

Zum Problem Max Scheler.

In der Einleitung zum dritten Band seiner „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ (Leipzig 1924) schreibt Max Scheler: „(Es) hatte denn Verfasser seine autonome, von den christlichen Traditionen von Haus aus unabhängige philosophische Gedankenentwicklung in vielen wesentlichen Dingen zu Ansichten und Überzeugungen geführt, die den in den katholischen Formen des Christentums, insbesondere der römischen Kirche vorhandenen Überzeugungen bis zur Deckung gleichsinnig waren. Obgleich sich der Verfasser stets klar bewußt war, daß er nach den strengen Mäßen der Theologie der römischen Kirche sich einen ‚gläubigen Katholiken‘ zu keiner Zeit seines Lebens und seiner Entwicklung nennen durfte (hatte er so zum Beispiel schon in seinem Buch ‚Formalismus in der Ethik usw.‘ den Bestand einer göttlichen Strafgerechtigkeit restlos bestritten und geleugnet¹), so wußte er sich während der Niederschrift dieser Aufsätze dem kirchlichen Gedankensystem immerhin erheblich näher als heute. Über das Maß und die Art der Entfernung des Verfassers von diesem System (die bereits Inhalt und Begründungsform der Gottesidee mitbetrifft) werden eine Reihe metaphysischer Abhandlungen, insbesondere der in Vorbereitung befindliche zweite Band vom ‚Ewigen im Menschen‘ der Öffentlichkeit seinerzeit genauen Aufschluß erteilen. Wenn aber gleichwohl der Verfasser gefragt würde, welcher von den religiösen und geistigen Kollektivmächten, die überhaupt noch einen Richtung und Gestalt gebenden Einfluß auf die Gesellschaft und ihre Fortbildung geben können, er am meisten wertvolle praktische und erzieherische Kraft und Heilsamkeit zugleich zuschreibe, so würde er auch heute nicht anstehen, zu antworten: der christlichen Kirche in der Form, die sie im römischen Katholizismus angenommen hat. Wer in diesen beiden Positionen des Verfassers einen einfachen sogenannten ‚Widerspruch‘ sehen würde, würde unseres Erachtens die Kompliziertheit dieser Welt unterschätzen“ (VII/VIII).

Man könnte fragen: Was hat dieses persönliche Bekenntnis mit der sogenannten „Scheler-Frage“ überhaupt zu schaffen? Ist die

Frage, ob Schelers Philosophie für den Katholiken annehmbar sei, nun durch Schelers persönliche Stellungnahme zur Kirche erledigt? Platon und Aristoteles waren sogar Heiden, und trotzdem war der erste der philosophische Meister der Patristik und der zweite „der Philosoph“ der Scholastik. Die großen Lehrer der Kirche hatten noch die katholische Geistesweite der Lehre von den *σπέρματα τοῦ λόγου*, von dem geheimen Wirken der Wahrheit Gottes in allen, die ehrlich der Wahrheit dienen. Aber, so könnte man erwidern, die Gedankensysteme eines Platon und Aristoteles waren, trotz des heidnischen Charakters ihrer Begründer sozusagen bereits christlich „präformiert“; sie waren der christlichen Wahrheit nicht zuwider, sondern innerlich geeignete Gefäße für sie. Läßt sich das geschichtlich aufrecht halten? Aristoteles galt in den Zeiten der Patristik geradezu als Vater der Keger. „Bischof der Arianer“ nennt ihn ein Schriftsteller des vierten Jahrhunderts¹. Und in den Zeiten der Scholastik galt er als Hort aller derjenigen, die an den kirchlichen Dogmen rüttelten, als die Quelle aller Rationalisierung von Offenbarung und Gnade. Seine Christianisierung durch Thomas von Aquin geschah nur unter starkem kirchlichem Widerspruch und auf offensichtliche Kosten des ursprünglichen Aristotelismus. War es bei Platon anders? Alle christologischen Häresien fußen auf dem echt platonischen Widerstreben, Gott als Gott im Fleisch zu glauben; alle manichäismusähnlichen Irrlehren auf der platonischen Spaltung von Leib und Seele. Wie alle Autonomie- und Rationalismus-Strömungen der Kirchengeschichte auf unverchristlichem aristotelischen Ethos letztlich beruhen, so alle schwärmerischen Spiritualismen auf unverchristlichem platonischem Ethos, und wie der patristische Platonismus in Athanasius und Augustinus gegen aristotelischen Vernunftstolz und Willens eigenmacht kämpfen mußte, so der scholastische Aristotelismus gegen platonische Geschöpfentwirklichung und Gottunmittelbarkeit. Wenn wir in diesem großen kirchlichen Geist des paulinischen „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“ die Scheler-Frage ansehen, so ergibt sich als einzig sachberechtigte Frage: Enthält das fragliche System Teile oder wenigstens Keime, in denen neue, noch nicht genügend

¹ Vgl. unsern Aufweis des eigentlichen (protestantischen) Irrtumsfahns dieser Lehre in „Religionsbegründung“ (Greiburg 1923) 197 ff.

¹ Vgl. des näheren Newman, *The Arians of the Fourth Century* (London 1919) 34 f. u. a.

beachtete Seiten der alten einen Wahrheit heraustreten? In diesem Sinne einer inneren positiven Auseinandersetzung mit Scheler, wie sie der Geist thomistischer Auseinandersetzung mit Aristoteles von einem wahren Thomas-Schüler fordert, — also weder im Sinne einer sklavischen „Scheler - Herübernahme“ bzw. „Scheler-Rechtfertigung“ noch im Sinn einer innerlich unfreien, ängstlich-defensiven „Scheler-Abweisung“ —, im thomistischen Sinn einer philosophischen Kontroverse mußte und muß eine wahre Scheler-Auseinandersetzung aufgefaßt werden. Wir stellten darum seinerzeit die zwei Probleme der konkret-natürlichen Gotteserkenntnis und des Verhältnisses von Natur und Übernatur als die Probleme heraus, die durch Schelers Arbeiten in eine wichtige neue Beleuchtung gerückt seien, das erste durch seine Werttheorie, das zweite durch seine Lehre von Präformationen der tatsächlichen Übernatur in der Natur (religiöse Gemeinschaft als Präformation der Kirche u. a.)¹.

Aber damit ist die Frage augenscheinlich noch nicht erschöpft. Denn die Werbekraft des Schelerschen Denkens lag ohne Zweifel darin, daß es so etwas wie eine neue christliche, ja geradezu katholische Philosophie zu geben versprach. Scheler kann mit seiner nunmehrigen Erklärung frühere Haltungen nicht einfach ungeschehen machen. In dieser Beziehung ist seine jetzige Sprache eine peinliche, aber trotz allem heilsame Ernüchterung für viele, die ihm kritiklos anhängen. Aber diese Ernüchterung muß dazu führen, nun im System Schelers selber die tieferen Gründe seiner jetzigen Haltung zu sehen. Diese sind, wie wir in unserem Schelerbuch näher ausführten, eben die Systemform, in die Scheler die beiden großen Probleme der konkret-natürlichen Gotteserkenntnis und des Ver-

hältnisses von Natur und Übernatur gefaßt hat. Von seiner systematischen Lösung des ersten Problems durch das Person-Liebe-System mußten wir urteilen, daß ein „scharfer Graben zwischen ihm und der Scholastik steht“ (Religionsbegründung 133)¹. Von der Lösung der zweiten Frage durch das Präformations-System hieß es, daß man bei Scheler „wohl kaum von einer wirklichen Phänomenologie der Offenbarungslehre schlecht hin sprechen könne“ (ebd. 222). Diese Antwort unterscheidet sich von der Antwort Josef Geyfers in seinen beiden Schelerschriften nur dadurch, daß Geyser erst in seinem zweiten Buch das Person-Liebe-System mit uns als den Angelpunkt der ganzen Frage darlegt, ohne freilich, infolge seiner skottistischen Leugnung oder wenigstens Abschwächung der analogia entis, die letzten Folgerungen für die Einzelfragen der Gotteserkenntnis usw. zu ziehen. Scheler ist eben, wie wir in unserer Darlegung der Typen der philosophiegeschichtlichen Wertlehren näher gezeigt haben (Religionsbegründung 127 ff.), nicht ein katholischer Philosoph, d. h. ein Philosoph, dessen Erkenntniseinstellung ähnlich der eines Augustinus, Thomas von Aquin, Scotus, Suarez, Newman schon im ersten Keim sozusagen „katholisch“ angelegt ist. Das, wenn wir so sagen wollen, „Apriori“ seines Denkens ist der ganz spezifisch nachscholastische Dualismus von Wert und Sein. Schelers System ist weder ein „katholisches“ System noch auch ein Vermittlungssystem zwischen Scholastik und Moderne, sondern „selbst nur eine der Variationen zwischen den Gegenpolen des nachscholastischen Denkens, freilich eine solche Variation, die dem scholastischen Denken am allernächsten kommt, soweit das der Graben des nachscholastischen Entweder-Oder von analytisch-mathematischem Denken und Emotivität zuläßt“ (Religionsbegründung 133). Die Täuschung derjenigen, die in Schelers Philosophie eine „katholische“ sehen zu können glaubten, ist also vergleichbar mit der, die etwa der englische Ritualismus bei manchen verursacht. Sein Gesamtbild ähnelt ganz dem Katholizismus, aber die Grundeinstellung, aus

¹ Religionsbegründung, Freiburg 1923. Geyser hat diese unsere Stellungnahme mißverständlich dargelegt (Max Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg 1924), abgesehen davon, daß er mehrfach in Fragen, wo es sich rein darum handelt, wie Schelers System tatsächlich liegt, logische Folgerungen zu ziehen liebt (vgl. Die Frage der Gottesrealität 35 ff.), während es sich doch darum handelt, was Scheler sagt (wenn es auch noch so „unlogisch“ wäre), nicht darum, was er sagen „muß“, wie Geyser, in unwillkürlicher Selbstkritik, sich selber an eben diesen Stellen ausdrückt. Dementsprechend sind auch die Ausführungen Guethers in der Zeitschrift für katholische Theologie 48 (1924) 425 ff. richtigzustellen. (Vgl. dagegen die besonnene Kritik Jnauens ebd. 261 ff.)

¹ Entgegen den irreführenden Worten Geyfers von einer Erweichung des tatsächlichen Gegensatzes zwischen Thomas und Scheler hebt Georg Wunderle in dankenswerter Weise diese prinzipielle Ablehnung Schelers durch den Verfasser hervor (Theol. Revue 23 [1924] 264 ff.). Sieht man tiefer, so liegt der Grund des Irrtums darin, daß er die Grundbedeutung der analogia entis für einen wahren Thomas-Standpunkt nicht sieht.

der ihm diese katholische Eigenart erwächst, ist eine wesentlich andere. Darum kam alles darauf an, die Grundeinstellung Schelers herauszuarbeiten. Sein jetziger Schritt ist nur dann verständlich, wenn man begreifen gelernt hat, wo der eigentliche Angelpunkt seines Denkens liegt¹.

Der Fall Scheler ist aber eine eindringliche Mahnung, uns zu hüten vor jenen Krankheiten des deutschen Katholizismus, die er selber früher einmal scharf umzeichnet hat: das unselbstständige Nachlaufen und die ebenso unselb-

ständige rein reaktive Abwehrhaltung. Man könnte, angesichts mancher Erscheinungen, die ernste Frage stellen: Sind wir erst dann der Wahrheit unsres Glaubens uns bewußt, wenn sogenannte „Große der Welt“ sich vor ihm beugen, — statt an das herbe Korintherwort zu denken: „Was vor der Welt töricht ist, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen“? Und, auf der andern Seite: Haben wir eine solch uneingestandene Angst, ob unser Glauben auch hieb- und stichfest sei, daß wir nur zu einer nervösen Abwehrgeste fähig sind, zu einer ressentimentverdächtigen Kampfesweise des Herunterziehens oder Bspöttelns des Gegners, — statt wahrhaft katholischer Großherzigkeit, weil man eben der Sieghaftigkeit der Wahrheit sich tief bewußt ist und der ernststen Verpflichtung des Wahrheitsjüngers zur — Liebe, die „nicht eifert . . . sich nicht aufregen läßt . . . die alles glaubt, alles hofft, alles übersteht“ — ? Der in der Wahrheit wirklich verwurzelte Mensch gibt seinem Gegner ruhig tausend Schritte vor. Den innerlich ungefestigten Menschen aber verrät seine an hundert Außenfragen nörgelnde Hast. Nicht wir haben sogenannten „Bewegungen“, und seien sie auch noch sehr „Bewegungen zum Objekt“, nachzulaufen, sondern wir müssen das Licht der Wahrheit rein hüten, daß die Heimkehrenden es sehen. Nicht wir haben mit nervöser Angstlichkeit (und verrät eine solche sich nicht mit Vorliebe in gesteigerter Heftigkeit?) neuen Denkern und neuen Gedanken von vorn herein die Tür zuzuschlagen, sondern wir müssen — in echt katholischer Souveränität — das innerlich freie Vertrauen haben, daß alles wirkliche Licht von Ihm ist, der spricht: „Ich bin das Licht“, und alle wirkliche Wahrheit von Ihm, der „die Wahrheit“ ist.

Erich Przywara S. J.

¹ Eine eingehendere Behandlung der Frage „Scheler und Scholastik“ behalten wir uns an anderer Stelle vor. — Zu dem, leider durch persönliche Polemik entstellten, Buch Joh. Hesses „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart“ (129 S., Stuttgart 1924, Strecker u. Schröder, M 2.40) verweisen wir auf das Nachwort unserer Religionsbegründung, worin es heißt: „Der Neuplatonismus als Grundlage der augustinischen Erkenntnislehre ist für mich genau so selbstverständlich wie für ihn (Kälin). Die Frage ist nur nach der Art seines theologischen Ausbaues durch Augustinus; hier liegt der Punkt meiner Untersuchung und der Punkt, wo ich Hesse (nicht Kälin, der vielmehr ‚direktes‘ Gotterkennen ablehnt; S. 73) aus Gründen historischer Deutungsmethode ablehnen muß“ (287). Hesses neues Buch ist in Verkennung dieser Sachlage geschrieben. Es steht auf dem Standpunkt seines Germania-Artikels, 1923 Nr. 243, auf den ich nur erwidern konnte, daß ich solange mit Herrn Dr. Hesse in eine fruchtbare Erörterung nicht eintreten könnte, als er nicht auf den eigentlichen sachlichen Kontroverspunkt eingehe. Das ist heute nach wie vor nicht der Fall.



Gegründet 1865

von deutschen
Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Siery S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmayer S. J., E. Koppel S. J., W. Peiß S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Postcheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postcheck-Konto V 3175.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau. Postcheck-Konto des Verlags: Karlsruhe 315, Basel V 2538, Wien 130337. Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.