

Struktur und Funktion des religiösen Aktes

Seitdem Hegel die in den Gottesbeweisen organisierte religiöse Denkbewegung auf die patristische Definition des Gebets reduzierte und demgemäß als die „Erhebung des Geistes zu Gott“ deutete, ist die Frage nach dem religiösen Akt zu einer Grundfrage religionsphilosophischer Reflexion geworden. Zusammen mit dieser Akzentuierung brachte der Ansatz Hegels insofern auch eine Perspektivenlenkung, als sich der Blickpunkt des Interesses von den materialen Vorgegebenheiten auf die Formalstruktur und hier auf die vertikale Dynamik verlagerte. Verstärkend kam zu dieser Tendenz hinzu, daß Scheler zu Beginn seiner Abhandlung „Vom Ewigen im Menschen“ (von 1921) den menschlichen Personalisationsakt als einen „Akt des Aufschwungs“ bestimmte, auch wenn er zunächst nur seiner Bedeutung für die sittliche Verwirklichung nachging¹. Doch deutete alles darauf hin, daß das von ihm in moralphilosophischer Absicht Gesagte weit umfänglicher und unmittelbarer noch in religionsphilosophischer Hinsicht gilt.

Gebet als Aufschwung

Deutlichstes Indiz dessen ist die Tatsache, daß Scheler schon in wichtigen Passagen seiner Eingangsargumentation anstatt von „Ethik“ von der „Philosophie“ spricht, in der „von Haus aus das konkrete Ganze des menschlichen Geistes“ (84) oder, wie er kurz zuvor sagt, „der ganze Mensch mit der konzentrierten Gesamtheit seiner höchsten geistigen Kräfte“ am Werk sei (84). Vollends wird die Grenze zum religiösen Akt hin fließend, wenn er in der Folge erklärt: „Indem das konkrete Aktzentrum des ganzen Menschen sich zur Teilhabe am Wesenhaften aufzuschwingen sucht . . ., ist es hier des Menschen Ziel, das zentrale Aktkorrelat alles möglichen Wesenhaften und zwar in der diesem Reiche immanenten Ordnung zu ‚werden‘. Das besagt ebensowohl, daß das Aktzentrum sich selbst . . . zu verwesentlichen und zu verewigen habe, als es besagt, daß die Wesenheiten in die Seinsform und Spannweite der Personalität überzuführen seien“ (86).

Die letzten Zweifel schwinden, wenn Scheler diese intendierte Selbstintegration schließlich mit dem „Versuch des Menschen“ gleichsetzt, „sich selber als natürliches fertiges Sein zu transzendieren, sich selbst zu verwirklichen oder Gott ähnlich zu werden“ (86)². In deutlicher Abgrenzung von der „phänomenologischen Reduktion“ will er das als ein nicht nur „abstraktivtheoretisches“, sondern „faktisches“ Sich-heraus-Lösen aus dem biologischen und psychophysischen Lebenskontext mit dem Ziel verstanden wissen, das personale Aktzentrum „in das der Gottesidee entsprechende universale Aktzentrum

„einzustellen“ (86 f.), damit dann von dieser Bezugsmittle her – und in ihrer Kraft – das Ganze des Seienden gesichtet und überblickt werden könne.

Es bedarf kaum eines Hinweises darauf, daß Scheler damit die anthropologische Grundbestimmung antizipierte, die ihn – auf höherer Reflexionsstufe – in seiner Spätschrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (von 1927) dazu führte, den Menschengeist, in dem das Prinzip der Vergegenständlichung gegeben ist, als „das einzige Sein, das selbst gegenstandsunfähig ist“, zu erklären³. Denn in dieser Unfähigkeit, Gegenstand unter Gegenständen zu werden, ist zugleich die Fähigkeit des Menschen mitbezeichnet, sich über alles, was vergegenständlicht werden kann – einschließlich seiner eigenen Wirklichkeit als „Lebewesen“ – in ein Zentrum emporzuschwingen, das „im obersten Seinsgrunde selbst“⁴ gelegen ist.

Im Blick auf biblische Verdeutlichungen besagt das, daß sich der Mensch in dem als „Aufschwung“ verstandenen religiösen Akt als „Würdewesen“ verwirklicht, übernimmt und erfährt, das in keiner Weise funktionalisiert und demgemäß keiner noch so sakrosankten Institution (die einschlägigen Jesusworte nennen als solche das Gesetz, den Tempel und den Sabbat) dienstbar gemacht werden kann, daß er also, kantisch gesprochen, als Selbstzweck geachtet werden muß, und keinesfalls zum Mittel – und wäre es selbst zur Erreichung der höchsten Ziele – herabgewürdigt werden darf.

Sein volles Profil gewinnt der so in seiner Vertikalstruktur (und Aufstiegsdynamik) explizierte Grundakt des sich darin als höchsten Selbstzweck setzenden, darin aber auch umgekehrt zur vollen Selbstentäußerung fähigen und zur totalen Selbstübereignung entschlossenen Homo religiosus aber erst in der Abgrenzung vom Erkenntnisakt, der sich wie schon nach Hegel, so vor allem nach Rosenzweig als eine typische Form des nachdenkenden (mit dem berühmten Hegelwort von der nur in der Abenddämmerung fliegenden „Eule der Minerva“ könnte man auch sagen: nachzeichnenden) Umgangs mit der Wirklichkeit erweist und als solcher im buchstäblichen Sinn des Ausdrucks auch immer „das Nachsehen“ hat.

Aufschwung als Integration

Demgegenüber hat der religiöse Akt trotz des mit dem Aufschwung entstehenden Anscheins der Abscheidung den Charakter der Sammlung und Integration. Mit ihm „versammelt“ das ihn vollziehende Subjekt die Totalität des Seienden um sich, indem es sich gleichzeitig im Schnittpunkt aller ihm erreichbaren Sinn- und Seinsbezüge ansiedelt und auf das Sein im Ganzen, zumal aber auf das mitmenschlich Ganze hin öffnet⁵. Wer betet, entzieht sich nur scheinbar dem (ihm vielfach abgesprochenen) Weltendienst. In Wahrheit ist er, indem er sich zu der göttlichen Seinsmitte erhebt, zugleich bei allen und allem und, wie dem unverzüglich hinzugefügt werden muß, mehr als bei irgendeinem andern Vollzug bei sich selbst. Das eine bestätigt ein aus romantischem Alleinheitsdenken stammendes Möhlerwort, das auf die soziale Grundbedingung der

Gotteserkenntnis reflektiert, das andere die „mystische“ Stelle aus der Cusanus-Schrift „De visione Dei“, die auf die subjektive Voraussetzung des Gottesbesitzes eingeht.

In seiner Jugendschrift „Die Einheit in der Kirche“ (von 1825) betont Möhler: „Nur vom Ganzen kann der, der das Ganze schuf, erkannt werden, weil er sich nur im Ganzen ganz offenbarte; wie soll ihn der Einzelne erkennen?“ Und er beantwortet seine Frage mit der These: „Dadurch, daß er, obschon er das Ganze nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe umfassen kann; obschon er also das Ganze nicht ist, so ist doch das Ganze in ihm; und er erkennt, was das Ganze. In der Liebe erweitern wir uns, die Einzelwesen zum Ganzen; die Liebe erfasset Gott“ (§ 31).

Demgegenüber unternimmt es der Kusaner auf dem Höhepunkt seiner dem „Sehen Gottes“ gewidmeten Meditation, die Grenzerfahrung des in Gott gesammelten Geistes als das Vernehmen der göttlichen Stimme, die zugleich Zuspruch und Selbstzusage ist, zu deuten: „Und wie ich in schweigender Betrachtung zur Ruhe komme, antwortest du mir, Herr, in der Tiefe meines Herzens, indem du sagst: Sei dein eigen, dann werde auch ich dein eigen sein – *Sis tu tuus, et ego ero tuus*“ (c. 7).

Für Möhler setzt die Totalität des Gottesgedankens somit eine maximale Entschränkung des ihn denkenden Subjekts voraus, die für ihn in der sozial vermittelten All-Verbundenheit besteht und als solche den religiösen Akt schon von seinen Wurzeln her als einen Akt der Integration erweist. Für den Kusaner geht es um die Integration des Subjekts, das erst durch die volle Annahme seiner selbst zur Aufnahme Gottes, also zur Erlangung des Aktziels fähig wird.

Zeitbedingte Erschwernisse

Je weiter die Ausarbeitung der Vertikalstruktur des religiösen Aktes voranschritt, desto deutlicher kamen auch seine zeitbedingten Erschwerungen zum Vorschein. Das gilt gerade auch im Blick auf die zunächst doch nur in bestätigender Absicht herangezogenen Zeugnisse. Sosehr das kusanische „*Sis tu tuus*“ ins Herz des religiösen Elementargeschehens trifft, ist seine „Treffsicherheit“ doch insofern ungewiß, als gerade die „Aneignung seiner selbst“ zum Grundproblem des heutigen Menschen geworden ist. Längst fühlt er sich aus der ihm selbst noch von Scheler zugesprochenen Zentralposition im Ganzen des Seienden herausgedrängt, ins Abseits geschoben und dadurch in allen seinen Beziehungen, auch in der zu sich selbst, verunsichert. Mit der Problematisierung seiner Welt und zumal der gesellschaftlich vermittelten Umwelt ist ihm das eigene Sein zur Frage, um nicht zu sagen zur Hypothek geworden. Anstatt als selbstverständliche und in dieser Selbstverständlichkeit dankenswerte Gegebenheit empfindet er es als belastende Auflage und Zumutung.

Damit gerät aber der von Möhler als fraglose Vorgegebenheit angenommene Totalitätsbezug des einzelnen ins Zwielficht, besonders dort, wo es sich um seine Hinordnung auf das Ganze der menschlichen Gemeinschaft handelt. Durch ihre gesellschaftliche

Vermittlung wird gerade diese Beziehung zum Einfallstor desintegrativer Einflüsse, die den Personalisationsprozeß entweder repressiv behindern oder manipulativ hintertreiben. Die von Möhler geforderte Übereinkunft des einzelnen mit dem Ganzen ist somit heute radikal in Frage gestellt und mit ihr auch die Gotteserkenntnis, deren Gelingen er an diese Voraussetzung gebunden sieht. Und selbst dort, wo sich der Sozialkontakt gegen alle Beeinträchtigungen herstellt, ist der von Möhler erhoffte Effekt noch keineswegs gesichert. Zwar entsteht dann eine Ganzheitsbeziehung, jedoch zugunsten einer Sozietät, die sich als säkularistisch versteht und darum dem religiösen Interesse, das von ihr gestützt und begünstigt werden sollte, tatsächlich im Weg steht⁶.

Insofern muß sich der religiöse Akt gerade dort, wo es um die Bedingungen seiner Verwirklichung geht, heute gegen ganz unerwartete Hindernisse durchkämpfen. Zunächst gegen ein Hindernis in seiner Subjektmittel, die anstatt in sich selbst gesammelt mit sich seltsam überworfen und von sich abgehalten ist. So kommt es doch heute, im Zeitalter der Identitätskrise und Desintegration, nur selten zu jenem aus voller Wesenskraft vollzogenen Aufschwung, den Scheler noch als eine menschliche Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und gefordert hatte. Um ihn überhaupt noch vollziehen zu können, muß der desintegrierte Mensch dieser Zeit vielmehr zuerst einmal zur „Annahme“ dessen, was er in seinhafter Vorgegebenheit ist, bewogen und ermutigt werden. Insofern ist ihm das Cusanuswort schon deshalb „aus der Seele gesprochen“, weil es von dieser Ermutigung in Form der denkbar höchsten „Anmutung“ spricht, des göttlichen „Zuspruchs“ zur personalen Selbstaneignung. Die Stimme des „inwendigen Meisters“ (*magister interior*) ist freilich nicht (mehr) jedem hörbar. Dagegen wächst heute die Bereitschaft, sie in der mitmenschlichen Zuwendung zu vernehmen. Das Mystische hat sich auf unerwartete Weise nach außen verlagert. Vielen ergeht es wie Jesus in der Krisenstunde von Caesarea Philippi: da sich die Himmelsstimme verschweigt, tritt der Mitmensch in die Bresche, um dem Verunsicherten das helfende Stichwort zuzurufen⁷.

Hier stößt der religiöse Akt nun aber auf das zweite, vergleichsweise noch schwerere Hindernis. Denn die von Möhler als Erkenntnisbasis angerufene Gemeinschaft hat sich eher in deren Gegenteil verwandelt, seitdem sie sich mehrheitlich als säkularistisch und atheistisch begriff. Sofern sie sich überhaupt in den religiösen Elementardiskurs einmischt, geschieht dies in Form von irritierenden Einreden, provozierenden Fragen und frustrierenden Suggestionen. Zwar zeichnen sich im Bild der pluralistischen Gesellschaft, wie sie sich heute darstellt, auch gegenläufige Entwicklungen ab, die Gemeinschaft in dem von Möhler angenommenen Sinn konstituieren; doch geschieht das erst von ihrem Rand her, so daß von dem erhofften Effekt noch nicht die Rede sein kann, weil er sinn- und begriffsgemäß an die Verfassung des Ganzen gebunden ist. Nun gehört aber das Eingebundensein des religiösen Aktes in den Sozialkontext zu den weiterführenden Erkenntnissen, die gerade die jüngste Reflexion erbrachte⁸. Deshalb ist seine Realisierbarkeit durch die abgünstige Verfassung der heutigen Sozietät nicht nur beeinträchtigt, sondern von innen her in Frage gestellt. Wo die Quellen der Förderung

fließen sollten, erscheint nahezu jeder Zustrom abgemauert. Dabei bringt es die Art der Verklammerung mit sich, daß der gesellschaftliche Defekt nicht etwa durch zusätzliche Initiativen auf der Subjektseite ausgeglichen werden könnte. Nur ein Impuls, der von der bisherigen Analyse noch nicht gesichtet wurde, vermöchte wirklich weiterzuhelfen, und auch er könnte dies nur, wenn es ihm gelänge, das eine Hindernis mit dem andern zusammen zu überwinden. Ist er aber auch wirklich gegeben?

Der inwendige Helfer

Bei aller gebotenen Zurückhaltung wird man diese Frage im Blick auf die religiöse Interessenlage der Gegenwart bejahen dürfen⁹. Denn zu den staunenswertesten Entwicklungen gehört die ganz unerwartete „Wiederentdeckung Jesu“, und zwar gerade durch und für die Gesellschaft. Buchtitel wie „Jesus für Atheisten“ oder „Jesus in schlechter Gesellschaft“, wobei der zweite durchaus mit einem Akzent auf dem Schlußbegriff zu nehmen ist, bestätigen dies mit nahezu plakativer Eindringlichkeit. Ein im Vergleich zu der gewohnten Konsekution geradezu umgekehrtes Verhältnis zeichnet sich ab. Wurde früher der Stifter in seiner Stiftung, konkret gesprochen in der Kirche als dem institutionalisierten Christentum, gefunden, so verläuft der Weg heute in umgekehrter Richtung¹⁰. Eine spontane Beziehung zu Jesus stellte sich her, obwohl das Verhältnis zu Kirche und Christentum noch tief gestört ist.

Besonders deutlich zeigt sich diese überraschende Umkehrung in dem Verhältnis von christlich-religiöser zu öffentlicher Sprache. Während es in der ersten Jahrhunderthälfte noch durchaus möglich war, öffentlich von Christentum und Kirche, keinesfalls aber von der Botschaft oder gar der Person Jesu zu sprechen, ergibt sich heute eher der entgegengesetzte Befund. Jetzt ist Jesus wieder ein allgemein zugelassenes Thema der öffentlichen, ja sogar der politischen Sprache, nicht aber seine Stiftung in Gestalt von Christentum und Kirche. Zweifellos hängt das mit der Entdeckung der gesellschaftskritischen Implikationen der Botschaft Jesu zusammen. Doch heißt das keineswegs, daß diese Wiederentdeckung Jesu als bloße Funktion der heutigen Gesellschaftskritik und ihres Interesses an historischer Begründung zu verstehen ist. Zwar entzündete sie sich an der gesellschaftskritischen Tendenz, die sich durch Jesu nonkonformistisches Wort und Verhalten bestätigt sehen konnte; doch führte sie zu einem Vorgang, der diesen Ausgangspunkt weit hinter sich ließ und in seiner Konsequenz darin besteht, daß die Geschlossenheit des säkularistischen Selbstverständnisses der Gegenwart in der Begegnung mit Jesus aufzureißen beginnt und einer neuen Selbstbestimmung Raum gibt, so unbestimmt diese im Augenblick noch bleiben mag.

Hilfe zur Selbsthilfe

Um so bestimmter nimmt sich dieser Vorgang in seiner subjektiven Spiegelung aus, genauer gesagt, in der Betroffenheit des religiösen Subjekts durch ihn. Hier besteht der Treffpunkt der Interessen auch keineswegs in Kritik, sondern in deren Gegenteil, das sich am besten mit dem biblischen Ausdruck „Auferbauung“ umschreiben läßt. So ist es dem von der Begegnung mit Jesus ausgehenden Impuls durch die subjektive „Bedürfnislage“ vorgezeichnet. Da diese in einem schon fast konstitutionellen Selbstzerwürfnis besteht, mußte und muß sich der erhoffte Impuls auf die Behebung dieses Notstands konzentrieren. So aber entspricht es nicht nur dem Heilsangebot des Evangeliums, sondern auch seiner aktuellen Rezeption, wie sie, bahnbrechend für die Gegenwart, durch Kierkegaards „Einübung im Christentum“ (von 1850) vollzogen wurde. Ausgehend von der Großen Einladung an die Bedrückten und Bedrängten (Mt 11, 28) deutet sie Jesus als den mit seiner Hilfe identischen Helfer, der sich der Angeschlagenen, Überforderten, Niedergeworfenen und Erschöpften dadurch annimmt, daß er mit ihnen in eine zuständige Lebensgemeinschaft tritt. Anstelle der erwarteten Spezialtherapie verordnet er ihnen das „Heilmittel“ seiner selbst, indem er sich einem jeden mit der ganzen Fülle seiner Liebeskraft zuwendet und von keinem mehr abläßt, dessen er sich einmal angenommen hatte. Zwar muß es sich dieser Ansatz gefallen lassen, im Sinn der Marxschen Religionskritik unter Drogenverdacht gestellt zu werden; doch hat er gegenüber den christologischen Entwürfen, die sonst im Umlauf sind, die ungleich größere Bibelnähe für sich¹¹. Das gilt sogar im Blick auf die klassische Auslegung, die in der Heilstat Christi die Überwindung der menschlichen Sündennot erblickte und den Heilbringer demgemäß als den sündelosen Gottesboten deutete, der stellvertretend die der Menschheit unerreichbare Genugtuung leistete.

Demgegenüber sieht das biblische Zeugnis eine der Vielfalt der menschlichen Notstände entsprechende Vielzahl von Anknüpfungsstellen für das gottgeschenkte Heil. Ebenso schwer wie die Sünde wiegt für es die kosmische Trauer derjenigen, die sich nicht zum Frieden mit den faktisch bestehenden Verhältnissen verstehen, die Mitgenommenheit der Bedrückten und Bedrängten, die Verwahrlosung der Irregeleiteten und Führerlosen, die Müdigkeit der Angeschlagenen und Gebrochenen. Nicht umsonst deutet der erste Evangelist das Heilswirken Jesu mit dem alttestamentlichen Bildwort von der schonenden Liebe, die das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht¹². Wenn das „Opium“ ist, wie diesem Ansatz vorgeworfen wurde¹³, dann zweifellos in jener therapeutischen Dosis, deren es zur Beseitigung der grimmigsten Schmerzen bedarf. Letzte theoretische Instanz in dieser Frage ist ohnehin nicht irgendein idealtypisches Religionskonzept, sondern die Einsicht in die Bedingung, unter welcher der religiöse Akt heute (noch) vollziehbar ist. Und diese Einsicht läßt keinen Zweifel daran, daß zuerst einmal der herrschenden Identitätskrise Abhilfe geleistet werden muß, wenn das, was Scheler als „Aufschwung“ beschrieb, unter den depressiven Verhältnissen der heutigen Lebenswelt zustande kommen soll¹⁴.

Doch wäre mit der Klärung der Quaestio iuris nichts getan, wenn sich nicht auch die Quaestio facti im positiven Sinn beantworten ließe. Deshalb bedarf es neben der theoretischen auch noch der praktischen Instanz. Und die besteht in der fortwirkenden Selbstmitteilung dessen, der sich von den großen Wohltätern der Menschheit dadurch unterscheidet, daß er nicht nur Anstöße zu einer neuen Daseinsauslegung, einer verinnerlichten Sittlichkeit, einer menschlicheren Gesellschaftsordnung und einer optimistischeren Zukunftserwartung gab, sondern das, was vor und außer ihm kein anderer zu geben vermochte: sich selbst als die Stütze der Niedergebrochenen, als das Brot der Hungernden, als der Trost der Trauernden, als die Ruhe der Bedrängten, als die Wahrheit der Suchenden, als die Gewißheit der Zweifelnden, kurz, als die Hilfe aller und in allem. Dem ist mit Kierkegaard nur noch hinzuzufügen, daß dieser Liebeswille ebenso universal ist wie unbedingt, und daß er sich deshalb auch, ungeachtet der durch die Religionsgeschichte gezogenen Grenzen, einem jeden verständlich und erfahrbar zu machen vermag, der sich helfen lassen will. Es kommt nur darauf an, die Bereitschaft dazu zu aktivieren. Daß es daran fehlt, ist vermutlich das größte religiöse Problem dieser Zeit. *

Dem ist nur noch hinzuzufügen, daß, ganz im Sinn der sozialen Dienst- und Hilferwartung des heutigen Menschen, der rettende Impuls auch mittelbar, in mitmenschlicher Vermittlung, an ihn gelangen kann. Die Stimme des „inwendigen Helfers“ nimmt dann, wie in der Caesarea-Philippi-Szene, die Form eines äußeren Zuspruchs an. Angesichts des säkularistischen Selbstverständnisses und der personblinden Strukturen der modernen Gesellschaft wird das freilich nur dort geschehen, wo Sprünge in ihrem Gefüge auftreten, die sich nicht durch systemimmanente Regenerierungsprozesse, sondern nur durch persönliche Initiativen beheben lassen, wo also, quer zu den Gesellschaftsstrukturen und gegen ihr Formgesetz, Gemeinschaft entsteht. Auch in diesem Sinn gilt der aus urchristlicher Heilserfahrung geschöpfte Satz des Evangeliums: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich inmitten von ihnen“ (Mt 18,20). Und das heißt: Wo immer sich im Gegenzug zu den gesellschaftlichen Mechanismen Gemeinschaft bildet, in der personale Geborgenheit und mitmenschliche Solidarität erfahren wird, geschieht dies, christlich gesehen, aus dem fortwirkenden Liebesimpuls Jesu, der ebenso auf den lebendigen Zusammenschluß der Einzelnen hinwirkt, wie er ihn als lebendiges Medium voraussetzt. In dieser Gemeinschaft stellt sich dann auch, trotz aller desintegrativen Einflüsse, das von Möhler geforderte Grundverhältnis wieder her, das die Frage der Erkennbarkeit Gottes von der nach der liebenden Verbundenheit aller abhängig macht.

Hilfe zum Selbstsein

Was gegen so große Widerstände erkämpft werden muß und nur mit so unerhoffbarer Hilfe durchgetragen werden kann, muß einen Zweck von höchster Rangstufe haben. Im Widerspruch zur landläufigen Kritik, die auf den Vorwurf der Nutzlosigkeit hinausläuft, verfolgt der religiöse Akt zweifellos den höchsten aller denkbaren Zwecke. Unter allen möglichen Zwecksetzungen ist aber der Selbstzweck der höchste. Und eben darauf weist der landläufige Vorwurf in all seiner Unbeholfenheit hin. Tatsächlich ist der religiöse Akt „für nichts gut“ außer für sich selbst. Er wird nicht in irgendeinem Interesse, noch nicht einmal in einem göttlichen, sondern allein um seiner selbst willen gesetzt. Im Prinzip ist damit auch schon die Frage nach seiner Funktion beantwortet, sofern mit „Funktion“ die operationale Anwendung, oder kürzer gesagt, die „Verwendung“ des Zwecks erfragt wird. Die Antwort kann da nur lauten: der religiöse Akt hat als einzige Funktion die, daß er zustande komme und gelinge. Außer diesem einen „Sinn“ duldet er, bei Strafe totaler Sinnverfehlung, keinen andern. Er dient also allein dem Interesse seiner Ermöglichung und seines Vollzugs. Struktur und Funktion hängen bei ihm deshalb enger zusammen als sonst. Seine Realisierung als Aufschwung – und dieser bildet nach der Schelerschen Analyse seine Struktur – ist ganz an die Bedingung seiner Selbstsetzung, in der seine ausschließliche Funktion erkannt wurde, gebunden.

Umgekehrt dient diese seine Grundfunktion ganz seinem Zustandekommen als Aufschwung. Diese Verklammerung gilt auch in dem Sinn, daß man ihn in seiner Struktur nicht voll zu Gesicht bekommt, wenn man seine Funktion nicht mitbedenkt (umgekehrt aber auch in dem Sinn, daß man mit der Funktionsbestimmung in die Irre geht, wenn man sie anders als im Rückbezug auf die Aufschwungsstruktur trifft). Noch einmal: der religiöse Akt dient keinem anderen Interesse als dem seiner selbst. Wer ihn deshalb setzt, um irgend etwas außer ihm, und wäre dies so erhaben wie die Gerechtigkeit, die Vollkommenheit oder die Wahrheit, zu erreichen, hält bei aller Mühe zuletzt nur leere Hülsen in seinen Händen. Denn der religiöse Akt hat sein ganzes Recht, seinen ganzen Rang und seinen ganzen Sinn darin, daß sich der Mensch durch ihn über sich selbst erhebt und zu dem aufschwingt, der seinem vergänglichen und in der Vergänglichkeit unerfüllten Leben ewige Bedeutung und vollkommenen Bestand verleiht.

Das heißt freilich keineswegs, daß der religiöse Akt mit konkreten Zielsetzungen nichts zu tun habe; im Gegenteil: sie fließen in seinen Kontext mit ein, gerade weil sie nicht ausdrücklich gesucht wurden. Wer sich durch ihn zu Gott erhebt, läßt im Zug dieses Aufschwungs, ohne es ausdrücklich anstreben zu müssen, auch die Region der Unordnung, der Ungerechtigkeit und der Irrlichter des Halb- und Unwahren hinter sich. Er wird, allein schon dadurch, daß er den Aufschwung vollzieht, gerecht, wahr und gut. Zwar kann es, wie das „Korrektiv“ Kierkegaard mit allem Nachdruck anmerkte, zu Phasenverschiebungen und Diskrepanzen im Sinn seiner „Suspendierung des Ethischen“ kommen. Dies jedoch nur als transitorische Unstimmigkeit, wie sie sich,

fast unvermeidlich, aus der Dynamik des Aufschwungs ergibt. Das letzte Wort behält hier die Zusage: „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, dann wird euch alles andere dazugegeben werden!“ (Mt 6, 33).

In noch stärkerer Vereinfachung dieses Tatbestands könnte man auch sagen, daß der religiöse Akt noch nicht einmal im menschlichen Interesse gesetzt werde und daß es überall dort, wo dies dennoch geschieht, zur Ausbildung von ausgesprochenen Vor- und Fehlformen kommt. Das heißt aber wiederum nicht, daß dem Menschlichen mit ihm nicht in einem noch viel höheren Sinn gedient sei. Nur stellt es sich nicht als gewolltes Ergebnis, nicht als Resultat einer Strategie, sondern als gleicherweise ungewollte und ungeschuldete Gewährung ein, als jene höchste Vergünstigung, in der dem Homo religiosus deutlich wird, daß sein Einsatz nur die operative Seite dessen ist, was sich, wesentlicher besehen, als Gewährung, Huld und Gnade darstellt. Jetzt sieht er, daß er, indem er sich erhob, in Wirklichkeit getragen wurde, und daß er mit dem, was er leistete und tat, tatsächlich beschenkt war.

Mit der Verklammerung von Struktur und Funktion rückte der religiöse Akt gleichzeitig so nah an die Grundbestimmung des Menschseins heran, daß er nahezu mit dieser identisch wurde. Tatsächlich gibt es, ungeachtet aller Divergenzen, diese Identität, und zwar dort, wo es um die Frage der Zwecksetzung geht. Was Kant mit dem Satz zum Ausdruck brachte, daß die Menschheit im Unterschied zu der sonstigen Schöpfung niemals Mittel, sondern nur „Zweck an sich selbst“ sein kann, gilt im vollen Umfang auch vom religiösen Akt. Auch seine Pervertierung beginnt, wie die des Menschen, dort, wo er in einen, und wäre es noch so sublimen, funktionalen Zusammenhang gebracht wird. Wie den Menschen selbst gibt es auch ihn nur um seiner selbst willen. Nun ist aber eine Zweiheit solcher Funktionsbestimmungen im Bereich des Menschseins unmöglich. Das zwingt zu dem Schluß, daß religiöser Akt und menschliche Selbstverwirklichung im Grund ein und dasselbe sind¹⁵. Ein Unterschied besteht allenfalls darin, daß mit dem Menschsein das umschrieben wird, was sich im religiösen Aufschwung zu Gott erhebt, während die Idee des „Aufschwungs“ die Richtung angibt, wohin die Erhebung erfolgt. Das aber heißt, in wiederum noch stärkerer Vereinfachung gesprochen, daß der Mensch als Mensch Homo religiosus ist¹⁶. Als das Wesen, dem es gegeben – und aufgegeben – ist, sich an das Größere zu vergeben, kann er sich nicht anders als in einem Akt radikaler Selbstübereignung vollenden. Auch das sagt ein Satz des Evangeliums, der dies auf die ebenso einfache wie einschneidende Formel bringt: „Wer sein Leben gewinnen will, wird es verlieren, und wer es verliert, wird es gewinnen“ (Lk 17, 33). Wer sich sucht, entgleitet sich; wer sich dagegen im Sinn des Aufschwungs „aufgibt“, gewinnt sich zueigen. Darin besteht der Herzschlag des menschlichen Existenzakts, der nun vollends mit dem als Aufschwung zu Gott verstandenen und vollzogenen religiösen Akt verschmilzt.

ANMERKUNGEN

¹ Vom Ewigen im Menschen (⁵1968): Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, 3. Analyse des moralischen Aufschwungs.

² Insofern vollziehen die späteren Ausführungen, die ausdrücklich dem religiösen Akt gewidmet sind, keine thematische Kehre; sie stellen das anfänglich in ethischer Blickrichtung Gesagte lediglich in seinen integralen Kontext. Dagegen bringen sie keinen Fortschritt in der Strukturanalyse, da es Scheler hier nicht um eine Strukturbestimmung, sondern um eine „Wesensanalyse des religiösen Aktes“ mit Blick auf seine Dignität, seine Selbstgesetzlichkeit, seinen Beziehungsreichtum und seine Konnaturalität zu tun ist (Vom Ewigen im Menschen: Probleme der Religion, 2. Die Wesensphänomenologie der Religion).

³ Die Stellung des Menschen im Kosmos (⁸1962) 48. Ähnlich äußerte sich Scheler in seinem erstmals in den „Münchener Neuesten Nachrichten“ veröffentlichten Vortrag „Philosophische Weltanschauung“ (von 1928), wo er erklärte: „Auch des Menschen geistige ‚Person‘ ist kein substantielles Ding und kein Sein von der Form des Gegenstandes“; vgl. Philosophische Weltanschauung (1954) 14.

⁴ Die Stellung des Menschen im Kosmos, 47.

⁵ Dazu mein Beitrag „Vom Sinn der Sammlung“, in: Geist und Leben 33 (1960) 444–454.

⁶ Sofern die religiöse Situation (noch) durch Formeln wie die vom „Tod Gottes“ oder der „Gottesfinsternis“ gekennzeichnet ist, findet sie in dieser „Fundamentalkrise“ eine, wenn sicher auch nicht die einzige Erklärung. Dazu meine Beiträge „Der abwesende Gott“ und „Die Anwesenheit des Heils“, in: Wort und Wahrheit 18 (1963) 34–46 und Tübinger Theol. Quartalschrift 148 (1968) 1–31.

⁷ Näheres dazu in meinem Jesusbuch „Der Helfer“ (München 1973) 88–92.

⁸ Scheler betont das in terminativer Form. Für ihn führt der religiöse Akt erst im „Miteinander“ aller „vollständig zu seinem Gegenstand“. Deshalb gründet für ihn umgekehrt auch jede mögliche Menschengemeinschaft auf der „Idee des Reiches Gottes“ als ihrer innersten Bedingung (Vom Ewigen im Menschen: Probleme der Religion, 2. Die Wesensphänomenologie der Religion, 261).

⁹ Der Zwischentitel „Der inwendige Helfer“ ist in Anspielung auf den „Magister interior“ der scholastischen Glaubensanalyse gebildet, der dadurch in Erinnerung gerufen und in seiner Aktualität hervorgehoben werden soll.

¹⁰ Typisch dafür ist der Titel des Jesusbuchs von Charles Harold Dodd: The Founder of Christianity (von 1970), in deutscher Version: Der Mann, nach dem wir Christen heißen (von 1975). Demgegenüber war das Glaubensbewußtsein der Vorkriegszeit, mit Romano Guardini gesprochen, durch das „Erwachen der Kirche in den Seelen“ gekennzeichnet.

¹¹ Sofern sie in ihren wesentlichsten Formen Christologien „von oben“ und „unten“ entwickeln, läßt er sich im Unterschied dazu am besten als „Christologie von innen“ kennzeichnen.

¹² Dazu mein Beitrag „Das geknickte Rohr“, in: Wort und Antwort 17 (1976) 189 f.

¹³ So der von Hans Georg Koch verfaßte Tagungsbericht „Wer ist Jesus Christus?“, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 154–157.

¹⁴ Mit „depressiv“ ist die zeitbedingte Unfähigkeit zu jener Begeisterung angesprochen, in der die Griechen, fernab von der Kritik der heutigen Verhaltensforschung, die Triebfeder jeder großen Hervorbringung erkannten. Dazu E. Fink, Der Enthusiasmus (Freiburg 1947).

¹⁵ Daß es „zum Wesen des endlichen Bewußtseins gehöre, eine Absolutsphäre zu haben“, betont auch Scheler im Zug seiner Aktanalyse. Für ihn „steht und fällt“ der Mensch mit seinem Glaubensgut (Vom Ewigen im Menschen: Probleme der Religion, 2. Wesensphänomenologie der Religion, 262).

¹⁶ Das ist bekanntlich der Sinn des berühmten Tertullian-Worts von der Anima naturaliter christiana.