Das mächtige Niedere und das machtlose Höchste

Über den Anthropomorphismus und das Werden Gottes in Max Schelers Spätphilosophie

Maximilian Runge

Abstract:

Max Scheler's concept of the “becoming god” and its implication of mankind as his “ally” has been a long-time target of relentless criticism. The strongest objections were made mainly against the tendency of overestimating the human share in the affairs of being, culminating in the groundless self-idealization of mankind. Put aside these fierce reactions, Scheler's notion of “being in progress” however seems to be accurate overall: If the spheres of being can be described as matter, life and spirit, and the *balance* between all of them is what defines being as a whole, then currently being is *indeed* not fully existent yet and therefore still has to be unfolded. Strangely enough, in Scheler's view it is mainly the lower spheres of being, more precisely the *urge of life* (“Lebensdrang”) that holds the power of unfolding all other – without it, pure spirit would have been absolutely powerless. In this sense, the life-related power of mankind holds the potential to help evolving the higher spheres of being, since *natural* evolution (at least in terms of experience) has mostly come to an end for the contemporary human race. Henceforth, helping spirit unfold is a matter of *intentional decision,* since it doesn't unfold by default anymore. When assuming Scheler's term of *eros* as the mediator between life and spirit, mankind analogously seems to become the becoming god's eros. In this article, I explore what the implications of this conclusion might be.

Keywords:
Max Scheler, metaphysics, religion, spirituality, men as microcosm, pantheism, panentheism, love, future, mysticism, Eros, Agape

Schlüsselwörter:
Metaphysik, Religion, Spiritualität, Mensch als Mikrokosmos, Pantheismus, Panentheismus, Mystik

Kiel, im März 2014

(cc) BY-NC-ND

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 1

2 Drang und Geist 2

2.1 Verhältnisbestimmung bei Scheler 2

2.2 Eros und Liebe 4

3 Die Anordnung der drei Wissensarten 7

4 Der Anthropomorphismus Gottes 9

4.1 Der Mensch als Mikrokosmos 9

4.2 Der Mensch als Mitstreiter Gottes 10

5 Fazit 14

6 Literatur- und Quellenverzeichnis 16

1) Einleitung

> Der *Grund*irrtum, aus dem die ‹klassische› Theorie in ihrer Gesamtheit stammt, ist ein tiefer, grundsätzlicher, mit dem ganzen Weltbild zusammenhängender Irrtum: anzunehmen, daß diese Welt, in der wir leben, von Hause aus und konstant so geordnet sei, das die höheren Seinsformen nicht nur an Sinn und Wert, sondern – hier beginnt der Irrtum – auch an *Kraft und Macht zunehmen*, je *höher* sie sind. […] Der *Kräfte und Wirkstrom*, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern *von unten nach oben!* […] Die wahre, ursprüngliche Anordnung der Beziehungen […] ist gekennzeichnet mit dem Satze: ‹Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste›.[1]

Diesen Gedanken formuliert Max Scheler kurz vor seinem Tod, und es ist zu bedauern, dass er hernach nicht mehr die Zeit dafür gefunden hat, ihn ausführlicher zu entfalten. Was den Passus so bemerkenswert macht, liegt in der Umkehrung einer Werteordnung, die Scheler zuvor bejaht hat. Galten ihm Geist und Gott vor 1922 noch als souveräne Begriffe des sakralen Absolutheitsanspruchs, so werden sie in den letzten Jahren seines Schaffens immer mehr zugunsten einer „Philosophie des Dranges“ beschnitten, während sich zugleich der Theismus der früheren Jahre in einen Panentheismus wandelt[2]. Gott ist nicht mehr wie vorher, starr und fest, außerhalb der Welt gedacht, sondern die erst sich formende Welt wird zum „Leib Gottes“, der stetig wesende Seinsprozess wird zum „werdenden Gott“. Im Dualismus zwischen und der Hierarchisierung von statischem Geist und dem zur Bewegung fähigen Drang findet Scheler eine Antwort auf die Komplexität seiner Gottheitskonzeption – und liefert damit durchaus neue Impulse für die Verhältnisbestimmung Gott – Mensch – Welt, während er sich stellenweise zugleich in widersprüchliche Aussagen verstrickt[3].

Die folgende Arbeit möchte den Implikationen aufspüren, die mit dem oben angeführten Postulat einhergehen. Was *sagt* Scheler damit, wenn er niederen Seinsebenen eine höhere Machtwirksamkeit zuspricht als den Höheren, was gedenkt er *auszudrücken*, wenn er das Wesen von Drang und Geist in gegenseitiger Abhängigkeit sieht? In der Forschung hat die hiermit eng zusammenhängende Bestimmung des Menschen als „Mitwirker an Gott“ seit jeher rege Kritik[4] geerntet, die an Schelers Überbewertung der primär *menschlichen* Teilhabe an Geist und Gott konglomeriert. Ich möchte versuchen, dieses Konfliktfeld ein wenig zu lockern und den Gedanken des „Anthropomorphismus Gottes“[5] kritisch – das heißt unter Berücksichti-

1 Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn [18]2010, S. 47f, im Folgenden mit StK abgekürzt.
2 Vgl. Francisco Cardiel: "Gottwerdung" bei Max Scheler. München 1980, S. 55f.
3 Vgl. Bernd Brenk: Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler. Meisenheim a.G. 1975, S. 19.
4 Vgl. z.B. Honorio Martin-Izquierdo: Das religiöse Apriori bei Max Scheler. Bonn 1964, S. 220 sowie Ulrich Neuenschwander: Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 2. Gütersloh 1977, S. 208.
5 Vgl. Martin-Izquierdo Apriori, S. 227. Scheler selbst spricht von der notwendigen „*Selbstdeificatio*“ des Menschen. Vgl. dazu Max Scheler: Die Formen des Wissens und der Bildung, in: ders.: Philosophische

gung von Einwänden – zu entfalten. Ziel der Arbeit ist aufzuweisen, dass zwar Schelers Überbetonung des menschlichen Aktstrebens nach Gott Ursache der zum Teil vernichtenden Reflexe gegen seine Spätphilosophie ist; die Bestimmung aber der sich entfaltenden Welt bzw. des sich ausbreitenden Lebens als Analogon des sich entfaltenden Göttlichen grundsätzlich *richtig* ist.

Dazu werde ich zunächst eine knappe Zusammenfassung von Schelers Drang-Geist-Dualismus geben, wie er in seiner Spätphilosophie erscheint. Darauf aufbauend soll die Kreisförmigkeit von Schelers Entwurf, die „*steigende Durchdringung von Geist und Drang*“[6] unter Zuhilfenahme seiner drei Wissensweisen erläutert werden. Alsdann erst können die Aspekte und Verweise des Schelerschen Anthropomorphismus in aller Vorsicht expliziert werden, denn immerhin liegt Schelers Werk eine zweifache Motivation zugrunde: stets zwar eine philosophische, diskursive, nachvollziehbare – aber immer auch eine spirituelle, mystische, unsagbare[7].

2) Drang und Geist

2.1) Verhältnisbestimmung bei Scheler

Schon 1937 fasst Johannes Hessen die grundlegende Position Schelers folgendermaßen zusammen: „[A]n die Stelle der traditionellen Dualität von Leib und Seele [tritt] die von *Leben* und *Geist*.“[8] Damit ist schon Vieles gesagt. Zum einen kommt es Scheler eben *nicht* mehr auf die Auseinandersetzung mit der abendländischen Leib-Seele-Dichotomie an; im Begriff „des psychophysischen Organismus als einer unteilbaren *Einheit*“[9] ist die für Scheler vorliegende Abgeschlossenheit dieser Frage bereits evident. Zum anderen manifestiert sich in dem neuen Begriffspaar sehr viel stärker die Forderung nach Kriterien „echter Lebendigkeit“ (Plessner) in Abgrenzung zu den Wirkweisen des Geistes als in der herkömmlichen Auffassung. Der

Weltanschauung. Dalp-Taschenbücher Bd. 301. München 1954, S. 16-48. Hier: S. 23, im Folgenden mit WuB abgekürzt. Vgl. etwas ausführlicher auch Felix Hammer: Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag 1972, S.108ff.

6 StK, S. 66.

7 Vgl. Martin-Izquierdo Apriori, S. 44 & S. 178.

8 Johannes Hessen: Wertphilosophie. Paderborn 1937, S. 55, zitiert nach: Stephan Lampenscherf: Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 304-320. Hier: S. 317.

9 WuB, S. 24.

Mensch, so Scheler, müsse als beides aufgefasst werden, als Schlusspunkt der natürlichen Evolution und als Ausgangspunkt einer neuen Wesensbildung, als „eine *Sackgasse* und – ein *Ausweg!*“[10] Das Pathos dieser Bestimmung mag wohl Scheler selbst in seinen Bann gezogen haben, wie es auch manchen Exegeten in die Irre geführt hat[11] – denn nichtsdestoweniger „[ist und bleibt] der Mensch [...] Tier, in das der göttliche Geist hineinfährt.“[12] Und diese Spannung muss der Mensch als einziges Lebewesen in voller Stärke erdulden.

Was heißt das konkret? Was macht die Komplementarität zwischen Leben(sdrang) und Geist so kompliziert? Dass die in ihnen enthaltene Abstoßungstendenz vom jeweils anderen den eigentlichen Antrieb ihres Wirkens bildet. Befragt man Scheler nach Kategorien des lebendigen Seins, so liefert die Aufzählung aus „Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, Intelligenz und Wahl“[13] schon eine gute Vorstellung von dem, was „Lebendigsein“ bedeutet. Die wichtigste Bestimmung jedoch liegt in der *Unmittelbarkeit*, in denen das Leben den Reizen seiner Umwelt erliegt: „Das Tier lebt psychisch *in* den Dingen, […] lebt gewissermaßen in lauter punktuellen Ekstasen.“[14] Gerade weil es nur *punktuell gegenwärtig* mit den Dingen seiner allernächsten Lebenswelt interagieren kann (Scheler spricht beim Tier daher auch vom „Haben der Umwelt“[15]), kann das bloß Lebendige sich nicht *dauerhaft* über seine Umwelt erheben und verbleibt in der eindeutigen Zuweisung einer psychophysischen Seinsweise. Allein der mit den wirkenden Attributen des Geistes ausgestattete Mensch vermag das Leben um und in sich selbst fortwährend auf Abstand zu halten, um nicht nur seine Triebe aufzuschieben und umzulenken, sondern auch vollkommen vom Leben zu abstrahieren. Der Geist lässt den Menschen ein Bewusstsein seiner selbst – und, was Scheler zufolge wesentlicher ist – ein *Weltbewusstsein*[16] haben, das unabhängig und frei von der lokalen Beschränkung des Psychophysikums ist. Dennoch gehen Freiheit und Verpflichtung gleichermaßen mit dem Geisthaben des Menschen und seiner Weltoffenheit einher: „Die Welt hat sich realiter zum Menschen emporgebildet, der Mensch soll es idealiter zur Welt!“[17] Dass er daran auch scheitern kann, ist offensichtlich; sich zu Tode oder in ein Unglück denken, das schafft von allen Tieren nur der Mensch[18].

---

10 Ebd., S. 27.
11 Vgl. Cardiel Gottwerdung, S. 93.
12 Hammer Anthropologie, S. 203.
13 StK, S. 27.
14 WuB, S. 29.
15 Ebd., S. 30.
16 Vgl. ebd.
17 Ebd., S. 22.
18 Vgl. Peter Kaufmann: Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 233.

Die Bildung des Menschen zur Welt jedoch kann gleichwohl sehr wörtlich genommen werden: Es ist der Clou der Schelerschen Metaphysik, das Werden der Menschheit mit dem Werden des Göttlichen und der Welt zusammen zu denken[19]. Wenn die Ontogenese des Seins als solchem abhängig ist von der Entfaltung des Lebens einerseits und von der Kontinuität des Geistes andererseits, dann muss auch das geistige Prinzip per se (das Göttliche oder der Urgrund) einem fortlaufenden Prozess unterworfen sein. Während das Leben zum Geist sich emergiert, muss der Geist zum Leben, zur Welt „herabsteigen" und sie umgreifen, um seiner prozessualen Tätigkeit nachzukommen[20]. Schelers Forderung nach der „Vergeistigung des Lebens" und der „Verlebendigung des Geistes"[21] entspricht dieser Dynamik, indem sie den beiden Spannungspolen ein diesmal *aufeinander* gerichtetes Streben zugesteht. Zusammen mit der zuvor festgestellten gegenseitigen Abstoßung zwischen Geist und Drang resultiert daraus ein offensichtlicher Widerspruch.

2.2) Eros und Liebe

Was Scheler nämlich in den Augen der meisten Interpreten nur unzureichend begründen kann, ist die Frage, warum er unbedingt an der doppelten Wesenhaftigkeit im Seinsgrund selbst festzuhalten sucht. Seine Argumentation ist dabei grundsätzlich die folgende: Genauso wenig, wie der Mensch vom Leben (offenkundig besitzt er als Lebewesen psychophysische Anteile) und vom Geist (dass der Mensch ein weltoffenes Wesen ist, kann ebenfalls schlecht bestritten werden) geschieden werden kann, können Leben und Geist nicht voneinander losgelöst existieren. Ohne Geist kann das Göttliche, kann der Urgrund nicht erklärt werden, und ohne den blinden Lebensdrang nicht die real existierende Welt[22]. In der Konsequenz hätte man nur die geistlose Welt (reine contingentia ohne Wille) oder den weltlosen Geist (reine potentia ohne Realisierung) abstrahiert, niemals aber das Gesamte des Seins. Aus eben diesem Grunde, weil ansonsten die *vollständige Eingeschlossenheit und Ohnmacht des Geistes* droht, muss Scheler eine letzte Dichotomie im Seinsgrund selbst gelten lassen und stellt dem ohnmächtigen Geist den zur Wirklichkeit fähigen Drang zur Seite[23].

19 Vgl. Cardiel Gottwerdung, S. 112ff. Zum Begriff des „werdenden Gottes" vgl. auch Neuenschwander Gott, S. 206f.
20 Vgl. Lampenscherf Idee, S. 317f.
21 StK, S. 45.
22 Vgl. Lampenscherf Idee, S. 317.
23 Vgl. StK, S. 45-51. Das Kontroverse dieser Passagen findet bei Brenk Metaphysik, S. 64ff eine kurze

An dieser Stelle taucht ein neues Problem auf. Lampenscherf macht auf die Hürde aufmerksam, die Schelers Position zu eigen ist: „Soll der Mensch nicht im Geist-Drang-Dualismus zerbrechen, soll er eine Einheit bilden, dann bedarf es eines vermittelnden Dritten.“[24] Dem Mittler käme die Aufgabe zu, die Spannung der Pole durch die Abstoßung hindurch aufrechtzuerhalten, während er gleichzeitig im Sinne der gegenseitigen Durchdringung vom einen hin zum andern pendelt. Erst hiermit wäre die Überführung vom mächtigen Niederen zum machtlosen Hohen gewährleistet, wodurch die Sublimierung von „Triebenergie zu geistiger Tätigkeit“[25] statthaft und möglich wird. Dieses Wodurch nennt Scheler Eros[26].

Es verwundert daher auch nicht, wenn Scheler der *Liebe* einen so großen Platz in seinem Werk einräumt[27]. Bemerkenswert ist allerdings die Verquickung des *menschlichen* Liebesakts mit dem Wirken des Eros: Ohne das liebende Streben des Menschen ist Eros, sowohl als Kraftvermittler vom Geist zum Leben als auch als Erkenntnis*möglichkeit* des Lebens vom Geist, nicht zu denken. „Der eigentliche Erkenntnisvorgang vollzieht sich nicht in intellektuellen Bewußtseinsprozessen, vielmehr ist die emotionale, ‹liebende› Teilnahme des innersten Personkernes am Wesenhaften der Dinge die das Urwissen vermittelnde philosophische Geisteshaltung.“[28] Da der zwischen beiden Polen pendelnde Eros immer ein Doppeltes an Weg und Richtung durchlaufen muss, gleicht seine Bewegung einem Kreis. Der eine Kreisbogen entspräche in diesem Bild der *Entfaltung* des Lebens zum Göttlichen, der andere wäre mit so etwas wie der *Einfaltung*[29] des Göttlichen zum Leben gleichzusetzen. Dabei geht die Bewegung des göttlichen Prinzips der Bewegung von Materie und Leben voraus. „Der Versöhnungspunkt ist die Liebestat: Zuerst ist die Liebestat Gottes, dann folgt die menschliche Liebe zu Gott als Personakt.“[30] Noch etwas deutlicher hat es Neuenschwander formuliert:

> Der Geist oder, wie man es nennen kann, die Gottheit Gottes hat keine primär schöpferische Macht, durch die die Welt aus dem Nichts erschaffen werden könnte. Vielmehr muß der Geist, wenn er seine Weltintentionen realisieren will, den schöpferischen Drang entbinden und *den Weltprozeß sich abrollen*

Erläuterung. Weil der Geist durch die Einflussnahme auf den Drang bestimmt, „daß etwas da ist oder nicht“, und nicht „machtlos“ in eigentlichem Sinne ist, schlägt Brenk den Begriff einer *relativen* Kraftlosigkeit vor (vgl. ebd., S. 67). Für weitere Forschung interessant wäre dennoch die Frage, inwieweit Scheler in seiner Ohnmachtskonzeption des reinen Geistes sich beispielsweise der Idee eines gnostischen Demiurgen annähert.

24 Lampenscherf Idee, S. 318.

25 StK, S. 41.

26 Vgl. Lampenscherf Idee, S. 318.

27 Vgl. dazu WuB, S. 23 sowie Kaufmann Gemüt, S. 195-210.

28 Kaufmann Gemüt, S. 176.

29 Wörtlich *Involution*. Damit das göttliche Prinzip Schelers Postulat zufolge wieder „werden kann“, muss es sich zuvor sozusagen „vergessen haben“ und zu Materie und Leben geworden sein. Vgl. ausführlicher hierzu Ken Wilber: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. München u.a. [1]1984, S. 341-351.

30 Xiaofeng Liu: Personwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle“ mit besonderer Rücksicht seiner Kritik an der Moderne. Bern u.a. 1996, S. 87.

> *lassen*. Erst in seinem Verlauf vermag er das Ziel zu erreichen, die Allkraft an sich zu nehmen.[31]

Die Kreisbewegung bekommt ihre Form: Das Göttliche richtet seine Liebe auf das Leben, das Leben in Form des Menschen die eigene Liebe auf das Göttliche[32]. Das Höhere strebt nach dem Niederen, das Niedere nach dem Höheren, um sich gegenseitig immer intensiver und vollständiger zu durchdringen. Aufbauend auf Scheler gibt es in der jüngeren Forschung sogar die Tendenz, die vertikale Bewegung der Liebe ihrer Richtung nach aufzuspalten:„What is clear is that these two movements constituting the unique place of the human being interpenetrate one another through a discourse of loving, the eros of life and the agape of spirit.“[33] Wie genau allerdings der Bewegungsmodus von Agape und Eros aussieht, ob beispielsweise mit dem Hinweis auf die umschließende Tätigkeit der Agape und dem durchdringenden Modus des Eros[34] schon alles gesagt ist, muss zukünftige Forschung noch offenlegen.

Interessanterweise betont Scheler in seiner Spätphilosophie die Verknüpfung und korrelative Bedingung von Liebe und Wissen:

> Ohne eine Tendenz in dem Seienden, das ‹weiß›, *aus sich hervor- und herauszugehen* zur Teil-*habe* an einem anderen Seienden, gibt es überhaupt kein mögliches ‹Wissen›. Ich sehe keinen anderen Namen für diese Tendenz als ‹*Liebe*›, Hingebung, gleichsam Sprengung der Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe.[35]

Als Folgerung daraus ergibt sich, dass ein Wissen der Welt *ohne* Liebe, *ohne* eine wie auch immer geartete emotionale (oder besser: trans-emotionale[36]) Antizipation von Leben und Geist *nicht* den Seinsnukleus selbst in seiner Vollkommenheit erfassen kann. Diese Beobachtung verweist direkt auf die Schelersche Epistemologie und seine Dreiteilung des möglichen Wissens über die Welt.

---

31 Neuenschwander Gott, S. 206f. Markierung von mir, M.R. Bei Scheler selbst findet sich dazu die folgende Passage: „Der Grund der Dinge mußte, wenn er seine deitas […] *verwirklichen* wollte, […] den Weltprozeß sozusagen in Kauf nehmen, um in und durch den zeithaften Ablauf dieses Prozesses sein Wesen zu verwirklichen.“ Vgl. StK, S. 51.

32 Zu einer ähnlichen Konklusion gelangt auch Sang-Wok Yim: Grundaspekte der Meta-Anthropologie Max Schelers. Ein Versuch Max Schelers zur Überwindung der gegensätzlichen Auffassung über den Menschen zwischen Metaphysik und Anthropologie anhand der Harmonisierung von Geist und Leben. Regensburg 1998, S. 172.

33 http://plato.stanford.edu/entries/scheler/ (Zugriff 14.03.2014). Von den Herausgebern vorgeschlagener Verweis, gültig ab dem 21.03.2014: Davis, Zachary and Steinbock, Anthony, "Max Scheler", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/scheler/>.

34 Vgl. Ken Wilber: Das Wahre, Schöne, Gute. Geist und Kultur im 3. Jahrtausend. Frankfurt a.M. [2]2011, S. 277f, 285-292, & S. 356.

35 WuB, S. 40.

36 Bei Scheler besitzt auch der Geist emotionale Aspekte, die weit über das hinausreichen, was die reine Emotionalität des Psychophysischen ausmachen. Darunter fallen beispielsweise „Gewissen, Geschmack, Stilgefühl, ästhetisches, religiöses Gefühl.“ Vgl. Kaufmann Gemüt, S. 179.

3) Die Anordnung der drei Wissensarten

In seiner Erkenntnistheorie versucht Scheler die Emanzipation zwischen dem religiösen Wissen der Tradition und dem materiellen Wissen der Moderne wiederherzustellen, während er zugleich die in der westlichen Zivilisation aufkommende Hegemonie der positivistischen Naturwissenschaften zwar scharf, aber differenziert kritisiert[37]. Es ist das gefährlich um sich greifende Monopol der letzteren, gegen das er sich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln des *Philosophen* leidenschaftlich ereifert. Denn auch Scheler sieht ein, dass ein *absoluter* Verzicht auf jene Disziplinen, die er dem sogenannten Herrschaftswissen zuordnet, nicht praktizierbar ist. „Nur das, was gesetzmäßig wiederkehrt, läßt sich ja vorhersagen; und nur, was sich vorhersagen läßt, läßt sich beherrschen.“[38] Was also die Befriedigung materieller Bedürfnisse, das meint diejenigen Bedürfnisse des Menschen anbelangt, *solange und für die* er Psychophysikum ist, besitzen die „positiven Fachwissenschaften“, wie Scheler sie nennt, eine Kompetenzberechtigung. Alles andere aber, das über den Bereich der psychophysischen Totalität hinausgeht, liegt dann nicht mehr in der Reichweite des materialen Herrschaftswissens – sondern wird Bildungs- und Erlösungswissen.

Je höherwertig dabei die entsprechende Einsicht (Herrschaft, Wesen, Erlösung) ist, desto geringer fällt ihr *Machtanspruch* über eben den Bereich aus, über den sie etwas aussagt. Die relative Machtlosigkeit des Geistes – auch diejenige Gottes – gegenüber dem Leben kündigt sich hier bereits an. Weil das Herrschaftswissen primär am Faktor der Macht und ihrer Anwendung orientiert ist, kann Macht gegen Macht überprüft werden; Wissenschaft wird falsifizierbar, gerade *weil* sie ihren impliziten Machtanspruch über ihren Gegenstand verliert, wenn sie versagt. Hingegen zeichnen sich die beiden anderen Wissensmodi vor allem durch den Verzicht auf Macht und Beeinflussung[39] aus: Beim Bildungswissen, „durch das wir das Sein und Sosein der geistigen Person in uns zu einem *Mikrokosmos* erweitern und entfalten, indem wir an der Totalität der Welt […] Teilhabe zu gewinnen suchen“[40], erweisen sich vielmehr Normativität und Ethik als die Kriterien einer Berechtigung von Erkenntnis[41]. Steht eine neu entdeckte Struktur nicht im Dienste ganzheitlich-humanistischer Ziele, folgt sie nicht der

37 Vgl. Beata Kita: Phänomenologie und Pragmatismus. Max Schelers Kritik an William James. München 1997, S. 136.
38 Max Scheler: Philosophische Weltanschauung, in: ders.: Philosophische Weltanschauung. Dalp-Taschenbücher Bd. 301. München 1954, S. 5-15. Hier: S. 7.
39 Vgl. Cardiel Gottwerdung, S. 100.
40 WuB, S. 42.
41 Vgl. ebd., S. 37f.

„Evidenz des Herzens“[42], dann kann sie – bedingt durch die Allgegenwart der Liebe im Kósmos – auch kein echtes Wesenswissen sein. Wie oben bereits angeführt, erweist sich spätestens im Schelerschen Begriff der *Bildung* eine Einsicht ohne die Beteiligung personaler und transpersonaler Emotionen als unbrauchbar. „Die Geltung der Wesenserkenntnis reicht über den konkreten Erfahrungsbereich hinaus. [Sie] wird ein Fenster zur Metaphysik hin.“[43]

Das Kriterium aber für die Berechtigung eines metaphysischen Erlösungswissens kann doch nur darin bestehen, ob die ganzheitliche Menschwerdung (und das meint bei Scheler immer auch die Gottwerdung) und damit die durch die Weltanschauung versprochene Erlösung vom Weltenleid[44] gelingt. Das Problem ist: Wie nur sollte der Erfolg einer traditionellen Erlösungskonzeption überprüft werden, wenn nicht durch die real gegebene Evidenz eines auf Erden wandelnden Gottes?

> Man kann nicht wissen, was Erlösung ist, wenn man Naturbeherrschung höher ansetzt als Erlösung, und ebenso nicht, was Bildung ist. Und zwar verschwindet bei einer solchen Verkehrung der Ordnung nicht der zu hoch angesiedelte niedere, wohl aber der zu niedrig angesiedelte höhere Wert.[45]

Die Propheten der großen Strömungen[46] können durch die gegenwärtige Menschheit nicht befragt werden, und auch sonst schon zeichnet sich allein das historische Menschentum durch die stetig wiederkehrende Attitüde aus, „in der die Masse den Genius […] nur zu dulden vermag […].“[47]

Dass bei diesem Angebot an unterschiedlichen Wissensweisen gerade diejenige am seltensten gewählt wird, die die geringste offensichtliche (also naturwissenschaftliche) Beweiskraft besitzt, ist leicht nachzuvollziehen. Angesichts der relativen Machtlosigkeit des Erlösungswissens und der spirituellen Traditionen obliegt es daher tatsächlich der Verantwortung des Menschen, zumindest die Vorherrschaft des Leistungswissens in Frage zu stellen und sich *existenziell* – das meint unter Befragung *aller* verfügbarer personaler Strukturen – mit dem metaphysischen Erkenntnisweg zu konfrontieren. Schelers These, dass das Höchste – hier das Göttliche – bei seiner Verwirklichung auf die Hilfe des Niedrigeren – in diesem Fall des Menschen – angewiesen ist, bestätigt sich zumindest in diesem Hinblick in einer eklatanten Weise. Aber warum *muss* der Mensch, warum *überhaupt* muss er sich für das Göttliche entscheiden?

42 Ebd., S. 38. Vgl. auch Kita Phänomenologie, S.134.
43 Neuenschwander Gott, S. 201.
44 Das Leiden an der Welt liegt sowohl beim Menschen vor als auch bei Gott. In erster Linie meint Erlösung bei Scheler daher immer die Erlösung und Vollständigwerdung des leidenden Gottes. Vgl. Gerhard Ehrl: Schelers Weg zur These der Ohnmacht Gottes, in: Phänomenlogische Forschungen 30 (2004), S. 83-112. Hier: S. 111.
45 Kita Phänomenologie, S. 133.
46 Welchen Wert Scheler den einflussreichsten Religionsbegründern (Mose, Jesus, Mohammed, Buddha) hat zukommen lassen, weist Manfred Frings: Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins. Den Haag 1969, S. 103 auf.
47 StK, S. 48.

Warum geschieht das Werden Gottes, die theogenetische Entfaltung – der psychophysischen Evolution im Naturreich gleich – nicht „von selbst“?

4) Der Anthropomorphismus Gottes

4.1) Der Mensch als Mikrokosmos

Vereinfacht gesagt: Weil die natürliche Evolution im Menschen ihre Sättigung erfahren hat. „Schon die Tatsache, daß die Spielräume der möglichen Artevolution mit der Höhe und Differenzierung der Organisation zurückgehen […], spricht dagegen, daß mit einer weiteren biologischen Entwicklung des Menschen zu *rechnen* ist.“[48] Denn im Gegensatz zu vorigen Epochen spekuliert Scheler – stellvertretend für das 20. Jahrhundert – nicht mehr auf die primär religiöse Begründung der Vormachtstellung des Menschen im Naturreich[49]: Der Mensch als Krone der *Schöpfung* hat irgendwann im 19. Jahrhundert Schiffbruch erlitten, der Mensch als Hafen der *Evolution* dagegen erstarkte im gleichen Zug.
Gilt bei Ersterem noch ein Vertrauen in die gottgewollte – und damit beständige – Hierarchie als bestimmend, so musste bei Letzterem gerade die Zuversicht auf Kontinuität dieser Tendenz wegbrechen. Dass die Natur sich weiterentwickelte, war offensichtlich – aber täte das auch der Mensch? Wollte er nicht hinter die stabil fortschreitende Natur zurückfallen, bedurfte er einer neuen Programmatik[50], die das Bewusstsein seiner eigenen langsamen Entwicklungsgeschichte kompensierte. In diesem Sinne entspringt das frühe Aufkommen des Futurismus und dasjenige der *human enhancement*-Bewegung derselben fortschrittsgläubigen Wurzel wie das Streben nach innermenschlichen Potenzialen des *New Age*. Scheler hat die *einseitige* Beschäftigung verschiedener Gruppierungen mit inneren und äußeren Möglichkeiten der Potenzierung sowie die damit verbundenen Risiken und Perspektiven sogar in gewisser Weise vorausgesehen[51]: In seinem Begriff der „Re-Sublimierung“, womit er die notwendig gewordene „Ent-intellektualisierung“ des Abendlandes bezeichnet, fällt eins in eins zusammen, was die

48 Max Scheler: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, in: ders.: Philosophische Weltanschauung. Dalp-Taschenbücher Bd. 301. München 1954, S. 89-118. Hier: S. 93, im Folgenden mit WdA abgekürzt. Markierung von mir, M.R.
49 Vgl. WuB, S. 29. „Die wahre Würde und Bedeutung des Menschen war früher gerade durch diese [christlich-abendländische] *Unter*bestimmung der Tierseele gleichfalls weitgehend verkannt worden.“
50 Vgl. ebd., S. 35.
51 Vgl. WdA, S. 101ff sowie Max Scheler: Mensch und Geschichte, in: ders.: Philosophische Weltanschauung. Dalp-Taschenbücher Bd. 301. München 1954, S. 62-88. Hier: S. 65, im Folgenden mit MuG abgekürzt.

Krux moderner westlicher Gesellschaften ausmacht.

Denn als Mensch zum Mikrokosmos zu werden bedeutet nicht nur, den Schnittpunkt „alle[r] Schichten des Seins, nämlich Materie, Leben, Geist“[52] in sich zuzulassen, sondern auch *empathisch daran teilzunehmen*. Jetzt allerdings sieht Scheler die Ursache für die Verminderung westlicher Empathiefähigkeit nicht mehr nur genuin im Geist-Leben-Dualismus, sondern betrachtet die abendländische Pathologie und Übermacht der ratio differenzierter:

> Der ‹Geist› ist kein Feind des Lebens und der Seele! Gewiß, er schlägt Wunden, aber er heilt sie auch. […] Nicht der Geist, nur der übersublimierte ‹*Intellekt*› [..] ist in gewissem Maße der Feind des Lebens; der ‹weisheitslose Intellekt›, der höherer Vernunft*ideen* und Werte ledige![53]

Muss also gerade der Einfluss des *Intellekts* (bei Heidegger das „verrechnende Denken“) auf die gegenwärtige westliche Menschheit vermindert werden, so bleiben gleichwohl Autonomie und Wert des Geistes und des Lebens bestehen. Notwendig wird „lediglich“ eine *Harmonisierung aller im Kosmos vorkommenden Werte*, weshalb in diesem Sinne nur der Mensch das Potenzial besitzt, zum Mikrokosmos bzw. zum Mikrotheos *heranzuwachsen*. Als Aufgabe stellt sich ihm damit der universelle Ausgleich aller Ebenen, dessen dringlichste Aspekte Scheler in einem visionären Essay[54] erläutert hat. Darin finden sich nicht nur Hinweise auf das Wie der Durchführung dieses allumfassenden Ausgleichs, sondern auch Gründe dafür, warum „der Mensch […] der einzige Ort der Gottwerdung [sei], der uns zugänglich“[55] ist.

4.2) Der Mensch als Mitstreiter Gottes

Ich schrieb es eingangs: Dass Scheler dem Wohl und Wehe Gottes den Menschen an die Seite stellte und die allkosmische Erlösung von *dessen* existentia in actu, dem *menschlichen* Wirken abhängig machte, musste dem christlich-abendländischen Denken einem Affront gleichkommen. Viel wichtiger aber als die Frage, ob Scheler den Menschen nun unter, neben oder sogar über dem Göttlichen positioniert[56], scheint mir der Umstand zu sein, aus dem heraus er die Angewiesenheit des Urgrundes auf den Menschen postuliert. Warum *muss* es gerade der Mensch, warum kann es nicht auch eine andere Lebensform sein, die im Dienste des göttli-

52 Neuenschwander Gott, S. 202. Vgl. auch Lampenscherf Idee, S. 305.
53 WdA, S. 95.
54 Der bereits angeführte „Mensch im Weltalter des Ausgleichs“. Die sechs Monate vor seinem Tod gehaltene Rede kann hinsichtlich der harmonisierenden Bestimmungen des Menschen ohne Umschweife als das wichtigste noch halbwegs abgeschlossene Zeugnis des späten Scheler angesehen werden.
55 Neuenschwander Gott, S. 207.
56 Cardiel Gottwerdung, S. 114-119 liefert einen konstuktiven Versuch bezüglich der Positionsdebatte.

chen Werdens steht? Weshalb fasst Scheler gerade „die *menschliche* Person als Verlängerung des göttlichen Aktes“[57] auf?

Weil der Mensch das weltoffene Wesen ist, das Weltbewusstsein hat[58]. In Gegensatz zu ihm nimmt das Tier zwar ebenfalls Anteil an der direkten Umwelt, in der es sich bewegt – niemals aber an der gesamten Welt. Die Welt ist nun aber das die ganze Lebenswirklichkeit Umspannende, das an seinem uroborischen Punkt hinaus in den Urgrund transzendiert. Nur, weil er als „Asket des Lebens“[59] in seinem Sein die *Welt* zu umschließen vermag, erahnt der Mensch das Göttliche. Wäre im Verlauf der biologischen Evolution eine andere Lebensform mit Weltbewusstsein aus der natürlichen Unbewusstheit emergiert (oder würde in ihrem zukünftigen Verlauf noch emergieren) – sie stünde ebenso in der Pflicht und Verantwortung für das Sein wie der Mensch. Allein aus diesem Zusammenhang wird Schelers emphatische Wertschätzung des Menschen verständlich, die Brenk wie folgt zusammenfasst:

> Der Kosmos ist nicht mehr theophan, sondern eigentlich anthropophan; der Mensch aber ist theophan nicht in seinem Natur-, Gegenstand-Sein, sondern in seinem produktiven Akt-Sein. Der Mensch ist auf sich selbst verwiesen, um Gott zu erkennen.[60]

Es ist ein recht logisches Bild: Da die Welt zu groß ist, als sich im Ausmaß ihrer Lebendigkeit selbst zu erkennen, will Scheler den Menschen sich in seiner eigenen innersten Wesenstiefe – und das ist eben Leben *und* Geist – auszukundschaften wissen. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.“[61] Dabei verweist Hölderlins Zitat nicht nur auf die gegenseitige Durchdringung des Höchsten mit dem Niedersten, sondern auch auf den bereits angeführten dionysischen Aspekt von Erkenntnis[62]. Die „Kongruenz von Menschwerdung und Gottwerdung“[63] vollzieht sich gerade in der sich im Menschen ereignenden *Emanzipation* von Geist und Leben, von Gedanke und Welt. Der Urgrund selbst jedoch, der reine Geist – ich greife den Titel dieser Arbeit auf – ist Scheler zufolge zu *schwach* dafür, die Aufmerksamkeit des Lebens – des Menschen – ohne weitere Hilfe auf sich zu lenken; denn lebendig zu sein bedeutet, um mit einer Vokabel Heideggers zu sprechen, *seinsvergessen*[64] zu sein – *und als „Sackgasse“ des Lebens ist der Mensch am stärksten von der Seinsvergessenheit durchwirkt*. *Da*her ist er auf sich selbst verwiesen, *da*her muss der Mensch in sich die Gottheit fühlen, muss sich ihr in

57 Hammer Anthropologie, S. 81. Markierung von mir, M.R.
58 Vgl. StK, S. 29 & 63f sowie WuB, S. 31f.
59 StK, S. 40.
60 Brenk Metaphysik, S. 53.
61 Vgl. Stk, S. 63 & WdA, S. 105.
62 Vgl. Ehrl Ohmacht, S. 99.
63 Lampenscherf Idee, S. 315.
64 Vgl. auch Anm. 29.

Existenz entgegenwerfen und zuletzt zum „Mitbildner, Mitstreiter Gottes“[65] werden. Nur in *diesem* Mitvollzug[66] am Seinsgrund selbst findet der Mensch zu seinem wahren, geistig-lebendigen Wesen, „wird“ er – und nur in *diesem* Sinne kann Schelers These vom Anthropomorphismus Gottes Bestand und Geltung erfahren, „bedeutet also der Mensch etwas für die Werdebestimmung der Gottheit selbst.“[67]

Es ist Scheler selbst, der einen Einwand Nicolai Hartmanns gegen diese grundsätzlich teleologische Determination des Menschen ins Felde führt:

> Ein Gott *darf* und *soll* nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe – um des Sinnes vom Dasein des Menschen willen. […] *Nur* in einer mechanischen oder doch nicht teleologisch gebauten Welt allein hat ein freies sittliches Wesen, hat eine ‹Person› Existenzmöglichkeit.[68]

Das Problem ist ein altes: In Gottes Plan ist kein Platz für menschliche Verantwortung. Solange der Mensch (oder die gesamte Menschheit) aufgrund göttlicher Vorhersehung auf einen Platz im Elysium rechnen kann, ist es gleichgültig, ob seinen Handlungen hehre Motive zugrunde liegen oder nicht. Hartmann setzt daher der durch das Sakrale gewährten Sicherheit den Mechanismus als „Instrument seiner [des Menschen] Freiheit und seiner souveränen, selbstverantwortlichen Entscheidungen“[69] entgegen, um der Gefahr einer rigorosen Verantwortungslosigkeit, dem drohenden Scheitern der Menschheit zu entkommen. Als Schlüsselpunkt der Argumentation, so Scheler, erweist sich dabei der von Hartmann vorausgesetzte *statische* Begriff des Sakralen – und an genau dieser Stelle erfolgt sein Konter.

Wo das Göttliche noch unfertig, wo es mitsamt seinem Leib – der Welt – noch im Werden begriffen ist – da gibt es keine Determination außer dieser: *Dass es wird*. Es gibt keine Richtung, nur Tendenz; es gibt keinen Fluss, nur raue See; es gibt keinen Hafen, sondern nur vorübergehende Ankerplätze. Dem werdenden Leib obliegt es, *erst zu werden, was er sein soll*[70] – und gerade dafür muss er verantwortlich sein *können*. Von allen Lebensformen aber, die im Entfaltungsprozess der Materie zum Sakralen entstehen, ist nur der Mensch, dieser „lebendige Geist“, der Verantwortung für das Werden in vollem Maße fähig – ganz gleich, welcher Sphäre in ihm man den Vorzug gibt.

> Whether human existence is the expression of the divine or is merely relative to the basest of values solely depends on the manner in which human beings take responsibility for a future that is open. Rather than shift responsibility for the uncertain future to a particular religious practice or dogma, the human being must live out the wholly indeterminate becoming of the world, human being and God.[71]

65 Neuenschwander Gott, S. 207.
66 Vgl. Hammer Anthropologie, S. 79.
67 Martin-Izquierdo Apriori, S. 230.
68 MuG, S. 86.
69 Ebd.
70 Vgl. Brenk Metaphysik, S. 102.
71 http://plato.stanford.edu/entries/scheler/ (Zugriff 14.03.2014). Davis and Steinbock, Max Scheler.

Als einziges Lebewesen ist der Mensch der Welt und der Zukunft[72] *fähig*. Was wäre falsch daran, diese außergewöhnlich ek-statische Position durch die Bedeutung des Seinsgrundes zu erweitern? Wenn der Mensch das durch seine einmalige Disposition anvertraute Recht (und die damit einhergehende normative Pflicht) wahrnähme, dann würde er sich zuletzt seiner ihm zur Verfügung stehenden Fähigkeiten auch als *würdig* erweisen – und das *gute* Leben führen, das seit Platon die Philosophie heimsucht.

Doch was bedeutet das jetzt für das Schelersche Menschenbild? Wie sieht „Verantwortung für das Sein" genau aus, welche Dinge konkret müssen von der Menschheit angegangen werden? Das Schlagwort Schelers dafür – ich erwähnte es bereits – heißt *Ausgleich*. Schon 1927, im „Weltalter des Ausgleichs", beschreibt Scheler zwingend erfolgende harmonisierende Vorgänge, die zwar schon in der Spitze gedacht, aber in der Breite noch nicht angekommen waren. Die Emanzipation von „Männlichem und Weiblichem"[73] – jungianisch gesprochen die individuelle und kollektive Gleichrangigkeit von Anima und Animus – wäre ein Beispiel dafür, der interkulturelle und interreligiöse Ausgleich zwischen östlicher und westlicher Menschheit[74] ein anderes. Hieran knüpft sich nicht nur das real werdende Ideal einer „Weltverbundenheit", die der Mensch „lebendig erfassen und sie äußerlich und innerlich üben und bestätigen"[75] muss; sondern auch das Ende der (westlich geprägten) Identifikation von *Gehirn und Person* – zugunsten einer neuen *ganzheitlichen* Identifikation von *Person und Leib*[76]. Schelers Plädoyer *wider* den Rassenpurismus, *für* die Vermischung und den Ausgleich der Völker fügt sich ganz von alleine in die kommende Weltverbundenheit der Menschheit ein:

> Ihre Struktur gleicht vielmehr einem Flußsystem, in dem eine große Anzahl von Flüssen Jahrhunderte ihren besonderen Lauf verfolgen, die sich aber, von unzähligen Nebenflüssen gespeist, schließlich in steigendem Neigungswinkel zueinander zu *einem* großen Strome zu vereinen streben.[77]

Der daraus resultierenden Pluralität der Religionen und Gottesvorstellungen[78] kann, so Scheler, der Mensch nur in *einer* verantwortungsbewussten Weise begegnen: Er muss die „konfessionellen Hader"[79] einer trivialen Massenreligiosität[80] von *echtem Mitvollzug der Gott- und Menschheitswerdung* zu scheiden lernen, um „von diesem festen Standort aus […] allererst zu *entscheiden* suchen, was und was nicht an der positiven Dogmatik einer Kirche […] *sinn*ent-

72 StK, S. 38f.
73 WdA, S. 105.
74 Vgl. Ebd., S. 106.
75 Ebd., S. 108.
76 Vgl. ebd., S. 107 sowie StK, S. 53.
77 WdA, S. 99.
78 Vgl. ebd., S. 116f & Ehrl Ohnmacht, S. 91.
79 WdA, S. 117
80 Vgl. StK, S. 67.

sprechend ist mit [seinen] in der Auseinandersetzung mit der Fülle der Wirklichkeiten selbsterworbenen Anschauungen."[81] Über den echten Mitvollzug des Menschen aber, über „den letzten und höchsten Gegenstand des Ausgleichs" selbst jedoch hüllt Scheler sich – im Gebaren dessen, der das Große ahnt – in mystisches Schweigen.

5) Fazit

Ausgehend vom Geist-Drang-Dualismus der Schelerschen Spätphilosophie kann das Wesen der Liebe, das meint ihr *lebendiges Vorhandensein*, als Impulsgeber für den Einfaltungs- (Agape) und Entfaltungsprozess (Eros) des Seins identifiziert werden. Während – im Hinblick auf den Kósmos[82] – Agape sich niedersteigend zur Materie, zur *Welt* entwickelt, muss Eros sich als Welt, als *Mensch* zurück zum Seinsgrund strecken. Dieser muss dabei nacheinander der Welt (Herrschaftswissen), sich selbst als Mikrokosmos (Bildungswissen) und dem Göttlichen (Erlösungswissen) gegenständlich werden, um die Tendenz seiner wortwörtlich *erotischen*[83] Bewegungsvorgabe nachvollziehen zu können. Und weil er das einzige Tier darstellt, das „Geist hat", kommt von allen Lebewesen nur der Mensch dafür in Frage. Ohne Umschweife könnte man ihn daher auch als „Vasall des Seins" bezeichnen.

In diesem Sinne trägt der Mensch eine *nur ihm eigene Verantwortung* für das Werden Gottes und der Welt. Diese Formulierung hat nichts mit Überheblichkeit des Niederen zu tun, wie sie Scheler seitens der Forschung[84] immer wieder vorgeworfen wird; vielmehr verbirgt sich in ihr der Wille, das bereits begonnene Projekt „Menschheit" mit aller gebotenen Weitsicht fortzuführen – in einer Weise, die die Belange *des Lebens, des Menschen und des Geistes* für voll und ernst nimmt.

Es ist gerade die Offenheit des gesamten *Erst-noch-werden-müssens*, die nach der Integrität insbesondere des Menschen verlangt; es ist gerade die *Einmaligkeit* dieses Naturexperimentes namens „Mensch", auf die Scheler uns stoßen und aufmerksam machen möchte. Was wir haben, ist keine Wahl – nur Richtung. „[Die] Tendenz zum Ausgleich bei stetig wachsender Dif-

81 WdA, S. 118.

82 Agape und Eros können sich auch auf die hauptsächliche Entfaltungstendenz von weiblichem und männlichem Prinzip beziehen. Vgl. Anm. 34.

83 Es kann daher kaum überraschen, dass Gott in vielen religiösen Strömungen – auch im historischen Christentum – primär als *erotischer Liebhaber* auftaucht. Zur Liebesmystik im Christentum vgl. Jürg Willi: Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen. Stuttgart ^{5}2002, S. 111f.

84 Vgl. Neuenschwander, S. 208.

ferenzierung des geistigen Individuums Mensch – dieser Ausgleich ist nicht eines von jenen Dingen, die wir zu ‹wählen› hätten. Es ist unentrinnbares *Schicksal*.“[85]

Die Zukunft – das ist nichts, wovor wir fliehen können. Die Zukunft *ist*. Sie *ist* das Werden. Und soll die Zukunft unter dem Stern eines höheren Wohls liegen, soll der Mensch in seinem Sein nicht scheitern, so muss er sich aktiv auf das Wagnis, „Mensch zu werden“, einlassen. Er muss *ganz* Leben, *ganz* Geist werden, muss geboren sein und sterben, muss sterben können und gestorben bleiben, will er werden, was er seinem Wesen nach ist: Ein *Mikrokosmos*, ein Konglomerat aus Materie und Fleisch und Geist im Kleinen.

Scheler selbst war Zeit seines Lebens auf der Suche nach ebendieser Einheit, Ganzheit, „Einsfühlung“[86] – in der Distanz von Theorie und Denken, aber auch in der Unmittelbarkeit von Praxis und Gefühl. Zuletzt kann der *Metaphysiker* Max Scheler daher nicht vom *Gottsucher* geschieden werden – er ist und bleibt das eine, wiewohl im selben Maß er das andere verbleibt. „Denn alles Wissen ist in letzter Linie *von* der Gottheit – und *für* die Gottheit.“[87]

85 WdA, S. 97.
86 Ehrl Ohnmacht, S. 99.
87 WuB, S. 48.

6) Literatur- und Quellenverzeichnis

Primärliteratur

Scheler, Max: Philosophische Weltanschauung. Dalp-Taschenbücher Bd. 301. München 1954.

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn [18]2010.

Sekundärliteratur

Brenk, Bernd: Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler. Meisenheim a.G. 1975.

Cardiel, Francisco: "Gottwerdung" bei Max Scheler. München 1980.

Ehrl, Gerhard: Schelers Weg zur These der Ohnmacht Gottes, in: Phänomenlogische Forschungen 30 (2004), S. 83-112.

Frings, Manfred: Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins. Den Haag 1969.

Hammer, Felix: Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag 1972.

Hessen, Johannes: Wertphilosophie. Paderborn 1937.

Kaufmann, Peter: Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Frankfurt a.M. 1992.

Kita, Beata: Phänomenologie und Pragmatismus. Max Schelers Kritik an William James. München 1997.

Lampenscherf, Stephan: Die Idee des Menschen in der Spätphilosophie Max Schelers, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 304-320.

Liu, Xiaofeng: Personwerdung. Eine theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle“ mit besonderer Rücksicht seiner Kritik an der Moderne. Bern u.a. 1996.

Neuenschwander, Ulrich: Gott im neuzeitlichen Denken. Bd. 2. Gütersloh 1977.

Martin-Izquierdo, Honorio: Das religiöse Apriori bei Max Scheler. Bonn 1964.

Wilber, Ken: Halbzeit der Evolution. Der Mensch auf dem Weg vom animalischen zum kosmischen Bewußtsein. München u.a. [1]1984.

Wilber, Ken: Das Wahre, Schöne, Gute. Geist und Kultur im 3. Jahrtausend. Frankfurt a.M. [2]2011.

Willi, Jürg: Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen. Stuttgart [5]2002.

Yim, Sang-Wok: Grundaspekte der Meta-Anthropologie Max Schelers. Ein Versuch Max Schelers zur Überwindung der gegensätzlichen Auffassung über den Menschen zwischen Metaphysik und Anthropologie anhand der Harmonisierung von Geist und Leben. Regensburg 1998.

Internetquellen

http://plato.stanford.edu/entries/scheler/ (Zugriff 14.03.2014).

Von den Herausgebern vorgeschlagener Verweis, gültig ab dem 21.03.2014:
Davis, Zachary and Steinbock, Anthony, "Max Scheler", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/scheler/>.