

Zwischen Thomas von Aquin und Kant.

Max Schelers Augustinus-Rezeption

Im Sommersemester 1921 hielt Martin Heidegger in Freiburg i.Br. eine Vorlesung über: *Augustinus und der Neuplatonismus*. Wenige Monate zuvor erschien Max Schelers Werk *Vom Ewigen im Menschen*, das Heidegger interessiert gelesen hatte. Als Heidegger nun in einer knappen Einleitung zu seiner Vorlesung einen groben Überblick über die Geschichte des Augustinismus gab, beschloß er seine Ausführungen mit der abfälligen Bemerkung, daß das, was Scheler heute mache, lediglich eine sekundäre Übernahme des Augustinismus sei, »aufgeputzt mit Phänomenologie«.¹ Heidegger bezog sich mit seiner abfälligen Bemerkung eindeutig auf Schelers *Vom Ewigen im Menschen*, der darin im Vorwort zur ersten Auflage, datiert auf den 17. Oktober 1920, berichtet, daß er mit seiner Abhandlung »der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit« übergebe, »die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte – die ersten Fundamente des systematischen Baus einer ›natürlichen Theologie‹.« (GW V, 8). Diese ersten Fundamente einer *natürlichen Theologie* hielt Scheler »für gesicherter als die überlieferten und auch für geeignet, vom heutigen Menschen tiefer verstanden und besser gewürdigt zu werden als die traditionellen Systeme der Religionsbegründung, die entweder mehr auf Thomas von Aquin oder auf Kant und Schleiermacher beruhen« (GW V, 8). Über viele Jahre hinweg suchte Scheler damals nach einer Möglichkeit, zwischen den beiden Konfessionen und ihren traditionellen religionsphilosophischen Systemen zu vermitteln und orientierte sich dabei als Vermittler, wie er vorgab, weder an Thomas noch an Kant, sondern an Augustinus.²

¹ Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in: ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Frankfurt a. M. 1995, S. 157–299, hier: S. 159.

² Das Verhältnis der beiden großen christlichen Konfessionen und eine Möglichkeit der Vermittlung auf dem Gebiet ihrer Religionsphilosophien beschrieb Scheler in seinem

Im Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen* spricht Scheler von seiner tiefen Überzeugung, »daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas von Aquin noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese einende Aufgabe zu erfüllen vermag. Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen« (GW V, 8 ff.).

In Schelers hier zum Ausdruck gebrachten Wertschätzung Augustins klingen die drei wichtigsten Motive seiner Augustinus-Rezeption an: 1) Scheler führt Augustinus als Vermittler zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant ein, was ein ganz bestimmtes Licht auf seine Augustinus-Interpretation zurückwirft. 2) Scheler

Vortrag *Der Friede unter den Konfessionen*, ebenfalls im Jahre 1920: »Bis jetzt besteht in unserem Lande der widersinnige Zustand, daß die beiden christlichen Konfessionen in allen Fragen der Philosophie und der natürlichen Religion, besonders infolge des Gegensatzes zwischen Kant und Thomas von Aquin, noch weit stärker auseinandergehen als in der positiven und geschichtlichen Theologie. Es ist widersinnig, wenn gerade das, was (wie die natürliche Theologie und Religionsphilosophie) ausschließlich das Werk spontaner Vernunftkenntnis sein soll, am meisten traditionalistisch betrieben wird. Im protestantischen Kantianismus (der Kantscholastik, wie man sie mit Recht genannt hat) ist das eher in noch höherem Maße der Fall als in der thomistischen Scholastik, wo freilich auch die bekannten Gottesbeweise und anderes allzusehr nur eingelernt, nicht immer neu geprüft und erwogen werden. Die Gründe, aus denen heraus ich glaube, daß nur eine Neubildung der *augustinischen* Grundanschauung und deren tiefere Verknüpfung mit den Ergebnissen der gegenwärtigen Philosophie eine natürliche Theologie ergeben könnte, die sich zum Fundament für die Auseinandersetzung der Bekenntnisgruppen eignen und von beiden Seiten wahrhafte Anerkennung finden würde, und nicht glaube, daß eine natürliche Theologie auf dem Boden Kants oder auf dem Boden Thomas von Aquins dieses je leisten wird, habe ich anderwärts dargelegt« (GW VI, 242). Scheler verweist dabei näher auf seine Abhandlung *Probleme der Religion* in *Vom Ewigen im Menschen* (GW V, 101–354).

unterscheidet einen »von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreiten Kern des Augustinismus« und die »Gedankenmittel der phänomenologischen Philosophie.«³ 3) Er umschreibt schließlich mit dem letzten Satz des obigen Zitates: die Mystik.⁴

Bedenkt man Schelers hohe Wertschätzung Augustins, so verwundert doch die Tatsache, daß seine Augustinus-Rezeption bislang noch kaum untersucht wurde.⁵ Der Grund liegt wohl bei Scheler selbst. Zwar durchziehen zahlreiche Hinweise auf Augustinus Schelers Werk und vermitteln so den Eindruck geistiger Nähe, andererseits lassen sich Schelers Bezugnahmen kaum auf Augustins Schriften zurückführen. Es ist auffallend, daß in Schelers Gesamtwerk Zitate und Textbelege aus den Schriften Augustins so gut wie überhaupt nicht vorkommen.⁶ Spricht Scheler von Augustinus, dann sind dies zumeist geistesgeschichtliche Allgemeinplätze.⁷ Selbst als Scheler eine Grundformel für alle religiösen Akte aufstellt und sich dabei des augustininischen Zitates »*inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*« (GW V, 245)⁸ bedient, kann man nicht von vorneherein sagen, dahinter stünde eine größere geistige Auseinandersetzung Schelers mit Augustinus. Dieses berühmte Zitat aus Augustins *Confessiones* I,1 wirkt eher wie ein Griff Schelers in eine allgemeine Zitatensamm-

³ Vgl. GW IX, 257 und GW VII, 318.

⁴ Dies erhellt z. B. Schelers Vorrede zur zweiten Auflage zu *Vom Ewigen im Menschen*, wo er von der Gotteserfahrung spricht, »die jeder Mensch im Grunde seiner Persönlichkeit und im mystischen Kontakt dieses seines geistig-persönlichen Seelengrundes mit der Gottheit unter bestimmten disponierenden Bedingungen und inneren Bereitschaften zu machen vermag« (GW V, 21).

⁵ »Eine eingehende Untersuchung der Augustinus-Rezeption Schelers fehlt noch immer.« Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Leipzig 1991 (Erfurter Theologische Studien; 61), S. 228, Anm. 468. Eine erste ausführliche Annäherung: Johan Grooten, *L'augustinisme de M. Max Scheler*, in: *Augustinus Magister II. Communications*, Paris 1954 (Études Augustiniennes; Supplément), S. 1111–1120. Vgl. zu Schelers Kritik an Augustinus: Guido Cusinato, *Scheler interprete inattuale del Cristianesimo*, in: *Filosofia e Teologia* 1/1999, S. 138–161, hier S. 150–155.

⁶ Vgl. Gabel, *Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 228, Anm. 468.

⁷ Vgl. GW V, 95 und 131 f.; GW XI, 256.

⁸ »Das schärfste, obzwar nur negative diagnostische Kennzeichen eines religiösen Aktes im Unterschiede zu allen anderen geistigen Akten ist daher die in ihm mitgegebene unmittelbare Einsicht in seine wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgend einen der ›Welt‹ angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand. In diesem Sinne ist das Augustinische: *inquietum cor nostrum, donec requiescat in te* eine Grundformel für alle religiösen Akte« (GW V, 245). Vgl. dazu GW V, 374 und GW IV, 528 f.

lung.⁹ Helmut Kuhn, der bei Scheler von einer »augustinischen Metaphysik« spricht, hatte den Eindruck, daß diese in Schelers Werk »keinen ihr angemessenen literarischen Ausdruck gewonnen« habe.¹⁰ »Dennoch wurde in all diesen literarischen Äußerungen der Umriss eines großen Ganzen sichtbar.«¹¹ Kuhn hat insofern recht, als Augustinus von Scheler zwar kaum erwähnt und nur selten interpretiert wird, aber dennoch im Denken Schelers präsent ist.¹² Besitzt Scheler vielleicht so etwas wie eine »*anima naturaliter augustiniana*«?¹³

Das gedruckte Werk Schelers läßt keine Rückschlüsse auf den Umfang und die Gründlichkeit seiner Augustinus-Kenntnisse zu. Andere Quellen oder Indizien wären notwendig: Seine akademischen Lehrer als Augustinus-Interpreten, von Scheler in seinem Werk zi-

⁹ Dieser Eindruck ändert sich selbst dann nicht, wenn Helmut Kuhn dieses Augustinus-Zitat zur Grundlage der augustinischen Metaphysik Schelers erhebt: »Mit Hilfe einer Phänomenologie des Innenlebens will er [Scheler] die moralischen Bedingungen der philosophischen Erkenntnis herausarbeiten – und damit gerät er allerdings in die unmittelbare Nähe Augustins, des Lehrers, der aus dem »unruhigen Herzen« den Erkenntnisanstieg hervorgehen ließ. Mehr noch: indem er den Akt des »Aufschwungs« als fundamentale Bedingung philosophischer Erkenntnis kennzeichnet, bringt er den Urquell der metaphysischen Tradition zum Fließen.« Helmut Kuhn, Max Scheler als Faust, in: Paul Good, Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, Bern/München 1975, S. 29–37, hier: S. 32.

¹⁰ Kuhn, Max Scheler als Faust, a. a. O., S. 32. Kuhn fährt fort, daß wir die augustinische Metaphysik Schelers niedergelegt finden, »immer in fragmentarischer Form, in zwei Sammelbänden *Vom Umsturz der Werte* (1915) und *Vom Ewigen im Menschen* (1921), in den drei Kriegsbüchern und in dem Nachlaßband von 1933 (1957).«

¹¹ Kuhn, Max Scheler als Faust, a. a. O., S. 32.

¹² »Scheler se réfère volontiers à saint Augustin, mais, étant très peu historien, il interprète sa pensée plus qu'il ne la cite.« Grooten, L'augustinisme de M. Max Scheler, a. a. O., S. 1111. »Clearly as a Christian, Scheler stands well within the Augustinian tradition. He had never given up this attachment despite the metaphysical ideas of his last years.« Manfred S. Frings, Max Scheler. On the Ground of Christian Thought, in: Franciscan Studies 27 (1967), S. 176–189, hier: S. 176. Vgl. auch Heinrich Fries, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949, S. 303–305. Erich Przywara, Zum Problem Max Scheler, in: Stimmen der Zeit 108 (1925), S. 78–80.

¹³ Vgl. Grooten, L'augustinisme de M. Max Scheler, a. a. O., S. 1111. »Max Scheler (†1928) entwarf eine Religionsphilosophie augustinischer Prägung. Seine Lehren von der Wesenschau Gottes, vom Primat der Liebe, seine Dreiteilung der Seele in eine erkennende, wollende und liebende sollen die augustinische Tradition in moderner Weise fortführen.« Fritz Hoffmann, Artikel »Augustinismus«, in: Heinrich Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe I, München 1962, S. 145–151, hier: S. 151.

tierte Sekundärliteratur zu Augustinus, der Nachlaß Schelers, unveröffentlichte Manuskripte, die Bestände an Augustinuswerken oder der Sekundärliteratur zu Augustinus in Schelers privater Bibliothek.¹⁴ Letztlich gibt es nur zwei Stellen, wo Scheler sich ausführlicher mit Augustinus auseinandersetzt und wo er ihn näher interpretiert.

Im gedruckten Werk Schelers findet sich eine einzige ausführlichere Passage über Augustinus, nämlich im Aufsatz *Liebe und Erkenntnis* von 1915 (GW VI, 77–98). Scheler gibt einmal selbst zu, daß seinen Untersuchungen über »Liebe und Erkenntnis« eine gewisse historische Fundierung mangle, doch er fügt hinzu, daß diese Erich Przywara in seinem Buch *Religionsbegründung* von 1923 nachgeliefert habe.¹⁵

Eine zweite eingehende Beschäftigung Schelers mit Augustinus findet sich in dem bislang noch unveröffentlichten blauen Heft Nr. 175 aus dem Nachlaß Schelers in der Bayerischen Staatsbiblio-

¹⁴ Die private Bibliothek Max Schelers ist nur teilweise noch erhalten, was nur bedingte Schlußfolgerungen zuläßt. Die noch vorhandenen Bestände stehen im Nachlaß Schelers in der Münchener Staatsbibliothek und sind katalogisiert.

¹⁵ Scheler: »Diese Untersuchungen sind durch Przywara historisch recht interessant unterbaut worden, ihre Resultate dagegen sind nur teilweise von ihm anerkannt worden, im Kerne aber zugunsten der thomistischen Lehre bestritten« (GW IX, 257). Die Hochschätzung, die Scheler Erich Przywara entgegenbrachte, geht aus zwei Briefen Schelers an seine zweite Frau Märit hervor. Scheler schrieb ihr am 17. November 1923 aus Köln nach Freiburg: »[...] Ich las jetzt die zwei Bücher über mich von Geyser u. Przywara's »Scheler u. Newman«. Przywara ist gut; Geyser nicht ungründlich, aber doch sehr langweilig.« Vier Wochen später, am 17. Dezember 1923, schrieb er erneut: »[...] Przywaras Buch ist geradezu ausgezeichnet. Es ist scharf, gelehrt und von einer begrifflichen Kultur, der gegenüber Geyser u. alle meine Kritiker geradezu Bauern an Primitivität sind. Natürlich hat in dieser Frage nur Przywara recht (wie es auch mein Vorwort sagt zur 2. Aufl.) Geysers Polemik ist billig, flach u. kinderleicht zu widerlegen. Przywara hat ja fast alle meine »Kritiker« vorauswiderlegt. Ich staune geradezu über Przywaras Feinheit, Scharfsinn u. Weisheit. Natürlich irrt in Vielem auch er. Aber wie gescheit ist das gegen Geyser. [...] Das Bild, das er von meiner Religionsphil. gibt, ist völlig verzeichnet. Von allen meinen kath. Kritikern versteht mich nur Przywara. Dazu redet Geyser ja immer nur von einem Punkt u. unterschlägt alles Wesentliche meines Systems. (S. Przywaras »Vorrede«). Auch daß er mich von Gratry bestimmt annimmt, ist pure Konstruktion u. willkürliche Mache. [...]« Bei den beiden von Scheler erwähnten Büchern handelt es sich um: Erich Przywara, *Religionsbegründung*. Max Scheler – J. H. Newman, Freiburg 1923; Joseph Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923. Einmal verweist Scheler auf Erich Przywara, ohne daß er dabei seine Quelle nennt: GW XI, 63. An dieser Stelle bezieht er sich auf Przywara, *Religionsbegründung*, a. a. O., S. 57 f.

thek in München: *Über Augustinus und Mystik* (Sign. Ana 315, B, I, 175).¹⁶ Darin liegen uns wohl die Aufzeichnungen Schelers vor, die er sich für einen Vortrag im Sommer 1924 in der alten Abtei Pontigny in Burgund über Augustinus und die Mystik gemacht hatte.¹⁷

Wenn sich Scheler also zweimal in seinem Gesamtwerk mit Augustinus eingehend beschäftigt und dabei das Verhältnis »Liebe und Erkenntnis« sowie die »Mystik« (d. h. das liebende Streben des

¹⁶ Ca. 1923/24 (12 Seiten und zwei angefügte Blätter), vgl. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis X: Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, verzeichnet von Eberhard Avé-Lallemant, Wiesbaden 1975, S. 67.

¹⁷ Ernst Robert Curtius, der Scheler nach Pontigny mitnahm, berichtet über seine Erlebnisse dort: »In diesem Sommer hieß das Thema der ersten Dekade ›La Muse et la Grâce‹: die Beziehungen zwischen Poesie und Mystik sollten erörtert werden. Was trennt, was verbindet die dichterische und religiöse Eingebung? Haben künstlerische Inspiration und theopatische Erleuchtung eine gemeinsame Wurzel? Was ist die Eigenart einer mystischen Dichtung, wie wir sie bei Johann vom Kreuz kennen? Plotin und Eckhart, Augustin und Bernhard von Clairvaux, platonisch-christliche Geistesmystik und orphisch-dionysische Vitalmystik wurde uns erläutert und nahegebracht. Wir hörten die Stimmen der Völker in der mystischen und symbolischen Dichtung Italiens und Spaniens, Rußlands und Englands, Deutschlands und Frankreichs. Fernstes in Zeit und Raum trat verwandt zusammen und fügte sich in die unverrückbare Architektur des ideellen Kosmos. ›Vom Ewigen im Menschen‹ – dieser Titel, den Max Scheler einem seiner Bücher gegeben hat, bezeichnete auch die geistige Atmosphäre der Dekade. Und es traf sich glücklich, daß Scheler selbst, dem Wunsche der Franzosen folgend, gegenwärtig war. Seine deutsch vorgetragenen, tiefdringenden und überlegen klärenden Darlegungen über abendländische und morgenländische Mystik, über die Gegenwartsbedeutung des Augustinismus, über neue Wege der philosophischen und metaphysischen Methodik wurden allgemein als einer der wesentlichsten Eindrücke der Tagung empfunden und haben, wie mir manches Gespräch bezeugte, bei Hörern aller Länder ein starkes Interesse für die geniale Gedankenarbeit dieses Mannes erweckt, dessen Werk mir wie kein anderes bestimmt scheint, den Beitrag des deutschen Geistes an der werdenden europäischen Kultursynthese zu verkörpern.« Ernst Robert Curtius, Pontigny, in: *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin/Leipzig 1925, S. 327–344, hier: S. 339. Scheler selbst berichtet von der Tagung an seine zweite Frau Märit in einem Brief aus Pontigny nach Berlin vom 10. August 1924: »Hier ist es wundervoll, [...] Morgen spreche ich über die Mystik Augustins« (Bayerische Staatsbibliothek: Nachlaß Scheler, Sign. Ana 385, E, I, 1). Zu Pontigny: »In diesen Dekaden, die in der Bourgogne stattfanden, in den desakralisierten Gebäuden der alten Abtei von Pontigny, vereinigte Professor Paul Desjardins Vertreter europäischer Länder, um literarische, künstlerische, religiöse und politische Probleme zu diskutieren. Die Dekaden hatten 1910 begonnen [...], wurden 1914 unterbrochen und 1922 wieder aufgenommen. Paul Desjardins wollte das internationale Verstehen fördern.« Adrien Meisch, Ernst Robert Curtius und Luxemburg, in: Wolf-Dieter Lange (Hg.), ›In Ihnen begegnet sich das Abendland‹. Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990, S. 23–27, hier: S. 24f.

geistig-persönlichen Seelengrundes zur Gottheit) seine Hauptthemen sind, kann man vorerst einmal festhalten, daß Scheler vornehmlich an Augustins Liebesbegriff philosophisch interessiert ist. Drei wichtige Motive kennzeichnen Max Schelers Augustinus-Rezeption: 1) Scheler führt Augustinus als Vermittler zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant ein, was ein ganz bestimmtes Licht auf seine Augustinus-Interpretation zurückwirft. Seine erkenntnistheoretische Fragestellung orientiert sich an der augustininischen Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis. 2) Scheler unterscheidet einen »von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreiten Kern des Augustinismus« und die »Gedankenmittel der phänomenologischen Philosophie.« 3) Scheler interessiert sich für die (augustinische) Mystik.

Augustinus zwischen Thomas und Kant

Max Scheler konvertierte im September 1899 in München vom jüdischen Glauben zum Katholizismus.¹⁸ Sein besonderes Interesse galt der Möglichkeit einer Einigung unter den christlichen Konfessionen auf dem Gebiet der natürlichen Theologie und der Überwindung der Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus. Diese Einigung und die Überwindung der Gegensätze erachtete er dann für möglich, wenn beide Konfessionen sich auf Augustinus als Vermittler zwischen ihnen zurückbesäßen.¹⁹ Damit griff er in seinem Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen* einen seit der Jahrhundertwende, also bereits über 20 Jahre andauernden Streit auf, der zwischen dem einseitigen Kantianismus des Protestantismus und dem ausschließlichen Thomismus des Katholizismus tobte. Der Protestant Friedrich Paulsen eröffnete im Jahre 1900 in den *Kant-Studien* seinen Aufsatz *Kant, der Philosoph des Protestantismus* mit dem Vorwurf: »Der Neuthomismus, die Philosophie des restaurierten Katholizismus der

¹⁸ Vgl. Wolfhart Henckmann, Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg 1998 (*Kritisches Jahrbuch der Philosophie*; 3), S. 11–33, hier: S. 23.

¹⁹ Klaus Rieß, *Religionsphilosophie jenseits von Thomas von Aquin und Kant: Max Scheler*, in: ders., *Gott zwischen Begriff und Geheimnis. Zu einem Ende natürlicher Theologie als Aufgang neuzeitlicher Religionsphilosophie*, St. Ottilien 1990 (*Münchener Theologische Studien*; II/47), S. 263–304.

Gegenwart, sammelt seine Kräfte zum Angriff auf Kant, ihn niederzuringen erscheint als die grosse Aufgabe der Zeit.«²⁰ Er reagierte damit auf die Warnung Papst Leos XIII. vor der Kantischen Philosophie, die dieser am 8. September 1899 an die französischen Bischöfe gerichtet hatte.²¹ Mit seiner ablehnenden Haltung knüpfte Leo XIII. an seine Enzyklika *Aeterni Patris* an, in der er am 4. August 1879 alle katholischen Lehranstalten aufgefordert hatte, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin zur Verteidigung und Ehrung des katholischen Glaubens, zum Wohl der Gesellschaft und zum Gedeihen aller Wissenschaften zu erneuern.²² Thomas von Aquin war seitdem der Philosoph des Katholizismus. Die Päpste Pius IX. (1846–1878), Leo XIII. (1878–1903) und Pius X. (1903–1914) haben »in mehr als 30 offiziellen Schreiben die Lehre des Aquinaten autoritativ empfohlen und seine Arbeitsweise als das Ideal der katholischen Forscherarbeit auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie hingestellt.«²³ Kants *Kritik der reinen Vernunft* hingegen stand schon seit dem 1. April 1827 auf dem römischen Index.²⁴ »Hie Thomas! Hie Kant! lautet darum heute die Parole, und Thomismus und Kantianismus sind die Pole geworden, um die das Geistesleben der Gegenwart auf dem Gebiete des philosophischen Denkens sich bewegt.«²⁵

²⁰ Friedrich Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus, in: Kant-Studien 4 (1900), S. 1–31, hier: S. 1. Wiederabdruck in: ders., *Ecclesia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus*. Berlin 1908, S. 29–83, hier: S. 29.

²¹ Vgl. Pierre Colin, *Le Kantisme dans la crise moderniste*, in: Dominique Dubarle (Hg.): *Le Modernisme*, Paris 1980 (Philosophie; Institut Catholique de Paris), S. 9–81, hier: S. 11.

²² Roger Aubert, Die Enzyklika »Aeterni Patris« und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie, in: Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer (Hg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, S. 310–332.

²³ Theodor Droege, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken, in: *Historisch-politische Blätter* 149 (1912), S. 6–35, 81–96, hier: S. 8 f.

²⁴ Colin, *Le Kantisme dans la crise moderniste*, a. a. O., S. 14. Vgl. Albert Sleumer (Hg.), *Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschsprachigen Bücher*, Osnabrück 1920, S. 81. Zu Friedrich Nietzsche auf dem Index Romanus als interessanter Parallele zu Immanuel Kant vgl. Peter Köster, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, Berlin/New York 1998 (Supplementa Nietzscheana, 5), S. 107–124.

²⁵ Droege, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken*, a. a. O., S. 8. Vgl. Joseph Feldmann, *Thomas von Aquin in der modernen Philosophie*, in: *Theologie und Glaube* 16 (1924), S. 1–24; Gerhard Krüger, *Thomas von Aquin. Der Lehrer*

Die *Kant-Studien* dokumentieren diesen konfessionellen Streit um Thomas und Kant zwischen 1900 und 1920 in mehreren Aufsätzen, Berichten und bibliographischen Notizen: 1901 erschien z. B. ein Bericht ohne Verfasserangabe: *Ultramontane Stimmen über Kant*²⁶, ebenso einige *Bibliographische Notizen*²⁷, die die breite Rezeption des Artikels von Friedrich Paulsen auf katholischer wie auf protestantischer Seite wiedergeben. Fritz Medicus, der die Doktorarbeit von Max Scheler in den *Kant-Studien* 1901 rezensierte²⁸, schrieb im selben Jahr über den einflußreichen Löwener Neothomisten und späteren Kardinal Désiré Mercier (1851–1926) den Artikel *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik*.²⁹ Rudolf Eucken versuchte 1901 ebenfalls in den *Kant-Studien* in seinem Aufsatz *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten* nachzuweisen, »weshalb für einen, der sich im Thomistischen Gedankenkreise festgelegt hat, ein Verständnis der Kantischen Philosophie schlechterdings unmöglich ist«, und »weshalb für jeden, der von Kantischem Geist berührt ist und der die weltgeschichtliche Arbeit der letzten Jahrhunderte zu würdigen versteht, sich eine Rückkehr zu Thomas verbietet.«³⁰ Die Gegensätze scheinen demnach als unüberbrückbar. Für drei fruchtlose Versuche, im Katholizismus für Kant zu werben und zwischen den Fronten zu vermitteln, stehen die Namen Carl Güttler, Karl Gebert und Hugo Otczipka.

Carl Güttler, bei dem Max Scheler im WS 1894/95 in München eine Vorlesung über die Enzyklopädie der Philosophie hörte³¹, stand an der Katholisch-Theologischen Fakultät auf einsamem Posten³² – ebenso sein Schüler Karl Gebert.³³ Hugo Otczipka veröffentlichte

der katholischen Kirche, in: Erich Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1964, S. 571–588.

²⁶ Kant-Studien 5 (1901), S. 384–400.

²⁷ Kant-Studien 6 (1901), S. 104–110 und S. 336–347.

²⁸ Kant-Studien 6 (1901), S. 320–322.

²⁹ Kant-Studien 5 (1901), S. 30–50.

³⁰ Rudolf Eucken, *Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, in: Kant-Studien 6 (1901), S. 1–18. Vgl. GW VII, 321. Scheler besaß einen Sonderdruck dieses Aufsatzes von Eucken in seiner Privatbibliothek; vgl. Nachlaß Scheler in der Münchener Staatsbibliothek, Ana 315 (Bibliothek, Nr. 1249).

³¹ Vgl. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena*, a. a. O., S. 17.

³² Zur Person Carl Güttlers vgl. Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, S. 274, Anm. 8. Informativer Nachruf auf Güttler von Arthur Liebert, in: Kant-Studien 29 (1924), S. 21.

³³ Vgl. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, a. a. O., S. 272–291.

1913 das Buch *Kant als Philosoph des Katholizismus* (Berlin) unter dem Pseudonym Hugo Bund, um in den Wirren des Modernismusstreites nicht indiziert zu werden und keine kirchlichen Repressalien zu erleiden. Max Schelers Bemühen, mit Augustinus zwischen Thomas und Kant zu vermitteln, war demnach ein ebenso gewagtes wie ehrgeiziges Unternehmen, mit dem er sich nach eigenen Worten viele Jahre befaßt hatte – betonte er doch im Vorwort zu *Vom Ewigen im Menschen*, daß er mit seiner Abhandlung »der Öffentlichkeit zum ersten Male einige Früchte der religionsphilosophischen Gedankenarbeit« übergebe, »die den Verfasser seit vielen Jahren beschäftigte« (GW V, 8).³⁴

Max Scheler forschte unter der Ägide von Rudolf Eucken (1846–1926). Bei ihm promovierte er 1897, bei ihm habilitierte er sich 1899. Durch die Vermittlung Euckens wurde Scheler Mitherausgeber der *Kant-Studien* 7 (1902) und 8 (1903)³⁵ und 1903/04 gehörte er der Redaktion der *Kant-Studien* an.³⁶ Dadurch waren ihm die in den *Kant-Studien* geführten konfessionellen Auseinandersetzungen bekannt.³⁷ Scheler hat Kant intensiv studiert und rezipiert, auch Tho-

³⁴ Erst 1929 bemühten sich zwei Jesuiten, Erich Przywara SJ und Bernhard Jansen SJ um eine kritische Auseinandersetzung mit den zentralen philosophischen Einsichten Kants. Vgl. Bernhard Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin/Bonn 1929. Vgl. dazu Lydia Bendel-Maidl, *Tradition und Zeitgenossenschaft. Zur Geschichtsdeutung des Jesuiten Bernhard Jansen, eines Lehrers von Karl Rahner*, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 57 (1999), S. 67–100. – Vgl. Erich Przywara, *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Bd. II, Augsburg 1929.

³⁵ Siehe jeweils das Titelblatt.

³⁶ Vgl. Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, S. 18.

³⁷ Durch seine Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 verurteilte Papst Pius X. den Modernismus, d. h. den »Agnostizismus«, die »vitale Immanenz« und den »Subjektivismus«. Vgl. Franz Padinger, *Die Enzyklika »Pascendi« und der Antimodernismus*, in: Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts II. Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln 1988, S. 349–361, hier: S. 352. Vgl. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, a. a. O., S. 112 f.

Die Stoßrichtung der Enzyklika ging gegen Kant: »Kant galt in römischen Kreisen, und sicher auch bei den Verfassern der Enzyklika, als Inbegriff eines typisch deutschen und protestantischen Individualismus.« (Weiß, *Der Modernismus in Deutschland*, S. 25) Im Jahr darauf erschien von Bruno Bauch in den *Kant-Studien* der Artikel: Kant in neuer ultramontan- und liberal-katholischer Beleuchtung, in: *Kant-Studien* 13 (1908), S. 32–56.

Noch 1922, in seinem Aufsatz *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, schließt sich Scheler seinem Lehrer Rudolf Eucken an: »Überblickt man diese und andere hier aus Raummangel nicht genannten Erscheinungen der protestantischen Religionsphi-

mas von Aquin. Schon in seiner Dissertation setzte sich Scheler mit Thomas von Aquin und dem Thomismus auseinander (vgl. GW I, 30–34).³⁸ Als Scheler 1905/06 gezwungen war, sich von der Universität Jena beurlauben zu lassen, setzte er alle Hebel in Bewegung, an eine andere Universität umhabilitiert zu werden. München nahm ihn auf. Dem katholischen Inhaber des Münchner Konkordatslehrstuhls Georg von Hertling (1843–1919) stellte Scheler nun seine philosophische Position dar. Wegen der großen Vorbehalte auf katholischer Seite gegen den Urvater des den Glauben bedrohenden Subjektivismus, den ›Alleszermalmer‹ Kant, ging Scheler in seiner Darstellung geschickt vor; er gibt aber auch einen wichtigen Hinweis für seine Augustinus-Rezeption. Scheler schreibt: »2. Ich gehe von Kant aus insofern, als ich es für richtig halte, daß die Gegenstände der Erkenntnis, wie Kant gezeigt hat, in Denk- und Anschauungsgesetzen gründen, die nicht auf Erfahrung gründen, sondern diese möglich machen; ich suche von hier aus eine radikale Überwindung des subjektiven Idealismus [...], insbesondere der subjektivistischen Elemente in Kants eigener Philosophie, anzubahnen. [...] 4. In der Ethik und Religionsphilosophie stehe ich Kant ferner wie in der theoretischen Philosophie [...], da ich die Gemeinschaft der individuellen Vernunftperson voranstelle und die reine Liebe für eine von den sinnlichen Empfindungen und Gefühlen, mit denen sie Kant zusammenwirft, unabhängige Funktion des Geistes halte, die dem Vernunftprinzip der Gerechtigkeit übergeordnet ist.«³⁹ Soweit Scheler.

philosophie und Theologie und vergleicht sie mit den augustinish gefärbten Arbeiten innerhalb des katholischen Kulturkreises, so eröffnet sich eine Aussicht, die nach meiner Meinung von größter Tragweite ist. Es ist die Aussicht auf eine mählich fortschreitende Einigung der Forscher verschiedener Konfessionen über die Grundfragen wenigstens der natürlichen Theologie und der Religionsphilosophie. Solange auf der einen Seite einseitigster Kantianismus, auf der anderen Seite ein ausschließlicher Thomismus traditionalistisch herrschten, war auch der bloße Versuch einer solchen Einigung völlig ausgeschlossen« (GW VII, 321).

³⁸ In Schelers privater Bibliothek findet sich eine Ausgabe der Summa Theologica des Thomas von Aquin (Bari 1873–74) sowie zahlreiche Sekundärliteratur zu Thomas. Zu Schelers Bibliotheksbeständen vgl. Anm. 14. Die einzelnen Bände der Ausgabe haben die Bibliotheksnummern: Tom. I = 379, Tom. II = 368, Tom. III = 369, Tom. IV = 585, Tom. V = 378, Tom. VI = 377, Tom. VII = 366, Tom. VIII = 367. Zu Schelers Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin siehe z. B. die Sachregister der Bände GW III, 442 f.; GW V, 486 und GW VI, 449 (Stichwort ›Thomismus‹) sowie GW VIII, 521 (Stichwort ›Scholastik‹).

³⁹ Vgl. Heinrich Finke, Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görresgesellschaft. Köln 1932, S. 49 f. Zitiert bei: Henkmann, Max Scheler, a. a. O., S. 19 f.

Und nun folgt die Überraschung. Er fährt nämlich fort: »Meine Lehrmeister sind in diesen Dingen, vor allem der Augustinismus, Pascal, von neueren Eucken [...]. Ich bin Theist und Realist, suche aber den großen Wahrheiten der christlichen Mystik nach Möglichkeit gerecht zu werden.«

Dieses Dokument gibt einige ganz wichtige und recht aufschlußreiche Hinweise. In der Auseinandersetzung mit Kant gewann Scheler durch Augustinus und die sein Denken weiterentwickelnde Tradition des Augustinismus die Einsicht, daß die reine Liebe eine unabhängige Funktion des Geistes ist, die wiederum dem Vernunftprinzip übergeordnet sein muß. Scheler analysierte das emotionale Erleben. Seine Analyse »gipfelt sowohl in der ›Materialen Wertethik‹ und in ›Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß‹ wie auch in einigen Aufsätzen und in den Manuskripten aus dieser Zeit in der Bestimmung von Liebe bzw. Haß als der alle geistigen Vollzüge fundierenden Weise des Selbstvollzuges von Geist. Er geht dabei so vor, daß er nach negativen Abgrenzungen in der phänomenologischen Analyse das Wesen der Liebe als geistigen Akt beschreibt. In diesem Zusammenhang stellt er das Lieben als den ursprünglichen, allen anderen geistigen Vollzügen zugrundeliegenden Akt des Geistes dar.«⁴⁰ Diese neue, von Kant sehr stark abweichende, aber für Schelers gesamtes Denken grundlegende Einsicht verdankt er also dem Augustinismus, und dies vor dem Jahre 1906, also in seiner frühen Periode.⁴¹

Man könnte einwenden, Scheler habe den Augustinismus wegen Georg von Hertling aus taktischen Gründen ins Feld geführt. Georg von Hertling veröffentlichte 1901 eine Augustinus-Biographie, mit der er alle Neo-Thomisten enttäuschte, »schien es doch so, als gebe der angesehene Präsident der Görres-Gesellschaft den Kirchenvater den Gegnern des katholischen Objektivismus preis, als erblicke er in ihm einen Subjektivisten, als nähere er die Erkenntnistheorie des Bischofs von Hippo derjenigen des ›Alleszermalmers‹ an.«⁴² In katholischen Kreisen wurde, der Weisung Papst Leos XIII.

⁴⁰ Gabel, *Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 211 f.

⁴¹ Damit ist Helmut Kuhn (*Max Scheler als Faust*, a. a. O., S. 32) und Michael Gabel (*Intentionalität des Geistes*, a. a. O., S. 228), der sich Kuhn anschließt, zu widersprechen, die die Augustinus-Rezeption Schelers auf seine mittlere Schaffensperiode eingrenzen. Scheler hat Augustinus schon sehr früh – in der Auseinandersetzung mit Kant, aber auch mit Thomas – rezipiert.

⁴² Christoph Weber, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971)*. Ein Gelehr-

von 1879 folgend, der große Kirchenvater Augustinus möglichst weit in die geistige Nähe zu Thomas von Aquin gebracht und thomistisch interpretiert – zu Unrecht, wie Georg von Hertling 1904 in seiner Abhandlung *Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin*⁴³ nachwies: Thomas hatte Augustinus stillschweigend assimiliert, leicht korrigiert oder gewaltsam interpretiert, also verfälscht. »Das Verfahren war so einfach und mühsam, wie es historisch-philologische Methoden immer sind: die Augustinus-Zitate des Princeps Scholasticorum wurden mit den originalen Stellen des Kirchenvaters genau verglichen und die Frage gestellt, ob Thomas die originale Denkontention tradiert, oder, wenn er sie ablehnt, wenigstens genau dem Leser vorlegt. Das Ergebnis war – für einen korrekten Neuscholastiker – erschütternd: ganz negativ. Thomas hatte, so Hertling, Augustinus so interpretiert, daß er zu einem Aristoteliker wurde.«⁴⁴ Der Einwand, Max Scheler hätte sich möglicherweise in der Darstellung seiner philosophischen Position gegenüber Georg von Hertling aus taktischen Gründen auf Augustinus berufen, ist deshalb unwahrscheinlich, weil Scheler in seinem Denken immer nur an Augustins Liebesbegriff interessiert war, und diesen lernte er nicht durch Georg von Hertling kennen. Scheler greift aus einem anderen Grund auf Augustinus und die Tradition des Augustinismus zurück: Er führt Augustinus gegen den Intellektualismus Kants ins Feld.

Wie ist er aber auf Augustinus gestoßen? Es ist nicht zulässig, Scheler augustinische Einflüsse zu bescheinigen, ohne daß Spuren der Auseinandersetzung Schelers mit Augustinus in seinem Werk oder im Nachlaß vorhanden wären. Wenn Scheler sich bereits in seiner frühen Periode auf Augustinus beruft, so ist es naheliegend, seine akademischen Lehrer näher zu betrachten, die sich auch mit Augustinus beschäftigt und ihren Studenten in ihren Vorlesungen oder Büchern ein bestimmtes Augustinus-Bild vermittelt haben: Rudolf Eucken, Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband.

tenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus, Frankfurt/Main u. a. 1994 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte; 1), S. 46. Vgl. Johannes Hessen, Graf von Hertling als Augustinusforscher, Düsseldorf 1919. Diese Schrift von Hessen über Hertling findet sich in Schelers Bibliothek (Nr. 1714).

⁴³ Vortrag in der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften am 3. Dezember 1904, abgedruckt wieder in: Georg von Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie*, hrsg. von J. A. Endres, Kempten-München 1914, S. 97–151.

⁴⁴ Weber, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen* (1889–1971), a. a. O., S. 47.

Max Scheler befaßte sich in seiner Dissertation mit dem Bösen und mit dem Wissen vom Bösen. Dabei erwähnte er, Augustinus habe in seinen *Confessiones* die Lehre von der Erkenntnis des Bösen »in großartigster Weise«⁴⁵ entwickelt. Es stellt sich die Frage, ob Scheler die *Confessiones* Augustins selbst gelesen hat oder ob er hier auf seinen Doktorvater Rudolf Eucken Bezug nimmt. Ein Beweis für Schelers Lektüre der *Confessiones* kann aus seinem Werk nicht erbracht werden. Die zu Rudolf Eucken führende Spur, der sich in seinem Buch *Lebensanschauungen der großen Denker* (21896) intensiv mit Augustinus beschäftigt hat und dabei ausführlich auf die Frage nach dem Bösen bei Augustinus eingegangen ist,⁴⁶ besitzt zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Diese Wahrscheinlichkeit erhöht sich, weil Scheler und Eucken, der seinem Schüler ein »väterlicher Freund«⁴⁷ war, viele Jahre zusammen arbeiteten⁴⁸ und Scheler die *Lebensanschauungen der großen Denker* nur in der Einleitung zu seiner Dissertation *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* bei der Darstellung des Problems in der Geschichte der Philosophie mehrfach zitiert (GW I, 23 f.; 26; 35 f.; 39; 42; 46 f.; 50).

Welches Bild zeichnet Rudolf Eucken von Augustinus in seinen *Lebensanschauungen der großen Denker*? Eucken schildert Augustinus in seiner Gesamtart als einen Menschen, in dem schroffe Gegensätze zusammenstoßen. Den Ausgangspunkt seiner Lebensanschauung sieht Eucken in der Unzufriedenheit Augustins mit unserer Welt, hauptsächlich mit der Lage des Menschen. »Kaum hat jemand die Leiden des menschlichen Daseins aus bewegterem Herzen und mit grelleren Farben geschildert als Augustin.«⁴⁹ Dabei machte Augustinus die Erfahrung, daß das Leben einen unerschütterlichen

⁴⁵ Max Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW I, 131.

⁴⁶ Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1918, S. 211–244: Über das Böse, S. 227–231.

⁴⁷ Henckmann, Max Scheler, a. a. O., S. 17.

⁴⁸ Eucken hat sich während seiner Basler Zeit 1871–1874, als er Kollege von Friedrich Nietzsche war, intensiv dem Studium der Kirchenväter, darunter auch Augustinus, gewidmet. Vgl. Fritz Medicus, Rudolf Eucken zum Gedächtnis, in: *Kant-Studien* 31 (1926), 445–454. Auch Scheler zitiert öfters Kirchenväter, deren zitierte Werke er zumeist selbst in seiner privaten Bibliothek besaß. Hat er vielleicht die Kirchenväter durch seinen Lehrer Eucken kennen- und schätzen gelernt?

⁴⁹ Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, a. a. O., S. 214.

Grund sucht, den es letztlich nur in Gott findet. »Nur in einem weltüberlegenen, vollkommenen Sein, nur in Gott kann das neue Leben wurzeln. Die Wirklichkeit dieses göttlichen Seins gilt Augustin als das Erste und Allergewisseste, als die Grundwahrheit, die uns allererst des eigenen Seins versichert; so gewiß wir überhaupt etwas sind, so gewiß sind wir in Gott gegründet und werden von göttlichem Leben getragen.« (S. 215 f.) Gott ist jedoch nicht nur das echte Sein, sondern auch das höchste Gut und echtes Glück. Daraus erwächst die unmittelbare Beziehung der menschlichen Persönlichkeit mit Gott, die Welt mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit bleibt außerhalb dieser Beziehung. »Zwischen Gott und dem Menschen, dem Vollkommenen und dem Gefallenen, dem Heiligen und dem Sündigen eröffnet sich hier eine unermeßliche Kluft, die Folge der Schuld; aber zugleich wird sie durch eine freie Tat der göttlichen Liebe aufgehoben, und im innersten Wesen eine völlige Einigung von Göttlichem und Menschlichem gewonnen. Dabei beharren schwere Kämpfe und Stürme, aber über ihnen kann ein seliger Friede schweben und durch die Bekenntnisse Augustins der Grundton klingen: ›Du hast uns zu dir hin geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es ruhet in dir.« (S. 218 f.) Will der Mensch Gott schauen, so liegt in diesem mystischen Schauen ein Selbstzweck: Gott will um seiner selbst willen angeschaut werden, weil er das höchste Gut ist. Er wird nicht um des Menschen willen geschaut, da Gott sonst nur ein Mittel zum Glück wäre. »Allerdings wahrt Augustin auch im Anschluß an die Mystik seine Eigenart. Mit dem Schauen verbindet sich ihm aufs engste die Liebe, der Affekt wird nicht sowohl unterdrückt als veredelt, ein warmes Gefühlsleben strömt in die Mystik ein und verleiht auch dem Ausdruck eine ungekannte Innigkeit. Niemand mehr als Augustin hat der christlichen Mystik einen unterscheidenden Charakter aufgeprägt.« (S. 218) Die christliche Mystik und der Begriff der Liebe sind seit Augustinus aufs engste verbunden.⁵⁰ Deshalb geht

⁵⁰ »Seit Augustinus, dem die christliche Kunst in wahrer Erkenntnis seines Wesens ein brennendes Herz als Emblem beigab, hat den mittelalterlichen Denker wie den mittelalterlichen Frommen die Frage nach dem Wesen der Liebe nicht wieder losgelassen. Max Scheler spricht von einer ›Bewegungsumkehr der Liebe: durch Augustinus. [...] Christliche Liebe ist ein Ergriffenwerden durch die Gnade Gottes, ein Umfangensein des gesamten Menschen – nicht nur seines Intellekts – von der unendlichen Liebe, die Gott selbst ist. ›In tantum cognoscitur deus, in quantum diligitur«, sagt Augustinus. Gotteserkenntnis, Gottschau sind nur dem möglich, der beschenkt ist durch die Liebe Gottes.« Grete Lüers, Die Auffassung der Liebe bei mittelalterlichen Mystikern, in: Friedrich

Eucken auf Augustins Verständnis der Liebe ein, »die nach Augustins Überzeugung den Kern des christlichen Lebens bildet. Fragen wir, ob jemand ein guter Mensch sei, so fragen wir nicht, was er glaubt und was er hofft, sondern was er liebt; die Seele ist mehr da, wo sie liebt, als da, wo sie lebt, sie wird, was sie liebt; nicht der Glaube und die Hoffnung, nur die Liebe reicht über das Leben hinaus in das Jenseits. Alle Tugenden erhöht und veredelt die Liebe, die uns von Gott, vornehmlich mittels der sakramentalen Einrichtungen, zuströmt. Ja die Tugend wird grundsätzlich als die ›Ordnung der Liebe‹ definiert, d. h. als die rechte Richtung oder das rechte Maß der Liebe« (S. 237).⁵¹

Es ist auffallend, daß sich einige zentrale Motive von Rudolf Euckens Augustinus-Bild bei Max Scheler wiederfinden.⁵² Dies ist zwar noch lange kein Beweis dafür, daß Scheler Augustinus durch die Vermittlung von Eucken kennengelernt und studiert hat, aber die Wahrscheinlichkeit ist doch sehr groß. Hinzu kommt eine zweite, chronologisch gesehen sogar frühere Möglichkeit der Vermittlung augustiniischen Denkens: die Begegnung Schelers mit Wilhelm Dilthey, bei dem er in Berlin 1895/96 zwei Semester studiert und dabei eine Vorlesung über die Geschichte der Philosophie gehört hatte. Diese Vorlesung hat Schelers Vorstellung, wie man Geschichte der Philosophie zu betreiben habe, nach eigenen Aussagen nachdrücklich geprägt.⁵³

Wilhelm Dilthey brachte 1883 den ersten Band seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* heraus.⁵⁴ Darin untersucht er die abendländische Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften und widmet auch dem Kirchenvater Augustinus ein ganzes Kapitel.⁵⁵

Heiler (Hg.), *Östliche und westliche Mystik*, München 1940/41 (= Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft 22), S. 110–118, hier: S. 110 f.

⁵¹ Bei Max Scheler heißt die ›Ordnung der Liebe‹ *ordo amoris*, vgl. GW X, 345–376.

⁵² Scheler ähnelt insofern seinem Lehrer Eucken im Stil, als der ebenfalls Zitate Augustins nicht nachweist, ganz im Gegensatz zu den sehr gründlich arbeitenden Wilhelm Dilthey und Wilhelm Windelband.

⁵³ Vgl. Henckmann, *Die Anfänge von Schelers Philosophie* in Jena, a. a. O., S. 18.

⁵⁴ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Bd. I, Stuttgart-Göttingen [1883] 1990; über Augustinus: S. 255–267.

⁵⁵ Martin Heidegger hat das Augustinus-Kapitel Diltheys sehr treffend zusammengefaßt, in: Augustinus und der Neuplatonismus (GA 60), a. a. O., S. 164. Zum Einfluß von Diltheys Augustinus-Bild auf das Denken Heideggers vgl. Johannes Schaber, *Zur philosophischen Aktualität der augustiniischen Trinitätslehre*. Martin Heidegger und Augustinus, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1996), S. 385–407, hier:

Mit Blick auf Scheler sind dabei Diltheys Gegenüberstellung von griechisch-antikem und christlich-antikem Denken, seine Hinweise auf die innere Erfahrung und die Selbstbesinnung als dem Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik⁵⁶ und seine Hinweise zur Trinitätslehre und Mystik besonders interessant. Scheler hat sich mit Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* befaßt. Inwieweit ihn das darin skizzierte Augustinus-Bild Diltheys beeinflußt hat oder inwieweit für ihn Dilthey der Vermittler augustininischen Denkens war, läßt sich aus dem veröffentlichten Werk Schelers anhand seiner Bezugnahmen auf Augustinus nicht rekonstruieren. Wichtig ist jedoch, daß Schelers akademische Lehrer Eucken und Dilthey Augustinus-Kenner sind, deren genannte Werke mit ihren darin enthaltenen Augustinus-Interpretationen auf breiter Basis rezipiert wurden, so wahrscheinlich auch von Scheler.

Scheler setzte sich auch mit einigen Werken des Neukantianers Wilhelm Windelband (1845–1915) auseinander, z. B. in seiner Dissertation mit Windelbands *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (vgl. GW I, 27 f.; 55; 60).⁵⁷ Darin kommt Windelband in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf Augustinus zu sprechen⁵⁸, er widmet ihm sogar ein ganzes Kapitel (§22) über *Die Metaphysik der inneren Erfahrung*.⁵⁹ An Augustinus hebt Windelband hervor: »Als Theologe hat Augustin durch alle seine Unter-

S. 395 f. Dilthey kommt in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* etwas später noch einmal ausführlich auf Augustinus zu sprechen im Zusammenhang der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte und Gesellschaft, weil Augustins *Opus magnum De Civitate Dei* die Grundlage der mittelalterlichen Metaphysik der Geschichte und der Gesellschaft war: Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a. a. O., S. 334–343, S. 349 f.

⁵⁶ »So ist die Selbstbesinnung des Augustinus nur der Ausgangspunkt für eine neue Metaphysik. Und in dem Inneren dieser Metaphysik ist schon der Kampf zwischen den *veritates aeternae*, in welchen der Intellekt die Gedankenmäßigkeit der Welt besitzt, und dem Willen Gottes, der dem praktischen Verhalten des Menschen gewiß ist.« Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, a. a. O., S. 264. Vgl. dazu Scheler GW V, 131 und GW XI, 256.

⁵⁷ Das Werk ist entstanden 1889–1891. Scheler zitiert die Ausgabe Freiburg 1892, wir zitieren nach der Billig-Ausgabe, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935. Zu Scheler und Windelband vgl. Michael Gabel, *Die logischen und ethischen Prinzipien bei Scheler in ihrem Verhältnis zur Religionsphilosophie*, in: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (Hg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, a. a. O., S. 68–82.

⁵⁸ Vgl. im Namensregister die Stichworte ›Augustinus‹ und ›Augustinismus‹ (S. 611).

⁵⁹ Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, a. a. O., S. 232–241.

suchungen hindurch den Begriff der Kirche als Richtpunkt im Auge: als Philosoph konzentriert er alle seine Ideen um das Prinzip der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Durch die Doppelbeziehung auf diese beiden festen Voraussetzungen geraten bei ihm alle Fragen in lebendigen Fluß. [...] Für die Geschichte der Philosophie erwächst die Aufgabe, aus dieser Verwicklung diejenigen Ideen herauszulösen, durch welche Augustin weit über seine Zeit und ebenso über die nächstfolgenden Jahrhunderte hinausgewachsen und zu einem der Urheber des modernen Denkens geworden ist. Alle diese aber haben ihren letzten Grund und ihre sachliche Vereinigung in dem Prinzip der selbstgewissen Innerlichkeit, das Augustin zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen und als Ausgangspunkt der Philosophie formuliert und behandelt hat.«⁶⁰

Versteht man Augustinus, wie Wilhelm Windelband eben, als »den Urheber des modernen Denkens«, so zieht Augustinus auch das entsprechende Interesse als ernstzunehmender Gesprächspartner auf sich.⁶¹ Anhand des gedruckten Werkes von Scheler läßt sich seine Rezeption des Augustinus-Bildes von Windelband nicht rekonstruieren oder gar beweisen, es läßt sich lediglich eine hohe Wahrscheinlichkeit aufweisen. Dennoch zeigen Eucken, Dilthey und Windelband, daß Scheler schon in frühen Jahren vielfach auf Augustinus gestoßen ist, was soweit ging, daß er ihn 1899 in seiner Habilitationsschrift einen »souveränen und ohne Gleichen kraftvollen Geist« (GW I, 207) nennt und ihn 1906 gegenüber Georg von Hertling in der Darstellung seiner philosophischen Position sogar als »Lehrmeister« bezeichnet. Wenden wir uns nun also Schelers Interpretationen zu Augustinus zu.

⁶⁰ Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, a. a. O., S. 232.

⁶¹ Vgl. Bernhard Jansen, Augustinus. Ein moderner Denker, in: Stimmen der Zeit 98 (1920), S. 29–40. Vgl. auch Johannes Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte des Mittelalters; XIX, Heft 2), S. 112. Dieses Heft findet sich in Schelers Bibliothek (Nr. 1036). Vgl. Rudolf Michael Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraums von 1918 bis 1943, St. Ottilien (Münchener Theologische Studien; II/46), S. 21–27.

Liebe und Erkenntnis

Wenn Max Scheler sich zweimal in seinem Gesamtwerk mit Augustinus eingehend beschäftigt, in seinem Aufsatz über *Liebe und Erkenntnis* (1915/GW VI, 77–98) und in seinem Vortrag *Über Augustinus und Mystik* (1923/24), so läßt sich allein daraus schon deutlich ablesen, in welchem Zusammenhang er Augustinus rezipiert. Scheler kommt in seinem Gesamtwerk immer wieder auf die zentrale Bedeutung des Liebens als das ursprüngliche Grundphänomen schlechthin (GW VII, 160) zu sprechen.⁶² Dabei interessiert ihn das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis, besonders in der augustini-schen Konzeption als einem Paradigma des christlichen Liebesverständnisses. Scheler wählt als Ausgangspunkt in seinem Aufsatz die konträren Bestimmungen Goethes und Leonardo da Vincis, die zwar beide Liebe und Erkenntnis in eine tiefe und innerliche Beziehung von gegenseitiger Förderung gebracht haben, »jedoch so, daß bei Goethe jeweilig die Bewegung der *Liebe* den Akt des Erkennens, bei Leonardo der Akt der *Erkenntnis* den Akt der Liebe fundiert« (GW VI, 77).

Wie aber verhalten sich Liebe und Erkenntnis wirklich zueinander? Obwohl Scheler der Sinn fürs Historische ein wenig mangelt, schildert er den Unterschied zwischen der indisch-buddhistischen, der griechisch-antiken und der christlichen, speziell augustini-schen Liebesidee sowie deren jeweiliges Verhältnis zur Erkenntnis. In der Lösung dieser großen Frage sieht Scheler »eine gewisse welthistorische Typik« (GW VI, 77). Scheler sieht auf der einen Seite die christliche Liebesidee, auf der anderen Seite die indisch-buddhistische und die griechisch-antike Konzeption. Trotz einiger noch aufzuzeigender Unterschiede haben die indische und die griechische Konzeption der Liebe zahlreiche Gemeinsamkeiten, die sie von der christlichen Liebesidee grundsätzlich unterscheidet. Bei beiden folgt die Liebe auf die Erkenntnis.⁶³ Während also in der indischen und griechischen Konzeption die Liebe »ganz intellektualistisch nur als Abhängige des Er-

⁶² Vgl. Gabel, Intentionalität des Geistes, a. a. O., S. 211, Anm. 392.

⁶³ »Bei Indern und Griechen sind, ontologisch gesehen, die Werte Funktionen des *Seins*; noetisch aber ist die Liebe eine abhängige Funktion der *Erkenntnis*. Dort ist der höchste Wert jene Entwirklichung des Gegenstandes, die ihn in bloße Bildhaftigkeit erhebt – hier der höchste Seinsgrad, das *ὄντως ὄν* Platons. Gerade daß die Werte hier und dort in so grundverschiedener, ja entgegengesetzter Weise Seinsfunktionen sind, läßt die angeführte sachliche Einheit der Lehren um so plastischer hervortreten.« (GW VI, 78)

kenntnisfortschrittes, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ärmeren zu reicherer Erkenntnis verstanden wird« (GW VI, 83), ist das christliche Liebesverständnis hingegen durch eine »Bewegungsumkehr« (GW III, 72; GW VI, 88) gekennzeichnet.

Der positivste und zentralste Wert des indischen Geistes haftet am *Nichtsein*, »und das heißt hier vor allem an dem im Fortgange des ›Heilsweges‹ zunehmenden Schwinden des Wirklichkeitskoeffizienten der puren Inhalte und Washeiten der Welt.« (GW VI, 78) Analog dazu ist Erkenntnis »ein steigendes Überwinden der Wirklichkeitsakzente an den Inhalten der Welt. Sie erfolgt durch steigende Vergegenständlichung und asketische Willkürlichmachung der diesen Akzenten korrelierten Begierden und ihrer für den natürlichen Menschen automatischen Bewegungsfolgen.« (GW VI, 79) Die Liebe ist, nach ihrer inhaltlich-gegenständlichen Seite hin betrachtet, »der Übergang, die Tendenz und Bewegung des ›wirklichen‹ oder des Begierde-Widerstandes zum immer außerwirklicher werdenden Erkenntnis-Gegenstande – und eben damit die *steigende Fülle* dieses Erkenntnisgegenstandes; nach ihrer Aktseite aber ist sie der bloße erlebte Übergang von Nichtwissen in Wissen. [...] Überall muß sie hiernach zunächst als *Folge*, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis« (GW VI, 79).

Anders als das indische Verständnis zielt die griechische Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis nicht auf das *Nichtsein*, sondern auf ein *positives Sein* und eine *positive Vollkommenheit*, d. h. auf das höchste Gut. »Und seit der Zeit der Griechen bleibt diese letzte Seinsbejahung gleichsam das Apriori aller europäischen Religion und Spekulation. Je reicher und gesteigerter das Sein als Gegenstand der Erkenntnis ist [...], desto absoluter und reiner ist auch die Erkenntnis. Absolute Erkenntnis ist darum Erkenntnis des ὄντως ὄν« (GW VI, 82). Analog ist auch die Liebe »eine primäre Hinwendung zu einem positiven Wert, d. h. zu einer Seinsgestalt einer gewissen Seinsfülle; sie ist nicht ursprüngliche Abwendung von einer solchen. Sie ist Seinsbemächtigung in der Erkenntnis – also nicht Seinserlösung wie bei den Indern« (GW VI, 82). Für Scheler besteht das Wesentliche »in der Bewegungsrichtung, die gemäß der antiken Moral und Weltanschauung die Liebe hat. Alle antiken Denker, Dichter, Moralisten sind darin einig: Liebe ist ein Streben, eine Tendenz des ›Niedereren‹ zum ›Höheren‹, des ›Unvollkommenen‹ zum ›Vollkommenen‹, des ›Ungeformten‹ zum ›Geformten‹ [...]

Schon Platon sagt: ›Wären wir Götter, würden wir nicht lieben‹. Denn im vollkommensten Sein kann kein ›Streben‹, ›Bedürfen‹ mehr sein. Liebe ist nur ein ›Weg‹ hier, eine ›Methodos‹ (GW III, 71 f.).⁶⁴ Bei Aristoteles ist die Liebe »ein dem Weltall einwohnendes dynamisches Prinzip, das diesen großen ›Agon‹ der Dinge um die Gottheit bewegt« (GW III, 72).

Sowohl in der indisch-buddhistischen wie auch in der altgriechischen Konzeption von Liebe und Erkenntnis wird die Liebe ganz intellektualistisch verstanden, immer abhängig vom Erkenntnisfortschritt, als Übergang und ›Bewegung‹ einer ärmern zu einer reicheren Erkenntnis.⁶⁵

Diesen beiden Konzeptionen stellt Scheler nun die christliche gegenüber: »Da findet etwas statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern« (GW III, 72). »An Stelle des ewigen ›ersten Bewegers‹ der Welt tritt der ›Schöpfer‹, der sie ›aus Liebe‹ schuf. Das Ungeheure für den antiken Menschen, das nach seinen Axiomen schlechthin Paradoxe, soll sich in Galiläa begeben haben: Gott kam spontan herab zum Menschen und ward ein Knecht und starb am Kreuz den Tod des schlechten Knechts!« (GW III, 73) Die griechische Bewegungsrichtung wird durch den christlichen Liebesbegriff umgekehrt. War bei den Griechen die Gottheit nur Gegen-

⁶⁴ Scheler verweist selbst (GW VI, 88) auf seinen Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* in seinem Buch *Vom Umsturz der Werte* (GW III, 33–148, hier S. 70–95) als Interpretationshilfe.

⁶⁵ Scheler sagt von der Liebe im indisch-griechischen Typus: »Überall muß sie hiernach zunächst als Folge, nie als Ursprung der Erkenntnis erscheinen. Auch was an der Liebe ethisch und religiös gewertet wird, ist lediglich Frucht dieser Erkenntnis. Niemals spielte hier die Liebe, so wie als christliche ›Gottes- und Nächstenliebe‹, eine gleich ursprüngliche oder gar eine ursprünglichere Rolle als die Erkenntnis. Das indische Axiom steht in strengstem Gegensatz zum Christentum, dessen größter Denker Augustin die Liebe ausdrücklich zur *ursprünglichsten* Bewegungskraft des göttlichen wie menschlichen Geistes macht; der auch im offenbaren Gegensatz zu der Lehre vom seligen Nous des Aristoteles, sagt, daß sie ›mehr als alle Vernunft beselige‹. Die indische Liebesidee ist also ebenso schroff intellektualistisch wie die griechische des Platon und des Aristoteles« (GW VI, 79). Vgl. auch GW VI, 83.

stand der Liebe, aber nicht selbst liebend, so ist es im Christentum Gott, der liebt und aus Liebe die Welt erschaffen hat.⁶⁶ Für Platon ist das höchste Ziel, »zu dem all geistige Befähigung, zu dem auch Liebe in ihrer reinsten Form leiten kann, nämlich die ›Ideenschau‹ des Philosophen, von einem ›Schaffen und Zeugen‹ am *allerweitesten* entfernt. Sie ist nur Anteil am Wesen, Vermählung mit dem Wesen« (GW VI, 85). Im Christentum tritt an die Stelle der indisch-griechischen Selbsterlösung durch Erkenntnis die Idee des Erlöstwerdens durch die göttliche Liebe. »Nicht die Mitteilung einer neuen Gotteserkenntnis und Gottesweisheit an die Welt erfolgt durch Christus [...], sondern aller neue Erkenntnisgehalt über Gott ist durch die *Liebestat* seines Selbsterscheins in Christo als von ihrem schöpferischen Grund getragen. Vorbild der ›Nachfolge‹, Lehrer und Gesetzgeber ist daher Christus nur abgeleiteterweise und nur infolge seiner Würde als göttlicher *Erlöser*, d. h. als personale und fleischgewordene Gestalt Gottes selbst und seines Liebeswillens. Über die personale Gestalt hinaus gibt es nach früh- und echt christlicher Anschauung keinerlei ›Idee‹, keinerlei ›Gesetz‹, keinerlei ›Sachwert‹, keinerlei ›Vernunft‹, an der sie selbst noch zu messen wäre oder mit der sie, um als ›heilige‹ erkennbar zu sein, irgendwie ›übereinzustimmen‹ hätte. Christus ›hat‹ nicht die Wahrheit, er ›ist‹ sie« (GW VI, 89). Wenn der Mensch liebt, antwortet er auf die Liebe Gottes, die zuvor schon an ihn in Jesus Christus ergangen ist. In dieser ganz neuen Bewegungsrichtung der christlichen Liebesidee kommt zur Gottesliebe die Nächstenliebe gleichmäßig hinzu. »Es ist ja selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilsprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe ›zu Gott‹ immer gleichzeitig ein *Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott* – ein *amare mundum in Deo* – in sich einschließen muß. ›Amor Dei et invicem in Deo‹ ist Augustins feste Formel für die unteilbare Einheit dieses Aktes« (GW VI, 90). Die Liebe des Menschen

⁶⁶ Die Folge war, »wo immer diese doppelte Bestimmung der Liebe wiederkehrt in der Geschichte, daß sie dynamisch der Erkenntnis nicht vorhergehe, sondern folge, und daß sie teleologisch nur Weg, Methodos zum Ziele der wachsenden Erkenntnis sei, da war die theologische Konsequenz stets das heidnische Trugbild jener starren, nur in sich selbst glänzenden Gottheit, die nicht wiederliebt, die nur Gegenstand der Anbetung der Kreaturen ist, nicht aber mittätiges Subjekt jener ›vertraulichen Wechselrede der Seele mit Gott‹, als die schon Gregor von Nyssa das christliche Gebet definiert« (GW VI, 83 f.).

zu Gott und zu den Menschen als Antwort auf die zuvor empfangene Liebe Gottes prägt die christliche Liebesidee. Während die indisch-griechische Konzeption durch den Primat der Erkenntnis vor der Liebe gekennzeichnet ist, besteht in der christlichen Liebesidee eindeutig der Primat der Liebe vor der Erkenntnis. »Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*« (GW X, 356). Der Liebesprimat liegt »selbst der Kirchenidee und aller christlichen Ethik zugrunde« (GW VI, 91).

Hellenisierung des Christentums

Nachdem Max Scheler die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der drei Konzeptionen des Verhältnisses von Liebe und Erkenntnis erarbeitet hat, kommt er auf das Problem der »Hellenisierung des Christentums«⁶⁷ zu sprechen, d. h. auf die Verbindung des christlichen mit dem griechischen Denken, das durch den Neuplatonismus und durch die Aristoteles-Rezeption wirkmächtigen Einfluß auf die christliche Theologie fand: »Mit Ausnahme der mystischen Erbauungsliteratur und spezifisch augustinischer Traditionen, in denen dieser Grundsatz im allgemeinen festgehalten ist, hat sich die sog. »christliche Philosophie« durchaus dem *griechischen* Typus angeschlossen. Hierdurch entsprang die innere Disharmonie zwischen dem religiösen Bewußtsein und der mit ihm verknüpften Weltweisheit« (GW VI, 91). Scheler kritisiert Thomas von Aquin, daß er die griechischen Bestimmungen festhalte, »daß Liebe zu einem Gegenstande Erkenntnis des Gegenstandes voraussetze, daß im Ontischen aber die Werte nur Funktionen der Seinsvollkommenheit seien (*omne ens est bonum*), daß Liebe kein elementarer Grundakt des Geistes, sondern nur eine Sondertätigkeit des strebenden und wollenden Tätigkeitsvermögens der Seele sei« (GW VI, 91). Scheler kritisiert an Thomas außerdem, daß bei ihm jeder Tätigkeit des Strebevermögens eine Tätigkeit des Verstandes vorhergehen muß: »Liebe und Haß sowie die gesamte Gefühlswelt stellen sich unter dieser Auffassung nur als Modifikationen des strebenden Seelenvermögens dar. Daß in diesem intellektualistischen psychologischen System der

⁶⁷ Zu Harnacks Hellenisierungsthese vgl. Thomas Böhm, *Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage*, St. Ottilien 1991 (Studien zur Theologie und Geschichte; 7), S. 16–23.

Liebe nur eine ganz untergeordnete Stelle zukommt, ist ohne weiteres ersichtlich« (GW VI, 92). Die Konsequenzen sieht Scheler darin, daß die »Offenbarung Gottes in Christo nicht mehr Folge einer liebe- und gnadengeleiteten göttlichen Erlösungstat« ist, »die im kleinen innerlich mitzuvollziehen gegen die Niedrigen, Armen und den Menschen, vom Menschen überhaupt aber gegen die übrigen Kreaturen erst wahre Gottnähe verhieße, sondern die Erlösung durch Christus ist nur mehr der zentralste Teilinhalt der nun ganz intellektual gedachten ›Offenbarung‹ selbst, die, im Dogma formuliert, als Ganzes mit diesem Zentralinhalt ›pflichtgemäß‹ zu glauben ist. [...] So wird mit der Wiederaufnahme des griechischen Fundierungssatzes zwischen Erkenntnis, Liebe und Wollen auch indirekt der Primat ausgesprochen und hergestellt des selbstgenügsamen aristotelischen *Weisengottes* über den christlichen *Erlösungsgott*, des lehrenden und regimentalen Priesters über den homo religiosus der Nachfolge, der Macht- und Seinsfülle über das Gute, des Gesetzesstatus über die gesetzesüberlegene Liebe und Demut« (GW VI, 93).

Weil sich die Christen in den ersten Jahrhunderten in der begrifflichen Feststellung ihres Glaubens in Dogmen der griechischen Philosophie und deren Welt- und Lebensbild bedient und nicht eine neue, eigene und genuin christliche Philosophie hervorgebracht haben, wirft Scheler der christlichen Tradition vor, daß sie »in fast unbegreiflicher Weise versagt« habe (GW VI, 87; vgl. GW VIII, 80). »Es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ›christliche Philosophie‹, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht« (GW VI, 87). Es gibt für Scheler jedoch einen Kirchenvater, der eine Ausnahme darstellt: »Nur bei Augustinus und seiner Schule finden wir starke Ansätze, eine unmittelbare Umsetzung des christlichen Erlebnisgehaltes in philosophische Begriffe zu gewinnen – Ansätze, deren volles Gelingen aber immer wieder durch die tiefgehende Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und durch den seinen spekulativen Willen noch überragenden autoritären Willen zur Einheit der kirchlichen Institution gehemmt war« (GW VI, 88).

Max Schelers Augustinus-Rezeption

Der Hintergrund, vor dem Max Scheler Augustinus rezipiert, ist durch die christliche Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis soweit herausgestellt. Scheler meint nun, daß die verschiedenen Strömungen in der christlichen Theologie, je nachdem inwieweit sie griechisches Denken rezipiert haben, am klarsten werden, »wenn man einen Vergleich zieht zwischen den eigentlichen Geistesvätern der griechischen Kirche, Clemens und Origenes, und dem einflußreichsten Kirchenvater des Westens, Augustin. Wie Harnack treffend zeigt, ist »die morgenländische Kirche in kultureller, philosophischer und religiöser Hinsicht das versteinerte 3. Jahrhundert«. Sie ist *Hellenismus* auf der Stufe des 3. Jahrhunderts, und alle evangelischen Grundideen sind in die Gedanken und Lebensformen dieses Hellenismus eingezwängt. [...] Und was ist die Seele dieses Hellenismus? Allem voran dies, daß Gott oder das höchste Gut gemäß der alten platonischen Eroslehre *nicht* als *Urquell* aller Liebe und Schöpferkraft, sondern als bloßes *Ziel* der zu Gott emporstrebenden Kreatur: als in asketischer Kontemplation zu fassendes und dann ästhetisch zu beschauendes und zu genießendes *reines Sein* vor der Seele steht. (In der weiteren Idee eines *Stufenreiches* dieser Bewegung zu Gott – eines Reiches, das ebenso die gesamte Welt wie die Ordnung der Gemeinschaft abspiegelt – ist die Wurzel für allen *Byzantinismus* und seine Form der Autoritätsidee gegeben). Dieser Gedanke ist nun auch der Zentralgedanke des Clemens und Origenes. *Augustin* aber gelingt es zuerst, in dem großen Maßstabe seines Gedankensystems die christliche evangelische Geistesbewegung auch begrifflich zu fassen: Die Idee des absoluten Seins ist bei Augustin selbst – und nicht nur die Vorstellungen über den Weg zu ihm und die Vereinigung mit ihm – vollständig umgebildet. Dieses Sein selbst ist Augustin bis in seinen Kern *schöpferische Liebe* und gleichzeitig allbarmherziger Drang der *Selbstmitteilung*, der Selbsterschließung. Ist aber solches das *Wesen* des absoluten Seins – sind es also nicht bloß nachträgliche, durch Spekulation gefundene Bestimmungen seiner –, so kann es dem Menschen gar nicht anders zur Gegebenheit kommen als so, daß er seiner Seele Quell *unmittelbar* in diesen Urquell alles bloß statischen Seins hineingestellt und von ihm gespeist erlebt; daß er also die Liebesbewegung, die ja eben Gott ist, *nachvollzieht*, *mitvollzieht*. Ist weiter *ein* Ziel dieser göttlichen Liebesbewegung Erbarmen mit dem Menschen, Liebe zum Menschen, so kann es Gottesliebe, die

nicht *zugleich* Nächstenliebe wäre, auch gar nicht mehr geben. *Nicht* zwei *getrennte* Akte sind es nach Augustin, in denen wir in der Gottesliebe Gott und in der Menschenliebe den Nächsten umfassen – etwa nur, um ein ›Gebot Gottes‹ zu erfüllen. Und noch weniger ist, wie bei jenen großen Alexandrinern, die Nächstenliebe nur ein Glied im Gefüge der negativen, asketischen Leistungen, durch die wir uns entleiblichen, entsinnlichen und hierdurch erkennend mit Gott in Berührung treten sollen. In der Kontinuität *eines und desselben* Actus vielmehr, in welchem sich die Seele in der Gottesliebe zu Gott *erhebt*, *neigt* sie sich auch zum Menschen – und das wäre nicht der allbarmherzige Gott, sondern nur ein starrer hellenischer Seinsgötze, den sie erfaßt, bliebe das Ausschlagen der Gottesliebe in Nächstenliebe aus. Damit aber ist jene vorher gekennzeichnete eigentümliche *Doppelbewegung* westlicher Religiosität: des gleichzeitigen Hinaus- und Herabsehens, der Erhebung zu Gott und der Erwirkung des Göttlichen im Umkreise der Welt, in der *Gottesidee und im Grundverhältnis des Menschen zu Gott selbst verwurzelt*. In dieser augustinischen Auffassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22) als *eines* dynamischen Aktes ist die Seele der westlichen Christlichkeit in klassischer Weise formuliert worden – ja die Seele der echten evangelischen Christlichkeit überhaupt. Und das ist das Wesentliche, daß die großen Theologen der griechischen Kirche, Clemens und Origenes und ihre Nachfolger, im Gegensatz zu Augustin, trotz aller Einzelkämpfe gegen Neuplatonismus und Gnosis, von der *geistigen Bewegungsrichtung des Platonismus* abhängig bleiben: von jener Richtung, die nur eine eindeutige Bewegung der Seele nach ›oben‹, nach Gottverähnlichung durch Sprengung der Leibesbanden ist. Dieser ›Platonismus‹ setzt immer irgendwie das *Gute* dem *Geiste*, das *Böse* dem *Sinnlichen* gleich. Er kennt keine Scheidung von Gut und Böse *innerhalb* des geistigen Willens selbst, und andererseits keine Durchwirkung und Eingestaltung des Guten in die sinnliche irdische Sphäre. Und analog muß er der Erkenntnis den Vorrang vor der Liebe geben und in einer kontemplativ-ästhetischen Haltung zum Göttlichen endigen.«⁶⁸ Deshalb beruht für Scheler die augustinische Spielform des Christentums

⁶⁸ Max Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in: GW VI, 99–114, hier: S. 109–111. Zu Adolf Harnacks Augustin-Bild vgl. Wilhelm Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Tübingen 1978 (Tübinger Theologische Studien, 13), S. 12–20.

»mehr auf Tat, Liebe, und auf Einbau eines Gottesreiches in die Welt als auf Spekulation, Kontemplation, Weltflucht und asketischer Gnosis (wie im Morgenlande)« (GW V, 422).

Augustinus und die Mystik

In der Verhältnisbestimmung von Liebe und Erkenntnis sieht Scheler »eine gewisse welthistorische Typik« (GW VI, 77). In dieser Verhältnisbestimmung gibt es verschiedene Möglichkeiten. Die christliche Liebesidee kennt einzig den Liebesprimat vor der Erkenntnis.⁶⁹ Für Scheler war es Augustinus, der den Liebesprimat eindeutig vertreten hat, ohne daß er mit dem griechischen Typus Kompromisse eingegangen wäre wie später z. B. Thomas von Aquin durch seine Aristoteles-Rezeption. Augustinus hat seine ganze Theologie auf dem Liebesprimat aufgebaut: seine Trinitätslehre, sein Offenbarungsverständnis, seine Schöpfungslehre, Christologie, Erkenntnislehre, Gnadenlehre und Psychologie (vgl. GW VI, 95). »Von der mystischen Erbauungsliteratur abgesehen, der spezifisch philosophischer Sinn mangelt, finden wir einzig bei *Augustinus* und der augustiniischen Tradition bis zu Malebranche und Blaise Pascal ernsthafte Anfänge, das christliche Grunderlebnis über die Beziehung von Liebe und Erkenntnis auch im Zusammenhang mit außerreligiösen Problemen begrifflich zu fassen« (GW VI, 93).

Aus diesem Abschnitt wird ersichtlich, daß sowohl Augustinus als auch eine bestimmte Art der christlichen Mystik den Liebesprimat, also den Kern des christlichen Glaubens, das christliche Grunderlebnis, vermittelt haben.⁷⁰ Sie haben die Ursprünglichkeit des

⁶⁹ »Was man bei Augustin Willensprimat nennt, ist faktisch *Liebesprimat*: Primat des Liebesaktes *sowohl* vor der Erkenntnis *als auch* vor dem Streben und Wollen; ist zugleich Primat der interessenehmenden Akte als niedrigerer Regungen der ›Liebe‹, vor den wahrnehmenden, vorstellenden, erinnernden und Denk-Akten, d. h. vor allen jenen Akten, die Bild- und Bedeutungsinhalte (›Ideen‹) vermitteln. [...] So folgen also Wollen und Vorstellen bei Augustin *gleichmäßig* der Liebe als einer *dritten, ursprünglichsten* Einheitsquelle alles Bewußtseins. Dies aber geschieht so, daß die *Liebe* an *erster* Stelle das Erkennen und erst durch diese *vermittelt* das Streben und Wollen bewegt.« (GW VI, 94)

⁷⁰ Scheler: »Unter Mystik verstehen wir den Versuch des menschlichen Geistes, sich mit dem, was als das absolut Wirkliche ›gilt‹ auf eine solche Weise zu ›einigen‹, daß er an seinem Sein und Leben bis zur Daseins- oder doch Soseinsidentifizierung unmittelbar teilhat (mit oder ohne Mithilfe dieses absoluten wirklichen selbst; unio mystica). Unter

christlichen Glaubens bewahrt und ihre Inhalte nicht vom griechischen Denken abgeleitet.⁷¹ Anders als die Erbauungsmystik hat Augustinus dabei jedoch trotzdem philosophiert, ohne sich, trotz neuplatonischer Einflüsse, allzu sehr in der fremden Begriffswelt des griechischen Denkens aufzuhalten. Augustinus war nach Scheler darum bemüht, eine christliche Philosophie aus dem christlichen Grunderlebnis heraus, dem Liebesprimat, zu entwickeln.⁷² Augustins Religionsphilosophie ist der christliche Prototyp einer Religionsphi-

»Mystik« ist also im allgemeinsten Sinne des Wortes zu verstehen ein Versuch [der Einigung mit einem absoluten Wirklichen] und eine technisch geordnete Verhaltensweise – nicht aber eine Satzung bestimmter Inhalte dieses Wirklichen. Je nachdem in diesem Verhalten mehr Anschauung, Emotion und Wille überwiegt, kann man von intellektualistischer, emotionaler und praktisch-asketischer Mystik reden« (GW XI, 23). Scheler ausführlich über das Wesen der Mystik, in: GW XI, 23–28. Eine ausführliche Typisierung der verschiedenen Formen von »Mystik« beschreibt Scheler, in: GW VIII, 30f.

⁷¹ »Was die *Geschichte der Religion* und ihrer soziologischen Formen, der Kirchen, der Sekten usw., betrifft, so erblicke ich ein wichtiges Mittel, die geistige Atmosphäre für einen rechten konfessionellen Frieden vorzubereiten, darin, das überwiegende Interesse an den Zeiten religiös-kirchlicher Kämpfe zurückzustellen und sich Zeitaltern und Menschen *religiös ursprünglicher und schöpferischer* Bewegungen zuzuwenden, die in Kulturbeseelung und Menschenformung über den Bezirk ihres konfessionellen Ursprungs hinaus wirkten. Anschauliche und packende Darstellungen der benediktinischen, bernhardinischen, franziskanischen, ignatianischen Bewegung, der wichtigsten typischen Formen der christlichen Mystik, kurz, die Verlebendigung solcher religiöser Zeitalter, Menschen und Bewegungen, in denen Religion und kirchlicher Gedanke ohne Anlehnung und ohne Dienstschaft an fremde Interessen eine *ursprüngliche* Wirksamkeit geäußert haben, sollte in dem Menschen der Gegenwart das durch die eigenen nationalen Lebenserfahrungen der letzten Jahrzehnte tief untergrabene Vertrauen auf die Macht ursprünglicher, nicht abgeleiteter religiöser Glaubensbildung und -wirksamkeit wieder erwecken helfen. Nur durch Vertiefung in solche Zeiten und durch inneres Nacherleben der homines religiosi, die ihre Führer waren, kann der tieferschütterte Glaube an die Selbständigkeit der Religion wiedergewonnen werden.« Max Scheler, *Der Friede unter den Konfessionen* (1920), in: GW VI, 227–258, hier: S. 242 f. Zu Augustinus in diesem Zusammenhang: »Mit der steigenden Zurückstellung der Ideen Augustins und der Lehren seiner Schule in der mittelalterlichen Entwicklung brachen die Versuche, aus dem christlichen Grunderlebnis eine neue Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnis und Liebe zu gewinnen, vollständig zusammen.« (GW VI, 97 f.)

⁷² Nach meinem Vortrag haben mir Frau Bibliotheksoberrätin Dr. Sigrd von Moisy von der Münchener Staatsbibliothek und Herr Prof. Dr. Eberhard Avé-Lallemant, München, eine Kopie von Schelers blauem Heft Nr. 175 *Über Augustinus und Mystik* (1923/24) zur Verfügung gestellt. Dafür möchte ich ihnen herzlich danken. Soweit Schelers Handschrift in der Kürze der Zeit zu entziffern war, bringt das Heft keine neuen Erkenntnisse. Ich werde jedoch in einem Aufsatz über Schelers Mystik-Verständnis ausführlich darauf zurückgreifen.

losophie. Thomas von Aquin, Descartes und auf diesen aufbauend: Kant haben das Verhältnis von Liebe und Erkenntnis zugunsten der Erkenntnis und des Bewußtseins verschoben oder gar umgedreht. Von diesem Augustinus-Bild aus muß man das Vorwort von Scheler zu seiner eigenen Religionsphilosophie, die er in seinem Werk *Vom Ewigem im Menschen* vorgelegt hat, noch einmal lesen: »Der Verfasser ist der tiefen, hier nicht zu begründenden Überzeugung, daß weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas Aquinas noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode die natürliche Gotteserkenntnis je wieder diese *einende* Aufgabe zu erfüllen vermag. Sie wird sie nur erfüllen, wenn sie den Kern des Augustinismus von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreit und mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründet; d. h. der Philosophie, die die Wesensgrundlagen alles Daseins mit gereinigten Augen zu schauen unternimmt und die Wechsel einlöst, die eine allzuverwickelte Kultur auf sie in immer neuen Symbolen gezogen hat. Dann wird sie jenen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott immer klarer aufweisen, den Augustin mit den Mitteln des neuplatonischen Denkens an der Erfahrung seines großen Herzens immer neu aufzuspüren und in Worte zu fassen bemüht war. Nur eine Theologie der Wesenserfahrung des Göttlichen vermag für die verlorenen Wahrheiten Augustins die Augen wieder zu öffnen« (GW V, 8 f.).

Bedenkt man, daß Max Scheler schon 1905/06, als er Georg von Hertling im Zuge seiner Umhabilitation nach München seine philosophische Position schilderte, sagte, er stehe Kant in der Ethik und Religionsphilosophie ferner als in der theoretischen Philosophie und sehe in der reinen Liebe eine unabhängige Funktion des Geistes, die dem Vernunftprinzip der Gerechtigkeit übergeordnet sei, so wird hier schon sein Standpunkt aus deutlich, von dem aus er weiter gesucht hat. Scheler fügte hinzu: »Meine Lehrmeister sind in diesen Dingen, vor allem der Augustinismus, Pascal, von neueren Eucken [...]. Ich bin Theist und Realist, suche aber den großen Wahrheiten der christlichen Mystik nach Möglichkeit gerecht zu werden.«⁷³

Damit ist nachgewiesen, daß sich Scheler schon sehr früh mit Augustinus und der augustinischen Tradition beschäftigt hat, nicht erst in seiner mittleren Periode, wie Kuhn und Gabel meinen.⁷⁴ Wie

⁷³ Zitiert bei Henckmann, Max Scheler, a. a. O., S. 20.

⁷⁴ Siehe oben Anm. 41.

Scheler auf Augustinus gestoßen ist? Mit welcher leitenden Fragestellung er Augustinus gelesen hat, sofern er ihn selbst gelesen hat und ihn nicht nur aus Gesprächen oder aus der Sekundärliteratur kannte?⁷⁵ Aussagen über den Umfang und die Gründlichkeit der Augustinus-Kenntnisse Schelers lassen sich aufgrund seines Gesamtwerkes nicht machen. Um Scheler auf die Spur zu kommen, sind andere Informationen und Hinweise nötig. Es steht jedoch fest, daß Augustinus Scheler über all die Jahre hinweg begleitet hat. Das zeigt die an Umfang permanent wachsende Sekundärliteratur zu Augustinus in Schelers Privatbibliothek, das zeigt eine Äußerung von ihm selbst: Als Scheler im April 1920 in Cleve zur Kur im Hause des Sanitätsrates Dr. Wilhelm Bergmann weilte, schrieb er seiner zweiten Frau Märli am 20. April: »Ich las neben dem chr[istlichen] Monismus viel Augustin hier.«⁷⁶ Am 17. Oktober 1920 schrieb Scheler das Vorwort zur ersten Auflage seiner Religionsphilosophie *Vom Ewigen im Menschen*, in dem er Augustinus als Vermittler zwischen Thomas und Kant ins Gespräch brachte. Scheler versucht also in seinem ganzen Denken Augustinus zu folgen und dessen Bestimmung des Liebesprimats mit dem Vorzug vor der Erkenntnis nachzuvollziehen. Insofern kann man Helmut Kuhn beipflichten, der feststellte, daß »Schelers augustinische Metaphysik [...] keinen ihr angemessenen literarischen Ausdruck gewonnen habe«, »dennoch wurde in all diesen literarischen Äußerungen der Umriß eines großen Ganzen sichtbar.«⁷⁷

⁷⁵ In Schelers Privatbibliothek ist kein einziges Werk von Augustinus vorhanden. Da seine Bibliothek jedoch nicht vollständig erhalten ist, ist es auch nicht möglich, Schlüsse daraus zu ziehen.

⁷⁶ Scheler-Nachlaß in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Sign.: Ana 385, E, I, 1. Wenige Tage zuvor, am 15. April 1920, schrieb Scheler noch von zuhause aus Köln an seine Frau Märli, die gerade im Benediktinerkloster Beuron weilte: »[...] Schönsten Dank für den Augustinus-Vortrag von Pater Mager, dem ich herzlich danke. [...]«. Bei dem angesprochenen Aufsatz handelt es sich um: Alois Mager, *Die Staatsidee des Augustinus*, München 1919, ²1920. Pater Alois Mager OSB (1883–1946) war Benediktinermönch der Erzabtei St. Martin zu Beuron im oberen Donautal bei Sigmaringen und wurde durch seine Forschungen zur Mystik bekannt; vgl. Johannes Schaber, (Art.) Mager, Alois, in: Traugott Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XIV, Herzberg 1998, S. 1209–1222.

⁷⁷ Kuhn, Max Scheler als Faust, a. a. O., S. 32.