

Orientierungssuche im Zeitalter der Kulturkreise

Eine Konstante im Werk Max Schelers

Blickt man zurück auf das 20. Jahrhundert, so zeigt sich als das vielleicht bedeutsamste Ereignis die Herausbildung der großen *Kulturkreise* als politisch auftretende Einheiten. Das Jahrhundert begann unter der Vorherrschaft der europäischen Nationalstaaten mit ihrer auslaufenden ›Gleichgewichtspolitik‹ untereinander, es wurde dann jahrzehntelang verwüstet durch den ideologisch fundierten ›Europäischen Bürgerkrieg‹ (Ernst Nolte), und fand sich in seinem letzten Jahrzehnt deutlich akzentuiert durch die großen globalen Kulturkreise vor. Samuel Huntington hat das am ausdrücklichsten zum Bewußtsein gebracht mit seinem Buch *The Clash of Civilizations* von 1996, zu dessen ins Deutsche übertragenem Titel *Kampf der Kulturen*¹ zwei Anmerkungen zu machen sind: 1. ›Clash‹ heißt nicht ›Kampf‹, sondern ›Zusammenprall‹, ›Zusammentreffen‹ oder ›Zusammenstoß‹; ob es dabei zum Kampf kommt, wie Huntington zwar befürchtet, aber keineswegs für unausweichlich hält, steht dahin – es könnte ja auch eine Intensivierung der Begegnungen der Kulturkreise, ein Zusammenwirken und ein ›Ausgleich‹ (Scheler) zwischen ihnen eintreten. 2. Die Übersetzung von ›Civilizations‹ mit ›Kulturen‹ – womit unsere Kulturkreise gemeint sind – zeigt eine Differenz in der west- und mitteleuropäischen ›Weltanschauung‹ und der dieser folgenden Begriffsbildung an, die schon lange bemerkt wurde. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Sachlich entscheidend ist für uns jetzt, daß Huntington eben das herausstellt, was ich oben zu formulieren versuchte: Im 20. Jahrhundert beginnen sich die globalen Kulturkreise als politische Einheiten herauszubilden.

Der Terminus ›Kulturkreis‹ stammt, soviel ich feststellen kann-

¹ Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien, 1997, 1996; Originalausgabe: *The Clash of Civilizations*, New York 1996.

te, von dem Afrikaforscher Leo Frobenius (1873–1938) und wurde von ihm zur Bezeichnung organisch zusammengehöriger Stammeseinheiten geprägt.² Bei Max Scheler wird er, wie ich gleich anführen werde, zur Bezeichnung personal bestimmter übernationaler Einheiten verwendet. In seiner ab etwa 1914 präsentierten³ »Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt, die voll zu entwickeln und dann zum Verständnis der faktischen sozialen Einheiten (Ehe, Familie, Volk, Nation usw.) anzuwenden das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik ausmacht« – so schreibt er im zweiten Teil seiner *Wertethik* von 1916 in Husserls Jahrbuch (jetzt GW II, 515) –, haben auch die Kulturkreise als übernationale ›Kulturgesamtpersonen‹ ihre bestimmte Stelle. Wenn ich recht sehe, spricht Scheler ausdrücklich vom Kulturkreis zuerst in seinem Buch *Der Genius des Krieges ...*, wo er sich in dem für diese Situation⁴ bemerkenswerten Kapitel ›Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung‹ Gedanken über »den Begriff des ›Europäers‹« macht (GW IV, 181). Als Antwort formuliert er: »Der Kern dieser Einheit ist eine bestimmte *Geistesstruktur*, z. B. eine bestimmte Form des Ethos, eine bestimmte Art des Weltanschauens und der tätigen Weltformung. Gerade dieser europäische Geist, den man immer ›ableiten‹ möchte, sei es aus Rasse, Klima, Milieu – ist der *unableitbare* Kern im Begriff des Europäischen. Und was gefragt werden kann, das ist nur dies: Wie sich die Spannweite dieses *Kulturgedankens* ›Europa‹ zu anderen Einheiten, wie z. B. zur Einheit der Bewohnerschaft bestimmter geographisch abgegrenzter Territorien oder zu Einheiten von Generationsrassenzügen verhält, welche er von letzteren Einheiten noch umfaßt, welche nicht.« (GW IV, 182) Scheler fügt hinzu, »daß diese europäische geistige Einheit und ihre Unzerlegbarkeit, daß Europa als Lie-

² Vgl. dazu den Artikel: Kulturmorphologie, Kulturkreislehre, von G. Roth im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt 1976.

³ Wobei zweifellos der Ausbruch des Ersten Weltkrieges einen entscheidenden Anstoß gegeben hat; vgl. dazu GW IV, insbesondere auch den unten in Anm. 13 zitierten Text. Dazu auch vom Verfasser: Die Aktualität von Schelers Politischer Philosophie, in: Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Studien zur Philosophie von Max Scheler, Phänomenologische Forschungen Bd. 28/29, Freiburg/München 1995, S. 134 ff., und Wolfhart Henckmann, Schelers Idee von Europa im ›Weltalter des Ausgleichs‹, in: Zeitschrift für Politik 44/2 (1997), S. 131 ff. Ich verdanke Henckmanns Artikel, der während der Ausarbeitung meines Themas erschien, viele wertvolle Hinweise.

⁴ Das Vorwort des Buches ist datiert »Berlin, in der ersten Hälfte des November 1914« (GW IV, 10), also im vierten Kriegsmonat.

bes- und Geistesgemeinschaft erst im letzten Halbjahrhundert zur Entdeckung gekommen ist« (ebd.), und sagt an anderer Stelle: »Der *Patriotismus Europas* – er wird im Blute und Eisen dieses Krieges erst jetzt geboren!« (GW IV, 174) Und dann unter ausdrücklicher Verwendung unseres Terminus: »Mit dem Begriff des Kulturkreises z. B. des Europäertums verhält es sich auf höherer Ebene nicht anders als mit dem bisher so viel mehr und so viel präziser untersuchten Begriff der Nation [...] Nur eine Idee genau derselben Art, aber eine Idee auf höherer Stufe, ist auch jene der ›Geistesstruktur‹ und des ihr zugehörigen ›Kulturkreises‹, von denen unser Europa [...] ein Beispiel ist: eine Liebes- und Geistesgemeinschaft, welche die großen Nationen so in sich befaßt, wie diese einzelne Völkerstämme, Rassen, Religionsgemeinschaften, die aber dennoch als ein Eigentümliches sich zugleich über sie erhebt.«⁵

»Vom Kulturkreise rede ich da,« sagt Scheler in der *Wertethik* (GW II, 542, Anm. 2), »wo zwar eine Struktur des Weltanschauens und der ihr entsprechenden Seinsformen sowie ein identisches Ethos noch vorliegt, aber jenes reflexive Bewußtsein *von* dieser Identität noch nicht ausgebildet ist, das die Nation charakterisiert. Existenz einer Gruppe als Nation setzt immer eine Zugehörigkeit zu *einem* Kulturkreis voraus [...]« So sieht er es zu Beginn des Jahrhunderts. Inzwischen dürfte die Herausbildung jenes reflexiven Identitätsbewußtseins auch für die Kulturkreise die ›Forderung der Stunde‹ sein, um es mit einer von Scheler immer wieder gebrauchten Wendung Goethes zu sagen. Zur Orientierung, die hier erforderlich ist, hat Scheler wie vielleicht kein anderer Denker in vielfacher Weise beigetragen, wovon ich im Folgenden sprechen möchte.

Scheler entwickelt seine Bestimmung des Kulturkreises am Beispiel *Europas*. In der Tat scheint mir die kritische Orientierungssuche zu dessen Standortbestimmung eine, wenn nicht *die* Konstante oder der rote Faden in Schelers gesamtem Lebenswerk zu sein, nachweisbar durch alle drei Phasen, worauf ich am Schluß zu sprechen kommen möchte. Die politischen Schritte in Richtung auf die Bildung einer Europäischen Union, die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetz-

⁵ Konkret schreibt Scheler: »[...] unser Europa (geographisch Westeuropa) [...]« Auf diese bedeutsame Akzentuierung komme ich im Zusammenhang mit der Raumzeitgestalt Europas zurück. Lt. Henckmann (a. a. O., S. 135) geht die Bezeichnung der Nation als »Liebesgemeinschaft« auf Ferdinand Tönnies (s. unten, Anm. 20) zurück, sie ist aber auch sachlich in Schelers Anthropologie fundiert.

ten, hat er nicht mehr erleben können; sie zeigen die Akzentverlagerung für Europa deutlich an. Aber auch für die anderen großen Kulturkreise läßt sich das Hervortreten einer entsprechenden Konturierung, wenn auch auf anderen Wegen, in unserem Jahrhundert feststellen. *Indien* war zu Beginn des Jahrhunderts eine britische Kronkolonie; die britische Königin bezeichnete sich⁶ in Personalunion als Kaiserin (Empress) von Indien, das von einem britischen Vizekönig regiert wurde. Indiens Unabhängigkeitsbestrebungen, die vor allem mit dem Namen Gandhis verbunden sind, führten 1947 zur Unabhängigkeit (wenn auch nicht in der von Gandhi gewünschten Form).⁷ Im Unterschied zu Europa *begann* hier die Staatsbildung auf der Kulturkreisebene, während die den europäischen Nationen entsprechenden sozialen Einheiten, kenntlich an den je eigenen Sprachen, gleichsam weltpolitisch latent geblieben sind. *China* lag zu Beginn des Jahrhunderts unter der letzten Kaiser-Dynastie den europäischen Zugriffen wehrlos ausgesetzt da. 1911 durch Sun Yat-Sen zur Republik umgewandelt, entwickelte es sich unter dessen Nachfolgern Tschiangkaischek (ab 1937) und Mao Tse-Tung (ab 1949) zu neuer Selbständigkeit und zur politischen Großmacht und kommenden Weltmacht. Hier hat die zentralisierte politische Einheit auf Kulturkreisebene uralte Wurzeln; auch sprachlich überwiegt das Chinesische, wogegen die zahlreichen anderen Sprachen innerhalb des Kulturkreises offenbar eine untergeordnete Rolle spielen. Anders und wieder anders steht es mit Japan, mit den islamischen Staaten, mit Afrika usf.⁸ Die je aktuelle konkrete Wirklichkeit ist stets bunt und aufs erste unübersichtlich, aber die untergründig mit ihren Gestal-

⁶ Es war Benjamin Disraeli als Premierminister, der 1877 Königin Viktoria die Annahme des Titels einer Kaiserin von Indien empfahl.

⁷ Gandhis Ziel war es, die hinduistischen und die moslemischen (das spätere Pakistan und Bangladesch) Teile Indiens als politische Einheit zu erhalten; vgl. dazu Vanamali Gunturu, Mahatma Gandhi – Leben und Werk, München 1999, S. 156 ff.

⁸ Huntington unterscheidet an gegenwärtigen ›Civilizations‹ resp. Kulturkreisen den sinischen, den japanischen, den hinduistischen, den islamischen, den westlichen, den lateinamerikanischen und den afrikanischen Kulturkreis. Unter dem Gesichtspunkt eigenständiger Philosophien führt R. A. Mall die chinesische, die indische, die europäische, und spurenhafte eine afrikanische und eine lateinamerikanische Kultur an (Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995). – Vgl. auch die früheren, auch historisch ältere Kulturkreise einbeziehenden bekannten Werke von Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) und Toynbee (*A Study of History*), davor schon Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*) und Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*).

tungen gegebenen Strukturen erschließen sich den aus der Wesensanalyse gewonnenen Kategorien – wie in unserem Falle speziell der des Kulturkreises.

Eine Orientierungsgewinnung auf diesem Felde kann wesentlich dazu beitragen, daß sich der ›Clash of Civilizations‹ im positiven Sinne gestaltet. In dieser Hinsicht hat Scheler unserer Zeit bereits einen bedeutsamen Dienst geleistet. Wohin ihn seine Orientierungssuche dabei geführt hat und einige Ausblicke, die sich im Anschluß an seine eigenen Ausführungen eröffnen, möchte ich im Folgenden aufzugreifen versuchen. Ich werde dabei wie folgt vorgehen:

In einem ersten Teil soll die *Bestimmung der Kulturkreiskategorie* in Schelers »sozialer Mannigfaltigkeitslehre« nach Stellung, Bedeutung und Seinsgewicht vergegenwärtigt werden.

Im zweiten Teil möchte ich davon ausgehend drei aktuelle Themen aufgreifen und Ausblicke zu gewinnen suchen, für die bei Scheler Ansätze zu finden sind. Der erste betrifft das *Verhältnis der Kulturkreise zum ›Ewigen im Menschen‹* (Scheler). Zur Konstitution Europas gehört hier die christliche Tradition, erwachsen aus der historischen Symbiose mit der Kirche. Daraus ergibt sich die Frage nach der europäischen und der globalen Bedeutung einer christlichen Kultur und speziell auch einer ›Christlichen Philosophie‹, wozu in Schelers Werk bemerkenswerte Stellungnahmen vorliegen. Ein zweiter bietet die Möglichkeit einer Konturierung der raumzeitlichen *Grundgestalten der großen Kulturkreise*, was ich am Beispiel Europas exemplifizieren will. Zum dritten gibt die gegenwärtige Weltsituation Anlaß zur Frage nach einer *Ethik der Kulturkreise* und generell einer »Sozialethik« der sozialen Einheiten untereinander.

Zuletzt will ich schließlich in einem dritten Teil in Kürze die These vorbringen, daß Schelers philosophisches Gesamtwerk aus dem Grundmotiv einer selbstkritischen Besinnung auf die Kulturgestalt Europas erwachsen ist, der er sich in schicksalhafter Solidarität verbunden sah. Sofern dies für alle drei Perioden seines Werkes gilt, mit Einschluß besonders auch der letzten, zeigt sich hier eine *Konstante in Schelers Lebenswerk*, ein roter Faden, der alle Umbrüche in seinem Denken verbindet.

I

Schelers Veröffentlichungen, die seine *Bestimmung des Kulturkreises* als solchen enthalten, fallen, wie schon gesagt, in die Anfangsjahre des Ersten Weltkrieges. Sie finden sich in seinen Ausführungen anlässlich des Krieges, die jetzt in GW IV gesammelt sind,⁹ im zweiten Teil der *Wertethik*, jetzt GW II,¹⁰ und in Berliner Vorträgen, insbesondere *Über Geist und Ethos der Nationen*, woraus jetzt Teile in GW VI zu finden sind.¹¹ Die Bestimmung des Kulturkreises gehört in Schelers »Soziale Mannigfaltigkeitslehre« (GW II, 543), die er am ausführlichsten in der *Wertethik* gebracht und in den Berliner Vorträgen am übersichtlichsten zusammengefaßt hat.¹²

Scheler gewinnt die Wesenskategorie des Kulturkreises zusammen mit der der Nation am Beispiel Europas¹³ und hat selbst die besondere Dringlichkeit ihrer Einbeziehung in die weltanschauliche und politische Orientierung anlässlich des Ersten Weltkrieges hervorgehoben.¹⁴ Diese Dringlichkeit hat im weiteren Gang unseres Jahr-

⁹ Insbesondere in *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (zuerst als Buch, Leipzig 1915), und *Soziologische Neuorientierung der deutschen Katholiken nach dem Kriege* (zuerst als Reihe in: Hochland, 1916, dann in *Krieg und Aufbau* (Leipzig 1916); in letzterem siehe besonders GW IV, 379–397.

¹⁰ Abschnitt »Einzelperson und Gesamtperson«, GW II, 509–548. (Zuerst erschienen in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 2, Halle 1916.)

¹¹ Der wichtigste Text daraus wurde erst 1963 in GW VI von Maria Scheler veröffentlicht unter der von ihr formulierten Überschrift *Der allgemeine Begriff von »Nation« und die großen Nationalideen* (334–347). Der Anfang der Berliner Vorlesung liegt in Schelers Nachlaß in der Bayerischen Staatsbibliothek unter der Signatur Ana 315 B I 270 (Transkription CCV 1), wovon S. 1–6 noch ungedruckt sind, der Rest wie oben angegeben in GW VI veröffentlicht. Andere Teile des Vorlesungsthemas wurden in *Der Genius des Krieges* und *Krieg und Aufbau* veröffentlicht, jetzt GW IV, 218 ff. sowie GW VI, 121 ff. und 131 ff.

¹² Einen Einblick in frühere Stadien bieten Schelers jetzt veröffentlichte Manuskripte zu seiner Vorlesung *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* von 1909; vgl. GW XIII, 231 ff.

¹³ »Die Nation als Gruppenform ist eine ausschließlich dem Abendlande der modernen Welt angehörige Gruppenform geistiger Gesamtpersonen [...]« (GW VI, 119). »Die nationalen Geistesstrukturen sind aber immer zugleich Glieder und Elemente umfassenderer Strukturen, die wir solche von *Kulturkreisen* nennen wollen: so z. B. die Struktur des europäischen Geistes gegenüber jenen der asiatischen Kulturen, der indischen, der chinesischen, der japanischen [...]« (GW VI, 343). Zur Bezeichnung beider Gruppenformen als »Kulturgesamtpersonen« vgl. den folgenden Text.

¹⁴ Der im Gang befindliche Krieg stelle »den lebenden Erdengenerationen und den Europäern voran eine einzigartige Gelegenheit dar [...] – wer darf sagen, daß sie die

hunderts immer noch zugenommen und es wäre eine gefährliche Täuschung zu meinen, sie habe etwa nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges an Bedeutung verloren.¹⁵ Der gegenwärtige Krieg auf dem Balkan sollte uns nachdrücklich daran erinnern.

Um uns zu vergegenwärtigen, wie Scheler den Kulturkreis bestimmt, zitiere ich nun seine klassische Zusammenfassung aus den Berliner Vorträgen (GW VI, 334): »Zu allen Zeiten, wo Menschen wohnen, finden wir diese in irgendwelchen Formen von bewußten Verbänden vor: Familie, Sippe, Gens, Stamm, Volk, Staat, religiöse Gemeinschaft. Die zufällig vorgefundenen Verbandsformen aber sind nicht immer dieselben. Wie immer und wie wechselreich diese faktischen Verbände aussehen mögen – durch sie hindurch greifen stets gewisse *Wesensarten* möglicher Verbände überhaupt, als deren *Mischungen verschiedenen Grades* alle faktischen Verbände angesehen werden können. Die Wesensarten entsprechen dem Aufbau der menschlichen Natur selbst und können zunächst rein ideal entwickelt werden. Für die Scheidung dieser Wesensarten möglicher Verbände gibt es *zwei* Prinzipien der Einteilung: 1. die Art und das Zustandekommen der selbstbewußten *Verknüpfung*, 2. die *Werte- und Güterarten*, auf die der Verband und auf die seine Glieder miteinander hinschauen und die sie zu verwirklichen haben. Hiernach scheiden wir vier solcher Wesensarten: 1) die *Masse* (bei den Tieren: Herde), 2) die natürlichen, organisch fundierten *Lebensgemeinschaften* (Familie, Sippe, Gemeinde, Stamm, Volk mit ihren Umwelten ›Wohnung‹, ›Heimat‹, ›Vaterland‹), 3) die künstlichen, auf Versprechen und Vertragsbeziehungen beruhenden *Gesellschaften*, 4) die geistigen, aber nicht künstlichen, sondern realen *Gesamtpersonen*, als da vor allem sind Staat (Reich) = Willens- und Herrschaftsgesamtperson; Nation, Kulturkreis (z. B. europäischer Kulturkreis) = Kultur-gesamtpersonen, und Kirche = Gesamtheilsperson (im weitesten

Vorsehung noch einmal uns geben werde? – zur Neuorientierung über den Sinn und das Wesen der Grundarten menschlicher Gemeinschaft überhaupt. Was ist Volk, Nation, Staat, Kirche und was sollen sie? Wie stehen sie zu Gott und wie zu Sinn, Wert und Ziel des Menschenlebens?« Das Gebot der Stunde für ganz Europa sei: »Läuterung und Erleuchtung zuerst unserer Herzen und Ideen über den Sinn der Gemeinschaftsarten und über das Maß von Liebe, die wir ihnen und ihren Gliedern geben sollen, über Art und Maß der Pflichten, die wir ihnen schulden; dann aber je nach dem Ausfall dieser für jedes Individuum wie für jede Gesamtheit notwendigen Einkehr und Selbstprüfung die Entscheidung, worin weiterzugehen ist auf alter Bahn, und worin es nötig ist, sich zur Umkehr zu entschließen.« (GW IV, 376)

¹⁵ Vgl. dazu meinen in Anm. 3 genannten Beitrag.

Sinn). Eine *Eigenrealität*, unabhängig von der Summe der Individuen, eine Realität gleichzeitig mit selbständigen Formen und Regeln der Entfaltung und des Niedergangs, besitzen von diesen Wesensarten menschlicher Verbände alle außer der Gesellschaft. Diese allein ist eine bloße *Summe* von mündigen, verständigen Individuen, die egoistische Interessen haben und diese durch Verträge auf Grund vorzüglich des Privatrechts ordnen. Sie ist also nichts als eine Summe von gleichzeitigen *Beziehungen* – nicht eine eigene Realität. Innerhalb aller Verbandsformen gibt es aber den Unterschied von Führern und Geführten, Vorbildern und Nachfolgenden.« – Eine differenziertere Ausführung über die Konstitution der Verbandsformen findet sich in Schelers *Wertethik*, auf die ich schon hingewiesen habe; dort ist vor allem deren Beziehung zu den »Grundwerten« (GW II, 126) entsprechend zu deren Rangordnung näher ausgeführt.

Was angesichts der von Scheler präsentierten sozialen Wesensformen zuerst auffällt, ist deren sehr selektive Berücksichtigung in der heutigen Diskussion, was eine Verarmung bewirken muß. In der »Grundwertdebatte« in der Bundesrepublik Deutschland etwa,¹⁶ die dafür repräsentativ erscheint, treten als Faktoren nur die Gesellschaft, der Staat und die Kirche auf. Gerade jene Sozialform, welche Scheler zufolge auf die Nationen und die Kulturkreise zutrifft, die »Kulturgesamtperson«, wird in der Auseinandersetzung gar nicht ins Spiel gebracht. Dazu kommt, daß die Gesellschaft, wie Scheler in dem eben angeführten Zitat vermerkt, gerade jene Sozialform ist, der »nichts als die Summe von gleichberechtigten Beziehungen – nicht eine eigene Realität« zukommt. In diesem Licht erscheint unsere Situation als eine solche, in der in geschichtlicher Abfolge der vorherrschenden Sozialformen¹⁷ zwar der Schritt über die Lebensgemeinschaft hinaus zur Gesellschaft vollzogen wurde, die Orientierung an der letzteren aber einseitig fixiert und daher überrepräsentiert ist; der ausstehende Schritt zur »Gesamtperson«, in der die beiden genannten Positionen »aufgehoben« sind (im dreifachen Hegelschen Sinne), wäre dann nicht nur nicht vollzogen, sondern seine Gebotenheit nicht einmal erkannt worden. Das könnte die Beständig-

¹⁶ Vgl. dazu den Beitrag von Hans Maier *Die Grundwertdebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1999* im vorliegenden Band.

¹⁷ Die aber Scheler zufolge »in irgendeinem Maße alle« mitsamt dem ihnen entsprechenden Ethos »überall und gleichzeitig in verschiedenen *Mischungen* vorhanden« sind (GW II, 529).

keit ebenso wie die Vergeblichkeit der Bestrebungen erklären, zur ›Gemeinschaft‹ in irgendeiner Form zurückzufinden.

Die Einseitigkeit dieser Situation müßte heraustreten, wenn die Realitätsbedeutung der von Scheler zusammengestellten Grundkategorien des ›Menschenreiches‹ – wie man entsprechend der Redeweise von den drei großen Naturreichen, dem Tier-, Pflanzen- und Mineralienreich sagen kann – adäquat erfaßt würde. Angesichts einer einseitig nachwirkenden nominalistischen resp. konzeptualistischen Auffassung derselben muß ihr – je qualitativ eigenartiger – Seinscharakter im Sinne der Schelerschen Bestimmung des *esse cum re* gefaßt werden.¹⁸

Zur vergleichenden Illustration sei hier auf die seit Linné herausgearbeitete natursystematische (Scheler GW IX, 12) Kategorialität des Tierreiches verwiesen. Ich führe dazu ein Beispiel an, das ich dem Buch *Abstammungslehre* (München ²1949, S. 386) von Hedwig Conrad-Martius entnehme: »Ein in den Dschungeln Indiens lebender Tiger ist: 1. der Rasse nach: ein bengalischer Königstiger (im Unterschied zu dem ostsibirischen oder Mandschutiger, dem Insel- oder Sundatiger usw.); 2. der Art nach: ein Tiger (*felis tigris*) (im Unterschied zum Löwen, zum Jaguar, zur Wildkatze usw.); 3. der Gattung nach: eine echte Katze (im Unterschied zu den Luxen, den Geparden oder Jagd-Leoparden usw.); 4. der Familie nach: ein katzenartiges Raubtier (Felide) (im Unterschied zu den Hyänenartigen, den Wolfartigen, den Bärenartigen usw.); 5. der Ordnung nach: ein Raubtier (im Unterschied zu den Affen, Nagetieren, Insektenfressern, Huftieren usw.); 6. der Klasse nach: ein Säugetier (im Unterschied zu den Reptilien, Vögeln, Amphibien usw.); 7. dem Stamm (oder Kreis) nach: ein Wirbeltier (im Unterschied zu den Gliedertieren, Weichtieren, Stachelhäutern usw.« Conrad-Martius arbeitet gegenüber der in der Biologie ihrer Zeit vorherrschenden Sicht heraus, daß es sich hier nicht um eine nur logisch systematische Über- und Unterordnung handelt, sondern um je qualitativ eigenartige und untereinander unvertauschbare Konstituentien im Aufbau der konkreten Vielfalt des Tierreiches.

Die Konstituentien des ›Menschenreiches‹ haben freilich einen anderen Charakter als die der Natursystematik, deren neuzeitlicher Begründer Linné gewesen ist. Dieser hatte bekanntlich in seinem

¹⁸ Zu dieser von Scheler neu eingeführten Position im Universalienstreit vgl. GW IX, 40 und 251.

Systema naturae ab 1735 auch den Menschen eingeordnet, indem er ihn innerhalb der Säugetiere an die Spitze der sogenannten Primaten setzte und ihm eine Kennzeichnung gab, welche zum Namen Homo die Sondereigenschaft »Nosce te ipsum« hinzufügte. Erst die Philosophische Anthropologie hat eindeutig klargelegt, daß es sich hier nicht um ein zoologisches Prädikat, sondern um ein Wesenskonstituens des Menschen gegenüber dem Tier handelt, der die zoologische Systematik sprengt und dem ein eigenes ›Reich‹ zuzuordnen ist.¹⁹ Scheler spricht bekanntlich von der »tückischen Zweideutigkeit« in Wort und Begriff ›Mensch‹, wodurch der anthropologisch unzureichende »naturesystematische Begriff« dem »Wesensbegriff des Menschen« gleichgestellt werde (GW IX, 11 f.). Scheler hat diesen Wesensbegriff scharf herausgearbeitet und damit die Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts eröffnet, und er hat, möchte ich hinzufügen, überdies auch die Grundkategorien der Konstitution des ›Menschenreiches‹ bereitgestellt und so einem Linné des Menschenreiches den Boden bereitet.

Anders als die reinen Naturwesen gehört der Mensch ›zwei Welten‹ an, als organisches Lebewesen der Natur, und der geistigen Welt als Person. Den Unterschied zwischen dem Tierreich und dem Menschenreich hat Hans Eduard Hengstenberg in seiner *Philosophischen Anthropologie* (Stuttgart 1957, S. 360) so formuliert: »Der Mensch besitzt an Stelle des Seins der Gattung und Art etwas anderes: das Sein in Gemeinschaft. Die Gemeinschaft ist das, was die einzelnen Menschen trotz der Absolutheit ihrer Individualität in echter Weise verbindet. [...] Wenn dem Menschen zutiefst wesentlich ist, unwiederholbar zu sein, dann ist es ihm mit dem gleichen ontologischen Gewicht eigen, daß er von Anbeginn mit dem anderen durch ein Gemeinsames verbunden ist. Dem entsprechend kann man sagen, daß das Sein von Gattung und Art bei Tieren und Pflanzen ein Ersatz für die Gemeinschaft ist, die allein das geistige Wesen auszeichnet. Es ist dem Menschen wesentlich, in Gemeinschaften zu sein, das ist nur

¹⁹ Conrad-Martius spricht übrigens in ihrer Nachbemerkung zum bereits angeführten Buch ausdrücklich von einem solchen: »Es gibt ein ›Reich‹ der Pflanzen und ein solches der Tiere. Man kann dem Wesen des Pflanzlichen wie auch des Tierischen auf den Grund gehen und versteht, daß es sich hier um zwei ›Reiche‹ handelt. Geht man dem Wesen des Menschlichen auf den Grund, was natürlich genau so gut möglich ist, so würde sich als selbstverständliche Folge ein ›drittes Reich‹ auf tun.« (a. a. O., S. 383) – Vom Mineralreich ist an dieser Stelle nicht die Rede, weil es sich nur um *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos* handelt (so der Titel der Erstauflage 1938).

das ontologische Korrelat dazu, daß es ihm wesentlich ist, absolute Individualität zu sein.« Überschreiten wir die Brücke dieses Hinweises in Richtung auf die von Scheler herausgearbeiteten und einander zugeordneten Grundkategorien seiner »Sozialen Mannigfaltigkeitslehre«, so finden wir uns mitten in der konstitutionellen Aufbauordnung des ›Menschenreiches‹ als des vierten der großen Reiche irdischer Wirklichkeit.

Entscheidend ist nun, insbesondere auch für das Verständnis des Kulturkreises, den Scheler ja, wie die Nation, als eine Kulturgesamtperson bezeichnet, was unter der ›Gesamtperson‹ zu verstehen ist. Zum ontologischen Status der sozialen Verbandsformen weist Scheler mit Nachdruck darauf hin, daß wir uns originär stets gleichursprünglich als Einzelindividuen *und* zugehörig zu sozialen Verbänden gegeben sind. Phänomenologisch gründet das darin, daß »besondere singularisierende Akte notwendig sind, um uns als Einzelperson zur Gegebenheit zu bringen« (GW II, 513) – eine Tatsache, wie Scheler hinzufügt, deren Übersehen leicht zu einer metaphysischen Hypostase der Einzelperson führe. »Das Sein der Person als Einzelperson konstituiert sich innerhalb einer Person und ihrer Welt überhaupt in der besonderen Wesensklasse der singularisierenden Eigenakte; das Sein der Gesamtperson aber in der besonderen Wesensklasse der sozialen Akte. Der jeweilige *Gesamtgehalt* alles Erlebens von der Art des ›Miteinandererlebens‹ (im Verhältnis zu dem das ›Verstehen‹ nur eine Abart darstellt) ist die *Welt* einer Gemeinschaft, eine sog. *Gesamtwelt*, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist eine *Gesamtperson*. Der jeweilige Gehalt alles Erlebens von der Art der singularisierenden Akte und des Für-Sich-Erlebens ist die Welt eines Einzelnen oder eine *Einzelwelt*, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist die *Einzelperson*. Zu jeder endlichen Person ›gehört‹ also eine Einzelperson *und* eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt *und* eine Einzelwelt: beides wesensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Person und Welt. Einzelperson und Gesamtperson sind also *innerhalb* jeder möglichen konkreten endlichen Person noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis aber erlebbar.« (GW II, 513 f.)

Mit der ›Gesamtperson‹ haben wir »eine vierte und höchste Wesensart« sozialer Einheit (nach jener der Masse, der Lebensgemeinschaft und der Gesellschaft) vor uns, die Scheler als »die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen ›in‹ einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson« charakteri-

siert (GW II, 522).²⁰ »Jede endliche Person ist auf dieser Stufe gleichzeitig Einzelperson *und* Glied einer Gesamtperson, und dies ebenso wohl zu *sein* als sich so zu erleben liegt im Wesen einer (in ihrem vollen Wesen auch erkannten) Person schlechthin.« Hier ist »jeder Einzelne *und* die Gemeinschaft *selbst*verantwortlich (= für sich verantwortlich), gleichzeitig aber ist ebensowohl jeder Einzelne *mit*verantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen ›in‹ der Gesamtperson), als die Gesamtperson mitverantwortlich für *jedes* ihrer Glieder ist. Die Mitverantwortlichkeit ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine *gegenseitige* und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit beider nicht aus.« (ebd.) Scheler fügt hinzu: »Das Solidaritätsprinzip in *diesem* Sinne ist uns also ewiger Bestandteil und gleichsam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen*.« (GW II, 523) Wie sich von hier aus die konkreten Solidaritäts- und Verantwortungsverhältnisse aufbauen, hat Scheler schon 1913 in der ersten Fassung des Sympathiebuches ausgeführt (jetzt GW VII, 188 ff.).²¹

²⁰ Eine entscheidende, offensichtlich in ihrer Bedeutung noch nicht erkannte Differenzierung der durch Ferdinand Tönnies' Buchtitel von 1887 bekannt gewordenen Unterscheidung von ›Gemeinschaft und Gesellschaft‹. Vgl. dazu Schelers Anmerkung GW II, 517. – Die Unterscheidung von Lebensgemeinschaft und Gesamtperson könnte m. E. ein Schlüssel sein für eine Fundamentalkritik des ambivalenten Phänomens des ›realen Nationalsozialismus‹ des ›Dritten Reiches‹, wofern dieser eine blinde Intention auf die Nation bzw. den Kulturkreis nach dem Bilde der Lebensgemeinschaft zu forcieren versuchte. Vgl. dazu auch Hedwig Conrad-Martius, *Utopien der Menschenzüchtung*, München 1955, S. 290 f.

²¹ Hier wird zugleich die Wurzel des ›Humanitarismus‹ sichtbar: »Gewiß ist das Individuum ›Menschheit‹ an sich würdiger geliebt zu werden als z. B. jedes Volk und Vaterland! Dies aber schon nicht mehr unter der Voraussetzung, daß auch wieder ein Mensch qua Mensch Träger des Liebesaktes ist. Denn mit ihm ist auch bereits gesetzt, daß ihm das Ganze des Artkollektivindividuum, dessen Glied er ist, in seiner Eigenschaft als Wertträger niemals mit gleicher Adäquation gegeben sein kann wie diejenigen Teilkollektivindividuen, denen er als Glied *notwendig* angehört. Darum ist für einen Menschen die Vaterlandsliebe z. B. wesensgesetzlich eine wertvollere Liebe als die Liebe zur Menschheit; sie ist es, da das Vaterland wesensgesetzlich eine größere positive Wertfülle für die mögliche Erfahrung eines Menschen überhaupt repräsentiert als die ›Menschenliebe‹. Nur Gott liebt die Menschheit als historisches Gesamtindividuum mehr als ein Volk; nur Gott darf es und hat gleichsam ›das Recht dazu‹. Die ›allgemeine Menschenliebe‹ der positivistischen Schulen ist indes nicht diese eben beschriebene ›Liebe zur Menschheit‹ als *Individuum*, als ein Ganzes in Zeit und Raum, dessen Glieder miteinander nach unserem früher genannten Prinzip ›solidarisch‹ sind, wo und wann sie immer tatsächlich gelebt haben mögen, sondern sie ist jene sehr fragwürdige vorgegebene Liebe zu dem jeweiligen *Querschnitt dieses Zeitindividuum*s, d. h. der gegenwärtig le-

Scheler fügt die Bemerkung hinzu (die erkennen läßt, wo er die Idee der ›Gesamtperson‹ durch Idëierung gewonnen hat): »Diese Einheit ist zugleich diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein der *Kern* und das ganz *Neue* des echten altchristlichen Gemeinschaftsgedankens ausmache und hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam – eines Gemeinschaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbstwert der individuellen (kreationistisch gefaßten) ›Seele‹ und Person (gegenüber der antiken Korporationsidee und dem jüdischen ›Volks‹gedanken) in ganz einzigartiger Weise mit dem auf die christliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilsolidarität Aller im *corpus christianum* (gegenüber allem bloß gesellschaftlichen, jede sittliche Solidarität leugnenden Ethos der ›Gesellschaft‹) vereinigt.« (GW II, 522)

II

Wenn es zum menschlichen Leben gehört, sich als Einzelner wie mit seinen sozialen Zugehörigkeiten in den Koordinaten jener Strukturen zu finden, deren Kategorien Scheler herauszustellen gesucht hat, dann muß auch jede Orientierung in einer konkreten Lebenssituation unter der Berücksichtigung dieser Aspekte geschehen. Daß dies heute im Besonderen im Hinblick auf die Kulturkreise aktuell ist, war meine Ausgangsthese, und auf die Behauptung, daß die kritische Arbeit innerhalb des eigenen Kulturkreises im Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihm als Grundmotiv der Schelerschen Lebensarbeit angesehen werden kann, möchte ich am Schluß zurückkommen. Scheler selbst war stets nach zwei Seiten hin gerichtet: auf die Herausarbeitung der Grundkategorien, die unsere Situation als Menschen – anthropologisch und metaphysisch – bestimmen, und von

benden Menschheit, deren Glieder dann nur dahin betrachtet werden, was sie an Werten ›gemeinsam‹ haben; desgleichen wieder, was an Gemeinsamkeiten den verschiedenen qualitativ differenten Querschnitten in der Progression der Zeit eigen ist. Hierdurch lösen sich mit den Wertdifferenzen aber auch die im Range am *höchsten* Werte am *ehesten* auf [...] « »Da die Liebe zur Menschheit als Individuum Liebe zu einem Gegenstande ist, der Gott – und *nur* Gott *allein* – in seiner letzten Werttotalität gegeben ist, so gibt es nur *eine* Liebesintention zur Menschheit als Individuum: das ist jene, die *durch* Gott *hindurch* führt, die Gottes auf die Menschheit gehenden Liebesakt ›mit-vollzieht, ohne daß dem Träger dieses mitvollziehenden Aktes je auch gegeben wäre, was Gott in seiner Liebe und nur Ihm gegeben ist. D. h. die wahre Liebe zur Menschheit ist fundiert im ›amare in Deo‹.«

den erarbeiteten Einsichten her – in Funktionalisierung der gewonnenen Wesenserkenntnis, um seine eigenen Termini heranzuziehen (GW V, 198 ff.) – in kritischer Beziehung auf unsere eigene konkrete Situation hic et nunc. Die zweite Arbeitsrichtung ist schon in seiner Jenenser Zeit für Scheler mit dem Thema *Arbeit und Ethik* (1899) leitend, und vor dem Ersten Weltkrieg besonders in seiner Kapitalismuskritik, die ebenso auf die europäische Situation gerichtet, also kulturkreisbezogen ist. Mit dem Ausbruch des Krieges rückt der Schwerpunkt auf die kritische Ortsbestimmung innerhalb der drei ›Gesamtpersonen‹-Kategorien Nation, Kulturkreis und Kirche und deren Verhältnis zueinander, während sich in den letzten Jahren der Blick auf die existenzielle Situation unseres Kulturkreises unter den anderen der Erde richtet.

Aus den Themen der zweiten Richtung, die mir von besonderer Bedeutung für unsere Situation im beginnenden Zeitalter der Kulturkreise zu sein scheinen, möchte ich drei fundamentale nennen: 1. Das Verhältnis der Kulturkreise und insbesondere des unseren zu den beiden benachbarten ›Gesamtpersonen‹, Kirche und Nation, und die Bedeutung dieser Beziehungen für das ›Grundwesen‹ resp. den ›Grundcharakter‹²² des Kulturkreises. Daraus ergibt sich zunächst die Frage nach dem Verhältnis Europas als christlich geprägte Kultur zum Christentum schlechthin und der christlichen Kirche, sodann die nach dem Verhältnis Europas als gegliederter Kulturkreis zu den ihm zugehörigen Nationen. 2. Von Europas Grundwesen her fällt auch Licht auf dessen raumzeitliche Gestalt im geschichtlichen und geographischen Sinne, darauf, wie dieses im heute vorfindlichen ›empirischen Wesen‹ (Pfänder) oder der empirischen Gegenwartsgestalt zur Geltung kommt. 3. Im Zeitalter der Kulturkreise wird es wesentlich darauf ankommen, wie sich das Verhältnis derselben beim gegenwärtigen ›clash‹ (Huntington) im Umgang miteinander gestaltet. Das gibt Anlaß, sich generell über eine Ethik der Sozietäten Gedanken zu machen. Wie im einzelpersonalen Umgang die positiven Rechtssetzungen eine vorrechtliche Ethik des Umgangs miteinander voraussetzen, so dürfte auch das ›Völkerrecht‹ eine ›Völkerethik‹ zur Voraussetzung haben. – Für alle drei Themenschwerpunkte kann auf

²² Ich verwende hier zwei von Alexander Pfänder geprägte Termini in Übertragung vom einzelpersonalen auf den gesamtpersonalen Aspekt; vgl. dazu Alexander Pfänder, *Die Seele des Menschen*, Halle 1933, und *Grundprobleme der Charakterologie*, in: E. Utitz (Hg.), *Jahrbuch für Charakterologie I*, Berlin 1928.

das Werk Schelers zurückverwiesen werden. Ich möchte im Folgenden nur auf das erste dieser Themen näher eingehen und daraus insbesondere auf das Verhältnis Europas als ›Kulturgesamtperson‹ zur Kirche als ›Gesamtheilsperson‹.

In der gegenwärtigen westeuropäischen (im Sinne der ›Westlichen Wertegemeinschaft‹), besonders der deutschen Politik werden heute die qualitativen Unterschiede zwischen den nationalen, kulturreisbedingten und religiös-konfessionellen Prägungen gegenüber einem allgemein-menschlichen Verständnis (im Sinne des Humanitarismus) als nahezu bedeutungslos erachtet. Bei den Bemühungen um eine europäische Union kommt dies in besonderer Weise im Verhältnis zur Türkei zum Tragen. Das hat einen wesentlichen Grund in den unterschiedlichen Zugehörigkeiten zu zwei verschiedenen ›Weltreligionen‹: der christlichen für das ›klassische‹ Europa, der islamischen für die Türkei. Daraus erwachsen geschichtlich zwei unterschiedliche Kulturen, deren Koexistenz ihre besonderen Voraussetzungen hat. Diese wurden im letzten halben Jahrhundert aus pragmatischen Gründen nicht nur überstiegen, sondern auch ignoriert: zuerst im ›Kalten Krieg‹ durch das westliche Bündnissystem unter Führung der USA, um die Türkei in die westliche Seite hinein-zubinden, was zum Eintritt in die NATO führte; sodann mit dem sich entfaltenden deutschen Wirtschaftsaufschwung durch die Anwerbung von Gastarbeitern, was nicht notwendig, aber de facto zur Zuwanderung von fast drei Millionen Muslimen, überwiegend aus der Türkei, geführt hat. In einem Vortrag des Präses Christoph Morgener vor Politikern im Mai dieses Jahres, dem ich diese Zahl entnehme, heißt es zur gegenwärtigen Situation in Deutschland: »Manche Stadtteile befinden sich heute geradezu in türkischer Hand. Gegenwärtig gibt es in Deutschland 29 große Moscheen, 2200 Gebetshäuser und -räume und ebenso viele Koranschulen. Das irritiert Ungezählte in unserem Land.«²³ In der ›Westlichen Wertegemeinschaft‹, insbesondere aber in Deutschland, herrscht die Tendenz, die realen Wurzeln dieser Problematik zu übersehen. Ein deutscher Bundespräsident sagte laut Pressemeldung in der Türkei, Europa sei »kein Christenclub«. Das mag so ausgedrückt wohl zutreffen, aber es geht an der Wirklichkeit des Problems vorbei, das darin begründet ist, daß Europa von Herkunft und Prägung eine christliche Kultur ist. Hier

²³ Christoph Morgener, Wie tolerant ist christlicher Glaube? Vom Umgang mit anderen Religionen, in: idea Dokumentation 10/99, Wetzlar, S. 11.

steht die Realität unseres Kulturkreises (und mit ihm resp. in ihm die unserer Nation) in Frage, aber im Blick steht stattdessen nur ›die Gesellschaft‹. Scheler hat das im Anschluß an Nietzsche als Haltung des ›Humanitarismus‹ kritisch gezeichnet,²⁴ die in der Tat unsere ›Westliche Wertegemeinschaft‹ charakterisiert, aber zugleich eine gefährliche Blindheit für die Realität der Kulturkreise anzeigt, die keinem der beteiligten Partner gerecht zu werden vermag. Erst eine Folge davon ist dann jene ›Fremdenfeindlichkeit‹, die man als Ursache für das Nichtgelingen eines guten Verhältnisses anzuführen pflegt. In Wirklichkeit geht es um berechnete nicht nur, sondern lebensnotwendige Selbstbewahrung der eigenen Identität, und das auf beiden Seiten.

Das lenkt den Blick auf die offenbar weithin übersehene Frage nach der Bedeutung des Christlichen für Europa. Die ›Säkularisation‹ macht dieses Thema keineswegs gegenstandslos.²⁵ Zu jeder Kultur gehört die lebendige Beziehung zu ihrer eigenen Geschichte, die nicht ersetzt und ohne Schaden auch nicht ignoriert werden kann. Max Scheler war sich dessen stets bewußt und brachte es immer wieder zum Ausdruck. In unserem Land ist das Thema seit einiger Zeit virulent im Zusammenhang mit der Debatte um die Bedeutung unseres Grundgesetzes, das bekanntlich aus historischen Gründen seit nunmehr fünfzig Jahren an der Stelle einer staatlichen Verfassung unseres Gemeinwesens steht. Bekannt und viel zitiert ist die Feststellung von E. W. Böckenförde, daß unser Staat von Voraussetzungen lebt, die er sich nicht selber geben kann. Ich zitiere dazu noch einmal aus dem schon angeführten Vortrag von Christoph Morgenster: »Unser Staat basiert auf Überzeugungen, die in der Präambel des Grundgesetzes verankert und deshalb nicht veränderbar sind. Die Väter unserer Verfassung bezeichneten ihren Standort deutlich: ›in Verantwortung vor Gott und den Menschen‹. Damit haben sie ein klares Vorzeichen für unser Staatswesen markiert. Auch wenn sich unser Staat weltanschaulich neutral verhält und wir keine Staatskirche haben: Unser Grundgesetz atmet christlichen Geist. Nach dem unseligen Dritten Reich haben die Väter unserer Verfassung bewußt

²⁴ Vgl. insbesondere GW III – die Ressentiment-Arbeit. Zum Humanitarismus: E. Haffner, *Der ›Humanitarismus‹ und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche*, Scheler und Gehlen, Würzburg 1988.

²⁵ Das gilt wie für Europa ebenso für die moderne Türkei im Sinne der Bestrebungen seit Mustafa Kemal Atatürks Präsidentschaft ab 1923.

auf die christlichen Wurzeln geachtet, die den neuen Staat tragen sollen. Sie waren davon überzeugt: Der Staat kann sich seine inneren Grundlagen nicht selber schaffen. Sie sind ihm vorgegeben.«²⁶ Und weiterhin: »Toleranz darf nicht bedeuten, daß die christlich geprägte Werteordnung stillschweigend zur Disposition gestellt wird.« Und in *diesem* Zusammenhang: »Die Freiheit, die das Grundgesetz gewährt, darf sich nicht gegen das Grundgesetz und seine Positionen richten.«²⁷

Scheler hat die europäische Kultur – und damit die Konstitution unseres Kulturkreises – immer als christlich mitgeprägt erfaßt. Er hat sie schon früh in Abhebung von der griechischen Kultur einerseits, der indischen andererseits zu bestimmen gesucht, vorzüglich hinsichtlich des jeweiligen Gottesverständnisses resp. des Verhältnisses zum Absoluten.²⁸ Während dabei die antike griechische und römische Kultur – und anders übrigens auch die (vorchristlich-) jüdische (vgl. GW VII, 94) – als voreuropäisch anzusehen sind, handelt es sich bei der indischen um einen parallelen Kulturkreis.²⁹ Gegenüber der

²⁶ Morgener, *Wie tolerant ist christlicher Glaube*, a. a. O., S. 8. Auf die Folgerungen eingehend, fährt der Verfasser fort: »Dieser Grundüberzeugung zufolge sind in unserem Staat bestimmte Werte festgeschrieben: ›Die Würde des Menschen ist unantastbar.‹ ›Die ungestörte Religionsfreiheit wird gewährleistet.‹ Wir gehen von der Gleichberechtigung von Mann und Frau aus. Wir achten die Freiheit der einzelnen Persönlichkeit hoch. Presse- und Meinungsfreiheit gelten selbstverständlich. Wird diese Basis ausgehöhlt, gerät das Ganze unseres Staatsgefüges und seiner inneren Grundordnung ins Rutschen. Unser Staat muß deshalb darauf achten, daß die christlichen Wurzeln gepflegt werden, denen er sich verdankt, und daß christliche Institutionen und christliches Gedankengut gefördert werden. Denn aus ihnen erwachsen die Werte, die im Grundgesetz niedergelegt sind. Diese Werte verstehen sich nicht von selbst noch fallen sie vom Himmel, sondern sie müssen vermittelt, d. h. in einem christlichen Grundklima eingeübt und gepflegt werden [...] Diese Wertebasis wird im sogenannten vorpolitischen Raum gebildet; in der Erziehung der Kinder, im Schaffen der Kultur, im geistigen Klima der Medien. Es sind Institutionen erforderlich, die diese Werte vermitteln.«

²⁷ Morgener, *Wie tolerant ist christlicher Glaube*, a. a. O., S. 9. Kein Ersatz dafür kann ein ›antifaschistischer Grundkonsens‹ sein, so berechtigte Momente er auch enthalten mag.

²⁸ Vgl. insbesondere die Ressentiment-Abhandlung von 1912 (GW III, darin 70 ff.) und *Liebe und Erkenntnis* von 1915 (GW VI, 77 ff.), dazu auch im neu eingefügten Teil des Sympathiebuches ²1923 (GW VII, 87 ff.).

²⁹ Diesen faßt Scheler hier in Abhebung zunächst nur gleichsam negativ – auf den Punkt gebracht GW IX, 48: »Ich bin [...] der Meinung, daß die gesamte indische Kultur die spezifisch griechische und abendländische Kategorie des ›Geistes‹ nicht besaß. Alle indischen Systeme sind entweder positiver oder negativer Biologismus, und dies sowohl der Eigenart des Anorganischen gegenüber, wie der Eigenart des Geistigen« –, während

griechischen Gottesbeziehung sieht Scheler die entscheidende Wende in der mit der Menschwerdung Gottes vollzogenen und die Nachfolge hervorrufenden »Bewegungsumkehr der Liebe« (GW III, 72 f.), die das personale Gottesverhältnis begründet: »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 – und dies *ohne* die antike Angst, dadurch zu verlieren und selbst unedel zu werden, sondern in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses ›Beugens‹, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem ›Sichverlieren‹ das Höchste zu gewinnen – Gott gleich zu werden. Die Umformung der Idee Gottes und seines Grundverhältnisses zu Welt und Mensch ist nicht der Grund, sondern die *Folge* dieser Bewegungsumkehr der Liebe. [...] So wird Gott von selbst zur ›Person‹, die keine ›Idee des Guten‹, keine ›formvolle Ordnung‹, keinen Logos mehr über sich hat – als Folge seiner Liebestat. Und er wird selbst ›liebender Gott‹ – ein hölzernes Eisen für den antiken Menschen, eine ›unvollkommene Vollkommenheit‹! ... Nach der christlichen Vorstellung ist Liebe ein unsinnlicher Akt des *Geistes* (kein bloßer Gefühlszustand wie für die Modernen), aber gleichwohl kein Streben und Begehren, und noch weniger ein Bedürfen. Für diese Akte ist es ein Gesetz, daß sie sich in der Verwirklichung des Erstrebten verzehren, während die Liebe das nicht tut. Sie *wächst* in ihrer Aktion. Und nun gibt es keine rationalen Prinzipien mehr, kein Gesetz und keine ›Gerechtigkeit‹, die, unabhängig von der Liebe und vor ihr vorhergehend und über ihr, ohne Aktion und deren Verteilung an die Wesen, je nach deren Werte, leiten dürften! Alle, die Freunde *und* Feinde, die Guten *und* Bösen, die Edlen *und* die Gemeinen sind der Liebe wert. Und bei jeder Erscheinung von fremder Schlechtigkeit muß ich sie mir selber zur Mitschuld rechnen, da ich mir immer sagen muß: ›Wäre dieser Schlechte schlecht, wenn du ihn genug geliebt hättest?‹«

Auf die Auswirkung dieser Grundeinsicht Schelers auf die Ge-

er später im Zusammenhang mit der Notwendigkeit des Ausgleichs, mit der Einführung, der ›Leidenstechnik‹ und dem Pazifismus die positiven Errungenschaften heraushebt.

staltung seines Werkes und dessen Verlauf komme ich im dritten Teil zurück. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier aber noch angefügt: Natürlich ist, wie Scheler ausdrücklich betont, Europas christliche Kultur nicht mit dem Christentum als solchem identisch. Letzteres realisiert sich in der Welt mit der Kirche als ›Gesamtheilsperson‹ mit Singularitätscharakter, während Europa als Kulturkreis eine der prinzipiell pluralen ›Kulturgesamtpersonen‹ ist (GW II, 542). Der mit dem Christentum verbundene Missionsauftrag (Matthäusevangelium 28, 19–20) hat also nichts mit ›Europäisierung‹ zu tun. Umgekehrt ist aber die europäische Kultur mit dem Christentum konstitutiv verbunden, so daß eine Stellungnahme zu diesem Erbe zur Teilnahme an dieser Kultur gehört. Für den neuzeitlichen Europäer mit seinem ›Anspruch auf Mündigkeit‹³⁰ setzt das die Kenntnis der in Frage stehenden ›Sache selbst‹ voraus, so daß zur europäischen Bildung die ›Unterscheidung des Christlichen‹ (Guardini) gehört – wie auch immer die Glaubensentscheidung des Einzelnen dann ausfallen mag. Keine Entscheidung zu fällen würde aber den ›Anspruch auf Mündigkeit‹ unerfüllt lassen. Entsprechend wäre für alle Kulturkreise die Notwendigkeit zu einer Neubesinnung auf ihre Beziehungen zu ihren religiösen und metaphysischen Grundlagen gegeben (Scheler: Heilswissen), komplementär zu ihrer institutionellen ›Säkularisierung‹. Dabei wären zwei Abwege zu vermeiden, die man den säkularistischen und den fundamentalistischen nennen könnte. Den rechten Weg könnte man den der Orthodoxie nennen – nicht im konfessionellen Sinne der einen der drei großen europäischen ›Kirchen‹, sondern im Sinne der Wortbedeutung als in Mündigkeit aufgenommener Gläubigkeit, wie sie z. B. für sich G. K. Chesterton in seinem gleichnamigen Buch von 1908 dargelegt hat.³¹ Dies vorausgesetzt, scheint es mir für die Kulturkreise keine bessere Empfehlung zu geben als die Lessings in der bekannten Ringparabel von Nathan dem Weisen: »Es eifre jeder seiner unbestochenen / Von Vorurteilen freien Liebe nach!« (Dritter Aufzug, Siebenter Auftritt) Die Folge wäre dann jener von Scheler in seiner Spätphilosophie ins

³⁰ Hellmut Diwald, *Anspruch auf Mündigkeit – 1400–1555*, Frankfurt a. M. etc. 1975; Eröffnungsband der Propyläengeschichte Europas in 6 Bänden.

³¹ *Orthodoxy – A Personal Philosophy*, weiter in zahlreichen englischen Auflagen und auch in deutscher Übersetzung. Quentin Lauer hat Chesterton in einem Buch treffend *Philosopher without a Portfolio* genannt (New York 1988). Chesterton, der, gleichen Geburtsjahres wie Scheler, etwa mit diesem zugleich in Deutschland bekannt wurde, stimmt auch in der Essenz seiner Werke mit Scheler bemerkenswert überein.

Auge gefaßte Ausgleich nicht nur der Wissensarten und ›Lebens-techniken‹ (GW IX, 159 ff.), sondern generell »der Mentalitäten, der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise«³² (GW IX, 152 und 170), wobei jedem Kulturkreis dennoch weiterhin die primäre Repräsentanz seines eigenen Erbes, weil ursprünglicher Verbundenheit damit, zufallen würde. Was letztere angeht, so ist gegenwärtig wieder die in der Geschichte oft verdunkelte³³ Unvertretbarkeit des biblischen Judentums bewußt geworden, von der schon der Apostel Paulus gesprochen hat (Römerbrief 11).

Bevor ich zum Schlußteil übergehe, noch einige wenige Bemerkungen zu den anderen von mir oben erwähnten aktuellen Themen. Scheler läßt keinen Zweifel an der bleibenden Bedeutung der Nationen³⁴ und der ihnen zugrundeliegenden Völker, die in den Kulturkreisen nur wie in einer Familie als eigenständige Persönlichkeiten zusammengehören. Ein solches Verhältnis entspricht dem vielzitierten Ausspruch de Gaulles vom »Europa der Vaterländer«. Auf das besondere Verhältnis der Nationalitäten zu ihren Eigensprachen weist Scheler in einer Anmerkung zur *Wertethik* hin (GW II, 535). Schon vor der Herausbildung der europäischen Nationen und Nationalstaaten wurden an den Universitäten die Landsmannschaften nach ihren Sprachen in ›nationes‹ zusammengefaßt. In der Zeit der nationalen Einigungsbestrebung Deutschlands im 19. Jahrhundert beantwortete Ernst Moritz Arndt die selbstgestellte Frage »Was ist

³² »Vor allem Asiens und Europas«, fügt Scheler hinzu. An anderer Stelle sagt er: »Ein Ausgleich größten Maßstabes, der die Formung des Menschen betrifft, ist auch der längst eingeleitete Ausgleich zwischen *Europa* und den drei großen *asiatischen* Zentren, Indien, China und Japan, vermittelt durch die Welt des Islam« (GW IX, 159).

³³ In unserem Jahrhundert in Deutschland innerhalb der Kirche bei den sich selbst so bezeichnenden ›Deutschen Christen‹, außerhalb ihrer in dem sogenannten ›Antisemitismus‹, der in der nationalsozialistischen Ideologie kulminierte und sich die ›Eliminierung‹ des Judentums seiner Vorstellung zum Ziel gesetzt hatte. Die damit verbundene Blindheit für die Wurzel der jüdischen Kultur hat gleich nach Beginn der deutschen Epoche des ›Dritten Reiches‹ C. S. Lewis in einem Brief vom 5. 11. 1933 über Hitler so formuliert: »Did you see that he said ›The Jews have made *no contribution to human culture* and in crushing them I am doing the *will of the Lord*.‹ Now as the whole idea of the ›Will of the Lord‹ is precisely what the world owes to the Jews, the blaspheming tyrant has just fixed his absurdity for all to see in a single sentence [...]« (Walter Hooper (Hg.), *They Stand Together – The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves*, New York 1979, S. 468.) Hitler sagt in ›Mein Kampf‹: »Indem ich mich des Juden erwehre [...]« Die Blindheit des ›Ariertums‹ für die jüdische Kultur hat eine längere Vorgeschichte.

³⁴ Mit denen er sich eingehend befaßt hat, vgl. Anm. 11, dazu meine in Anm. 3 genannte Abhandlung.

des Deutschen Vaterland?« mit den Worten »Soweit die deutsche Zunge klingt [...]«; damit war ein natürliches Kriterium genannt, nicht schon ein politischer Anspruch erhoben. – Im Hinblick auf den oben von mir vorgenommenen Vergleich der Strukturen des Tierreichs mit dem Menschenreich wäre noch eine bemerkenswerte Entsprechung nachzutragen, auf die hier nur hingewiesen werden kann: Wie Hedwig Conrad-Martius aufgewiesen hat, gibt es im Tierreich eine Typusart mit absoluter Vorzugsstellung: jene, »die einem lebenden Wesen [...] von den höheren Typenarten aus gerechnet, zum erstenmal einen vollanschaulich geprägten und in dieser Weise unmittelbar identifizierbaren Charakter verleiht. Es ist ungefähr das, was es einem jeden geistig erwachenden Kinde ermöglicht, das betreffende Tier oder die Pflanze im Bilderbuch wiederzuerkennen und zu benennen, was aber auch die typische anschaulich-konkrete Darstellung im naturwissenschaftlichen Bilderatlas erlaubt. [...] Ja, die eigentliche, ursprüngliche Namengebung knüpft an diesen Typus an. Es ist das, was man zoologisch-systematisch mit Großart oder Gattung bezeichnet«. ³⁵ Eine entsprechende Stellung scheint im ›Menschenreich‹ dem Volk bzw. der Nation zuzukommen. Scheler sagt in seiner Vorlesung über *Grundlagen der Geschichtswissenschaft* 1909: Von den kollektiven Einheiten »ist aber die des ›Volkes‹ die ursprünglichste und wichtigste [...] Eine jede reale Entwicklung findet zunächst an *Völkern* statt und ihren konkreten Inhalten des Lebens« (GW XIII, 231). Nationen wiederum sind auf Völkern fundiert. Es ist deshalb vielleicht nicht nur zeitbedingt, daß die Bemühungen um ein globales politisches Zusammenwirken im ›Völkerbund‹ (›League of Nations‹) und in den ›Vereinten Nationen‹ (UNO) Gestalt gewannen.

Henckmann (a. a. O., S. 136) spricht im Sinne Schelers auch von der Menschheit als einer »auf dem Prinzip der Solidarität beruhenden Gesamtperson«. Ich habe bei Scheler eine solche Bezeichnung nicht gefunden, doch liegt sie ohne Zweifel in der Linie seiner Konzeption. Die positive Bestimmung müßte freilich wohl von einem Blickpunkt aus geschehen, der alle vier irdischen Reiche zusammen als der Erde zugehörig zu fassen erlaubte. ³⁶

Zur Konturierung der Raumzeitgestalt Europas als Kulturkreis

³⁵ Bios und Psyche, Hamburg 1949, S. 45. Dort auch über das fundamentum in re dieser Sachlage.

³⁶ Ein erster philosophischer Ansatz dazu liegt in Gustav Theodor Fechners *Zend Ave-*

haben zwei ebenfalls anthropologisch – im Sinne der vier Grundfragen Kants – ansetzende Denker, beide gute Kenner Schelers, an den sie auch mit anknüpfen, Wesentliches zum Verständnis des heute gegenüber dem Jahrhundertbeginn erstaunlich gewandelten Europa beigetragen. Alois Dempf hat in seinem Buch *Sacrum Imperium – Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der Renaissance* (1929, ²1954) gezeigt, wie die Geschichtsgestalt Europas hinter den Zeitpunkt des ›Anspruchs auf Mündigkeit‹ (Diwald) in die Anfänge des christlichen Kaisertums mit seinen beiden großen Gründungsgestalten Konstantin und Karl dem Großen zurückreicht, und zugleich, daß nur mit der Wiedereinbeziehung dieser Tradition dem ›Anspruch auf Mündigkeit‹, dessen Erfüllung heute noch aussteht, entsprochen werden kann. Die Einlösung setzt die Entsprechung zu Schelers Kategorie der ›Gesamtperson‹ voraus, die Scheler bis in seine letzte Werkperiode festgehalten hat (siehe GW XIII, 59). Die einseitig westeuropäische Akzentuierung Europas, deren Herausbildung über das abendländische Kaisertum und den entsprechenden Reichsgedanken und beider Ablösung Dempf eingehend charakterisiert, ist bei ihm dennoch keine absolute. Ihre Relativität haben zu Recht besonders Georg Stadtmüller und Fedor Stepun betont. – Auch bei August Vetter wird die Zugehörigkeit des Ostens zur europäischen Grundgestalt bestätigt und anthropologisch begründet. In einer bemerkenswerten Studie von 1949 *Der christliche Untergrund der west-östlichen Spannung*,³⁷ unternommen als »Versuch, die weltpolitische Situation der Zeit aus ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund aufzuhellen und sie für das Verstehen gleichsam durchsichtig zu machen« (S. 355), zeichnet Vetter ein bemerkenswertes Bild der Grundgestalt Europas, wie es sich in der Neuzeit geographisch herausgebildet hat. In Entsprechung zu den drei großen christlichen Konfessionen ergibt sich ein dreigliedertes Spektrum

sta von 1851 vor (5. Auflage von Curd Laßwitz, Leipzig 1922). Ich selbst habe dazu eine Untersuchung in Arbeit unter dem Titel *Die Erde als Thema der Philosophie*.

³⁷ Abgedruckt in August Vetter, *Die Wirklichkeit des Menschlichen*, Freiburg/München 1960. – Zu Veters zentralem Werk ›Natur und Person‹ (Stuttgart 1949) schrieb Alois Dempf: »Eines der ganz wenigen Bücher echter Weisheit, das wohl den ersten entscheidenden Schritt über Max Scheler, die Tiefenpsychologie und die Charakterkunde hinaus in der heranreifenden philosophischen Menschenlehre macht.« – Von den vorher Genannten vgl. Georg Stadtmüller, *Grundfragen der europäischen Geschichte*, München 1965, und Fedor Stepun, *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*, München ²1962, ¹1959.

mit dem alten Europa als Mitte, dessen Enden sich im Laufe der Neuzeit als Amerika über den Atlantik und als Rußland bis Sibirien ausgedehnt hat. Unser Jahrhundert war dadurch gekennzeichnet, daß die alte Mitte unter die Vorherrschaft der beiden Flügelmächte geriet, deren Einflußbereiche am ›Eisernen Vorhang‹ des geteilten Europa und Deutschland aufeinanderstießen. Eine Situation, deren Ende mit der zunächst geographischen Restitution Zentraleuropas zu Anfang der neunziger Jahre Vetter nicht mehr miterlebt hat. In solchem Zusammenhang ergibt sich die Frage der Zugehörigkeit Rußlands zu ›Europa‹ unabhängig von der Kontinentalzuweisung natürlicherweise so, daß es an Zentraleuropa angrenzt (mit seiner Westgrenze), aber zu Gesamteuropa gehört. Die stets umstrittene ›Uralgrenze‹ würde ebenso gegenstandslos werden wie die Zugehörigkeitsfrage zu ›Europa‹, etwa im Unterschied zu den USA. Einer solchen Gestaltung würde von den politischen Institutionen die ›Konferenz zur Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa‹ (KSZE) entsprechen, während die NATO eindeutig ›westlich‹ geprägt und gegen ›den Osten‹ gerichtet ist.

Was schließlich die Idee einer ›Völkerethik‹ in Ergänzung zu den Bemühungen um das ›Völkerrecht‹ betrifft, so wäre diese Teil einer Sozietätenethik, im Unterschied zur Individualethik und zu einer Sozialethik, die sich auf das Verhältnis zwischen den Einzelnen und den Sozietäten, denen sie angehören, bezieht. Eine Sozietätenethik hätte dagegen die Beziehungen zwischen den Sozietäten als solchen zum Gegenstand; konkret repräsentiert natürlich in den ihnen angehörigen Einzelnen, aber *als* solchen: mich *als* Deutschen, *als* Europäer usw. ginge das an. Die Entwicklung einer solchen Sozietätenethik könnte sich m. E. besonders auf Schelers Ausführungen zu *Politik und Moral* (GW XIII) stützen.

III

In meinem Schlußteil möchte ich nun auf meine These zurückkommen, daß mit unserem Thema eine Konstante in Schelers Gesamtwerk angesprochen ist, ein roter Faden sozusagen sich zeigt, der sich durch allen Wandel hindurchzieht. Wie ich diese Linie sehe, kann ich hier nur noch skizzenhaft andeuten. Immer spricht Scheler als Denker, der sich der Zugehörigkeit zu seinem Kulturkreis bewußt ist, also als Europäer, aber nie als Europäist. Als bewußter Europäer tritt er in

den Dialog der Kulturen ein. Das macht seine besondere Aktualität im beginnenden Zeitalter der Kulturkreise aus.

Schon die Dissertation soll Vorarbeit leisten zu einer in der europäischen Philosophie im Anschluß an Kant ausstehenden »Wertkritik des Bewußtseins« (GW I, 12), zu der Scheler in seiner Habilitationsschrift eine adäquate Methode herauszuarbeiten sucht, dort im Anschluß an Eucken »noologische Methode« genannt (GW I, 336). In seinem Kant-Aufsatz von 1904 nennt er das Grundproblem, das er im geistigen Leben Europas sieht: die Diskrepanz zwischen dem das Leben leitenden christlich bestimmten Ethos und dem von der – griechischen und römischen – Antike bestimmten Denken (GW I, 366 ff.). Den bedeutendsten frühen Ansatz zu deren Überwindung sieht Scheler bekanntlich bei Augustinus (vgl. schon GW I, 367). In diesem Zusammenhang findet sich die auf den ersten Blick erstaunliche Formulierung: »Es ist das ganz Einzigartige in der Leistung I. Kants, daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine *innere logische Angleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit den Fakten der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat*. Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine ›christliche Philosophie‹ –, nicht im Sinne eines *konfessionell* gebundenen Denkens, sondern im Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung.« (GW I, 367 f.) Kant als ›christlicher Philosoph‹! Das wird verständlich, wenn man ihn als Begründer des ›Personalismus‹ versteht. Diese Stellungnahme Schelers bleibt festzuhalten, wenn man die phänomenologisch begründete vehemente Kant-Kritik in der *Wertethik* nachvollzieht. Bezeichnenderweise lautet deren Untertitel ja auch: *Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.

Die zweite Periode des Schelerschen Werkes bringt diesen Ansatz zur vielseitigen Entfaltung: In der Klärung gegenüber Fehldeutungen wie der Nietzsches, in der Entfaltung des Sinnes tradierter Begriffe (in ›Rehabilitierungen‹ und positiven Wesensanalysen), in der kritischen Beleuchtung gegenwärtig vorherrschender Tendenzen Europas (besonders in der Kapitalismuskritik). Im Ersten Weltkrieg sucht Scheler im Lichte der dabei gewonnenen Erkenntnisse die Gegenwartssituation seiner Nation und seines Kulturkreises zu fassen und darin Wege aufzuzeigen, Orientierung für verantwortliches Handeln zu gewinnen. Diese Bemühungen kulminieren nach dem für Deutschland katastrophalen Ende des Ersten Weltkrieges in drei

Versuchen der Wegweisung in der neuen Situation, die nach dem Zweiten Weltkrieg von unveränderter Aktualität blieben, doch damals fast gänzlich im Nachlaß verborgen waren: Vorträge bzw. Vortragsfolgen über die Themen *Christliche Demokratie*, *Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus* und *Probleme einer christlichen Philosophie*. Das erste Thema, 1919 vorgetragen, behandelt die im Zuge des deutschen Zusammenbruchs eingeführte und plötzlich als »neuer Gott der Zeit« (GW IV, 676) angesehene Demokratie (dasselbe wiederholte sich 1945) »nicht vom Standpunkt eines Parteiprogramms, sondern zwecks Bildung richtiger Ideen« (ebd.) und sucht sie aus dem Geiste christlicher Haltung positiv zu fassen.³⁸ Die zweite Abhandlung wurde weitgehend am 8. und 9. April 1919 in Münster vorgetragen; ihr Inhalt wurde durch eine ausführliche Besprechung des Veranstalters Johann Plenge bekannt³⁹ und ihr Anfang von Scheler selbst im Oktober des gleichen Jahres im Hochland (XVII) veröffentlicht unter dem Titel *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus* (jetzt GW VI); der Rest blieb im Manuskript liegen, dessen Hauptteil ebenfalls erst in GW IV zum Abdruck kam.⁴⁰ Der dritte, bis heute unpublizierte (und zum Teil noch untranskribierte) Text lag der erwähnten Vortragsfolge *Probleme einer christlichen Philosophie* zugrunde, die im Winter 1919/20 begonnen, aber nicht zuendegeführt wurde.⁴¹ In ihr setzte Scheler an, in extenso auszuführen, was er in *Liebe und Erkenntnis* in kompakter Kürze zur Situation einer ›christlichen Philosophie‹ festgestellt hatte (GW VI, 87 ff.) und sie mit der Gegenwartssituation der Philosophie in Beziehung zu setzen.

³⁸ Das Manuskript wurde 1982 von M. S. Frings als Zusatz in GW IV im Druck zugänglich (676–687).

³⁹ Vgl. dazu den Briefwechsel Schelers mit Plenge, hg. von Bernhard Schäfers in: *Soziale Welt* XVIII/1, Göttingen 1966, S. 73–76.

⁴⁰ Vgl. dazu Sigrit von Moisy, Zwei wiederentdeckte Manuskripte Max Schelers im Nachlaß Carl Muths, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXXIII/4 (1979), S. 621 ff. sowie das Nachwort des Herausgebers M. S. Frings in GW IV, 697 f.

⁴¹ Das Originalmanuskript von 23 Seiten liegt in Schelers Nachlaß unter der Signatur Ana 315 B I 200. Dazu gibt es bearbeitete Nachschrift-Notizen von Herbert Leyendekker im Umfang von 24 Seiten in dessen Nachlaß ebendort unter der Signatur Ana 375 B III; sie enden mit dem Vermerk: »Der Cyclus wurde nicht zu Ende geführt!« Bemerkenswert ist dazu, daß laut einem Zettel aus B III 18 in Schelers Nachlaß für dessen Abhandlung *Probleme der Religion* (jetzt GW V) ein abschließendes Kapitel mit der Überschrift ›Christliche Philosophie; Idee einer solchen‹ vorgesehen war.

Die genannten Manuskripte fallen in das Ende der zweiten Periode von Schelers philosophischem Werk, unmittelbar vor der Wende zu seiner Spätphilosophie, die so viele seiner christlichen Freunde erschüttert hat. Im Gegensatz zu diesen vermag ich darin nicht einen Bruch in der tiefsten Motivationslinie Schelers zu sehen, sondern in dieser Linie einen Schritt voran. Veranlaßt war er möglicherweise in der Einsicht, daß die Erwartung einer unmittelbaren Wirkung seiner Darlegungen unrealistisch sei, weil ohne eine entsprechende Disposition ›des Lebens‹ alle geistigen Hinweise unaufgenommen bleiben müßten und der Geist als solcher folglich ohnmächtig bliebe. Dann aber müßte die Aufnahmebereitschaft ›des Lebens‹ erst heranwachsen und so lange müßte nicht nur die Politik, sondern jede unmittelbar auf die Verwirklichung des Geistes (und damit des kommenden Gottesreiches) gerichtete Tätigkeit ineffektiv bleiben. Sie müsse sich geduldig nach dem Stand der Möglichkeiten richten. Also keine Resignation, sondern Realismus! Nicht nur alle Ideologien, sondern auch alle kurzschlüssigen Vorstellungen der Förderung des Kommens des Gottesreiches müßten suspendiert bleiben. Das aber scheint mir durchaus eine Annäherung an biblische Perspektiven zu sein. Es wäre dann ein Schritt nicht in Richtung einer Suspension des christlichen und damit des traditionellen europäischen Ethos, sondern zu dessen wirklichkeitsangemessenerer Erfüllung. War so die Intention Schelers, so bleibt uns nur zu fragen, ob er deren Erfüllung in angemessener Weise gesehen und seine Spätphilosophie entsprechend ausgestaltet hat. Das wäre ein eigenes großes Thema. Alle Anzeichen deuten jedenfalls darauf hin, daß Scheler selbst nicht sein Leben als umgewendet und sein Werk in anderer Grundmotivation als früher sah. Dafür nur ein Zeugnis, das als repräsentativ gelten kann. Nach dem Bericht von Walter Biemel über einen Besuch bei Maria Scheler notierte H. L. Van Breda in seinem Tagebuch: »Es ist [...] nach Maria Schelers Auffassung falsch, von einem Abfall vom Katholizismus zu sprechen. Er [Max Scheler] habe ihr wiederholt gesagt, er sei mit Leib und Seele katholisch und selbst wenn er wollte, könne er seine katholische Verwurzelung nicht verleugnen. Seine Reaktion richte sich jedoch gegen die Organisation des Katholizismus, der er seine Vorwürfe gemacht habe.«⁴² Wenn man dies »nicht im Sinne eines kon-

⁴² Ich verdanke die Kenntnis dieses in deutsch wiedergegebenen Textes Heinz Leonardy, der auch die freundliche Erlaubnis ihn zu zitieren gegeben hat.

fessionell gebundenen Denkens, sondern im Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung« (GW I, 368), eines »Christentums schlechthin« (C. S. Lewis) in Fortführung europäischer Tradition versteht, erscheint es mir als sehr überzeugend.