

Der „linke Pieper“ und das Dritte Reich*

Das Thema bedarf vorweg einer Erläuterung, wie bereits aus den Anführungszeichen im Titel ersichtlich ist. Schließlich sind „links“ und „rechts“ keine festen Größen sondern Relationsbegriffe und darum in ihrer Bedeutung abhängig vom Kontext. Ich will die damit einhergehende Unschärfe der Begriffe durch zwei kurze Begebenheiten verdeutlichen. Daraus wird auch ersichtlich werden, wieso Piepers Verhältnis zum Dritten Reich mit der Vokabel „links“ nur undeutlich bezeichnet ist.

Am Morgen des 7. November 1997, einen Tag nach dem Tod von Josef Pieper, meldete sich der NDR bei mir mit der Bitte um ein Telefon-Interview. Nach dem üblichen Vorgespräch über mögliche Inhalte und den Ablauf der Sendung begann dann zur festgesetzten Zeit eine Journalisten (Anne Will) die Anmoderation des Interviews mit folgender Bemerkung. Ich zitiere nach meinen Aufzeichnungen unmittelbar nach der Sendung: „Wie Sie vielleicht schon gehört haben, ist gestern im Alter von 93 Jahren der Philosoph Josef Pieper in Münster gestorben. Pieper war bekennender Katholik. Das ist auch oft Thema seiner Werke gewesen, aber trotzdem auch ein Rebell. Man sagte ihm sogar sozialistische Neigungen nach. - Wie passte das zusammen in diesen einen Charakter?“

Und jetzt die andere Begebenheit. Sie geht zurück auf das Jahr 1994, in welchem erstmals der Plan der Werkeausgabe durch einen Gesamtprospekt der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Damals fragte ein für sein polemisches Talent bekannter Bochumer Philosophiehistoriker den Verleger Manfred Meiner nach Durchsicht des Prospekts: „Veröffentlicht ihr auch den braunen Pieper?“ Ich nehme an, dass Kurt Flasch „braun“ durchaus ohne Anführungszeichen gemeint hat, schon weil braun und rot als politische Farben eindeutiger zu sein scheinen wie die Relationsausdrücke rechts und links.

Wer sich selbst ein Bild von den Schriften machen will, die zu so widersprüchlichen Urteilen Anlaß geben, sei auf die kürzlich erschienenen „Frühen soziologischen Schriften“ Josef Piepers hingewiesen.¹ Hier soll es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass eine sozialpolitische Festlegung Piepers nach links oder rechts ohne die genaue Kenntnis des Bezugsrahmens wenig aussagekräftig ist. Darum ist es irreführend, von „sozialistischen Neigungen“ zu sprechen, ohne hinzuzufügen, dass nicht der Sozialismus, sondern der Deutsche Katholizismus der dreißiger Jahre, genauer die kirchenamtliche Haltung zur sozialen Frage, die relevante Bezugsgröße darstellt. Links von diesem Katholizismus zu stehen ist durchaus vereinbar mit einer Position rechts vom Sozialismus.² Erst Recht führt die Rede von einem „braunen“ Pieper in die Irre, unterstellt sie doch eine Gesinnungsgemeinschaft mit den nationalsozialistischen Machthabern jener Zeit.³

Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, Piepers Stellung zum Deutschen Katholizismus ebenso wie zum Dritten Reich anhand seiner frühen soziologischen Schriften

* Die Neue Ordnung 59 (2005), S. 278-293; auch in: H. Fechttrup, F. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), Wissen und Wahrheit, Münster 2005, S. 199-218.

Vortrag auf einer Tagung der Katholischen Akademie Rabanus Maurus (Frankfurt a. M.) vom 16. – 18. Januar 2004 zum Thema: „Unmodern zeitgemäß. Josef Pieper 1904 – 1997“.

Josef Pieper, Werke Ergänzungsband 1, *Frühe soziologische Schriften* (hrsg. v. B. Wald), Hamburg 2004.

² Piepers Kommentierung von *Quadragesimo anno* änderte in den Augen von Sozialisten nichts an der bürgerlich-antirevolutionären Zielsetzung auch des linken Katholizismus (vgl. Georg Beyer, Die neue Arbeiter-Enzyklika des Papstes Pius XI.; in: Gewerkschaftszeitung 41 (1931), S. 422 - 424).

³ Ich darf dazu auf meinen Artikel verweisen: Aktualisierung durch Enthistorisierung. Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur; in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), S. 175 – 181.

zu beleuchten.⁴ Ich werde dies, von einigen Andeutungen abgesehen, nicht in der Weise tun, dass ich den Rahmen einer Textinterpretation verlasse und daher nur vereinzelt die zeitgeschichtliche Diskussion um die Stellung des Katholizismus mit einbeziehen. Nach einem Exkurs zur vermeintlichen Nähe Piepers zum Nationalsozialismus soll abschließend der Kontext „linker“ Sozialkritik erweitert werden in Richtung auf eine grundsätzliche Kulturkritik, die Pieper mit anderen nichtkatholischen Intellektuellen teilt. Ich beginne mit einigen Andeutungen zum weltanschaulichen Kontext der frühen soziologischen Schriften Piepers.

I. Totalitarismus als Kompensation verlorener Gewißheiten

Ein zuerst in englischer Sprache geschriebenes Heidegger-Buch des Literaturwissenschaftlers George Steiner beginnt in der deutschen Ausgabe mit dem Satz: „Die geistige Krise, die Deutschland 1918 durchmachte, war tiefgreifender als die von 1945.“⁵ Offensichtlich war Steiner der Auffassung, dem deutschen Publikum eine Erklärung zu schulden für seine These von der geistigen Radikalität einiger Bücher „zwischen 1918 und 1927“, die „in ihrem extremen Charakter mehr als Bücher sind“.⁶ Er nennt Ernst Blochs *Geist der Utopie* (1918), Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* (ebenfalls 1918), Karl Barths Kommentar zum *Römerbrief* (1919), Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921), Heideggers *Sein und Zeit* (1927) und schließlich auch, im Sinne einer sich ankündigenden politischen und moralischen Apokalypse, Hitlers *Mein Kampf* (1925-27) und dessen prophetisches Gegenstück, *Die letzten Tage der Menschheit* (1922) des österreichischen Publizisten Karl Kraus.

Manche der genannten Schriften deuten im Titel bereits an, worin die geistige Radikalität dieser Bücher zu sehen ist: Es geht um ein radikales Ende und einen ebenso radikalen Neubeginn, der nicht kampfflos von selbst eintritt, sondern gewollt und ergriffen sein will. Es geht darin letzten Endes um eine radikale Selbstvergewisserung, die nach dem Zusammenbruch der politischen und moralischen Kultur des 19. Jahrhunderts in den „Stahlgewittern“⁷ des Ersten Weltkrieges notwendig geworden ist. Der liberale Humanismus mit seinem Glauben an den wissenschaftlichen und moralischen Fortschritt war nachhaltig erschüttert und eine Flucht in die Restauration wie nach 1945 psychologisch kaum möglich: Deutschland war 1918 materiell weitgehend unzerstört geblieben, seine nationale Struktur hatte überlebt, ebenso die akademischen und literarischen Konventionen, in denen sich diese Selbstvergewisserung vollziehen konnte.

Politisch und gesellschaftlich folgenreich ist eine von Steiner nicht erwähnte Reaktion auf den Verlust aller Gewissheiten. Es sind „die Denker des Totalen“, der Essayist Ernst Jünger⁸, der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt⁹ und der Militär Erich Ludendorff¹⁰, die „unter dieser Kategorie letztlich den epochalen Schnitt von 1914 - 18/19 [reflektieren], das Ende des langen 19. und den Beginn des kurzen 20. Jahrhunderts“.¹¹ Die von ihnen behandelte Programmatik muß nicht einmal als ursächlich angesehen werden für die rasche Ausbreitung

⁴ Für ein vollständiges Bild wäre es sicher unerlässlich, auch die ethisch-anthropologischen Schriften Piepers aus dieser Zeit mit einzubeziehen.

⁵ Vorrede 1989, Heidegger, abermals; in: George Steiner, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München/ Wien 1989, S. 9.

⁶ Ebd.

⁷ So lautet der Titel von Ernst Jüngers Kriegstagebuch.

⁸ *Die totale Mobilmachung* (1931).

⁹ *Die Wendung zum totalen Staat* (1931).

¹⁰ *Der totale Krieg* (1935).

¹¹ Michael Schäfer, Die Denker des Totalen: Ernst Jünger – Carl Schmitt – Erich Ludendorff; in: H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. III: *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn 2003, S. 121 – 127; 121.

totalitärer Bewegungen, zumal in Deutschland. Aber sie beleuchtet doch die Durchschlagskraft der linken und rechten Ideologien, die das Denken gefangen nehmen durch ein radikales Entweder-Oder, Alles oder Nichts. Wo Anspruch auf die Gestaltung des *ganzen* Lebens und auf das *ganze* Sein der Person erhoben wird, gerät das Politische in die Nähe des Religiösen, und Politik als Heilsbringer und Religionsersatz ist „bestrebt, die im Christentum wurzelnden Dualismen von Individuum und Öffentlichkeit, Gesellschaft und Staat rückgängig zu machen.“¹²

II. Person und Gesellschaft in den frühen soziologischen Schriften

Dem jungen Soziologen Josef Pieper ist es darum zu tun, die soziale Wirklichkeit als Lebensraum und Verwirklichungsweise menschlicher Personalität unverkürzt vor den Blick zu bringen. Und da zeigt sich dem unbefangenen Beobachter zunächst die bedrückende Lebenswirklichkeit vieler Menschen, vor allem Lohnarbeiter, die unter den Folgen des Krieges und der Weltwirtschaftskrise am Rande des Existenzminimums leben müssen. Diesem Sachverhalt durch die notwendigen Sozialreformen zu begegnen, ohne der Versuchung zu radikalen ideologischen Vereinfachungen zu erliegen, ist der Ansatzpunkt der beiden *sozialpolitischen* Hauptschriften. Die erste Schrift mit dem Titel *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* erscheint 1932 und erlebt in rascher Folge drei Auflagen. Wie der Untertitel sagt, ist ihr Ziel eine *Systematische Einführung in die Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘* (1931) durch die Erläuterung der beiden zentralen Reformanliegen *Befreiung des Proletariats* und *Berufsständische Ordnung*. Ihr läßt Pieper 1933 als weitere Schrift eine systematische Zusammenfassung folgen mit dem Titel: *Thesen zur Gesellschaftspolitik. Die Grundgedanken der Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘*.¹³

Die faktische Lebenswirklichkeit kann aber noch in anderer Weise der Würde menschlicher Personen zuwider sein und zwar durch Mißachtung einer dem personalen Wesen des Menschen gemäßen Ordnung sozialer Beziehungen. Dies ist der Fall, wenn unter dem Druck der herrschenden Verhältnisse die radikale Überordnung des Staates über die Gesellschaft und der Gemeinschaft über die Person gefordert wird. Hier setzt die *sozialtheoretische* Hauptschrift *Grundformen sozialer Spielregeln*, ebenfalls 1933 erschienen, an mittels der formalsoziologischen Unterscheidung dreier nicht auf einander rückführbarer Sozialformen Gesellschaft – Gemeinschaft – Organisation. Sie verkörpert in ihrem antitotalitären Geist am unmittelbarsten den bereits einige Jahre zuvor von Helmuth Plessner geforderten „Mut zur Wirklichkeit“,¹⁴ eine unvoreingenommene Nüchternheit, welche bereits für Piepers frühe sozialphilosophische Schriften kennzeichnend ist. Von beiden Klärungsversuchen soll nun etwas genauer die Rede sein.¹⁵

Am deutlichsten ist dieser „Mut zur Wirklichkeit“ in den *sozialpolitischen* Schriften realisiert. „Mut“ darum, weil die Flucht aus der Wirklichkeit, das sich Verschließen vor den beunruhigenden Seiten der Sozialwirklichkeit, auch auf Seiten des sozialkonservativen christlichen Bürgertum und des katholischen Adels verbreitet ist. Gegen diese Front der Verweigerung richtet sich Pieper mit der die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* beim Wort nehmenden Aufforderung einer wirklichen *Neuordnung der menschlichen Gesellschaft*.

In vier Vorträgen auf Einladung des Katholischen Akademikerverbandes im Winter 1931/32 hebt er den sozialkritischen Realismus der Enzyklika hervor, verteidigt ihren

¹² Hans Maier, Einführung: Zur Deutung totalitärer Herrschaft 1919 – 1989; in: ebd., S. 25.

¹³ Beide Schriften sind jetzt leicht zugänglich in: Josef Pieper, *Frühe soziologische Schriften*, S. 61 – 141; 157 – 195.

¹⁴ Vgl. Anm. 33.

¹⁵ Die *Neuordnung* erlebte wegen Schließung der katholischen Carolus-Druckerei nach drei Auflagen keine weitere mehr; Piepers *Thesen* wurden 1934 verboten und beschlagnahmt, und für seine *Grundformen* wurde ebenfalls eine Neuauflage verboten (vgl. *Josef Pieper Schriftenverzeichnis 1929 – 1989*, hrsg. v. P. Breitholz, München 1989, S. 11 f.).

Klassenbegriff und die Notwendigkeit einer Klassenauseinandersetzung zur Wiederherstellung der sozialen Gerechtigkeit - einschließlich der These von der sozialen Hypothek des Eigentums. Aus der Niederschrift dieser Vorträge ist Piepers sozialpolitische Hauptschrift *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft* entstanden, die auf Vermittlung seines Freundes Walter Dirks kurz darauf im Verlag der als „linkskatholisch“ geltenden „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ erscheint. In einem Interview mit René Weiland schildert Pieper die Reaktion auf diese Vorträge: „Im Auditorium saßen immer Clemens August Graf von Galen, damals noch Pfarrer in Münster; und neben ihm der ganze westfälische Adel. Und sobald mein Vortrag zu Ende war, meldete sich als erster der spätere Kardinal von Galen: Das ist Sozialismus, was Sie verkünden! Da habe ich gesagt: Nein, die Enzyklika sagt: Wir sind eine Klassengesellschaft, und die Klassengesellschaft muß überwunden werden durch die Entproletarisierung des Proletariats.“¹⁶

Als „die beiden Brennpunkte der Enzyklika“ und den Fokus der eigenen Interpretation hebt Pieper hervor: *die Entproletarisierung des Proletariats* und *die Aufrichtung einer berufsständischen Ordnung*. Ich beschränke mich hier auf die Anstoß erregende Forderung nach einer „Entproletarisierung des Proletariats“.

Was aus Sicht des christlichen Bürgertums als „Linkskatholizismus“ erscheint, ist für die Enzyklika eine Forderung der Gerechtigkeit und der politisch gebotenen Klugheit, die tatsächlich bestehenden Verhältnisse sozialer Unordnung zu beheben und nicht zu verharmlosen. Der Abstand zur sozialistischen Kritik an der ungerechten Sozialordnung ist gleichwohl deutlich genug. Pieper zitiert die Enzyklika mit dem Satz: „Es ist unmöglich, gleichzeitig ein guter Katholik und ein wirklicher Sozialist zu sein“ (S. 99).¹⁷ Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es einen gemäßigten Sozialismus geben kann, der in zentralen Forderungen mit der christlichen Sozialtheorie übereinstimmt. „Wirklicher“ Sozialismus jedoch steht für eine Gesellschaftsauffassung, die alle Konsequenzen aus einer „ausdrücklichen reinen Diesseitigkeit“ zieht in der „Absolutsetzung des wirtschaftlichen Wertes und der sozialen Organisation“ (S. 100) – „absolut“ nicht bloß gegenüber den Forderungen der christlichen Religion sondern ebenso gegenüber der Würde der menschlichen Person. Die Entwürdigung der Person ist jedenfalls in der Praxis des Marxismus und Kommunismus ein unübersehbares Faktum. Hier wird der politische Gegner reduziert auf seine Rolle im Klassenkampf; er ist „Klassenfeind“ und steht damit von vornherein außerhalb jeder menschlichen Solidarität.

Um hier auch terminologisch für Klarheit zu sorgen, hat Pieper wenig später den in der *Neuordnung* noch positiv verwendeten und gegen den Marxismus durch den Gemeinwohlbezug unterschiedenen Begriff des „Klassenkampfes“ fallengelassen und stattdessen von der Notwendigkeit einer „Klassenauseinandersetzung“ gesprochen. In seiner *Thesen*-Schrift heißt es einleitend zum Kapitel „Die Entproletarisierung des Proletariats“: „Kampf und Auseinandersetzung sind grundverschiedene Dinge. Auseinandersetzung vollzieht sich unter wechselseitiger Bejahung der Gegner; Kampf bedeutet Verneinung des Gegners und schließt den Vernichtungswillen ein“ (S. 162).¹⁸

Schon Piepers frühester Klärungsversuch zur sozialen Problematik der dreißiger Jahre, seine 1927/29 verfaßte Einführung in die Grundgedanken der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891,¹⁹ läßt erkennen, dass hier mit dem „Mut zur Wirklichkeit“ die realen Faktoren der sozialen Situation vor Augen gestellt werden sollen, die das Handeln der Person bestimmen

¹⁶ Sinn und Form 1995, S. 584 – 705; 692.

¹⁷ Seitenzahlen in runden Klammern verweisen auf: Josef Pieper, *Frühe soziologische Schriften* (Anm. 1).

¹⁸ Daß hier eine klare terminologische Abgrenzung geboten war, zeigt exemplarisch eine zeitgenössische Reaktion auf Piepers Schrift über *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft*, welche darin „eine marxistische Deutung“ des „Solidarismus“ zu sehen meint, die eine Suspendierung der (von der Enzyklika ausdrücklich geforderten) berufsständischen Ordnung verlange, „bevor nicht das Klassenkampfziel erreicht sei“ (Justus Beyer, *Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung*, Darmstadt 1941, S. 136 f.).

¹⁹ Josef Pieper, *Einleitung zu ‚Rerum novarum‘* (S. 1 - 9).

und ihre Möglichkeiten eines sinnerfüllten Lebens begrenzen. Gegen die sozialkonservative Auffassung von der Neutralität des Staates erinnert er an die inzwischen von den meisten katholischen Sozialtheoretikern geteilte Auffassung Immanuel Kettelers, daß eine „positive Förderung des Gemeinwohls vonseiten des Staates“ (S. 4) zu fordern sei, weil die der Neutralitätsthese zugrunde liegende Annahme der „Freiwilligkeit“ des Arbeitsvertrages eine Täuschung sei. „Soziale Hilfe wird [daher] nicht als Almosen, sondern als Recht des Arbeiters verlangt“. In der Milderung der Existenzsituation „einzig [durch] die christliche Caritas“ sieht Pieper mit dem späteren Sozialbischof Ketteler ausdrücklich *keine* angemessene Antwort auf „die wirkliche Zwangslage des Arbeiters“ (S. 4).

Der Grundgedanke dieser frühesten sozialpolitischen Äußerungen Piepers ist also die Bewertung wirtschaftlicher Verhältnisse aus ihrer Beziehung auf den Daseinsraum und die Verwirklichungsweise menschlicher Personalität. Ihn hat Pieper in der darauf folgenden Schrift *Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Systematische Einführung in die Grundgedanken von Quadragesimo anno* wieder aufgenommen und zwar so, dass er den in der Enzyklika verwendeten Begriff des „Existenzminimums“ (auch mit Blick auf die sozialökonomische Diskussion) konkretisiert. Wenn gerade für den Christen das menschliche Existenzminimum als das zu bestimmen ist, „was der Mensch notwendig braucht, damit er seine eigene Vollkommenheit als geistig-sittliche Person verwirklichen kann“ (S. 76), dann ist für Pieper damit bereits gesagt, „daß man den Kreis des Lebensnotwendigen über die Wirtschaftsgüter hinaus erweitern muß“ (S. 77) durch den Ausbau „der *rechtlichen* Freiheit des Arbeiters [...] zur *sozialen* Freiheit“ (S. 109). Zur sozialen Freiheit gehört, wirtschaftlich in der Lage zu sein zum „Familienunterhalt“, eine „anständige Familienwohnung“ zu haben und – ohne die zwangsweise „außerhäusliche Erwerbsarbeit“ der Mutter – durch „Vermögensbildung“ ein Mindestmaß an Sicherheit in den „Wechselfällen des Lebens“ (S. 109 f.) zu gewinnen. Dies alles wird nur möglich sein, wenn durch das staatliche Arbeitsrecht dafür gesorgt ist, daß sich Lohngerechtigkeit nicht allein am Markt, sondern an den Grundbedürfnissen des Arbeiters bemißt. Wo die Arbeitskraft des Arbeiters hingegen im Rahmen privatrechtlicher Vertragsfreiheit nur „als ein Kaufobjekt betrachtet wird“ und der Lohn „ohne Rücksicht auf die menschlichen Bedürfnisse des Arbeiters festgesetzt wird wie der Preis irgendeiner Ware“, wird nicht bloß die soziale Freiheit, d.h. die Möglichkeit eines selbstbestimmten und sinnerfüllten Lebens eingeschränkt, sondern auch, aus eben diesem Grund, „die Menschenwürde des Arbeiters [...] mißachtet“ (S. 108).

Kommen wir nun zu der sozialtheoretischen Hauptschrift Piepers, den *Grundformen sozialer Spielregeln*. Diese ist, als formalsoziologische Kritik der zur damaligen Zeit diskutierten Sozialtheorien, unter den frühen soziologischen Schriften Piepers die am meisten fachbezogene. Piepers Ausgangspunkt ist die „Lehre von den Mehrschaften“ seines soziologischen Lehrers Johann Plenge (vgl. S. 217 ff.), die er von einigen Ungenauigkeiten befreit und in weiteren Artikeln und Vorträgen verteidigt.²⁰ Vor allem aber ist das Buch ein gewichtiger Beitrag zur Kritik der Thesen von Ferdinand Tönnies zum Verhältnis von *Gesellschaft und Gemeinschaft* (1887 erstmals erschienen).²¹ Wirkung erlangte dieses Buch erst in der geistig-sozialen Krise nach 1918. Die von Tönnies sozialhistorisch untermauerte These vom axiologischen *Vorrang* der Gemeinschaft vor der Gesellschaft konnte sozialpolitisch leicht als Aufforderung zum *Umbau* der Gesellschaft in eine Gemeinschaft

²⁰ Vgl. die Artikel zu Leopold von Wiese (S. 10 – 29), Hans Freyer (S. 3 - 47) und Piepers Diskussionsbeitrag auf dem VII. Deutschen Soziologentag in Berlin (S. 48 - 52); vgl. auch den Abschnitt: Überblick über das Schrifttum (S. 206 ff.).

²¹ Tönnies hat Piepers *Grundformen* in einer ausführlichen Rezension „einen der erheblichsten Beiträge [...] zur reinen und theoretischen Soziologie“ genannt, die allerdings nicht mehr zum Druck gelangt ist. Das Manuskript befindet sich unter der Nr. C 654. 36:11 im Ferdinand Tönnies Archiv an der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek Kiel und soll 2004 in einem von Jürgen Zander herausgegebenen Nachlaßband im Rahmen der Tönnies Gesamtausgabe erscheinen.

verstanden werden.²² Die überraschende und beunruhigende Wiederbelebung dieser sozialromantischen Utopie in der „achtundsechziger Revolution“ hat Pieper übrigens dazu veranlaßt, die *Grundformen* Jahrzehnte später noch einmal in einer neuen Fassung herauszubringen. Den Anstoß dazu gab Max Frisch, der in seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels ausdrücklich den „Umbau der Gesellschaft in eine Gemeinschaft“ gefordert hatte und dies zwar ausdrücklich als eine Utopie, zugleich aber als den einzigen Weg bezeichnete, den Weltfrieden zu retten.²³

Im Anschluß an Tönnies wurde auch von katholischen Intellektuellen, beispielsweise von Edith Stein, die Gesellschaft wie selbstverständlich als eine sekundäre, uneigentliche Sozialform gesehen, „wo eine Person der anderen als Subjekt dem Objekt gegenübertritt“, während in der Gemeinschaft „ein Subjekt das andere als Subjekt hinnimmt“.²⁴ Vor allem der katholische Wiener Sozialphilosoph Othmar Spann sorgte durch seine mit Anleihen bei Tönnies konzipierte Staatstheorie nicht bloß für weiteste Akzeptanz dieser Sicht im katholischen Raum. Schon im Titel seines Buches *Der wahre Staat*²⁵ ist diese Geistesverwandtschaft zum Ausdruck gebracht: der wahre Staat ist Gemeinschaft und nicht Gesellschaft! Spann verbreitete auch mit einigem Erfolg die Auffassung einer strukturellen Konvergenz von nationalsozialistischem Gemeinschaftswillen, der faschistischen Idee eines Ständestaates und dem Katholischen Verständnis der Kirche als *corpus Christi mysticum*.

Eine Schlüsselrolle in der Verbindung von nationalsozialistischer Gemeinschaftsideologie und katholischer *corpus Christi mysticum*-Theologie spielte dabei die Benediktinerabtei Maria Laach, als Zentrum der liturgischen Erneuerung weithin bekannt. Bereits im Sommer 1931 unterstützte deren Abt Ildefons Herwegen „die Eingabe einer Gruppe westfälischer Adelige an den Paderborner Erzbischof Klein, in der eine positive Unterstützung der nationalen Bewegung durch den Episkopat gefordert wurde.“ Seit 1931 war die Abtei auch Tagungsort der soziologischen Sondertagungen des Katholischen Akademikerverbands. Auf den Tagungen von 1931 und 1932 war Spann die tonangebende intellektuelle Figur.²⁶

Aber es gab auch gewichtige Gegenstimmen im katholischen Raum. Die entschiedenste Ablehnung dieser diffusen Gemeinschaftsideologie kam von Dietrich von Hildebrand. Sein Buch *Metaphysik der Gemeinschaft*²⁷ handelt im ersten Teil von den personalen Grundlagen der Gemeinschaft und verteidigt den metaphysischen Begriff der Person als geistiger Substanz. Weil jeder Mensch zuerst Person ist, ein Ich-Selbst, darum können Personen „nie wie Elemente eines Kontinuums zu einer Einheit verschmelzen, noch mit ihrem substantiellen Kern als echte, eigentliche ‚Teile‘ eines Ganzen figurieren“.²⁸ In

²² Vgl. Hermann Braun, Die Anfälligkeit des Prinzipiellen (Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 17 (1991), S. 345 – 383), der in dem Abschnitt „Gemeinschaft gegen Gesellschaft“ einen Bericht aus dem „Völkischen Beobachter“ „als repräsentativ für die vielfältige publizistische Aktivität von Akademikern um 1933“ zitiert.

²³ Vgl. J. Pieper, Dreimal „Grundformen sozialer Spielregeln“; in: H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg (Hrsg.), *Die Wahrheit und das Gute*, Münster 1999, S. 38.

²⁴ Vgl. Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, V. Bd., hrsg. v. Edmund Husserl, Halle 1922, S. 117). Stein beschreibt dort den „Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft in der bei Tönnies vorgefundenen Weise: ‚Unter ‚Gemeinschaft‘ wird dabei die naturhafte, organische Verbindung von Individuen verstanden, unter ‚Gesellschaft‘ die rationale und mechanistische“ (ebd.; vgl. auch die Abschnitte „Individuum und Gesellschaft“ und „Individuum und Gemeinschaft“, S. 229 ff.).

²⁵ Jena 1930.

²⁶ Vgl. Marcel Albert, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Paderborn 2004, S. 35; S. 68 ff.

²⁷ Augsburg 1930.

²⁸ Ebd., S. 22.

unmittelbarer Konsequenz seines Personalismus wendet sich Hildebrand, selbst Mitglied des Katholischen Akademikerverbandes und Präsident der Auslandskommission, mit einem Vortrag über „Individuum und Gemeinschaft“ auf der Laacher Sondertagung von 1932 direkt gegen Spann, gegen „den Horror des Antipersonalismus und des Totalitären“. Sein Vortrag wirkte „wie eine Bombe“, blieb jedoch ohne nachhaltige Wirkung. Darum entschloß sich Hildebrand im darauffolgenden Jahr, aus dem Verband auszutreten und den Kommissionsvorsitz niederzulegen. Den Äußerungen von Teilnehmern konnte er entnehmen, wie sich der Verband auf der Sondertagung von 1933, nach der Machtergreifung Hitlers, noch weiter in die falsche Richtung bewegte, insbesondere als er hörte, „es brauche nur noch eines, nämlich daß Hitler zum Glauben finde und sich bekehren möge, dann wäre die neue Situation ein großes Glück. Man müsse darum den Himmel bestürmen, daß Hitler sich bekehre, man müsse für ihn beten. Das war eine grauenvolle Mischung von Äquivokationen und einem Versuch, sich selbst zu täuschen.“²⁹

Die wichtigste direkte Auseinandersetzung mit Tönnies, neun Jahre vor Piepers *Grundformen* erschienen, ist jedoch Helmuth Plessners brillante Schrift *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924).³⁰ Das Buch richtet sich gegen die „romantische Zivilisationsflüchtigkeit“ und soll „die vorbehaltlosen *Gemeinschaftsfanatiker* in dem Glauben erschüttern, die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien lediglich Symptome des Verfalls, und Zivilisation müsse unter allen Umständen getilgt werden, wenn Gemeinschaft heraufwachsen solle.“³¹ Plessner zeigt gegen Tönnies, daß erst die „Künstlichkeit“ gesellschaftlicher Verhaltensmuster (Takt, Diplomatie, Indirektheit) die nötige Distanz ermöglicht zum Schutz des seelischen Lebens. „Der Kern des Wesens ist von tiefer Empfindlichkeit, und auch das Herz verlangt Distanz“, wie Siegfried Kracauer in seiner Besprechung hervorhebt.³² Die öffentliche Entblößung in einer nur noch gemeinschaftlichen Lebensform ist daher keine Rückkehr zur Natürlichkeit sondern ein Angriff auf die seelische Integrität der Person. Gerade weil die menschliche Seele der Verhüllung bedarf, einer Kultur der Distanz, ist die „Künstlichkeit“ gesellschaftlicher Umgangsformen das Natürliche für den Menschen und Zivilisation nicht der Widerpart sondern das Komplement der menschlichen Natur. Fundamentalistische Zivilisationskritik ist für Plessner eine Flucht vor der Wirklichkeit der menschlichen Person, und dem Druck der Sozialromantik standzuhalten, verlange „Mut zur Wirklichkeit“.³³

Pieper bekennt ausdrücklich, daß er dem „sehr scharf geschliffenen und treffsicheren Buche über die *Grenzen der Gemeinschaft* [...] manche Einsicht verdankt“ (S. 211).³⁴ Allerdings stützt er sich in den *Grundformen* zur Rehabilitierung des Gesellschaftlichen nicht unmittelbar auf Beobachtungen zur Struktur des seelischen Lebens, die eher im Hintergrund bleiben.³⁵ Piepers Ausgangspunkt ist die bei Plenge rezipierte „Hegelsche Unterscheidung

²⁹ D. v. Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933- 1938*, Mainz 1994, S. 11; 39 f.

³⁰ Bonn 1924. Im Vorwort (S. 11) schreibt Plessner: „Gemeinschaft und Gesellschaft, durch Tönnies zu einer bekannten Antithese geformt, ist als Alternative seit Jahren Schnittpunkt öffentlicher Diskussionen, zumal in Deutschland.“

³¹ Siegfried Kracauer, *Philosophie der Gemeinschaft* (Rezension zu Plessners *Grenzen*); in: W. Eßbach, F. Fischer, H. Lethen (Hrsg.), *Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘*, Frankfurt a. M. 2002, S. 357 – 362; 359.

³² Ebd.

³³ Plessner, *Grenzen* (Vorrede), S. 13.

³⁴ In dem Nachwort von Joachim Fischer zur Neuauflage von Plessners Schrift heißt es zur Plessner-Rezeption mit Blick auf Josef Pieper: „Eine Rezeption der positiven Argumentation Plessners für die Dignität der ‚Gesellschaft‘ ist bis 1933 die Ausnahme und ist dann, z. B. in dem Buch des Plenge-Schülers und katholischen Sozialphilosophen Josef Pieper, bis in den Titel hinein zu erkennen: ‚Grundformen sozialer Spielregeln‘“ (*Plessners ‚Grenzen‘*, S. 137).

³⁵ Die Individualpsychologie Alfred Adlers wird immerhin genannt. Unerwähnt bleibt der Psychologe Rudolf Allers, dessen Buch *Das Werden der sittlichen Person* (Freiburg 1930) Pieper kannte und sehr schätzte. Und sicher ist da noch der kaum zu überschätzende Einfluß des Reichsgrafen Stanislaus von Dunin Borkowski, Jesuit, international anerkannter Spinoza-Forscher, Exerzitenmeister und vor allem Erzieher von hohem Rang.

„Allgemeines’ – ‚Einzelnes’ – ‚Besonderes’“, die er wiederum im Rückgriff auf Thomas von Aquin interpretiert. – „Jeder Mensch stellt in seinem konkreten Dasein ein Allgemeines, ein Einzelhaftes, ein Besonderes dar“ (S. 218). Die verschiedenen Sozialbeziehungen oder „Gesellungsformen“ *Gemeinschaft*, *Gesellschaft* und *Organisation* haben daher ein echtes Fundament in der menschlichen Natur. „Die Eigenart der in einem Sozialverhältnis geltenden Spielregeln ist [...] durch die Eigenart dieses Verhältnisses selbst bedingt“ (S. 228) und diese Spielregeln können nicht ohne „Verbiegungen und Verkümmernungen des Menschen“ (S. 233) unterdrückt werden. Daher „widerspricht es dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellung irgendeine Sonderform sozialer Gebilde und Spielregeln zum Richtbild der Gesellung überhaupt zu erheben.“ Es führt „mit Notwendigkeit zu wirklichkeitsfremden, daher unfruchtbaren oder gar zerstörerischen Zielsetzungen und Oppositionen“ (S. 285).

Mit dem von Plessner geforderten „Mut zur Wirklichkeit“ verteidigt Pieper das Eigensein der menschlichen Person und das Recht der gesellschaftlichen Lebensform. Person zu sein heißt, „nicht nur ‚nicht der andere’, sondern [...] auch ‚anders als der andere’“ (S. 218) zu sein; „eine ‚Welt für sich’, *totus in se et sibi*, ‚ganz in sich und auf sich hin’“ (S. 251).³⁶ Pieper sieht es darum als die Hauptaufgabe des Erziehers an, „das Gesellungsideal der Gesellschaft der Jugend verständlich zu machen und sie zu ihm heranzubilden“ (S. 272) und nicht aus „Zerrformen der natürlichen und berechtigten Selbstbewahrung [...] eine Zerrform des Begriffes Gesellschaft“ (S. 252) herzuleiten, wie dies bei Tönnies geschehen ist. Gegen die latent gewaltbereite Sozialromantik muß der „gesunde Kern“ des „individualistischen Liberalismus“ (S. 247) wieder sichtbar gemacht werden, denn „die Kehrseite jedes ausschließlichen ‚Patriotismus’ [...] ist der ‚Fremdenhaß’ [...]. Die ‚Gesellschaft’ dagegen hat durchaus weltbürgerlichen Charakter; sie beruht gerade auf der Anerkennung des jenseits der Grenze [...] von Haus, Stamm und Vaterland wohnenden Partners, der gleichwohl als wirkliches ‚Du’ bejaht wird“ (S. 270).

III. Exkurs über eine vermeintliche Nähe zum Nationalsozialismus

Ein eigenes Kapitel in Piepers frühen Schriften bilden die sozialpolitischen und sozialpädagogischen Schriften aus der Dortmunder Zeit (1932 – 1940). Diese sind meist als Veröffentlichungen des „Instituts für Neuzeitliche Volksbildung“ kenntlich und unter maßgeblicher Beteiligung von Heinz Raskop geplant worden. Unmittelbar nach der Machtergreifung Hitlers hatte sich Pieper noch dagegen verwahrt, in irgendeiner Weise dem Wunsch Raskops nach Anpassung seiner Schriftstellerei „an die neue Lage“ zu entsprechen. Seine Antwort auf die veränderte Situation lautete: Rückzug aus der Aktualität und Konzentration auf das Prinzipielle, „Aktualisierung durch Enthistorisierung“.³⁷

Aber dann machte er doch den - sehr bald als Fehlschlag eingestandenen - Versuch einer Weiterführung der bereits in den sozialpolitischen Schriften auf der Grundlage der Enzyklika *Quadragesimo anno* entwickelten Gedanken zum Arbeitsrecht und zur Notwendigkeit eines „starken Staates“. Keine seiner in der Schrift „Das Arbeitsrecht des Neuen Reiches und die Enzyklika *Quadragesimo anno*“ vertretenen Forderungen zum Arbeitsrecht war neu;³⁸ insofern ist der redaktionelle Vermerk am Ende der Broschüre

Sein Bild hing unübersehbar im Arbeitszimmer von Josef Pieper.

³⁶ Der bereits genannte Rudolf Allers (Anm. 35) hat gerade diese „absolute Einmaligkeit der Person“ und die „wesensmäßige Einsamkeit“ als deren notwendiges „Korollar“ hervorgehoben (*Das Werden der sittlichen Person*, S. 243). Dunin Borkowski schreibt in einem Bericht über seine pädagogischen Erfahrungen: „Das Einmalige, das sich nicht Wiederholende des Besonderen sollte jedem Erzieher an der Kehle sitzen.“ (Zur Methode der Jugenderinnerungen; in: *Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1926, S. 24).

³⁷ Vgl. dazu Anm. 3.

³⁸ Piepers Schrift zum Arbeitsrecht ist 1934 in der Reihe „Reich und Kirche“ als drittes Heft, nach Beiträgen von Joseph Lortz und Michael Schmaus, im Verlag Aschendorff in Münster erschienen. Ziel dieser Reihe war es, „Wege zu einem fruchtbaren Zusammenwirken [zu] zeigen, wie es sich in der grundlegenden Tatsache des Reichskonkordates abzeichnet (redaktionelle Vorbemerkung zum ersten Heft von 1933).

durchaus zutreffend. Es heißt dort: „Die vorliegende Studie ist eine Ergänzung und Weiterführung meiner beiden Schriften über Quadragesimo anno ‚Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft‘ und ‚Thesen zur Gesellschaftspolitik‘.“³⁹ Neu war, daß hier der Versuch gemacht wurde, auf einem begrenzten Gebiet durch den Aufweis sachlicher Konvergenzen Einfluß zu nehmen auf die Richtung der sozialpolitischen Entwicklung. Eben diese Einflußnahme hatte Pieper zuvor abgelehnt, und später dann für einen Moment - unter dem Eindruck des für viele katholische Intellektuelle überraschenden staatskirchlich geregelten Burgfriedens zwischen Reich und Kirche - als nicht völlig ausgeschlossen erwogen.⁴⁰

Die Entscheidung gegen eine vom Verlag gewünschte Neuauflage der rasch vergriffenen Schrift fällt Pieper noch im selben Jahr ihres Erscheinens, unter dem Eindruck der in Hitlers Sprachregelung als „Röhm-Putsch“ bezeichneten Morde an mißliebigen SA-Funktionären und politischen Gegnern, die nachträglich - ohne gerichtliche Untersuchung und durch ein eigens dazu erlassenes Gesetz – als ein Akt der „Staatsnotwehr“ für rechtens erklärt werden.

Es hat nun, wie nicht anders zu erwarten, den Versuch gegeben, Pieper wegen seiner Schrift zum Arbeitsrecht eine ideologische Nähe zum Nationalsozialismus anzuhängen.⁴¹ Auch könnten einige der in dem Band „Frühe soziologische Schriften“ neuerdings veröffentlichten Texte zum Anlaß für weitere Versuche in dieser Richtung genommen werden.⁴² Es soll an dieser Stelle genügen, die politischen Machthaber selbst zu Wort kommen zu lassen in ihrem Urteil über Josef Pieper. Ein am 7.1.1943 auf Anfrage der Provinzialverwaltung erstelltes Gutachten der NSDAP (Gauleitung Westfalen-Nord) zur Überprüfung der politischen Einstellung Piepers kann darüber Aufschluß geben. Es enthielt die Empfehlung, eine Beschäftigung bei der Provinzialversicherungsgesellschaft als Eignungsgutachter für die Umschulung von Kriegsversehrten abzulehnen. In der Begründung stützt sich der Gaupersonalamtsleiter Dr. Gräßner vor allem auf die hauptamtliche Tätigkeit Piepers am Dortmunder Institut und die dort publizierten Schriften. Das Gutachten kommt zu folgendem Ergebnis: „Er lehnt nationalsozialistische Weltanschauung, wie aus seinen Gesprächen mit mir eindeutig hervorging, aus seinen überaus starken Bindungen zur Lehre und Tradition der katholischen Kirche auch heute noch ab und zeigt für die Rassenfrage, und danach für die Judenfrage keinerlei Verständnis. [...] Pieper ist, davon bin ich überzeugt, im tiefsten Innern Gegner des Nationalsozialismus.“⁴³

³⁹ Josef Pieper, *Arbeitsrecht*, S. 32.

⁴⁰ Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 war nur ein Instrument, wenn auch ein besonders wirksames, in der neuen Kirchenpolitik des Reichskanzlers Adolf Hitler (vgl. Heinz Hürten, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, Kap. Das Reichskonkordat, Paderborn 1992, S. 231 – 249). Über die Begründung und das Scheitern seines Versuchs zum Arbeitsrecht hat Pieper in seiner Autobiographie ausführlicher berichtet (vgl. Pieper, *Werke*, Ergänzungsband 2, Kap. VI (Gewaltherrschaft und die Findung des eigenen Weges), S. 101 – 113; 106 ff.).

⁴¹ Vgl. Karl Heinz Deschner, Michael Schmaus – einer statt vieler; in: Karl Corino (Hrsg.), *Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus*, München 1980, S. 26 – 45; als „einer der vielen“ wird auch „Theologe [!] Joseph Pieper“ mit einigen kommentierten Zitaten aus seiner Schrift zum Arbeitsrecht genannt (S. 30).

⁴² Insbesondere die zusammen mit Heinz Raskop verfasste Schrift *Totale Bildung* (1935) könnte wegen des Begriffs „total“ weiteren Anlaß zu Verdächtigungen geben. Allerdings ist einzig das grundlegende erste Kapitel von Pieper verfasst, worin er den Begriff des Totalen im Sinne des von Aristoteles und Thomas von Aquin her verstandenen *totum* als Beziehungsfeld des menschlichen Geistes interpretiert. Da die Schrift bereits kurz nach ihrem Erscheinen verboten wurde, ist sie kaum in den Buchhandel und in die Bibliotheken gelangt. (Vgl. Josef Pieper, Über meine Mitarbeit am „Institut für Neuzeitliche Volksbildung“; in: *60 Jahre Katholische Erwachsenenbildung in Dortmund. Dokumente – Reflexionen – Perspektiven*, bearbeitet von D. Höltershinken, Dortmund 1988, S. 17 – 22; 21).

⁴³ Quelle: Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Westfälisches Archivamt; dort im Archiv LWL, Bestand 907, Nr. 11. Eine von Pieper angefertigte Nachschrift des Gesprächs mit Dr. Gräßner befindet sich im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar unter der Signatur A: Pieper, Kasten 315, Verschiedenes. Autobiographisches; Aufzeichnungen VII, Nr. 311, S. 48 – 54.

Im übrigen wäre es ganz unhistorisch gedacht, bei der Verwendung von Begriffen wie „total“, Führertum“, „Volksgemeinschaft“ durch katholische Autoren pauschal eine Nähe zur nationalsozialistischen Weltanschauung zu unterstellen. Die politischen Machthaber reklamierten diese Begriffe zwar für ihre Ideologie und versuchten mit der Kontrolle über die Sprache auch die Kontrolle über das Denken zu gewinnen. Sie selbst jedoch sahen in der Verwendung „ihrer“ Begriffe durch katholische Autoren keineswegs Anzeichen eines Umdenkens, sondern einen subversiven Angriff auf die von ihnen reklamierte nationalsozialistische Deutungshoheit über die Sprache. Entsprechende Hinweise finden sich in dem „Sonderbericht des Chefs des Sicherheitshauptamtes des Reichsführer SS“ vom Juni 1936 mit dem Titel „Zersetzung der nationalsozialistischen Grundwerte im deutschsprachigen Schrifttum seit 1933“.⁴⁴ Darin werden unter der Überschrift „Der Angriff auf die nationalsozialistische Weltanschauung“ eine Vielzahl von Neuerscheinungen aus dem vorwiegend katholischen Schrifttum aufgelistet, die versucht haben sollen, „alle die Grundwerte, die der Nationalsozialismus zu neuer Geltung brachte, als Vorspann für die eigene Sache zu benützen.“⁴⁵ Piepers Schrift *Vom Sinn der Tapferkeit* findet sich darunter, ebenso seine *Thesen zur Gesellschaftspolitik*, als Belege für „das katholische Konjunktur-, Umwertungs- und Zersetzungsschriftum“.⁴⁶

Den in der Dortmunder Zeit veröffentlichten ethisch-anthropologischen Schriften Piepers war diese innere Gegnerschaft zum Nationalsozialismus offensichtlich anzumerken. So schreibt Inge Scholl, die Schwester der 1943 in München hingerichteten Hans und Sophie Scholl, an Pieper mit Datum vom 12. März 1946, wie „wesentlich bei meinem Bruder Ihre Schrift ‚Über die Klugheit‘ an seiner Besinnung auf das wahre Christentum und seine Hinwendung zur Kirche mitwirkte. ‚Das sind Bücher, die einem ein Rückgrad geben, sagte er damals.“⁴⁷ Ein anderes Beispiel für die – auch überkonfessionelle – Wirkung Piepers ist Dietrich Bonhoeffers *Ethik*, wegen seiner Hinrichtung, noch kurz vor Kriegsende, unvollendet geblieben. Diese beginnt mit dem Kapitel: „Christus, die Wirklichkeit und das Gute“ – worin sich Bonhoeffer unmittelbar auf Titel und Inhalt von Piepers Doktor-Dissertation *Die Wirklichkeit und das Gute* bezieht. Es ist kaum anzunehmen, dass Bonhoeffers Hochschätzung auch der späteren Schriften Piepers vereinbar gewesen wäre mit einer darin spürbaren latenten Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie, deren Ablehnung ihn schließlich das Leben kosten wird.⁴⁸

Piepers ethisch-anthropologische Schriften wurden also von beiden Seiten, den Gegnern wie den Parteigängern des Nationalsozialismus, als ein unmittelbares Zeugnis christlicher Selbstvergewisserung und damit auch – zumindest indirekt - als Kritik der herrschenden nationalsozialistischen Weltanschauung verstanden.

IV. Entproletarisierung als kultursoziologische Kategorie

Abschließend möchte ich auf eine in der „linken“ Analyse der sozialen Frage bereits angelegte philosophisch-anthropologisch vertiefte Sichtweise der gesellschaftlichen Problematik aufmerksam machen, die sich in der Umdeutung des sozialpolitischen Begriffs

⁴⁴ *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944*, bearbeitet von Heinz Boberach, Mainz 1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Band 12).

⁴⁵ Ebd., S. 218.

⁴⁶ Ebd., S. 219.

⁴⁷ Dt. Literaturarchiv, A: Pieper, Zugang 1982, Kasten 133 – 135, besondere Briefe.

⁴⁸ Bonhoeffers häufige Benutzung aller bis zu seinem Tode erschienenen ethisch-anthropologischen Schriften Piepers ist inzwischen gut dokumentiert. (Vgl. Register und Nachwort zu: Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 6, *Ethik* (hrsg. v. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green, München 1992; vgl. auch den ebenfalls von Tödt u.a. herausgegebenen Ergänzungsband *Zettelnotizen für eine Ethik*, Gütersloh 1993).

der Entproletarisierung zu einer kultursoziologischen Kategorie andeutet und die gewissermaßen die Klammer zwischen dem Frühwerk und den späteren Schriften Piepers nach 1945 darstellt.

Diese Umdeutung, die bereits in der antitotalitären Perspektive der *Grundformen* angelegt ist, ähnelt in signifikanter Weise der zeitgenössischen Kulturkritik an dem Phänomen der „Vermassung“ (Ortega y Gasset, Jaspers) und der „Uneigentlichkeit der Existenz“ (Heidegger). So verteidigt zur selben Zeit wie Plessner und Pieper auch der mit den deutschen Verhältnissen gut vertraute spanische Philosoph José Ortega y Gasset die Rolle gesellschaftlicher Distanz als Komplement menschlicher Personalität. In seinem großen Essay *Der Aufstand der Massen* (1930) stellt er sich selbst die Frage: „Verhandlungen, Normen, Höflichkeit, Rücksichten, Gerechtigkeit, Vernunft! Warum erfand man das alles? Wozu der ganze Umstand? All das lässt sich in dem Wort ‚Zivilisation‘ zusammenfassen, das durch den Begriff des *civis*, des Bürgers, hindurch seinen Ursprung enthüllt. Der Liberalismus ist das politische Rechtsprinzip, nach welchem die öffentliche Gewalt [...] eine Stelle für jene frei lässt, die anders denken und fühlen als sie, das heißt als die Starken, als die Majorität.“⁴⁹ Dabei meint der von Ortega verwendete Schlüsselbegriff „Aufstand der Masse“ den nivellierenden Angriff auf das Selbstsein und die seelische Verarmung der menschlichen Person als ein sozialpsychologisches Faktum moderner Gesellschaften, das Pieper wiederum mit seinem kultursoziologisch gewendeten Begriff der „Proletarität“ im Auge hat, aber erst in späteren Jahren ausdrücklich zum Thema macht.

Die Möglichkeit zu einer Vertiefung der sozialpolitischen Analyse lag auch in der nur begrenzt gültigen Aussagekraft der sozialpolitischen Grundkategorien „Klasse“, „Klassengesellschaft“ und „Proletariat“. So hat man mit guten Gründen bezweifelt, ob die Forderung nach einer *wirtschaftlichen* Entproletarisierung, wie sie von der Enzyklika *Quadragesimo anno* erhoben wurde, zum damaligen Zeitpunkt der tatsächlichen sozialen Lage noch angemessen war. Ich stütze mich hierfür auf die Darstellung des Nationalökonomen und Wirtschaftswissenschaftlers Alfred Müller – Armack. In einem Artikel vom Mai 1949 „Zur Soziologie unserer Gegenwart“ weist Müller – Armack darauf hin, daß die „Kollektivkräfte traditioneller Klassen und Stände“ seit dem Ende des 19. Jahrhunderts „in bisher nicht gekanntem Maße in Frage gestellt“ sind. Mit der „Auflösung der sozialen Schichtungsprinzipien der Vergangenheit“ ist auch das von Marx und anderen noch vorausgesetzte „tragende Gerüst einer Gesellschaftsordnung“ und damit „die Basis der aus der alten sozialen Schichtung erwachsenen Parteien ad absurdum geführt.“ „Je mehr alte bindende Ordnungen abstarben, um so mehr trat eine soziologische Problematik auf, die im neueren Schrifttum als Vermassung bezeichnet wird.[...] Diese tritt verhängnisvoll dort hervor, wo überlieferte Sozialordnungen zerbrechen und nun eine dem Fühlen und Denken der Massen entsprechende neue Lösung gefunden werden muß. Ihre Erscheinungsform ist die Nivellierung des Denkens, die Säkularisierung und Primitivierung des Fühlens“. Die „kulturelle Gefahr“ sieht Müller-Armack in der „Vermassung“, die jedoch erst offenbar wurde, „seit in den letzten Dezennien auch die Führungsschichten mehr und mehr aus diesem Massendenken heraus geformt wurden.[...] Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus haben diesen Vorgang, der auch Demokratien nicht fremd ist, vollendet sichtbar gemacht.“⁵⁰

Kultursoziologisch gesehen scheint also der entscheidende Vorgang der einer zunehmenden Vermassung durch Nivellierung der Klassengegensätze gewesen zu sein. Wenn das zutrifft, dann kommt Piepers späteren Verständnis der Entproletarisierung als kultursoziologischer Kategorie allerdings eine Schlüsselfunktion in der Deutung der inneren Verfassung des modernen Menschen zu. In einem offenen Briefwechsel mit dem Publizisten Karl Thieme zum Thema „Muße und Entproletarisierung“ hat Pieper die in einem Artikel von

⁴⁹ José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart 1965, S. 136 f.

⁵⁰ In: Alfred Müller - Armack, *Genealogie der Marktwirtschaft*, Stuttgart 1971, S. 181.

1948 inzwischen vollzogene Umdeutung seines sozialpolitischen Leitgedankens wieder aufgegriffen.⁵¹ Er verteidigt und verdeutlicht darin seinen Vorschlag, den Begriff der Entproletarisierung weiter zu fassen mit dem Argument, daß „darunter ein Vorgang [...], der den ganzen Menschen betrifft“, zu verstehen sei, weil der entgegenstehende Befund auch dann gegeben ist, „wenn keine Eigentumslosigkeit besteht“ – „auf Grund von seelischer Verarmung“. Die „volle Realisierung eines nicht-proletarischen Daseins“ sei darum auch „nicht mehr durch bloße ‚Sozialpolitik‘, auch nicht durch ‚christliche Sozialpolitik‘ zu erreichen.“⁵² Im selben Jahr 1948 erscheinen dann zwei Schriften, die eine positive Antwort auf das Problem der seelischen Verarmung zu geben versuchen: *Muße und Kult* und *Was heißt philosophieren?* Ein zeitgleicher Artikel in den Frankfurter Heften verdeutlicht bereits im Titel die Abkehr von der Beschränkung auf das im engeren Sinn sozialpolitische Problem: „Philosophieren als Überschreiten der Arbeitswelt“.⁵³

Von hier aus tun sich nicht bloß Verbindungen auf zu seinem späteren Werk. Es zeigt sich auch, daß Pieper mit seinem kultursoziologisch erweiterten Begriff der Proletarität als seelischer Verarmung dieselbe, von Karl Jaspers und José Ortega y Gasset aus unterschiedlichen Blickwinkeln beschriebene Problematik der Gegenwart vor Augen hat. Bei Karl Jaspers lesen wir dazu in seinem berühmten Essay von 1931 mit dem Titel *Die geistige Situation der Gegenwart*: „Es beginnt heute der letzte Feldzug gegen den Adel. Statt auf politischem und soziologischem Felde wird er in den Seelen selbst geführt. [...] Der Ernst des Problems, wie für den Massenmenschen zu sorgen sei, der nicht willens ist, innerlich auf sich zu stehen, führt zum Aufstand des existentiellen Plebejertums in jedem von uns gegen das Selbstsein, das die Gottheit in ihrer Verborgenheit von uns fordert“.⁵⁴

Man hat diese These ganz zutreffend dahingehend interpretiert, dass die von Jaspers und Ortega y Gasset beschriebene „Vermassung [oder Proletarisierung] in erster Linie das Korrelat der seelischen Säkularisation, nicht der Technisierung“ ist.⁵⁵ Dies trifft genau das Phänomen, das Pieper mit den später kultursoziologisch verwendeten Begriffen „Proletarität“ und „Entproletarisierung“ im Auge hat. Wenn daher eine nicht minder radikale, an die Wurzel gehende Antwort nötig ist - eine Überwindung „der Vermassung und Proletarisierung [...] kann letztlich nur von der Tiefe einer echten Weltanschauung, eines echten Glaubens her gelöst werden“⁵⁶ – dann hat Pieper mit seinem ganzen späteren Werk darauf eine Antwort zu geben versucht.

⁵¹ Dieser Artikel ist als letzter in die *Frühen soziologischen Schriften* (S. 416 – 430) aufgenommen und hat den Titel: „Philosophische Gedanken zum sozialen Problem“ (1948).

⁵² Pädagogische Rundschau 23 (1948), S. 509.

⁵³ Frankfurter Hefte 3 (1948), S. 1013 – 1022.

⁵⁴ *Die geistige Situation der Zeit* (1931). (Berlin 1971, S. 177).

⁵⁵ A. Müller-Armack, *Zur Soziologie der Gegenwart*, S. 183.

⁵⁶ Ebd. In seinem Buch *Über die Gerechtigkeit* von 1953 hat Pieper die theologische Wurzel der Anerkennung menschlicher Personalität ausdrücklich ausgesprochen: „Die Verfasstheit des geistigen Wesens, kraft deren es Herr seines eigenen Tuns ist, verlange sogar (*requirit*), sagt Thomas [*Summa contra gentes* III, 112], dass die göttliche Vorsehung die Person ‚um ihrer selbst willen‘ leite; dabei nimmt er die erstaunliche Formulierung des *Buches der Weisheit* beim Wort, wonach Gott selber über uns mit ‚mit großer Ehrfurcht‘ (*cum magna reverentia*) verfüge.“ (Josef Pieper, Werke, Bd. 4, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, hrsg. v. B. Wald, Hamburg 1996, S. 52).