

Edoardo Simonotti

## Der Mensch als unvollendete Skizze. Max Schelers Philosophische Anthropologie im Lichte Nietzsches

### «Gott ist tot» als anthropologisches Verdienst

In den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts tritt der Kölner Philosoph Max Scheler aus der katholischen Kirche aus, lehnt ein theistisches Verständnis des Göttlichen ab und bekennt sich zu einem gnostischen Panentheismus. In dieser Zeit, in der er sich verschiedenen Projekten zur Metaphysik und zur philosophischen Anthropologie widmet, die den neueren Entwicklungen seines Denkens Rechnung tragen sollen, beginnt Scheler ein immer größeres Interesse an Nietzsche zu zeigen, vor allem im Hinblick auf dessen Wort vom «Tode Gottes» und die Lehre vom «Willen zur Macht!».

---

1 Im Jahr 1922 hatte Ernst Troeltsch Scheler als den «katholischen Nietzsche» bezeichnet und auf den bedeutungsvollen Einfluss hingewiesen, den einerseits das Werk Nietzsches und andererseits die katholische Weltanschauung auf den Denkweg Schelers gehabt hätten (Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Tübingen, Mohr, 1922, S. 609). Troeltsch bezog sich damit vor allem auf einige zwischen 1913 und 1915 erschienene Aufsätze, in denen Scheler sich mit Nietzsche auseinandersetzt. Siehe Max Scheler, «Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson (1913)»; «Zur Idee des Menschen (1913)»; «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (1915)», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. III, Bern/München, Francke, 1972, S. 311–339; S. 171–195; S. 33–147).

Im Jahr 1927 war Scheler von Elisabeth Förster-Nietzsche eingeladen worden, anlässlich einer Tagung, die am 15. Oktober dieses Jahres in Weimar stattfinden sollte, einen Vortrag über «Die Idee des Menschen bei Nietzsche» zu halten<sup>2</sup>. Er fing an, seinen Vortrag vorzubereiten, konnte jedoch letztlich aufgrund seines konstant schlechter werdenden Gesundheitszustandes an der Nietzsche-Tagung nicht mehr teilnehmen. Im folgenden Jahr starb er an einem Herzinfarkt, ohne seine «anthropologische» Nietzsche-Interpretation sowie seine Spätphilosophie endgültig entwickelt zu haben.

Die ersten Seiten des Heftes, in das Scheler die Vorbereitungsnotizen für den genannten Vortrag eingetragen hatte, sind mit dem bedeutungsvollen Titel *Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen* überschrieben<sup>3</sup>. Der Bezug auf die «Fragwürdigkeit des Menschen» kehrt in Schelers Spätphilosophie häufig wieder. Das Bewusstsein, sich in einem Zeitalter der tiefsten Unsicherheit über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen zu befinden, stellt sogar ein Leitmotiv der sogenannten «philosophischen Anthropologie» Schelers dar. Der Mensch ist an sich fragwürdig, weil er nicht mehr weiß, wer oder was er ist. Obwohl wir immer umfassendere Kenntnisse über einzelne Aspekte des Menschseins gewinnen, wissen wir kaum etwas über unser Wesen und unsere Stellung im Ganzen. Der Mensch des heutigen Zeitalters, so Scheler, befindet sich gewissermaßen auf einer höheren Stufe des *Selbstbewusstseins*, was jedoch mit der Tatsache zusammenhängt, dass er die tiefste Stufe an Skepsis und damit das Wissen, dass er nicht weiß, was er ist, erreicht hat: «Wir sind [...] das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß, dass er es nicht weiß*<sup>4</sup>». In Nietzsches Philosophie

---

2 Vgl. John Raphael Staude, *Max Scheler 1874–1928. An Intellectual Portrait*, New York, The New Press, 1967, S. 247.

3 Dieses Heft befindet sich im Scheler-Nachlass in der Bayerischen Staatsbibliothek München unter der Signatur ANA 315 B I 21. Um eine detailliertere Vorstellung von den Manuskripten Schelers über Nietzsche und die damit verbundenen editorischen Schwierigkeiten zu gewinnen, vgl. den Beitrag von Wolfhart Henckmann im vorliegenden Band.

4 Max Scheler, «Mensch und Geschichte», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IX (*Späte Schriften*), Bonn, Bouvier, 1995, S. 120.

findet Scheler eine der Ursachen für diese radikale Fragwürdigkeit («Für Nietzsche wird der Mensch zunehmend fragwürdiger<sup>5</sup>»), deren neues Bewusstsein in Nietzsches Wort «Gott ist tot» ausdrücklich werde. Anders formuliert: Scheler erkennt die anthropologischen Auswirkungen, die aus dem Tode Gottes resultieren. Man könnte einen Großteil der Ergebnisse seiner Spätphilosophie sogar als den Versuch verstehen, ein neues Menschenbild nach dem Tode Gottes zu skizzieren<sup>6</sup>. Mit dem Wort vom «Tode Gottes» kündigt Nietzsche genauer den Tod des abendländischen Gottes an, der als Geist und Vernunft verstanden wird. Der Satz «Gott ist tot» richtet sich gegen die Vorstellung von Gott als einem geistigen Wesen, das an sich allmächtig und Garant der Weltgeschichte (Vorsehung) ist.

Bedenkt man, dass der Mensch nach der religiösen und philosophischen Auffassung des Abendlandes fast ausschließlich als eine nach dem Vorbild Gottes geschaffene Kreatur definiert wurde, kann man begreifen, dass der Infragestellung des geistigen Bildes Gottes die Fragwürdigkeit des Menschen als eines Vernunftwesens unmittelbar folgt: Stirbt der als geistiger Grund, Wahrheit und Vernunft verstandene Gott, zerfällt auch die exklusive Konzeption des Menschen als Vernunftwesen, *homo sapiens, zoon logon echon*<sup>7</sup>. Die Kritik an der Idee eines göttlichen *nous*, der die Welt ewig bildet, entspricht der Kritik am Bild eines Menschen, der durch seine Vernunft «mächtig und kräftig [ist], seine idealen Inhalte zu verwirklichen (Macht des Geistes), Selbstmacht der Idee)<sup>8</sup>».

---

5 Max Scheler, «Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, Heft ANA 315 B I 21, S. 75.

6 Max Scheler, «Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XII (*Schriften aus dem Nachlaß. Bd. III: Philosophische Anthropologie*), Bonn, Bouvier, 1997, S. 49: «Der Begriff des Menschen, wie ihn eine Jahrtausende währende Geschichte des Abendlandes ausbildete, ist unter der Voraussetzung der theistischen Gottesidee gebildet. Theomorphische Idee. [...] Mit dem Tode Gottes muß Sinn und Recht dieses Begriffes völlig zerbersten. Der Mensch stürzt zunächst in die Natur zurück. Wo ist der Wesensunterschied von Tier und Mensch? Er wird problematisch».

7 *Ibid.*

8 Max Scheler, «Mensch und Geschichte», in: *Gesammelte Werke*, Band IX, op. cit., S. 126.

Von Nietzsches Standpunkt ausgehend kritisiert Scheler die «klassische Theorie», die «dem Geiste selbst nicht nur eine eigentümliche Wesenheit und Autonomie, sondern auch Kraft und Tätigkeit (*nous poietikos*), ja das Höchstmaß von Macht und Kraft<sup>9</sup>» beimisst. In seiner Spätphilosophie versucht er, diese traditionelle Konzeption zu überwinden und spricht daher von dem ursprünglich «ohnmächtigen Geist»; er beschreibt eine «gegenseitige Durchdringung des ursprünglich ohnmächtigen Geistes und des ursprünglich dämonischen, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinden Dranges<sup>10</sup>». In dieser Perspektive gewinnt der Mensch die Aufgabe, sein Triebleben zu vergeistigen und eben dadurch seinen ohnmächtigen, aber metaphysisch ursprünglichen Geist kräftig und tätig zu machen.

## Eine Metaphysik der Macht?

Wenn wir weitere Stellen aus Schelers Werken der Zwanziger Jahre betrachten, können wir sehen, dass er die Relevanz von Nietzsches Denken nicht ausschließlich in dessen kritischen Bemerkungen gegen den Rationalismus der abendländischen Tradition erkennt. In seinem 1926 erschienenen Aufsatz «Mensch und Geschichte» beispielsweise wird die Bedeutung Nietzsches für die Philosophie nicht nur auf eine destruktive Stufe, d. h. auf seine Kritik gegenüber an Logozentrismus und Asketismus beschränkt. Laut Scheler finden wir bei Nietzsche zugleich den Versuch, vom Ausgangspunkt der *Macht* aus eine neue Erkenntnistheorie und Anthropologie zu entwerfen, in welchen das Denken und das Sein die Züge eines Willens zur Macht tragen.

Der Idee der Wahrheit als einer Form des «asketischen Ideals» setze Nietzsche «seinen <dionysischen Pessimismus> und die i[n] *Wille zur Macht* niedergelegte Erkenntnistheorie, nach der alle Denkformen nur Werkzeuge des Willens zur Macht im Menschen sein sollen<sup>11</sup>», entgegen. Nietzsche wolle «die Denkformen als notwendige lebenswichtige Funk-

---

9 Max Scheler, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», in: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, op. cit., S. 45.

10 *Ibid.*, S. 55 (Hervorhebung i. O.).

11 Max Scheler, «Mensch und Geschichte», op. cit., S. 128.

tionen aus dem *Machttrieb* des Lebens verständlich machen» und zeige, dass «der Mensch an erster Stelle nicht ein Vernunftwesen, nicht ›homo sapiens‹, sondern ein ›*Triebwesen*‹ [ist]<sup>12</sup>». Für Scheler gewinnt Nietzsches *Wille zur Macht*, als «Urmotor des Trieblebens» verstanden, somit eine starke anthropologische Relevanz: Er ist Prinzip und Grund einer «naturalistischen» Einsicht, wonach der Trieb eine entscheidende Rolle für die Bestimmung des Menschen spielt. Scheler findet im Willen zur Macht grundsätzlich den Ausgangspunkt naturalistischer Anthropologien (z. B. jener Freuds und Adlers), die unmissverständlich klarmachen, dass «das, was im Menschen im eigentlichen Sinne schöpferisch mächtig ist, nicht das ist, was wir ›Geist‹ [...] nennen, sondern die dunklen unterbewußten Triebmächte der Seele<sup>13</sup>».

Scheler versteht den Willen zur Macht als Grundprinzip einer Metaphysik, in der das Leben und die Machttriebe als etwas Ursprüngliches aufgefasst werden. Die Ergebnisse einer solchen Metaphysik der Macht haben für ihn jedoch innerhalb der Anthropologie eine widersprüchliche Bedeutung: Die Lehre des Willens zur Macht habe zwar das große Verdienst, die Bedeutung des Trieblebens hervorzuheben, reduziere aber im Hinblick auf eine allgemeine Bestimmung des Menschen die Vielfältigkeit und Komplexität des Menschlichen auf die einzige Stufe des Triebhaften<sup>14</sup>. Als Verdienste der Lehre vom Willen zur Macht und der auf ihr

12 *Ibid.*, S. 129.

13 Max Scheler, «Die Stellung des Menschen im Kosmos», op. cit., S. 65.

14 Hier könnte man kurz darauf hinweisen, dass Scheler in seinem Aufsatz *Mensch und Geschichte* die Lebensphilosophie Nietzsches als Ausgangspunkt eines anderen verbreiteten Menschenbildes beschreibt, das noch auf eine Aufwertung des allzu häufig vergessenen Bildes vom Triebmenschen ausgerichtet ist: den *homo dionysiacus*, «der hier – im schroffen Gegensatz zur griechischen Erfindung des ›homo sapiens‹, zum ›apollinischen Menschen‹ – als das Gegenideal auftaucht». Siehe Max Scheler, «Mensch und Geschichte», op. cit., S. 138.

Auch in diesem Fall laufe diese von Nietzsche inspirierte Idee des Menschen jedoch Gefahr, die triebhafte Dimension als den einzigen Wert zu setzen; denn die dionysische Anthropologie strebe lediglich nach einer Wiedervereinigung mit dem kosmischen Leben und betrachte den Geist als *décadence* und Krankheit des Lebens.

gegründeten Anthropologien nennt Scheler die folgenden: «Richtig ist, dass Leben a) ursprüngliche ‹Aktivität› ist, nicht ‹Anpassung› [...], b) dass Leben Tendenz hat nach Entfaltung seines Werde- und Könnenseins [...], nicht Tendenz zur Erhaltung seines Daseins und Soseins<sup>15</sup>». Dennoch schließt er: «Nietzsches Triblehre ist falsch<sup>16</sup>».

Nietzsches einseitige Beschreibung des Menschen als Triebwesen führe nämlich zwingend dazu, den Menschen im Vergleich zu den anderen Lebewesen als «krankes Tier» bezeichnen zu müssen («Wäre Leben Wille zur Macht, so wäre die Menschwerdung *faux pas*<sup>17</sup>»). Nietzsches Vitalismus verkenne die Autonomie der geistigen Dimension, indem er die menschliche Realität allein auf die Stufe des Triebhaften reduziere und den Geist selbst aus dem Trieb ableite. So schreibt Scheler in seinen Manuskripten zu Nietzsche: «Geist ist nicht aus Machtstreben, überhaupt nicht aus Leben und Drang ableitbar, sondern ursprünglich<sup>18</sup>». Er betont, dass die vitale Macht kein Grundprinzip des menschlichen Daseins sein könne und hält im Gegenteil fest: «Die vitale Ohnmacht führt zur Menschwerdung (Intelligenz, [...] Werkzeug)<sup>19</sup>». Über Nietzsche hinauszugehen bedeutet die Überwindung seiner einseitigen Metaphysik der Macht, die es nicht zulässt, dass Leben und Drang den Geist nicht ausschließen, sondern vielmehr danach streben sollten, sich mit ihm zu durchdringen und zu vereinigen.

## Vom Übermenschen zum Allmenschen

Es ist bereits deutlich geworden, dass Scheler die große Bedeutung Nietzsches, seine Verdienste sowie seine Grenzen innerhalb des anthropologischen Denkens immer wieder betont hat. Nach Scheler war es Nietzsche, der den in der abendländischen Anthropologie häufig vernachlässigten Trieb zwar erneut aufgewertet hat, selbst jedoch nicht über

---

15 Max Scheler, «Wille zur Macht», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, Heft ANA 315 B I 21, S. 100.

16 *Ibid.*, p. 103.

17 *Ibid.*, S. 101.

18 Max Scheler, «Metaphysik der Macht», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, Heft ANA 315 B I 21, S. 103.

19 Max Scheler, «Wille zur Macht», op. cit., S. 101.

eine ausschließliche Verherrlichung (oder Wertsetzung) des menschlichen Machtstrebens hinausgegangen ist. Daher kritisiert Scheler die naturalistische und auf dem Willen zur Macht gegründete Anthropologie sowohl bei Nietzsche als auch in der Lebensphilosophie seiner Zeit (L. Klages, O. Spengler, Th. Lessing) als unbefriedigend<sup>20</sup>. Ihm selbst steht dagegen ein ideales Menschenbild im «Ausgleich» all jener Bilder vor Augen, durch die der Mensch sich selbst bis jetzt verstanden hat: Er lässt sich nicht durch den jeweils einseitigen Bezug auf den christlichen *homo peccans*, den *homo sapiens*, den *homo faber* oder den *homo dionysiacus* fassen, sondern erhält seinen eigenen Sinn nur im Blick auf die Figur des «Allmenschen», eines «Menschen *größter Spannung zwischen Geist und Trieb*, Idee und Sinnlichkeit, und *gleichzeitig* geordneter, *harmonischer Verschmelzung* beider in *eine* Daseinsform und eine Aktion zugleich<sup>21</sup>». Damit hält Scheler unmissverständlich fest, dass die Figur des Übermenschen keinesfalls ein überzeugendes anthropologisches Vorbild oder gar ein angemessenes Ideal für sein politisches bzw. kosmopolitisches «Weltalter» sei: «Das Ideal aber ist, soll ihm ein Name sein, für den Menschen der «*Allmensch*» – nicht der [...]«*Übermensch*»<sup>22</sup>».

Auch wenn Scheler und Nietzsche die gemeinsame Absicht verfolgen, ihr vollkommenes Menschenbild auf ein in weiter Zukunft liegendes Ziel zu projizieren, tritt der Unterschied der beiden Perspektiven doch klar hervor. «Der Allmensch im absoluten Sinne [...], die Idee des *alle* seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltenden Menschen» ist zweifellos ein Ziel, das – ähnlich wie Nietzsches Übermensch – vom gegenwärtigen Menschen noch ziemlich weit entfernt ist: «Er ist uns kaum nahe; ja er ist uns so ferne wie Gott<sup>23</sup>». Doch während Nietzsche den künftigen Übermenschen als denjenigen beschreibt, der von allen bisherigen

20 Die Kritik Schelers scheint also ganz anders motiviert zu sein als diejenige von Heidegger an Nietzsche: Während Scheler die Philosophie Nietzsches als «einseitige» Anthropologie kritisiert, stellt Heidegger sie schlechthin als «anthropologisches» Denken heraus, in dem der Mensch zum unbedingten und einzigen Maß aller Dinge avanciere.

21 Max Scheler, «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IX (*Späte Schriften*), Bonn, Bouvier, 1995, S. 158 (Hervorhebung i. O.).

22 *Ibid.*, S. 150.

23 *Ibid.*, S. 151.

anthropologischen Bildern abweichen und einen völligen *Neuanfang* darstellen wird, betrachtet Scheler im Gegensatz dazu den Allmenschen als eine *Synthese*, in der die vergangenen Menschenbilder nicht ausgelöscht, sondern vielmehr miteinander harmonisiert sein werden. «Der wesensmögliche *Allmensch*» kann nur als Ergebnis jener bedeutsamen «Kultursynthese» entstehen, die bereits in der *Wissenssoziologie* beschrieben wird<sup>24</sup>. Der *Übermensch* repräsentiert ein Überwindungsideal; der *Allmensch* ein Ideal menschlicher Fülle. Der *Übermensch* stellt eine «Überart<sup>25</sup>» dar, Mensch zu sein; der *Allmensch* birgt dagegen alle historischen Darstellungen des Menschen in sich. Scheler geht es nicht so sehr (wie Nietzsche) um die Überwindung des gegenwärtigen Menschen, sondern darum, ihn durch das In-sich-Aufnehmen unterschiedlicher Perspektiven zu einer neuen Reife zu führen. Indem der «Allmensch» alle Aspekte, die das Menschliche ausmachen, in sich vereint, bringt er das ungeheuer plastische Wesen des Menschen zum Ausdruck.

Im Ideal des Allmenschen fließen all jene Dimensionen zusammen, aus denen in der Vergangenheit jeweils nur einseitige Menschenbilder hervorgehen konnten: das des *animal rationale*, des *homo faber*, des *homo sapiens*, des *homme machine*, des Triebmenschen, des dionysischen Menschen usw. In ihm realisiert sich die «größte Spannung» und gleichzeitig die «harmonische Verschmelzung<sup>26</sup>» zwischen dem organisch-triebhaften und dem geistigen Element, dem Sinnlichen und dem Idealen, dem Instinkt und dem Intellekt, dem Okzident und dem Orient, dem Männlichen und dem Weiblichen, dem Aktivismus und der Kunst des Duldens. Der «Allmensch» ist der Mensch des Ausgleichs. Indem er bereits in sich einen «inneren Ausgleich<sup>27</sup>» aller Unterschiede lebt, all jener Elemente, die in den verschiedenen Epochen und Kulturkreisen jeweils einseitig aufgewertet wurden, wird er zum ausgezeichneten anthropologischen Vorbild für das Weltalter des Ausgleichs.

---

24 Vgl. Max Scheler, «Probleme einer Soziologie des Wissens», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), Bern/München, Francke, 1980, S. 146 (Hervorhebung i. O.).

25 Max Scheler, «Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit», op. cit., S. 47.

26 Max Scheler, «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs», op. cit., S. 158.

27 *Ibid.*, S. 166.

## Atheismus und Verantwortung: das ethische Pathos des Übermenschen

Der *Tod Gottes* löscht das Bild des Menschen, der auf einen als Vorsehung und Sinn der Geschichte verstandenen Gott vertraut, und öffnet den Weg für den Übermenschen, d. h. für die anthropologische Idee, die in der Zeit der Abwesenheit Gottes die angemessenste zu sein scheint. «Nietzsche zuerst hatte die Folgen nicht nur halb, sondern ganz zu Ende gedacht – nicht nur gedacht, sondern empfunden in der Tiefe des Herzens –: Die Folgen des Satzes ‹Gott ist tot›. Er darf nur tot sein, wenn der Übermensch lebt – er, der gleichsam Übergöttliche, er, die alleinige Rechtfertigung des toten Gottes<sup>28</sup>».

Das Ergebnis des Gottestodes auf der anthropologischen Ebene ist also ein neues Menschenbild: Der Mensch lebe hier nicht mehr in einer bereits von der Gottheit geschaffenen und kontinuierlich geleiteten Welt – er erfahre vielmehr «die denkbar äußerste *Steigerung der Verantwortung und Souveränität*<sup>29</sup>». Denn der Übermensch verspüre angesichts des als Sklave Gottes und seiner Vorsehung konzipierten Menschen Ekel und schmerzliche Scham<sup>30</sup>. Die Vorstellung des Übermenschen inspiriere eine anthropologische Idee, in welcher die Ablehnung jeder Form von Religiosität als ein Postulat der menschlichen Verantwortung und Freiheit ausgegeben werde. Nach Scheler unterscheidet sich der von Nietzsche vertretene Atheismus somit grundlegend vom Atheismus des Ressentiments, den jene verfechten, die Gott nur deshalb ablehnen, weil sie ihn als allwissenden Richter ihres Handelns und Herzens nicht ertragen können. Im Falle Nietzsches ließe sich schärfer von einem «ethischen» Atheismus sprechen, in dem Gott und die Freiheit des menschlichen Handelns nicht koexistieren können.

Nur wenn die Existenz eines allmächtigen Gottes verblasst, erlangt der Mensch die volle Autonomie und Souveränität in seinen Entscheidungen. Daher entspricht die Abwesenheit Gottes keiner ethischen Leere bzw. Reduktion moralischer Verpflichtungen. Vielmehr gestattet sie dem

---

28 Max Scheler, «Mensch und Geschichte», op. cit., S. 143.

29 *Ibid.* (Hervorhebung i. O.)

30 *Ibid.*, S. 141.

Menschen die völlige Freiheit, sein eigenes Schicksal zu realisieren: «Ein Gott *darf* und *soll* nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe – um des Sinnes vom Dasein des Menschen willen. Nietzsche schrieb den selten voll verstandenen Satz: ‚Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein; also gibt es keine Götter‘<sup>31</sup>».

Der Mensch kann also Gottheiten nicht ertragen, die seine eigene Geschichte bestimmen wollen: Angesichts dieser Götter («Wenn es Götter gäbe [...]») will er wieder Herr seiner selbst und seines Handelns werden («[...] wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein»). Das Ergebnis ist schließlich ein Atheismus («[...] also gibt es keine Götter»), der den Menschen als Herren des gesamten Kosmos versteht. Dem Tod Gottes folgt das Aufscheinen einer tieferen «Verpflichtung»: Der Mensch hat keinen Gott mehr zur Stütze, der sein Gesetz über ihn verhängt und ihm die wahre Richtung seines Handelns aufzeigt. Daher muss er die Attribute der Göttlichkeit vielmehr selbst auf sich nehmen und zum Schöpfer seines eigenen Schicksals werden. Diesem Atheismus der Verantwortung entspricht das Ideal eines wahrhaft freien und verantwortlichen Menschen, der Gott ablehnt und darin eine vollendete ethische Autonomie erreicht. An diesem von Nietzsche inspirierten und besonders von Nicolai Hartmann entwickelten Atheismus der Verantwortung zeigt Scheler tiefes Interesse.

Auch bei Scheler bildet die Ablehnung des traditionellen Bildes von Gott bzw. der Vorsehung die notwendige Voraussetzung für eine eigentliche Freiheitserfahrung. Würde man die Idee der göttlichen Vorsehung annehmen, wäre «die Geschichte ein Theater von Marionetten, die sich einbilden frei zu sein – während der Spieler des Geschichtsspiels schon weiß – was herauskommt. Die Vorsehung ist unvereinbar mit Freiheit und Selbstständigkeit des Menschen [...] und wandelt Geschichte in eine Maskerade<sup>32</sup>».

Das Wort «Gott ist tot» ist somit nicht einfach eine Befreiung bzw. Entlastung, sondern geht mit einer neuen Verpflichtung einher: Der Mensch muss sich nun selbst für seine ‚Vorsehung‘, «für seine eigene

---

31 *Ibid.*, S. 142 (Hervorhebung i. O.).

32 Max Scheler, «Zusätze: Zusammenhang (1927)», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XI (*Schriften aus dem Nachlass, Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik*), Bern/München, Francke, 1979, S. 233.

Schöpfung» engagieren<sup>33</sup>. Daher unterstreicht Scheler vor allem zwei Aspekte des Atheismus Nietzsches, die sich im Einklang mit seiner eigenen Philosophie befinden: Die Ablehnung der Vorsehung sowie das daraus folgende «Stehen des Menschen in der letzten Entscheidung ohne etwas als Wille über sich<sup>34</sup>». In einer weiteren Passage eines Manuskripts aus Schelers *Nachlass* kann man dazu lesen: «Verantwortung. Anmerkung: auch für uns ist niemand für die Welt verantwortlich. Ens a se ist für sich da. [Seinem] Geist fehlt Kraft; [seiner] Kraft fehlt Freiheit. Aber es ist der Sinn des Weltprozesses, dass Verantwortliches werde. Erst im Menschen wird das Ursein verantwortlich<sup>35</sup>». Wie bei Nietzsche findet sich somit auch bei Scheler keine göttliche Vernunft als Garant des Menschenschicksals. Nicht nur kann Gott nicht schon vorher verantwortlich sein für die Welt – er selbst wird verantwortlich erst und nur *durch* den Menschen.

In diesem Sinne ist der jeweilige Mensch «die *Skizze des Antlitzes* eines werdenden Gottes<sup>36</sup>» – eine Skizze nur, kein Abbild, kein Ebenbild. Die Menschwerdung wie auch die ganze Schöpfung werden daher der Realisierung eines Kunstwerks gleichgesetzt, wo der Künstler (Gott) nach einem werdenden und nicht schon a priori endgültig etablierten Prozess handelt. «Wenn der Maler eine Skizze macht, so schwebt ihm ja keineswegs das Kunstwerk schon fertig vor dem geistigen Auge – wie der Teleologe mißverstehet, der sich das Kunstwerk so werdend vorstellt, wie ein Tischler einen Stuhl macht – nach festem Vorbild. Das Kunstwerk wächst vielmehr aus den Skizzen selbst heraus als die Synthese der Wesentlichkeiten der Skizzen<sup>37</sup>». Es handelt sich um einen Prozess, in dem der Geist wie das Leben nicht nach Vorbildern – nach *ideae ante res*, nach Vorsehungen, die Gott schon vor der sogenannten Weltschöpfung gehabt hätte

---

33 Max Scheler, «Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit», op. cit., S. 50.

34 Max Scheler, «Was wir bejahen – Die Fortsetzung», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, ANA 315 B I 21, S. 72–74.

35 Max Scheler, «Erkenntnis», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, ANA 315 B I 21, S. 118–123 [Ergänzungen E.S.].

36 Max Scheler, «Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung», in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII (*Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie*), op. cit., S. 92.

37 *Ibid.*

– arbeiten<sup>38</sup>. Die Überwindung eines Gottes, der die Weltgeschichte vernünftig lenkt und Schöpfer und Herr des Universums ist, führt zu einer neuen Beziehung zwischen Mensch und *deitas*. Die traditionelle Religion entsprach dem von schwachen und bedürftigen Menschen durchgeführten Versuch, durch das Bild eines allmächtigen Gottes Heil und Schutz zu finden; nun aber gilt es, diese tröstliche Projektion unserer Bedürfnisse zu verlassen und in eine neue Art der Beziehung zur Gottheit einzutreten. Im Anschluss an die vom postulatorischen Atheismus angesprochenen Instanzen von Freiheit und Autonomie erkennt Scheler lediglich die Notwendigkeit, «ein» bestimmtes Gottesbild zu beseitigen, nämlich einen Gott, der als produktiver und vollendeter Geist zum Garanten des menschlichen Schicksals werden soll.

Erst in diesem Zusammenhang kann der Mensch den wahren Sinn seiner eigenen Freiheit wiedergewinnen, die weniger die Freiheit der sogenannten Gottlosen als vielmehr eine in Gott selbst sich realisierende Freiheit ist: «Der Mensch kann nur frei sein ›in Gott‹ und in Kraft der in und mit Gott vollzogenen Akte seines Geistes; er kann nur frei sein, indem er teilhat und teilnimmt an der Urfreiheit der ewig sich setzenden Gottheit<sup>39</sup>».

## «Gott ist nicht ›in‹ irgendeinem Himmel»: Metaphysische Skizze mit Nietzsche und über Nietzsche hinaus

Die Bewegung des Ausgleichs, welcher Schelers Weltalter unterworfen ist, diese Bewegung der gegenseitigen Durchdringung der geistigen und der kosmisch-triebhaften Dimension, verwirklicht sich zugleich innerhalb der Menschheitsgeschichte wie in jedem einzelnen Menschen; sie bezieht jedoch auch das göttliche Wesen mit ein. Auf anthropologischer Ebene macht Scheler den Versuch, eine neue Idee von Menschlichkeit nach Nietzsches Kritik zu denken, d. h. nachdem die klassische, theomorphe, exklusiv auf den Geist und die Ebenbildlichkeit Gottes gegründete Theorie des Menschen radikal in Frage gestellt wurde. In gleicher Weise meint

---

38 *Ibid.*

39 Max Scheler, «Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit», op. cit., S. 36.

er auf der metaphysisch-religiösen Ebene das Bild eines nur geistigen und dank seiner eigenen Geistigkeit allmächtigen Gottes zu beseitigen. Die *deitas* verfügt nicht mehr über die Attribute des *logos*; auch besitzt sie nicht mehr die schöpferische und allmächtige Kraft, sondern lebt in der Urspannung zwischen der triebhaften Lebensenergie und dem Selbstbewusstsein des Geistes.

In der Spätphilosophie Schelers verkörpert Gott nicht mehr eine nur geistige und damit schon *ab aeterno* vollendete Person. Er ist kein vollkommener, sondern ein unvollkommener, selbst im zeitlosen Werden befindlicher Gott. Da er sich zugleich als *Drang*, als triebhafte und unpersönliche Kraft zeigt, benötigt Gott den Menschen, um Person zu werden: Erst durch die Geistigkeit des Menschen, eben durch die Menschwerdung selbst, kann der Weltgrund die Zerstreuung des Lebens verlassen und an Selbstbewusstsein gewinnen. Bei diesem «Werden Gottes» – diesem vom Drang zum Geist sich entwickelnden Prozess – nimmt der Mensch andererseits an der Schöpfung bzw. der Miterzeugung der Gottheit teil. In diesem Sinne kann man im Nachlass Schelers lesen: «Gott ist nicht ‹in› irgendeinem Himmel; sondern da, *wo* der ewige Geist ist, d. h. in der Spannweite der Wirksamkeit seiner Güte, Weisheit – da eben ist ‹Himmel› –, sei es auf Erden oder sonstwo<sup>40</sup>». Die Gottheit befindet sich nicht in irgendeiner entfernten Region, sondern dort, wo immer sie sich – als ewige Substanz – durch die Wirkung des Menschen und des Lebens *tout court* allmählich und Schritt für Schritt verwirklicht.

Scheler beabsichtigt damit, über den Atheismus des Übermenschens hinauszugehen und eine nicht-theistische Konzeption des Göttlichen zu erarbeiten, in der sich das Göttliche selbst solidarisch im menschlichen Schicksal engagiert. Daher sollte das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht mehr in der Art einer kindlichen Abhängigkeit des einen vom anderen, sondern vielmehr als eine «reifere» Beziehung der Mitwirkung gedacht werden. Dem Gott, den Scheler in seiner späten Metaphysik entwirft, dem Gott, der den leiderfüllten Prozess der Schöpfung aus sich entstehen lässt und der der Solidarität des Menschen bedarf, um den noch längst nicht beendeten Weg der Geschichtsverwirklichung zu vollziehen: Diesem werdenden Gott fehlt jeder Bezug zu einer metaphysisch-religiö-

---

40 Id., «Metaphysik des Menschen», in: Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, op. cit., S. 218.

sen Tradition von exklusiv rationalistischem Charakter. In ihm offenbart sich vielmehr eine implizit pluralistische, wenn nicht gar kosmische Instanz.

Nach Scheler war die Bergung des Menschen in der Gottheit zunächst eine Art Grundform, ja beinahe eine notwendige Bedingung dafür, dass sich das menschliche Selbstbewusstsein überhaupt ausbilden konnte. Nun aber ist diese Zeit vorbei; der menschliche Geist hat ausreichend Kraft gewonnen, um eine solche Gottheit verlassen und den unvollendeten, erst durch den Menschen zu vollendenden Gott ertragen zu können<sup>41</sup>. Schelers Weiterdenken des Begriffs vom Göttlichen nimmt seinen Ausgangspunkt zunächst von atheistischen Instanzen und ihrer strikten Ablehnung des traditionellen Theismus. Seine Spätphilosophie erweist sich in vielerlei Hinsicht als eine in «nicht anti-metaphysischer» Weise vollzogene Wiederherstellung von Nietzsches Pathos, d. h. sowohl seiner Kritik des Christentums als auch des von ihm inspirierten postulatorischen Atheismus<sup>42</sup>. Die These vom werdenden Gott bringt ein neues Bewusstsein von der Autonomie der menschlichen Person zum Ausdruck und setzt sich der Unreife theistischer Konzeptionen entgegen<sup>43</sup>. Anders als bei Nietzsche handelt es sich bei Scheler jedoch nicht um eine Ablehnung jeder Form von Beziehung des Menschen zur Transzendenz, sondern um ein radikales Weiterdenken der Gottheit selbst.

---

41 Id., «Evolution: Polygenese und Transformation der Menschwerdung», op. cit., S. 111. Dazu kann man Folgendes im Nachlass Schelers finden: «Wir sind reif zu ertragen einen unvollendeten, einen ringenden, leidenden Gott – wir können ihn lieben erst, seit wir wissen, er sei im großen *unseresgleichen*. Hielte ich die Welt für das Werk eines allweisen, allgütigen, allmächtigen Gottes – ich würde nicht wagen zu ›atmen‹, geschweige sie zu verändern, um das Werk des Höchsten und Heiligen durch eine unziemliche Handlung nicht zu verletzen» (Max Scheler, «Metaphysik des Menschen», op. cit., S. 250).

42 Vgl. dazu auch das Manuskript «Was wir bejahen – Die Fortsetzung», op. cit., S. 72–74, wo Scheler, die von ihm akzeptierten Aspekte der Philosophie Nietzsches skizzenhaft zusammenfassend, schreibt: «Die Kritik des Christentums und die Idee des postulatorischen A-theismus; nicht [aber im Sinne einer] Anti-Metaphysik». [Ergänzung E. S.]

43 Vgl. Max Scheler, «Metaphysik des Menschen», op. cit., S. 211.

Scheler scheint sich intensiv mit der Religionskritik Nietzsches auseinanderzusetzen; und doch gelangt er nicht zu einem atheistischen Standpunkt, sondern bemüht sich um einen neuen Gottesbegriff, in dem die Sicherheiten und Tröstungen der Religionen und traditionellen Metaphysiken endgültig verschwunden sind. Vom Ausgangspunkt der «falsche[n] Voraussetzung» Nietzsches («Es ist kein Gott») kann man also zu einem wahren Schluss gelangen: «[E]s ist aber nur nicht der vollendete, ewige, geistige persönliche Gott des Theismus<sup>44</sup>». Stattdessen überlebt ein Gott, der des Menschen bedarf, um seine Vergottung zu verwirklichen.

Eben in diesem Zusammenhang schält sich die neue Konzeption der menschlichen Verantwortung in Schelers Spätphilosophie heraus: Da es den Gott als Garanten eines Plans der Vorsehung, welche die ethische Freiheit ablöst, nicht mehr gibt, findet sich der Mensch vor der ihm immer mehr Verantwortung abverlangenden Aufgabe einer *Mitwirkung* mit einem noch unvollkommenen Gott wieder, der an die Solidarität der Menschen appelliert, um den unvollkommenen Prozess der Selbst- und Weltverwirklichung zur Vollendung zu bringen. Er richtet sich mit den folgenden Worten an den Menschen: «Ich selbst leide noch; ich *werde* noch; ich bin *nicht* vollkommen. Hilf darum du «Adam mir», auf daß ich mich in dir und du durch mich in der Richtung ewiger *Deitas* [...] verwirkliche<sup>45</sup>». Nachdem der jüdisch-christliche Begriff von Gott als Herr der Schöpfung seine Verbindlichkeit verloren hat, sollte sich der Mensch

---

44 Max Scheler, «Übermensch und Allmensch», unveröffentlichtes Manuskript im Scheler-Nachlass, ANA 315 B I 22, S. 24–26.

45 Um diese Art von Religiosität und Beziehung zwischen Mensch und Gott besser erklären zu können, schreibt Scheler: «Man hat mir gesagt, der Mensch könne einen solch «unvollkommenen» werdenden Gott (dieu qui se fait) nicht ertragen; er könne ihm nichts bedeuten, da er sich nicht auf ihn «stützen», er nicht vollständig darauf vertrauen könne, daß die ewige Substanz ihre Bestimmung der Gottwerdung auch erreiche und mit ihr die Welt und die Geschichte. Ich antworte darauf, daß Gott keine «Krücke» ist für Schwache und der wahre Glaube keine «Versicherungsanstalt», und daß es eben auf *Dich*, mein Bruder oder meine Schwester, der so redet, ankommt, auf Dein Verhalten und auf Deine Tat, ob die Substanz mehr oder weniger Gott *werde*, oder ob er in Dir oder außer Dir weiter leide seiner Urspannung» (Max Scheler, «Zur Metaphysik des Menschen», op. cit., S. 213).

nach Scheler nicht nur auf sich selbst verlassen, sondern sich für eine tiefere Dimension von Verantwortung öffnen, nämlich für die Solidarität mit allen Lebewesen wie auch mit dem Weltgrund selbst. «Gott ist so wenig in seinem Wesensgrunde der ‹Herr› der Welt, wie der Mensch der ‹Herr und König› der Schöpfung. Sondern beide sind vor allem Genossen ihres Schicksals, leidend und überwindend – einst vielleicht siegend<sup>46</sup>».

Scheler gelangt auf diese Weise zu einer sehr prägnanten Beschreibung des Menschen als Ort und Schauplatz der Selbstrealisierung Gottes, ja des möglichen «Sieg[es] Gottes über sich selbst<sup>47</sup>». Hier liegt die wahre und wesentliche Verbindung zwischen Mensch und Gottheit. Scheler hat demnach versucht, vom Ausgangspunkt des Nietzscheschen Wortes vom «Tode Gottes» und einer darin verankerten Erhöhung der menschlichen Verantwortung aus eine weitere Bedeutung der religiösen Erfahrung zu verdeutlichen, die sich als ein Verhältnis der gegenseitigen Solidarität zwischen den Menschen und einem noch unvollendeten Gott verstehen lässt.

---

46 Id., «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs», op. cit., S. 162.

47 Id., «Zur Metaphysik des Menschen», op. cit., S. 222.