

---

EUGENE KELLY

*New York Institute of Technology (retired)*

*ekelly@nyit.edu*

---

# ÜBER SCHELERS IDEE EINER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFT UND IHRE ROLLE BEIM WIEDERAUFBAU EUROPAS

---

## *abstract*

*This article examines some of Scheler's short writings, written near the end of and shortly after the First World War. Scheler applied his phenomenology of social forms, developed in "Formalism in Ethics," especially that of the "life community," which has its model in the true and ancient Christian idea of community, to the problem of the spiritual and intellectual reconstruction of Europe, Germany, and the Christian churches after the end of the First World War in the hope that this would ease the tensions between them. However, the changed social, political and economic conditions after the war made Scheler's analyses and suggestions irrelevant, and Scheler looked for new ways to achieve the social engagement of philosophy.*

---

## *keywords*

*society, life-community, collective person, solidarity, Christian communities, cultural policy*

---

---

In den Jahren der europäischen Katastrophe des Ersten Weltkriegs dachten Schriftsteller, Dichter, Musiker und Intellektuelle über den Krieg nach, über seine Rechtfertigung oder Verurteilung, ihre Rolle bei der Stärkung des Geistes jeder kämpfenden Nation und über die Mittel zum Wiederaufbau des europäischen Kulturlebens nach Beendigung der Feindseligkeiten. Philosophen waren keine Ausnahme. Zum Beispiel unterzeichneten Männer wie Max Planck, Rudolf Eucken und Wilhelm Windelband eine Petition, genannt Manifest der 93, in der die „Verleumdungen“ des deutschen Verhaltens im Krieg angeprangert wurden, die in der ausländischen Presse erschienen. Andere deutschen Wissenschaftler verteidigten sogar schrecken wie die Zerstörung einer Forschungsbibliothek in Leuven durch das deutsche Militär (de Warren, 2017).

Hinter der patriotischen Reaktion der deutschen Dichter und Denker auf den Krieg stand zweifellos ihr Gefühl, endlich aus einer sozial entfremdeten Gemeinschaft von Individuen herauszukommen, die nur durch die Institutionen, in denen sie arbeiteten, und durch eine ferne Regierung zusammengehalten wurden, die sich scheinbar ewig im psychologischen Krieg mit ihren Nachbarn befand. Dann, im August 1914, traten sie plötzlich in eine Gemeinschaft mit ihren Genossen ein, die Seite an Seite kämpften und die sie alle in Solidarität mit ihren Mitmenschen vereinten. Sie fingen an, sich als Agenten einer nationalen Anstrengung zu fühlen, die über ihr individuelles Leben hinausreichte und erhabener war. Das Pathos, mit dem Scheler dieses Gemeinschaftsgefühl, diese solidarische Bereitschaft, die eigenen Interessen und sogar das eigene Leben für die Nation zu opfern, zum Ausdruck bringt, ist typisch:

Welche dieser Höhenlagen wir anzunehmen hatten, als der Krieg begann, welche wir noch heute Tag für Tag einzunehmen haben, sofern wir direkt oder indirekt, im Felde oder zu Hause an seiner harten Führung tätig mitwirken ... unser Herz sprach deutlich zuerst das Wort: *Deutschland* (Scheler, 1955, p. 357).

Und doch ließen die meisten dieser Dichter und Denker ihre Kriegsrhetorik fallen, als die Kämpfe weitergingen, als die Zahl der Leichen zunahm, als die Kapitulation Deutschlands unvermeidlich wurde. Ihre Solidarität verwandelte sich in Gezänk, und sie begannen, unter dem Nihilismus zu leiden, der aus der Verzweiflung hervorgeht. Anstatt Liebe zu seinen Mitmenschen zu wecken und sich für das Wohlergehen ihrer Gemeinschaften einzusetzen, gab es Verzweiflung, Anomie und das Gefühl, dass alles verloren war: Es gab keine Zukunft mehr. Natürlich begannen in der führenden Elite aller europäischen Nationen Spekulationen über

den Wiederaufbau ihrer Nationen und Gemeinschaften und Europas als Ganzes und über die Bereitstellung der Mittel für ihr kulturelles und geistiges Wiedererwachen. Der Krieg hatte gezeigt, wie erhabend echte Solidarität mit dem Nächsten sein kann, so fehlgeleitet oder verwerflich seine Anlässe auch sein mögen, denn er schließt das Verantwortungsbewusstsein aller für alle ein. Sie muss nach Kriegsende fortgesetzt werden. Dazu merkte Scheler richtig: „Nur die Torheit kann glauben, dass das bloße Einigungserlebnis des Krieges – ohne hinzukommende Entbindung neuer positiver sittlicher Mächte – daran irgend etwas ändert“ (Scheler, 1982, 557)

Deshalb muss eine neue Form des Zusammenlebens entdeckt werden, wenn Europa sich von der Schuld für die bloße Möglichkeit, dass der Krieg überhaupt stattfinden konnte, erholen soll. Scheler seinerseits beklagte 1919, dass diese Wiederaufbaubemühungen nur einen einseitigen „Chor von Monologen“ hervorgebracht hätten, die jeweils von den Vertretern unterschiedlicher Interessen stammten und die sich als „Gesellschaftsbaumeister“ anboten. (Scheler, 1982, p. 544). Aber der Ruf der Stunde braucht Einigkeit und Sicherheit:

Die Idee, dass es nicht nur ein allgemeingültig und für alle Zeiten objektive Gutes und Rechtes gibt, sondern auch für jedes Zeitalter und für jede unwiederholbare Phase des Geschichtverlaufs „die“ einzigartige individuelle und gleichwohl streng objektive, im göttlichen Weltplan gleichsam eingeschossene ideale „Forderung der Stunde“, -- die jetzt ungehört niemals wieder erhörbar ist, da das Gute, das sie einschließt, eben für diese Stunde allein präformiert ist – diese Idee scheint uns als praktischer Leitstern verloren gegangen zu sein (Scheler, 1982, pp. 543-44).

In Schelers politischen Schriften aus den letzten Kriegsjahren finden wir fünf große Initiativen, die seine Hoffnung auf ein neues Europa und Deutschland beleben. Erstens besteht er auf die Wichtigkeit seiner Phänomenologie der vier wesentlichen Formen des menschlichen Zusammenlebens, die in *Der Formalismus in der Ethik* gegeben war, für die Untersuchung des sozialen und kulturellen Wandels. Zweitens die Mittel zur Heilung des seit der Aufklärungszeit veränderten gesellschaftlichen Bewusstseins, das zum Teil zum Krieg führte. Drittens die notwendige Rolle des Christentums und insbesondere des Katholizismus für diesen Wiederaufbauprozess. Viertens, die Notwendigkeit, kulturelle Überschneidungen zwischen der Kultur und dem Ethos der Sekten und Nationen zu finden, die erlauben sollen, eine Brücke zwischen ihnen zu bauen. Fünftens, ein allgemeines Verständnis für die sozialen Ansichten der streitenden Parteien in Deutschland herzustellen, die den Streit zwischen ihnen insoweit überwindet, so dass Solidarität unter ihnen wieder möglich wird. Wir beginnen mit einer Beschreibung von Schelers Phänomenologie der wesentlichen Formen des Zusammenlebens, die der Schlüssel zu den anderen Initiativen ist.

Wenn die phänomenologische Philosophie politisch angewendet wird, unterliegt sie einer selbst auferlegten Belastung. Denn obwohl Phänomenologen untereinander über die eigentliche Methode und Zielsetzung ihrer Wissenschaft streiten mögen, bestand allgemein Einigkeit darüber, dass die Phänomenologie eine apriorische Wissenschaft ist, die uns eine gemeinsame Welt kognitiv zugänglich machen will, indem sie deren wesentlichen materiellen Inhalt und ihre Gegebenheitsordnung aufweist, das heißt, die Wesenheiten, die der alltäglichen Erfahrungswelt zugrunde liegen und sie konstituieren. Die Phänomenologie muss das Gegebene „einklammern“, um diese Strukturen offenbaren zu können. Wenn jedoch alle empirischen Inhalte vom phänomenologisch Gegebenen ausgeschlossen werden, wie könnte aber das phänomenologisch Gewonnene dabei helfen, die Bemühungen zu lenken, um die laufenden politischen Kämpfe einer empirischen Gemeinschaft in der realen Welt zu verbessern? Vielleicht spürte Scheler das Auftreten dieses Problems im Jahr 1917 und

versuchte später in seiner Soziologie des Wissens (Scheler, 1980) das, was ich ein Simulakrum eines „synthetischen Apriori“ genannt habe (Kelly, 1977, p. 151) das empirische Soziologie und Apriori-Phänomenologie auf kontrollierte Weise zusammenführt. Solche Werkzeuge für eine Untersuchung der Dynamik des moralischen Wandels, der „realen“ und „idealen“ Faktoren, die das Funktionieren von Werten im Ethos einer Gemeinschaft bestimmen, sollten einen Einblick in das geben, was angesichts der politischen Situation der Gegenwart wünschenswert und möglich ist. Diese Werkzeuge standen ihm 1917 nicht zur Verfügung, und infolgedessen speisten sich seine Behauptungen in den „Kriegsaufsätzen“, eher aus seinen früheren phänomenologischen Schriften, wie dem Teil II des *Formalismus in der Ethik* (Scheler, 1916), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Scheler, 1913), und seinen Aufsatz *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Scheler, 1915).

In *Der Formalismus in der Ethik*, stellte Scheler eine „Theorie von allen möglichen sozialen Wesenheiten überhaupt“ vor, die auf das Verständnis der Wesen sozialer Einheiten angewendet werden kann und als Grundlage für eine Theorie der Moralen funktionieren könnte. Diese Phänomenologie weist vier wesentliche Typen sozialer Organisation oder Typen des „Zusammenlebens“ auf, nämlich: die Masse, die Lebensgemeinschaft, die Gesellschaft und die solidarische Gemeinschaft der Individuen „in“ einer Gesamtperson. Schelers Beitrag hier ist den heutigen Philosophen wohlbekannt. Wir werden die Elemente daraus abstrahieren, die für Schelers Ideen zum Wiederaufbau Europas und Deutschlands relevant sind.

Die einfachste Form des Zusammenlebens von Menschen ist die „Masse“ von Männern und Frauen. Es besteht aus einer viszeralen Ansteckung, die durch solch starke Gefühlszustände wie Angst und Hass ausgelöst wird. Die Herde agiert ohne Nachdenken und versteht nur die Umstände, die sie zusammengebracht haben. Ohne Reflexion über sich selbst oder andere, entbehrt die Masse jede Spur der Solidarität unter ihren Mitgliedern. Es gibt keine Mitverantwortung, da es kein Gemeinschaftsgefühl gibt, für das sie verantwortlich sein könnten, und keine kollektive Person.

Die zweite wesentliche Art des Zusammenlebens ist die Lebensgemeinschaft, die eine kollektive Person hervorbringt, die sich in der gefühlten Mitverantwortung jedes ihrer Mitglieder für die ganze Gemeinschaft konstituiert, der sie alle angehören. Die autonome Person tritt zunächst nicht auf, denn das Selbstsein oder Ego erfährt sich nicht als getrennt von der Gemeinschaft, d. h. die Mitglieder erleben sich nicht als autonom handelnde Personen gegenüber der Gemeinschaft, da sie einfach Mitglieder derselben sind. Daher entsteht keine Solidarität als solche, denn Solidarität erfordert, dass autonome Personen ihre eigenen moralischen Absichten und ihre Lebensentwürfe mit ihren Mitmenschen teilen. Eine „repräsentative“ Solidarität erwächst jedoch aus dem Gefühl der Mitverantwortung jedes Mitglieds für das Handeln der Gruppe. Diese Mitverantwortung gründet sich auf der Tatsache, dass Einzelpersonen einige der begrenzten sozialen Funktionen ausführen müssen, die in einer Lebensgemeinschaft auftreten, wie z. B. jeweils ein Lehrer, ein Geistlicher oder Dorfvorsteher. Die Werte der Gemeinschaft sind Sachwerte (normalerweise Dinge und Techniken, die zum Überleben erforderlich sind). Scheler fügt auch keine lebenswichtigen Werte wie Kraft und Ausdauer hinzu, die von Individuen getragen werden, obwohl jede Gemeinschaft solche Eigenschaften bei Menschen schätzen würde. Personenwerte als solche gibt es jedoch in Lebensgemeinschaften nicht.

Wenn in der Lebensgemeinschaft die Kollektivperson aus dem Zusammenleben ihrer Mitglieder hervorgeht und für jedes Mitglied verantwortlich wird, schwindet in der Gesellschaft die Rolle der Kollektivperson im Bewusstsein ihrer Mitglieder. Der einzelne Mensch tritt nur dann in den Vordergrund, verantwortlich für sich selbst und nur für andere, so fern als er mit ihnen eine formelle Vereinbarung getroffen hat. Dieses soziale Individuum ist eine Art Abstraktion, das heißt, es existiert als die Summe der Funktionen in einem durch

die Gesetze und Regeln der Gesellschaft konstituieren Staate, zu deren Erfüllung es sich bereit erklärt. Die Gesellschaft selbst ist also eine künstliche Einheit von Individuen (Scheler, 1916, 517). Daher kommt die Vorstellung, die das 20. Jahrhundert verfolgte, dass Personen „auf eine Zahl reduziert“ werden könnten, hier angebracht. Scheler hatte sich bereits in Aufsätzen wie „Der Bourgeois“ (Scheler, 1972), „Die Zukunft des Kapitalismus“ (Scheler, 1972) und „Der Bourgeois und die religiösen Mächte“ (Scheler, 1972) mit den politischen und wirtschaftlichen Strukturen der modernen Gesellschaft auseinandergesetzt. Kapitalismus, so behauptet er, sei nicht nur eine ökonomische Praxis; es ist eine Lebensansicht, die den Platz und die Rolle der darin wohnenden Menschen wertet, und die das intellektuelle und physische Milieu von Kapitalisten und Arbeitern gleichermaßen beherrscht. Die Arbeiter werden also nur nach ihrer Produktivität gewertet; die Person als solche ist wertindifferent und jeder Arbeiter ist durch jeden anderen ersetzbar. Doch alle diese sozialen Individuen müssen auch eine gewisse gemeinschaftliche Erfahrung in Form einer Familie, eines Clans, einer Abstammung oder einer erweiterten Familie gemacht haben. (Scheler, 1916, p. 521) Aus dieser Mitgliedschaft beziehen die gesellschaftlichen Organisationen ihre moralische Kraft und ihre Gesetze, womit sie sich selbst regulieren. Die Heiligkeit von Verträgen ist psychologisch, denn sie ist begründet in der Heiligkeit der in der Lebensgemeinschaft vertrauten Versprechen, d.h. im Gefühl für eine Heiligkeit, die aus einer doppelten Gemeinschaftserfahrung erwächst, der moralischen Verantwortung der Gemeinschaft für ihre Mitglieder und der repräsentativen Solidarität und Mitverantwortung für die Gemeinschaft. Diese geistige Verpflichtung schwindet in der Gesellschaft und hinterlässt nur noch die gesetzliche Verantwortung als Überbleibsel ihrer selbst.

Wie kam es zu dieser Verwandlung der Gemeinschaft? Die Aufklärung, die die liberale moderne Gesellschaft und ihre Bürger hervorbrachte, errichtete auf der christlichen und monarchischen Zivilisation, die ihr vorausging, abstrakte moralische Theorien ohne Sanktionen, wie die Idee eines kategorischen Imperativs oder einer abstrakten Verpflichtung, in irgendeiner Weise zum menschlichen Glück beizutragen. Aber die Gesellschaft, in der diese Theorien funktionieren, hat weder sozialen Zusammenhalt noch Solidarität, die sie wirksam machen könnten. Jahrzehnte nach Scheler stellte ein weiterer deutscher katholischer Philosoph und Jurist, E.-W. Böckenförde, fest, dass „der liberale säkulare Staat auf Prämissen lebt, die er selbst nicht garantieren kann“, zumindest auf der Grundlage seiner eigenen Prämissen. (Böckenförde, 1976, p. 60) Die moderne Gesellschaft macht sich ein liberales Ethos wie das von Kant oder Mill zu eigen, während sie sich auf ihre gefährliche Sendung begibt, das Individuum von seiner Gemeinschaft und Religion zu befreien. Ohne ein solches Ethos würde die Gesellschaft in Anarchie verfallen. Der Sozialliberalismus postuliert jedoch auch, dass jeder von uns frei ist, sein oder ihr eigenes Glück zu verfolgen, und sich mit anderen zu diesem Streben mit gesetzlich zulässigen Mitteln zusammenschließen kann. Was in der Verfassung eines solchen säkularen Staates offensichtlich ist, ist die Künstlichkeit aller Formen des Umgangs zwischen sozialen Personen und das Fehlen natürlicher oder traditioneller und religiöser Praktiken und Gefühle, die streitende Personen oder private Organisationen gegenüber anderen moralisch so wie rechtlich verantwortlich machen. Verantwortlichkeit wird vertraglich definiert und Moral wird durch unpersönliches Gesetz ersetzt. Das Hauptinteresse der Kapitalisten bleibt nicht das Wohlsein der Gesellschaft, sondern das Anhäufen von Kapital.

Die höchste gesellschaftliche Einheit beschreibt Scheler im „Formalismus in der Ethik“ als die „Einheit unabhängiger, geistiger und individueller Einzelpersonen ‚in‘ einer unabhängigen, geistigen und individuellen Kollektiveinheit“. Die Quelle dieses vermutlich phänomenologisch gegebenen und ausgestellten Wesenstyps ist eine spezifische historische Einheit, „der wahre und alte“ christliche Gemeinschaftsgedanke. Dieser Gedanke stellt sich sowohl als der „Kern

als auch die totale Neuheit“ dieses Wesens dar (Scheler, 1916, p. 522). Diese Art von sozialer Einheit war Schelers Anlass zur Entdeckung ihres wesentlichen Typus. Die christliche Liebe wird im Ressentiment-Aufsatz aufgewiesen als die „übernatürliche geistige Intention, die alle Gesetzmäßigkeit des natürlichen Trieblebens, z.B. Hass auf die Feinde, Rache und Vergeltungsanspruch durchbricht und auslöscht, und den Menschen in einen ganz neuen Lebensstandard versetzen soll“ (Scheler, 1915, p. 71) Diese Gemeinschaften erreichten also die Vereinigung des Eigenwerts der geschaffenen „Seele“ und der autonomen individuellen Person mit der heilsverbundenen Solidarität aller Glieder im „corpus christentum“. Beides wird ermöglicht durch das christliche Liebesideal, das über die Liebe zur eigenen Gemeinschaft hinausgeht zu einer universalen Gemeinschaft: der „Idee einer Liebes- und Geistesgemeinschaft mit einer unendlichen geistigen Person, die zugleich der Ursprung, der Stifter und der Oberherr aller möglichen geistigen Gemeinschaften... (ist)“ (Scheler, 1955, p. 373).

Auffallend an dieser Analyse ist Schelers Unterordnung des gesellschaftlichen Individuums und der gemeinschaftlichen Kollektivperson unter Gott. Diese Gottheit ist weder eine individuelle noch die höchste kollektive Person; die Göttlichkeit der höchsten kollektiven Person wäre metaphysisch gleichbedeutend mit Pantheismus. Vielmehr begründet diese Form der Gemeinschaft, wie sie in den urchristlichen Gemeinden funktionierte, die sittliche Freiheit des einzelnen Menschen von der Gemeinschaft und dem Staat und fördert die Solidarität von Mann und Frau „in“ Gott. Diese Idee unterstützt vielleicht die katholische Idee, dass der Geist der Kirche das Forttragen des Geistes Christi in einer Institution ist – Scheler nennt diese Institution „Heilanstalt“ – die eine konkrete einigende geistliche Führung der Menschen in allen Teilen der Welt bietet.

In diesem Bild des frühchristlichen Ethos steckt jedoch eine Menge Mythenbildung. Schelers Phänomenologie dieses Ethos gründet sich eher von den Lehren der Evangelien und der Paulusbriefe als nach anderen Zeugenausweisen für den in diesen Gemeinschaften herrschenden Geist zu suchen. Die Idee, dass die frühen Christen den einzelnen Menschen seine volle Autonomie einräumten und sie moralisch und geistig förderten, ist nicht auf ausreichendem historischem Wissen basiert.

Zweifellos wollte Paulus als einer von den Lehrern der neuen christlichen Gemeinschaften, die unter Juden und Griechen entstanden, das Verhalten ihrer Schüler beeinflussen, zunächst indem er sich auf die Geschichten der Heiligen und insbesondere auf das Leben Christi als Vorbilder für dieses Verhalten bezog. Vielleicht haben sie gelehrt, dass der Einzelne frei sein muss, sich zu seiner idealen Persönlichkeit zu entwickeln, die im göttlichen Geist existiert. Dennoch scheinen diese ersten Lehrer der Frühchristen sich hauptsächlich darum zu kümmern, zerstörerische Rivalitäten unter ihren Schülern zu mildern und sie lehren, wie sie sich von den vielen anderen Kulturen abheben können, die damals in der Levante blühten. Sie nannten sich gegenseitig „Bruder“ und „Schwester“ und betrachteten sich als „Kinder Gottes“, was ihr Gefühl zum Ausdruck brachte, in einer familienähnlichen liebevollen Gemeinschaft zu sein, in der jeder Einzelne ein Empfänger der Gnade und Liebe Gottes ist. Auch für Irenäus heißt der Glaube an Christus die Sorge um den Nächsten, um „unsere leibhaftigen Verwandten“ (Meeks, 1986, p. 155). Dass sie untereinander Glaubens- und Morallehrkonflikte hatten, die Paulus dokumentiert, weist auf ein gewisses Maß an individueller Autonomie bei den frühen Christen hin. Doch das Bedürfnis nach Einheit angesichts einer verständnislosen und oft feindseligen Welt kann wie eine zentripetale Kraft auf sie wirken und die Bande der Gemeinschaft auf Kosten des Individualismus festigen. Die Solidarität in Christus aber, sollte ein solcher Gedanke bei ihnen jemals ins Bewusstsein dringen, würde als eine Kraft wirken, die einen Konflikt zwischen der Forderung nach Individualität und der Forderung nach Solidarität in der Gemeinschaft mildert. Ein modernes Modell solcher sozialen Arrangements

wäre eine Föderation von Nationen in einer universellen Kirche, deren moralische Autorität eher geistlicher als politischer Natur wäre. Solche solidarischen christlichen Gemeinschaften würden ihren Mitgliedern keinen dogmatischen Konformismus aufzwingen oder dem jugendlichen Drang ihrer Mitglieder nach sozialen, moralischen und intellektuellen Experimenten, die nur im sozialen Kontext zulässig sind, feindlich gegenüberstehen. Die Kirche nach Scheler fördert die Freiheit des Einzelnen und gibt ihr gleichzeitig einen gemeinschaftlichen Kontext.

Scheler stellt fest, dass der Mensch im Ursprung ebenso eine nach außen bewusste mitverantwortliche Gemeinschaftswirklichkeit sowie eine selbstbewusste und selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit besitzt (Scheler, 1955, pp. 375-76), wie er es auch in seiner Phänomenologie der menschlichen Person in *Der Formalismus* behauptet hatte. Aber in dieser späteren Schrift, „Die christliche Liebesidee.“ geschrieben in der Endphase des Krieges, vielleicht bevor er die endgültige deutsche Niederlage hätte vorhersagen können, versucht Scheler, das kulturelle Schicksal Europas in den letzten zweihundert Jahren verständlich zu machen, das die Entfremdung der europäischen Nationen voneinander bewirkte, und ihre „Heimat“ in der christlichen Zivilisation zur bürgerlichen Gesellschaft verwandelte. Dieses geistige und moralische Chaos, das vom Bankrott der bürgerlichen Ethik zeugt, wurde durch Europas eigene intellektuelle Irrwege seit der Aufklärung herbeigeführt. Die Erzählung dieses Sündenfalls zeigt den Weg zur Erschaffung der heimlosen sozialen Person. Der Zusammenbruch des europäischen Geistes, der zu Flanders Fields (eine in der englischen Sprache bekannte Metapher für die großen Schlachtfelder des Ersten Weltkrieges) geführt hat, habe nach Scheler seinen Ursprung nicht im Christentum, sondern in der Idee der säkularen Moderne, die ihren Glauben und ihr Ethos in eine innere und private Sphäre drängte und dem christlichen Ethos seine historische Kraft entzog. Das christliche Ethos erhellt den Geist der europäischen Weltanschauung nicht mehr (Scheler, 1955, p. 364); es wurde durch das Ethos des „modernen bürgerlichen kapitalistischen Geistes“ ersetzt. Nur der zentrale Bestandteil des christlichen Ethos, das Liebesgebot, könnte die Kraft haben, Europa heute aus seinem moralischen Bankrott zu erheben. Denn die bürgerliche Aufklärung hat die Prinzipien ersetzt, die früher das europäische Denken beherrschten, und das christliche Ethos Europas durch das neue Ethos aufgeklärter sozialer Wesen überschrieben. Ihre Prinzipien und ihr Ethos und ihre Indoktrination durch die institutionellen Kräfte im Bildungswesen und in republikanischen Regierungen in ganz Europa, aber insbesondere in angelsächsischen und protestantischen Ländern, haben sich auch im direkten Krieg mit dem katholischen Christentum durchgesetzt, der nach der Französischen Revolution geführt wurde. „Es ist eine Koalition der heterogensten Kräfte“, schreibt Scheler, „... die sich von Zeit zu Zeit teilweise gegenseitig geholfen und sich schließlich zusammengeschlossen haben, um das christliche Ethos zu besiegen und es von der europäischen Führungsposition zu verdrängen“ (Scheler, 1955, p. 373). Das säkulare Ethos des ungezügelter Individualismus und der wirtschaftlichen Konkurrenz unter ihnen ist wesentlich empfänglicher für die Kräfte, die im Großen Krieg endeten. Indem wir verstehen, wie dies geschehen ist, können wir das Christentum wiederbeleben. Zum Verständnis dieses historischen Wandels legt Scheler eine Reihe von Thesen dar, die die gegensätzlichen kulturellen Kräfte klarmachen sollen, die derzeit miteinander wetteifern, und das vorherrschende säkulare Ethos, das das christliche Ethos der Förderung sowohl individueller Autonomie als auch des Kommunitarismus unter Gott überschrieben hat.

1. Anstatt dem Gebot der Liebe zu gehorchen, praktiziert der Modernist „Humanität“. Humanitarismus ist eine Form des Altruismus, der die Verbesserung des Schicksals seiner Nachbarn anstrebt, indem er sie mit den vitalen Werten versorgt, die menschlichen Komfort schaffen. Dieser säkulare Humanismus ist unfähig, die höheren Werte des Heiligen

zu erfassen, oder er reduziert sie auf solche nützlichen Befriedigungen wie Sicherheit oder Trost. Der Humanitarismus ist auch der Form von Nietzsches „Liebe zum Entfernten“ verwandt, das heißt, einer revolutionären Liebe zur Menschheit in ihrer zukünftigen Errungenschaft eines irdischen Paradieses oder einer klassenlosen Gesellschaft der Brüderlichkeit und des Überflusses. Aber für Scheler richtet sich die christliche Liebe an Einzelmenschen. Es ist eine hoffnungsvolle Liebe unter Gott für die Erlösung seiner Nachbarn von der Sünde, und nicht eine Liebe für die Menschheit im Allgemeinen oder für ihr weltliches Glück.

2. Anstelle der moralischen Solidarität autonomer Personen haben wir einen doktrinären Individualismus oder doktrinären Sozialismus. „Doktrinär“ ist unklar, wenn es um den Sozialismus geht, der keinen kohärenten Lehrinhalt hat, da er durch so viele Hände und Inkarnationen gegangen ist. In diesem Gedanken ist das menschliche Tier dahin herabgestuft, dass es einer autoritären Regierung bedarf, um es aus der Knechtschaft oder dem Chaos zu befreien. Im schlimmsten Fall ist Individualismus für Scheler eine Blasphemie, die vorgibt, dass die Menschen ihre Existenz ohne Bezug auf Gott frei bejahen können und niemandem außer sich selbst verantwortlich sind, außer dort, wo sie in einen freiwillig angenommenen Vertrag mit anderen eingeht oder wo sie unter einem gesellschaftlich anerkannten Gesetz stehen.
3. Anstelle des Feudalismus, d.h. ein System selbstverwalteter lokaler kommunaler Einheiten unter einem entfernten König, haben wir den absoluten und souveränen Staat. Solche mächtigen Nationalstaaten sind mit Individuen in der Gesellschaft vergleichbar; sie existieren in einem Zustand internationaler sozialer und politischer Anarchie, lassen keine externe Autorität zu und schließen religiöse Autorität aus ihrer Politik aus.
4. Anstelle der christlichen Vorstellung von Nationalkulturen, die dazu bestimmt sind „sich zu einer umfassenden Weltkultur zu ergänzen“ (Scheler, 1955, p. 366) haben wir autonome politische und kulturelle Nationalkulturen, denen das Allgemeinmenschliche verloren geht, da ihnen jeder Begriff von einer einheitlichen menschlichen Kultur unter Gott fehlt. Scheler spielt in „Vom kulturellen Aufbau Europas“ an die Idee des Föderalismus an, nämlich einer Verknüpfung halbautonomer kultureller und politischer Einheiten, teils unabhängig, teils an eine zentrale Autorität gebunden (Scheler, 1955, pp. 409-10).
5. Die Kultur läuft allerorts in Europa ihren autonomen Lauf, verstreut unter den europäischen Nationen, die eine harmonische und ausgewogene Entwicklung der vielfältigen Kulturen in Europa unmöglich macht. Rivalitäten trennen die Nationen voneinander auch in den Sachen der Kultur. Am Ende verlieren der Künstler und der Intellektuelle jeden Sinn dafür, Bürger einer Nation zu sein, und sind von ihren Mitmenschen, außer den Mitgliedern seiner Künstlergemeinschaft, völlig entfremdet. Der Künstler wird zum wandernden Kosmopoliten.
6. Wir erleben die Verdrängung aller organischen Gemeinschaften in Solidarität mit anderen „durch bloße in willkürlichen Rechtsverträgen wurzelnde und zur Erreichung bloß partikulare Zwecke hin geschlossene Gesellschaften“ (Scheler, 1955, p. 364). Anstatt Solidarität unter den Menschen haben wir also willkürliche Rechtskonzepte, die Bürger und sogar Staaten in Form von „Entente“ verbinden. Daraus ergebe sich die Identifikation von Personen mit ihrem Klassenstand, wobei die Klassenunterschiede durch Vermögen bestimmt würden. Wir sollten jedoch anmerken, dass Rechtsbegriffe kaum willkürlich sind; sie werden von Gesetzgebern erlassen, um sich mit Kriminalität, Verträgen und Eigentum zu befassen. Sie entwickeln sich in Komplexität und Verständlichkeit, wenn sie vor den Gerichten interpretiert und angewendet werden.
7. Anstelle eines durch christliche Verhaltensprinzipien begrenzten Wirtschaftsethos haben wir die uneingeschränkte Akkumulation von Kapital im Rahmen des freien Wettbewerbs,

der sich von einer mächtigen politischen und ökonomischen Minderheit voll entfaltet. Scheler rechtfertigt manchmal die Einführung einer Art christlichen Sozialismus, aber nur als vorübergehende Maßnahme, wenn der Krieg die lokale Wirtschaft soweit reduziert hat, dass die Massen mit Obdachlosigkeit und Hunger konfrontiert sind. Das Christentum ist im Wesentlichen nicht „kapitalistisch“ oder „sozialistisch“. Christliches Verhalten im Wirtschaftsbereich erfordert lediglich, „(die) solidarische organisierte Bedarfsdeckung aller wirtschaftenden Gruppensubjekte, im Rahmen höchster Grundätze christlicher Lebenslehre“ (Scheler, 1955, p. 366).

Schelers Charakterisierung und Kritik dessen, was damals im Lichte seiner Idee des christlichen Kommunalismus die Modernität hieß, schließt weitere Gegensätze und sogar widersprüchliche Prinzipien in den Kräften ein, die Europa in jener entscheidenden Zeit erschüttern. Das Verständnis dieser Konflikte könnte uns, so glaubt er, in die Lage versetzen, dort Druck auszuüben, wo der Konflikt am stärksten belastet ist, und dadurch ihn ausgleichen und Europa in eine Richtung zu lenken, die von den Katholiken, an die sich der Aufsatz richtet, erwünscht ist (Scheler, 1955, pp. 380-81).

1. Es gab einen Konflikt innerhalb der Verfassungen moderner Staaten selbst. Einige Kräfte haben sich in Richtung einer Stärkung der absoluten Monarchie bewegt, so dass politische Befugnisse, die früher dem Adel oder dem Klerus übertragen wurden, von der souveränen Autorität übernommen werden. Einzelne Personen werden machtlos, da alle Macht beim König liegt. Noch andere Kräfte bewegen sich in Richtung eines Populismus der Volonté Générale: Das Proletariat und seine Führer behaupten, Ausdruck dieses Willens zu sein. Dies führt zu einer falschen Solidarität des Volkes und seines inspirierten Führers. In beiden Fällen verlieren Gemeinschaft und Individuum ihre Solidarität.
2. In den internationalen Beziehungen strebt der souveräne Staat die Macht über oder Eroberung anderer autonomer Staaten an (der Druck nach Osten!), während andere Kräfte Integration und einen Weltstaat fordern.
3. In der Wirtschaft haben wir Kräfte, die auf die Schaffung freier Märkte abzielen, und entgegengesetzte Kräfte, die die Errichtung des Staatssozialismus anstreben.
4. In der Kulturpolitik besteht der Konflikt zwischen nach innen gerichteten Kulturen, die den Staat vergrößern, indem sie nationale Mythen erzeugen, um die Menschen zu vereinen, und einer Eine-Welt-Bewegung, die versucht, den Boden für eine Weltkultur zu schaffen, die lokalen Nationen und Kulturen als Gemeinschaften von Personen in sich aufnehmen wurde.

Was jedoch in Schelers Bemühungen, eine Grundlage für die Rekonstruktion Deutschlands und Europas sowohl als Philosoph als auch als Mensch universell zu schaffen, als notwendig erscheint, ist die Suche nach Einheit in der Vielfalt. Sein Bemühen in der Schrift, „Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke“ (Scheler, 1982), erwächst aus diesem Anliegen. Wenn sie jedoch nicht eine Harmonie in der Differenz schaffen können, so kann ein tieferes und sympathisches Verständnis füreinander das Sein und Wesen von sich selbst und des anderen aufbauen. So einen neuen Sinn füreinander kann nur den Wiederaufbau Europas auf der Grundlage der Idee einer Föderation urchristlicher Gemeinden unter Gott dienen. Scheler sieht die Konflikte zwischen den katholischen und den protestantischen Gläubigern in Deutschland darin begründet, dass nicht verstanden wurde, wie jede Religion Elemente enthält, die in der anderen fehlen: wie sie sich gegenseitig ergänzen können, ohne ihren eigenen Charakter zu verlieren. Scheler stellt eingangs fest, dass alles seinen eigenen Zweck innerhalb der Schöpfung haben muss, aber auch einen Zweck füreinander haben muss – eine Art ökologisches Gleichgewicht oder Symbiose. Und das muss auch für Katholiken und

Protestanten gelten. Sie müssen sich gegenseitig liebevoll unterstützen, um die idealen Ziele der anderen zu verwirklichen und zu erreichen. Hier liegt der Schlüssel zur Solidarität jeder kulturellen Gruppe, die gemeinsam mit anderen handelt.

Der erste Teil dieses Essays zeigt, dass katholische Deutsche insofern „gute“ Deutsche sind, als sie mit allen anderen Deutschen in dem authentischen Wesen der deutschen Gesinnung und Geistes einverstanden sind. An zweiter Stelle, der katholische Deutsche besitzt durch sein Erbe Elemente geistiger Orientierung, die anderen fehlen und von ihnen auf eine Weise angeeignet werden könnten, die die Integrität der nicht-katholischen christlichen Kultur nicht gefährden würde. Schließlich artikuliert Scheler den „Ruf der Stunde“, verstanden als eine jetzt und nur jetzt verfügbare Gelegenheit, ein Ziel zu erreichen, das den christlichen Geist in Deutschland stärken wird. Das kann nur der Vorbereitung der Deutschen zum Eintritt in ein neues Europa am Ende des Krieges dienen. Die Hauptfrage in diesem Essay bedarf einer Antwort für diese wirren Zeiten und die deutschen Katholiken sind bereit, eine Antwort zu riskieren: Was ist die deutsche Berufung, und wie können wir auf der Grundlage dieser Berufung die Sendung Deutschlands heute definieren?

Schelers Antwort auf seine eigene Frage kann schnell, wenn nicht zufriedenstellend, umrissen werden. Der katholische Geist ist mit dem der Nichtkatholiken in seinem allen Deutschen gemeinsamen und von dem anderen Europäer teilweise oder ganz unterschiedlichen religiösen *Empfinden* verbunden. Die Deutschen haben keine Lust auf eine nationale Kirche. Weder der Einzelne noch eine kollektive Person sollte von einer einzigen religiösen Autorität überschwemmt werden. Der deutsche Verstand hat einen Sinn für die Unendlichkeit, sowohl im endlosen Streben in diesem Leben als auch in der Hoffnung auf das Ewige. Katholiken und Protestanten sind grundsätzlich universell und geistig weltoffen damit auch offen für das Beste und das Höchste, das sie über ihre eigenen Grenzen hinausgefunden haben, und sie finden leicht Anknüpfungspunkte mit fremden Völkern. Deutsche beider Religionen sind realistisch und seriös und bevorzugen deshalb Führung durch Experten statt parlamentarischer Demokratie; damit begrüßen sie bewährte doch nicht absoluten Autoritäten in Kirche und Staat.

Was Schelers protestantischen Landsleuten fehlt, und was im Besitz des katholischen Deutschlands liegt, ist ein Besitztum, das die Katholiken durch ihre lange Pflege durch die römische Welt angeeignet haben. Er zitiert den katholischen Sinn für Form und seine Fähigkeit zu Maß und Harmonie, die im Gegensatz zu dem stehen, was er die deutsche Tendenz nennt, zwischen Extremen hin und her zu laufen. Deshalb leiden die Deutschen an einem Mangel an Fähigkeit, ihren Geist auf mehrere Dinge gleichzeitig zu fokussieren und sie unter einen Hut zu bringen, d.h. eine gemessene, harmonische Vision zu entwickeln. Ähnliche Spannungen, die eine Harmonie der Visionen erfordern, die den Katholiken so eigen sind, glaubt Scheler, finden sich in Debatten über die Erziehung der Jugend. Ähnlich wie in heutigen Diskussionen gibt es ein Hin und Her zwischen dem Bedarf an beruflicher Bildung auf allen Ebenen der Gesellschaft und deren Kultivierung als Person. Das höchste Gut, sagt er, liegt nicht in der Leistung, sondern im Sein von Mann und Frau. Die katholische Erziehung kann als Modell dienen, um beides in Einklang zu bringen.

Der Ruf der Stunde soll die Ziele von Kultur und Gesellschaft in den Mittelpunkt stellen. Wir in Deutschland, schreibt Scheler, fragen eher nach dem Wie als nach dem Was. Etwa zur gleichen Zeit sagte Henry Ford in den USA: „Wir können alles schneller und besser machen.“ Eine solche Prahlerei lässt die Frage offen, wer „wir“ sind und wozu wir unsere Fähigkeiten einsetzen wollen, schneller und besser zu werden. Dadurch zerfällt eine Nation in zwei gegensätzliche Lager: die Macher und die Träumer und dadurch wird das Land geistig zerbrochen. Scheler argumentiert, dass die Katholiken wieder eine größere Macht haben,

gegensätzliche Lager zu vereinen und ein Bildungssystem, das sowohl den Machern als auch den Träumern Raum gibt.

In diesen Aufsätzen von 1917 bis 1918 sehen wir, wie Scheler durch das Zwielicht des christlichen Denkens zu einer Akzeptanz der intellektuellen Moderne und der sozialen Gesellschaft geht, die er früher gerügt hat. Viele seiner Ideen zum Wiederaufbau Europas und Deutschlands wurden von ihm entweder bewusst verworfen oder spielten in seinen Werken nach 1922 einfach keine Rolle mehr. Deutschland sollte eine Zeit lang eine parlamentarische Demokratie werden, Europas Kaiser und Könige würden letztlich abgesetzt, und die kulturelle Föderation unter Gott ist nicht zustande gekommen. Mit Schelers Abfall vom Theismus, wenn nicht sogar von der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, wird die Idee autonomer Männer, die in einer Gemeinschaft unter Gott solidarisch miteinander leben, gegenstandslos. Anstatt nach Wegen zu suchen, Katholiken und Protestanten mit ihren konfessionellen Unterschieden zu versöhnen und das Wachstum beider zu fördern und ihnen beizubringen, wie die Stärken des einen die Schwächen des anderen ergänzen können, erstreckte sich Schelers Vision nach dem Kriege einer solchen Versöhnung und Ergänzung auf die ganze Welt. Dies ist das „Ausgleichen“ von Ost und West, Mann und Frau, Reich und Arm, von dem er uns sagte, dass es das Schicksal der Nachkriegswelt ist. Mit der Ablehnung des Theismus ging auch, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte (Kelly, 2015, p. 417-432), fast ein Verlust der Bedeutung des Personenbegriffs einher, obwohl Scheler das Personensein als Grundlage der Gemeinschaft und auch als Widerhall der göttlichen Person im *Ordo amoris* der Menschen angesehen hatte. Seine Religion der Zukunft hat wenig Platz für solche Extravaganzen. Diese Gottmacher, die er in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* beschreibt, scheinen wenig Lust zu haben, solidarisch mit anderen zu leben. Sie sind einsame Pilger, wie Scheler selbst, die die Welt als Wesensdichter anschauen und als ohnmächtige Metaphysiker hoffen, dass der Drang die Welt in die Richtung drängt, wo der werdende Gott sie willkommen heißen wird. Wie könnte es anders sein, wenn der Geist in diesen poetischen Metaphysikern keine Kraft in sich selbst hat, und einen blinden Drang folgen muss, der lebt und webt außerhalb seiner Hoffnungen?

Vielleicht finden wir etwas Trost angesichts der grausamen Tricks der Geschichte, dass einige der deutschen Philosophen sich von einem engstirnigen Nationalismus abgewendet haben und eine Offenheit für die Kulturen der Welt zeigten. Oder wir verzweifeln angesichts des Versagens der Philosophen der modernen Gesellschaft, wenn wir von Schelers Ruf der Stunde ausgehen. Seine Fragestellung war: Was sollen wir anstreben? Wie orientieren wir uns am Sieg der Moderne? Wie machen wir den Geist der Philosophie auf der politischen Ebene geltend, anstatt ihn zu einem akademischen Wortspiel degenerieren zu lassen? Aber Scheler ist in eine andere Richtung gegangen. Im Nachhinein wissen wir, dass die politischen Ereignisse fast alle Ideen der „Gesellschaftsbaumeister“, einschließlich Schelers, sich als verfehlt erwiesen haben und damit der Eifer zum Handeln verfliegen ist. Lag das an einem Nervenversagen Schelers, seinem Rückzug aus der Politik in den metaphysischen Obskurantismus? Während der nächsten anderthalb Jahrzehnte erlebte Europa revolutionäre Veränderungen, die Schelers hoffnungsvolle Gedanken in den späteren Kriegsschriften irrelevant machten. Mit wenigen Ausnahmen fielen bald die großen Kontinentalmächte vom Ural bis Madrid in totalitäre Diktaturen.

#### REFERENCES

- Böckenförde, E. W. (1976). *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Suhrkamp;
- de Warren, N., Vongehr, T (2017) *Philosophers at the Front: Phenomenology and the First World War*. Leuven University Press;
- Kelly, E. (1977) *Max Scheler*. Boston: Twayne;
- Kelly, E. (2015) „Das Schicksal des Personenbegriffs im Spätwerk Schelers,“ *Thaumazein* 3, 201;

- Meeks, W. A. (1968), *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia: Westminster Press;
- Scheler, M. (1916) *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Ges.W. 2;
- Scheler, M. (1913) *Die Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Ges. W. 1;
- Scheler, M. (1980) *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Ges. W. 8;
- Scheler, M. (1982) *Politisch-Pädagogische Schriften*, Ges. W. 4;
- Scheler, M. (1955) *Vom Ewigen im Menschen*, Ges. W. 5;
- Scheler, M. (1972) *Vom Umsturz der Werte*, Ges. W. 3.