen einem "Offenbarwerden" des Göttlichen in der Wirklichkeit überhaupt und seinem "Sichoffenbaren" in der geistig-personalen Wirklichkeit, was ihn zu folgender Aussage führt: "Die [menschliche? *Anm. P.G.*] ‚Person‘ ist also selbst natürliche Offenbarung Gottes und die höchste natürliche Offenbarung." (GW V, 190, Fußnote). Auch wenn hier wohl die menschliche und nicht sogleich die göttliche Person gemeint ist, bedeutet das doch, dass auf dieser Grundlage das Attribut der Personalität auf das Göttliche analogisch übertragen werden kann. Somit kann die göttliche Personalität also bereits im Rahmen der natürlichen Offenbarung erfahren werden. Ferner ist damit innerhalb der natürlichen Offenbarung die Basis geschaffen, die einen Übergang zur positiven Offenbarung – der Selbstmitteilung einer geistigen Person, die sich an andere Personen wendet – legitimiert. Zur Klärung dieser Zweideutigkeit, die bereits zeitgenössische Leser verwirrt hat, unterscheidet Scheler in der "Vorrede zur zweiten Auflage" von 1922 zwischen Erfahrung der *Personalität* Gottes als seiner "Daseinsform" und Erfahrung der *Person* Gottes (GW V, 20f.) und kommt zu folgender Aussage: Der natürlichen Offenbarung ist lediglich die Personalität erschlossen, der Umstand also, *dass* es sich beim Göttlichen um etwas Personales

handelt, nicht aber ihr personaler Vollzug selbst, da dieser bei einer rein geistigen (nicht-leiblichen) Person nur in einer positiven Offenbarung zugänglich werden kann: "Eine Person wird erkannt nur, indem sie sich erkennen läßt, indem sie sich kundgibt." (GW V, 331) Sein darauf beruhender "Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes als Person" (GW V, 331) ist daher nur in einem stark eingeschränkten Sinn zu verstehen: Gott kann als Person nicht bewiesen werden, da metaphysische Verstandeserkenntnis keinen Zugang zu positiver Offenbarung hat. Zudem braucht er aber auch gar nicht bewiesen werden, da seine Personalität bereits in natürlicher Offenbarung gegeben ist.

Wir sehen somit, dass Scheler in seiner katholischen Periode eine metaphysische Bestimmung des Göttlichen gibt, die dem klassischen Theismus entspricht, obgleich er in seiner Begründung von der scholastischen Metaphysik radikal abweicht, da die göttlichen Attribute von ihm nicht als Produkte einer rationalen Schlussfolgerung, sondern als rezeptive Erfahrungsgehalte des religiösen Sinns angesehen werden. Nach seiner Auffassung sind alle metaphysischen Gottesbeweise, die mit einem Kausalschluss operieren, zirkulär, da sie diese Erfahrungsgehalte bereits in Anspruch nehmen müssen (GW V, 268). Die *Reformation*, die Scheler zu diesem Zeitpunkt im Auge hat, betrifft also allein die Begründungsebene, nicht die Inhaltsebene. In der nun zu behandelnden nachkatholischen Periode werden wir jedoch auf Motive stoßen, die Scheler zu einer radikalisierten Reformation führen, die auch den Gehalt der metaphysischen Attribute tangiert: Das Göttliche als reinen Geist zu denken, schließt sowohl (ursprüngliche) Personalität als auch jede Form von Mächtigkeit (geschweige denn Allmacht) aus dem Wesen des Göttlichen aus, so die Hauptthese Schelers.

3. Schelers nachkatholische Periode: Panentheismus

Ebenso wie Schelers katholische Religionsphilosophie oft auf den Standpunkt seiner Wertphänomenologie reduziert wird, wird Schelers Religionsphilosophie insgesamt oft auf den Stand von 1921 reduziert. Dies hängt nicht nur damit zusammen, dass Scheler seinen späteren Standpunkt nicht mehr systematisch ausführen konnte, sondern vor allem damit, dass er seine nachkatholische Religionsphilosophie nicht mehr *als Religionsphilosophie* im früheren Sinn verstanden hat, da er die Trennung von phänomenologisch begründeter Religionsphilosophie und logisch verfahrenender Metaphysik nicht mehr in dieser Form aufrechterhält. Wenn dies berücksichtigt wird, dann zeichnet sich im Spätwerk Schelers jedoch eine *metaphysische* Religionsphilosophie ab, die eine Reformation der christlich-theistischen Metaphysik darstellt. Die intensive reformatorische – destruktive wie konstruktive – Auseinandersetzung mit der christlich-theistischen Metaphysik, die sich in Schelers Spätwerk kristallisiert, erscheint umso bedenkenswerter, wenn man bemerkt, dass die heutige Diskus-

sion innerhalb der analytisch orientierten Religionsphilosophie unter einem starken Phantasie- und Optionmangel an Optionen leidet, was die sinnvoll möglichen Positionen im metaphysischen Feld angeht. Die Diskussionen begnügen sich oft mit dem Entweder/oder von Naturalismus und Theismus.¹² In Schelers späten Schriften können wir hingegen eine originelle *panentheistische* Position entwickelt sehen, die aus den Aporien sowohl des reduktionistischen Naturalismus (Verkennen der in der Intelligibilität implizierten Geistpotenz der Natur)¹³ als auch des Theismus (Scheitern aller Theodizee) herausführt.¹⁴

Die *Re-Metaphysisierung* der Religionsphilosophie nach 1922 lässt sich daran erkennen, dass Scheler das metaphysische Wissen – das "Wissen um der Gottheit, des Ens a se willen" – nun als "*Erlösungs- oder Heilswissen*" (GW IX, 114) versteht, wie er in "Die Formen des Wissens und die Bildung" (1925) ausführt. Hier sind drei Neuerungen gegenüber der früheren Position bemerkenswert: Das Religiöse wird jetzt soteriologisch zugespitzt, während zuvor die mystische Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen im Zentrum stand. Die Erlösung wird dabei nicht mehr als etwas verstanden, was vom Göttlichen her geschieht (natürliche respektive positive Offenbarung), sondern als ein Wissen, das ich mir als Mensch durch eigene Anstrengung aneignen kann. Es handelt sich um eine "Selbstdeifizierung", um eine Erlösung ohne Erlöser und ohne Gnadengaben: "nicht Warten auf einen Erlöser von außen, nicht Empfang kapitalisierter Erlösungsgnaden durch eine Kirche, die ihren Stifter dinglich vergottet" (GW IX, 101). Schließlich kehrt sich sogar die Erlösungsbedürftigkeit um: Es ist nicht mehr der Mensch, der der Erlösung bedarf, sondern vielmehr das Göttliche, das der "Erlösung von einer in ihm gelegenen ‚Spannung‘ und ‚Urgegensätzlichkeit'" (GW IX, 114) durch den Menschen bedarf. Diese Spannung ist gleich näher zu erläutern. Hier ist nur festzuhalten, dass das metaphysische Erlösungswissen, das Scheler im Auge hat, den vormaligen Grundsatz religiöser Erkenntnis ("alles Wissen von [sc. über] Gott ist Wissen durch Gott"), der die Sphäre natürlicher respektive positiver Offenbarung eröffnete, ersetzt. Stattdessen heißt es jetzt: "[...] alles Wissen ist in letzter Linie *von* der

¹² Vgl. exemplarisch die Begründung des Theismus bei Holm Tetens, die auf der Grundlage dieses Schemas operiert (Tetens 2015).

¹³ Dazu die Argumentation von Nagel 2013, 30–54.

¹⁴ Die Kennzeichnung von Schelers Position als "Pantheismus" findet sich unter anderem auch bei Henckmann 1998, 226, Cusinato 2012, 83, und Zaborowski 2003, 231. Diese Kennzeichnung ist freilich nicht unproblematisch, da Schelers Position von heute diskutierten Varianten des Pantheismus, die meist nur vorsichtige Korrekturen an der theistischen Grundposition darstellen, deutlich abweicht und er sich außerdem selbst von in der zeitgenössischen Diskussion vertretenen Pantheismus-Vorstellungen abgrenzt. Der hier gebrauchte Terminus "Pantheismus" ist daher nur als grobe klassifikatorische Einordnung zu verstehen.

[sc. über die] Gottheit – und *für* die Gottheit." (GW IX, 119) Was vormalig als *durch* Gott geschehend erfahren wurde, wird jetzt als *für* Gott geschehend erfahren. Von "natürlicher Offenbarung" ist daher nicht mehr die Rede. Dennoch sollte man sehen, dass die beiden Aspekte nicht unvereinbar sind, da sie auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind, sodass es sich lediglich um eine Akzentverschiebung handelt: Das metaphysische Wissen für Gott ist zugleich ein Wissen durch Gott, insofern es wiederum Gott ist, der *sich* im Menschen weiß. Scheler beruft sich hier auf einen "alten Gedanken", den man unter anderem bei Spinoza und Hegel finden kann, wie er in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) bemerkt: "Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut." (GW IX, 70) Das bedeutet aber, dass die Idee der natürlichen Offenbarung im metaphysischen Erlösungswissen nicht völlig untergeht: Gott bleibt das vollziehende Subjekt der Erkenntnis. Was sich aber ändert, ist, dass Gott nicht mehr als ein Gegenüber, das nach einer Antwort verlangt, verstanden wird. Gott ist nicht gegenstandsfähig und daher "nur reine vollziehbare *Aktualität*" (GW IX, 83), wie Scheler in "Philosophische Weltanschauung" (1928) betont. Der einzige Zugang zu Gott ist daher nicht "vergegenständlichende Betrachtung, sondern persönlicher aktiver *Einsatz* für Gott und für das Werden seiner Selbstverwirklichung [...]" (GW IX, 83).

Auf dieser Basis grenzt Scheler das metaphysische Heilswissen als der im persönlichen Einsatz gewonnenen Teilhabe am Absoluten von der Religion als dem "*Drang nach Bergung*" (GW IX, 69) ab. Die höchste Form dieses Drangs nach Bergung ist die Gotteskindschaft, das die Ideen des Bundes, der Unterwerfung und der Knechtschaft übersteigt. Doch hier gilt: "Alle Ideen solcher Art müssen wir für unsere philosophische Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zum obersten Grunde zurückweisen" (GW IX, 70). Die damit einhergehende Distanzierung von der Religion verrät durchaus einen nietzscheanischen Gestus – Troeltschs Bezeichnung Schelers als dem "katholischen Nietzsche" (Troeltsch 1922, 609) passt insofern besonders gut auf den Scheler der Spätphase: "Metaphysik [ist] [im Gegensatz zur Religion, *Anm. P.G.*] keine Versicherungsanstalt für schwache, stützungsbedürftige Menschen" (GW IX, 71).

Eine wichtige Konsequenz des neuen *Grundsatzes metaphysischer Erkenntnis*, wie man ihn in Anlehnung an den vormaligen "Grundsatz religiöser Erkenntnis" nennen kann, ist, dass die Verantwortlichkeit sich völlig umkehrt, weshalb das Theodizee-Problem gegenstandslos wird. Denn nicht mehr Gott ist verantwortlich für das Schicksal des Menschen, sondern der Mensch ist verantwortlich für das Schicksal Gottes. Scheler nimmt damit eine metaphysische Position ein, wie sie dem panentheistischen Narrativ von Gottes "Abenteuer der Sterblichkeit" (Jonas 1994, 391) entspricht, das Hans Jonas unabhängig von

Scheler in den 1960er-Jahren vorschlägt und das er später auch als Antwort auf das Theodizee-Problem in Stellung bringt (Jonas 1992):

[...] damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen aus der Odyssee der Zeit [...] Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben: jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben [...] In unseren unsicheren Händen halten wir buchstäblich die Zukunft des göttlichen Abenteurers auf Erden. (Jonas 1994, 390, 395, 396)

Mit anderen Worten: "Schöpfung" ist nicht *creatio ex nihilo*, sondern – gemäß dem kabbalistischen *Zimzum* – *Selbstkontraktion* Gottes oder auch – gemäß der schöpfungstheologisch generalisierten christologischen *kenosis*-Lehre, die auf einer Stelle bei Paulus (Phil 2,7) aufbaut – *Selbstentleerung* Gottes. Diese Auffassung hat wiederum gnadentheologisch zur Folge, dass "Gnade" nicht als Intervention göttlicher Allmacht zu verstehen ist:

Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz zu sich selbst und begleitet hinfort sein Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung – und, wie ich glauben möchte, sich ihm fühlbar machend, ohne doch in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen (Jonas 1994, 393).

Wir werden allerdings gleich sehen, dass Scheler eine metaphysisch-konzeptuelle Erklärung für dieses Gott-Welt-Verhältnis zu bieten hat, die über Jonas' narrativ eingekleideten Pantheismus hinausgeht.¹⁵

Aufgrund der Re-Metaphysisierung der Religionsphilosophie erscheint es nun sinnvoll, in der folgenden Darstellung mit Schelers radikalierter pantheistischer Reform der metaphysischen Bestimmung des Göttlichen zu beginnen, bevor der Reihe nach die drei anderen Kriterien des *Prinzips Reformation* herangezogen werden.

¹⁵ Auch Hans Jonas hat in seiner späten Schrift *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung* (1988) eine metaphysische Erklärung versucht, die – wiederum ohne explizite Anknüpfung an Scheler – in eine ähnliche Richtung wie Scheler weist. Denn so wie Scheler nimmt auch Jonas zur metaphysischen Erklärung des "Weltstoffes", zu dem nicht nur die unbelebte Materie, sondern auch das Lebendige und das Geistige zählen, eine *Differenz im Göttlichen* an: eine Differenz zwischen "kosmogonischem Eros" (Jonas 1988, 49; ein Begriff von Ludwig Klages) einerseits und "Geist" andererseits. Während aber Jonas diese Differenz durch die theistische Annahme eines immer schon "wachen", immer schon bei sich seienden Geistes und einer Schöpfungsabsicht dieses Geistes harmonisiert denkt (Jonas 1988, 39f. u. 57), stellt Scheler den Sinn einer solchen Annahme gerade in Frage und versteht diese Differenz stattdessen als ein Spannungsverhältnis, dessen Austrag den Weltprozess und den Sinn der Geschichte verständlich macht.

(iv) Scheler unterscheidet wie Spinoza zwei Grundattribute des Göttlichen, aber diese bestimmt er nicht als *Denken* und *Ausdehnung*, sondern als *Geist* und *Drang* (GW IX, 81). Die Abweichung von Spinoza ist doppelter Art: "Geist" ist nicht auf Denken zu reduzieren, da er auch Anschauung und bestimmte volitive und emotionale Akte wie Lieben umfasst (GW IX, 32), und "Drang" ist die Bezeichnung für das "*psychische* Urphänomen des Lebens" (GW IX, 13), trägt also der biologischen Dimension der Wirklichkeit Rechnung, die in Spinozas cartesisch geprägter Materie-Geist-Dualität ortlos bleibt. Diese inhaltliche Neubestimmung der göttlichen Attribute beruht methodisch auf einer "transzendentalen Schlußweise" (GW IX, 82), die von der Auslegung der Phänomene des Lebendigen und des Menschlichen im Rahmen des Kosmos ausgeht. Es ist insbesondere der Mensch mit seiner doppelten Erfahrung des Dranges und des Geistes, der als alle Dimensionen der Wirklichkeit in sich enthaltender "Mikrokosmos" und "Mikrotheos" (GW IX, 83) per "Rückverlängerung" (GW IX, 82) einen Zugang zum Göttlichen eröffnet. Das Göttliche ist also nicht einer natürlichen Offenbarung gegeben, sondern muss vermittelt über die philosophische Anthropologie, über die Auslegung der doppelten Erfahrung des Dranges – den der Menschen mit allen Lebewesen teilt – und des Geistes – der das über-lebendige Proprium des Menschen ausmacht –, spekulativ erschlossen werden. Diese Metaphysik ist somit "nicht mehr Kosmologie und Gegenstandsmetaphysik, sondern *Metanthropologie* und *Aktmetaphysik*" (GW IX, 83). Damit verschiebt sich die Stellung der Phänomenologie im Begründungszusammenhang: Das Göttliche ist nicht mehr direkt das Thema einer phänomenologischen Analyse, sondern kann nur indirekt auf der Grundlage einer phänomenologischen Analyse des Lebendigen und des Menschlichen erschlossen werden.

Die Reform Schelers gegenüber dem Theismus besteht darin, erstens mit dem "gott-haften Drange" (GW IX, 83) eine in Gott herrschende weltschaffende "dämonische" Macht anzunehmen und zweitens den Geist, der die eigentliche Göttlichkeit Gottes darstellt, von seinen "theistischen Voraussetzungen" (GW IX, 70), nämlich den Attributen der Allmacht und der Personalität, zu lösen. Mit seiner neuen Theorie des Geistes wendet er sich sowohl gegen klassische Theorien des Geistes, die Geist stets mit Macht assoziieren (wozu der klassische Theismus zählt), als auch gegen negative Theorien des Geistes, die Geistiges auf Phänomene des Lebendigen und des Psychischen reduzieren wollen. In Schelers Sicht bildet der Geist eine eigene autonome Sphäre der Welt, die in Form von Wesenserkenntnissen erforscht werden kann, sie hat jedoch "keine ursprüngliche Eigenenergie" (GW IX, 46). Mächtig ist nicht das Höchste, wie die klassische Theorie des Geistes es will, sondern "mächtig ist ursprünglich das Niedrige [sc. der Drang], ohnmächtig das Höchste [sc. der Geist]" (GW IX, 52). Gott als Geist, d.h. der göttliche Gott, ist daher ursprünglich nicht allmächtig, sondern ohnmächtig. Zudem ist dieser ursprüngliche Geist auch nicht personal,

sondern "übersingulär": Eine (menschliche) Person ist als "Gefüge von geistigen Akten" (GW IX, 83) jeweils ein "Teilzentrum" (GW IX, 70) des göttlichen Geistes in Form einer individuellen *Sammlung* oder *Konzentration* des göttlichen Geistes (GW IX, 83). Der göttliche Geist hat für sich genommen kein eigenes Zentrum, oder anders gesagt: Es gibt keine personale Konzentration des göttlichen Geistes unabhängig vom Menschen als dem *lebendigen* Geistwesen. Die Anerkennung eines göttlichen Dranges führt schließlich zu einem neuen Verständnis von Schöpfung: Schöpfung beruht nicht auf geistigem Machtspruch (*fiat*), sondern auf dem Geschehen-lassen der Weltwerdung durch "Enthemmung" (*non non fiat*) des welterschaffenden Dranges (GW IX, 55).

Schellers Schlüsselkonzept für das Mensch-Gott-Verhältnis ist das der *ideae cum rebus* (GW XI, 91): Die geistige Wirklichkeit existiert nicht "ante re" allein durch den göttlichen Geist und auch nicht "post rem" allein durch den menschlichen Geist, sondern "cum re", d.h. durch unseren Geist "mitgeschaffen mit der Gottheit als Geist" (GW XI, 250). Der Mensch ist ausgezeichnet durch die "Doppelteilhabe" (GW XI, 90) am göttlichen Geist sowie am göttlichen Triebleben. Hinsichtlich des Geistes ist menschliche geistige Tätigkeit somit ein "Mithervorbringen, ein Miterzeugen des ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und *Ursprung* der Dinge selbst heraus" (GW IX, 40). Der geschichtliche Sinn des Weltprozesses besteht dann in einem "Wachstum" geistiger Wesenserkenntnis sowie in einer steigenden *Durchdringung* von Idealität schauendem Geist und Realität setzendem Drang, also in einer *Vergeistigung des Lebensdrangs* beziehungsweise einer *Verlebendigung des Geistes* (GW IX, 55f.). Die Verwirklichung dieses geschichtlichen Sinns des Kosmos liegt ganz in der Hand des Menschen, da er das einzige existierende lebendige Geistwesen ist, das für diese Durchdringung in Gestalt der Heranbildung das "Allmensch" (GW IX, 150) sorgen kann. Scheller sieht diese Zeit in Gestalt eines "Weltalters des Ausgleichs" (GW IX, 145) im Kommen, wie er in "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs" (1927) ausführt. Dieser geschichtliche Prozess der kosmologischen Durchdringung der beiden Attribute der Wirklichkeit im Menschen ist das *Werden Gottes* (GW IX, 70), d.h. das *Mächtig-werden* des vormals ohnmächtigen Geistes, indem er das durch den Drang realisierte Weltgeschehen zunehmend bestimmt.

(i) Die panentheistische Reform der metaphysischen Bestimmung des Göttlichen hat zur Folge, dass das Religiöse nicht mehr durch eine eigene Gegebenheitsweise ("Offenbarung") ausgezeichnet ist. Das Religiöse verliert somit gegenüber der Metaphysik seine *phänomenologische Autonomie*, die Trennung von mystischer Erfahrung und metaphysischer Spekulation wird aufgelöst: "Religion ist die Metaphysik der Massen, Metaphysik die Religion der Denker" (GW IX, 169), wie Scheller im Anschluss an Spinoza sagt. Religion

und Metaphysik bleiben aber insofern autonom, als sie gegenüber allen weltlichen daseinsrelativen Gegenständen weiterhin eine eigene Gegenstandssphäre – das Absolute der "Absolutosphäre" – zum Thema haben. Aber die Bestimmung des Absoluten geschieht nicht durch natürliche Offenbarung in mystischer Erfahrung, sondern durch eine philosophisch begründete (und insofern elitäre) Weltanschauung, gemäß der es jedem Individuum obliegt, "selbständig über das Absolute zu philosophieren" (GW IX, 76). Die "Religion der Denker" beruht also nicht auf religiöser oder mystischer Erfahrung, sondern auf individuellem Nachdenken über den Kosmos, und zwar insbesondere über die Phänomene des Lebens und des Geistes, wie sie gebündelt in menschlicher Selbsterfahrung auftreten. Diese Phänomene ermöglichen einen transzendentalen Schluss auf die beiden elementaren Attribute des Göttlichen, von denen aus wiederum der geschichtliche Sinn des Weltprozesses erschließbar ist.

(ii) Die Metaphysik von Geist und Drang hat eine echte geschichtliche Dialektik von Geist und Leben zur Konsequenz, in der es zu einer wechselseitigen Bestimmung und gegenseitigen Durchdringung der beiden Attribute kommt. Die Bestimmung des Dranges durch den Geist denkt Scheler jedoch nicht als direkten kausalen Einfluss, sondern als einen Vorgang der kosmischen *Sublimierung* (GW IX, 53), der durch "Lenkung" und "Leitung" des Dranges durch den Geist zustande kommt (GW IX, 49 u. 54). Diese Möglichkeit beruht darauf, dass der Drang eine "bilderschaaffende ‚Drangphantasie'" (GW IX, 52) enthält, die durch Vorstellungsregulation (Hemmen/Enthemmen) und Vorhaltung von Ideen bestimmbar ist. Die Sublimierung ist allerdings kein notwendiger Vorgang, der von selbst eintritt, sondern liegt in der Verantwortung des Menschen. Ein vorläufiges Scheitern liegt nicht nur dann vor, wenn sich der Drang nicht sublimieren lässt, sondern auch dann, wenn es zu einer übersteigerten oder einseitigen Sublimierung in Form einer von den Triebkräften des Lebens abgekoppelten Intellektualisierung kommt. Den letzteren Fall diagnostiziert Scheler für sein eigenes rationalistisches Zeitalter. Hier sieht er das Erfordernis einer *Re-Sublimierung* (einer Neugestaltung der Sublimierung oder gar Ent-Sublimierung), um der Verwirklichung des Weltalters des Ausgleichs näher zu kommen. Unter "Re-Sublimierung" versteht Scheler den "Vorgang einer – selbst geistgewollten – Begrenzung des Maßes der Kraftzufuhr der vom Organismus aufgenommenen Energie zum Gehirn, beziehungsweise zur Intelligenz, in die alle rein geistige, d.h. ideenfassende Tätigkeit eingebettet scheint" (GW IX, 155). Die gegenseitige Durchdringung von Geist und Leben ist also kein linearer Prozess, sondern ein offenes Projekt, das vom Menschen gesellschaftspolitisch zu verantworten ist.

(iii) Was schließlich die Vergemeinschaftungsform betrifft, könnte es so scheinen, dass Scheler vom einen Extrem der konfessionsgebundenen hierarchischen kirchlichen Gemeinschaft, die er in seiner katholischen Periode verteidigt hat, zum anderen Extrem einer elitären metaphysischen Weltanschauung, die nur von einer Sekte von Denkern ver-

treten werden kann, gelangt ist. Die überkonfessionelle nicht-exklusive Gemeinschaft, die im *Prinzip Reformation* anvisiert ist, scheint somit wiederum verfehlt. Zwar ist die Gemeinschaft, die Schelers pantheistischer Metaphysik entspricht, nicht mehr von einem religiösen Bekenntnis abhängig, doch mit der Restitution der Metaphysik (im engeren Sinne) scheint eine elitäre Erkenntnisgemeinschaft mitgegeben zu sein. In diesem Sinne wurde Schelers Position auch schon als *gnostischer* Pantheismus bezeichnet (Simonotti 2008, 14). Tatsächlich ist es so, dass Scheler nun mit einem positiven Sinn von Elite sympathisiert, die sich als geistige Avantgarde im Dienste des kommenden Weltalters des Ausgleichs verstehen soll: "*Meine* Überzeugung geht dahin, daß die Elite als Gruppe, die den kommenden Ausgleich in die rechten Wege leiten muß, sich als solche *keiner* positiven Kirche wird verschreiben dürfen." (GW IX, 170) Doch dieser Elitismus darf nicht als Erneuerung einer Klassenideologie missverstanden werden, denn ein weiter bestehend bleibender Kritikpunkt am personalistischen Theismus war es gerade, dass es sich bei ihm unausweichlich um eine "Oberklassenideologie" (GW IX, 167) handelt, die dadurch gekennzeichnet ist, dass das Geistige als etwas ursprünglich Machtvolles erfahren wird. Genau dieser Ideologie darf die neue geistige Elite auch in ihrem Selbstverständnis nicht mehr aufsitzen. Das Grundwort von Schelers Pantheismus lautet daher nicht *Erkenntnis von Gott*, sondern *Einsatz für Gott*. Da der göttliche Geist niemals Gegenstand einer Betrachtung werden kann, sondern immer nur als Aktualität im *Mitvollzug* und in der *Miterzeugung* des göttlichen Aktes gegeben sein kann, ist der praktische Einsatz für den werdenden Gott der einzige Zugang zu Gott (GW IX, 83). Das Licht Gottes wird nicht als Gegenstand, sondern im *cum* des eigenen Aktvollzugs erfahren – in diesem Sinne bleibt die augustini-sche Formel *in lumine Dei*, auf die er sich bereits in der katholischen Phase berief (GW V, 278), auch für Schelers pantheistische Metaphysik gültig (GW IX, 83). Scheler hält daher ausdrücklich fest, dass der persönliche Einsatz dem Sich-in-Gott-Wissen vorausliegt: Es gibt keine theoretischen Gewissheiten, die dem Selbsteinsatz vorhergehen (GW IX, 71). So wird man sagen dürfen, dass die universale Liebesgemeinschaft vollends genügt, um die überkonfessionelle Gemeinschaft entsprechend der von Scheler umrissenen pantheistischen Metaphysik zu verwirklichen. In diesem Sinne ist in "Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs" zu lesen:

Der Mensch muß wieder neu lernen, die große unsichtbare *Solidarität aller Lebewesen* untereinander im Alleben, aller Geister aber im ewigen Geiste, zugleich die *Solidarität des Weltprozesses mit dem Werdeschicksal ihres obersten Grundes* und dessen Solidarität mit dem Weltprozeß zu erfassen. Und er muß diese Weltverbundenheit nicht wie eine bloße Lehre aufnehmen, sondern sie lebendig erfassen und sie äußerlich und innerlich üben und betätigen. Gott ist so wenig in seinem Wesensgrunde der

'Herr' der Welt, wie der Mensch der ‚Herr und König‘ der Schöpfung. Sondern beide sind vor allem Genossen ihres Schicksals, leidend und überwindend – einst vielleicht siegend. (GW IX, 162)

Schluss

Wir haben gesehen, dass man das *Prinzip Reformation* als Antrieb hinter Schelers Entwicklung von einem konfessionsgebundenen personalistischen Theismus zu einem das Verantwortungsverhältnis zwischen Gott und Mensch radikal umkehrenden Panentheismus verstehen kann. Entscheidend war dabei nicht nur eine Reform der Metaphysik des Göttlichen, sondern auch der Versuch, eine überkonfessionelle nicht-exklusive Gemeinschaft zwischen Menschen bzw. zwischen allen Lebewesen zu begründen. Dieses Problem bleibt auch heute angesichts des Wiedererwachsens der Nationalismen in Europa brisant.

In seiner katholischen Periode sah Scheler im übernationalen Geist des Papsttums eine unverzichtbare europapolitische Rolle verkörpert. Er formulierte vor hundert Jahren, in der Zeit des Ersten Weltkriegs:

Europa – wer immer sein Bewohner sei – hüte den heiligen Rest übernationaler spiritueller Autorität, den es – daran so unsäglich arm geworden – heute noch besitzt! Es behüte ihn wie seinen Augapfel! Denn im Bestande dieser Autorität, in ihrer vollen Freiheit und Selbständigkeit, in der freien Fern- und Weltsicht dieses geheiligten Auges, hat die Geschichte, hat dieser Krieg mit blutigen, weithin leuchtenden Flammenzeichen auch einen letzten Hort der eigenen Freiheit und Selbständigkeit des europäischen Geistes der Welt sichtbar und deutlich werden lassen. (GW IV, 472)

Im Papsttum die symbolische Verkörperung eines konkreten Universalismus zu sehen, ist auch heute nicht abwegig, wie ein Vergleich mit dem Soziologen Zygmunt Baumann zeigt. Denn es ist kein Zufall, dass Baumann in seinem letzten Werk Papst Franziskus als die einzige globale Autorität identifiziert, die auf der Höhe unseres europäischen und globalen gesellschaftspolitischen Problems agiert, nämlich der Frage, wie wir lernen können durch eine "Kultur des Dialogs" Identitäten zu entwickeln, die nicht auf der Logik konfessioneller oder ethnischer Abgrenzung beruhen (Baumann 2017, 199–203). Als soziologisch geschultem Philosophen waren derartige Beobachtungen und Überlegungen auch Scheler nicht fremd und bildeten ein wichtiges Motiv für seine katholische Option. Dennoch konnte er es angesichts des Erfordernisses einer überkonfessionellen Vergemeinschaftungsform nicht dabei bewenden lassen. Seine letztes Wort in dieser Frage lautete: Die sterblichen Erdbewohner bilden eine metaphysisch vereinte Solidar-, Schicksals- und Verantwortungs-gemeinschaft. Diese Antwort dürfte in einer Zeit des wachen ökologischen Krisenbewusstseins eine neue Relevanz gewinnen. Schelers Spätphilosophie lässt sich in diesem Kontext

als unverzichtbare *metaphysische Grundlegung* einer ökologischen Verantwortungsethik im Stile von Hans Jonas verstehen.

*Dr. Peter Gaitsch, Karl-Franzens-Universität Graz,
Philosophische Fakultät, peter.gaitsch[at]uni-graz.at*

Literaturangaben

- Baumann, Zygmunt. *Retrotopia*. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Bolz, Norbert. *Zurück zu Luther*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.
- Cusinato, Guido. *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Delikostantis, Konstantinos. "Luther und der Europäische Subjektivismus. Gedanken zu Max Schelers Lutherkritik" in Heiner Bielefeldt/Winfried Brugger/Klaus Dicke (Hg.). *Würde und Recht des Menschen*. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. 289–307.
- Fries, Heinrich. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie*. Heidelberg: Kerle, 1949.
- Gaitsch, Peter. "Vom Bedürfnis zu glauben zum religiösen Grundakt. Eine ‚schwache‘ Wesensanalyse des postsäkularen religiösen Bewusstseins." *Cahiers d'études germaniques* 74 (2018): 23–34.
- Großmann, Andreas. "Reformatorsche Impulse. Heidegger und Luther." in Andreas Großmann. *Heidegger-Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. 11–26.
- Hacker, Paul. *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*. Graz: Styria, 1966.
- Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt/Main: Klostermann, 1988 (= GA 63).
- Henckmann, Wolfhart. *Max Scheler*. München: Beck, 1998.
- Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 1: *Luther*. Tübingen: Mohr, 1921.
- Jonas, Hans. *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Jonas, Hans. "Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme." In Hans Jonas. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. 190–208.

- Jonas, Hans. "Unsterblichkeit und heutige Existenz." [engl. Erstveröffentlichung 1962] in Hans Jonas *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main: Insel, 1994. 373–397.
- Lauster, Jörg. *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*. München: Claudius, 2017.
- Nagel, Thomas. *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- Schaeffler, Richard. *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Schaeffler, Richard. *Phänomenologie der Religion. Grundzüge ihrer Fragestellungen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017.
- Scheler, Max. *Frühe Schriften*. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bern/München: Francke, 1971 (= GW I).
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16; 1927³)*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: Francke, 1954 (= GW II).
- Scheler, Max. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: Francke, 1955 (= GW III).
- Scheler, Max. *Politisch-pädagogische Schriften*. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bern/München: Francke, 1982 (= GW IV).
- Scheler, Max. *Vom Ewigen im Menschen*. Hrsg. v. Maria Scheler. 5. Auflage Bern/München: Francke, 1968 (= GW V).
- Scheler, Max. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: Francke, 1963 (= GW VI).
- Scheler, Max. *Späte Schriften*. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Berlin/München: Francke, 1979 (= GW IX).
- Scheler, Max. *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: Francke, 1957 (= GW X).
- Scheler, Max. *Schriften aus dem Nachlaß*. Bd. 2: *Erkenntnislehre und Metaphysik*. Hrsg. v. Manfred S. Frings. Berlin/München: Francke, 1979 (= GW XI).
- Simonotti, Edoardo. *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2008.
- Tetens, Holm. *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart: Reclam, 2015.
- Troeltsch, Ernst. *Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1922.
- Van Buren, John. "Martin Heidegger, Martin Luther." In Theodore Kisiel/John van Buren (Hg.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994. 159–174.
- Zaborowski, Holger. "Jenseits von Scholastik und Moderne. Anmerkungen zu Max Schelers Phänomenologie der Religion." *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 2 (2003): 221–254.