

## Max Scheler und der deutsche Sozialkatholizismus (1916–1921)

Als *Max Scheler* im Jahr 1928 54-jährig starb, war der Name *Scheler* für den deutschen Katholizismus längst zum Problem geworden. Schließlich galt es eines Mannes zu gedenken, der nach seiner Hinwendung zum katholischen Glauben ein halbes Jahrzehnt lang, wie es der Historiker *Heinrich Lutz* formulierte, »meteorhaft aufsteigend in der Mitte der Probleme und Hoffnungen deutscher Katholiken gewirkt« hatte<sup>1</sup>, ehe er sich 1921/22 wieder von der katholischen Kirche abkehrte. Es war noch in lebendiger Erinnerung, wie er für viele den Aufbruch des katholischen Geistes aus ghettohafter Enge und kultureller Inferiorität verkörperte<sup>2</sup>. Und noch waren seine programmatischen Aufsätze im »Hochland« nicht vergessen, in denen er während des Weltkriegs und kurz danach den deutschen Katholiken die Zeit zu deuten und den Blick auf die künftigen Aufgaben zu lenken sich berufen fühlte<sup>3</sup>. Selbst von denen, die wie *Theodor Haecker* seine Katholizität bestritten und in ihm keinen christlichen Philosophen

---

<sup>1</sup> *H. Lutz*, Demokratie im Zwielficht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914–1925, München 1963, 22.

<sup>2</sup> Vgl. ebda.; ferner *H. Kuhn*, Max Scheler im Rückblick, in: Hochland 51 (1958/59) 324–338, 327.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem: Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg, in: Hochland 13/I (1915/16) 385–406; 682–700; 13/II (1916) 188–204; 257–294. Dieser Beitrag wurde in die bisher erschienenen Bände der Gesamtausgabe noch nicht aufgenommen. Die christliche Gemeinschaftsidee und die gegenwärtige Welt, in: Hochland 14/I (1916/17) 641–672. Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag vor dem Kath. Frauenbund in Karlsruhe und ist von kleineren Umstellungen und Änderungen abgesehen identisch mit Kap. 2 und 3 von: Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: Vom Ewigen im Menschen (= Gesammelte Werke V), Bern 1954, 355–401.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas, in: Hochland 15/I (1917/18) 497–510; 663–681; abgedruckt in: Vom Ewigen im Menschen (= Gesammelte Werke V), 403–447. Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?, in: Hochland 17/I (1919/20) 71–84; abgedruckt in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 2. Aufl. (= Gesammelte Werke VI), Bern/München 1963, 259–272.

Der Friede unter den Konfessionen, in: Hochland 18/I (1920/21) 140–147; 464–486; abgedruckt in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (= Gesammelte Werke VI), 227–258.

Im folgenden wird, soweit möglich, nach der Gesamtausgabe zitiert.

sehen wollten, wurde nicht in Abrede gestellt, daß er in diesen Jahren »als ein geistiger Führer der Katholiken galt«<sup>4</sup>.

1928 wurde es also noch als Problem empfunden, daß derselbe *Scheler*, der sich zum Katholizismus bekannt und aus seinem Sendungsbewußtsein, dem katholischen Ethos wieder Geltung zu verschaffen, kein Hehl gemacht hatte, später von sich sagte, er sei sich dessen stets bewußt gewesen, »daß er nach den strengen Maßen der Theologie der römischen Kirche sich einen »gläubigen Katholiken« zu keiner Zeit seines Lebens und seiner Entwicklung nennen durfte«<sup>5</sup>. Dies alles scheint in der folgenden Zeit zunächst verdrängt und später vergessen worden zu sein. Bereits in der fünften Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft fehlt in dem *Max Scheler* gewidmeten Artikel auch nur der geringste Hinweis auf dessen Rang in der innerkatholischen Diskussion während eines halben Jahrzehnts<sup>6</sup>.

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit dem sozialen Gehalt der *Schelerschen* Diskussionsbeiträge, v. a. seiner »Hochland«-Aufsätze, und versucht an *Schelers* Stellung und Bedeutung innerhalb des deutschen Sozialkatholizismus in diesen Jahren des allmählichen Zusammenbruchs und der Neuorientierung zu erinnern. Dabei bot es sich an, von Betrachtungen *Schelers* über den Krieg und dessen Sinn auszugehen (I). In ihnen erschließt sich mehr von seiner sozialen Gedankenwelt, als man zunächst vermuten möchte. Denn es ist gerade der Krieg, der nach *Scheler* die Gesellschaften entlarvt und den wahren Zustand aller ihrer Gruppen aufdeckt. Unter den Voraussetzungen, die *Scheler* für den sozialen Wiederaufbau im Nachkriegsdeutschland unabdingbar erschienen und die er im besonderen der Mitverantwortung der deutschen Katholiken zuwies, nahm der Gedanke des »konfessionellen Friedens« eine zentrale Stelle ein (II). Das abschließende Kapitel greift endlich *Schelers* Sozialismus- und Kapitalismuskritik auf (III).

<sup>4</sup> *Th. Haecker*, Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler, in: Hochland 23/II (1926) 129–155, 135.

<sup>5</sup> So *Scheler* in dem 1923 verfaßten Vorwort zu »Christentum und Gesellschaft«, aufgenommen in: *M. Scheler*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke VI), 224.

Deutlicher noch als bei *Scheler* selbst wurde das Bestreben, der katholischen Phase *Schelers* lediglich den Charakter eines notwendigen Durchgangsstadiums zuzuschreiben, bei der Herausgeberin der Gesamtausgabe sichtbar. Vgl. *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen (Nachwort der Herausgeberin zur vierten Auflage), 456 f. Sie konnte sich dabei auf den Nachruf *Nicolai Hartmanns* beziehen, der den Weg *Schelers* als »schlichte philosophische Folgerichtigkeit« kennzeichnete, die nur denen, die ihn auf ihr Dogma festgelegt hätten, aus weltanschaulicher Voreingenommenheit wie ein Bruch erscheinen konnte. Vgl. *N. Hartmann*, Max Scheler, in: Kantstudien 33 (1928) IX–XVI, hier XIV.

<sup>6</sup> Vgl. *H. Feltner*, Scheler, in: StL <sup>5</sup>IV (1931) 1215 f.

# I.

*Max Scheler* fällt zweifellos das Verdienst zu, die deutschen Katholiken im Ersten Weltkrieg schon früh vor nationaler Selbstgefälligkeit und Kriegsbegeisterung gewarnt und ihren Blick über die Grenzen des eigenen Landes und über das Ende des Krieges hinaus auf die Zukunft Europas gelenkt zu haben. Der moralische Appell angesichts dieses »furchtbarsten aller historischen Ereignisse«<sup>7</sup> war indes nicht das eigentliche und ursprüngliche Anliegen *Schellers*. Die Ausgangsfrage, die *Scheler* in seinen ersten Veröffentlichungen im »Hochland« immer wieder bewegte, war vielmehr die Frage nach dem Sinn, ja dem Heilssinn dieses Krieges. Der religiöse Mensch, und am wenigsten der Christ, dürfe daran nicht zweifeln, daß Gott selbst noch in der Katastrophe einen vielleicht letzten Anruf ergehen lasse<sup>8</sup>.

*Scheler* selbst sah den Sinn des Krieges zunächst darin, daß er »ein Born der Wahrhaftigkeit« sei<sup>9</sup>. Häufig erst im Krieg, dem »großen Scheidungs- und Einigungskünstler«<sup>10</sup>, werde sich die Gesellschaft klar über sich und über ihre Beziehungen zu anderen Gesellschaften<sup>11</sup>. So hat es nach *Scheler* auch des Weltkrieges bedurft, die bürgerliche Zivilisation nicht nur Deutschlands, sondern Europas ad absurdum zu führen und den »Zusammenbruch aller . . . gemeinsamen geistigen Maßstäbe«, das Fehlen der so oft beschworenen geistigen Gemeinschaft und einer allgemein anerkannten spirituellen Autorität, kurz die »geistig-moralische Selbstauflösung« Europas zu offenbaren<sup>12</sup>. »Daß der Krieg diese innere Verlogenheit und Unwahrheit einer längst nicht mehr bestehenden, durch das Gift des Nationalismus und Subjektivismus, durch Relativismus und Kapitalismus längst zerfressenen europäischen Kulturgemeinschaft aufgedeckt und an den hellen Tag gebracht hat, . . . des sei sogar dem Kriege Dank!«<sup>13</sup> Nicht weniger habe der Krieg das völlige Versagen jener vermeintlich völker-einenden Kräfte enthüllt, in welche die moderne Zivilisation ein so grenzenloses Vertrauen gesetzt habe. Weder das internationale Kapital, noch die Internationale des Proletariats, am wenigsten die politische Demokra-

<sup>7</sup> *M. Scheler*, Vom kulturellen Wiederaufbau Europas, a. a. O., 416 (im folgenden zit.: Wiederaufbau).

<sup>8</sup> Vgl. ebda., 419; ferner *M. Scheler*, Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg, a. a. O., 386 f. (zit.: Neuorientierung); *ders.*, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, a. a. O., 401 (zit.: Christliche Liebesidee).

<sup>9</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 386.

<sup>10</sup> Ebda.

<sup>11</sup> Vgl. ebda.

<sup>12</sup> Ebda., 696 f.; vgl. ferner *M. Scheler*, Wiederaufbau, 418 f.

<sup>13</sup> *M. Scheler*, Wiederaufbau, 418.

tie hätten den Krieg zu verhindern gewußt. Kapital und Arbeit hätten sich beide in fast allen Ländern in den Dienst des Nationalismus gestellt<sup>14</sup>. Am meisten aber sei der Glaube erschüttert worden, »die Kriege würden in dem Maße aufhören, als die republikanische oder doch parlamentarische Staatsform sich ausbreite und als in dieser Form die *Völker selbst* an der Gestaltung ihrer Geschichte teilnehmen«<sup>15</sup>.

Zu beklagen – das war die immer von neuem variierte Mahnung, die *Scheler* an die deutschen Katholiken richtete – sei nicht in erster Linie der Krieg, sondern die Dekadenz des sittlichen Bewußtseins in Europa und, daraus notwendigerweise sich ergebend, die Dekadenz der europäischen Gesellschaften. Die Verdrängung des christlichen Ethos der Solidarität durch »das Ethos des modernen speziell bürgerlichen und kapitalistischen Geistes«<sup>16</sup> verstand *Scheler* als die tiefe Wurzel und die Triebkraft dieses Abstiegs. Alle anderen Erscheinungen der zivilisatorischen Entwicklung, vor allem die Ablösung aller solidarischen »Gemeinschaften« durch zweckrationale »Gesellschaften«, der Ständegliederung durch die Klassenstruktur und schließlich der an der solidarischen Bedarfsdeckung orientierten Ökonomie durch die kapitalistische Wirtschaft<sup>17</sup>, müssen nach *Scheler* als Konsequenz der geistigen Umwälzung gedeutet werden, getreu dem Grundsatz, daß es auch hier der Geist sei, der sich den Körper baue und die sozialen und rechtlichen Formen schaffe<sup>18</sup>.

Weil nun *Scheler* in der Katastrophe des Weltkrieges ein »letztes Symptom des Fiebers«<sup>19</sup>, nicht aber die Krankheit selbst erblickte, zielte für ihn auch die Frage nach den konkreten Anlässen des Ausbruchs und nach den Verursachern des Kriegs nur auf Vordergründiges. »Nicht daß der Krieg stattfand, noch weniger, wie oder wann er begann«, sollte daher Gegenstand der Selbstprüfung der Völker sein, vielmehr die Tatsache, »daß er stattfinden konnte, daß *solch* ein Ereignis möglich war«<sup>20</sup>. Nicht die unter Historikern vielleicht noch in Jahrhunderten umstrittene *politisch*-geschichtliche Schuldfrage, sondern die viel entscheidendere *geistes*-geschichtliche Schuldfrage war es, die *Scheler* durch den Krieg aufgeworfen

---

<sup>14</sup> Vgl. *M. Scheler*, Neuorientierung, 683–686.

<sup>15</sup> Ebda., 688.

<sup>16</sup> *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 363.

<sup>17</sup> Vgl. ebda., 364. An dieser Stelle wird der Einfluß *Ferdinand Tönnies'* deutlich, dessen Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft in dem hier befragten Zeitraum wieder entdeckt worden war. Vgl. *F. Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887; Berlin <sup>2</sup>1912; <sup>8</sup>1935.

<sup>18</sup> Vgl. *M. Scheler*, Wiederaufbau, 408.

<sup>19</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 698.

<sup>20</sup> *M. Scheler*, Wiederaufbau, 416.

sah<sup>21</sup>. Und hier schien es ihm, um des Heilssinns des Kriegs willen, unabdingbar, »dieses ganze Ereignis als Folge einer *auf Gegenseitigkeit beruhenden Gemeinschaft der Völker Europas anzusehen* – als ein schuldhaftes Übel also, das auch nur durch Gemeinbuße, Gemeinreue, gemeinsames Opfer aufgehoben und innerlich überwunden werden könne«<sup>22</sup>.

Das Wort von der »Gemeinschaft« Europas wäre allerdings nur oberflächlich erfaßt, wenn man damit die naheliegende Meinung verbinden würde, nicht einem, sondern allen europäischen Völkern komme irgendwie eine Kriegsschuld zu. Dieser Begriff hat im sozialen Denken *Schellers* eine größere Tragweite und eröffnet sich nur auf dem Hintergrund seiner grundlegenden Aussagen über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft. *Scheler* hat diese Gedanken, die im folgenden nur in einigen groben Umrissen skizziert werden können, in seinem der Auseinandersetzung mit der formalen Ethik *Kants* und der Entfaltung einer materialen Wertethik gewidmeten Hauptwerk entwickelt<sup>23</sup>. Aber es gibt wohl kaum eine Schrift aus den hier in Betracht stehenden Jahren, in der er nicht wiederholt darauf Bezug nimmt.

Nach *Scheler* gehört es zum Wesen der Person – wobei bei ihm Person immer geistige Person heißt –, daß sie ebenso ursprünglich »eine selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit ist, als auch bewußte mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft«<sup>24</sup>.

In ihren »singularisierenden« geistigen Akten der Selbstachtung, Selbstliebe, Gewissensforschung usw. konstituiert sich die Person als *Einzelperson* (Einzelperson als Aktzentrum der singularisierenden Akte). In ihren sozialen geistigen Akten des Liebens, Hassens, Befehlens, Versprechens usw. ragt sie gleichsam in einen gemeinschaftlichen Zusammenhang hinein und nimmt teil an der Gemeinschaft als einer neuen geistigen Wirklichkeit, die sich in den sozialen Akten ihrer Gliedpersonen konstituiert (*Gesamtperson* als Zentrum der sozialen Akte verschiedener Gliedpersonen). Diese geistige Gemeinschaft – das bringt der für *Schellers* Sozialphilosophie zentrale Begriff der Gesamtperson zum Ausdruck – setzt sich nicht nur aus Personen zusammen, sondern ihr selbst eignet personales Sein<sup>25</sup>. Sie ist folgerichtig auch Trägerin einer Gesamtverantwortung.

---

<sup>21</sup> Vgl. ebda.

<sup>22</sup> Ebda.

<sup>23</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, 4. Aufl. (= *Gesammelte Werke II*), Bern 1954; zum folgenden vgl. ebda., 523–563.

<sup>24</sup> *M. Scheler*, *Christliche Liebesidee*, 371.

<sup>25</sup> Zum Begriff der Gesamtperson vgl. *A. Baumgartner*, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik* (Beiträge z. Ka-

Deswegen gibt es nach *Scheler* neben dem individuellen Verdienst und der individuellen Schuld der Einzelperson gleichzeitig und gleichursprünglich ein Gesamtverdienst und eine Gemeinschaftschuld, nämlich Verdienst und Schuld der Gesamtperson. Jede Person trägt Selbstverantwortung für ihr eigenes Tun und gleichursprünglich Mitverantwortung für das Denken und Handeln der Gemeinschaft, auch und gerade dort, wo sie sich einer direkten Mittäterschaft nicht bewußt ist<sup>26</sup>. Das so verstandene Solidaritätsprinzip, »der Gedanke der vollendeten Durchdringung von Selbst- und Mitverantwortung in jeder Seele und jeder kleineren Gemeinschaft gegenüber der sie umschließenden größeren«<sup>27</sup>, gilt *Scheler* »als oberstes Prinzip aller sozialen Ethik«<sup>28</sup>. Es betont gegenüber den individualistischen Tendenzen die objektive Gemeinschaftsverflechtung und ursprüngliche Mitverantwortung des einzelnen; es steht aber zugleich gegen eine von *Scheler* in konservativen Kreisen beobachtete neuheidnische Auffassung »einer allmächtigen, zu grenzenloser Forderung an das Individuum befugten Volks- und Staatssubstantialität . . ., für welche die individuellen Personen ausschließlich ›Glieder‹ sind«<sup>29</sup>.

Seine höchste Bestätigung erfährt der von ihm entfaltete Gedanke der Solidarität nach *Schelers* Überzeugung im Neuen Testament. »Die zentralsten Grundgedanken des christlichen Glaubens setzen dieses schon der natürlichen Vernunft angehörige Prinzip voraus.«<sup>30</sup> Die Sozialauffassung, die ihm als sozialphilosophische und sozialetische Erkenntnis zugewachsen war, ist für *Scheler* identisch mit der alten christlichen Gemeinschaftsidee, die »hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam«<sup>31</sup>. Vor allem die paulinische Adam-Christus-Parallele sowie die Idee der Kirche als corpus Christi deutet *Scheler* im Sinne seiner sittlichen Solidarität. In dem Satz, daß alle in Adam sündigten und fielen und alle in

---

tholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), München-Paderborn-Wien 1977, 71-86.

<sup>26</sup> *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 376.

<sup>27</sup> *M. Scheler*, Marxistischer oder prophetischer Sozialismus, a. a. O., 264 f. (zit.: Prophetischer Sozialismus).

<sup>28</sup> *M. Scheler*, Wiederaufbau, 425.

<sup>29</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 263. Die Grenze zu neuromantischen organizistischen Vorstellungen, in denen die individuelle Person zum Glied in Volks- und Staatsganzen wird, zieht *Scheler* deshalb so scharf, weil sie ihm grundsätzlich, nicht ihrer geschichtlichen Bedeutung nach, eher noch weiter von der Idee der Solidarität entfernt erscheinen als der individualistische Zeitgeist. Vgl. hierzu *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, 516 Anm. 3, 543; ferner *ders.*, Prophetischer Sozialismus, 269.

<sup>30</sup> *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 376.

<sup>31</sup> *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 536.

Christus auferstanden, kommt für ihn der Gedanke der Solidarität in Schuld und Verdienst in beispielhafter Klarheit zum Tragen, ohne daß die in der Selbstverantwortung des einzelnen gründende Möglichkeit individueller Schuld und individuellen Verdienstes im geringsten gelehnet würden<sup>32</sup>. In der Kirche schließlich, dem Leib Christi, schien ihm die Einheit individueller Einzelpersonen innerhalb einer Gesamtperson am vollkommensten verwirklicht. Sie steht als Vorbild für alle anderen Gesamtpersonen, wie Familie, Gemeinde, Staat, Nation und Kulturkreis<sup>33</sup>. An dieser Stelle ist wieder an das Wort von der Gemeinschuld Europas anzuknüpfen. Es besagt also im Verständnis *Schellers* das unentflechtbare kollektive Schuldigwerden des europäischen Kulturkreises als einer Gesamtperson, das im Verlust des christlich-solidarischen Ethos bestand. Mit der Anerkennung dieser Gesamtschuld mußte der erste Schritt zum geistig-moralischen Wiederaufbau Europas getan werden. Nur aus dem Eingeständnis der wechselseitigen Mitverantwortung aller für den im Krieg kulminierenden Irrweg der Vergangenheit, nur aus der Solidarität in Reue und Buße konnte nach der Überzeugung *Schellers* die Solidarität in der Zukunft erwachsen.

Sicherlich gibt es bei *Scheler* auch die Erwägung, welche konkreten kulturellen, sozialen und politischen Gestaltungsmöglichkeiten dem christlich-solidarischen Ethos entsprechen bzw. ihm zuwiderlaufen. So lehnte er etwa Überlegungen ab, die darauf abzielten, die kriegsbedingt vorherrschende staatliche Wirtschaftsplanung und -lenkung über den Krieg hinaus zu verlängern und noch auszuweiten. Denn jede Art von Staatssozialismus verstoße gegen den dem Solidaritätsprinzip inhärenten Gedanken der individuellen Freiheit und Eigenverantwortung. Der freien Wirtschaft komme daher der Primat zu<sup>34</sup>. An anderer Stelle postuliert er aus demselben Grundsatz den Abbau jeden unnötigen Zentralismus zugunsten des föderalistischen Prinzips. Aber alle diese Überlegungen treten zurück gegenüber der einen großen Forderung, daß das solidaristische Ethos selbst wieder zur bestimmenden geistigen Macht werden müsse. In seiner Verlebendigung lag nach *Scheler* die geschichtliche Sendung der deutschen Katholiken. Ihnen falle die Aufgabe zu, die vielfach noch verborgenen und ungeläuterten Ansätze solidarischer Gesinnung zu entdecken, zu klären und zu einer großen Kraft zu vereinigen<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Christliche Liebesidee*, 376; *ders.*, *Prophetischer Sozialismus*, 264.

<sup>33</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Christliche Liebesidee*, 381: »Ein wenn auch noch so schwaches Nachbild dieser höchsten Korporation, der wir angehören, muß aber auch jede außerkirchliche, weltliche Korporation und Verbandsform sein.« Vgl. ferner ebda., 382.

<sup>34</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Neuorientierung*, 272.

<sup>35</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Wiederaufbau*, 405 f.

## II.

Als *Max Scheler* seinen Aufsatz »Der Friede unter den Konfessionen« veröffentlichte, war der Staat von Weimar noch kaum ein Jahr alt. Die Monarchen hatten abgedankt. Die parlamentarische Demokratie war auch für diejenigen, die sie wie *Scheler* für eine »Übergangerscheinung« hielten<sup>36</sup>, der Boden der Wirklichkeit, auf den sie sich zunächst zu stellen hatten. Geblieben aber war die Zersplitterung des Volkes in Konfessionen, Weltanschauungsklassen, Parteien, Stämme und Alterstufen<sup>37</sup>. Sie hatte den Krieg überdauert. Der Krieg hatte sich nicht als der erhoffte »Einigungskünstler« erwiesen. Die Gegensätze brachen von neuem auf und prallten nach der Demütigung der Kapitulation und dem Ruin der Wirtschaft eher noch schärfer aufeinander.

Was konnte angesichts dieser Situation die zentrifugalen gesellschaftlichen Kräfte jetzt, da zudem die Klammer des Obrigkeitsstaats weggefallen war, noch zusammenhalten? Wie sollte es möglich sein, den Bürgerkrieg und den Zerfall des Reiches zu verhindern? Das war die Ausgangsfrage, die den Hintergrund für *Schelers* Ausführungen bildete<sup>38</sup>. In ihrem Kern hat die Frage bis heute nichts an Gegenwartsnähe eingebüßt; denn es ist die 1920 sicherlich in extremer Schärfe aufgeworfene Frage nach den Existenzbedingungen eines pluralistischen, demokratischen Gemeinwesens überhaupt.

Eine, wenn nicht die wesentliche Bedingung hieß für *Scheler*: Friede unter den Konfessionen! Welches Verständnis verband er damit?

Den Begriff der Konfession wollte *Scheler* betont weit verstanden wissen. Er sollte die christlichen Bekenntnisse ebenso umfassen wie alle außerchristlichen und antichristlichen Überzeugungsgruppen, diejenigen eingeschlossen, bei denen »im Bereich weltlicher Dinge, der Politik, der Wirtschaft, ja selbst der Naturwissenschaften, sich geistige Anschauungen von dogmaähnlicher Härte gebildet . . . haben«<sup>39</sup>. Die Forderung, daß zwischen allen diesen Gruppen Friede herrschen müsse, beinhaltet nichts anderes als das Gebot der *Toleranz*. »In einem Zustande . . ., wie wir ihn im neuen Deutschen Reiche haben, ist das einzige Mittel der Wahrung des konfessionellen Friedens die *gegenseitige volle rechtliche und menschliche Anerkennung* der Bürger ohne Ansehen ihres Glaubens.«<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Vgl. *M. Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, a. a. O., 247 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebda., 228.

<sup>38</sup> Vgl. ebda.

<sup>39</sup> Ebda.

<sup>40</sup> Ebda., 255.



*Scheler* selbst hat den Begriff der Toleranz gemieden. Er erschien ihm zum einen durch die Erinnerung an die Religionskriege und die Edikte, mit denen sie beendet wurden, belastet, zum anderen mit einer liberalen Mitgift beladen. Einer Zeit entstammend, in der die absoluten Fürsten um des öffentlichen Friedens willen das furchtbare und zynische Prinzip »cuius regio – eius religio« zugunsten der bloßen Duldung der religiösen Minderheiten fallen gelassen hätten, sei Toleranz »heute ein Wort geworden, das einmal fast beleidigend wirkt, dann aber auch ohne Sinn ist, wo die Obrigkeit weder formal noch faktisch einen bestimmten Glauben bekennt«<sup>41</sup>. Seine bleibende Prägung hat für *Scheler* der Begriff durch das liberale Bildungsbürgertum erfahren, das in diesen Begriff seine ganze Skepsis gegenüber objektiven Wahrheiten legte und dessen Glaubensbekenntnis hieß: wir wissen im Grunde ja alle nichts genau<sup>42</sup>. Deshalb zog *Scheler* das unbelastete Wort vom konfessionellen Frieden vor, obwohl es mehr das Ergebnis des Verhaltens zum Ausdruck bringt als das geforderte Verhalten selbst. Aus heutigem Verständnis jedoch, das dem Wort Toleranz trotz aller begriffsgeschichtlichen Bedenken einen positiven Symbolwert beimißt, hat *Scheler* eine Begriffsbestimmung und vor allem eine christliche Begründung der Toleranz geboten. In ihr hat *Scheler* Gedanken vorweggenommen, die erst auf dem Vatikanum II nach hartem Ringen offizielle Lehre der Kirche wurden.

»Konfessioneller Friede – das ist die Forderung, daß der Mensch denen die sittliche Treue halten soll, daß er diejenigen lieben und achten soll, die eben das verwerfen, was ihm das Teuerste ist: seinen Glauben und seine Weltanschauung, sein tiefstes Vertrauen und seine tiefste Hoffnung; und daß er diese Treue halte nicht aus Gleichgültigkeit, aus der Schwäche seines Glaubens und aus Kleinglauben heraus, sondern gerade *kraft* seines Glaubens und der in ihm eingeschlossenen Sittengesetze.«<sup>43</sup>

Was die Tiefe dieser Toleranzauffassung ausmacht und sie über die bis in die fünfziger Jahre in der katholischen Kirche gegebenen Begründungen hinaushebt, ist die Tatsache, daß das Gebot der Toleranz (bzw. des konfessionellen Friedens) als ein integraler Bestandteil christlicher Wahrheit begriffen wird. Konfessioneller Friede bedeutet für *Scheler* eine »aus dem positiven Wesen und Inhalt des christlichen Glaubens selbst« hervorgehende Verpflichtung<sup>44</sup>. Seine Forderung ergibt sich nicht aus Gründen der Zweckmäßigkeit, auch nicht »um der Ruhe . . . der Gesellschaft oder des

<sup>41</sup> Ebda.

<sup>42</sup> Vgl. ebda., 229.

<sup>43</sup> Ebda., 228.

<sup>44</sup> Ebda., 229.

Staates willen«<sup>45</sup>. Gerade diese teleologische Argumentation, wonach die Rücksicht auf die öffentliche Ordnung und den sozialen Frieden es erlauben, ja es gebieten könne, auf die Bekämpfung des Irrtums zu verzichten, blieb aber bis in die Zeit *Pius XII.* bestimmend für die katholische Begründung der Toleranz<sup>46</sup>. *Scheler* stellt dagegen die freie Gewissensentscheidung der geistigen Person in den Vordergrund. Der Glaubensakt sei ein freier Akt der ganzen Person, er sei »eine Selbsteinsetzung der Person für ihr Glaubensobjekt und Glaubensgut«<sup>47</sup>. Diese Entscheidung könne von niemandem erzwungen werden, »weder mit den Mitteln irgendeiner Art von physischer Gewalt noch mit syllogistisch überführenden Mitteln der Logik und Wissenschaft«<sup>48</sup>. Allein die Achtung der Person und ihrer Freiheit, wie immer die Glaubensentscheidung getroffen würde, entspricht nach *Scheler* dem Gebot der Nächstenliebe und dem altchristlichen Grundsatz: *interficate errores, diligite homines*<sup>49</sup>. Nur sie entspreche auch der christlichen Lehre, daß der rechte Glaube das Ergebnis »eines *Zusammenwirkens* von Gnade und Freiheit des Menschen« sei<sup>50</sup>. Konfessioneller Friede darf nach *Scheler* allerdings nicht mit einem geistigen und religiösen Quietismus verwechselt werden. Nicht der Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit, nicht ihre Zurückdrängung in den Privatbereich, nicht daß sie zur Privatsache erklärt werde, sei die Voraussetzung für den Frieden unter den Konfessionen. »Positiver Friede unter den Bekenntnissen . . . ist etwas anderes als geistige Berührungslosigkeit verschiedener Bekenntnisgruppen durch Einkapselung in jeweils besondere soziale Organisationen mit möglichst luftdichtem Abschluß von einander: denn zwischen dem, was sich nicht berühren kann, gibt es keinen ›Frieden‹.«<sup>51</sup> Die weltanschaulichen Gegensätze dürften nicht unterdrückt, sondern müßten verstärkt ausgetragen werden. Der konfessionelle Friede wird nach der Überzeugung *Schelers* nicht durch das grundsätzliche Ringen der Weltanschauungen gefährdet. Der Blick in die Geschichte lehre vielmehr, daß er dort gestört war, wo sich ökonomische, politische und rassenmäßige Interessengegensätze »mit religiösen und

---

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Vgl. etwa die Ansprache *Pius XII.* an den Verband der katholischen Juristen Italiens vom 6. Dezember 1953, in: *A. F. Utz / J.-F. Groner* (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 2, Freiburg/Schw. o. J., n. 3963–3986.

<sup>47</sup> *M. Scheler*, *Der Friede unter den Konfessionen*, 230.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 230 ff.

<sup>50</sup> Ebd., 232.

<sup>51</sup> Ebd., 229.

kirchlichen Unterschieden verquickt, historisch legiert und verflochten, oft geradezu verfilzt« hatten<sup>52</sup>. Beides müsse künftig streng geschieden werden: die eigentlichen religiösen und weltanschaulichen Differenzen der *Konfessionen* und die historisch bedingten Interessengegensätze, welche die *Angehörigen der verschiedenen Konfessionen* aufgrund ihrer Bindung an politische Systeme, Parteien, Klassen und Berufe austrügen<sup>53</sup>. Auf der Ebene der zeitbedingten politischen und ökonomischen Interessen verlangt der konfessionelle Friede nach *Scheler* mehr Ruhe, kluges Zurückstellen der Gegensätze und Kompromißbereitschaft. Auf der Ebene der Glaubensgegensätze laute die Forderung: »mehr lebendige Berührung, auch mehr ›Streit‹ und ›Kampf‹«<sup>54</sup>. Denn die geistige Auseinandersetzung in religiösen und weltanschaulichen Fragen sei »kein ›Luxus‹, den wir uns nicht ›gestatten dürften‹ . . . , sondern tiefste Notwendigkeit eines Volkes«<sup>55</sup>.

*Scheler* vertrat diese Forderung mit Nachdruck, weil er im Verzicht auf den Streit um die Grundsätze eine der typischen deutschen Krankheiten erblickte<sup>56</sup>. Die deutsche Unfähigkeit, offen um Zielfragen zu ringen, habe, ausgehend von einem religiösen Quietismus, alle Kulturbereiche erfaßt. Nicht mehr über die Ziele, sondern nur noch über die Mittel, über das »Wie« suche man die Verständigung<sup>57</sup>. Diese Unfähigkeit werde durch die »fachtechnizistische Struktur« des gesamten deutschen Bildungswesens immer von neuem gefestigt<sup>58</sup>. Eine Politik, deren Horizont an den technokratisch zu lösenden Tagesproblemen endet, sei nur eine ihrer Konsequenzen.

Daß er sich der geistigen Auseinandersetzung und dem Ringen um die Grundwerte versagt habe, darin gipfelte auch der Vorwurf, den *Scheler* gegenüber dem deutschen Katholizismus erhob<sup>59</sup>. Schon während des Kriegs hatte *Scheler* das keineswegs bloß erzwungene kulturelle Ghetto beklagt, in das sich der katholische Bevölkerungsteil zu sehr begeben habe, als »daß die katholische Weltanschauung auch nur zu irgendeinem herausföhlbaren Elemente des deutschen Geistes in seiner neuen Gestalt

---

<sup>52</sup> Ebda., 234.

<sup>53</sup> Vgl. ebda.

<sup>54</sup> Ebda.

<sup>55</sup> Ebda., 239.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu *M. Scheler*, Von zwei deutschen Krankheiten, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 2. Aufl. (= Gesammelte Werke VI), Bern-München 1963, 204-219, bes. 217 ff.

<sup>57</sup> Vgl. *M. Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, 236.

<sup>58</sup> Vgl. ebda., 237.

<sup>59</sup> Vgl. ebda.

hätte werden können«<sup>60</sup>. Mit dem Rückzug in eine selbstgenügsame »Winkelkultur«<sup>61</sup> und der Flucht in eine apoletische Grundhaltung hat der deutsche Katholizismus nach dem Urteil *Schellers* die Chance vertan, in die Ideenbildung in Deutschland inspirierend und formgebend einzugreifen. Trotz seiner blühenden Organisation habe er »dem deutschen Gesamtantlitz weder in der Politik noch gar in Hinsicht auf die geistige Kultur auch nur einen charakteristischen Zug zu geben vermocht«<sup>62</sup>. Seine Kritik richtete *Scheler* auch gegen den falschen Einsatz der Energien. »Auf dem Boden der *freien Gesellschaft* und im Bereich des *kulturellen Schaffens*« sei von katholischer Seite lediglich ein Mindestmaß an Energie entfaltet worden<sup>63</sup>. Statt dessen habe der Vorkriegskatholizismus seine ganze Kraft – historisch als Erbe der Kulturkampfzeit verständlich, aber deswegen nicht weniger bedenklich – auf das Gebiet der Politik geworfen. Und trotzdem, trotz der »einseitig politische(n) Bindung der katholischen Geistes- und Willensenergie«<sup>64</sup>, sei er auch auf diesem Gebiet nicht schöpferisch gewesen, und zwar auf Grund einer »übermäßigen und eminent hurtigen A n p a s s u n g . . . an den neuen Reichsgeist«<sup>65</sup>, oder wie *Scheler* es an anderer Stelle ausdrückte, wegen der »besonders starken Verflechtung, ja Verfilzung von Kirche und den den Staat beherrschenden Schichten«<sup>66</sup>. Lediglich auf dem Gebiet der Sozialpolitik hätten glückliche Umstände einen gewissen katholischen Einfluß ermöglicht<sup>67</sup>.

Was nach *Schellers* Überzeugung für die Zukunft nottat, war »eine selbständige, von aller Politik unabhängige religiös-kulturelle Bewegung«<sup>68</sup>. Sein Programm hieß: »*Entpolitisierung* und *geistige Erweckung* der religiös-kulturellen Mächte des Katholizismus«<sup>69</sup>. Diesem Programm sollten sich die katholischen Verbände, allen voran die Akademikervereinigungen, verpflichtet fühlen. Nicht Vorschulen politischer Wirksamkeit soll-

<sup>60</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 197; vgl. *ders.*, Der Friede unter den Konfessionen, 240.

<sup>61</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 198.

<sup>62</sup> *M. Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, 257.

<sup>63</sup> Ebda., 235.

<sup>64</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 198 f.

<sup>65</sup> Ebda., 198.

<sup>66</sup> *M. Scheler*, Wiederaufbau, 436.

<sup>67</sup> Vgl. *M. Scheler*, Neuorientierung, 197: »Nur einige sehr indirekte Folgen dieser (d. i. der katholischen, Vf.) Weltanschauung auf dem Boden des Naturrechtes und der staatsphilosophischen Prinzipien trafen mit dem Bedarf des Zeitalters nach sozialpolitischer Milderung der Klassengegensätze, nach Organisation der Arbeit so glücklich zusammen, daß wenigstens auf d i e s e m Boden auch das Katholische eine spürbare Realität in der Gesamtgestalt des neuen Deutschland erhält.«

<sup>68</sup> *M. Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, 256.

<sup>69</sup> Ebda.

ten sie sein, sondern Stätten der religiösen und geistigen Vertiefung, der Gesinnungs- und Lebensreform<sup>70</sup>. Diese Forderung nach Rückbesinnung auf die religiösen Quellen entsprang bei *Scheler* keineswegs einem integralen Denken etwa im Sinne der Berlin-Trierer Richtung. Das zeigten sowohl seine betont reservierte Haltung gegenüber dem Zentrum als auch die heftige Zustimmung zum Vorschlag *Adam Stegerwalds*, eine überkonfessionelle »Christliche Volkspartei« zu gründen. Das Zentrum als eine im Grunde doch konfessionelle Partei schien ihm ein Beispiel für die unglückliche Verflechtung von glaubensmäßigen Grundsätzen und politisch-ökonomischer Interessenvertretung zu sein, die nur beiden schlecht bekommen könne; der kraftvollen Darstellung des katholischen Ethos, weil der Schatten des politischen Interesses ihre Glaubwürdigkeit mindert, und der politischen Aktion, weil die konfessionelle Bindung sie in ihrer politisch notwendigen Beweglichkeit und Kompromißfähigkeit einengt<sup>71</sup>. Den Vorzug einer überkonfessionellen Partei im Sinne *Stegerwalds* sah *Scheler* in der Wiedergewinnung der Bewegungsfreiheit für beide<sup>72</sup>.

Betrachtet man die Kritik *Schelers* am deutschen Katholizismus, so konzentriert sie sich letztlich in einem einzigen Punkt: Dort, wo er dogmatisch hätte sein sollen, wo er das katholische Ethos selbstbewußt in den Kampf der Überzeugungen hätte einbringen müssen, habe der deutsche Katholizismus versagt; dort, wo er flexibel hätte sein sollen, nämlich in der politischen Organisation und Aktion, sei er dogmatisch gewesen. Und ähnlich sind auch die beiden Forderungen, die *Scheler* im Namen des konfessionellen Friedens aufstellt: Entpolitisierung der Konfession und Entkonfessionalisierung der Politik, die beiden Seiten ein- und desselben Postulats.

### III.

Ähnlich wie später nach dem Zweiten Weltkrieg gab es in der Zeit des sich abzeichnenden und dann alle Befürchtungen übertreffenden tatsächlichen Zusammenbruchs zwischen 1917 und 1921 eine Phase, in der Teile des deutschen Sozialkatholizismus einen neuen Anfang auch im Verhältnis zum Sozialismus für geboten hielten. Im gemeinsamen Ruf nach einem »christlichen Sozialismus« verschaffte sich dieses Verlangen Ausdruck<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. ebda., 257 f.

<sup>71</sup> Vgl. ebda., 256 f.

<sup>72</sup> Vgl. ebda., 255 f.

<sup>73</sup> Vgl. *F. J. Stegmann*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: *W. Gottschalch, F. Karrenberg, F. J. Stegmann*, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland (= Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 3, hrsg. v. *H. Grebing*), München/Wien 1969, 325–560, hier 446–453.

Ansonsten entsprang dieser Ruf, der bald Gegenstand heftiger Auseinandersetzung wurde, recht unterschiedlichen Motiven. Sie reichten von der Faszination, die von der Idee ausging, christliches und sozialistisches Gedankengut zu einer Synthese zu verschmelzen, bis hin zu der nüchternen Überlegung, daß nur das Zusammenwirken von Christentum und Sozialismus die künftigen Aufgaben bewältigen werde.

*Scheler* griff in diese Auseinandersetzungen mit einem viel beachteten Artikel ein. Was er 1919 unter dem Titel »Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?« im Oktoberheft des »Hochland« veröffentlichte, ging teilweise auf einen Doppelvortrag zurück, den er im Münsteraner Seminar *Johann Plenges* gehalten hatte<sup>74</sup>, und war wohl Teil eines größeren Manuskripts über »Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus«<sup>75</sup>. Eingangs schreibt *Scheler*, daß er lange geschwankt habe, ob er seine Sozialauffassung christlichen Sozialismus oder Solidarismus nennen solle. Er habe sich »in gewissem Sinn für die erstere Bezeichnung entschlossen«<sup>76</sup>. *Scheler* war sich bewußt, daß er hierfür eine Begründung schuldet, wenn der Vorwurf des einfachen Etikettenschwindels, den er gegenüber *Heinrich Pesch* und dessen die ganze Diskussion auslösender Schrift erhob<sup>77</sup>, nicht auf ihn selbst zurückfallen sollte.

Die Begründung seines christlich-prophetischen Sozialismus zeugt in vielem von der Originalität und schöpferischen Kraft *Schelers*. Es zeigt sich aber auch ein gemeinsamer Grundbestand an Überzeugungen, den er mit den meisten teilte, die damals einen christlichen Sozialismus für möglich hielten oder doch zumindest diese Möglichkeit erwogen. Da war zum einen die aus der ständigen Variation der sozialistischen Idee und dem Entstehen immer neuer Sozialismen gespeiste Überzeugung, daß der Sozialismus von seiner marxistischen Ausprägung ablösbar, daß diese nur eine Variante von vielen und daß somit der Begriff des Sozialismus nicht endgültig besetzt sei<sup>78</sup>. Mit vielen teilte *Scheler* auch den Glauben, daß die geschichtliche Entwicklung auf ein gemeinschaftliches, ein sozialistisches Zeitalter zutreibe<sup>79</sup>. Seine rhetorische Frage, ob man sich »in einer Welt, in der ein gewisses Maß an Sozialismus die Selbstverständlichkeit einer

---

<sup>74</sup> Vgl. hierzu den ausführlichen Kommentar, den *Plenge* zum Vortrag *Schelers* veröffentlicht hat: *J. Plenge*, Sozialismus und Christentum. Über einen Vortrag von Max Scheler, in: *ders.*, Zur Vertiefung des Sozialismus, Leipzig 1919, 218–254.

<sup>75</sup> Vgl. *M. Scheler*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Nachwort der Herausgeberin, 404 f.

<sup>76</sup> *M. Scheler*, Prophetischer Sozialismus, 259.

<sup>77</sup> Vgl. ebda.

<sup>78</sup> Vgl. ebda., 259ff.

<sup>79</sup> Vgl. *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 378.

*allgemeinen Weltüberzeugung* anzunehmen beginnt und eigentlich nur noch über *Art* und *Richtung* des Sozialismus gestritten wird«, der Mitwirkung am »Schmiedeprozess« der sozialistischen Ideenwelt entsagen dürfte, ist nur ein besonders deutliches Zeugnis dieses Glaubens<sup>80</sup>. Schließlich findet sich bei *Scheler* ähnlich wie später etwa bei *August Pieper* die bedenkliche Neigung, zwischen sozialistischer Ideologie und sozialistischer Arbeiterbewegung nicht nur zu unterscheiden, sondern beide getrennt zu betrachten. *Marx*, *Lassalle* und *Engels* galten ihm als bürgerliche »Entrüstungsphilosophen«, deren Sozialismus nichts anderes als ein kollektiv gewendeter Individualismus sei, und in deren Philosophie die Arbeiterklasse nicht den ihr adäquaten Ausdruck gefunden habe<sup>81</sup>. Ganz anders urteilte *Scheler* über die sozialistische Arbeiterbewegung. Ihr revolutionärer Geist müsse auf dem Hintergrund des Abfalls und der Schuld der herrschenden Schicht und als geheime Sehnsucht nach Solidarität verstanden werden<sup>82</sup>. *Scheler* glaubte positive Tendenzen dafür zu erkennen, daß sich bei den Arbeitermassen Standesbewußtsein an Stelle von Klassegeist und wahre, christlich verstandene Solidarität an Stelle von kollektivem Interesse und Egoismus zunehmend entfalten würden. In dem Maß, in dem die arbeitende Bevölkerung am Wohlstand teilnehme und notwendigerweise in die Mitverantwortung des gesellschaftlichen Wiederaufbaus genommen sei, werde sich die Arbeiterschaft der marxistischen »Unterdrückten- und Protest-Ideologie«<sup>83</sup> entledigen, zum Stand sich läutern und im Staat ihren Status und ihre Heimat finden<sup>84</sup>.

Der Bezeichnung »christlicher Sozialismus« gab *Scheler* trotz allem nur einen sehr eng begrenzten Sinn. Vor allem: die Verbindung der Begriffe Christentum und Sozialismus durfte nicht grundsätzlich, sozialphilosophisch verstanden werden. Auf dieser grundsätzlichen Ebene konnte und durfte es für *Scheler* zwischen Christentum und Sozialismus keinerlei Amalgamierung geben. Prinzipiell betrachtet stehe die christliche Solidaritätsidee jenseits des falschen Gegensatzes von Individualismus und Sozialismus, auch jenseits der *Dietzel*'schen Alternative von Sozial- und Individualprinzip<sup>85</sup>. Sie falle weder unter das Individual- noch unter das Sozialprinzip und sei in dieser grundsätzlichen Sicht dem Sozialismus

<sup>80</sup> *M. Scheler*, Prophetischer Sozialismus, 261.

<sup>81</sup> Vgl. *M. Scheler*, Der Friede unter den Konfessionen, 251 f.; ferner *ders.*, Arbeit und Weltanschauung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (= Gesammelte Werke VI), 273–289, 288.

<sup>82</sup> Vgl. *M. Scheler*, Neuorientierung, 278.

<sup>83</sup> Vgl. *M. Scheler*, Prophetischer Sozialismus, 260.

<sup>84</sup> Vgl. *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 298 ff.

<sup>85</sup> Vgl. *ebda.*, 395.

ebenso fern wie dem Individualismus. Hier galt für *Scheler*: »In dieser *Prinzipienfrage* gibt es . . . *keinen* christlichen Sozialismus.«<sup>86</sup> Auch ein Brückenbau zwischen Christentum und Sozialismus, wie ihn *Theodor Steinbüchel* auf dem Gebiet der Ethik erhoffte, wurde von *Scheler* ausgeschlossen. Die Ansätze eines ethischen Sozialismus, auf der Verbindung von *Marx* und *Kant* basierend, schienen ihm anders als *Steinbüchel* »von der Gedankenwelt eines christlichen Sozialismus eher noch weiter abzuliegen . . . als der Marxismus«<sup>87</sup>.

Das Recht, von einem christlichen Sozialismus zu sprechen, gibt es für *Scheler* einzig und allein in einem zeitgeschichtlich bedingten und pädagogisch-praktischen Sinn. Eine Zeit, deren Lebensformen durch eine jahrhundertlange Herrschaft individualistischen Denkens geprägt seien, verlange nach einer Korrektur nicht durch die Erweiterung der individuellen Freiheit, sondern durch verstärkte gemeinschaftliche Bindung. Um diese Notwendigkeit von mehr Gemeinschaft und Mitverantwortung in ihrer Dringlichkeit zu kennzeichnen, schien es ihm mit dem Begriff des Solidarismus nicht getan zu sein. Angesichts einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die in der individualistischen Richtung vom Ideal christlicher Solidarität abgewichen sei, zieme es sich für den »praktischen christlichen Gesellschaftsarzt, sich als Therapeut der Gesellschaft mehr mit dem Namen *der* Bewegung zu bezeichnen, die Träger des Gegengiftes ist. Man kann in diesem Sinne auch von einem »christlich-pädagogischen Sozialismus« reden«<sup>88</sup>.

So erfährt der Begriff des christlichen Sozialismus bei *Scheler* seine Berechtigung aus einer pädagogisch motivierten Übertreibung, wobei ständig bewußt bleiben muß, daß er keine grundsätzliche, sondern nur eine zeitbedingte Geltung hat. Wie relativ diese Begriffsverwendung bei *Scheler* war, zeigt, daß ihm etwa dort, wo die personale Freiheit gegenüber einem Staatstotalitarismus herausgestellt werden mußte, auch das Wort vom »christlichen Individualismus« geläufig war<sup>89</sup>.

Man wird schwerlich, gerade auch aus pädagogischer Sicht, die immer auf eine Minimierung möglicher Mißverständnisse und Fehlinterpretationen achten sollte, die Begründung *Schelers* für einen christlichen Sozialismus als besonders gelungen bezeichnen können. Daran ändert auch das Beiwort »prophetisch« nichts. Es besagt, daß der christliche Sozialist weder wie *Marx* das naturnotwendige Heraufziehen des sozialistischen Zu-

<sup>86</sup> *M. Scheler*, *Prophetischer Sozialismus*, 265; vgl. ebda., 262 ff.

<sup>87</sup> Ebda., 260.

<sup>88</sup> Ebda., 266.

<sup>89</sup> Vgl. *M. Scheler*, *Christliche Liebesidee*, 382.



kunftsstaates vorherbestimmt, noch wie der utopische Sozialismus bloß an die moralische Verantwortung des einzelnen appelliert, sondern ähnlich den alttestamentlichen Unglückspropheten den Weheruf und das göttliche Ultimatum zu verkünden hat<sup>90</sup>. Er sieht den bolschewistischen Zwangskommunismus auf ein dekadentes Europa zukommen, vorbereitet durch einen »schuldhaften, ja zur Erbschuld von Jahrhunderten gewordenen exzessiven Liberalismus und Kapitalismus«<sup>91</sup>. Er hat ihn dem von seiner wahren Bestimmung abgefallenen europäischen Menschen gleichsam als »eine Züchtigung Gottes« anzudrohen, wenn er sich »nicht frei zu einem christlichen Sozialismus wendet«<sup>92</sup>.

Genau besehen hat die Bezeichnung »christlicher Sozialismus« bei *Scheler* keine positive Bedeutung, sondern empfängt ihren Sinn erst aus einer antikapitalistischen Grundposition. Der Titel des oben erwähnten Nachlaßmanuskripts »Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus« bestätigt dies. Unter Kapitalismus verstand *Scheler* keine bestimmte Form der Wirtschaftsordnung. Wie das Ineinandergreifen der ökonomischen Prozesse gesellschaftlich organisiert sei, betrachtete er als eine »Zweckmäßigkeitsfrage«<sup>93</sup>, die dem geschichtlichen Wandel unterworfen und aus der Zusammenschau unterschiedlichster Faktoren zu entscheiden sei. Das Wort Kapitalismus bedeute »primär allein ein bestimmtes Wirtschaftsethos und die Herrschaft eines bestimmten Menschentypus, der es trägt«<sup>94</sup>. Der Kapitalismus muß nach *Scheler* als eine geistige Macht begriffen werden, als Geist einer grenzenlosen Pleonexie und eines unbegrenzten »Mehrhaben- und Mehrseinwollens aller gegenüber allen« und eines unbegrenzten Arbeits- und Erwerbstrebens<sup>95</sup>. Sein Träger sei der Typus des »rechnerischen« Menschen<sup>96</sup>.

Den deutschen Katholiken warf *Scheler* vor, das Phänomen des Kapitalismus in seiner Tiefe und seiner Tragweite nicht erfaßt zu haben. Er vermißte in ihren Reihen eine eingehende Beschäftigung mit den religionssoziologischen Thesen, die *Max Weber*, *Werner Sombart* u. a. über den Ursprung und die religiösen Quellen des Kapitalismus aufgestellt hatten<sup>97</sup>. Es mangle an der Einsicht, daß das kapitalistische Ethos der katholischen Weltanschauung als etwas völlig Unversöhnliches gegenüberstehe. Folg-

<sup>90</sup> Vgl. *M. Scheler*, Prophetischer Sozialismus, 268–271.

<sup>91</sup> Ebda., 270.

<sup>92</sup> Ebda., 271.

<sup>93</sup> *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 395.

<sup>94</sup> *M. Scheler*, Neuorientierung, 272.

<sup>95</sup> *M. Scheler*, Christliche Liebesidee, 393, 396.

<sup>96</sup> Vgl. *M. Scheler*, Neuorientierung, 280.

<sup>97</sup> Vgl. ebda., 273.

lich habe der deutsche Katholizismus auch nicht die Kraft zur inneren Distanz zum Kapitalismus aufgebracht; vielmehr habe er sich opportunistisch an dieses vermeintlich moderne Ethos angepaßt und sich heimlich an dessen Maßstäben, Idealen und Werten gemessen<sup>98</sup>. Die schärfste Anklage erhob *Scheler* gegen die Mönchen-Gladbacher Richtung des deutschen Sozialkatholizismus. Sie habe das Problem des Kapitalismus so gröblich mißverstanden, als handle es sich dabei »nur um ein paar ›Auswüchse‹ einer normalen und sinnvollen Geschichtsentwicklung, und zwar begrenzt auf das rein praktisch-ökonomische Gebiet der Güterproduktion und Verteilung«<sup>99</sup>. Sie habe sich bewußt auf den Boden des Kapitalismus gestellt und geglaubt, durch »ein wenig Sozialpolitik« dessen Schäden und Wunden heilen zu können<sup>100</sup>. Diese Art katholisch-sozialer Bewegung unterscheidet sich nach *Scheler* kaum von den sozialdemokratischen Revisionisten und den Mehrheitssozialisten. Ein eigenständiges Programm aus christlich-katholischem Geist sei es freilich auf keinen Fall<sup>101</sup>.

Der Einfluß *Schelers* auf die Ideenbildung im deutschen Sozialkatholizismus ist im einzelnen schwerlich abzuschätzen. Vor allem auf die katholische Akademikerschaft und auf Kreise der Jugendbewegung dürften seine Schriften und Reden eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt haben. In der katholisch-sozialen Literatur begegnet außer bei einzelnen Autoren wie *Götz Briefs* (in frühen Arbeiten)<sup>102</sup> und *Theodor Steinbüchel*<sup>103</sup> allerdings nur im Schrifttum des Katholischen Akademikerverbands zwischen 1928 und 1930 ein bewußter und mehr als sporadischer Rückgriff auf *Scheler*sche Gedankengänge<sup>104</sup>. Daß *Scheler* ganz offensichtlich zur katholisch-sozialen Bewegung keinen Konnex gefunden hat, wird mit dem spiritualistischen Zug seiner Sozialauffassung, auf den *Gustav Gundlach* mehrfach hingewiesen hat<sup>105</sup>, in Zusammenhang zu bringen sein. Die Ausklamme-

<sup>98</sup> Vgl. ebda., 273 ff.

<sup>99</sup> Ebda., 274.

<sup>100</sup> Vgl. ebda.

<sup>101</sup> Vgl. *M. Scheler*, Prophetischer Sozialismus, 266 f.

<sup>102</sup> Vgl. *G. Briefs*, Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler, Freiburg i. Br. 21921; *ders.*, Die wirtschafts- und sozialpolitischen Ideen des Katholizismus, in: Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege (Festschrift Lujo Brentano, Bd. 1), München-Leipzig 1925, 195–226.

<sup>103</sup> Vgl. etwa *Th. Steinbüchel*, Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik, Düsseldorf 1921, bes. 229–235.

<sup>104</sup> Vgl. hierzu *A. Baumgartner*, a. a. O., 135–143.

<sup>105</sup> Vgl. *G. Gundlach*, Zur Geistesgeschichte der Begriffe Stand – Klasse, in: *ders.*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2, Köln 1964, 191–204, 199 ff.; ferner

rung der organisatorischen, rechtlichen und sozialpraktischen Fragen, der bewußte Verzicht auf Zuständereform zugunsten einer einseitigen Gesinnungsreform mag dazu geführt haben, daß auch im Sozialkatholizismus der Weg *Schelers* weitgehend, nach einem Wort von *Heinrich Lutz*<sup>106</sup>, »der Weg eines Einzelnen« geblieben ist.

---

*ders.*, Solidarismus, in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, 172–178, 175.

<sup>106</sup> *H. Lutz*, Demokratie im Zwielficht, 22.