

Anna Piazza

Metaphysische und religiöse Gotteserkenntnis.  
Der religionsphänomenologische Ansatz Max Schelers

# SCHELERIANA

Schelerstudien  
Scheler Studies  
Études Scheleriennes

7

In Verbindung mit der Max Scheler Gesellschaft  
herausgegeben von

Stephan Fritz und Michael Gabel

Assoziierte Herausgeber

Olivier Agard  
Guido Cusinato  
Zachary Davis  
Íngrid Vendrell Ferran

Wissenschaftlicher Beirat

Christian Bermes  
Joachim Fischer  
Susan Gottlöber  
Wolfhart Henckmann  
Eugene Kelly  
Mikhail Khorkov  
Patrick Lang  
Heinz Leonardy  
Ni Liangkang  
Matthias Schloßberger  
Hans Rainer Sepp  
Wei Zhang

Anna Piazza

# Metaphysische und religiöse Gotteserkenntnis

Der religionsphänomenologische Ansatz Max Schelers

Verlag Traugott Bautz GmbH

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie.  
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über  
<http://portal.dnb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH  
D-99734 Nordhausen 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-444-2

# Inhalt

<b>EINLEITUNG</b> .....	9
1 DIE HERMENEUTIK .....	9
2 DIE SYSTEMATIK: WARUM EINE RELIGIONSPHILOSOPHIE? .....	16
3 DAS PROBLEM IN HISTORISCHER BETRACHTUNG .....	19
4 DIE ANTWORTEN DES MODERNISMUS.....	23
5 DAS KONFORMITÄTSSYSTEM SCHELERS.....	28
<b>I. DIE PHÄNOMENOLOGISCHEN GRUNDLAGEN. VON DER PHÄNOMENOLOGIE ZUR METAPHYSIK.....</b>	<b>38</b>
1 DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE .....	40
1.1 <i>Husserl: Die Phänomenologie als Wesenslehre und die ethische Dimension der Epoché.....</i>	40
1.2 <i>Die phänomenologische Konzeption Schelers.....</i>	52
1.2.1 <i>Natürliche und wissenschaftliche Weltanschauung.....</i>	52
1.2.2 <i>Selbstgegebenheit und Daseinsrelativität.....</i>	59
1.2.3 <i>Zur Rehabilitierung der phänomenologischen Erfahrung.....</i>	65
2 DAS PROBLEM DER URSPRÜNGLICHKEIT.....	73
2.1 <i>Die voraussetzungsfreie Philosophie und der ursprüngliche Akt der Erkenntnis.....</i>	73
2.2 <i>Glaube und Liebe – Die Absolutsphäre und die Funktionalisierung der Erkenntnis.....</i>	81
2.2.1 <i>Wesens- und Daseinserkenntnis Gottes – natürliche und positive Offenbarung. Eine Antizipation .....</i>	89
2.3 <i>Die Psychotechnik des Geistes und der Arzt der Zeit .....</i>	91
3 VON DER PHÄNOMENOLOGIE ZUR METAPHYSIK.....	92
3.1 <i>Vom metaphysischen Sinn der Epoché.....</i>	92
3.1.1 <i>Die Trennung von Glauben und Wissen und der Abgrund des absoluten Nichts .....</i>	99
3.1.2 <i>Epoché als Reue.....</i>	104
3.2 <i>Credo ut intelligam? Glauben und metaphysische Erkenntnis.....</i>	112
3.2.1 <i>Reduktion als intersubjektive Reduktion.....</i>	119
3.2.1 <i>Die Transzendenz des Du und die „Bewegungsumkehr“ .....</i>	127

<b>II. PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG .....</b>	<b>132</b>
4 DIE KRITIK SCHELERS AN EINIGEN AUFFASSUNGEN DER RELIGION	137
4.1 <i>Kritische Betrachtung der Religionspsychologie und des Bewusstseinsimmanentismus als Subjektivismus.....</i>	137
4.1.1 <i>Simmels Detranszendentalisierung der Religion .....</i>	138
4.1.2 <i>Religionspsychologie als pragmatischer Individualismus bei William James .....</i>	141
4.2 <i>Zwischen Aufklärung und Voluntarismus: Die Kritik an Schleiermacher und Kant.....</i>	144
4.2.1 <i>Kants Begriff der Vernunft und seine „Ethikotheologie“ .....</i>	145
4.2.2 <i>Die Gefühlsreligion Schleiermachers .....</i>	153
5 ZUR CHARAKTERISIERUNG DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG.....	159
5.1 <i>Evidenz als Kriterium der Wahrheit .....</i>	159
5.2 <i>Religiöse Erfahrung und religiöser Akt.....</i>	164
5.2.1 <i>Immanente Charakterisierung des religiösen Aktes.....</i>	165
5.2.2 <i>Für eine Überschreitung von Rationalismus und Ontologismus ...</i>	172
5.2.3 <i>Natürliche Gotteserkenntnis.....</i>	177
5.2.4 <i>Moralischer und sozialer Aspekt des religiösen Aktes.....</i>	182
5.3 <i>Phänomenologie des Glaubensaktes .....</i>	190
<b>III. RELIGION UND METAPHYSIK. DAS GÖTTLICHE.....</b>	<b>197</b>
6 FÜR EINE NATÜRLICHE RELIGION UND THEOLOGIE UND EIN ÜBERDENKEN DER ANALOGIA ENTIS .....	198
6.1 <i>Natürliche Offenbarung, Religion und natürliche Theologie.....</i>	198
6.2 <i>Die Attribute Gottes in der natürlichen Religion: Absolutheit und Heiligkeit .....</i>	204
6.2.1 <i>Die Wirksamkeit und die Willensartigkeit .....</i>	208
6.3 <i>Überformale Attribute Gottes: Die Analogie.....</i>	213
6.3.1 <i>Rudolf Otto als Mittelweg: Zwischen negativer Theologie und Analogie .....</i>	217
6.3.2 <i>Die Geistigkeit.....</i>	223
6.3.2.1 <i>Analogie des Subjekts: ein Relationserlebnis.....</i>	227
7 EINE ANNÄHERUNG AN DEN BEGRIFF DER PERSÖNLICHKEIT .....	228
7.1 <i>Die Kritik am Pantheismus und am Gnostizismus.....</i>	228
7.1.1 <i>Die Kritik am Intellektualismus und der Primat der Liebe .....</i>	236
7.2 <i>Liebe und Gemeinschaft.....</i>	245
7.3 <i>Person und Welt. Eine personalistische Auffassung der Wahrheit .....</i>	247
7.4 <i>Metaphysische und religiöse Gotteserkenntnis: Gott als Person .....</i>	252
7.4.1 <i>Der ursprüngliche Heilige.....</i>	254

<b>IV. SCHLUSSBEMERKUNG .....</b>	<b>266</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS .....</b>	<b>268</b>
1. PRIMÄRQUELLEN MAX SCHELER.....	268
<i>Max Schelers Gesammelte Werke (sortiert nach Bandzahl) .....</i>	<i>268</i>
<i>Unveröffentlichte Nachlass-Schriften.....</i>	<i>275</i>
2. WEITERE QUELLEN.....	275
3. SEKUNDÄRLITERATUR.....	278





# EINLEITUNG

Die Entscheidung, eine Arbeit über die Religionsphilosophie Max Schelers zu schreiben, hat sowohl einen hermeneutischen als auch einen systematischen Grund, was zugleich das methodische Vorgehen als ein Spannungsverhältnis zwischen diesen verschiedenen, aber doch zusammengehörigen Perspektiven bestimmen wird. ‚Systematik‘ bezieht sich auf das eigentliche Thema der Arbeit: das Problem sowohl der metaphysischen als auch der religiösen Erkenntnis Gottes, deren Wechselbeziehung sowie deren mögliche Synthese. ‚Hermeneutik‘ betrifft hingegen die literarische Wirkungsgeschichte des Werkes Schelers und die damit zusammenhängenden Interpretationsprobleme. Sie zielt demnach darauf ab, eine neue organische Auffassung der Schelerschen Phänomenologie und Religionsphilosophie zu erarbeiten.

Beide Perspektiven sollen zunächst vorgestellt werden.

## 1 Die Hermeneutik

Die Hermeneutik betrifft zunächst ein wirkungsgeschichtliches Problem, d. h. den Mangel der Rezeption des Werkes Schelers innerhalb der zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatte und, was die letzten Arbeiten zu dieser Thematik anbelangt, die Nichtberücksichtigung des noch unveröffentlichten Materials (Manuskripte, Typoskripte, Vorlesungen).<sup>1</sup> Sodann betrifft sie ein inhaltliches Interpretationsproblem, d. h. den unserer Meinung nach noch nicht vollständig vollzogenen Versuch, die Religionsphilosophie Schelers als eine Einheit mit seiner früheren Phänomenologie (J. Geysler, H. Newe, J. Hessen) auszulegen, die somit eine breitere Basis als die materiale Wertethik

---

<sup>1</sup> Der unveröffentlichte Nachlass Schelers befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek in der Abteilung „Handschriften und Alte Drucke“ unter den Signaturen ANA 315 (dokumentiert durch Maria Scheler) sowie ANA 375 (dokumentiert durch Schelers Studenten Herbert Leyendecker). Diese werden im Folgenden entsprechend zitiert.

(E. Przywara, G. Pfeleiderer) hat. Um diese Zielsetzung vollständig zu erfüllen, werden in dieser Arbeit verschiedene unveröffentlichte Schriften herangezogen, insbesondere einige Vorlesungen aus den Jahren 1919/21, die durch Schelers Studenten Herbert Leyendecker verschriftlicht wurden.<sup>2</sup> Unter diesen Vorlesungen befindet sich nicht nur die Vorlesung über Metaphysik, auf die Scheler selbst in seinem Werk *Vom Ewigen im Menschen*<sup>3</sup> verweist, sondern auch die Vorlesung über Religionsphilosophie und zudem die Notizen zu einem „Cyclus über christliche Philosophie“, in denen Scheler spezifischer auf das Verhältnis von Christentum und Philosophie eingeht.<sup>4</sup>

Wenn man die Wirkungsgeschichte der kritischen Literatur über Schelers Religionsphilosophie betrachtet, fällt auf, dass sie nach der außerordentlich starken Rezeption in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die von dem Theologen Heinrich Fries in seinem Werk *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (1949) dokumentiert wird, in der zweiten Hälfte nur wenig aufgenommen wurde und ihr kaum Arbeiten gewidmet sind. Bezüglich der anfänglichen, positiven Aufnahme und des Erfolgs schreibt Fries: „Er [Scheler] ist tatsächlich zum Ausgangspunkt der modernen katholischen Religionsphilosophie geworden. In seinem reichen, wenn auch fragmentarischen Werk finden sich einem Strahlenbündel gleich alle Ansätze, die in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart lebendig sind.“<sup>5</sup>

Genau genommen hatte schon 1923, erst zwei Jahre nach dem Erscheinen von Schelers religionsphilosophischem Hauptwerk *Vom Ewigen im Menschen*, der bedeutende katholische Theologe Erich Przywara in seiner wichtigen Schrift *Religionsbegründung – Max Scheler / J. H. Newman* die von Scheler dargestellte fruchtbare Wende im Horizont der philosophischen Reflexionen über die Religion und die von ihm erneut eröffnete Möglichkeit eines Dialogs mit der Moderne hervorgehoben. Er selbst hebt lobend hervor, Scheler habe einen Beitrag zu einer bewussten „Rückkehr zum Objektstandpunkt der griechischen Antike, des christlichen Mittelalters und der Philosophie der

---

<sup>2</sup> Vgl. Fußnote 1.

<sup>3</sup> Vgl. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* [1921], in: ders., *Gesammelte Werke* [Bd 5]. Wir beziehen uns auf die bis 1969 von Maria Scheler, danach von Manfred S. Frings herausgegebene Ausgabe von Schelers Gesammelten Werken, erschienen zunächst im Francke Verlag, Bern/München, ab 1986 im Bouvier Verlag, Bonn. Im Folgenden zitiert als GW, gefolgt von römischer Band- und arabischer Seitenzahl.

<sup>4</sup> Scheler erläutert sonst normalerweise eher die Beziehungen zwischen Philosophie und Religion, aber stellt nie so präzise die Frage nach dem Christentum selbst als geoffenbarter Religion.

<sup>5</sup> Heinrich Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, S. 23.

großen Vorkantianer“<sup>6</sup> geleistet.<sup>7</sup> Darüber hinaus nimmt Przywara eine kritische Position gegenüber Schelers „intentionalem Realismus“<sup>8</sup> ein. Dies meint – im Unterschied zur scholastischen Akzentuierung der Wirklichkeit *extra mentis* der gefundenen Wesenheiten – das notwendig phänomenologische ‚Sich-Bewegen‘ innerhalb des erkenntnis-theoretischen Prozesses, das in einer riskanten Nähe zum erkenntnistheoretischen Idealismus stehe. Przywaras starke Betonung des methodologischen Dualismus (*ens intentionale* – *ens reale*) hilft dennoch im Nachhinein, einige harsche Kritiken, die gegenüber Schelers Religionsphänomenologie geäußert wurden, zu widerlegen. Von dieser methodischen Unterscheidung ausgehend, erweisen sich sowohl der Vorwurf des Ontologismus (Switalski)<sup>9</sup> als auch die

---

<sup>6</sup> Erich Przywara, *Religionsbegründung – Max Scheler / J. H. Newman*, Freiburg i. Br. 1923, S. V.

<sup>7</sup> Man kann hier auch das Urteil Jean Greischs über die Stellung Przywaras gegenüber Scheler in Betracht ziehen: „Dès 1923, Przywara le soupçonne de s'enfermer dans l'immanence de la conscience, malgré sa prétention affichée de vouloir imprimer un tournant réaliste et ontologique à la phénoménologie. Cet auteur, dont Rahner souligne la ‚lucidité inquiétant‘, qui en fit un interlocuteur de presque tous les philosophes et théologiens importants de sa génération, suivit avec une attention toute particulière l'évolution intellectuelle de Scheler. Il le mettait à l'abri des réactions hostiles acerbes de ses adversaires antimodernistes qui, à l'instar de Josef [SIC] Geysler (1869-1948), ou du jésuite H. Lennerz, estimaient que le refus des preuves rationnelles de Dieu mettait Scheler en contradiction avec les enseignements du concile Vatican I et le vouait à un ‚agnosticisme métaphysique‘. Przywara, au contraire, salue en lui ‚le prophète d'un nouvel objectivisme‘, tout aussi sensible que lui-même aux polarités constitutives du réel. C'est d'ailleurs sa défense de Scheler qui lui fournit la première occasion de se manifester en public. Au lieu de l'accuser de privilégier le savoir immédiat, Przywara estime que les insuffisances de sa pensée résident plutôt dans l'alternative: sens de valeur – connaissance de l'être“ (J. Greisch, *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion* [Bd. 2]: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2002, S. 158. [Im Folgenden: Greisch, *Les approches*]).

<sup>8</sup> Hierzu betont Hanna Hafkesbrink in ihrer Dissertation, wie der denkerische Übergang von *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* zu *Vom Ewigen in Menschen* zu verstehen ist, wobei Scheler im erstgenannten Werk sozusagen die Husserlsche Position beibehält und somit eher eine Bewusstseinsanalyse der Wesenheiten vornimmt, während er im zweiten die Frage entwickelt, wie man von der Auffassung Gottes im religiösen Akt zu seiner Existenz gelangt (vgl. H. Hafkesbrink, *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler*, Gütersloh 1930).

<sup>9</sup> Von der Kritik Switalskis berichtet Scheler in einem unveröffentlichten Typoskript (ANA 315.B.I.205), in dem er die Kritik widerlegt und auf seine Unterscheidung zwischen metaphysischer und religiöser Gotteserkenntnis besonders deutlich eingeht.

Interpretationen z. B. Johannes Hessens<sup>10</sup> als unberechtigt. Nach den von ihnen vorgelegten kritischen Betrachtungen behauptete Scheler die Möglichkeit einer unmittelbaren Intuition der Existenz Gottes. Johannes Hessen, der sich bei Scheler 1921 in Köln habilitierte, bestand nämlich als „Augustiner“ auf dem unmittelbaren Element der Erkenntnis, was ihn zu einer möglicherweise irreführenden Interpretation der Erkenntnis Gottes brachte. Andererseits betonte er deswegen aber mit Recht in seinem Werk Schelers Idee der Selbstbegründung der Religion und der Etablierung eines weiteren Begriffs der Erfahrung (der die Möglichkeit einer religiösen Erfahrung einschließt). Dies wird auch einen wesentlichen Punkt in dieser Arbeit darstellen.

Eine weitere wichtige Rolle bezüglich der Religionsphilosophie Schelers nahm in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Philosoph Joseph Geysler ein, der zu den bedeutendsten Vertretern der Neuscholastik in Deutschland gehört. Trotz seiner von uns nicht geteilten neothomistischen Annahme, es sei nur die deduktive Vernunft in der Lage, Gottes Wirklichkeit zu erreichen<sup>11</sup>, verdanken wir ihm, in seinem Werk *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*<sup>12</sup> (1923) den Bezug von Schelers Theorie der „unmittelbaren Erkenntnis“ Gottes zu ihren Quellen, besonders dem Werk des Oratorianerpaters A. Gratry *De la connaissance de Dieu* (1854)<sup>13</sup> erhellt zu haben. Wenn Scheler nämlich das Augustinische *Omnia cognoscimus in lumine Dei* zu einem der Grundpfeiler seiner religiösen Erkenntnistheorie macht, erläutert er nicht explizit, inwiefern sich seine Auslegung Augustins<sup>14</sup> indirekter Quellen bedient. Dabei kommt z. B. den Ausführungen Gratrys über den „religiösen Sinn“ des Menschen als „aufdeckendes Organ“ der Realität Gottes und die Überzeugung, die Liebe sei eine „Behauptung des Seins“<sup>15</sup>, wesentliche Bedeutung zu.

---

<sup>10</sup> Johannes Hessen, Max Scheler – Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes, Essen 1948.

<sup>11</sup> Joseph Geysler, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg i. Br. 1924.

<sup>12</sup> Joseph Geysler, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923.

<sup>13</sup> Auguste Joseph Alphonse Gratry, *De la connaissance de Dieu*, Paris 1854.

<sup>14</sup> Ein Vergleich zwischen Scheler und Augustinus ist 2012 von Loretta Iannascoli angestellt worden (vgl. L. Iannascoli, *Scheler e Agostino*, Mailand 2012). Dieser geht aber nicht historisch vor, sondern thematisch.

<sup>15</sup> Wie Geysler bemerkt, fällt das Streben nach dem Guten nach Gratry mit der Aussage zusammen: „Das Sein ist.“ Dessen Erkenntniswurzel aber sei wiederum die Liebe (vgl. Geysler, *Augustin*, § 6).

In jenen Jahren sind noch zwei weitere Arbeiten über die Religionsphilosophie Schelers erschienen, deren Fragestellung mit derjenigen der vorliegenden Arbeit gänzlich übereinstimmt, obwohl das inhaltliche Vorgehen davon abweicht. Die erste ist Heinrich Newe *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Untersucht unter besonderer Berücksichtigung der historischen wie methodisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen* (1928)<sup>16</sup>. Das Werk Newes dient vor allem dazu, einen klaren Überblick über den Aufbau des Schelerschen *Konformitätssystems*<sup>17</sup> und der davon bestimmten Beziehungen zwischen religiöser und metaphysischer Gotteserkenntnis zu erlangen. Hierfür nimmt Newe eine wichtige historische Untersuchung der wichtigsten Quellen vor, die Schelers Auffassung beeinflusst haben, und rechnet darunter insbesondere den Kantianismus (aufgrund der von Scheler angenommenen Unmöglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis der Existenz Gottes) und die Lebensphilosophie (Eucken, James, Nietzsche, Bergson), von denen Scheler vorwiegend den Voluntarismus aufnimmt, der für sein Verständnis der Realitätserfahrung entscheidend ist. Im dritten Teil der Arbeit besteht Newe jedoch zu sehr darauf, dass sich die positive Erkenntnis Gottes bei Scheler in der natürlichen auflösen lässt, was unserer Meinung nach nicht zutrifft, wie später nachgewiesen werden wird. Außerdem berufen sich die abschließenden kritischen Beobachtungen Newes ziemlich explizit auf diejenigen Geysers. Demnach müsse man, wenn man über eine religiöse, natürliche Erkenntnis Gottes sprechen will, diese auf eine voraufgehende metaphysische (d. h. rationale) Erkenntnis Gottes beziehen, die es allererst erlauben würde, die Schöpfung als sein Zeichen anzuerkennen.

Das zweite Werk wurde von Johannes Heber vorgelegt und trägt den Titel *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Schelers* (1931)<sup>18</sup>. In diesem Text kommt ein besonderes Verständnis der phänomenologischen Auffassung Schelers zum Ausdruck, die zu einer mystisch-psychologischen gerate, wenn der logische und erkenntnistheoretische Ansatz Husserls überwunden wird (was unseres Erachtens nicht korrekt ist, weil die Phänomenologie bei Scheler den Weg zur Metaphysik darstellt). Zudem zeichnet Hebers Arbeit eine Unterteilung der Erkenntnis Gottes in drei Arten aus. Heber unterscheidet nämlich nicht nur die metaphysische von der religiösen Erkenntnis, sondern letztere noch von der positiven Erkenntnis Gottes.

---

<sup>16</sup> Heinrich Newe, *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler. Untersucht unter besonderer Berücksichtigung der historischen wie methodisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen*, Würzburg 1928.

<sup>17</sup> S. Kap. 5 der Einleitung.

<sup>18</sup> Johannes Heber, *Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Schelers*, Leipzig 1931.

Dies ist aus einer methodisch-systematischen Perspektive heraus annehmbar, weil tatsächlich die Existenz Gottes weder in der metaphysischen Erkenntnis noch im religiösen Akt gegeben sein kann, sondern nur in seiner positiven Offenbarung.

Zu den Namen weiterer bedeutender philosophischer Denker, die sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts mit Schelers Werk auseinandergesetzt haben (obschon nicht spezifisch mit seiner Religionsphilosophie), zählen außerdem Theodor Haecker, der mit seiner Schrift *Geist und Leben. Zum Problem Max Schelers* (1925-26) harsche Kritik an Schelers späterer pantheistischer Philosophie geübt hat (die in Kontinuität mit der phänomenologischen, katholischen Phase von Haecker angesehen wird), Dietrich von Hildebrandt, der in *Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt* (1928) Scheler als bedeutsamen nachkantianischen katholischen Philosophen lobt und deshalb seine spätere Phase lediglich als heftigen Bruch mit seiner früheren Weltanschauung erklärt, sowie Peter Wust, der in seinem Aufsatz *Max Schelers Lehre vom Menschen* (1928-29) das Verdienst Schelers anerkennt, die spekulative Anthropologie wieder ins Zentrum der zeitgenössischen philosophischen Debatte gerückt zu haben, auch wenn er Schelers Denken vorwirft, durch den Mangel an einem klaren, substantiellen Begriff der Person (zugunsten eines aktualistischen Ansatzes) gekennzeichnet zu sein.

In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts sind, wie angedeutet, kaum Arbeiten über die Religionsphilosophie Schelers geschrieben worden. Unter den großen Monographien ist zunächst Marcel Dupuys *La philosophie de la religion chez Max Scheler* (1959)<sup>19</sup> zu nennen. Darin findet sich eine exhaustive Darlegung sowohl des Schelerschen *Konformitätssystems* als auch der eigentlichen Phänomenologie der Religion (der religiöse Akt, das Göttliche). Zudem wird die These aufgestellt, dass das Werk *Vom Ewigen im Menschen* als ein Übergangswerk zu Schelers späterer pantheistischer Anschauung anzusehen ist.

Das zweite zu erwähnende Werk ist Giovanni Ferrettis *Max Scheler II: Filosofia della religione* (1972)<sup>20</sup>, das eine historisch-systematische Darstellung der Religionsphilosophie Schelers enthält. Der Autor folgt dem Denken Schelers von den ersten Schriften zur Religion (einschließlich der Kritik am Kapitalismus und an der bürgerlichen Epoche, in der die religiösen Werte den utilitaristischen untergeordnet wurden) bis zur berühmten ‚Wende‘ hin zum Pantheismus. Ihm verdanken wir insbesondere, den Zusammenhang des religiösen Aktes mit der Personalität und Existenz Gottes bei Scheler dargestellt

---

<sup>19</sup> Marcel Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

<sup>20</sup> Giovanni Ferretti, *Max Scheler* [Bd. 2]: *Filosofia della religione*, Mailand 1972.

zu haben. Ebenso hob er das anthropologische Fundament von Schelers Metaphysik hervor.

In jüngerer Zeit, im Jahr 2005, erschien Giuseppina De Simone *L'amore fa vedere*<sup>21</sup>, das insbesondere auf die Beziehung zwischen Offenbarung und Erkenntnis eingeht, die bei Scheler ihre Synthese in der Liebe und im religiösen Erlebnis finden. Obgleich dies richtig erkannt und analytisch dargestellt wird, fehlt unserer Meinung nach eine eingehendere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Liebes- und Glaubensakt und des notwendigen Bezuges zur Funktionalisierung der Wesensgehalte der Erkenntnis.

Schließlich ist noch Jean Greisch zu nennen, der Scheler in seinem zwischen 2002 und 2004 erschienenen dreibändigen Werk *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion* einen eigenen Abschnitt widmet, in dem er insbesondere eine der vorliegenden Arbeit sehr ähnliche Interpretation der Beziehung zwischen *ens a se* und persönlichem Gott sowie der Beziehung zwischen Wissen und Glauben vorlegt.<sup>22</sup>

Vor diesem Hintergrund sollte noch hervorgehoben werden, was auf der hermeneutischen Ebene die Eigenart der vorliegenden Arbeit bildet: Wir sprechen über eine fehlende Einheit zwischen der Religionsphilosophie Schelers und seiner Phänomenologie. Wenngleich die oben genannten Autoren sich mit der phänomenologischen Begründung der Religion bei Scheler auseinandergesetzt und grundsätzlich adäquat untersucht haben, wie die phänomenologische „Erkenntnis der Wesenheiten“ – und die hinzukommende ethische Einsicht des Heiligen als höchstem Wert – als methodologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen der Religionsphänomenologie dienen, bestehen unserer Ansicht nach noch folgende Forschungsdesiderata:

- eine ausreichende Darlegung der Wechselwirkung von Phänomenologie und Metaphysik (eine Untersuchung, die sich vor allem auf die Analysen Ludwig Landgrebes stützen würde);

---

<sup>21</sup> Giuseppina De Simone, *L'amore fa vedere*, Cinisello Balsamo 2005.

<sup>22</sup> Interessant ist der von Greisch kurz versuchte ‚Dialog‘ zwischen Schelers und Marions Begriff der Offenbarung: „En faisant de la révélation le coeur de la corrélation entre l'acte religieux et son objet, Scheler nous met sur la piste d'un problème que nous retrouverons plus loin, au cinquième chapitre: si le terme de ‚révélation‘ est, peu ou prou, synonyme de ‚donation‘, à quel genre de phénoménalité avons-nous affaire ici? Se pourrait-il que Scheler ait entrevu par anticipation la notion paradoxale de ‚phénomène saturé‘ et ‚sursaturé‘ qui joue un rôle capital dans la ‚phénoménologie de la donation‘ de Jean-Luc Marion?“ (Greisch, *Les approches*, S. 158).

- eine präzise Beschreibung des Verhältnisses von Glauben und Liebe sowie der entsprechenden Fundierungsordnung der geistigen Akte der Person;
- die Würdigung der Religionsphänomenologie Schelers als besonders gelungene Synthese zwischen transzendentalen und realistischen Instanzen<sup>23</sup>, die in Schelers Begriff von „Geist“ und in der Verbindung mit seinem personalistischen Ansatz ihre Auslegung finden. In diesem Sinne wird die Religionsphänomenologie Schelers als ein *Wesensrealismus* und *religiöser Personalismus* ausgelegt.

Zuletzt soll betont werden, dass die vorliegende Arbeit nur die phänomenologischen und religionsphilosophischen Schriften bis zur panentheistischen ‚Wende‘ Schelers berücksichtigt. Dies bedeutet, dass seine spätere Weltanschauung ganz ausgeklammert wird, denn die in diesem Abschnitt des Schelerschen Denkens thematisierten philosophischen Inhalte weichen vom Thema dieser Arbeit ab. Die hermeneutische Einheit, die hier erforscht wird, bezieht sich dementsprechend in erster Linie auf Schelers zweite bzw. *phänomenologische* Periode.

In der vorliegenden Arbeit wird zudem ganz bewusst systematisch-the-matisch vorgegangen und nicht historisch-hermeneutisch. Daher haben wir uns auch entschlossen, an einigen Stellen Werke zu verwenden, die keinen direkten Bezug zu Schelers Philosophie aufweisen, die aber doch zur Vertiefung der angesprochenen Probleme beitragen (z. B. Landgrebe, Guardini).

## 2 Die Systematik: Warum eine Religionsphilosophie?

Das systematische Thema dieser Arbeit – nämlich das Problem der metaphysischen und der religiösen Gotteserkenntnis – enthält einen zweifachen Fragekomplex: Zunächst stellt es die Frage nach Gott, d. h. die Frage nach seiner Existenz, seiner Erkennbarkeit und dementsprechend nach der Möglichkeit einer philosophischen Rede über ihn. Zudem fragt es nach der Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Metaphysik, die wir sonst in das weitere Be-

---

<sup>23</sup> Schelers Abhandlung *Idealismus-Realismus* von 1928, in welcher versucht wird, zwischen den prinzipientheoretischen Standpunkten des Idealismus sowie des Realismus zu vermitteln und somit eine mögliche Lösung für die Probleme der metaphysischen Erkenntnis vorzuschlagen, wird aus chronologischen (sowie erkenntnistheoretischen) Gründen nicht berücksichtigt.



griffspaar Glauben und Wissen übersetzen. Dass man das Problem der Beziehung zwischen Religion und Metaphysik überhaupt thematisiert, hängt damit zusammen, dass die Rolle der Vernunft als Fähigkeit, Aussagen zu die Empirie transzendierenden Wirklichkeiten zu treffen – d. h. in erster Linie Aussagen über Gott –, seit dem Beginn der Moderne umstritten ist. Daher kann man seitdem über Religionsphilosophie als Disziplin reden, die möglich wird, „wenn sich die kulturelle Fähigkeit zur kritischen Distanznahme entwickelt hat, sich theoretisch begründen kann und damit der schon etablierten Religion, etwa im Vergleich zu anderen Religionen und Kulturformen, gegenüber zu treten vermag.“<sup>24</sup> Nachdem aber die in der Zeit der Scholastik noch herrschende Einheitsperspektive von Vernunft und Glauben nicht mehr aufrechterhalten werden konnte – insbesondere ab der Zeit der Aufklärung bis zu Nietzsches Ankündigung vom Tod Gottes – galt die philosophische Gottesrede nicht mehr als selbstverständlich. Daher wird das religiöse Phänomen in der Moderne eben nicht so sehr einem reflexiv-philosophischen Blick, sondern eher einer soziologischen Analyse unterzogen. Paradigmatisch für diese kulturelle Situation sind die nicht weit zurückliegenden Untersuchungen Hermann Lübbes in seinem Buch *Religion nach der Aufklärung*, wo Religion im Grunde als eine „Lebenspraxis“ verstanden wird, „durch die wir uns in ein vernünftiges Verhältnis zur unverfügbaren Kontingenz unseres Lebens und seiner unverfügbaren Bedingungen setzen.“<sup>25</sup> In diesem Sinne wird Religion immer weniger als etwas Bedeutsames an sich betrachtet und stattdessen nur funktionell interpretiert. Dies entspricht, wie bereits angedeutet, historisch der Etablierung einer Auffassung der Vernunft als ‚aufgeklärter‘, von der Tradition sowie von der Sphäre der Affekte und des ‚natürlichen Glaubens‘<sup>26</sup> emanzipierter Vernunft, gleichzeitig aber einer Idee des Bewusstseins als gefühlsmäßigen Ortes des Privat-Subjektiven. Die sich daraus ergebenden Fragen lauten: Bildet diese sich in der Moderne ergebende Trennung von Glauben und Wissen, Religion und gesellschaftlichen Prozessen die endgültige Bestimmung der Religion und ihres Verständnisses oder gibt es neue Wege, Religion zu denken und zu leben? Und wie könnte eine Entfaltung dieser neuen Wege möglich sein?

Bevor auf Schelers Ansatz des vorliegenden Problems eingegangen wird, soll auf die in jüngster Zeit erschienenen Werke von Holm Tetens und Volker Gerhardt hingewiesen werden, in denen die Fragen nach Gott oder nach dem Sinn wieder philosophisch gestellt werden und die dazu wichtige Anregungen

---

<sup>24</sup> Hermann Deuser, *Religionsphilosophie*, Berlin 2009, S. 1.

<sup>25</sup> Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004, S. 17.

<sup>26</sup> Dies wird später genauer erläutert (Kap. I, 2.2).

bieten. Wir wollen hier insbesondere zwei Punkte festhalten. In seinem Buch *Gott denken* beobachtet Tetens, wie rein wissenschaftliche Beschreibungen der Welt, die das Phänomen des „selbstreflexiven Ich-Subjekts“ ausklammern, notwendig unvollständig sind. In diesem Sinne würde es sich als unangebracht erweisen, das Phänomen Religion – das als solches eine besonders ‚totalisierende‘ Dimension aufweist – philosophisch unter Ausklammerung der Ebene der Erfahrung untersuchen zu wollen.<sup>27</sup>

Ein zweiter Punkt betrifft Gerhardts Definition des Glaubens als existentiellen Akt. Danach wird Glauben als „Bewusstsein der Überschreitung des Wissens im Vertrauen auf ein Ganzes“<sup>28</sup> beschrieben. Das heißt für Gerhardt zunächst, dass der Glaube nicht zwangsläufig mit „Fideismus“ identifiziert werden soll; vielmehr weist er eine natürliche Dimension auf, der die Person nicht entinnen könne. Demzufolge beruhe der Glaube eine innere Rationalität, die ihrerseits das Gefühl nicht ausschließe: „Solange die Vernunft auf das Interesse an ihr und solange das Wissen auf Neugier angewiesen sind, wird auch der Glauben mit Hoffnung, Vertrauen und Liebe einhergehen.“<sup>29</sup>

Wie oben bereits gezeigt, weisen die zwei zusammengehörigen Begriffe Metaphysik und Religion also auf das hier genannte Begriffspaar Wissen und Glauben hin. Das wie beschrieben historisch entstandene Problem kann aber auch als Ausdruck zweier moderner und einander entgegengesetzter religionsphilosophischer Tendenzen betrachtet werden: Rationalismus und Subjektivismus, als deren besonders eloquente Vertreter Kant und Schleiermacher hier angeführt seien. Auf beide Autoren weist Scheler zu Beginn seines Werkes *Vom Ewigen im Menschen* (1919–21) hin, wo er auf die Notwendigkeit einer „religiösen Erneuerung“ mittels einer Religionsphilosophie verweist. Hier erläutert er, dass die Fundamente dieser neuen Religionsphilosophie von ihm „für gesicherter als die überlieferten, und auch für geeignet [gehalten werden], vom heutigen Menschen tiefer verstanden und besser gewürdigt zu werden als die traditionellen Systeme der Religionsbegründung, die entweder mehr auf Thomas Aquinas oder auf Kant und Schleiermacher beruhen.“<sup>30</sup> Wenn Scheler in diesem Sinne gleich am Anfang seines Werkes auf die Notwendigkeit einer religiösen Erneuerung aufmerksam macht, um Richtlinien zur Begründung und zum Verständnis der Religion zu entwerfen, will er keine Apologetik entwickeln, sondern der Religion eine Dimension zurückgeben, die sie den zwei

---

<sup>27</sup> Vgl. Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

<sup>28</sup> Volker Gerhardt, *Der Sinn des Sinnes – Versuch über das Göttliche*, München 2014, S. 10.

<sup>29</sup> Gerhardt, *Der Sinn*, S. 11.

<sup>30</sup> GW V, 8.

komplementären Reduktionen der Rationalisierung und der Subjektivierung entzieht.

Um nun die Problematik genauer zu bestimmen und sie hinsichtlich der Möglichkeit und der Entfaltung einer Religionsphilosophie zu betrachten, sollte man die folgenden Überlegungen berücksichtigen. Wie soeben gesagt, durchlief die Religion im Laufe der Geschichte einen ‚Entfremdungsprozess‘, der die zerbrochene Einheit von Wissen und Glauben spiegelte. Wie Deuser diesbezüglich bemerkt, wird „der Gegensatz zwischen Leben und Lehre [...] nirgends so hart empfunden wie in Sachen Religion. Die einzelne Praxis und Lebensform mag überzeugend erscheinen, subjektiv sogar unentbehrlich, aber ihre Theoriefiguren wirken oftmals fremd und abgehoben.“<sup>31</sup>

Auch hier weist das Begriffspaar von Leben und Lehre auf dasjenige von Religion und Metaphysik hin. Eine ‚negative‘ Gegenüberstellung dieser Begrifflichkeiten besagt: Das theoretische Verständnis eines Phänomens (Metaphysik bzw. Lehre) erweist sich als ungenügend, solange man weiß, dass man dem Erlebnis des Phänomens (Religion bzw. Leben) selbst entzogen ist, d. h. solange man – mit Pascal – nicht versucht, die Philosophie des *esprit de géométrie* in eine Philosophie des konkreten Verständnisses, des *esprit de finesse*, zu verwandeln.<sup>32</sup>

Unsere soeben angeführte Feststellung, dass der Ursprung dieses Gegensatzes historisch weiter zurückliegt, ist an der Geschichte der Philosophie selbst zu beobachten, was uns im Folgenden auch dazu dienen wird, die von Scheler angebotene theoretische Lösung besser zu verstehen.

### 3 Das Problem in historischer Betrachtung

Religionsphilosophie als eigene Disziplin ist eine Schöpfung des modernen Denkens, die als Titelbegriff erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts üblich ist. Die Voraussetzung dafür aber bildeten, wie Deuser feststellt, mehr als zwei Jahrtausende europäischer Kulturgeschichte im kämpferischen Ausloten konkurrierender Ansprüche von rationalem Wissen und religiöser Offenbarung.<sup>33</sup>

Um hierfür ein Beispiel zu nennen: Wenn das antike griechische Denken Probleme der Religion zu philosophischen Gegenständen erhob, dann geschah dies lediglich in der Weise, dass der Gottesgedanke Anfang und Ende (Plato) oder Ende und Abschluss (Aristoteles) metaphysischer Welt- und

---

<sup>31</sup> Deuser, *Religionsphilosophie*, S. XIII.

<sup>32</sup> Vgl. Blaise Pascal, *Pensées* [1670], Paris 1806.

<sup>33</sup> Deuser, *Religionsphilosophie*, S. 4.

Seinsbetrachtung darstellte. Wie Scheler in seiner Kölner *Vorlesung über Religionsphilosophie* (1919/1920) herausstellt, ist Gott bei Aristoteles und Plato ein ‚Gott des Wissens‘: Seine Geisttätigkeit wird als Denktätigkeit gefasst, aber ein Wollen, Lieben und Tun – eine Beziehung zum menschlichen Dasein – werden ihm in keiner Weise zugeschrieben.<sup>34</sup> Mithin ist Religion als eigenständige Aktivität für die Griechen kaum von philosophischer Bedeutung.

Auch in der an Aristoteles anknüpfenden Scholastik wurde – obschon in einer eher einheitlichen Perspektive bzw. einer Zuordnung von Erkenntnis, Philosophie und Glauben – Gott als *actus purus, ipsum esse* oder Urgrund alles Seins erkannt. Dementsprechend versucht der führende Theologe des Mittelalters, Thomas von Aquin, in seiner *Summa theologiae* zunächst das Wissen Gottes nachzuweisen. So stellt Scheler fest, „ein Ding, das erkennt, nimmt auch Teil an den Formen anderer Dinge. Gott muss demnach Erkenntnis der Dinge zukommen und ein schlechthin immaterielles Wesen muss am meisten am Sein Teil haben. Wissen ist hiernach eine *Seinsrelation*.“<sup>35</sup> Gegenüber diesem grundlegenden objektiven, wissensmäßigen Gottesbezug wurde für das scholastische Denken dasjenige, was später als subjektive Seite der Religion – mit Scheler als der „religiöse Akt“ – bezeichnet wird, als sittliche Tugend begriffen und innerhalb einer ethischen und moraltheologischen Betrachtungsweise gesehen. Dies geschieht laut Fries aber nicht „in seiner eigentümlichen Besonderung, als spezifisches Bewusstseinsphänomen.“<sup>36</sup>

Wenn also im Mittelalter auf der einen Seite eine von der Natur vorgeschriebene Einheit von Religion und Gotteserkenntnis vorlag, sodass das *Buch der Natur* aufgeschlagen vor dem Menschen lag, musste auf der anderen Seite die das wahre und eigentliche Gottesverhältnis bestimmende Heilslehre im

---

<sup>34</sup> Vgl. ANA 375.B.III.5.

<sup>35</sup> Vgl. ANA 375.B.III.5. Scheler äußert sich oft und gerne über Thomas von Aquin, aber es mangelt ihm dafür an einer ausreichenden Kenntnis des Werkes des Philosophen. Der Begriff *actus essendi*, der aus kritisch-historischer Sicht dazu beigetragen hat, Thomas sogar „den ersten Existenzialisten“ zu nennen, ist ihm wahrscheinlich unbekannt. Scheler selbst aber behauptet in der Vorrede zur zweiten Auflage des Werkes *Vom Ewigen im Menschen*: „Dagegen haben die lichtvollen Ausführungen K. Eschweilers über die Unterschiede des echten mittelalterlichen Thomismus und der weitergehenden Rationalisierung des Thomismus im Zeitalter der Aufklärung [...], die der Verfasser selbst dem alten Thomismus in seinem Buche in der Tat zu sehr gleichgesetzt hatte, den Verfasser belehrt, dass er die *Größe* seines Abstandes vom althomistischen System selbst in einigen Punkten eher über- als unterschätzt hatte“ (GW V, 14).

<sup>36</sup> Fries, *Die katholische Religionsphilosophie*, S. 15.

*Buch der Schrift* gefunden werden – ein doppelter Zugang, der sich in der Unterscheidung zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher* Erkenntnis widerspiegelt.<sup>37</sup>

Die philosophisch-theologische Krise der Moderne bestand nun in dem Faktum, dass die in der Scholastik herrschende metaphysische Einheitsperspektive sich in eine empirische und eine apriorische Seite gliederte, wobei darin, trotz ihrer Unterscheidung, natürliche und übernatürliche Erkenntnis integriert waren.<sup>38</sup> Insbesondere öffneten die Impulse der Naturwissenschaften die Tür zu einem Verständnis der *Erfahrung*, in dem nur das Empirisch-Sinnliche zugänglich oder zu erklären ist, so z. B. bei Hume. Dies blieb für die Philosophie jedoch nicht ohne Folgen: „[D]ie als unbefriedigend betrachtete Lösung, Erfahrung dann begrifflich allgemein nur wiederum aus Erfahrung – im Sinne von Gewohnheit – begründen zu können, führt zum Vorrang kategorialer Denkbedingungen, die apriorisch jedem Erfahrungsurteil erst Maß und Bezug geben (Kant).“<sup>39</sup> Laut Scheler führte Kant, obwohl er doch erkannt hatte, dass es in der Erfahrung Gegenstände gibt, die keineswegs sinnlich ‚deckbar‘ sind (Raum, Zeit, Gestalten, Wirken), statt einen erweiterten Begriff der Erfahrung zu entwickeln, „alles andere scheinbar noch darinsteckende“ auf die menschliche Auffassungstätigkeit zurück.<sup>40</sup> Auf der Ebene der Religion entstand Kants paradigmatisches Werk *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in dem eine Vernunftreligion diskutiert wird, die ihrerseits gezwungen ist, die Idee der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und schließlich Gottes in die Sphäre des Übrationalen oder Unwissenschaftlichen zu verlegen und damit auszugrenzen.

Der Kantischen Auflösung der spekulativen Metaphysik folgte konsequenterweise die von Schleiermacher initiierte Übertragung des religiösen Elements in den extra-rationalen (moralischen) und extra-metaphysischen Bereich des Gefühls, wodurch das Problem verschärft wurde: Die theoretische Vernunft hatte keinen Zugang mehr zu Gott, und die Religion als Phänomen an sich entzog sich jeder rationalen Erklärung. Eine Ausnahme bildete die ‚externe‘ Rückführung auf kalkulierbare empirische, funktionale Elemente, sodass Theorie (Philosophie bzw. Metaphysik) und Erlebnis (Religion) sich unterschiedener voneinander trennten.

Im Zuge seiner Kritik an Schleiermacher, die er in der *Vorlesung über Religionsphilosophie* entwickelt, hebt Scheler Folgendes hervor: Schleiermacher

---

<sup>37</sup> Vgl. Deuser, *Religionsphilosophie*, S. 5.

<sup>38</sup> Deuser bezieht sich hier insbesondere auf den Seins- und Substanzbegriff (siehe Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis).

<sup>39</sup> Vgl. Deuser, *Religionsphilosophie*, S. 6.

<sup>40</sup> Vgl. ANA 375.B.III.5.

habe im Grunde genommen zu Recht Kants Moralthologie vorgeworfen, dass die Annahme eines Postulats<sup>41</sup> wie des Kantischen nie zu einem gerechten, liebenden und allwissenden Gott, sondern nur zu einem allvergeltenden Subjekt, einem Gott der puren Vernunft führen würde. Jedoch weise die Religionsphilosophie Schleiermachers selbst keinen adäquaten Weg, um die Persönlichkeit Gottes festzustellen.

„Schleiermacher kannte den Begriff der Vernunft nur im Sinne der Aufklärung, und verwirft daher die Vernunft überhaupt als Erkenntnisquelle. So sucht er alles im Gefühl, in einem Zustand des Ich, für den er eine Ursache suchen muss. Man kannte eine vernünftige Wesensintuition nicht mehr, und so wurden die Gemütsbewegungen als intentionale Erlebnisse fälschlich mit zuständlichen Gefühlen gleichgesetzt.“<sup>42</sup>

Die Fragen, die sich daraus ergeben, betreffen nun, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit der Vereinigung bzw. des Verhältnisses zwischen Philosophie, oder Metaphysik, und Religion – d. h. sie betreffen die Möglichkeit einer Übereinstimmung des „Gottes des Glaubens“ und des „Gottes der Philosophen“.<sup>43</sup> Dies fordert zugleich eine adäquate Definition der Begriffe Vernunft und Erfahrung, durch die eine Gleichsetzung von ‚Erlebnis‘ mit ‚Gefühl‘ bzw. von ‚Verstehen‘ mit ‚positivistischer Vernunft‘ vermieden werden kann.

Da diese Problematiken aber in historischer Hinsicht im Bereich der Philosophie der Religion neue Ansprüche erzeugten, wird es zunächst angemessen sein, die vom Modernismus<sup>44</sup> eingeschlagenen Versuche zu analysieren,

---

<sup>41</sup> Scheler meint hier den Vergeltungsgedanken Kants, der dazu zwingen würde, sich moralisch korrekt zu verhalten, der aber nie zu einem persönlichen göttlichen Subjekt führen kann.

<sup>42</sup> Vgl. ANA 375.B.III.5

<sup>43</sup> Vgl. Blaise Pascal, „Mémorial“ [*Erinnerungsblatt*, 1654]. S. dazu auch Hans Urs von Balthasar: „Die Kluft zwischen dem, was die Philosophen ‚Gott‘ nennen (τό θεϊόν, *le Dieu des philosophes*), und dem, was die Christen im Glauben als den lebendigen Gott der Bibel kennen, wird im späten Mittelalter als gähnend empfunden, in einem Wiederaufleben der Augustinischen Überlieferung, aber mit einem neuen antiphilosophischen Affekt, der den ‚Nezessitäten‘ der wesensforschenden Philosophie die souveräne will-kürende Freiheit des lebendigen Gottes entgegenstellt, welcher die Deduktion der Schöpfung aus Gott (vermittels platonischer Idee) absolut widerstrebt“ (H. U. v. Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* [Bd. III,1]: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, S. 379).

<sup>44</sup> S. folgendes Kapitel.