

ANGELIKA SENGE

Kirche und Staat als Träger sozialer Reorganisation bei Friedrich Pilgram

Vorbemerkungen

Inhalt und Ziel vorliegender Arbeit ist es, den Beitrag des Laientheologen *Friedrich Pilgram* (1819–1890) zur Lösung der sozialen Frage im 19. Jahrhundert darzustellen, in seiner Besonderheit aufzuzeigen und zu würdigen. Auf den ersten Blick scheint *Pilgram* zu dem Großteil der katholischen Sozialkritiker seiner Zeit zu gehören, die sich in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts nur langsam dazu durchringen konnten, dem Staat eine maßgebliche Funktion für die Lösung der sozialen Frage zuzusprechen, nachdem sie lange Zeit alles Heil auf diesem Gebiet von der Gesinnungsreform unter der Leitung der Kirche erwartet hatten. Bei näherer Betrachtung jedoch zeichnen sich deutlich die Unterschiede *Pilgrams* zu seinen katholischen Zeitgenossen ab: *Pilgram* hat schon beim ersten Aufkommen der sozialen Problematik an eine Lösung von seiten des Staates gedacht, diesen Gedanken dann vorübergehend aufgegeben, um ihn in modifizierter Form schließlich erneut und endgültig aufzugreifen.

Diese Entwicklung *Pilgrams* nachzuzeichnen, sie in ihrem historischen und philosophisch-theologischen Kontext verständlich zu machen, ist das Kernanliegen der Arbeit. Das bedeutet einen Verzicht einerseits auf sehr detaillierte Ausführungen zu *Pilgrams* Analysen und Lösungsvorschlägen – über diese kann man sich im einzelnen vor allem bei *Zieler* (»Die Wirklichkeit der Gemeinschaft«) informieren; andererseits wird auch die philosophisch-theologische Seite der Werke *Pilgrams* nur so weit berücksichtigt, wie es mir für das Verständnis der Beiträge zur sozialen Frage notwendig erscheint. Für einzelne Probleme halte man sich hier vor allem an *Casper* (»Die Einheit aller Wirklichkeit«) und an *Mallinckrodt* (»Sozialität und Verstehen«).

Die Frage nach der Entwicklung *Pilgrams* hinsichtlich der Lösung der sozialen Probleme durch Kirche und/oder Staat impliziert bzw. setzt voraus die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat wie *Pilgram* es sieht. Diese Frage ist von der bisherigen Literatur über *Pilgram* nur sehr unzureichend – wenn überhaupt – angegangen worden; sie soll deswegen mehrfach aufgegriffen werden.

Ähnliches gilt für die Frage nach Praktikabilität und Angemessenheit der *Pilgramschen* Lösungsvorschläge, mit der ich mich ebenfalls an mehreren Stellen auseinandersetzen werde.

Es versteht sich von selbst, daß diese Arbeit nur Diskussionsbeitrag und -anregung sein kann, also keinen Anspruch auf Richtigkeit und Vollständigkeit in allen Teilen erhebt.

Als Quellen liegen dieser Arbeit sämtliche Schriften* *Pilgrams* zugrunde, einschließlich des »Monheimer Manuskripts«, dessen einziges bekanntes Exemplar aus dem Archiv der Pfarrei Monheim mir der dortige Pfarrer dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat. Außerdem habe ich einige Aufsätze *Pilgrams* aus den »Historisch-Politischen Blättern« benutzt. Die Quellen sind nur in den Erstaufgaben vorhanden; neugedruckt wurde lediglich die »Physiologie der Kirche«.

Es gibt nur drei Monographien über *Pilgram*: von *Casper*, *Zieler* und *Mallinckrodt*; mit diesen setzt sich die Arbeit – soweit es zur Auseinandersetzung kommt – primär auseinander.

Ansonsten finden sich einzelne Bemerkungen über *Pilgram* in anderen Zusammenhängen, etwa bei *Jostock* oder bei *Schwer/Müller*.

* Folgende Abkürzungen der Schriften *Friedrich Pilgrams* werden verwendet:

- | | |
|--------------|--|
| Zfr | = Zeitfragen, Köln 1852 |
| SFr | = Sociale Fragen betrachtet aus dem Princip kirchlicher Gemeinschaft, Freiburg 1855 |
| Contr | = Controversen mit den Ungläubigen. Über die Realität des Wissens und die Logik des Glaubens, Freiburg 1855 |
| Zinz | = Leben und Wirken des Grafen Nicolaus Ludwig von Zinzendorf. Betrachtet aus katholischen Glaubensprincipien, Leipzig 1857 |
| MonM I u. II | = »Monheimer Manuskript« = Fragmente eines Manuskripts, das <i>Pilgram</i> in der Mitte der 70er Jahre verfaßt hat; 1961 von B. Casper unter diesem Namen bekanntgemacht |
| Phys | = Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht, Mainz 1860, Neuauflage Mainz 1931 |
| StOrg | = Staats-Organisation der modernen Industrie im Königlichen Seehandlungs-Institut, Berlin 1866 |
| WSt | = Grundlagen, neue, der Wissenschaft vom Staate, Berlin 1870 |
| HPBl I | = Ein Gegenmittel gegen den Pauperismus aus dem vorigen Jahrhundert, in: Historisch-Politische Blätter 31, 1853, 517/538 |
| HPBl II | = Die Plutokratie überhaupt, am Rhein insbesondere, in: Hist.-Pol. Blätter 36, 1855, 394/406 |
| HPBl III | = Gewerbliche Associationen, in: Hist.-Pol. Blätter 39, 1857, 48/80. 260/283 |
| HPBl IV | = Das moderne Associationswesen, in: Hist.-Pol. Blätter 45, 1860, 363/380. 530/547. 837/854 |
| HPBl V | = Hist.-Pol. Blätter 46, 1860, 47/66. 201/220 |

Inhalt

- I. BEGINN SOZIALEN PROBLEMBEWUSSTSEINS IM KATH. DEUTSCHLAND
- II. ANALYSE DER SITUATION DER ZEIT
 1. *Die soziale Frage als »Hauptfrage der Gegenwart«*
 2. *Vorzüge der Industrialisierung*
 3. *Die soziale Frage als Frage nach der menschlichen Gemeinschaft überhaupt*
Exkurs: Theorie und Praxis
 4. *Nominalismus, Rationalismus, Liberalismus*
 5. *Die in Gott gründende Einheit der Wirklichkeit*
 6. *»Weltlichkeit« als Folge des Sündenfalls*
 7. *Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft*
- III. DIE KIRCHE ALS HAUPTTRÄGER SOZIALER REORGANISATION
 1. *Das Wesen der Kirche*
 - a) Kirche als Gemeinschaft
Exkurs: Das Wesen der Gemeinschaft
 - b) Kirche als »Politeia«
 2. *Soziale Reorganisation durch die Kirche*
 - a) »Gesinnungsreform«
 - b) Ständebildung auf dem Boden der Gemeinde
 3. *Anknüpfung an die Gemeinde nach mittelalterl. Vorbild*
 4. *Das Beispiel Herrnhut*
 5. *Die kirchliche – nicht die politische – Gemeinde als Boden für soziale Reorganisation*
 6. *Kritische Würdigung*
 - a) Vernachlässigung der spezifischen Problemlage des Industriealters
Exkurs: War Pilgram ein »Romantiker«?
 - b) Gemäßigter Integralismus
 7. *Das Assoziationswesen*
 8. *»Verkirchlichung« der Assoziationen*
 9. *Assoziationen als »werdende Corporationen«*
 10. *Kritische Würdigung*
- IV. DER STAAT ALS HAUPTTRÄGER SOZIALER REORGANISATION
 1. *Das Wesen des Staates: der Staat als Gemeinschaft*
 2. *Die Aufgabe des Staates nach »Staats-Organisationen«: Aufnahme der Gesellschaft in den Staat*

3. *Begeisterung für Preußen unter Friedrich Wilhelm IV.*
4. *Revolution und Gegenrevolution*
5. *Negative Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat*
6. *Erstarkung des preußischen Staates seit 1858*
7. *Die Aufgabe des Staates nach »Wissenschaft vom Staate«:
Vereine und Assoziationen in Einheit mit dem Staat*
8. *Die soziale Frage im »Monheimer Manuskript«*
 - a) *Der Kulturkampf als Grund für die Stagnation sozialer Reorganisation*
 - b) *Der Ultramontanismus als Hindernis für ein Miteinander von Kirche und Staat in der sozialen Frage*
 - c) *Vorschläge zur Lösung der sozialen Frage*
9. *Das Zu- und Miteinander von Kirche und Staat hinsichtlich der Lösung der sozialen Frage*
10. *Pilgrams Schweigen über die Rolle der Kirche 1846*
11. *Aufstieg Preußens verbunden mit der Entwicklung anti-katholischer Ressentiments*
12. *Differenziertere Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat*
13. *Miteinander von Kirche und Staat in der Lösung der sozialen Frage*
14. *Kritische Würdigung*
15. *Integralismus und Monismus bei Pilgram (Zusammenfassung)*

I. BEGINN SOZIALEN PROBLEMBEWUSSTSEINS IM KATHOLISCHEN DEUTSCHLAND

Viele Jahre bevor sich die katholische Kirche Deutschlands auf breiter Basis den mit der Industrialisierung aufgekommenen sozialen Problemen zuwandte, erkannten einzelne Persönlichkeiten im katholischen Raum die Brisanz der sozialen Frage für die Gesamtentwicklung im 19. Jahrhundert. Es war die seit der Jahrhundertwende aufgekommene *romantische Sozialkritik*, die »als erste und beinahe als einzige die tiefgreifende gesellschaftliche und ökonomische Wandlung (erfaßte) und . . . das Entstehen der proletarischen Massen« beobachtete¹. Im Vordergrund der Betrachtung stand die Tatsache der sich ständig vergrößernden Kluft zwischen Armen und Reichen, die man mit dem Schlagwort »Pauperismus« treffend zu kennzeichnen meinte, ohne daß man die Besonderheit der mit der Industrialisierung

¹ *W. Gottschalch/F. Karrenberg/F. J. Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, hrsg. von H. Grebing, München 1969, 336.*

zusammenhängenden Fragestellungen in den Blick bekam. Über die Romantik insgesamt ist zu sagen daß ihr die industriellen Sozialprobleme »weniger als Aufruf (galten), den neuen wirtschaftlich-technischen Erfordernissen entsprechende Lösungen zu suchen, sondern vor allem als Strafe für das Aufgeben der alten Ordnungen«²; solchem Denken mußte die Industrialisierung als eine in sich üble Entwicklung erscheinen, demgegenüber es nur ein Zurück zu alten Wirtschaftsformen und zu überkommenen gesellschaftlichen Strukturen geben könne.

Einen ganz anderen Tenor bietet etwa die Rede des badischen Abgeordneten *Franz Joseph Ritter von Buss* im April 1837, die erste sozial-politische Rede, die in einem deutschen Parlament gehalten wurde. *Buss* steht an der Spitze jener im katholischen Deutschland³, die sich aus der traditionellen Haltung – pastorale Gesinnungsreform und kirchlich-karitative Abwehrmaßnahmen als einzige Mittel zur Behebung der Not – herauslösten, indem er zum einen die Er rungenschaften der Industrie umfassend würdigte und zum anderen dem Parlament realpolitische Verbesserungsvorschläge angesichts der akuten Notlage unterbreitete. Daß diese Rede bei der Mehrheit der Kammer kein großes Echo fand, lag nicht zuletzt daran, daß die Industrialisierung in Baden noch wenig fortgeschritten war. *Buss* selber hat die Linie seiner Rede nicht fortgeführt, da ihn bald darauf kirchenpolitische Probleme in ihren Bann zogen.

Dem Laientheologen *Friedrich Pilgram* (1819–1890), von dem im folgenden die Rede sein soll, scheint eine besondere Stellung unter den früh mit der sozialen Frage Beschäftigten zuzukommen, sowohl was die Analyse und Beurteilung der sozialen Probleme als auch was die diesbezüglichen Verbesserungsvorschläge anbetrifft.

1819 als Sohn eines Tuchfabrikanten in Imbach bei Solingen geboren, studierte *Pilgram* – nach einer für den damaligen Menschen typischen Phase radikaler Skepsis⁴ – in Halle, Bonn und dann in Berlin: Philosophie, Jura, Geschichte und Staatswissenschaft. Für seine spätere Denk- und Lebensweise war die Auseinandersetzung mit *Hegel* einerseits und *Schelling* andererseits von besonderer Bedeutung. Unter dem Einfluß der *Schellingschen* Spätphilosophie und der intensiven Beschäftigung mit *Augustinus* – vor allem mit »De civitate

² *Stegmann* 340.

³ Zu nennen wären etwa die Brüder *Reichensperger*.

⁴ Aufgrund der Beschäftigung mit *Kant* und *Fichte* stellte sich für *Pilgram* die Frage nach der Wahrheit des Denkens überhaupt.

Dei« –, *Newman* und *Ranke* tritt für *Pilgram* seit etwa 1845 die Frage nach Wesen und Wirklichkeit der Kirche in den Mittelpunkt seines Denkens. 1846 konvertiert er in Koblenz zur katholischen Kirche.

Abgesehen von seiner dreimonatigen Redaktionstätigkeit für die Zeitung »*Germania*« 1870/71, die kurz darauf Parteiorgan des Zentrums wurde, lebte *Pilgram* meist zurückgezogen – als Fabrikantensohn verfügte er über Vermögen – in dem kleinen Ort Monheim am Rhein, wo er die »Kontemplation gerade um der realen Probleme seiner Zeit willen suchte«⁵, und seine Forderung zu verwirklichen trachtete, daß der Intellektuelle mit dem Volk leben müsse (u. a. gestaltete er die Gottesdienste, gab eine Zeitung »*Reinischer Bote*« heraus und gründete einen Verein für verschiedene Belange des Volkes). In dieser Zeit verband ihn enge Freundschaft mit *Adolf Kolping*.

Die Hauptperiode der schriftstellerischen Wirksamkeit *Pilgrams* liegt zwischen 1852 und 1870. Danach wird es recht still um ihn, und es liegen nur wenige Nachrichten über seine letzten Lebensjahrzehnte vor. Seine Schriften und Aufsätze fanden in der katholischen Welt kaum ein Echo, was zum einen sicherlich an dem schwerfällig-trockenen, von *Hegelscher* Geistigkeit und Methode geprägten Denkstil liegt, zum anderen aber auch aus der »Ungebräuchlichkeit« seiner Gedanken in der damaligen Zeit resultierte: einerseits waren sie rückwärtsgewandt-traditionell geprägt, andererseits eilten sie dem damaligen Durchschnittsbewußtsein um vieles voraus. Ein dritter Grund für *Pilgrams* mangelnde Resonanz lag darin, daß er »keine äußerlich glänzenden Eigenschaften (besaß), wie sie erforderlich gewesen wären, um die Gunst der großen Menge zu gewinnen«⁶.

Als – aufs Ganze gesehen – unabhängiger und origineller Denker fand *Pilgram* zu eigenständiger Verarbeitung verschiedener Geistesströmungen in einem einheitlichen Ganzen. Allein der Wahrheit, nicht aber vergänglichem Tagesapplaus verpflichtet, ließ er sich für keine geistige oder politische Richtung voll und ein für allemal vereinnahmen – auch dort mag ein Grund liegen für die mangelnde Durchsetzung und Resonanz seiner Ideen in der Öffentlichkeit.

Pilgram starb 1890 in Monheim.

⁵ *B. Casper*, *Friedrich Pilgram*, Köln 1970, 45.

⁶ *W. v. Zehender*, in: *Nach vierzig Jahren. Religionsphilosophischer Briefwechsel*, hrsg. von *W. v. Zehender*, Leipzig 1895; zitiert nach *Casper*, *Die Einheit aller Wirklichkeit*, Freiburg 1961, 57.

II. ANALYSE DER SITUATION DER ZEIT

1. Die soziale Frage als »Hauptfrage der Gegenwart«

In der Welt der aufkommenden Industrie großgeworden richtet *Pilgram* seine Aufmerksamkeit sehr bald mit erstaunlicher Hellsichtigkeit auf die sozialen Probleme. Sein Bewußtsein über die der sozialen Problematik innewohnende Dynamik ist zum erstenmal greifbar in einem von *Pilgram* mitverfaßten Flugblatt anlässlich der Wahlen von 1848, in dem es heißt: »Die Lösung der Hauptfrage der Gegenwart liegt nicht auf allgemein politischem, sondern auf sozialem Gebiet«⁷. Und einige Jahre später schreibt *Pilgram* an *Edmund Jörg*, der seit 1852 Herausgeber der »Historisch-Politischen Blätter« ist⁸, die soziale Frage sei »ein Knoten und sozusagen relativer Mittelpunkt für die weitere Entwicklung der jetzigen Geschichte«, und die soziale Politik habe »eine weit über sich selbst hinausgehende Bedeutung«⁹. Im Laufe der Jahre sieht *Pilgram* die Gesamtsituation in einem zunehmend bedrohlicheren Licht, da nur unzureichende Maßnahmen gegen die verderblichen Begleitumstände der Industrialisierung getroffen werden. In dieser Lage scheinen alle Voraussetzungen für gesellschaftlichen Umsturz gegeben zu sein: »Ja, die wirtschaftliche Revolution ist eben auch Revolution, sie ist im Grunde die Bedingung, die Veranlassung und Ursache der politischen Revolution« (HPBl II, 403). Eines ist in allen diesen Stellungnahmen klar: die soziale Frage ist nicht irgendeine Frage, sondern sie ist die Frage, von deren Beantwortung der Bestand und das Wohlergehen der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts abhängen!

Wir haben es hier mit einer Sicht zu tun, die sich in dieser Schärfe im Katholizismus erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durchsetzte. Als einer der ersten also in der Kirche hat *Pilgram* die ganze Tragweite der sozialen Problematik durchschaut, und als einer der ersten auch bietet er in den Jahren 1852–1857 eine weitgehende Analyse der vom Liberalkapitalismus geprägten modernen Verhältnisse; dabei stützt er sich vorwiegend auf die Arbeiten des Soziologen *Lorenz von Stein*.

⁷ *D. A. Rosenthal*, Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert, Schaffhausen 1866 (1. Bd.), 695.

⁸ Die »Historisch-Politischen Blätter«, gegründet 1838 waren von etwa 1850 bis 1870 die führende Zeitschrift des sozialen Katholizismus in Deutschland.

⁹ Brief *Pilgrams* an *Jörg*; zit. nach *Casper*, Einheit 41.

Zu den Erscheinungsformen wirtschaftlich-sozialer Zerrüttung äußert sich *Pilgram* u. a. ausführlich in den Aufsätzen für die »Historisch-Politischen Blätter«, die als die »wohl am besten über die Vorgänge im katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts unterrichtende Zeitschrift« gelten kann¹⁰. Diese Zeitschrift hatte schon »seit ihrer Gründung (im Jahre 1838) der sozialen Frage besondere Beachtung geschenkt«¹¹, und thematisierte diese erst recht, seitdem 1852 *Edmund Jörg* Schriftleiter geworden war.

Für die Beschreibung der sozialen Mißverhältnisse findet *Pilgram* harte Worte; so ist ihm das Wirtschaftsleben mit seinem gnadenlosen Konkurrenzkampf ein »Krieg Aller gegen Alle« (SFr 47; HPBl III, 73; StOrg 2; WSt 107. 257), der »eine Art von Faustrecht auf wirtschaftlichem Gebiete« hervorbringt¹², »ein viel schlimmeres Raubrittertum . . . als je ein mittelalteriges war«¹³, so daß sich überall in der Gesellschaft Anarchie ausbreitet. *Pilgram* beobachtet den ständig wachsenden Gegensatz zwischen den wenigen Reichen und der Masse der Armen und kommt zu Formulierungen, die inhaltlich an das *Marxsche* Akkumulationsgesetz erinnern: »Die Kapitalisten occupiren immer mehr alle Produktion, sie werden nach und nach zu den alleinigen Producenten, während ihnen gegenüber das Volk, die bisherigen Producenten, zu bloßen Consumenten werden« (HPBl II, 397). Die Plutokratie, der *Pilgram* die »Ermordung (fremder Existenzen) . . . durch die bloße Überlegenheit des Geldes« anlastet (ebd. 401), wird auf die Dauer zur wahren Oligarchie (vgl. ebd. 399), zur Herrschaft weniger Reicher, die ihre Macht auf wirtschaftlichem Gebiet auch im gesellschaftlichen Bereich geltend machen.

2. Vorzüge der Industrialisierung

Das klare Urteil über die vom Egoismus einzelner bestimmten Produktionsverhältnisse verleitet *Pilgram* jedoch nicht – wie das vor ihm bei den Romantikern und dann bei vielen seiner Zeitgenossen der Fall war¹⁴ – zu einer pauschalen Ablehnung der Industrialisierung

¹⁰ *W. Schwer/F. Müller*, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932, 95.

¹¹ Ebd. 118.

¹² *Pilgram*, Art. »Pauperismus«, in: Kirchen-Lexikon, hrsg. von *Wetzer und Welte* (12. Bd.), Ergänzungen, Freiburg 1856, 930/936, 934; zit. nach *Zieler*, Die Wirklichkeit der Gemeinschaft, Mainz 1965, 25.

¹³ *Pilgram*, Die Theuerungsfrage am Rhein, in: HPBl II, 770; zit. nach *Zieler*, Gemeinschaft 34.

¹⁴ So erwartet man noch auf dem Katholikentag von 1859, daß die Kirche gegen die Industrialisierung einschreiten solle (vgl. *Casper*, *Pilgram* 25).

überhaupt. So kann ein- und dieselbe Schrift, die einerseits das Unwesen der »Plutokratie« geißelt, andererseits ein Bekenntnis zu den Vorzügen der Industrialisierung enthalten: »Wir haben nichts gegen die Erfindungen der Neuzeit«, so heißt es dort, sondern es sei nur die Art des Übergangs von der Kleinindustrie zur Großindustrie abzulehnen (HPBl II, 400). Entsprechend ist die Maschine nicht, »wie manche socialen Reactionäre glauben mögen, in sich selbst ein Ausfluß des bösen Princip, sondern nur ihre jetzige Anwendungsweise im Dienste der egoistischen Industrie trägt die Schuld ihrer verderblichen Wirkung« (Zinz 100). Die Maschine ermöglicht an sich die Befreiung des Menschen von »dem harten Knechtsdienst an der Materie« (SFr 12; vgl. WSt 148. 162), wenn nur – wie es sein müßte – an die Stelle der Ausbeutung der Arbeiter durch wenige Großindustrielle die »Ausbeutung des Maschinenwesens zugunsten des Arbeiters« träte (SFr 12).

Schon an dieser Stelle zeichnet sich ein bedeutsamer Unterschied *Pilgrams* zu den Romantikern ab¹⁵, von denen er sich ansonsten in vielfacher Weise hat inspirieren lassen. Er weicht nicht ängstlich zurück vor dem Neuen und Unbekannten, das im 19. Jahrhundert den Ausblick auf große menschliche Möglichkeiten eröffnet – selbst wenn sich dieses zunächst einmal von einer schlechten Seite zeigt –, sondern er unterzieht das Neuaufkommende einer eingehenden Analyse und vermag daher das faktisch Negative von dem möglichen Positiven zu unterscheiden¹⁶.

¹⁵ Vgl. zu der Frage, ob *Pilgram* als »Romantiker« bezeichnet werden kann Kap. III, 6 Exkurs.

¹⁶ Damit ist ein wesentliches Charakteristikum der Denkweise *Pilgrams* angesprochen. Er läßt sich nie von momentanen Eindrücken, von dem jeweils Akuten und Aktuellen wesentlich bestimmen, sondern ist in seinem Denken stark grundsätzlich ausgerichtet: auf die »Natur der Dinge«, auf »allgemeine . . . Wahrheiten« (Vorw. Zfr). Er unterscheidet die Wahrheit von dem »Material«, in dem diese sich darlegt (Zfr 17), das ewig Gleichbleibende also von dem »rein« Geschichtlichen und Natürlichen (vgl. ebd.). Die Vorteile solcher Denkausrichtung wie das Problematische daran liegen auf der Hand.

Die Gefahr jedenfalls, in einem oberflächlichen Sinn modischen Geistesströmungen zu verfallen, ist für solches Denken nur gering. Probleme kann jedoch die Frage nach den Prinzipien solcher Unterscheidung aufwerfen. An *Pilgram* selber läßt sich m. E. die Problematik dieser Denkweise demonstrieren. Wenn er z. B. sagt, daß er zwar zu den »Prinzipien«, nicht aber zu den »Zuständen« oder »Verhältnissen« des Mittelalters zurückkehren wolle (vgl. WSt 108; Zfr 21), so läßt sich, meine ich, im Einzelfall leicht nachweisen, daß er etwas, von uns als zeitbedingt Erkanntes, als »Prinzip« deklariert; vgl. dazu Kap. III, 6 dieser Arbeit.

3. Die soziale Frage als Frage nach der menschlichen Gemeinschaft überhaupt

Wegweisend für christliche und nicht-christliche Zeitgenossen ist *Pilgram* auch darin, daß er die Ursache für die wirtschaftlich-soziale Unordnung nicht primär im individuellen Versagen einzelner, etwa in der so oft beschworenen »Luxus-Krankheit« oder persönlicher Unmoral erblickt¹⁷, sondern – so schreibt er – die »Massenarmut (ist) ... ein notwendiges Ergebnis der heutigen Ordnung der Gesellschaft selbst«¹⁸. Entsprechend liegt die Schuld an den Mißständen auch nicht einfach bei den einzelnen Großunternehmern, sondern die Herrschaft des Kapitals wächst »auch ohne den subjectiv bösen Willen der Einzelnen, aus und durch sich selbst« (HPBl II, 398). Die soziale Frage wird so »zur Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Ordnung, nach der menschlichen Gemeinschaft überhaupt«¹⁹. Das läßt sich an *Pilgrams* Charakterisierung der Arbeitsfrage sowie an seiner Stellungnahme zum Eigentum deutlich machen.

Die *Arbeitsfrage* ist für *Pilgram* »Mittelpunkt und Kern« (HPBl I, 523) der sozialen Frage²⁰: wenn der Proletarier regelmäßige und sichere Arbeit hat, dann kommt dem Besitz »nicht mehr die Wichtigkeit für das Leben« zu (SFr 24)²¹. Der Sinn der Arbeit besteht nicht primär im individuellen Erwerb, sondern in der Vergemeinschaftung des Menschen²²; folglich hat die Arbeitsfrage ihren tiefsten Grund darin, daß das Band menschlicher Beziehungen zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber zerrissen ist, daß ihr Verhältnis »nur

¹⁷ Wie sehr man damals auf die »Luxus-Krankheit« als Ursache der sozialen Not fixiert war, zeigt die Anmerkung seitens der Redaktion der »Historisch-Politischen Blätter« zu einem Aufsatz *Pilgrams* im Jahre 1852. Man müsse, so heißt es dort, die »eigentlich moralische Seite der sozialen Frage« sehen, nämlich die »Luxus-Krankheit« (HPBl I, 521; zitiert nach *Casper*, Einheit 41).

¹⁸ *Pilgram*, in: Politische Wochenschrift, red. und hrsg. von Frz. v. Florencourt, Köln 1854, 570/577; zit. nach *Casper*, *Pilgram* 89.

¹⁹ *Zieler* 2.

²⁰ Der Vorrang der Arbeitsfrage vor allen anderen Problemen kann nur richtig eingeordnet werden, wenn man »Arbeitsfrage« – wie *Pilgram* es tut – in einem weiteren Sinn versteht, ist sie doch nicht herauszulösen aus dem Geflecht anderer wirtschaftlich-sozialer Probleme. Diese Sicht erlaubt es, daß *Pilgram* an anderen Stellen andere Faktoren – etwa das Zueinander von Gesellschaft und Staat – zum Schlüssel der sozialen Frage macht (vgl. dazu auch *Zieler* 193, Anmerkung 240).

²¹ Damit weist *Pilgram* zugleich den Kommunismus ab, der »aus der sozialen Frage eine Eigentumsfrage« macht (SFr 25).

²² Vgl. WSt 354.

auf pecuniärer Grundlage« ruht (HPBl I, 533), so daß der Arbeiter »nur Mittel (ist), die Waare und mit ihr den Gewinn hervorzubringen« (ebd. 527). »Die Ichheit der Einzelnen und ihre Beziehung zu dem Gegenstande, der Materie der Arbeit, ist überwiegend geworden über die Beziehung, in welcher sie in der Arbeit zur menschlichen Gemeinschaft stehen« (SFr 4). Dieser Verlust aber der Gemeinschaftsdimension der Arbeit hat vielerlei negative Folgen, an erster Stelle die mangelnde Erfüllung des Menschen durch und bei seiner Arbeit.

Bedeutet Arbeit Vergemeinschaftung des Menschen, so heißt »arbeitslos sein . . . ausgeschlossen sein aus der Gemeinschaft« (SFr 8): durch die Arbeitslosigkeit wird ein Teil der menschlichen Gesellschaft aus ihr herausgedrängt und daran gehindert, an ihren Lebensprozessen teilzunehmen – das ist die eigentliche Not der Arbeitslosen!

Die Frage des *Eigentums* behandelt *Pilgram* ebenfalls primär unter dem Aspekt der Gemeinschaft der Menschen. Im Anschluß an die thomatische Eigentumslehre hält *Pilgram* zwar durchaus am Eigentumsrecht fest, betont aber zugleich die soziale Bindung des Eigentums, nämlich »daß Alle, nicht an der Verwaltung sondern an den Fruchtgenüssen Theil nehmen« (SFr 25). Unter ausdrücklichem Verweis auf Predigten Bischof *Kettlers*²³ wendet sich *Pilgram* gegen ein »völlig absolutes Eigentum«, das er »in der Natur der Sache für unmöglich, für widervernünftig und durchaus unchristlich« hält²⁴.

Erst mit der Durchsetzung des römischen Rechts und der entsprechenden individualistischen Denkweise habe die Entwicklung zur Auffassung des Eigentums als »absolutem« begonnen, deswegen müsse dieses Denken durch Wiedererweckung der Gemeinschaftsgesinnung rückgängig gemacht werden²⁵.

In der Konsequenz dieser Haltung gegenüber dem Eigentum hat *Pilgram* nichts gegen die Konzentration des Eigentums zur Zeit der Industrialisierung einzuwenden; er fordert aber »eine ebenso große Decentralisation desselben im Fruchtgenusse« (SFr 40).

²³ »Ich meine die Schrift: Die großen sozialen Fragen der Gegenwart des Bischofs Wilhelm Immanuel von Mainz«. *Pilgram*, in: Politische Wochenschrift a. a. O., 378; zit. nach *Casper*, *Pilgram* 93. Gemeint ist: *W. E. v. Ketteler*, Die socialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten, gehalten im Hohen Dom zu Mainz, Mainz 1849.

²⁴ *Pilgram*, zit. ebd.

²⁵ Vgl. *WSt* 124.

Im Laufe der Zeit jedoch sieht er sich immer intensiver werdender Kapitalakkumulation gegenüber, ohne daß diese hinreichend für die Arbeitermassen nutzbar gemacht wird. Um des Wohles der Volksgemeinschaft willen fordert *Pilgram* deswegen das strikte Eingreifen des Staates: »Soziale Revolution wäre das Ende des Verlaufs, wenn der Staat sich nicht ins Mittel legte und das Gesamtvermögen des Volkes nicht für Einzelne, sondern für das Volk selbst im Ganzen verwaltete und vergrößerte« (WSt 257)²⁶.

»Gemeinschaft« ist für *Pilgram* Ziel- und Mittelpunkt seines Denkens: bei all seinen Bemühungen geht es ihm letztlich darum. Schon in einem Flugblatt anlässlich der Wahlen von 1848 ist »Gemeinschaft« das »eigentliche Themawort«²⁷. Diese Arbeit wird u. a. aufzeigen, daß der Begriff der Gemeinschaft für *Pilgram* zur »Kategorie des Heils« wird²⁸, daß nur von hier aus die Bedeutung, die er Kirche und Staat und ihrem Wirken für die soziale Frage beimißt, verstanden werden kann, denn »das Grundwesen, der eigentliche Charakter des ganzen Unglücks unserer Zeitlage, besteht in nichts Anderem, als in der Störung und theilweisen Aufhebung der Gemeinschaft unter den Menschen. Auf diese Störung und Aufhebung der Gemeinschaft lassen sich alle Übel, wie sie in allen Kreisen sich vorfinden, alle Gebiete des Lebens durchdringen und alle Seiten der menschlichen Verhältnisse ergriffen haben, als auf ihren einigen Mittelpunkt zurückführen« (WSt 133).

»Gemeinschaft« ist das Schlüsselwort für alle Einzel-Ausführungen *Pilgrams*: im Bereich der Analyse und Kritik sowie im Bereich der Vorschläge für eine Neuordnung in der Zukunft.

Exkurs: Theorie und Praxis

Die Mißstände im sozialen und politischen Bereich stehen nicht im Mittelpunkt der Überlegungen *Pilgrams* in dem Sinne, daß er bei den äußeren Phänomenen stehenbliebe. Trotz der Beschäftigung mit

²⁶ Der Gedanke, daß der Staat eigentlicher Eigentümer sein soll, spielt schon 1846 in dem Bändchen über das Königliche Seehandlungs-Institut eine wesentliche Rolle; vgl. Kap. IV, 2.

²⁷ *Casper*, Einheit 28.

²⁸ Ebd. 184.

²⁹ *Pilgrams* Vorschläge zur Ständeorganisation (vgl. Kap. III, 2 b) und zur Bildung eines industriellen etc. Beamtentums (vgl. Kap. IV, 2.7) sind offensichtlich durchaus »praktische« Vorschläge.

höchst konkreten Problemen ist und bleibt *Pilgram* in erster Linie Philosoph, was er einmal – sehr zugespitzt und in dieser Schärfe von ihm auch nicht durchgehalten²⁹ – so ausdrückt, daß er »keine praktischen Vorschläge (machen wolle), sondern sich lediglich an die Erkenntniß« wende (SFr Vorwort). »Denken, nicht agitieren« ist seine Devise³⁰! Erkenntnis und konkrete Gestaltung der Wirklichkeit, Theorie und Praxis stehen ihm aber nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind einander zugeordnet. »Wir können nichts Rechtes tun«, sagt er einmal, »wenn wir nicht klar darüber sind, was wir tun sollen«³¹, und so will er auf »die Praxis in den großen Aufgaben und Bewegungen der Gegenwart« gerade dadurch einwirken, daß er sich »auf die Theorie derselben« beschränkt³². Die Lösung dieser Aufgabe denkt er sich in einem Brief an *Jörg* folgendermaßen: »Vor allem sind es die Principien und Gesetze des politisch socialen Lebens, deren Erkenntnisse ich zu erringen und Andern mitzuteilen suche; die einzelnen Thatsachen pflege ich weniger als solche ins Auge zu fassen, als vielmehr nur als die Gegenstände und den Stoff, an dem sich die Principien anschaulich darstellen und entwickeln lassen«³³.

So ist ihm auch die soziale Frage »nur« ein wichtiges Beispielfeld für die allgemeine Zerfallenheit der Wirklichkeit überhaupt, die sich als theoretischer und praktischer Individualismus manifestiert. Nur von *Pilgrams* Analyse der geistig-religiösen Situation her läßt sich auch die Rolle, die er Kirche und Staat für die Veränderung der Verhältnisse zuweist, verständlich machen.

4. *Nominalismus, Rationalismus, Liberalismus*

Die Auflösung im geistigen Bereich ist für *Pilgram* das Primäre, aus dem die Zersetzungserscheinungen im materiellen Leben notwendig hervorgehen. Er denkt die in allen Gebieten des Lebens erscheinende Zerrüttung letztlich ontologisch, »als Auseinanderfallen der Wirklichkeit überhaupt«³⁴. Dieses äußert sich – ganz allgemein gesprochen – als »Geltendmachung der Individualität« (Phys 167), wobei die Besonderheit nicht »so sehr im Sinn der unvertauschbaren Einma-

²⁹ Casper, *Pilgram* 23.

³¹ *Pilgram*, in: Politische Wochenschrift 1855/2, 167; zit. nach Casper, *Pilgram* 21.

³² Brief *Pilgrams* an *Jörg*; zit. nach Casper, *Pilgram* 21.

³³ Brief *Pilgrams* an *Jörg*; zit. nach *Zieler* 4 (vgl. Anm. 16).

³⁴ Casper, *Einheit* 145.

ligkeit, als vielmehr im Sinn der Abgeschlossenheit betrachtet wird, in der die Menschen im tiefsten voneinander isoliert sind«³⁵.

Der isolierte und isolierende Individualismus zeigt sich zunächst und vor allem im Denken. Als eine der bahnbrechenden Bewegungen in der neuzeitlichen Geistesgeschichte unter diesem Aspekt beurteilt *Pilgram* den *Nominalismus*, der »von der Geltendmachung des Einzelnen als solchen ausgeht«³⁶. Diesem liege die Überzeugung zugrunde, »daß die Menschheit nur ein Kollektivbegriff und aus lauter ursprünglich getrennten Atomen zusammengesetzt sei« (PhyS 328).

Nach *Pilgram* ist der *Nominalismus* die »erste Quelle der Reformation«³⁷; in dieser »gelangte der Individualismus zur förmlichen Anerkennung als eine berechnete Geistesrichtung« (ebd. 327), die als solche weder auf protestantische Länder beschränkt noch in der Sphäre der Religion verblieb. Der Durchbruch des Individualismus in der Reformation hat in *Pilgrams* Augen einen so umstürzlerischen Charakter, daß er die Reformation als »Revolution von 1517« bezeichnen kann (WSt 280)³⁸.

Den *Nominalismus* macht *Pilgram* auch dafür verantwortlich, »daß eine höchst einseitige Verstandesthätigkeit sich Bahn brach und zur Herrschaft gelangte«: der *Rationalismus* (WSt 303). Beruhend auf der »Hervorhebung der Einzelvernunft« (ebd. 456) leugnet dieser und löst er auf »die Gemeinschaft der Menschen im Denken und Erken-

³⁵ *Zieler* 43.

»Einmaligkeit« des Individuums einerseits und seiner »Abgeschlossenheit« andererseits müssen vor allem im Hinblick auf die Romantik klar unterschieden werden, von der *Pilgram* auf vielfältige Weise abhängig ist. Die Frühromantik betonte die Individualität des Menschen, aber eben im Sinne seiner Besonderheit und Einmaligkeit. Dieser »Individualismus« bedeutete nicht unbeschränkte Souveränität des Einzelnen, sondern tendierte von Anfang an zur Einordnung in umfassendere Zusammenhänge (vgl. romantischer Pantheismus), was in der Spätromantik Abschluß und Erfüllung fand in der Herausstellung der Bedeutung der Gemeinschaft für den einzelnen.

³⁶ *Pilgram*, in: MonM II 139; zit. nach *Casper*, Einheit 147.

³⁷ *Pilgram*, in: HPBI I, 517; zit. nach *Casper*, Einheit 153.

³⁸ Auch an diesem Punkt scheint romantischer Einfluß auf *Pilgram* greifbar. Die Verbindung von Reformation und Revolution hat ihren Ursprung bei *Joseph de Maistre*, also in der französischen Restaurationsbewegung, und zieht sich seitdem durch das ganze gegenrevolutionäre Denken hindurch. Bei den Romantikern – vor allem in der späteren »katholischen« Romantik – ist diese Gleichsetzung gängig.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß jedoch bemerkt werden, daß *Pilgram* den Protestantismus nicht nur negativ sieht, als das Antiuiverselle und Analytische; vgl. dazu *Casper*, Einheit 156/57 und hier Kap. III, 4.

nen« und führt so zum »Bruch der Gemeinschaft mit den vorhergegangenen Geschlechtern im Bereich des Denkens«³⁹. In seiner Traditionsfeindlichkeit ist der Rationalismus eine »furchtbare revolutionäre Macht« (WSt 202), die »geistige Anarchie« bewirkt (Phys 328). Da die Gemeinschaft der Menschen untereinander, also auch mit denen der vergangenen Geschlechter⁴⁰, nach *Pilgrams* Ansicht konstitutiv ist für das Gelingen des Menschseins, erscheint ihm der Rationalismus als »der ärgste Gegner aller wahren socialen Reorganisation« (WSt 247), denn er bewirkt, daß das »politisch-socialle Denken und Wollen der Gegenwart in tausenderlei individuelle Meinungen und Regungen zerspalten ist« (Phys 178). Er ist ein Haupthindernis für das rechte Verständnis der Gesellschaft und ihres geschichtlichen Zusammenhangs, weil er eine wahre Erkenntnis der sozialen Verhältnisse unterbindet und »das Eindringen großartigerer socialer Gedanken in die Massen . . . unmöglich« macht (WSt 202). Der Rationalismus kennt keine Wahrheit, sondern »nur noch bloße Ansichten« (ebd. 235). Sein Organ ist die »öffentliche Meinung . . . (die) zu einer Art von politischem und sozialem Götzen« geworden ist (Phys 179; SFr 49) und ein »Babel von politischen Ansichten« hervorgebracht hat (WSt 235).

Das Prinzip der Vereinzelung bringt im wirtschaftlich-politischen Bereich den *Liberalismus* hervor, »das Streben nach einer als Schrankenlosigkeit mißverstandenen Freiheit und Willkür« (HPBl II, 398). Politisch tritt der Liberalismus besonders dadurch hervor, »daß er den Staat erst durch die vielen Einzelnen sich zusammensetzen läßt. Der *contrat social*⁴¹ ist der Ausgangspunkt alles Staatslebens« (MonM II 138). Die Einheit des Staates ist also eine »erst nachträgliche künstlich gesetzte und gemachte« (ebd.), was für *Pilgram* geradezu »Negation des Staates« bedeutet (MonM II 170). Indem der Liberalismus den Willen der einzelnen an die erste Stelle setzte, wurde er zum eigentlichen Urheber des Sozialismus; dieser ist als Korrelat des Liberalismus entstanden »aus der Hinwendung von der

³⁹ Zieler 50.

⁴⁰ Die Gemeinschaft der Menschen als Gemeinschaft nicht nur der Zeitgenossen, sondern auch der vergangenen und zukünftigen Geschlechter – dieser Gedanke taucht nachweislich zuerst bei dem englischen Staatsmann und Schriftsteller *Edmund Burke* auf, unter dessen Einfluß *Adam Heinrich Müller* den Begriff der »Raum-« und »Zeitgenossen« prägte (vgl. *J. Baxa*, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, Jena 21931, 56).

⁴¹ Im »Monheimer Manuskript« II steht »contract social« auf S. 138, und »contra social« auf S. 146; es handelt sich hier offensichtlich um Schreibfehler.

abstrakten Politik nach der Seite des ökonomischen Lebens hin« (MonM II 154).

Der politischen Überzeugung des Liberalismus, daß die Gesellschaft nur die Zusammensetzung der vielen einzelnen sei, entspricht auf wirtschaftlichem Gebiet »der abscheuliche Grundsatz: »Privat-Egoismus führt zum Gemeinwohl« (SFr 18). Zwar hatten schon *Franz von Baader* und *Adam Heinrich Müller* zu Anfang des Jahrhunderts grundlegende Kritik an *Adam Smith* und seiner Schule geübt, doch unbehindert setzte sich der Liberalismus durch, so daß *Pilgram* klagen kann: »Das vielgepriesene *laissez faire* des Liberalismus ist in der öffentlichen Meinung zum festesten Vorurtheil, gleichsam zum Haupt- und Grundaxiom des wirtschaftlichen Lebens geworden« (HPBl II, 402)⁴². *Pilgram* polemisiert aufs heftigste dagegen, daß man den durch den Liberalismus hervorgerufenen »industriellen Vernichtungskrieg Aller gegen Alle für einen ganz natürlichen und normalen Zustand erklärt« (Zinz 87). Als einen weiteren Kritikpunkt macht er geltend, der Liberalismus behindere die Entfaltung des Menschen dadurch, daß er ihn »zum bloßen Mittel der Erzeugung irdischer und materieller Güter« degradiere⁴³.

Eine so weitreichende Liberalismus-Kritik ist um so bemerkenswerter, als sie schon in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts erfolgte, also gegen die allgemein herrschende Überzeugung. *Pilgram* steht somit in der vordersten Front derer, die bei der damaligen Liberalismus-Euphorie Bedenken anzumelden begannen; sicher ist, daß *Bischof Kettlers* Liberalismuskritik maßgeblich von *Pilgram* beeinflusst war⁴⁴.

⁴² Nach 1848 hatte der Liberalismus zunehmende Verbreitung gefunden. Unter *Napoleon II.* gewann er in Westeuropa neuen Auftrieb und speziell in Preußen dann seit der Regentschaft des Prinzen *Wilhelm*, der freihändlerisch dachte. In den 60er Jahren setzte sich schließlich das Freihandelsprinzip in Deutschland und England vollständig durch.

Zu *Pilgram* ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß er von dem (liberalen) »Bürger« und der (durch den Liberalismus geprägten) »bürgerlichen Gesellschaft« ausschließlich negativ spricht (vgl. StOrg 2/4; WSt 112 etc.). So ist ihm etwa die »öffentliche Meinung«, über die er sich allenthalben sehr abfällig äußert (vgl. Kap. II, 4), »ein Kind des Bürgerthums, im Dienste der Privat-Industrie« (StOrg 3/4). In diesem Punkt ist *Pilgrams* Nähe zu den Sozialisten, die »bürgerlich« durchweg rein negativ gebrauchen, nicht zu übersehen; diese beruht darauf, daß beide den Liberalismus ablehnen, der im Bürgertum seinen eigentlichen Ursprung und sein Bestehen hat.

⁴³ *Pilgram*, Die Finanzkrise, in: HPBl 40, 970; zit. nach Zieler 83.

⁴⁴ Vgl. zu dieser Annahme Zieler 214.

5. Die in Gott gründende »Einheit der Wirklichkeit«

Sind für *Pilgram* die Zersetzungserscheinungen im geistigen Bereich der tiefere Grund für die politisch-soziale Misere des 19. Jahrhunderts, so bleibt er auch an diesem Punkt nicht stehen, sondern rekurriert wiederum auf eine umfassendere Wirklichkeit. Ausgangspunkt und Grundlage dieser Bemühungen sind die Überzeugungen, in denen er aufgrund seines Christseins verwurzelt ist: »Es ist durchaus unmöglich, daß es etwas in der Welt geben kann, welches nicht in der allerwirklichsten Beziehung zu Gott stände. . . . Alles ist ursprünglich aus Gott, darum kann Alles auch nur aus Gott erklärt werden« (WSt Vorw. III), darum kann »die Wirklichkeit eines jeden Seienden . . . nur im engsten Zusammenhang mit der Abhängigkeit von Gott sein und begriffen werden«⁴⁵.

Das Verhältnis zu Gott ist zugleich »das rothe Band, in dem alles Natürliche auch unter sich zusammenhängt« (WSt Vorw. VIII), so daß die geschöpfliche Wirklichkeit »in demselben Maß, in dem (sie) . . . von Gott abhängt, . . . Einheit und Ganzheit« ist⁴⁶. Die Überzeugung von der »Einheit der Wirklichkeit« (ZFr 65; WSt 310 etc.), einer Einheit, die in Gott als dem Brennpunkt gleichsam allen Seins und folglich allen Erkennens gründet, liegt sämtlichen Überzeugungen *Pilgrams* voraus und zugrunde.

Die Wirklichkeit als einheitliche zu erfassen – *Pilgram* ist weit entfernt von *Kantscher* Vernunftkritik – ist Möglichkeit und Aufgabe der Vernunft, »aber der Vernunft nicht, wie sie vom Glauben getrennt ist, sondern wie sie auf dem Glauben beruht, und wie sie im Glauben besteht« (WSt Vorw. VIII)⁴⁷. *Pilgram* nennt diesen erkenntnistheoretischen Ansatz den »makrokosmischen oder theologischen Standpunct« (WSt 400) bzw. die »universalistische Auffassungsweise«⁴⁸, die er dem Nominalismus entgegensetzt. Wahres Erkennen muß »theologische Fassung aller Dinge« (WSt 324), muß

⁴⁵ *Zieler* 119.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft setzt sich *Pilgram* in seiner ersten größeren Schrift ausführlich auseinander: »Controversen mit den Ungläubigen. Über die Realität des Wissens und die Logik des Glaubens«, Freiburg 1855. Diese Schrift, die man »mit gutem Grund eine ›Fundamentaltheologie‹ nennen« kann (*Casper*, *Pilgram* 29), versucht u. a. nachzuweisen, »daß der alte Satz: *fides praecedat intellectum* ein für alles Erkennen allgemeiner . . . ist« (Contr 72), daß also »Glaube und Wissen nicht zwei verschiedene Sachen, sondern nur zwei verschiedene Seiten in einer und derselben Sache sind, . . . (so) daß es durchaus keinen Glauben geben kann ohne ein Wissen und durchaus kein Wissen ohne Glauben« (ebd. 76).

⁴⁸ *Pilgram*, in: HPBl 42, 286. 304; zit. nach *Casper*, Einheit 148.

»makrokosmisch« sein – das ist nach *Pilgrams* Ansicht wahrer Realismus.

Dieser Realismus steht »im nächsten Zusammenhang sowohl mit dem Realismus, dessen Gegensatz der Idealismus ist, als auch mit dem Realismus, als dessen Gegensatz die mittelalterlichen Schulen den Nominalismus nannten« (Phys 108)⁴⁰. Er ist – anders etwa als bei *Hegel* – ein akzentuiert christlicher, nach dem »wahres Denken zugleich auch ›bekehrtes‹ Denken sein muß«⁵⁰. Anders ausgedrückt: »Außer Christo Etwas erkennen zu wollen, außer dem Eingehen in Seine Gemeinschaft Wahrheit finden zu wollen, das ist die Thorheit aller Thorheiten« (WSt 396)⁵¹. Nur wer der christlichen Religion angehört, ist zu tieferer Erkenntnis befähigt, denn die »Einheitsbeziehung (alles Seienden auf- und miteinander und auf Gott) ist da und ausgesprochen in der christlichen Religion« (Zfr 63).

⁴⁰ Den »Realismus, dessen Gegensatz der Idealismus« ist, erläutert *Pilgram* einmal näher als den »Realismus, der in dem Wirklichen selbst die Idee sucht, der das Wirkliche als ein Ideelles, die Idee nicht außer dem Wirklichen, sondern in ihm in ihrer konkreten Verwirklichung erkennt« (Zfr 82). So ist ihm etwa *Schiller* gegenüber dem »Realisten« *Goethe* ein Idealist, da er »das Reale als das in sich ideenlose« voraussetzt (ebd.). Der wahre Realismus faßt das Reale »nicht als bloße äußere Thatsache, sondern zwar auch und vor Allem als ein Wirkliches, dieses Wirkliche zugleich aber als ein in sich Vernünftiges, als die Darstellung eines Gedankens, eines Gesetzes, einer Idee« (Zfr 83/84).

An diesem Punkt ist der Einfluß *Hegels* auf *Pilgram* unmittelbar greifbar. Hinzuweisen ist vor allem auf *Hegels* zentralen Satz: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig« (*G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Stuttgart 1970, 56), der weitgehend dem aristotelisch-scholastischen Prinzip »omne ens est verum« entspricht (vgl. ebd. *Lakebrink*, Einleitung 7). Diese Entsprechung macht die Verbindungslinie sichtbar zwischen den zwei, von *Pilgram* genannten Arten des Realismus.

⁵⁰ *H. v. Mallinckrodt*, Sozialität und Verstehen. Die hermeneutische Funktion der Kirche nach Friedrich Pilgram. Zürich, Einsiedeln, Köln 1971, 32.

⁵¹ Auf den ersten Blick scheint *Pilgram* mit einem solchen Satz jedem Nichtchristen die Möglichkeit wahrer Erkenntnisse abzusprechen. Dagegen spricht aber *Pilgrams* Zugeständnis – ein Zugeständnis allerdings, das bei dem jungen *Pilgram* fehlt und ihn folglich, wegen des Übergewichtes entgegengesetzter Aussagen, in ein gewisses Zwielicht in diesem Punkte rückt – »daß es auch außerhalb des Zusammenhangs mit Christo ein gewisses Erkennen äußerer Art gibt, ... (da) die Natur nicht ganz verdorben und zerrüttet ist« (WSt 396). Die »Äußerlichkeit« des Erkennens besteht darin, daß die Dinge nicht »in ihrer Mitte und in ihrem Princip, sondern in ihren äußerlichen Erscheinungen und Beziehungen« begriffen werden (ebd. 397). »Diesem äußern Erkennen entgeht aber der innerliche und innere Zusammenhang unter allen Dingen, es ist also kein rechtes, kein wirkliches, kein wahres Erkennen« (ebd.). Demnach kann z. B. ein Nichtchrist sehr wohl ein guter Natur- oder Geisteswissenschaftler etc. sein, aber die in dem Schöpfergott gründende Einheit aller Wirklichkeit wird er nie erfassen.

6. »Weltlichkeit« als Folge des Sündenfalls

Wenn jede irdische Wirklichkeit in der religiösen verwurzelt ist, dann weist der Bruch der Gemeinschaft, die »Trennung unter den Menschen über sich hinaus auf einen Zwiespalt, der ihr als letzte Ursache zugrunde liegt: auf den Zwiespalt zwischen der Menschheit und Gott«⁵². Dieser ging hervor aus dem Sündenfall, dessen »prinzipieller Kern« die Zerstörung der Gemeinschaft mit Gott war, so daß Gott auch seinerseits die Gemeinschaft mit dem Menschen aufhob (Phys 36). Den Zustand der gesamten Kreatur nach dem Sündenfall bezeichnet *Pilgram* als »Weltlichkeit« (Phys 315): »Welt« ist für ihn der »Komplex des von Gott abgetrennten Daseins« (ebd.), in dem die Verfassung der gesamten Kreatur eine wesentlich unwahre ist.

»Welt« ist also eine ausschließlich negative Kategorie⁵³, so daß *Pilgram* zu der Aussage kommen kann: »Je mehr die Welt zu irgend einer Zeit Welt ist, desto stärker ist auch der praktische Egoismus und der praktisch-theoretische Individualismus in ihr, weil ja die Weltlichkeit im Menschen notwendig auf den Egoismus, die Geltendmachung des von Gott getrennten Daseins des einzelnen als solchen hinausläuft« (Phys 327)⁵⁴.

Entsprechend besteht – um nur ein Beispiel zu nennen – ein innerer Zusammenhang zwischen dem Protestantismus, dem das »Prinzip des Individualismus« zugrunde liegt (ebd.)⁵⁵ und der Weltlichkeit: »Vor der Reformation war eben die Weltlichkeit sehr groß in der Christenheit gewesen, mithin auch der praktische Egoismus und Individualismus, und diese waren es, welche die Reformation veranlaßten« (ebd.).

»Weltlichkeit« bedeutet jedoch nicht, daß die Schöpfungsordnung aufgehoben wäre: »Dasein und Wirken des natürlichen Menschen ist ... nicht seinem **W e s e n**, sondern nur seinem **Z u s t a n d e** nach

⁵² *Zieler* 101.

⁵³ Eine solche Auffassung von »Welt« erinnert etwa an *Paulus*, der die Welt – obwohl Schöpfung Gottes – wesentlich von Sünde und Tod beherrscht und bedroht sieht. Erst recht für *Johannes* ist die Welt in erster Linie gottfeindliche Welt, weswegen der Christ zwar in der Welt, aber nicht von der Welt sein soll (vgl. Joh. 17, 11–19).

⁵⁴ Der Gedanke von der Sünde als Vereinzelung ist an sich Allgemeingut der Zeit. *Pilgram* bekam den ersten Anstoß wohl von *Hegel*, aber auch in der romanischen Theologie ist er üblich (vgl. *Casper*, Einheit 143, Anm. 254).

⁵⁵ Vgl. Kap. II, 4.

ein anderes, als es ursprünglich war« (Phys 318)⁵⁶, so daß auch der Zusammenhang des Menschen mit der gesamten übrigen Kreatur nur gestört, die »Einheit der Wirklichkeit (nur) . . . relativ aufgehoben« ist (ebd. 319).

7. Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft

Ist Gott der Bezugs- und Mittelpunkt aller Wirklichkeit, so kann der krankhafte Zustand der Kreatur auch nur durch seine Initiative aufgehoben werden: das geschah in der Erlösung durch Jesus Christus. »Besteht die Sünde in einem Zerfallen der Wirklichkeit, . . . Zerbrechen der Gemeinschaft zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, so kann mögliche Erlösung . . . nur heißen: Wiederherstellung dieser Gemeinschaft, Sich-wieder-Einlassen des Schöpfers mit seinem Geschöpf und dadurch: Wiedereingehen des Geschöpfes in die Wirklichkeit des Schöpfers«⁵⁷. Ist die Sünde ihrem tiefsten Wesen nach Trennung zwischen Gott und der Menschheit, so bedarf es zur Erlösung »eines realen, auch die Natur der Menschheit umfassenden Hergangs tatsächlicher Einigung der Gottheit mit der Menschheit« (Phys 39); deswegen ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft »ein physischer, . . . ein realer Akt« (ebd.), in dem »die Gottheit in der zweiten Person selbst die Menschheit annahm, sie also wieder mit sich einigte und so also die allerrealste und konkreteste Einheit als solche herstellte. In der Herstellung dieser Einheit besteht das Wesen der Erlösung in ihrem Prinzip und Mittelpunkte« (ebd. 39/40). Diese Wiederherstellung ist nicht nur Bedingung der Gnade, sondern sie ist »die erste und ursprünglichste, wie die Grundlage aller anderen Erlösungsgnaden« (ebd. 41).

Diese Gedanken *Pilgrams*, wie sie hier nur kurz angedeutet wurden, sind nicht etwa originell; vielmehr stützt er sich in seinen Ausführungen mehr oder weniger auf das, was er bei zeitgenössischen Theologen – etwa bei *Klee* oder *Dieringer* – vorfindet. Auf diese kurze Skizze der Erlösungslehre konnte jedoch nicht verzichtet werden, weil sie wichtig ist für *Pilgrams* Verständnis der Kirche als Gemeinschaft.

⁵⁶ Diese Unterscheidung von »Wesen« und »Zustand« ermöglicht es *Pilgram*, aus seinem – ansonsten rein negativen Begriff von »Welt« – keine falschen Konsequenzen ziehen zu müssen; so kann er Welt als Gabe und Aufgabe ernst genug nehmen.

⁵⁷ *Casper*, Einheit 162.

III. DIE KIRCHE ALS HAUPTTRÄGER SOZIALER REORGANISATION

1. Das Wesen der Kirche

In seinem Werk »Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht«, das *Pilgram* 1859/60 fertigstellte, faßt er die in früheren Schriften angeklungenen Themen zu einem geschlossenen Ganzen zusammen⁵⁸. Die Bezeichnung »Physiologie« setzt eine organische Auffassung der natürlichen und geistigen Welt voraus und ist »die gelehrte Übersetzung des in der Romantik gebräuchlichen Begriffs »Naturlehre«⁵⁹. Schon vor *Pilgram* war dieser Begriff als Bezeichnung einer Lehre von der Kirche verwandt worden, und zwar von dem Konvertiten *K. G. Burchard*, und in einem Buch des französischen Apologeten *Nicolas* heißt ein Hauptkapitel »Physiologie der katholischen Kirche«. Darin nimmt dieser allerdings die Gleichsetzung der Kirche mit einem Organismus sehr viel genauer als *Pilgram* und führt ihn in Einzelheiten nach Begriffen wie Gesundheit und Krankheit durch. *Pilgram* relativiert den Vergleich der Kirche mit einem Körper ausdrücklich, wobei er den größten Wert darauf legt, daß die Glieder der Kirche – im Unterschied zu bloßen Organen eines Körpers – freie Persönlichkeiten sind. Der Vergleich zielt letztlich »nur« auf die »wesentliche, enge und nahe Zusammenfügung mit einer ebenso festen Ein- und Unterordnung der Glieder in das Ganze und unter das Haupt« (Phys 11).

Ein weiteres Anliegen *Pilgrams* deutet sich in dem Titel seines Buches an, das sich durch alle seine Schriften hindurchzieht: es gibt keine Trennung von »natürlich« und »übernatürlich«. Das »Natürliche« ist für *Pilgram* das Schöpfungsgemäße⁶⁰, und wie die Erlösung nicht die Schöpfung aufhebt, so hebt auch die übernatürliche Ordnung die natürliche nicht auf, sondern führt sie erst zur vollen Wirklichkeit⁶¹; entsprechend »besteht und wirkt (die Kirche) in den wiederhergestellten ursprünglichen Gesetzen und Grundverhältnissen der Schöpfung« (Phys 321).

⁵⁸ Vgl. etwa »Zeitfragen«, »Controversen« und »Sociale Fragen«.

⁵⁹ *W. Becker*, Einführung XLVIII, in: »Physiologie«; vgl. auch zu dem Folgendem.

⁶⁰ *Pilgram* hält die Gleichsetzung von »natürlich« und »schöpfungsgemäß« nicht immer strikt durch. An einigen Stellen steht »Natur« offensichtlich für »gefallene Schöpfung«, die als solche der Übernatur entgegengesetzt ist (vgl. z. B. Phys 336).

⁶¹ Vgl. Phys 50.

Letztere aber muß man kennen, um das Wesen und die Wirksamkeit der Kirche begreifen zu können.

Ein solches »Grundverhältnis« in der Schöpfungsordnung ist z. B. das der Gemeinschaft, die in ihren geistigen Gesetzen unabhängig von jeder »speziellen« Offenbarung erkannt werden kann.

Wenn auch faktisch die Kirche in Einheit von Natur und Übernatur besteht, so lassen sich doch denkerisch diese beiden Momente trennen; dadurch wird es möglich, die Kirche mit anderen Gemeinwesen zu vergleichen, etwa mit dem Staat: Die Kirche ist »selbst ein Staat, eine basileia, politeia« (Phys 70). So kann *Pilgram* die Kirche als »übernatürlich natürliche Gemeinschaft« bezeichnen (Phys 329).

a) Kirche als Gemeinschaft

Durch die Tat der Geistsendung vermittelte Christus die Gemeinschaft der Menschheit mit dem Heiligen Geist. Diese Gemeinschaft wiederum erfüllt »unsere Gemeinschaft mit dem Sohne und Vater, ... darum ist Pfingsten, das Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes, das eigentliche Fest der vollendeten Kirchengründung« (Phys 42). Als Definitionen für Kirche lehnt *Pilgram* »Versammlung der Gläubigen« und »Heilsanstalt« in gleicher Weise ab: die erste, weil sie ihm als »bloße Deskription« erscheint (Phys 6), und die zweite, weil in ihr die Kirche nur »als ein äußeres Mittel zu äußeren Zwecken dargestellt« wird (ebd. 7). Demgegenüber sucht er eine »Real- und genetische Definition«, einen Grundbegriff von Kirche, der alle ihre wesentlichen Prädikate schon in sich enthält (ebd. 9). Unter diesen Prädikaten sind ihm Einheit und Allgemeinheit der Kirche die wichtigsten. Die engste Einheit und Verbindung sieht er in dem paulinischen Begriff »Leib Christi« und in der Bezeichnung der Kirche als »Kyriakon« ausgedrückt.

Die Einheit als »Grundwesen der Kirche« (ebd. 13) beschreibt *Pilgram* näherhin als die »Einheit der Menschen in Christo mit Gott und unter sich« (ebd. 14). Sie ist jedoch nicht irgendeine beliebige Einheit – etwa chemischer oder tierisch-organischer Art –, sondern als »Einheit unter mehreren selbständigen freien Wesen von allen anderen Einheiten wesentlich verschieden«; als solche wird sie »Gemeinschaft« genannt (ebd.). Kirche ist demnach »die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, als dem Haupte der mit Gott vereinigten

Menschheit, und dann die in Christo wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschheit unter sich« (ebd. 15).

Mit dieser starken – bei *Pilgram* oft ausschließlichen – Geltendmachung des Aspektes der Gemeinschaft in der Kirche⁶² steht *Pilgram* im 19. Jahrhundert keineswegs allein. Die romantischen Ideen des Organischen und der Gemeinschaft, die sich dem mechanistisch-rationalistischen Denken der Aufklärung entgegenstellten, hatten zu Anfang des 19. Jahrhunderts einen Wandel auch in der Theologie angebahnt. Schon *Johann Sebastian Drey*, der Begründer der katholischen »Tübinger Schule« hat – vor allem unter dem Einfluß *Schellings* – die organische Einheit der Kirche betont, sie als geheimnisvolle mystische Gemeinschaft gefaßt, die er dogmatisch begründet sah in dem Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen. Damit stand er im bewußten Gegensatz zum Kirchenbegriff seiner Zeit. Sein berühmter Schüler *Johann Adam Möhler* setzte diese Linie, zu der auch *Sailer* und *Hirscher* gehörten, auf eigenständige Weise fort. *Möhler* bietet in seinen Werken – »Die Einheit in der Kirche« und »Symbolik«⁶³ – ein »bemerkenswertes Beispiel der geistig wachen und im Grunde sehr katholischen Theologie der Romantik«⁶⁴. »Kirche« faßt er schon in der »Einheit«, in der er sich bereits von der Aufklärung gelöst hat, als die in der Erlösung Christi gründende Gemeinschaft aller Gläubigen, wobei ihm in diesem Werk noch die Ge-

⁶² *Pilgram* steht damit in großer Nähe zu dem Kirchenbegriff der Väter, die Kirche als »Versammlung der Erwählten« (*Clemens v. Alexandrien*), als »Gemeinschaft der Gläubigen« (*Johannes Chrysostomus*) fassen, weniger aber als Ort, Gebäude oder Institution; vgl. *Yves M.-J. Congar*, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg 1965, 268 ff.

Schon betreffs dieses Rückgriffs auf die Väter mag *Pilgram* von der »Tübinger Schule« inspiriert sein, läßt sich doch dort – vor allem bei *Staudenmaier* – eine betonte Hinwendung zur Schrift und zur patristischen Theologie feststellen; vgl. dazu *R. Aubert*, *Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert*, in: *J. Danielou/H. Vorgrimler* (Hrsg.), *Sentire ecclesiam*, Freiburg 1961, 430/473, vor allem 443/448.

Vgl. zu Folgendem: *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, hrsg. und eingeleitet von *L. Scheffczyk*, Bremen 1965, vor allem Einleitung XIII/XVI. *F. Schnabel*, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, 4. Bd., Freiburg 1937, 62/74.

⁶³ *J. A. Möhler*, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Tübingen 1825 (21843); krit. Ausgabe von *J. R. Geiselman*, Köln 1957.

Ders., *Symbolik oder Darstellung der Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832; krit. Ausgabe von *J. R. Geiselman*, 2 Bde., Köln 1958 und 1961.

⁶⁴ *Handbuch der Kirchengeschichte* (Bd. VI/1), hrsg. von *H. Jedin*, Freiburg 1971, 296.

meinschaft als solche das Heil bedeutet. In der »Symbolik« ist zwar ein Wandel insofern bemerkbar, als ihm Gemeinschaft als eine in sich indifferente Größe erscheint, die eben auch zur Macht des Bösen werden kann⁶⁵, aber die Begeisterung für die Kirche als Glaubens- und Liebesgemeinschaft ist die gleiche geblieben. Weiterhin vollzieht *Möhler* in der »Symbolik« eine »Wendung zur hegelisch orientierten Idee der Kirche als objektiv gewordener absoluter Vernunft«⁶⁶, wie überhaupt dann in der zweiten Generation der Tübinger Schule (*Kuhn*, *Staudenmaier*) eine langsame Abwendung vom romantischen Denken und Hinwendung zur Philosophie des Idealismus, vor allem zu *Hegels* Philosophie, feststellbar ist. Auch hinsichtlich dieser Denkrichtung ist *Pilgrams* Nähe zur Tübinger Schule offensichtlich – er beruft sich in seinen Schriften auch des öfteren auf *Möhler*⁶⁷ –, aber sie bedeutet nicht Abhängigkeit *Pilgrams*, sondern besteht in der Gemeinsamkeit bestimmter Denkansätze, die *Pilgram* auf durchaus eigenständige Weise verarbeitet hat⁶⁸.

Exkurs: Das Wesen der Gemeinschaft

Für *Pilgram* ist Gemeinschaft »die besondere Art der Verbindung und Einheit, in der die persönlichen Wesen als solche in der gegebenen Natur der geistigen Wirklichkeit miteinander stehen« (Phys 18). Zum besseren Verständnis des Gemeinten einige Bemerkungen zu *Pilgrams* Personbegriff. Das Wesen der menschlichen Persönlichkeit bzw. Person bestimmt *Pilgram* nach zwei Seiten hin: sie ist einmal Freiheit, als das »principium der Selbstbestimmung« (ebd. 19), worin sich der Mensch von allen anderen Wesen unterscheidet, zum anderen aber Natur. Nach der Seite seiner gegebenen Natur hin ist der Mensch »nur eine bestimmte Ausführung der allgemeinen Einheit der Wirklichkeit, nur dieses eine bestimmte Moment im Ganzen« (ebd. 21). Er ist damit jedoch nicht gesichts- und farbloses Indivi-

⁶⁵ Bei *Pilgram* ist eine ähnliche Wandlung in der Auffassung von Gemeinschaft nicht greifbar; über negative Aspekte von Gemeinschaft reflektiert er meines Wissens nirgends.

⁶⁶ *Scheffczyk* (Hrsg.), a. a. O. 31.

⁶⁷ Vgl. z. B. Contr 121/122; *Casper* weist in der »Einheit« mehrfach auf die – explizite und implizite – Nähe *Pilgrams* zu *Möhler* hin, vgl. z. B. 175. 207/208.

⁶⁸ Hier muß daran erinnert werden, daß *Pilgram* kein eigentlicher Theologe war: er war nie an einer theologischen Fakultät eingeschrieben und hat erst recht nie einen theologischen Lehrstuhl innegehabt. Auf seinem Grabstein wird er als »theologischer Philosoph« bezeichnet (vgl. *Casper*, Einheit 79).

duum, in grundlegender Gleichheit mit allen anderen. Vielmehr schließt »im Grunde genommen die Einheit die Gleichheit aus« (ebd. 74), denn Einheit ist für *Pilgram* immer organische, gegliederte Einheit, die »einerseits auf Wesensverwandtschaft, andererseits aber auch auf einem gewissen Gegensatz der Glieder« beruht (ebd. 28). Sie ist Einheit und Gemeinschaft in Über- und Unterordnung und ist gerade so lebendige Einheit.

Selbstverwirklichung des einzelnen hat von der Einheit und Ganzheit auszugehen, indem sich nämlich die Person »als selbst ein Allgemeines« faßt (ebd. 21). Das Aufgehen in das Allgemeine, die Vereinigung also von Freiheit und Abhängigkeit, »ist Gemeinschaft, wenn und sofern es sich auf andere Persönlichkeiten bezieht« (ebd.). Dieses Gemeinschaftsverhältnis der Menschen untereinander bedeutet zugleich auch Gemeinschaft mit der gesamten Natur, denn der Mensch ist das »positive Allgemeine«⁶⁹, wie *Pilgram* im ausdrücklichen Anschluß an *Hegel* betont, d. h. er hat »Beziehung zu allem Seienden«⁷⁰. Die Gemeinschaft ist – anders als es das atomistische Denken des Rationalismus kennt – etwas qualitativ Neues, eine eigene Wirklichkeit, ein vorgegebenes höheres Ganzes; folglich entzieht sie sich menschlicher Verfügung und Machbarkeit (vgl. SFr 14). Sie ist auch nicht auf äußerliche Weise herstellbar – durch Vertrag, Nötigung etc. –, vielmehr kann »wahre Gemeinschaft . . . nur aus dem Inneren quellen« (Phys 27).

Gemeinschaft als *organisches Gebilde* und nicht als bloßer Zusammenschluß vieler voneinander im Grunde getrennter Individuen, »ist ein eben solches Natur-Gesetz im Reich der Persönlichkeiten, wie die Schwere in der Körperwelt« (WSt 207). Sie setzt – wie oben gesagt – Ungleichheit geradezu voraus, wie ja auch ein Organismus nur in und aufgrund der Ungleichheit seiner Glieder bestehen kann (vgl. Phys 18. 23. 35). Folglich sind Autorität einerseits und Gehorsam andererseits unabdingbar mit dem Wesen der Gemeinschaft verknüpft: »Gehorsam ist ein Moment und eine Konsequenz der Gemeinschaft« (Phys 35). Autorität steht der Freiheit des Menschen nicht entgegen, denn diese besteht ja darin, daß der Mensch in der Gemeinschaft

⁶⁹ *Pilgram*, in: HPBl 58, 356; zit. nach *Casper*, Einheit 185.

⁷⁰ *Casper*, Einheit 185.

Die »Allgemeinheit« des Menschen ist – so betont *Pilgram* ebenfalls im Anschluß an *Hegel* – eine »eigenschaftliche Wirklichkeitsbestimmung . . . an den Dingen selbst und nicht bloß in unseren Gedanken . . . auch nicht in einem bloßen Reflektionsverhältnis zu anderen Dingen« (Phys 149).

» die Stelle einnimmt, für die er durch seine Natur bestimmt ist« (ebd. 163).

Das Organismus-Denken bringt offensichtlich – wie bei den Romantikern so auch bei *Pilgram* – ein nahezu statisches Menschenbild hervor: der Mensch ist von Natur aus für diese oder jene Stellung bestimmt, aus der er weder herausdrängen kann noch darf. Im Gegensatz also – und zwar in bewußtem Gegensatz – zu dem Motto der Französischen Revolution »Einheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!« vertraten die Romantiker *hierarchische* Seinsstrukturen. *Pilgram* schließt sich ihnen in diesem Punkt ausdrücklich an.

Pilgram bezeichnet jede Gemeinschaft unter Menschen – z. B. eine Freundschaft, Ehe oder Familie – als »politisch«, insofern sie sich nämlich »zu einer objectiven Wirklichkeit herausgebildet« und zu einer festen äußeren Organisation ausgestaltet hat (Zfr 33, vgl. Phys 24/25). Das »Politische« besteht also »in der vollen praktischen Verwirklichung eines gegebenen Gemeinschafts-Verhältnisses, oder vielmehr es hat sein Wesen in der Gemeinschaft selbst, ist gleichsam die Form ihrer Verwirklichung« (Zfr 92).

b) Kirche als »Politeia« und die Gemeinschaft schlechthin

Die Kirche in ihrer konkreten Ausformung ist »politisch«, »Politeia«, »ein geistiger Staat«, dem keines der Attribute eines ausgebildeten Staates fehlen; zu diesen gehören etwa Regierung, Gesetzgebung, Gerichtswesen etc. (vgl. Phys 49). Das Gemeinschaftsverhältnis der Menschen zu Gott kann nicht im Bereich des bloß Religiösen verbleiben⁷¹, sondern es muß »eine äußere wirklich politische, das heißt kirchliche Verwirklichung« stattfinden (Zfr 92). Die in der eigenen Natur der Menschen und ihrem Gemeinwesen liegende innere Notwendigkeit, ihr Verhältnis zu Gott als ein politisch-wirkliches zu fassen und auszubilden, findet ihre Erfüllung in der Kirche« (ebd.).

Da alles Sein letztlich in Gott gründet, ist die Kirche nicht eine beliebige Gemeinschaft, sondern sie ist die Gemeinschaft schlechthin, »die einzige, wirkliche, gegebene Gemeinschaft der Menschen«

⁷¹ Kirche und Religion sind für *Pilgram* »nur zwei Seiten einer und derselben Sache« (Phys 92), entsprechend dem Sachverhalt, daß »ein reales Verhältnis . . . zugleich eine innere und eine äußere Seite« hat (ebd. 94). Ihr Unterschied besteht darin, »daß die Kirche die entwickelte und politisch verwirklichte Religion, die Religion die noch nicht ausformierte Gemeinschaft des Menschen mit Gott, also die noch nicht vollständig verwirklichte Kirche ist« (ebd. 100).

(SFr 11): »Wenn wir von der Gemeinschaft sprechen, so ist das in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir von der Kirche reden, beide Ausdrücke bezeichnen ganz dieselbe Sache, weil es in der thatsächlichen Wirklichkeit keine andere wahre Gemeinschaft des Menschengeschlechtes gibt noch geben kann, als die der thatsächlichen Wirklichkeit der Kirche ist, deren Wesen eben in der Gemeinschaft besteht« (SFr 13). Von Gemeinschaft außerhalb der Kirche kann nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein, denn »alle natürliche Gemeinschaft der Menschheit ist gebrochen in jeder Beziehung des Menschen zum Menschen« (SFr 13)⁷². Deswegen bedarf die Menschheit der Kirche, bedarf sie ihrer »Erhebung ... auch im politischen und socialen Gebiet ... In der Wiederherstellung lebendig wirklicher Gemeinschaft ... liegt die Aufgabe der politischen und vor allem der sozialen Erneuerung« (Zfr 97).

2. Soziale Reorganisation durch die Kirche

Allgemein und aufs Ganze gesehen besteht die Aufgabe der Kirche darin, »die Trennung von Gott aufzuheben« (Phys 316), die Welt wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Da »Welt« von *Pilgram* rein negativ gefaßt wird, hat die Kirche »nicht bloß die Welt von sich abzuwehren, sondern *die Welt selbst aufzuheben*« (Phys 337): Verwirklichung der Kirche bedeutet »notwendig die perennierende Aufhebung der Welt« (ebd. 316), die aber in dieser Zeit nie ganz vollendet wird. Bis zum Ende der Zeit kann und muß die Kirche zwar alles tun, um Gemeinschaftsverhältnisse – im natürlichen und übernatürlichen Sinne – zu verwirklichen, aber »ihre vollkommene Ausbildung (erlangt die Gemeinschaft) erst jenseits« (ebd. 26). Die absolute Herrschaft Gottes – die Gemeinschaft der

⁷² In einem kleinen Vorgriff auf die Ergebnisse dieser Arbeit muß kurz folgendes angemerkt werden. Die Betonung des Gemeinschaftscharakters ausschließlich der Kirche in »Sociale Fragen«, die den Eindruck erweckt, daß nichts anderes sonst den Begriff der Gemeinschaft für sich beanspruchen dürfe, hängt damit zusammen, daß *Pilgram* den (preussischen) Staat der 50er Jahre für ein Zerrbild seiner selbst hielt und ihm infolgedessen den Gemeinschaftscharakter absprach. Die Enttäuschung über den Staat führte ihn zur intensiven Beschäftigung mit Wesen und Wirklichkeit der Kirche, wobei es zu extremen Äußerungen wie der zitierten kommen konnte. Der Kern Wahrheit in dieser Äußerung – und deswegen wurde sie hier aufgenommen – liegt darin, daß die Kirche, zwar nicht in der Ordnung dieser Welt, aber absolut gesehen, eine vorrangige Wirklichkeit ist, die Gemeinschaft, in der alle anderen Gemeinschaften der Sache nach enthalten sind. Dieser Überzeugung ist *Pilgram* auch dann noch, wenn er später stärker den Gemeinschaftscharakter des Staates herausstellt.

Menschen mit ihm und untereinander – ist nicht schon in dieser Welt zu erreichen, sondern findet erst in der Ewigkeit statt (vgl. WSt 286).

Einheit und Allgemeinheit der Kirche fordern, »daß die Kirche nicht bloß alle Menschen, sondern auch alle in allen Gebieten des Lebens umfassen soll« (Phys 321), denn die Kreatur ist in allen ihren Bereichen und Bezügen erlösungsbedürftig. In solcher Ansicht liegt einerseits die Wurzel für die Ablehnung eines bloß in der Innerlichkeit des einzelnen Menschen wirkenden und bleibenden Christentums, einer Privatfrömmigkeit, die vor jeder Berührung mit der Welt zurückweicht; andererseits birgt sie jedoch auch – wie wir noch sehen werden – bei *Pilgram* die Gefahr in sich, die Beziehung der Kirche, der Christen zur Welt nahezu integralistisch zu interpretieren und zu realisieren.

»Beim Einzelnen soll das Christentum nicht bloß in Gebet und gottesdienstlichen Uebungen bestehen, sondern das ganze Leben des Christen soll ein wahrer Gottesdienst sein« (Zfr 89).

Jeder Christ hat also in seinem Lebens- und Tätigkeitsbereich die »soteriologische« Aufgabe an der Welt zu erfüllen⁷³, aber auch die Menschheit insgesamt, »die politische und sociale Gemeinschaft der Menschen hat die Aufgabe, sich und alle Beziehungen ihres Lebens im Geiste des Christentums zu fassen und zu verwirklichen« (Zfr 90). Hinsichtlich der Konkretisierung dieses Grundgedankens läßt sich bis zu einem gewissen Grade eine zunehmende Differenzierung der Ansichten *Pilgrams* feststellen.

Wie stellt sich nun *Pilgram* das Wirken der Kirche konkret und im einzelnen vor? In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1855 »Sociale Fragen betrachtet aus dem Princip kirchlicher Gemeinschaft« setzt er sich erstmalig zusammenhängend mit der Funktion der Kirche für die soziale Erneuerung auseinander. Hier versteht er ihr Wirken einmal hinsichtlich einer Gesinnungsreform, zum anderen aber in Richtung auf eine soziale Reorganisation auf dem Boden der Kirchengemeinde.

a) »Gesinnungsreform«

Schon auf Seite 1 seiner Schrift »Sociale Fragen« fordert *Pilgram* – gleichsam programmatisch – daß es »zur Erneuerung des socialen Lebens zuerst und vor Allem auf die Erneuerung der socialen Gesinnung ankömmt« (SFr 1). Ausgehend von dem Begriff der Kirche als

⁷³ F. Mussner, Art. »Welt«, in: LThK (Bd. X), 21965, 1021/1023. 1023.

Gemeinschaft und von der Überzeugung, daß jede Wirklichkeit in Gott gründet, kann sich für *Pilgram* »die sociale Gesinnung ... nur aus der religiösen erneuern« (ebd.). Um zu vermeiden, daß diese religiöse Erneuerung als Erneuerung »bloßer subjectiver Moral und einer rein individuellen Religiösität« (ebd. 37) mißverstanden wird, betont *Pilgram*: »Hier hilft keine allgemein-religiöse Gesinnung, keine bloße Anwendung christlicher Moral auf das sociale Leben; hier hilft nur speciell-kirchliche Gesinnung« (ebd. 21), das heißt Gemeinschaftsgesinnung⁷⁴.

Damit ist für *Pilgram* ausgeschlossen, daß Gesinnungsreform um sich selber kreist, bei sich selber stehenbleibt: Gemeinschaftsgesinnung drängt notwendig zur äußeren Gestaltwerdung, und zwar in der Weise, daß sich »die objektiven Einrichtungen wie von selbst ergeben und herstellen« (ebd. 2)⁷⁵. Dieser »von innen nach außen« (ebd. 19) wirkende Prozeß, der nach den Prinzipien von Ursache und Wirkung verläuft, ist jedoch nicht in die Beliebigkeit des einzelnen gestellt: für den Christen »ist es nicht allein möglich, sondern selbst nothwendig, die religiösen Prinzipien im praktisch-socialen Leben zu verwirklichen« (ebd. 5). Andernfalls bleiben die Christen »in ihrem religiösen Leben in einem Zustande, den man fast abstrackt und einseitig nennen könnte ... (und) ihr sociales Leben (erscheint) als ein sehr weltliches« (ebd. 4).

⁷⁴ Seiner Überzeugung entsprechend, daß die Verelendung der Massen nicht »das Resultat persönlicher Eigenschaften und individuellen Lebensganges (ist), sondern ... notwendiges Ergebnis der heutigen Ordnung der Gesellschaft selbst«, kann sich *Pilgram* auch nicht der damals in katholischen Kreisen üblichen Betrachtung vom Wert der Kirche »für die moralische Besserung und individuelle religiöse Vervollkommnung der einzelnen Menschen« einsetzen. 1. Zitat: *Pilgram*, in: Politische Wochenschrift 1854/1, 571; zit. nach *Zieler* 16. 2. Zitat: *Zieler* 222.

⁷⁵ Die Betonung der Nothwendigkeit des Zusammenhangs zwischen »innen« und »außen« resultiert aus *Pilgrams* – von *Hegel* geprägtem – philosophischen Ansatz, daß alles Geistige, also auch die sich zu einer Gesinnung formierenden Ideen, wirklich ist. »Was (aber) wirklich ist, kann nicht bloß innerlich, es muß auch äußerlich das sein, was es ist« (SFr 26). Das »Äußere« aber, die sichtbare materielle Welt, kann nur von »innen« her, durch die Wirksamkeit des Geistes also, gestaltet werden – einen umgekehrten Weg zieht *Pilgram* (noch) nicht in Betracht. *Pilgrams* Überzeugung von der Priorität der geistigen Wirklichkeit geht auf den Einfluß romantischen Denkens zurück. Das romantische Organismusenken faßt das Verhältnis von Geist und Materie in Analogie zum Seele-Leib-Verhältnis, wobei die Seele das Bestimmende ist. Folglich erscheint alles, was nicht »auf ganz natürliche Weise« (ebd. 31), nämlich von innen nach außen, vom Kleinen zum Großen wächst, als »Machwerk« (vgl. Zfr 56/58). Auch in diesen Punkten erfährt *Pilgrams* Denken eine gewisse Differenzierung.

Dieser kurze Überblick über das, was *Pilgram* unter »Gesinnungsreform« versteht, macht schon deutlich, daß diese für ihn nicht einfach die Alternative zur Zuständereform ist, denn aus der »Gesinnungsreform«, wie er sie versteht, ergibt sich notwendig »ein System von gegenseitigen Rechten und Pflichten und Institutionen« (ebd. 20). Darin unterscheidet sich *Pilgram* also von der vorherrschenden Meinung in katholischen Kreisen zu seiner Zeit, die Zuständereform noch nicht – auch nicht als notwendiges Produkt der rechten inneren Gesinnung – ins Auge faßten. *Pilgram* würde dem Miteinander von Gesinnungs- und Zuständereform zustimmen, wie es etwa *G. Gundlach* formuliert: Das »Organisiertsein gesellschaftlichen Lebens ist die notwendige Projektion des inneren Gehalts der Gesellschaftlichkeit ins Körperliche, Räumlich-Zeitliche«⁷⁸. *Pilgram* könnte diesem Satz um so eher zustimmen, als dieser eine Bewegung von innen nach außen (»Projektion«) aussagt. Dagegen lehnt er eine echte Gegenseitigkeit von Gesinnungsreform und Zuständereform, daß also die Zuständereform der Gesinnungsreform in einzelnen Punkten auch vorangehen und auf sie einwirken kann, in dieser Schrift ab. Wie wenig grundsätzlich jedoch diese Haltung *Pilgrams* ist, wird sich im weiteren Verlauf der Arbeit ergeben.

b) Ständebildung auf dem Boden der Gemeinde

Die Notwendigkeit praktischer Konsequenzen aus der Gesinnungsreform vorausgesetzt stellt sich jetzt die Frage nach dem »Was« dieser Konsequenzen. *Pilgrams* Gedanken dazu sind folgende:

Der Mensch steht – so führt er aus – in drei Haupt-Beziehungen zur Gesellschaft: als Produzent, als Konsument und als Besitzer (vgl. SFr 2). In allen drei Beziehungen muß die Gemeinschaft wiederhergestellt werden, wobei das Gebiet der Arbeit eine Schlüsselstellung einnimmt: »Hat der Proletarier Arbeit, hinlängliche und lohnende Arbeit, so hat er Brod, hat er regelmäßige und sichere Arbeit, so hat er dauernde Existenz und bürgerliche Stellung, und mehr verlangt er nicht« (ebd. 23). Dann sind nämlich »alle Bedürfnisse der Consumption gedeckt«, und der Besitz hat »nicht mehr die Wichtigkeit für das Leben, die demselben nothwendig da beigelegt wird, wo er fast

⁷⁸ *G. Gundlach*, zit. nach *A. Rauscher*, Art. »Gesinnungsreform – Zuständereform«, in: *Katholisches Soziallexikon*, hrsg. im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Schriftleitung: *Alfred Klose*, Innsbruck 1964, 347/352, 347.

allein und ausschließlich sichere Bürgschaft für die Möglichkeit der Existenz giebt« (ebd. 24).

Allein die Gemeinschaftsgesinnung kann den egoistischen Geist des Liberalismus brechen, in dem jeder, nur auf sich gestellt, einen eigenen Nutzen sucht. Die Gemeinschaftsgesinnung führt zur echten »Communio in der Arbeit« (ebd. 11), in der man die Arbeit aller »als einen gegenseitigen Wechseldienst der Christenheit« aufzufassen lernt wie es schon das Mittelalter tat (ebd. 3).

Das Gemeinschaftsbewußtsein fehlt bei Arbeitnehmern wie bei Arbeitgebern: erstere fassen ihre Arbeit nur als »Mittel des Erwerbs« auf (ebd. 9), letztere haben nur den unmittelbaren Profit im Sinn, so daß sie die Arbeiter willkürlich einstellen und entlassen. »Die Schuld liegt auf beiden Seiten, in der Gesinnung der Arbeitnehmer wie der Arbeitgeber, auf beiden Seiten muß die Gesinnung sich ändern, doch gewiß zuerst beim Arbeitgeber« (ebd.).

Stellt sich in dem einzelnen der Sinn für Gemeinschaftsverhältnisse wieder her, so daß er in seinem Beruf »nicht etwas rein Individuelles, Zufälliges und Privates, sondern einen der Christenheit geleisteten Dienst und eine ihr nothwendige Lebens-Funktion erblickt« (ebd. 16), so wird er sich notwendig in besonderer Gemeinschaft mit jenen wissen, die denselben Beruf ausüben. Das Bewußtsein, »daß ein jeder Beruf ein ursprünglich gemeinschaftlicher« ist (ebd. 17), führt – so meint *Pilgram* – mit innerer Konsequenz zur Ständebildung.

In Ständen oder geschlossenen Genossenschaften besteht die Möglichkeit zu gemeinsamem – daher verbilligtem – Ankauf benötigter Güter, zu gegenseitigem Kredit und zur Konzentration der kleineren Geldmittel: dadurch wird die Konkurrenzfähigkeit gegenüber dem größeren Kapital gewährleistet (vgl. ebd. 71/72). *Pilgram* nennt diese Stände auch Assoziationen oder Korporationen⁷⁷.

Eigentliche Ständebildung gibt es jedoch nur unter Christen, denn sie beruht »auf derjenigen allgemeinen Gemeinschaft, die der Christ in der Kirche mit seinen Standesgenossen schon als Christ hat« (ebd. 17). Damit sind wir an einem Punkt angelangt, an dem von der Bedeutung der Gemeinde für die soziale Erneuerung die Rede sein muß. Denn wenn Ständebildung nur unter Christen möglich ist, was liegt dann näher als der Gedanke, diese auf den Boden der kirchlichen Gemeinden zu gründen?

⁷⁷ Vgl. Zinz, Einleitung VIII.

3. Anknüpfung an die Gemeinde nach mittelalterlichem Vorbild

Pilgram hatte gleich zu Anfang in »Sociale Fragen« festgestellt: »Die Mission der Kirche ist für die sociale Erneuerung auch dann noch von der größten Bedeutung, wenn sich dieselbe mehr nur im specifisch religiösem Gebiet hält, und es dem Gläubigen selbst überläßt, aus den allgemeinen religiösen Prinzipien die besondern socialen Consequenzen für die concreten Verhältnisse zu ziehen« (SFr 1). Dieser Satz erweckt einerseits zunächst den Eindruck, als sei der Vorwurf des Integralismus gegenüber *Pilgram* klar von der Hand zu weisen, besagt er doch deutlich, daß das Handeln des Laien nicht unmittelbar aus den kirchlichen Lehren abgeleitet werden könne; andererseits weist das »auch dann noch« darauf hin, daß *Pilgram* sich den Einfluß der Kirche – im Grunde und ideal gesehen – anders vorstellt. Spätestens von Seite 56 dieser Schrift an wird dem Leser klar, daß Verkirchlichung des sozialen Lebens nicht nur allgemein die Ausbreitung von Gemeinschaftsgeist in Wort und Tat bedeutet, sondern außerdem noch etwas, das mit der Kirche in ihrer konkreten Gestalt zu tun hat, mit der jeweiligen Kirchengemeinde nämlich.

Als Anknüpfungspunkt für soziale Reform bietet sich *Pilgram* nach dem Beispiel des Mittelalters die Gemeindepolitik an. In dieser lassen sich »die socialen Bezüge übersehen und beeinflussen, ohne dem Einzelnen mit allgemeinem Reglements Gewalt anzuthun« (ebd. 59)⁷⁸. Eine andere Formulierung desselben Gedankens enthält zugleich auch einen Hinweis auf denjenigen, gegen den sich dieser Gedanke richtet, nämlich auf den absolutistischen preußischen Zentral-Staat der 50er Jahre: »Dem äußern Zusammenhange nach können und müssen die gesellschaftlichen Bestrebungen im Anfange vereinzelt bleiben, weil eben die neue Form der Gesellschaft nur erwachsen, nicht aber nach allgemeinen Plänen gemacht werden darf« (Zfr 57). Und an anderer Stelle: »Wie die sociale Auflösung vorherrschend in der Gemeinde

⁷⁸ Auch hier – wie in dem folgenden Zitat – ist der Einfluß romantischen Denkens auf *Pilgram* greifbar (vgl. Anm. 75). Dem organischen Denken entspricht nicht nur das Leib-Seele-Konzept, sondern auch die Vorstellung, daß alles Große im Kleinen anfängt, daß langsam aus vielen kleinen Anfängen ein reichgegliedertes Ganzes erwächst: »Alle wahrhaft gesunde Organisation muß im Kleinen von einzelnen Punkten aus anfangen und kann nur durch allmähliches Wachstum und Ausbreitung zur Größe und der ihr entsprechenden Allgemeinheit gelangen« (SFr 72/73).

Schon in diesem, nicht erst in dem folgenden Zitat, ist der absolutistische Zentral-Staat angesprochen, wenn von »allgemeinem Reglements« die Rede ist.

ihren Anfang genommen, so kann sie auch vorherrschend nur in der Gemeinde, und nicht von dem modernen Centralstaate aus, ihre Heilung finden« (Zinz 124).

Damit aber aus den vielen einzelnen Anfängen ein einheitliches Ganzes erwächst, muß ein- und derselbe Geist die Einzelunternehmungen beseelen: der Geist der Wahrheit, wie er in der christlichen Lehre Gestalt gewonnen hat (vgl. Zfr 58)⁷⁹.

Dem Prinzip organischen Wachstums hat am ehesten das Mittelalter entsprochen. Dort hätte man sich deswegen »schwerlich je die Frage so gestellt: was kann im Allgemeinen zur Hebung der socialen Noth und Aufhebung des Proletariats geschehen? sondern sie hätten sich gefragt: was können und müssen die geistlichen, die weltlichen Gewalten, die Corporationen, die Einzelnen thun, was und wie müssen Alle im Einzelnen, Jeder für sich und in seinem Kreise, nach Maaßgabe seiner Mittel und Kräfte, zur Beseitigung des Pauperismus beitragen?« (SFr 57).

Diesem Prinzip entsprechend entscheidet sich *Pilgram* für die Gemeinde als »Grund und Substrat der socialen Reform« (Zinz Vorw. VIII). Mitausschlaggebend für diese Entscheidung ist *Pilgrams* Überzeugung, daß es nur in der Kirche echte Gemeinschaft gibt⁸⁰: »In der Gemeinde, welche als Kirchengemeinde in ihrer specifisch-religiösen Verbindung einen schon natürlich gegebenen Anschluß an die Kirche hat, ist die religiös-kirchliche Einheit, die als eine allgemeine ihrer Bestimmung nach eine zugleich politisch-socialen sein soll, aus der specifisch-religiösen Sphäre auf das politisch-socialen Gebiet auszudehnen« (SFr 60).

4. Das Beispiel Herrnhut

Aus dem Jahre 1857 datiert eine kleine Schrift, in der sich *Pilgram* anhand des Beispiels der *Herrnhuter Brüdergemeinden* mit der Gemeinde als Angelpunkt sozialer Reform auseinandersetzt. Diese Schrift (»Leben und Wirken des Grafen Nicolaus Ludwig von Zinzendorf. Betrachtet aus katholischen Glaubensprincipien«) war zuerst

⁷⁹ Wenn *Pilgram* davon spricht, daß der christliche Geist alle Einzelunternehmungen beseelen müsse, so kann damit an sich eine rein innerliche Einflußnahme der Kirche gemeint sein. Von dem Kontext in »Socialen Fragen« her – dieser Satz steht ja in »Zeitfragen« – wäre ein solcher Satz aber wohl so zu deuten, daß »ein- und derselbe« Geist eben in der Kirchengemeinde gegeben ist, so daß man an diese anzuknüpfen hat.

⁸⁰ Vgl. Anm. 72.

1854 abschnittsweise in den »Historisch-Politischen Blättern« erschienen, in denen *Pilgram* seit 1853 eine Reihe von Arbeiten veröffentlichte unter dem übergreifenden Titel: »Quasikatholische Glaubens- und Lebensansichten protestantischer Persönlichkeiten«. Das Ziel dieser Reihe war u. a. der Nachweis – so formuliert *Pilgram* in der Schrift über *Zinzendorf* – daß »sich das Leben positiver protestantischer Christen weniger von dem katholischen Dogma unterscheidet, als die symbolische Lehre und Kirchenverfassung ihrer Confession, daß also Protestanten und Katholiken im Leben weniger getrennt sind, als im officiellen Bekenntniß« (Zinz Vorw. V), »daß es auch außer der Kirche Christen geben könne, welche ihr durch ihre Gesinnung und Verlangen nach Wahrheit innerlich angehören« (ebd. VI)⁸¹.

Speziell bei *Zinzendorf* ist es das »Princip persönlicher Gemeinschaft«, das den »eigentliche(n) Grund alles Katholischen bei ihm« ausmacht (Zinz 25); seine Idee organischer Gemeindebildungen gilt für *Pilgram* als »prophetischer Hinweis für die Zukunft der Kirche« (ebd. 53). In diesen Gemeinden sieht *Pilgram* sein Ideal, daß Religion nicht Privatsache sein dürfe, sondern sich notwendig auch auf dem sozialen Sektor auswirken müsse, wenigstens anfanghaft verwirklicht.

Pilgram schildert ausführlich den Werdegang *Zinzendorfs* und die Entwicklung seiner Gemeindegründung in Herrnhut; dieser schlossen sich eine Reihe weiterer Gemeinden an, »die sich schließlich zu einem System von Gemeinden, der Unität, zusammenfügten« (ebd. 114).

Einem stark ausgeprägten religiösen Gemeinschaftsleben mit gemeinsamem Gebet und Gottesdiensten entspricht gemeinsames Zusammenleben und Zusammenarbeiten auch auf allen anderen Gebieten, wobei teilweise klosterähnliche Ordnung und Disziplin herrscht. Die Mitglieder der Gemeinde »theilten sich nach Stand, Geschlecht, Alter in besondere Klassen, welche man Chöre nannte, nämlich in diejenigen der Eheleute, der Wittwer, der Wittwen, der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern, der Jünglinge und Knaben, der größeren Mädchen und Kinder« (ebd. 63/64). Durch Großeinkäufe und gemeinschaftliches Leben ist die Lebenshaltung in den Chörhäusern sehr

⁸¹ Die in irenischer Geisteshaltung verfaßten Aufsätze *Pilgrams* über protestantische Persönlichkeiten sind umso bemerkenswerter, als nach der Jahrhundertmitte – im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Neuscholastik und des Ultramontanismus – ein Stimmungswechsel im katholischen Deutschland vielfach einen militanten Konfessionalismus hervorbrachte.

billig. Die Werkstätten, in denen man sich jeweils zu mehreren zusammenschließt, arbeiten rationell und sind durchaus konkurrenzfähig; sehr bald ist Herrnhut für gutes und verlässliches Arbeiten bekannt. Es bleibt nicht nur bei Handwerk und Kleingewerbe, sondern auf die Dauer entstehen auch größere Unternehmungen, z. B. ein Großhandel mit Leinwand und Tuchen, der Geschäftsverbindungen mit vielen europäischen Ländern hatte.

Wichtig erscheint es *Pilgram* – und diese Korrektur ergibt sich daraus, daß *Zinzendorfs* Gemeinden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, also vor der eigentlichen Industrialisierung entstanden – »Bildungen zu erstreben . . ., welche die Maschine nicht aus-, sondern einschließen« (ebd. 100), damit die Gemeinde als Zelle sozialer Erneuerung auch im Industriezeitalter eine echte Chance hat.

In den *Herrnhuter Gemeinden* treten individuelle Bedürfnisse ganz vor den Bedürfnissen der Gemeinschaft zurück⁸², und es herrschen – den hierarchischen Strukturen der Gemeinden entsprechend – ausgeprägte Autoritätsverhältnisse. Nicht hergesucht erscheint deswegen *Pilgrams* Vergleich dieser Gemeinden mit dem Jesuitenorden einerseits (vgl. z. B. ebd. 52. 77) und dem Gemeinschaftsleben sozialistischer Prägung andererseits, dessen »Grundgedanke . . . ja auch kein anderer ist, als Vergesellschaftung im bürgerlichen und industriellen Leben zu Zwecken des Lebens« (ebd. 98). Während aber *Zinzendorf* selber der Meinung war, daß diese durch ihn initiierte Art der Gemeindebildung nicht für jedermann geeignet sei (vgl. ebd. 115), stellt *Pilgram* die Frage: »Sollte sich die . . . sociale Frage nicht durch Einrichtungen wie in Herrnhut lösen lassen?« (ebd. 99).

5. Die kirchliche – nicht die politische – Gemeinde als Boden für soziale Reorganisation

Im Unterschied zu *Casper* und *Zieler* meine ich darauf bestehen zu müssen, daß *Pilgram* die kirchliche Gemeinde als Boden für soziale Reorganisation im Auge hat, die zwar in Einzelfällen – in Dörfern etwa – mit der politischen Gemeinde identisch sein mag. *Pilgram* selber berührt die Frage, ob das eine oder das andere, oder ob beides als Einheit gemeint sei, nirgends ausdrücklich, so daß von hierher keine Lösung des Problems zu erwarten ist. Für meine These scheint mir folgendes zu sprechen:

⁸² Das kommt besonders stark zum Ausdruck in der Anwendung des Loses bei Ehegründungen (vgl. Zinz 69/70).

1. Die von mir angeführten Zitate enthalten m. E. klar, daß *Pilgram* primär die kirchliche Gemeinde im Auge hat. Erwähnen möchte ich noch eine Bemerkung *Pilgrams* im »Monheimer Manuskript«: die Gemeinde sei »aber zugleich auch eine politische« (MonM I 111); aus dieser scheint mir deutlich hervorzugehen, daß *Pilgram* normalerweise die kirchliche Gemeinde vor Augen hat. 2. Außerdem ist die Schrift über *Zinzendorf* nicht nur »eine Ausführung« des Gedankens der sozialen Reorganisation auf kirchlichem Boden⁸³, sondern offensichtlich so wesentlich, daß *Pilgram* ihr eine Art Allgemeingültigkeit zuspricht. 3. Des weiteren scheint mir für meine Behauptung die Tatsache zu sprechen, daß *Pilgram* in »Sociale Fragen« – wenn auch »notgedrungen«⁸⁴ – so ausschließlich die Kirche als Gemeinschaft deklariert.

Das alles steht, meine ich, gegen die Behauptung *Zieler*s, daß *Pilgram* »vornehmlich an den überschaubaren Bereich der politischen Gemeinde« denke⁸⁵. Nach *Zieler* fordert *Pilgram* ausschließlich innerliches Wirken von der Kirche⁸⁶. Sicherlich gibt es auch in »Sociale Fragen« und Schriften und Aufsätzen aus derselben Zeit genügend Äußerungen über die innerliche Aufgabe der Kirche, aber neben diesen führt *Zieler* kein einziges Zitat an – um sich etwa damit auseinanderzusetzen –, das seiner Behauptung in irgendeiner Weise entgegensteht. Außerdem zitiert er aus späteren Schriften *Pilgrams*, in denen allerdings – wie ich noch aufzeigen werde – die Haltung eine andere ist⁸⁷.

Casper stellt sich der praktischen und theologischen Problematik nicht, die mit der Idee sozialer Reorganisation auf Gemeindeebene gegeben ist. Im historisch-biographischen Teil seiner Textesammlung, wie der »Einheit«, erwähnt er dieses Problem überhaupt nicht, und in der Einleitung zu den Textauszügen über die Gemeinde findet sich – was den Hinweis auf ein eventuelles Problem anbetrifft – nur die Bemerkung, die Probleme seien heute komplizierter, da Kirchengemeinde und politische Gemeinde nicht mehr deckungsgleich seien⁸⁸. Die Deckungsgleichheit war aber auch zu *Pilgrams* Zeiten nicht gegeben.

⁸³ *Zieler* 181; Hervorhebung von mir.

⁸⁴ Vgl. Anm. 72.

⁸⁵ *Zieler* 223; Hervorhebung von mir.

⁸⁶ Vgl. *Zieler* 158/164.

⁸⁷ Vgl. *Zieler* 158: Zitat aus WSt 126; vgl. auch meine Kritik an *Zieler* im letzten Kapitel dieser Arbeit.

⁸⁸ Vgl. *Casper*, *Pilgram* 108.

Die Ansichten *Caspers* und *Zielers* in diesem Punkt wirken sich vor allem für die Beantwortung der Frage aus, ob *Pilgram* Integralismus vorgeworfen werden könne oder nicht.

6. Kritische Würdigung

a) Vernachlässigung der spezifischen Problemlage des Industriezeitalters

Wie ausgeführt wurde, sieht *Pilgram* in »Sociale Fragen« und »Zinzendorf« das Wirken der Kirche einmal als Gesinnungsreform in dem Sinne, daß sich Gemeinschaftsgesinnung auf dem Boden der Kirche und von ihr ausgehend herstellen müsse, deren konkrete Realisierung aber dem einzelnen in seinem Lebens- und Arbeitsbereich überlassen bleibt. Als Ideal gilt ihm jedoch offensichtlich die Erneuerung der sozialen Verhältnisse auf dem Boden der jeweiligen Kirchengemeinde. Es verwundert, daß *Pilgram*, der in anderen Schriften einen klaren Blick gerade für Strukturen, für die strukturell bedingte Unordnung in Wirtschaft und Gesellschaft bewiesen hat, die Frage der Reformierung hier in keiner Weise von den *Strukturen* her angeht, sondern von der Gesinnung des einzelnen. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1855 betont er, daß die Herrschaft des Kapitals »auch ohne den subjectiv bösen Willen der Einzelnen« wächst⁸⁹ – eine klare Aussage also über die Macht der falschen Strukturen! Hier aber macht er Wohl und Wehe der Gesellschaft von dem subjektiv guten Willen der einzelnen abhängig!

Dieses Konzept wäre nur dann ein realistisches, wenn 1. sich Gemeinschaftsgesinnung in allen Menschen sofort herstellte, und wenn 2. sich aus dieser unmittelbar ganz bestimmte Handlungsanweisungen ableiten ließen. Punkt 1⁹⁰ würde die volle Realisierung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und der Menschen untereinander im Hier und Jetzt voraussetzen, was *Pilgram* selber ja ausschließt, wenn er Gemeinschaft ausdrücklich als eschatologische Größe qualifiziert (vgl. Phys 26)⁹¹ und entsprechend von der vollständigen Ausdehnung kirchlicher Gemeinschaft im Irrealis spricht (»würde«)⁹². Wenn aber nur in Einzelfällen mit Gemeinschaftsgesinnung zu rechnen ist, so können die betreffenden Menschen – denkt man z. B. an

⁸⁹ Vgl. Kap. II, 3.

⁹⁰ Zu Punkt 2 vgl. Kap. III, 6 b.

⁹¹ Das eschatologische Denken bildet sich jedoch bei *Pilgram* erst nach und nach stärker aus und erscheint am stärksten im »Monheimer Manuskript« (vgl. *Casper*, Einheit 167).

⁹² Vgl. vor allem »Sociale Fragen« 30/31.

Arbeitgeber mit ihrem Geschäftsrisiko – rasch übervorteilt werden, bis zu Konkurrenzunfähigkeit und Bankrott.

Einen unzureichenden Blick für die Industrialisierungsprobleme beweist m. E. auch die starke Betonung der *Kirchengemeinde* als Ansatzpunkt für soziale Reorganisation, die so weit geht, daß *Pilgram* sagen kann: »Die Frage und Aufgabe der Wiederherstellung der Gemeinschaft der Gemeinde und der Gemeinschaft des Berufs und der Arbeit sind also in der Sache ziemlich dieselben« (SFr 74). Zwar gibt es nach wie vor auch in den Großstädten kirchliche Gemeinden, aber ganz davon abgesehen, daß längst nicht alle Arbeiter mehr einer Kirchengemeinde angehören, rekrutiert sich die Arbeiterschaft größerer Betriebe immer aus den Mitgliedern mehrerer Gemeinden. Eine Organisation auf Gemeindeebene ist also höchstens für Handwerks- und Gewerbetreibende sowie für kleinere Unternehmen möglich und sinnvoll, deren Organisation in Ständen immerhin diskutabel erscheint; das aber bedeutet, daß zwar dem Mittelstand, nicht aber den Arbeitermassen geholfen wird. Hilfe für Fabrikarbeiter läßt sich in dem von *Pilgram* angedeuteten Sinn nicht auf Gemeindeebene organisieren⁹³.

Speziell zu dem Beispiel der *Herrnhuter Brüdergemeinden* ist noch zu bemerken, daß diese zwar ein respektables Beispiel für christliche Gemeinschaftsexistenz in dieser Welt abgeben, daß sie aber als solches eher Zeichencharakter tragen, nicht jedoch Modell für die durchgängige Reorganisation der Gesellschaft sein können.

Die Vorliebe *Pilgrams* für die soziale Erneuerung von der Ebene der Gemeinde aus hängt – wie schon gesagt – mit seiner Vorliebe für das *Mittelalter* und dessen Organisationsformen zusammen, wie er sie im Anschluß an die Romantiker entwickelt hatte. Einerseits setzt sich *Pilgram* sehr deutlich von all jenen Bestrebungen ab, die das Mittelalter mit Lehnstaaterei und Grundherrschaft gern wiederher-

⁹³ Eine Kritik *Caspers* und *Zielers* hinsichtlich der Praktikabilität und Angemessenheit des Vorschlags *Pilgrams*, die soziale Frage von der Gemeindeebene her zu lösen – eine Kritik, die unabhängig davon besteht, ob *Pilgram* nun die politische oder die kirchliche Gemeinde im Auge hat – fehlt völlig.

Casper ist zwar zugute zu halten, daß seine »Einheit« es mit der philosophisch-theologischen Seite des Werkes *Pilgrams* zu tun hat, aber in dem vorangestellten historisch-biographischen Teil hätte er auf dieses Problem aufmerksam machen können, ebenso in dem entsprechenden Teil seiner Textsammlung.

Zieler schreibt, bei *Pilgram* sei »nirgendwo die Rede (davon), den handwerklichen Mittelstand besonders zu fördern« (229). Daß *Pilgram* davon nicht spricht, ist zutreffend, aber faktisch laufen seine Vorschläge auf so etwas hinaus (vgl. auch meine Ausführungen zu den Assoziationen in Kap. III, 10).

gestellt sähen. So schreibt er etwa in bezug auf die Forderung nach Wiederherstellung der alten Korporationen: »Corporationen, ganz nach altem Zuschnitt, ... sind in unserer Zeit rein unmöglich. ... Wir halten so etwas für ganz undenkbar, ja auch für durchaus nicht wünschenswerth, weil es der allgemeinen Entwicklung aller menschlichen Dinge widerspricht« (WSt 107). »Etwas Anderes ... ist das Princip dieser Corporationen, und etwas Anderes ist der Zustand ihrer Entwicklung unter den bestimmten Bedingungen ihrer Zeit. ... Verhältnisse ... lassen sich nicht zurückführen, sondern nur Principien« (WSt 108; vgl. Zfr 21).

Trotz dieser Unterscheidung zwischen »Verhältnissen« oder »Zuständen«⁹⁴ einerseits und »Prinzipien« oder »Wesen«⁹⁵ andererseits – die Frage nach den Kriterien dieser Unterscheidung kann hier nicht erörtert werden⁹⁶ – ist *Pilgram* offensichtlich nicht dagegen gefeit, bestimmte Entwicklungsstufen des sozialen und politischen Lebens zu dogmatischer Geltung zu erheben, ganz so also zu verfahren – wenn auch etwas differenzierter –, wie es die Romantiker bezüglich des Mittelalters taten. Das ließe sich an verschiedenen Punkten nachweisen, kann hier jedoch nur hinsichtlich der vorangegangenen Ausführungen gesagt werden: Wenn *Pilgram* so stark die Gemeindegliederung betont, so scheint er mir im Grunde die Gesellschaftsstrukturen des Mittelalters vor Augen zu haben, weniger aber die Besonderheiten der neuen Zeit zu berücksichtigen.

Exkurs: War *Pilgram* ein »Romantiker«?

An dieser Stelle möchte ich auf die Frage eingehen, ob *Pilgram* als »Romantiker« bezeichnet werden kann oder nicht. *Zieler* lehnt diese Kategorisierung für *Pilgram* vollständig ab, indem er einiges aufzählt, das sicherlich im genauen Gegensatz zu romantischen Vorstellungen steht. Während z. B. die Romantiker in ihrer Mehrheit gegen die industrielle Entwicklung überhaupt eingenommen waren und einen mehr oder weniger naiven Antikapitalismus vertraten, bringt *Pilgram* den Errungenschaften der neuen Zeit grundsätzlich Wohlwollen entgegen⁹⁷. So bejaht er die Arbeitsteilung als eine sinnvolle Einrichtung und begrüßt die Einführung der Maschine als Erleichterung für den Menschen; entschieden protestiert er andererseits gegen die

⁹⁴ Vgl. z. B. Zfr 16.

⁹⁵ Vgl. z. B. Phys 318.

⁹⁶ Vgl. Anm. 16.

⁹⁷ Vgl. Kap. II, 2.

H a n d h a b u n g der industriellen Errungenschaften, die er als falsche Ausführung eines richtigen Prinzips begreift⁹⁸. Zieler macht weiterhin geltend, daß *Pilgram* keineswegs – wie die Romantiker durchweg – die mittelalterliche Ordnung einfach wiederhergestellt haben will, sondern sich ausdrücklich von einem falschen »Conservativismus« und von oberflächlicher Restauration und Reaktion absetzt⁹⁹. Diese Distanzierung *Pilgrams* von romantischen Vorstellungen scheint mir jedoch, wie schon kurz ausgeführt, nicht weitreichend zu sein: immerhin hält er an dem Prinzip ständischer etc. Gliederungen fest, und das gilt entsprechend auch für andere Verhältnisse des Mittelalters.

Ich möchte mich deswegen eher der Meinung *Mallinckrodt* anschließen, der die Frage nach *Pilgrams* Romantik grundsätzlich bejaht, indem er die Feststellung trifft, »daß *Pilgram* den der mittelalterlichen Gesellschaft zugrundeliegenden Prinzipien und Ideen einen Ewigkeits- und Absolutheitscharakter zuschreiben und sie damit für alle Zeiten verpflichtend machen möchte«¹⁰⁰. Damit ist eine Grundhaltung *Pilgrams* angesprochen, von der her *Mallinckrodt* Urteil m. E. hinreichend gerechtfertigt erscheint. *Zieler* dagegen stützt sich mehr auf einzelne Tatsachen, anstatt den Gesamtduktus des *Pilgramschen* Denkens zu beachten, und nimmt die Aussage *Pilgrams*, er wolle keine einfache Rückkehr zum Mittelalter, unkritisch für eine Tatsächlichkeit. *Zieler* stellt sich nicht die Frage, ob das Festhalten an den »Prinzipien« des Mittelalters nicht eben auch – wenn auch differenzierter als bei den Romantikern – ein F e s t h a l t e n des Mittelalters ist.

Weiter führt *Mallinckrodt* für *Pilgrams* Nähe zur Romantik die oft unzulängliche Kritik an der Aufklärung an¹⁰¹ und *Pilgrams* »Realismus«, der »ein wesentliches Denkelement des romantischen Geistes« ausmache¹⁰².

Pilgram könne jedoch – und auch darin möchte ich mich *Mallinckrodt* ausdrücklich anschließen – auf keinen Fall »der Frühromantik und ihrem stark subjektbezogenem Lebensgefühl zugeordnet werden«¹⁰³ – erst die Spätromantik hat ja die Gemeinschaft und deren Unerläßlichkeit für den einzelnen Menschen entdeckt. *Mallinck-*

⁹⁸ Vgl. *Zieler* 207.

⁹⁹ Vgl. *Zieler* 144/145.

¹⁰⁰ *Mallinckrodt* 60.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 12.

¹⁰² Ebd. 45.

¹⁰³ Ebd.

rodt wendet gegen *Zieler* ein, daß er nicht zwischen Früh- und Spätwerk *Pilgrams* unterscheide: »Erst das Spätwerk bringt eine deutlichere Überwindung romantischer Einflüsse«¹⁰⁴.

Hier allerdings weicht meine Position auch von derjenigen *Mallinckrodt*s ab: m. E. zeigt das »Monheimer Manuskript«, das die spätesten für uns greifbaren schriftlichen Äußerungen *Pilgrams* enthält, daß eher eine Intensivierung romantischen Denkens bei *Pilgram* stattgefunden hat. Nur ein Faktum – aber ein sehr bezeichnendes, wie mir scheint – möchte ich als Beleg für diese Behauptung nennen: *Pilgrams* Schwärmerei für den »große(n) Gedanke(n) des mittelalterlichen Kaisertums, die Einheit der Welt unter einer Oberleitung«. Dieser Gedanke soll »in neuer, verstärkter und erweiterter Auflage in der Herstellung e i n e s Reiches, welches da wirklich die Menschheit umfaßt, zur Ausführung gelange(n)« (MonM II 164)¹⁰⁵. Solche und ähnliche Äußerungen *Pilgrams* liegen ganz auf einer Ebene mit der Vorliebe der Romantiker für das mittelalterliche Einheitsdenken und – im Zusammenhang damit – für das mittelalterliche Kaisertum.

Ähnlich undifferenziert wie *Zieler*, aber nach der anderen Seite hin, scheinen mir *K. Huemmer* und *K. Löffler* zu urteilen, wenn sie *Pilgram* pauschal zu den Romantikern zählen¹⁰⁶. *Löfflers* Urteil über *Pilgram* trifft wohl am allerwenigsten zu. Die Behauptung: »Er (*Pilgram*) war ein geistvoller und gedankenreicher Schriftsteller, aber den praktischen Verhältnissen stand er . . . fern . . . und seinem romantischen Idealismus blieb die rauhe Wirklichkeit fremd«¹⁰⁷, scheint mir allzu leicht widerlegbar, was auch, wie ich hoffe, diese Arbeit hat zeigen können.

b) Gemäßigter Integralismus

Von der Frage nach der Praktikabilität und der Angemessenheit (im eben erörterten Sinn) der *Pilgramschen* Positionen einmal abgesehen betrifft ein weiterer Kritikpunkt den theologischen Aspekt seiner Ansichten, die Frage nämlich, ob ihm Integralismus vorgeworfen werden könne oder nicht. Dieses Thema wird im Verlauf der Arbeit noch an anderer Stelle zu erörtern sein.

¹⁰⁴ Ebd. 44/45.

¹⁰⁵ Vgl. dazu auch Kap. IV, 8 c.

¹⁰⁶ *K. Huemmer*, Der ständische Gedanke in der katholisch-sozialen Literatur des 19. Jahrhunderts, Diss., Würzburg 1927, 44/45; *K. Löffler*, Geschichte der katholischen Presse Deutschlands, Mönchen-Gladbach 1924, 53; vgl. dazu *Zieler* 145/146.

¹⁰⁷ *Löffler*, a. a. O. 53.

Wenn *Pilgram* der Gesinnungsreform den Vorrang gibt, so deswegen – wie ich zu zeigen versucht habe –, weil er von der Priorität des Geistigen ausgeht und praktische Konsequenzen als notwendig damit verknüpft sieht. Daß aber die Art dieser praktischen Konsequenzen nicht unmittelbar aus der richtigen Gesinnung resultiert, berücksichtigt *Pilgram* nicht: richtige Gesinnung führt seiner Meinung nach auch zu richtigem Handeln, so daß sie das einzige Mittel ist, das alle anderen einschließt (vgl. SFr 21). Daß nicht nur die richtige Gesinnung, sondern auch richtige Einsicht in die jeweilige – wirtschaftliche, politische etc. – Sachproblematik nützt, eine Einsicht also, die unabhängig von der Gesinnung richtig oder falsch sein kann, davon steht in »Sociale Fragen« nichts¹⁰⁸. Dieser Mangel an Problembewußtsein wirkt sich auch prompt bei *Pilgram* selber aus: für ihn folgt aus der rechten Gesinnung ständische Organisation (vgl. SFr 19), die aber – wie aufgezeigt wurde – der zeitbedingten Problemlage nicht gerecht zu werden vermag.

Der Denkansatz *Pilgrams* in dieser Schrift muß also – so scheint mir – abgelehnt werden, läßt er sich doch folgendermaßen zusammenfassen: Wer die richtige Gesinnung hat, weiß »automatisch« auch, was konkret zu tun ist. »Richtige Gesinnung« steht bei *Pilgram* für »Gemeinschaftsgesinnung« – diese gibt es für ihn aber nur in der Kirche: also können und müssen die Weisungen für das praktische Tun aus der Kirche, von Priestern und Laien¹⁰⁹ in ihr, kommen, bzw. das rechte Tun hat seinen Ort auf dem Boden der jeweiligen konkreten Kirchengemeinde. Damit ist die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche – zumindest implizit – nahezu negiert.

¹⁰⁸ Für *Pilgram* existiert hier die Unterscheidung von »sittlich gut« und »sittlich richtig« nicht, welche besagt, daß die Entschlossenheit zum sittlichen Gutsein noch nicht unbedingt richtiges Handeln hervorbringt. Denn zum richtigen Handeln bedarf es richtiger Einsicht in den entsprechenden Sachverhalt, und diese hängt in keiner Weise vom sittlichen Gut- oder Schlechtsein eines Menschen ab: »Eine Gesellschaft moralisch völlig integrier Menschen wäre nicht schon von selbst eine Gemeinschaft, in der für das Wohl aller in denkbar bester Weise gesorgt würde. Das wäre erst dann der Fall, wenn zur moralischen Integrität aller die Einsicht in das jeweils sittlich Richtige hinzukäme, wenn niemandes Gewissen mehr ein irriges Gewissen wäre« (*B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf 1973, 110).

¹⁰⁹ Das ist nicht einfach integralistischer Klerikalismus. Meines Wissens spricht *Pilgram* nirgends von einer besonderen Rolle des Klerus bei der sozialen Reorganisation, was aber sicher auch nicht umgekehrt so gedeutet werden darf, als hätten Priester in diesen Dingen keine Kompetenz.

Auf dem Hintergrund der Überzeugung *Pilgrams* von der umfassenden Bedeutung der Kirchengemeinde muß auch folgender Satz gesehen werden, den er in dem Bändchen über *Zinzendorf* zitiert, ohne sich kritisch davon abzusetzen: »Nur in einer christlichen Gemeinde lassen sich die Christenpflichten erfüllen, woraus dann notwendig folgt, daß außerhalb der christlichen Gemeinde kein Heil sei!« (Zinz 52).

Mir scheint, daß die Haltung *Pilgrams*, wie sie in den letzten Kapiteln dargestellt wurde, als »gemäßigter Integralismus« bezeichnet werden kann: »Integralismus«, insofern die Sachgesetzlichkeiten der weltlichen Bereiche nicht genügend berücksichtigt werden; »gemäßigt« jedoch, weil *Pilgram* nicht behauptet – auch nicht implizit –, daß die weltlichen Bereiche »ihrer gottgewollten Gesetzlichkeit entsprechend nur richtig gestaltet werden, wenn der durch die Kirche ausgelegte Glaube als *norma positiva* beachtet wird«¹¹⁰. Wenn *Pilgram* die vorrangige Bedeutung der Kirche und der kirchlichen Gemeinde für die soziale Reorganisation betont, so nicht im Hinblick auf die Glaubenslehren der Kirche, sondern – wie wir gesehen haben – im Hinblick darauf, daß die Kirche die einzige wahre Gemeinschaft ist.

Wie sich die Tatsache, daß *Pilgram* die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche nicht genügend berücksichtigt, einmal darin zeigt, daß er rechtes Handeln aus der rechten Gesinnung folgen läßt, so wird sie in dieser Schrift umgekehrt auch darin sichtbar, daß *Pilgram* von den Sachproblemen aus allzu schnell auf den geistig-religiösen Bereich zurückgreift.

So z. B. wenn er die Arbeiternot unmittelbar auf den Mangel an persönlicher Gemeinschaft zwischen Meister und Gesellen zurückführt (vgl. SFr 20), anstatt nach den mit der Industrialisierung gegebenen Schwierigkeiten zu fragen. Es handelt sich hier zunächst nicht um ein geistiges bzw. religiöses Problem, sondern um ein Sachproblem, das als solches gesehen und gelöst werden muß¹¹¹.

¹¹⁰ W. Molinski, Art. »Integralismus«, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Freiburg 1972 (Bd. 3), 368/370, 368.

¹¹¹ Ein solches Vorgehen scheint mir zu *Pilgrams* gewöhnlicher Arbeitsweise nicht recht zu passen: normalerweise nimmt er die Phänomene zunächst als solche und versucht, die ihnen eigenen Ursachen und Gesetzmäßigkeiten aufzuspüren. Eben dadurch unterschied er sich ja positiv von dem Großteil seiner (katholischen) Zeitgenossen, die allzu schnell den Abfall vom Christentum u n m i t t e l b a r für die Not des Industriezeitalters verantwortlich machten. In dieser frühen Phase stehen die verschiedenen Sichtweisen *Pilgrams* in Spannung zueinander.

Ein ähnlicher Kurzschluß *Pilgrams* liegt auch vor, wenn er etwa, anstatt sich mit den Sachproblemen der Klassenbildung und mit Wegen zu ihrer Lösung zu beschäftigen, nur davon spricht, daß die Gesinnungsreform »die innerliche Aufhebung des Klassenhasses« bewirke (SFr 13).

Solche Ansichten scheinen mir nicht notwendig aus der Überzeugung zu resultieren, daß alle wahre Gemeinschaft in Gott gründet, denn diese kann ebenso fordern, daß der Christ den Gemeinschaftsgeist in seinen jeweiligen Lebens- und Arbeitsbereich hineinträgt. So ist es nicht verwunderlich, wenn *Pilgram* später, z. B. in der »Physiologie« und erst recht im »Staat«, bei Beibehaltung seiner Grundanschauungsweise von den in »Soziale Fragen« dargestellten Denkansätzen bis zu einem gewissen Grade Abstand nimmt.

In einem Satz zusammengefaßt besagt die im letzten Kapitel geäußerte Kritik, daß die in »Soziale Fragen« geäußerten Vorschläge *Pilgrams* zur Behebung der akuten Notlage weder unter praktischen noch unter theologischen Gesichtspunkten akzeptabel sind.

7. Das Assoziationswesen

Gemeinschaftsbildungen in kirchlichem Geist – darin liegt für *Pilgram*, wie ausgeführt, in den 50er Jahren die Hoffnung für die Zukunft. Als Kennzeichen für eine wahre Gemeinschaft fordert er u. a., daß sie ein vorgegebenes höheres Ganzes darstellt und also nicht, wie es bei den Gemeinschaftsformen nach dem Prinzip des »contrat social« der Fall ist, durch die Individuen erst konstituiert wird. Unter diesem Aspekt hauptsächlich beurteilt *Pilgram* auch die in den 50er und 60er Jahren sich formierenden Assoziationen.

Zwar spielten *Pilgrams* Vorstellungen von der Organisation auf Gemeindeebene theoretisch und praktisch zu seiner Zeit keine Rolle, aber auf diese war er nicht ein für allemal festgelegt. So setzt er sich 1857 und 1860 in den »Historisch-Politischen Blättern« mit dem Problem der Assoziationen, Genossenschaften und Korporationen auseinander und ist damit »wohl der erste katholische Publizist, der den modernen Genossenschaftsgedanken bei aller Einschränkung positiv würdigte«¹¹².

¹¹² Zieler 232; Casper, *Pilgram* 47.

Später war es vor allem auch Bischof *Ketteler*, der – im Anschluß an *Lassalle* – durch Anwendung des Genossenschaftsprinzips die soziale Not zu beheben suchte.

Insbesondere beschäftigt er sich mit den Vorschlägen des Sozialpolitikers *Victor Aimé Huber*, der auf vielen Reisen die soziale Entwicklung in den europäischen Industrieländern studiert hatte und immer wieder für den Genossenschaftsgedanken warb.

Ebenso große Aufmerksamkeit wendet er *Hermann Schulze-Delitzsch* zu, dem Vater und Stifter der Genossenschaften, der Kredit-, Vorschuß- und Rohstoffvereine¹¹⁸.

Wie *Pilgram*, so lehnen auch *Huber* und *Schulze-Delitzsch* vorerst Staatshilfe ab. So läßt *Huber* – dem, wie wir sagen würden, Subsidiaritätsprinzip entsprechend – »nur für den Fall, daß die natürlichen Organe und realen Kräfte der socialen That sich absolut unbrauchbar erweisen . . . die Frage über eventuelle Berechtigung eines aktiven Staatseinwirkens einstweilen offen« (HPBl III, 53). Und *Schulze-Delitzsch* warnt die Gewerbetreibenden, sie dürften »nicht träge die Hülfe von Außen, insbesondere nicht vom Staat erwarten« (HPBl IV, 368).

8. »Verkirchlichung« der Assoziationen

Die Gemeinsamkeit zwischen *Pilgrams* Ideal der Organisation auf Gemeindeebene und den Assoziationen besteht einmal darin, daß in beiden Fällen das Heil als von kleinen Kreisen ausgehend gedacht und entsprechend ein umfassendes Eingreifen des Staates abgelehnt wird. Zum anderen aber weist *Pilgram* nach wie vor der Gesinnungsreform den entscheidenden Stellenwert zu.

Nur ist diese nicht mehr in dem Sinne ausschlaggebend, daß aus ihr allein die richtigen praktischen Maßnahmen erwachsen könnten – sonst würde *Pilgram* nicht den Versuch machen, an das Assoziationswesen positiv anzuknüpfen. Allerdings – und das ist gleich wieder eine Einschränkung des Gesagten – muß seiner Meinung nach die Assoziationsbewegung durch die Gesinnungsreform ganz »eingeholt« werden, wenn sie nicht zum Scheitern verurteilt sein soll. Dennoch ergibt sich der Eindruck, daß *Pilgram* das Gewicht von der absoluten Priorität der Gesinnungsreform verschoben hat in Richtung auf eine stärkere Beachtung der Sachgesetzlichkeiten.

¹¹⁸ Über *Lassalle* äußert sich *Pilgram* erst im »Staat« (vgl. 110 ff.). Das ist auf dem Hintergrund seiner Ablehnung des Staates in den 50er Jahren (vgl. Kap. IV, 4.5) und der erneuten Zuwendung zu diesem ab etwa 1866 zu sehen; bekanntlich wies *Lassalle* dem Staat eine bedeutende Rolle für die Bildung der Produktivassoziationen zu (vgl. Zieler 238/239).

Der »höhere politische Gesichtspunkt«, von dem her alle Gemeinschaftsbildungen beurteilt werden müssen, ist der, »daß das anarchisch gewordene gewerbliche Leben wieder zu einem wahren Gemeinschaftsleben zurückgeführt und im Geist des Christentums reorganisiert werden muß« (HPBl III, 68). Der geistig-religiösen Erneuerung gilt nach wie vor *Pilgrams* größte Aufmerksamkeit: »Nur auf geistige Weise können wir den Boden bereiten für nachhaltige materielle Wirksamkeit. Nur im geistigen Gebiete können möglicherweise die Bedingungen für die richtige Verfassung der Assoziationen ... hergestellt werden« (HPBl V, 65). Geistiges Wirken aber ist für *Pilgram* immer religiöses, ja kirchliches Wirken: »Die Entwicklung der Associations-Bewegung zu einer neuen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft ... (ist) nur dem religiösen und ... nur in kirchlichem Geiste und auf kirchlicher Grundlage möglich. Nur auf dem Boden der Kirche sind nach unserer Ansicht auch die geistigen Zustände und Gesinnungen zu erzeugen, die ... die nothwendigste Voraussetzung bilden« (HPBl IV, 853).

Pilgram fordert gar die »Verkirchlichung« des Lebens: »In der Ausföhrung (der) ... kirchlichen Gemeinschaft in das Leben liegt der Weg und das Mittel, die Menschen wieder mit ihrem ganzen Daseyn in die Kirche zu erheben ... die Verkirchlichung des Lebens ist eben dessen Erlösung selbst« (HPBl V, 203). Die Heilung des gestörten wirtschaftlich-sozialen Lebens läßt sich »nur von der Vernichtung des Individualismus, von der Wiederherstellung wahrer kirchlicher Gemeinschaft erwarten« (HPBl III, 50).

»Verkirchlichung« meint offensichtlich nicht eine spezifisch institutionelle Einflußnahme der Kirche auf die Bildung der Assoziationen, daß etwa z. B. ein Priester eine besondere Funktion, ein besonderes Mitspracherecht bei der Gründung einer Assoziation hätte – einen Hinweis auf solcherlei Aktivitäten seitens der »Amtskirche« sucht man bei *Pilgram* vergeblich. Dafür, daß die Assoziationen sich an die konkreten (Kirchen)-gemeinden anschließen sollen, gibt es nur einen einzigen Hinweis (vgl. HPBl IV, 843). Von dem Gemeindeenthusiasmus der früheren Jahre jedenfalls ist hier nicht mehr viel zu spüren.

Wenn »Verkirchlichung« nicht als direkt institutionelle Einflußnahme auf die Assoziationen verstanden werden darf, so ist offensichtlich daran gedacht, daß von der Kirche in ihrer Gesamtheit aus

die Erneuerung der Gemeinschaftsgesinnung und damit des Gemeinschaftslebens ihren wesentlichen Antrieb erhalten muß¹¹⁴.

In eine ähnliche Richtung wie *Pilgram* weist auch *Huber* mit seinen Vorschlägen, die Vergemeinschaftung des Menschen nicht im Äußerlichen zu belassen, sondern den Menschen zugleich religiös-sittlich zu heben. Weil er ebenfalls davon überzeugt ist, »daß alle sociale Wirksamkeit nothwendig abhängig und bedingt sei von der religiösen Erneuerung derer, denen geholfen werden soll, wie derer, die zu helfen berufen sind« (HPBl III, 56), empfiehlt er die Verbindung aller Assoziationsbestrebungen mit der Tätigkeit der Inneren Mission. Dennoch geht *Huber* für *Pilgrams* Begriffe zu sehr vom Nützlichkeitsdenken aus: *Huber* faßt – so sagt *Pilgram* – die Sache »viel zu wenig von der ideellen und prinzipiellen Seite, betrachtet die Association viel zu vorherrschend aus dem Gesichtspunkte praktisch-socialer Nützlichkeits, als ein bloßes Mittel gegen die Noth der arbeitenden Klassen, und viel zu wenig als den keimlichen Anfang dauernder socialer Institutionen« (ebd. 65)¹¹⁵. In der stärker geistig-religiös gefaßten Erneuerung aber sind »alle bloßen Nützlichkeiten mit enthalten« (ebd. 68)¹¹⁶.

Noch weniger Beifall in dieser Hinsicht findet das Genossenschaftswesen *Schulze-Delitzschs*, dem *Pilgram* zwar materielle Erfolge zugesteht; es ist ihm aber nach dem augenblicklichen pekuniären Erfolg nur »Palliativ-Mittel gegen die sociale Noth« (HPBl IV, 844). Immer

¹¹⁴ Wie ich ausgeführt habe, geht aus dem Zusammenhang der Äußerungen *Pilgrams* hervor, daß »Verkirchlichung« nicht institutionelle Einflußnahme seitens der Kirche bedeutet. Eine Tatsache, die diese These begünstigt, sehe ich darin gegeben, daß *Pilgram* neben den Aussagen über »Verkirchlichung« auch viel allgemeinere Wendungen benutzt, z. B. daß die Reorganisation im »Geist des Christenthums« geschehen müsse, daß sie »nur dem religiösen (Geist)« möglich sei etc. (vgl. die Zitate in diesem Kapitel. Zur Unterscheidung von »Kirche« und »Religion« vgl. Anmerkung 71).

¹¹⁵ *Hubers* stärkere Ausrichtung auf das »bloß« Nützliche mag mit daran liegen – für *Pilgrams* Begriffe wenigstens –, daß *Huber* Protestant ist, denn die Protestanten sind – so *Pilgram* – von ihrer Geistesrichtung her mehr dazu angetan, »rein materielle Zwecke als solche zu verfolgen als die Katholiken« (HPBl V, 55). Der Katholik nämlich wird »in einem Rapport mit der höheren geistigen Wirksamkeit erhalten, der es nicht zuläßt, daß er ganz in die Sphäre der irdischen, materiellen Dinge herabsinkt« (ebd. 56).

¹¹⁶ Das ist die Konsequenz aus der Überzeugung, daß dem Geistigen die Priorität zukomme und sich aus ihm wie von selbst praktische Anwendungen ergeben. Die Frage nach der Nützlichkeits, die ja eher etwas mit Sachkenntnis als mit Gesinnung zu tun hat, kommt dabei notwendig zu kurz. Obwohl mir also scheint, daß *Pilgram* gegenüber dem Gemeindekonzept das Gewicht mehr auf die Sachgesetzmäßigkeiten hin verschoben hat, bleibt die grundsätzliche Kritik an der Überbetonung des Geistigen bestehen.

wieder fordert er, daß geistig-religiöse Erneuerung die Grundlage sein müsse, so daß die Assoziationen zum »Grunde und Anfange der Gesellschafts-Verfassung der Zukunft« werden können: »Nach diesem Gesichtspunkt ist vorherrschend die Frage über Wahrheit und Werth der ganzen Erscheinung zu stellen und zu beantworten« (ebd.).

9. Assoziationen als »werdende Corporationen«

Dennoch sieht *Pilgram* in der Assoziationsbewegung einen durchaus positiven Ansatz, was schon rein äußerlich daran zu ersehen ist, daß er ihr in dermaßen breiten Ausführungen seine Aufmerksamkeit zuwendet. In den »Sociale(n) Fragen« von 1855 noch konnte er die aufkommenden Assoziationen mit der kurzen Bemerkung abtun, er traue ihnen »nun einmal nicht viel Großes und Dauerhaftes zu« (SFr 28). Inzwischen hat er wohl erkannt, daß sein Vorschlag von der Organisation auf Gemeindeebene kaum realisierbar ist und es deswegen gilt, bereits vorhandene und sich abzeichnende andere Ansätze von Vergemeinschaftung aufzugreifen und auszubauen. Er kommt sogar zu dem Zugeständnis, daß die Organisationsform der Assoziationen in seiner Zeit »die einzig mögliche« sei (HPBl IV, 846). Zwar beruhen diese auf Subjektivismus und Individualismus, auf jener Geisteshaltung also, die es zu überwinden gilt. Es sind »rein willkürliche Vereine«, das »Resultat der Einzelwillen«, denn die einzelnen »gehen nicht in die Vereinigung und Gemeinschaft als ein höheres, alle Individuen überragendes und sie umfassendes Gesamtwesen selbst auf . . ., sondern bleiben in ihrer Einzelheit selbständig, Atome, die nur auf eine accidentelle und zufällige Weise an einander gekettet erscheinen« (ebd. 845).

Als einem bloßen »Resultat der Einzelwillen« fehlt es den Assoziationen an einer festen institutionellen Form. Das muß notwendig zur Anarchie führen, wenn nicht das Assoziationswesen auf die Dauer nach monarchischen Prinzipien geordnet wird: die *Monarchie* ist »auch für kleinere Kreise ein geistiges Naturgesetz« (WSt 217). Einen Grund für den Untergang der alten Korporationen sieht *Pilgram* darin, daß diese nicht genügend monarchisch gestaltet waren (vgl. HPBl V, 59): »Jeder Mann weiß ja, daß nie etwas Ordentliches tieferer Art auch in den kleinsten Vereinen zu Stande kommt, daß kein gemeinsames Leben möglich ist wo nicht eine einheitliche Leitung besteht und Alles monarchisch bis in die letzten peripherischen Punkte hinein bestimmt . . . (wo nicht nach dem) Princip der Einheit und folgeweise des Gehorsams« verfahren wird (WSt 217).

Auch haben diese Assoziationen einen »revolutionären Schein« (HPBl III, 66), weil sie nicht an Früheres anknüpfen, sondern »ohne alle innere und reale Beziehung zu den gegebenen Beständen in Kirche und Staat, Gemeinde und Familie gedacht« werden (ebd. 67).

Aber man müsse bis zu einem gewissen Grade an die Zustände anknüpfen, und diese seien nun einmal geprägt von Subjektivismus und Individualismus. »Jede, auch die loseste Verbindung unter Menschen, ist an und für sich selbst schon eine Reaktion gegen den Individualismus . . . , also liegt in der Association auch eine Vorbereitung zur Entwicklung einer noch engeren Gemeinschaft« (ebd. 78)¹¹⁷.

Unter dieser »engeren Gemeinschaft« aber versteht *Pilgram* die Organisationsform der *Korporationen*. Diese unterscheiden sich von den Assoziationen darin, daß in ihnen die »Individuen durch die Gemeinschaft absorbiert und assimiliert werden, (so daß sie) nicht mehr Individuen, sondern eben Glieder des Corpus sind, das in den Einzelnen als seinen Gliedern besteht, und sie umfaßt und durchdringt« (ebd. 77). Nicht in den alten Formen aber, wie sie nämlich im Mittelalter bestanden haben, möchte *Pilgram* diese Korporationen wiederhergestellt sehen¹¹⁸. Vielmehr will er an die noch bestehenden Reste der korporativen Verfassung auf zeitgemäße Weise anknüpfen, da ihm diese »als das in der Natur der Sache liegende wahre Grundverhältnis« erscheint (ebd. 72). »Die Association ist (demnach) . . . die Bildungsstufe für die corporative Gemeinschaft, und zugleich der reale Proceß, in dem diese sich durch viele Entwicklungsstufen concret herstellt« (ebd. 79), so daß man von einer »abstrakt liberalen zu einer concret-corporativen« Verfassung gelangt (HPBl IV, 851). Folglich sind die Assoziationen nichts anderes als »werdende Corporationen« (HPBl III, 77)¹¹⁹. *Pilgram* denkt dabei nicht nur an einzelne Korporationen, sondern an ein »alles umfassendes System von Corporationen, (das aber) nur in kirchlichem Geiste und auf kirchlicher Grundlage möglich« ist (HPBl IV, 853)¹²⁰.

¹¹⁷ Als Reaktion gegen den Individualismus begrüßt *Pilgram* auch das seit 1848 »so vielfach neu aufblühende Vereinswesen« (WSt 320). Jede bloße Vereinigung ist ihm schon eine Vorstufe zu Gemeinschaftsformen höherer Art, ist ihm »der reale Weg zur Gemeinschaft« (HPBl III, 78).

¹¹⁸ Vgl. Kap. III, 6 a.

¹¹⁹ Vgl. WSt 98 ff., 190 ff., 217.

¹²⁰ Der Genossenschaftsgedanke, der in der außerkatholischen Literatur seit etwa 1850 auftauchte, gewann später auch in katholischen Kreisen viele Anhänger. Die Vorbehalte gegenüber den Assoziationen haben bei *Ketteler* (vgl. Anm. 112) und anderen katholischen Sozialkritikern einen ähnlichen Tenor wie bei *Pilgram*.

10. Kritische Würdigung

Was an Kritik geäußert wurde hinsichtlich der Effektivität des *Pilgrams*chen Konzeptes, die soziale Frage von dem Boden der Kirchengemeinde aus anzugehen, daß so zwar den Handwerks- und Gewerbetreibenden, nicht aber den Arbeitermassen geholfen werden könne, das muß – wie gegenüber der hier besprochenen Art der Assoziationen überhaupt, so auch zu *Pilgrams* Rezeption derselben – festgehalten werden. So positiv die Assoziationsbewegung an sich auch sein mag: zur Lösung der eigentlichen Arbeitsfrage trägt sie nichts Wesentliches bei, wohl indirekt, insofern sie nämlich die Mitglieder der Assoziationen vor dem Proletarier-Schicksal bewahrt.

Nach wie vor fordert *Pilgram* Gesinnungsreform als etwas Vorrangiges. Dennoch scheint eine leichte Akzentverschiebung in Richtung auf eine stärkere Beachtung der Sachgesetzlichkeiten erfolgt zu sein: wäre es sonst verständlich, daß er sich in großer Ausführlichkeit mit den verschiedenen Versuchen der Assoziationsbildung auseinandersetzt? *Pilgrams* Ziel ist es, die Assoziationen, die noch stark von liberal-individualistischem Geist durchdrungen sind, »im Geist des Christentums« (HPBl III, 68), ja, »auf dem Boden der Kirche« (HPBl IV, 853) zu fassen, da nur hier auf die Dauer das individualistische Denken völlig überwunden werden könne. Selbst wenn diese Forderung nicht im Sinne eines spezifisch institutionellen Eingreifens seitens der »Amtskirche« zu verstehen ist: verrät sich hier nicht *Pilgram* als ein sehr monistisch verfahrenender Denker, indem er wie gebannt auf die Kirche als die einzig wirkliche Gemeinschaft starrt, die allein in der Lage sei, Individualismus und Egoismus zu durchbrechen? *Pilgrams* Vorstellungen scheinen mir weit über die Forderung hinauszugehen, der Christ solle vollen Einsatz im weltlichen Bereich leisten und auf seine Weise zur Verbreitung christlicher Gesinnung beitragen, damit die Welt mehr und mehr vom Geist des Christentums durchdrungen werde.

Pilgram geht über eine solche berechnete Forderung insofern hinaus, als er das Funktionieren im weltlichen Bereich gänzlich vom Christentum abhängig macht, ein durchaus legitimes Eigenleben weltlicher Institutionen letztlich also nicht zuzugestehen bereit ist. Monistisch wird hier das Christentum als letztgültiger Angelpunkt für das im weltlichen Bereich Geschehende hingestellt – eine Hal-

tung, die der Komplexität der Daseinsbedingungen und der Bedingungen für das Funktionieren im weltlichen Bereich nicht gerecht wird.

IV. DER STAAT ALS HAUPTTRÄGER SOZIALER REORGANISATION

Wenn *Pilgram* noch bis in die 60er Jahre hinein die soziale Frage auf »organischem« Wege gelöst sehen will – auf dem Wege also vom Kleinen zum Großen, vom Einzelnen zum Allgemeinen – und ein Eingreifen seitens des Staates ausdrücklich ablehnt, so gehört er scheinbar zum Großteil der katholischen Sozialkritiker, die – wie z. B. *Ketteler*¹²¹ – über Gesinnungsreform und Selbsthilfeorganisationen nur langsam, fast widerstrebend zu der Einsicht kommen, daß staatliche Maßnahmen nottun. Diese Einsicht wurde – von den grundsätzlichen Bedenken ganz abgesehen – noch zusätzlich durch die besondere politische Situation erschwert: »Man fürchtete, mit jeder weiteren Funktionszuteilung an den Staat ein Tor für den absolutistischen . . . Staat alter Prägung . . . zu öffnen. Man fürchtete, an den die Kirche ohnehin aus dem öffentlichen Leben drängenden modernen Staat ein Aktionsfeld zu verlieren, von dem man glaubte, es sei ausschließlich Sache des Christentums bzw. der Kirche«¹²².

Pilgrams Werk über den Staat aus dem Jahre 1870, in dem es u. a. heißt: »Nicht Assoziationen, nur der Staat als solcher kann Subject und Träger aller socialen Wirksamkeit . . . sein« (WSt 119), scheint also dem allgemeinen Stimmungsumschwung unter den Katholiken in den 60er Jahren zu entsprechen. Um so mehr erstaunt eine kleine Schrift, die 1866 erscheint, obwohl sie – wie es im Vorwort heißt – schon 1846, also genau 20 Jahre früher, verfaßt wurde: »Staats-Organisation der modernen Industrie im Königlichen Seehandlungs-Institut«. Sie sei deswegen nicht herausgegeben worden,

¹²¹ Erst ab November 1865 ist bei *Ketteler* der Gedanke greifbar, daß Gesinnungsreform und Selbsthilfeorganisationen zur Eindämmung und Überwindung der mit der Industrialisierung gegebenen Übelstände nicht hinreichend sind, daß vielmehr die Einschaltung des Staates eine unumgängliche Notwendigkeit ist. Vgl. *E. Iserloh*, Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform und Sozialpolitik, dargestellt an den Schriften *Wilhelm Emmanuel v. Kettelers*; Abhandlung der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Jg. 1975, Nr. 3, 18.

¹²² *A. Langner*, Grundlagen des sozialetischen Denkens bei Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in: *Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft*, hrsg. von *A. Langner*, München/Paderborn/Wien 1974, 80.

heißt es weiter, »weil der Widerspruch des Inhalts mit dem damaligen Zeitbewußtsein allzu schroff erschien« (StOrg Vorw.). Mittlerweile sei aber die soziale Frage weiterentwickelt und scheinere »sich mehr und mehr dem Staate zur Lösung vorzulegen« (ebd.). Diese Schrift wirbt schon ganz und gar für die staatliche Lösung der sozialen Frage und liegt als solche durchaus auf einer Linie mit »Grundlagen, neue, der Wissenschaft vom Staate«. Deswegen kann in den folgenden zwei Kapiteln (IV, 1 und IV, 2), die vom Wesen des Staates und seiner Aufgaben hinsichtlich der sozialen Frage handeln, auf beide Schriften Bezug genommen werden; außerdem sollen die entsprechenden Aussagen aus dem »Monheimer Manuskript« hinzugezogen werden.

1. Das Wesen des Staates: Der Staat als Gemeinschaft

Wenn der Staat als Träger sozialer Reorganisation fungieren soll, so muß zunächst einmal sein Begriff geklärt werden. Für *Pilgram* ist der Staat seinem »Grundwesen« nach (WSt 208) *Gemeinschaft*, nämlich die »Gemeinschaft im Weltzustande der Menschheit« (ebd. 37), oder – wie es im »Monheimer Manuskript« dem »Welt«-Begriff *Pilgrams* entsprechend heißt – Gemeinschaft »im faktischen Sünden-zustande der Menschheit« (MonM II, 191). Den Unterschied zur Kirche faßt *Pilgram* folgendermaßen: »Die Menschheit ist Kirche, sofern sie im realen Verhältnis zu Gott steht. . . . Die Menschheit ist Staat, sofern sie im Verhältnis zu Gott auch in und mit und zu sich selbst in Einheit und Verbindung ist« (ebd. 238). Die Menschheit ist folglich die »Mittelwirklichkeit, in dem beides, Kirche und Staat, ihr Bestehen haben« (ebd. 237/38).

Aus *Pilgrams* Definition des Staates als Gemeinschaft ergibt sich die Ähnlichkeit seiner Aussagen über Kirche und Staat, insofern von diesen unter dem Aspekt der Gemeinschaft die Rede ist. Wenn er »Kirche« und »Gemeinschaft« miteinander identifizieren kann¹²³, wobei der Akzent auf der Gemeinschaft mit G o t t liegt, in welcher jede menschliche Gemeinschaft gründet, so kommt er zu ähnlichen Identifikationsaussagen bezüglich Staat und Gemeinschaft, wobei der Akzent auf der Gemeinschaft der Menschen u n t e r e i n a n d e r liegt.

¹²³ Vgl. Kap. III, 1 b und Anm. 72.

Gemeinschaft ist für *Pilgram*, wie wir sahen, immer hierarchisch gegliederte Gemeinschaft, in der es notwendig Über- und Unterordnung gibt. Folglich lehnt *Pilgram* den Konstitutionalismus als Organisationsform des Staates ab, weil dieser – nach typisch liberal-individualistischem Denken – die »Berechtigung einer Vielheit des Willens« behauptet und voraussetzt (WSt 42), folglich auf die »Zersplitterung der Staatseinheit« hinausläuft (ebd. 46) und damit den Staat als solchen auflöst.

Die Forderung nach *monarchischer* Leitung des Staates wurzelt aber letztlich in *Pilgrams* Überzeugung von der Einheit aller Wirklichkeit: diese mache die Einheitlichkeit der Regierung notwendig. Doch *Pilgram* geht noch weiter: die Einheit der Wirklichkeit fordert nicht nur die monarchische Fassung der Staatsgewalt, sondern letztlich »die Einheit der Welt unter einer Oberleitung«, wie es »der große Gedanke des mittelalterlichen Kaisertums« gewesen sei (MonM II, 164). Im Grunde gibt es nur einen einzigen großen Staat, von dem »alle vorhandenen Monarchien und Staaten ... Bruchtheile« sind (WSt 271): »Nichts ist klarer: Wo ein Menschengeschlecht, eine Kirche, da kann nach der ursprünglichen Natur auch nur ein höchstes Reich, eine höchste politische Gewalt sein. Durch die Macht der Sünde ist, wie die Entwicklung der Menschheit, so auch ihre Einheit geschichtlich unterbrochen« (MonM II, 357), auf deren Wiederherstellung unbedingt hingearbeitet werden muß¹²⁴.

Der Staat ist – wie *Pilgram* es ähnlich von der Gemeinschaft überhaupt sagt (vgl. WSt 207) – »ein so objectives Gesetz, gleichsam Naturgesetz, im Geistigen ... wie z. B. die Schwere ein objectives Gesetz im Physischen« (StOrg 8). Unter dem Einfluß *Hegels*, von dem *Pilgram* sagt, er habe »das objective Wesen des Staates dem einzelnen Geiste und der Natur gegenüber wie kein Anderer scharf betont« und hervorgehoben (WSt 267), ist *Pilgram* davon überzeugt, daß, wie die Welt überhaupt, so auch der Staat wesentlich in sich vernünftig sei (vgl. StOrg 12); so sind ihm Staat und Natur »Darstellung von Gedanken« (Contr 83), ist ihm Preußen, an das *Pilgram* vorwiegend denkt, wenn er vom »Staat« spricht, die »Darstellung eines geistigen, objectiven Gesetzes« (StOrg 6).

2. Die Aufgabe des Staates nach »Staatsorganisation«

Die wirtschaftlich-soziale Not hatte *Pilgram* wesentlich als Mangel an Gemeinschaft diagnostiziert und entsprechend die Heilung von

¹²⁴ Vgl. Kap. IV, 8 c.

der Wiederherstellung der Gemeinschaft erwartet. Wenn es »Zweck und Ziel des Staates ist, Gemeinschaft zu sein und zu verwirklichen unter den wirklich gegebenen Menschen« (WSt 345), was liegt dann zunächst einmal näher, als eben vom Staate die Lösung der sozialen Frage zu erwarten? So folgert auch *Pilgram* 1846 in seiner Abhandlung über das Seehandlungs-Institut.

Wie die Religion, so beruht auch der Staat »auf mehr als Menschlichem«, verlangt auch er »Aufgeben des natürlichen Menschen und geistige Wiedergeburt« (StOrg 3), insofern er nämlich gegenüber dem ich-bezogenen Denken den Standpunkt des Allgemeinen, der Gemeinschaft fordert. Dieser aber muß in allen Verhältnissen wiederhergestellt werden: die Gesellschaft, in der die Privatinteressen einen »Krieg Aller gegen Alle« (ebd. 2) entfesseln, darf deswegen nicht getrennt vom Staat bestehen oder diesen gar zu sich hinabziehen, sondern sie muß in ihn aufgehoben werden. *Pilgram* ist davon überzeugt, »daß die großen socialen Fragen der Gegenwart nur zur Erledigung kommen, wenn und indem der Staat die bürgerliche Gesellschaft in ihren wesentlichsten Lebensfunctionen und Gebieten wieder in sich aufnimmt« (WSt 123).

Einen Anfang zu der von *Pilgram* geforderten Entwicklung machte das Königliche Seehandlungs-Institut, das seit 1820 ein selbständiges Handelsinstitut des preußischen Staates war. In diesem sieht *Pilgram* die Erhebung »des Endlichen (= des Vereinzelten) zum Unendlichen (= Allgemeinen)« begonnen (StOrg 25), den »Anfang der Auflösung der politisch-socialen Widersprüche« (ebd. 24). Konkret bedeutet das die »Erhebung der Klasse der Privatindustrie in industrielles Beamtenthum« (ebd. 23), letztlich also die Aufhebung jeder Privatindustrie in eine Art »Staatskapitalismus«¹²⁵. In seinem Buch über den Staat widmet *Pilgram* dieser Idee ausführliche Erörterungen: »Im Staate der Zukunft giebt es nur Beamtenstände. Weil die Gesellschaft in den Staat übergeht, deßwegen gehen auch die Stände der Gesellschaft (also auch etwa der Bauernstand) in Staatsverhältnisse, in Staatsstellungen über« (WSt 149). Nur Kirche und Wissenschaft bleiben davon ausgenommen. »Es ist also neben dem politischen, dem staatlichen, ein industrielles oder sociales, gesellschaftliches, Beamtenthum begrifflich zu sondern« (ebd.). Dieses dient nach *Pilgram* nicht der Stärkung bürokratischer Verhältnisse – denn ein Staat, der das

¹²⁵ Casper, Einheit 62.

höhere Allgemeine verkörpert, kann nicht zugleich bürokratisch sein –, sondern steht »gegen formelle Bureaukratie und deren Willkürherrschaft« (ebd. 263), weil es auf dem Gesetz der Gemeinschaft beruht¹²⁶.

Auf diese Art und Weise dringt der staatliche Organismus mehr und mehr in das Unorganische des Privatlebens ein und dehnt sich dabei auf Gebiete aus, »die früher theils der Willkür der Einzelnen überlassen blieben, theils als Sache der Korporationen, Familien etc. betrachtet wurden. . . . Seine objective und allgemeine Natur überwindet immer mehr das nur Partikulare und giebt allem Stoff und Inhalt der Wirklichkeit seine bestimmte Form« (StOrg 14)¹²⁷.

Wiederaufnahme der Gesellschaft in den Staat – das ist eine Forderung, die *Pilgram* nicht häufig genug wiederholen kann, zuerst 1846, dann wieder ab etwa 1866. Er scheint damit auf den ersten Blick zu den Vertretern des *Staatssozialismus* zu zählen, was sich bei näherer Betrachtung jedoch als irrig erweist. Schon die Voraussetzungen sind ganz unterschiedlicher Art: für Kommunisten und Sozialisten hat sich der Staat nach dem Prinzip des »contrat social« konstituiert, als Vereinbarung also vieler einzelner miteinander, während nach *Pilgram* der Staat ein höheres Allgemeines ist, in das die einzelnen erst hineinwachsen müssen. Staatssozialistische Bestrebungen haben nicht die Erhebung des einzelnen zum Standpunkt des höheren Allgemeinen im Sinn, weil es dieses für sie nicht gibt. »Der Socialismus will also Einordnung des Staats in die Gesellschaft, während wir . . . die Einordnung der Gesellschaft in den Staat als normal bezeichnet haben« (WSt

¹²⁶ *Pilgram* geht seiner Idee beamtenständischer Gliederung bis in Einzelheiten nach. So setzt er sich u. a. mit den Folgen solcher Organisierung für die Eheschließung auseinander: »Beim industriellen Beamtenstande, wo die Existenz der Familie gesichert ist durch Staatsgehalt, kommt das Vermögen natürlicher Weise als nicht so wichtig in Betracht, als da, wo dasselbe auch die Existenz und die Stellung des Kaufmanns begründet. . . . Der als Beamte gestellte Industrielle kann (also) nach Liebe wählen, der Geschäftsmann muß fast auf das Geld Rücksicht nehmen« (WSt. 169). Liebesehen aber bieten, aufgrund der innigeren Gemeinschaft in ihnen, größere Gewähr für ein gutes, von sittlichen Idealen geprägtes Familienleben und für eine entsprechende Kindererziehung. Das kommt der Gemeinschaft des ganzen Staates zugute (vgl. ebd. 169/172).

¹²⁷ In diesem Punkt ist *Pilgram* – wohl aufgrund der Beschäftigung mit den Kleingliederungen in den 50er Jahren – zu einer differenzierteren Betrachtungsweise im »Staat« gekommen (vgl. Kap. IV, 7).

137; vgl. ebd. 161). Äußerlich gleichlautende Forderungen sind so ihrem Inhalt und Ziel nach sehr unterschiedlich¹²⁸.

3. Begeisterung für Preußen unter Friedrich Wilhelm IV.

Die Erhebung der Gesellschaft in den Staat sieht *Pilgram* – wie schon bemerkt – anfanghaft verwirklicht in Preußen, nämlich in der preußischen Gründung des Seehandlungs-Instituts. Hier liegt auch ein Ansatzpunkt für seine Preußen-Begeisterung¹²⁹. Preußen ist ihm »eine der höchsten und tiefstinnigsten Gestalten der Weltgeschichte« (StOrg 9/10), deren Berufung es ist, als erste die Erhebung der Gesellschaft in den Staat darzustellen. Das Seehandlungs-Institut ist folglich der »Ausfluß seines (des preußischen Staates) innersten Wesens« (ebd. 29), »ein Glied der objectiven vernünftigen Wirklichkeit des Preußischen Staats« (ebd. 30). Ja, man könnte sogar sagen, »die Seehandlung ist die Preußische Lebensfrage« (ebd. 31; vgl. WSt 254).

Aufgrund seiner zunehmenden Erstarkung ist Preußen 1870 für *Pilgram* sogar »natürlicher Erbe ... dessen, was das abendländische Reich gewesen« (WSt 13), so daß er an Preußen weltgeschichtliche Hoffnungen knüpfen kann (vgl. ebd. 148)¹³⁰.

Es ist offensichtlich, daß *Pilgrams* Forderung, die soziale Frage müsse auf staatlichem Wege gelöst werden, »an eine ganz bestimmte Vorstellung der staatlichen Ordnung gebunden ist«¹³¹, das heißt konkret, daß sie steht und fällt mit der Begeisterung für den Staat, in dem er das Wesen des Staates überhaupt am ehesten verkörpert sieht, mit der Begeisterung für Preußen nämlich. Dieser Zusammenhang erklärt auch *Pilgrams* Abstandnehmen von der staatlichen Lösung der sozialen Frage nach 1848 und die erneute Zuwendung zum Staate als Träger der Sozialreform ab etwa 1866.

¹²⁸ Die Abgrenzung vom Staatssozialismus nimmt *Pilgram* sehr ernst: Dem auf liberalistischen Prinzipien beruhenden preußischen Staat der 50er Jahre bringt er hinsichtlich der sozialen Frage deswegen kein Vertrauen entgegen, weil dieser nur »Veränderungen hervorbringen (könnte), die wesentlich communistisch« sind (SFr 59).

Die Unterscheidung *Pilgrams* von staatssozialistischen Bestrebungen läßt *Jostock* außer acht, wenn er sagt, *Pilgram* habe 1870 für die staatssozialistische Lösung geworben (vgl. *P. Jostock*, der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus, Regensburg 1958, 84).

¹²⁹ Auch in diesem Punkt scheint *Pilgram* von *Hegel* beeinflusst zu sein, der ebenfalls an eine besondere Mission des preußischen Staates glaubte (vgl. *Casper*, *Pilgram* 50).

¹³⁰ Vgl. Kap. IV, 8 c.

¹³¹ *Zieler* 217.

Was ist der konkrete historische Kontext für *Pilgrams* »Kursänderungen«, mit welchen Ereignissen und Zuständen muß man diese verknüpft sehen, um sie verstehen zu können¹³²?

In Preußen herrschte seit 1840 König *Friedrich Wilhelm IV.*, ein »Romantiker« auf dem Thron. Dieser vertrat historisch-patriarchalisches, christlich-germanisches und ständisches Denken und gewann so keine rechte Beziehung zum Praktischen und Realen, sondern blieb fremd gegenüber den neu heraufziehenden gesellschaftlichen Kräften. *Friedrich Wilhelms* Ideal war die theokratische Lehre des Konservatismus, daß auch die Politik sich direkt durch göttliche Anordnungen müsse leiten lassen¹³³. Sein Glaube an ein christliches Königtum, dessen Verpflichtung darin bestehe, nach christlichen Grundsätzen in autokratischer Herrschaft die Völker zu beglücken, bildete den Vereinigungspunkt zwischen ihm, dem ansonsten bewußt protestantischen König, und klerikalen Prinzipien. In Preußen erblickte er den zukunftsreichsten deutschen Staat, und er erhoffte sich – in weitgehender Übereinstimmung mit den Ideen des katholisch gewordenen *Joseph von Radowitz* – ein »preußisches Reich deutscher Nation«¹³⁴. Was sein Verhältnis zur katholischen Kirche anbetrifft, so ist besonders die Freigabe des Verkehrs der Bischöfe mit Rom ohne Gegenleistung erwähnenswert und die Einrichtung einer eigenen »Katholischen Abteilung« am preußischen Innenministerium.

Wenn *Pilgram* 1846 die Aufhebung der Gesellschaft in den Staat fordert, so hat er einen Staat in der Art des preußischen vor Augen, mit einem Monarchen ähnlich *Wilhelm IV.* an der Spitze, in dem er das Allgemeine verkörpert sieht. Dessen Souveränität ist ihm »die geschichtlich gegebene Stellung, in der die objective Vernunft des Staats, sich in eine Subjectivität zusammenfassend, sich ausspricht und in Existenz setzt« (StOrg 10). Unter *Friedrichs* Regierung ent-

¹³² Vgl. zu Folgendem (Kap. IV, 3.4.5 und IV, 11): *B. Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte (Bd. III), hrsg. von *H. Grundmann*, Stuttgart 1960, vor allem Teil II: Vom deutschen Bund zum deutschen Reich.

H. Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart (Bd. II), Tübingen und Stuttgart 1953, vor allem Teil II über den Konservatismus.

Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. IV/1), 3. und 4. Teil. *F. Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert (Bd. IV).

¹³³ *Pilgrams* Affinität zu integralistischem Denken, wie es zumindest in seinen früheren Schriften akut ist (vgl. Kap. III, 6 b), wird in seiner Sympathie für *Friedrich Wilhelm* und dessen theokratische Ideale recht deutlich.

¹³⁴ *Hermelink* 317.

wickelt sich Preußen zu einem Staat, der »die einzige, dem wahrhaft freien Christenthum entsprechende Gestalt politischer Dinge« darstellt (ebd.).

Eine Hervorhebung der katholischen Kirche und ihrer Rolle für die soziale Reorganisation bot sich zu dieser Zeit noch nicht an, in der die politische Entwicklung unter einem protestantischen Monarchen für *Pilgrams* Begriffe so positiv verlief. Ein nicht weniger wichtiger Grund für *Pilgrams* Nichterwähnung der Kirche mag auch darin liegen, daß er, der ja erst 1846 konvertierte, in seinen denkerischen Bemühungen um Wesen und Aufgabe der Kirche noch nicht entsprechend weit gediehen war.

4. Revolution und Gegenrevolution

Die Lage änderte sich schlagartig mit der Revolution von 1848 und den darauffolgenden ereignisreichen Jahren. Bezeichnend für die neue Mentalität dieser Zeit, in der *Pilgram* »das Vertrauen auf Preußen als Staat« verlor (StOrg 1), ist die Streichung der Worte »König von Gottes Gnaden« in Preußen. In dem schon erwähnten Flugblatt von 1848¹³⁵, an dem *Pilgram* wesentlich mitbeteiligt war, wendet er sich gegen die freien Wahlen und ruft zu deren Boykottierung auf, denn »die Einzelnen als solche, in atomistischem Außer- und Nebeneinander« können unmöglich Rechtsquelle und Ausgangspunkt des politischen Lebens sein¹³⁶. Aus ähnlichen Gründen lehnt *Friedrich Wilhelm* 1849 die Wahl zum deutschen Kaiser ab: es widerspricht seinem Selbstverständnis, die Krone aus den Händen der Volksvertreter entgegenzunehmen.

Die Revolution scheitert und mündet in die Gegenrevolution, deren eigentlicher Sieger in den meisten Staaten die staatliche Bürokratie ist. Am stärksten entwickelt sich die bürokratisch-staatliche Politik in Preußen, mit Ministerpräsident *Manteuffel* an der Spitze, der ein dezidierter Vertreter des bürokratischen Prinzips ist. Preußen verliert in dieser Zeit – seit dem Frieden von Ölmütz 1850 – seine Vorrangstellung an Österreich und sieht sich zunehmend dem Haß nicht nur Österreichs, sondern vor allem der kleineren Staaten ausgesetzt.

5. Negative Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat

Die aufgezeigten Entwicklungen stehen in allem *Pilgrams* Idealen entgegen; zunehmend wendet er sich ab von einem Staat, den er in

¹³⁵ Vgl. Anm. 7.

¹³⁶ Vgl. *Rosenthal* ebd. 691; zit. nach *Casper*, Einheit 28.

dieser Form ganz und gar nicht akzeptieren kann. Der »omnipotente Central-Staat« (SFr 58) mit seiner auf individualistisch-liberalem Denken fußenden konstitutionellen Verfassung ist ihm etwas »in sich Falsches« (ebd.), denn in ihm wird gerade jener Zustand festgeschrieben, den es zu überwinden gilt: die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Entsprechend dieser allgemeinen Beurteilung des Staates stellt sich für *Pilgram* auch dessen Verhältnis zur Kirche ausschließlich als ein antagonistisches dar. Dazu äußert er sich vor allem in den »Zeitfragen« ausführlich. Wohl sind der Kirche – so gesteht er zu – im Jahre 1848 Rechte und Freiheiten zugesprochen worden, die sie im Vormärz nicht hatte, aber ganz abgesehen davon, daß diese meistens auf praktischem Wege beschnitten werden, sind sie auch gar nicht hinreichend, denn einzelne Rechte und Freiheiten für die Kirche bedeuten noch längst nicht ihr Recht und die Freiheit (vgl. Zfr 24). Mit Gewissensfreiheit ist es nicht getan, denn hinter dieser stehen Bestrebungen, die Kirche ganz in den privaten Bereich abzudrängen. »Der moderne Staat ist antikirchlich in der ganzen Art seines Daseins« (ebd. 28), er macht sich »zum absoluten Centrum alles Lebens« (ebd. 32) und ist nicht bereit, die Kirche »anzuerkennen in ihrer politischen Natur als das geistige Reich Christi« (ebd.). Daß er sich omnipotent und absolut gebärdet, »beruht in letzter Instanz auf einem inneren Abfall vom Christenthum, indem der Gedanke zur Herrschaft kam, das Leben der Staaten wie der Einzelnen auf die Selbstbestimmung des menschlichen Geistes, auf seinen eigenen Willen zu gründen, statt auf Gottes Gesetz und Ordnung« (ebd. 29).

Aus all diesen Klagen geht hervor, daß *Pilgram* sich nach wie vor von dem Ideal eines monarchisch verfaßten Staates leiten läßt, ein Ideal, das er bis zuletzt verfolgte¹³⁷. Die Errungenschaften der Revolution: Presse-, Vereins- und Versammlungsfreiheit, die das katholische Deutschland sich engagiert zunutze macht, finden zu dieser Zeit kaum Erwähnung bei *Pilgram*, und während weite Kreise die Kirchenparagrafen der preußischen Verfassung als »Magna Charta« der

¹³⁷ Vgl. Kap. IV, 8 c.

Pilgrams entschiedene Sympathie für die Monarchie ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der für eine theokratische Monarchie. Entsprechend seiner Wandlung insgesamt, die von nahezu integralistischem Denken wegführt, ist auch von theokratischem Gedankengut bei dem späteren *Pilgram* nichts mehr zu finden, trotz seiner Sympathien für das mittelalterliche Kaisertum.

Kirchenfreiheit begrüßen¹³⁸, ist für *Pilgram* der »Gegensatz des modernen Staatswesens zur Kirche ... ein Problem ... , welches alle andern politischen Fragen an Tiefe und Umfang der Bedeutung wie an praktischer Wichtigkeit für die Gegenwart und Zukunft weit überragt« (Zfr 34).

Diese Enttäuschung *Pilgrams* über die politische Entwicklung schlägt sich – wie wir sahen – darin nieder, daß er seine Aufmerksamkeit verstärkt auf das Wesen der Kirche und ihre Funktionen für die soziale Reorganisation richtet. Da seiner Ansicht nach der in die »Barbarei des Constitutionalismus« (StOrg 9) gefallene Staat das Wesen wahrer Gemeinschaft verletzt, deklariert er in überspitzter Weise die Kirche als »die einzige, wirkliche, gegebene Gemeinschaft der Menschen« (SFr 11)¹³⁹, und nur mehr ihr traut er folglich zu, was er vorher vom Staat erwartet hatte: die Erhebung der Menschen zu einem höheren Allgemeinen, zum Standpunkt der Gemeinschaft.

Weiterhin sucht *Pilgram* – da der konstitutionelle Staat seiner Meinung nach auf sozialem Gebiete nur Veränderungen hervorbringen konnte, »die wesentlich communistisch wären« (ebd. 59) – nach anderen Kräften, mit deren Hilfe die soziale Problematik in Angriff genommen werden konnte: dabei stieß er auf das Vorbild des von ihm ohnehin verehrten Mittelalters mit seinen ständisch-korporativen Organisationsformen.

Die konkreten Vorschläge, die er dann machte, wandelten sich – wie aufgezeigt wurde – entsprechend den allgemeinen Entwicklungen, an die *Pilgram* jeweils anzuknüpfen suchte.

Gegen Mitte der 60er Jahre bahnt sich – wegen der erneuten Wandlung der politischen Situation – ein neuer Umschwung in *Pilgrams* Denken an, so daß er sich 1866 zur Herausgabe der kleinen Schrift aus dem Jahre 1846 entschließt und anschließend an seinem Buch über den Staat arbeitet.

6. Erstarkung des preußischen Staates seit 1858

Seitdem 1858 *Wilhelm* anstelle seines zunehmend in geistige Verwirrung gefallenen Bruders die Regentschaft übernommen hat, beginnt der preußische Staat zu erstarken. *Wilhelms* Militärreform im An-

¹³⁸ Später allerdings äußert sich auch *Pilgram* in diesem Punkte sehr positiv. Zur Situation nach 1848 sagt er im »Monheimer Manuskript«: »Die ultramontane katholische Partei (= das Zentrum) hatte Preußen gegenüber keinen sachlichen Grund zur Unzufriedenheit wegen der Stellung des Staates zur Kirche. Die Stellung war so frei, wie sonst vielleicht nirgendwo in Europa« (MonM II, 90).

¹³⁹ Vgl. Kap. III, 1 b.

schluß an den italienischen Krieg von 1859 bis 1861 wird von *Pilgram* ausdrücklich begrüßt. In der allgemeinen Wehrpflicht erblickt er die »Nachholung der ascetischen Zucht und Erziehung, für das Allgemeine, welche die Regel der kirchlichen Orden in den höchsten Kreisen des geistigen Lebens zu üben strebte« (WSt 368). Im Heerwesen haben sich seiner Ansicht nach am ehesten echte Gemeinschaftsverhältnisse und darauf beruhende echte Autorität erhalten, was seinen Grund darin habe, »daß die Institutionen im Heerwesen nicht nach den modernen Theorien, sondern mehr wie fast alle anderen staatlichen Einrichtungen nach dem wahren in der Natur der Dinge liegenden Grundverhältniß organisirt« sind (ebd. 341). Preußen ist der einzige Staat, in dem die Gesellschaft noch nicht übermächtig geworden ist: »Auf diesem Verhältniß beruht die Kraft und die Macht vom preußischen Deutschland, und die zu hoffende Entwicklung dieses Verhältnisses bedingt die Möglichkeit einer Weltstellung« (ebd. 365).

7. Die Aufgabe des Staates nach »Wissenschaft vom Staat«

Auch in diesen Jahren bekennt sich *Pilgram* grundsätzlich weiterhin zu seinem Vorschlag, mit Hilfe der Assoziationen die soziale Not auf die Dauer einzudämmen. So zitiert und referiert er in seinem Buch über den Staat seitenlang aus den Aufsätzen über die Assoziationsbewegung, an die er so große Erwartungen geknüpft hatte¹⁴⁰. Doch

¹⁴⁰ Wie schon kurz bemerkt (vgl. Anm. 113), schlägt sich die erneute Wertschätzung des Staates durch *Pilgram* u. a. darin nieder, daß er sich im »Staat« ausführlich über *Lassalle* äußert, diesen in gewisser Weise sogar gegen *Schulze-Delitzsch* ausspielt (damit scheint er indirekt auch seine eigene positive Beurteilung *Schulze-Delitzschs* in den 50er Jahren zu korrigieren; vgl. meine Kritik an der mangelnden Effektivität der Assoziationen, Kap. III, 10). »Daß es (bei uns den Grundverhältnissen nach) für immer so bleiben müsse, war der Gedanke der Schulze'schen Unternehmungen. Daß die Arbeiter in der politischen Gemeinschaft mit der Bourgeoisie nie und nimmer auf einen grünen Zweig kommen könnten, daß sie auf diesem Wege immer nur zu den selbstsüchtigen Zwecken der letzteren ausgebeutet werden würden: das war hingegen die Grundlehre Lassalle's« (*J. E. Jörg*, Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland, Freiburg 1867; zit. bei *Pilgram* WSt 114). »Lassalle steht ganz und gar nicht wie Schulze-Delitzsch auf dem Boden der Anschauungen, welche bis dahin als die herrschenden in Europa galten. Er sieht das furchtbare Unrecht recht gut ein, welches in diesen national-ökonomischen Grundsätzen lag« (WSt 110). Weil die Arbeiter allein nicht die Kraft haben, »das grausame Gesetz der Bedingungen zu brechen, welches in dem System von Angebot und Nachfrage zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer herrscht ... muß der Staat die Sache der freien individuellen Association des Arbeiterstandes in die Hand nehmen, er muß das nöthige Capital schaffen, um Associationsfabriken zur Beschäftigung aller Arbeiter zu errichten« (ebd. 111).

haben die Assoziationen nicht die in sie gesetzten Hoffnungen – als »werdende Corporationen« echte Gemeinschaftsverhältnisse zu konstituieren – erfüllt. Sie blieben durchweg, wo sie überhaupt vorhanden waren, Vereinigungen individueller einzelner zu ganz bestimmten materiellen Zwecken, ohne einen tieferen Gemeinschaftsgeist in sich hervorzubringen. Deswegen wendet sich jetzt *Pilgram* erneut direkt an den Staat als Träger der sozialen Reform, denn die »positivste Gegenwirkung gegen das anarchische Anstreben der zahllosen Einzelwillen« geschieht durch den Staat (WSt 117): »Nicht Associationen, nur der Staat als solcher kann Subject und Träger aller socialen Wirksamkeit, alles wirtschaftlichen Wirkens sein, und er muß es an erster Stelle sein! Er darf nicht indirect und mittelbar, sondern muß direct und unmittelbar die Gesellschaft wieder organisiren und zwar dadurch wieder organisiren, daß er sie auf seinen Boden verpflanzt, sie in sich aufnimmt, sie in sich einschließt und sich einfügt!« (WSt 119).

Das darf aber nicht das Ende von Vereinen, Assoziationen etc. bedeuten, denn »Einheit und Vielheit sind Beziehungen die zusammen an einem und demselben Wirklichen bestehen« (WSt 30); vielmehr kommt es darauf an, »Vereine und Associationen in dem Zusammenhang und der Einheit mit dem Staate selbst zu fassen«, denn das Vereinswesen »besteht ja ganz in dem selben Princip, geistigen Natur-Gesetze, in dem der Staat und auch die Kirche nach ihrer natürlichen Seite bestehen nämlich dem Princip oder Gesetz der Gemeinschaft« (WSt 196).

Wie in der Abhandlung über das Seehandlungs-Institut, so fordert *Pilgram* auch jetzt wieder die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat (vgl. WSt 162. 239. 250), gemäß seiner Anschauung, daß »das Allgemeine (= der Staat) alles Einzelne umfaßt und durchdringt und enthält« (WSt 149). Aber – wie schon eben angedeutet – gemäß der Anschauung von der innerlichen Einheit aller Wirklichkeit, die folglich Unterscheidungen zuläßt (vgl. WSt 28), soll die Gesellschaft »nicht direct in den Staat als solchen (aufgehen) . . ., sondern neben dem Staate, aber in Einheit mit ihm, noch einen besondern Kreis, eine separate Sphäre des Daseins« darstellen (WSt 149).

Betonte *Pilgram* 1846 nur das »Unorganische« (StOrg 14) der Kleingliederungen des gesellschaftlichen Lebens – Familie, Gemeinde etc. –, so ist er jetzt, aufgrund der durch die politische Situation der 50er

Jahre nahezu erzwungenen Beschäftigung mit eben diesen Kleingliederungen, zu einer differenzierteren Betrachtungsweise gelangt. Das Ideal *Pilgrams* hinsichtlich der Lösung der sozialen Frage ist also grundsätzlich dasselbe wie in der kleinen Schrift aus dem Jahre 1846. Daß es in den Jahren danach anderen Vorschlägen weichen mußte, besagt nicht, daß es überhaupt aufgehoben war¹⁴¹; vielmehr fand *Pilgram* in der staatlich-politischen Wirklichkeit der 50er Jahre keinen rechten Anknüpfungspunkt dafür. Diesen Sachverhalt drückt er 1875 im »Monheimer Manuskript« einmal so aus: »Der Staat muß die sociale Frage lösen, es gehört dies zu seinem Bereich, aber er kann das nicht, wie er omnipotenter Staat war . . ., sondern er kann es nur so, wie er als Staat in innerem Einheitsverhältniß mit der Kirche und der Menschheit steht« (MonM II, 406).

8. Die soziale Frage im »Monheimer Manuskript«

Im »Monheimer Manuskript« geht *Pilgram* so gut wie gar nicht auf die soziale Frage ein, zumindest findet man dort keinerlei konkrete Vorschläge hinsichtlich der wirtschaftlich-sozialen Probleme. Dabei erscheint die Lage nicht etwa gebessert, sondern bedrohlich verschärft: »Die soziale Unsicherheit der Stellung und Nahrung der untern und eines Teils der mittleren Klassen wächst mit jedem Tage mehr, und damit wächst mit jedem Tage auch mehr die Empfänglichkeit für rote Wühlereien und soziale Umsturzgedanken« (MonM II, 110). Resigniert bemerkt *Pilgram*, daß »die Partei, die vielleicht die meiste Kampfeskraft für die Zukunft hat . . . die verkehrteste von allen (ist), . . . die Partei der heutigen Sozialdemokraten« (ebd. 153). Deren

¹⁴¹ *Casper* wendet sich zu Recht gegen die Meinung *Jostocks*, bei *Pilgram* habe ein Wandel von der Gesinnungsreform zur Zuständereform stattgefunden wie in damaligen katholischen Kreisen überhaupt (*Casper*, Einheit 51, Anm. 130). Mit Hinweis auf die kleine Schrift von 1846 (*Casper* schreibt irrtümlich 1848, vgl. auch ebd. 62) weist er *Jostocks* Meinung als »nicht ganz zutreffend« zurück. Dabei erwähnt er aber nicht, daß *Pilgram* 1855 jede Hilfe von staatlicher Seite kategorisch abgelehnt hat und gibt erst recht nirgends eine Erklärung für *Pilgrams* »Wandel« zwischen 1846 und 1855 und dann zwischen 1855 und 1866; einige desbezügliche Bemerkungen hätte er vielleicht in der historisch-biographischen Einleitung seiner beiden Bücher machen können.

Ganz in die gleiche Richtung weist *Zieler*, wenn er schreibt: »Der Wandel in *Pilgrams* Anschauungen liegt . . . darin, daß er 1855 im Zweifel an der Befähigung des Staates zur wirksamen Sozialpolitik der Gesinnungsreform den Vorzug gibt, dagegen nach 1866 zu seiner ursprünglichen Konzeption zurückkehrt und den Staat als Träger und Mittelpunkt der Sozialreform betrachtet« (*Zieler* 240).

Bestrebungen haben »ihre Kraft und Macht einzig und allein nur in der Negation des Bestehenden«, womit sich aber »absolut nichts Positives begründen« läßt (ebd.)¹⁴².

Worin sieht *Pilgram* den Grund für die mangelnde soziale Wirksamkeit des Staates?

a) Der Kulturkampf als Grund für die Stagnation sozialer Reorganisation

Nach *Pilgram* ist der Kulturkampf, »dieser unglückliche Kampf gegen die Kirche schuld, daß die soziale Frage nicht ins Auge gefaßt wird« (MonM II, 272). In der staatlichen Sozialpolitik hat es »sogar Rückschritte« gegeben (ebd. 288), und »so kann es fast gar nicht ausbleiben, daß auf diesem Punkte mit raschen Schritten die Revolution naht, die soziale Revolution« (ebd.). In dieser bedrohlichen Situation fordert *Pilgram* erneut und immer wieder »ein einheitliches Zusammenwirken von Kirche und Staat« (ebd. 111). Dieses ist jedoch so lange nicht möglich, wie Kirche und Staat im Kampf gegeneinanderstehen: sie reiben sich aneinander auf, anstatt sich mit vereinten Kräften den akuten und brennenden Fragen zuzuwenden.

Der zweite Band des »Monheimer Manuskripts« hat das Verhältnis von Staat und Kirche zum Hauptthema, denn dieses ist der e i n e Inhalt, der e i n e Sinn des Kulturkampfes (vgl. ebd. 230)¹⁴³. *Pilgram* k a n n sich gar nicht ausführlich der sozialen Frage widmen, weil es zunächst – bei der derzeitigen Lage – gilt, die Voraussetzungen für deren Lösung neu zu reflektieren. Solange sich nämlich Kirche und Staat im Widerstreit befinden, ist an ein fruchtbares Handeln im sozialen Bereich gar nicht zu denken.

b) Der Ultramontanismus als Hindernis für ein Miteinander von Kirche und Staat in der sozialen Frage

Der Kulturkampf beruht – so führt *Pilgram* aus – im wesentlichen darauf, »daß man auf jeder der beiden Seiten der streitenden Teile das Wesen des anderen nicht erkannt und noch viel weniger anerkannt hat« (MonM II, 240). Der Staat will seine letzte Verwiesenheit, seine

¹⁴² *Pilgram* ist jedoch keinesfalls in pauschaler Ablehnung sozialistischer Bestrebungen befangen. So findet er etwa anerkennende Worte für *St. Simon* und *Fourier*. Über *St. Simon* sagt er sogar, dieser stehe »ungleich näher der christlichen Wahrheit ... als fast alle andern Zeitrichtungen« (MonM II, 153).

¹⁴³ Vgl. zum Verhältnis von Kirche und Staat Kap. IV, 12.

letzte Ausrichtung auf die Kirche als Kyriakon nicht anerkennen¹⁴⁴. Daran ist aber nach *Pilgram* zum größten Teil die faktisch bestehende Kirche selbst schuld, da sie sich in ihrer anstaltlichen Seite zu stark vorgedrängt und so den Blick auf das Kyriakon verstellt hat. Sie hindert so den Staat daran, sein »Verhältnis zum Kyriakon zu erkennen und einzunehmen, ... (sie) veranlaßt ihn, sich auch seinerseits als Anstalt hervorzukehren ... Die anstaltliche Seite wird also so auch am Staate einseitig hervorgehoben« (ebd. 260). Es kann aber nie Friede sein zwischen Staat und Kirche, »wo an die Stelle des Staates die Bureaucratie und anstelle der Kirche die Hierarchie sich einander gegenüber gestellt haben« (ebd. 263). Vor allem der »*Ultramontanismus*« ist es, den *Pilgram* in diesem Zusammenhang anklagt¹⁴⁵. »Die Behauptung, daß alle politische Gewalt im Staate nur mittelbar durch den Papst und seine Anerkennung gesetzt werde, diese Behauptung ..., durch die die Immanenz aller politischen Verhältnisse als solcher geleugnet wird, durch die gesagt wird, daß die politische Gewalt keine eigentlich selbstzweckliche Bedeutung habe, sondern nur eine von der kirchlichen abgeleitete, diese Behauptung bildet auch jetzt noch den Mittelpunkt und ihre Durchführung den Hauptcharakter des Ultramontanismus« (MonM II, 86). Für diese Auffassung existiert als etwas, »was Wert für sich hätte, nur die Kirche« (ebd. 116), diese aber nur in ihrer anstaltlichen Seite.

Die heftigen Angriffe *Pilgrams* gegen die zunehmende Klerikalisierung des religiös-kirchlichen Lebens müssen vor dem Hintergrund der Entwicklung seit den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts gesehen werden. Waren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weitgehend Laien maßgeblich im kirchlichen Leben, so begannen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in allen religiösen Bereichen – etwa auch im Vereinswesen – die kirchlichen Amtsträger in steigendem Maße Einfluß zu gewinnen. Auch vor dem Gebiet der Politik machte dieser Einfluß nicht halt, und so polemisiert *Pilgram* erregt gegen die »Übergriffe der anstaltlichen Seite der Kirche, des Klerus, in manche Seiten des politischen Volkslebens« (ebd. 41), durch die ein Teil der Kleriker »hierarchisches Gelüste« befriedigt (ebd. 225). Die ultramontani-

¹⁴⁴ Der Begriff des »Kyriakon« ist nicht ganz klar. Es spricht vieles dafür, daß »Kyriakon« im »Monheimer Manuskript« die umfassende endzeitliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott bezeichnet – anders als in der »Physiologie«. Vgl. Kap. IV, 12.

¹⁴⁵ Im folgenden beschränke ich mich darauf, *Pilgrams* Charakterisierung des Ultramontanismus zu skizzieren, ohne auf die Frage einzugehen – die übrigens m. E. weitgehend bejaht werden müßte – ob und wie weit dieser Begriff des Ultramontanismus mit dem damals gängigen übereinstimmt.

stische Richtung erkennt und anerkennt – so meint *Pilgram* – »überhaupt nur den klerikalen Standpunkt« (ebd. 107), für den der Staat »Werkzeug oder Dienstmagd der Kirche« ist (ebd. 133). Für solche Auffassung verliert der weltliche Bereich seinen Wert und seine relative Eigenständigkeit; deswegen sieht man die Aufgabe der Kirche nicht darin, »daß das öffentliche Leben . . . innerlich durchdrungen werde von religiös kirchlichem Geiste und Strebung« – wobei die weltlichen Strukturen unangetastet blieben – »sondern daß dasselbe äußerlich davon wie übergossen und gefärbt« werde (ebd. 111).

Indem der Ultramontanismus die Kirche als die Wirklichkeit hinstellt, neben der es nichts anderes Wichtiges oder gar Großes geben könne, leugnet er nicht nur die relative Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche, sondern spricht ihnen auch jeglichen immanenten Wert ab: »Das Dasein, Wesen und Wirken des Ultramontanismus verletzt alle diese Bestände, indem es ihre innere sittliche Wirksamkeit leugnet« (ebd. 116). Diese Denkweise hat für die Lösung der sozialen Frage insofern besonders üble Auswirkungen, als sie die Pflichten gegenüber dem Staat und den gesellschaftlichen Einrichtungen als etwas Nebensächliches ansieht, für die ein Engagement nicht absolut verbindlich gefordert werden könne.

Durch den Ultramontanismus – so kann man nach *Pilgram* zusammenfassen – wird die »politische Welt in den Gemütern sozusagen entweiht und entwürdigt, und es wird dem Hineintreten jener Auffassung vorgearbeitet . . . daß alles, was von der Welt in den Sinn des Menschen tritt, ein nichtiges, zielloses, nur wegzuerfendes oder spielend zu behandelndes Dasein sei« (ebd. 136). Daraus folgt, daß »kein Verhalten . . . zum Staate, zur Familie, zur Gemeinde möglich (ist), solange der Geist des Ultramontanismus eine große Vielheit der Völker beherrscht« (ebd. 116/117).

In den beiden letzten Abschnitten wird deutlich, daß *Pilgram* »Ultramontanismus« primär als Integralismus sieht und verurteilt. Er hat sich somit im »Monheimer Manuskript« – in der Form außerordentlich scharfer Urteile über diese Richtung – endgültig distanziert von seinen eigenen integralistischen Ansätzen in den 50er Jahren.

Aus dem Ultramontanismus kann überhaupt nichts Gutes entstehen, denn als Parteibildung innerhalb der Kirche enthält er einen »Widerspruch gegen die Allgemeinheit des kirchlichen Standpunktes und des christlichen Lebens« und ist als solcher »ein Zeugnis für die Abwesenheit des durchgreifenden allgemeinen Standpunktes in den Geistern und Gemütern« (ebd. 101). Außerdem nimmt *Pilgram* erregt

Anstoß an dem Stil, in dem die Auseinandersetzung der Katholiken mit dem Staat und den Protestanten stattfindet: »Diese furchtbare Gehässigkeit, die von katholischer Seite . . . geübt wird« (ebd. 100), ist ein deutlicher Widerspruch gegen die rechte katholische Haltung, denn »wären sie wirkliche Katholiken, so hätten sie auch größere Liebe, hätten auch Feindesliebe und wüßten in dieser Feindesliebe auch die Gegner zu ertragen . . ., ohne jeden Augenblick von ihnen gereizt zu werden und gegen sie leidenschaftlich auszuschlagen« (ebd. 101).

Ein Hauptvorwurf *Pilgrams* gegen den Ultramontanismus besteht darin, daß dieser in seinem *a n g e b l i c h e n* – wie *Pilgram* meint – Kampf für die Kirchenfreiheit »unendliche andere Bestrebungen des religiösen Lebens« verschlingt, so daß »selbst die Teilnahme am Gottesdienst vorwiegend zur kirchenpolitischen Demonstration (wird)«; der Sinn einer solchen Teilnahme besteht dann darin, »daß man der Welt zeigt, man sei energischer Katholik« (ebd. 96). Den Geistlichen aber, die zum großen Teil an dem »kirchenpolitischen Getue« teilnehmen, »bleibt um sovielweniger Kraft und Zeit übrig, im Innern der Gemeinde die christliche Lehre, ihre Übung und Anwendung zum Verständnis und zur *D u r c h f ü h r u n g* zu bringen«, so daß Teile der Gemeinden »von ihren Seelsorgern oft ziemlich verlassen« sind (ebd. 96/97). Damit also die Kirche ihre Aufgabe in und an der Welt wahrnehmen kann, bedarf sie selber erst einmal der »Rückkehr zu einer tiefern Erkenntnis des Christentums« (ebd. 121), muß der Ultramontanismus in »wahrhaft religiöser Erhebung« überwunden werden (ebd. 128).

c) Vorschläge zur Lösung der sozialen Frage

Wie gesagt setzt sich *Pilgram* im »Monheimer Manuskript« in erster Linie mit dem Verhältnis von Kirche und Staat auseinander, dessen richtige Erkenntnis und entsprechende Wiederherstellung ihm als unumgängliche Voraussetzung für die Lösung der sozialen Probleme erscheint. Spezielle und detaillierte Ausführungen zur sozialen Reorganisation finden sich hier nicht, wohl ein paar ziemlich allgemein gehaltene Andeutungen.

Akzentuiert fordert *Pilgram* ein Zusammenwirken von Kirche und Staat »vor allen Dingen in der Gemeinde . . . Kirche und Staat haben beide in ihr zu wirken und zunächst sie wiederherzustellen«, denn »kirchlich und politisch ist das Gemeindeleben fast ganz erstorben«, und die meisten Menschen haben kein Verständnis mehr »für die

soziale Stellung und Aufgabe der Gemeinden« (ebd. 111). Wie *Pilgram* die Funktion der *Gemeinde* für die soziale Reorganisation konkretisiert sehen will, führt er nicht näher aus¹⁴⁶. Von den anderen Vorschlägen zur Behebung der sozialen Not, wie sie sich etwa in seinem Buch über den Staat finden, ist ebenfalls nur andeutungsweise die Rede, etwa von dem Vorschlag, daß sich »im Staate ... neben dem politischen Beamtentum auch ein soziales herzustellen« habe, und daß die »ganze bürgerliche Gesellschaft« darin aufgehen müsse (ebd. 437).

Große Hoffnungen hinsichtlich der Lösung der sozialen Probleme knüpfen sich für *Pilgram* an die Wiederherstellung des *deutschen Reiches* im Jahre 1871. Schon in der »Wissenschaft vom Staate« konnte *Pilgram* sagen: »Eine politische Monarchie ist nicht vereinbar mit einer sozialen Anarchie« (WSt 249) und aus dieser Überzeugung die Forderung ableiten, daß die Gesellschaft sich »in die Monarchie begeben« müsse (ebd. 250). Diesen Gedanken legt *Pilgram* wiederholt und ausführlich im »Monheimer Manuskript« dar, in dem er das neue deutsche Reich als den Garanten für eine hoffnungsvolle politische und soziale Zukunft einschätzt. In ihm sieht er den Prozeß »der neuen Zusammenfassung der europäischen Menschheit (begonnen) zur Einheit eines Systems des politischen und sozialen Daseins« (MonM II, 384). *Pilgrams* Ideal ist eine Ordnung, »in der die politische Weltordnung des Mittelalters wie in höherer Entwicklung und Vollendung erscheint« (ebd. 385).

Außerdem hofft er auf ein neues Recht »im Anschluß an das Kaisertum« (ebd.), von dem er inklusive »die Lösung auch der sozialen Frage, also der äußerlich genommen wichtigsten Zeitfragen« erwartet (ebd. 386). Bei der Erstellung dieses Rechts geht es ihm vor allem darum, daß der »Standpunkt des römischen Privatrechts« ausgemerzt wird, so daß der Mensch »auch in seinem tagtäglichen Leben als Glied der allgemeinen menschlichen Gesellschaft« erscheint (ebd. 436)¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Von dem Gemeindeenthusiasmus der 50er Jahre ist jedenfalls im »Monheimer Manuskript« nicht viel zu verspüren.

Daß *Pilgram* überhaupt von der Gemeinde als Ansatzpunkt für soziale Reorganisation spricht, darf nicht verwundern und steht auch nicht im Widerspruch zu *Pilgrams* Auffassung in dieser Zeit, daß der Staat primär die Initiativen zur Lösung der sozialen Frage ergreifen und lenken müsse. Schon im Staats-Buch zeigt sich ja, daß *Pilgram* auf jeden Fall die Kleingliederungen – dort geht es speziell um die Assoziationen (vgl. Kap. IV, 7) – beim sozialen Wiederaufbau miteinbezogen sehen will.

¹⁴⁷ Vgl. zum römischen Recht Kap. II, 2 dieser Arbeit.

Zur Wiederherstellung eines Reiches sieht *Pilgram Preußen* in besonderer Weise berufen, das er ja schon früher als »eine der höchsten und tiefstnigsten Gestalten der Weltgeschichte« bezeichnen konnte (StOrg 9/10), das ihm – so in der »Wissenschaft vom Staat« – als »natürlicher Erbe . . . dessen (erschien), was das abendländische Reich gewesen« (WSt 13). Preußen beurteilt er jetzt als die »relativ gesundeste . . . Staatsbildung«, die sich »sichtbar in der Gnade Gottes weiterentwickelt, entfaltet und ausgedehnt (hat), (so daß) . . . das vorurteilslose Urteil . . . gerade im preußischen Staate das wirkliche Zentrum Deutschlands anerkennen« muß (MonM II, 290).

Deutschland vermag im Anschluß an Preußen »wirklich die ihm durch die Geschichte angezeigte Berufung, an die Stelle des römischen Kaisers zu treten . . . zu erfüllen« (ebd. 434). Da die natürliche Entwicklung Preußens für *Pilgrams* Begriffe so positiv verläuft, es für ihn ein »Wesen, was rein natürlich wäre (aber) . . . überhaupt nicht (gibt)« (ebd. 292), hofft er, daß Preußen sich im Zuge seiner weiteren Entwicklung »auf den Grund und Boden der katholischen Kirche« stellt (ebd.). Das heißt aber »nichts weniger als etwa das, von der Geistlichkeit sich leiten zu lassen« (ebd.). Bis zuletzt erwartet *Pilgram* die Hinwendung Preußens zur katholischen Kirche und klagt darüber, daß dieser Gedanke der öffentlichen Meinung so sehr entgegenstand: »In ganz Deutschland war man festgerannt in den Gedanken, daß Preußen in einem unauflöselichen Gegensatze zum Katholizismus stehe.« Dieser Gedanke ist aber »so unkatholisch als möglich . . . Denn mit dem Katholizismus gerade und mit der katholischen Kirche vor allem ist alle Natur und insbesondere die Natur und Wesenheit des Menschen in einer innerlichen und wesentlichen Übereinstimmung« (ebd. 248). In der äußeren Entfaltung Preußens sieht *Pilgram* »eine innere Entwicklung angezeigt, die es zu einer absoluten Notwendigkeit macht, daß der so gewordene deutsche Staat, das Reich, wiederum in sein Verhältnis zu Gott in die Kirche eingeht und eintritt und so zur Kirche als Kyriakon steht« (ebd. 290)¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Ob hier der Gedanke des eschatologischen Ineinanders von Kirche und Staat (vgl. Kap. IV, 12. 13) beibehalten wird, mag fraglich erscheinen. Jedenfalls sind m. E. die Ausführungen *Pilgrams* zum Verhältnis zwischen dem preußischen Staat und der katholischen Kirche im »Monheimer Manuskript« besonders diffus und vage und unkonkret. Ganz zu schweigen von der Frage, ob diese Gedanken – soweit faßbar – realistisch sind.

10. Aufstieg Preußens, verbunden mit der Entwicklung antikatholischer Ressentiments

Unter *Wilhelm I.* hatte Preußen einen Aufschwung genommen, und seine Gefügigkeit gegenüber Österreich war einer kräftigen antiösterreichischen Politik gewichen. Der wichtigste Mann des Staates, *Bismarck*, ist zwar konservativ, aber frei von dem Dogma der Theokratie und klerikalen Prinzipien: für ihn steht die Frage der Zweckmäßigkeit im Vordergrund seiner Politik. Er hegt einen starken, beinahe religiös zu nennenden Glauben an Preußens Bestimmung zur Durchführung der Einigung Deutschlands und setzt seine ganze Kraft ein für eine entsprechende Politik.

Diese Situation, so positiv sie unter staatlich-politischen Gesichtspunkten auch beurteilt werden mag, birgt für die Stellung des katholischen Volksteils und für die katholische Kirche überhaupt Gefahren in sich. Vor allem seit dem Krieg mit dem katholischen Österreich, zusätzlich verstärkt durch den päpstlichen »Syllabus« von 1864, ist antikatholisches Ressentiment in Preußen wachgeworden, dem *Bismarcks* Bündnis mit den Liberalen im Jahre 1866 einen starken Auftrieb gibt. Diese Entwicklung mündet dann in den 1871 ausbrechenden »Kulturkampf«.

11. Differenziertere Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat

Pilgrams Begeisterung für diese Entwicklung Preußens und für den dezidiert protestantischen *Bismarck* erscheint um so erstaunlicher, als Preußen nach wie vor konstitutionell verfaßt und nicht etwa eine reine Monarchie ist. Für *Pilgrams* Haltung gibt es m. E. nur zwei Erklärungen: 1. er erkennt die politische Situation mit ihren Gefahren für die Kirche¹⁵¹; 2. seine Ansichten über das Verhältnis von Kirche

¹⁵¹ »Verkennen« ist vielleicht nicht der richtige Ausdruck, denn das könnte die momentane Fehleinschätzung einer Situation bedeuten. Demgegenüber scheint mir *Pilgram* zunehmend an der staatlich-politischen Wirklichkeit überhaupt vorbeizuleben, wenn man nur an seine Überlegungen zur »germanische(n) Universalmonarchie« denkt (WSt 273; vgl. *Casper*, Einheit 63/68). Oder auch an die Tatsache, daß er noch bis in die 70er Jahre an die besondere Mission Preußens glaubt, zu einer einmaligen Einheit von staatlicher und christlicher Wirklichkeit zu gelangen. Mir scheint, daß sich *Pilgram* zunehmend – wozu seine engagierte innere Anteilnahme an den Zeitereignissen in keinem Widerspruch zu stehen braucht – in der Welt seiner Ideen und Gedanken abgeschlossen hat. Ein äußerer Anstoß dazu mag darin liegen, daß er halb blind und halb taub wurde (vgl. *Casper*, *Pilgram* 44/45).

Damit ist freilich nicht pauschal die Unrichtigkeit seiner Gedanken ausgesagt!

und Staat haben sich wesentlich gewandelt. Meiner Meinung nach spielen beide Faktoren eine Rolle, wobei der zweite möglicherweise ausschlaggebend ist. *Pilgram* ist zwar von seinem Denkansatz – in Gott gründende Einheit der Wirklichkeit, theologische Fassung aller Dinge, makrokosmisches Denken etc. – grundsätzlich nicht abgewichen, dafür bieten sein Staats-Buch und das »Monheimer Manuskript« mehr als genug Beispiele, aber er ist, so meine ich, zu neuer inhaltlicher Füllung, zu einer differenzierteren Sicht der Einheit aller Wirklichkeit gelangt, zu einer Sicht, die z. B. integralistischen Versuchen, wie sie etwa das theokratische Konzept darstellt, keinen Raum mehr läßt. Diese neue Sicht bahnt sich bereits in der »Wissenschaft vom Staate« an und kommt zu voller Ausführung im »Monheimer Manuskript«.

Während *Pilgram* noch 1860 in der »Physiologie« die Vergleichbarkeit von Kirche und Staat betont (vgl. Phys 48/49), weist er jetzt verstärkt auf die Unterschiedlichkeit beider hin: »Es ist nicht allein eine andere Art der Gewalt, auch der politischen Gewalt, die der Papst hat und übt, es ist auch eine ganz andere Daseins-Sphäre, die dieser Gewalt von Natur zukommt« (WSt 308). Entsprechend lauten die Aussagen im »Monheimer Manuskript«, in dem *Pilgram* betont, daß die Kirche »zuerst und vor allem . . . innerliches Wirklichsein« ist (MonM I, 487), weswegen »die Hierarchie als Anstalt der Kirche . . . absolut zurücktreten (muß) vor ihrer innerlichen Wirklichkeit« (ebd. 505). Wie *Pilgram* die Kirche mehr nach ihrer *innerlichen Wirklichkeit* faßt, so versteht er auch die Einheit der Wirklichkeit verstärkt als eine innerliche: »Innerlich . . . ist zwar Alles auch verbunden . . . aber die innerliche Einheit läßt auch Unterscheidungen zu« (WSt 28). So kommt er zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat.

Staat und Kirche sind »unterschiedene Sphären in der Wirklichkeit der Menschheit« (MonM II, 95), aber doch zugleich auch – aufgrund der Einheit der Wirklichkeit – miteinander verbunden (vgl. ebd. 132). Der Staat ist der Kirche eingeordnet und muß letztlich ganz in sie eingehen, in die Kirche nämlich, wie sie Kyriakon ist¹⁵².

In der »Physiologie« gewinnt man den Eindruck, »Kyriakon« sei eine Bezeichnung für die Kirche, wie diese faktisch – auch in ihrer anstaltlichen Seite – in dieser Welt besteht: »Kyriakon« drückte ihre »Beziehung zum Herrn aus« (Phys 11). Im »Monheimer Manuskript«

¹⁵² Vgl. Anm. 144.

hingegen scheint der Begriff des Kyriakon beträchtlich weiter gefaßt, als umfassende endzeitliche Gemeinschaft der Menschheit mit Gott nämlich. So kann *Pilgram* hier Kirche als Anstalt und Kirche als Kyriakon gegeneinander absetzen: »Die Kirche als Anstalt, im Unterschiede als Kyriakon, ist ein vorübergehendes Provisorium. Sie hat den Beruf, die Menschheit zur Kirche als Kyriakon zu führen . . . Ist dieser Beruf erreicht, dann hört die Kirche als Anstalt auf überhaupt da zu sein . . . dann hebt sich die Kirche als Anstalt in die Kirche als Kyriakon eben auf« (MonM II, 184). So ist »die Kirche als Anstalt . . . gleichsam das w e r d e n d e Kyriakon« (ebd. 185).

Der Staat als die Gemeinschaft der Menschen untereinander ist im faktischen Sündenzustand losgerissen von Gott. »Dieses entstellte Dasein soll am Staate aufgehoben werden, im Anschluß an das Kyriakon das wahre ursprüngliche wiederhergestellt werden . . . Das ist das innere und wirkliche Verhältnis des Staates zur Kirche wie sie Kyriakon ist, daß er in ihr seinen höchsten Standpunkt und sein Ziel hat, welches er verloren, aber wiedererlangen, wiedererreichen soll« (ebd. 260).

Staat und Kirche sind zwar aufeinander hingeordnet, aber »innerhalb der Einheit der Wirklichkeit ist . . . die Kluft sehr groß, welche den Staat im dermaligen Zustand seiner Wesenheit von der Kirche scheidet« (WSt 310), so daß Kirche als geschichtliche Anstalt und der geschichtliche Staat nebeneinander bestehen bleiben müssen. Auf dem Weg in die Kirche, wie sie Kyriakon ist, darf der Staat also »nicht etwa geleitet und bestimmt werden von der Kirche wie sie Anstalt ist« (MonM II, 224). Wie Gott selber die Freiheit des Menschen achtet, so muß auch die Kirche es respektieren, daß der Staat »infolge des Sünden- und Weltzustandes . . . eine relative selbständige Existenz in sich« hat (ebd. 191). Es muß dem Menschen selber überlassen bleiben, »ob er innerlich und äußerlich in (die Kirche) . . . hineinkommen und eingehen will oder nicht« (ebd.). Deswegen sind »Reich, Staat, Bürger vollständig frei und unabhängig von den episkopaten und überhaupt hierarchischen Einflüssen zu belassen« (ebd. 278), deswegen kommt es der Kirche als Anstalt nicht zu, »unmittelbaren Einfluß auf die Politik auszuüben, . . . (etwa) Wahlumtriebe zu veranstalten« (ebd. 190). In einem Satz zusammengefaßt: »Der Kirche als Kyriakon kann der Staat ein- und untergeordnet sein, ohne Verletzung seiner Würde, nicht aber kann er dieses sein auch der Kirche als Anstalt gegenüber« (ebd. 225). Der Staat, die Gemeinschaft der

Menschen unter sich muß zwar »durchdrungen werden von ihrer Gemeinschaft mit Gott« (ebd. 264), aber »frei von der gewaltsamen Beeinwirkung und Regierung des Klerus hat die Menschheit in Staat und Gesellschaft sich zur Gemeinschaft mit Gott zu entwickeln (ebd. 324).

Der Unterschied zwischen Kirche und Staat ist etwas »Relatives, Zuständiges und Vorübergehendes« (ebd. 429), die Kluft zwischen beiden hat ein Ende im Eschaton, dann nämlich, wenn beide in das Reich Gottes eingehen¹⁵³. Die »Rückwendung des Menschen zu Gott ist . . . eine successive . . . Successive nur hebt sich . . . das Reich der Welt in die Kirche (als Kyriakon) auf. Dieser Vorgang dauert bis zum Ende der Tage« (ebd. 371).

12. Miteinander von Kirche und Staat in der Lösung der sozialen Frage

Der neuen Fassung des Verhältnisses von Kirche und Staat entsprechend ändern sich auch deren Funktionen für die Lösung der sozialen Frage. Diese beschreibt *Pilgram* vor allem in der »Wissenschaft vom Staate«.

Dem Staat kommt »der zunächst vorliegende Theil der Aufgabe« zu, der »mehr äußerer und weltlicher Art, mehr (seine) Sache . . . als Sache der Kirche« ist (WSt 126). Denn die Lage der Gesellschaft ist eine »höchst gefährliche und gefährdete«¹⁵⁴, und so handelt es sich »zunächst wohl meist darum, die Forterzeugung und Vergrößerung des bestehenden Uebels zu verhindern, durch äußere Maßregeln wie durch ein Nothdach einstweilen den Bestand der Gesellschaft zu sichern und die äußeren Grundlinien zu ziehen, in denen es möglich sein wird, dem Leben der Gesellschaft eine andere Bahn anzuweisen und die Hindernisse und Gefahren einer Fortexistenz und Vergrößerung der Mißverhältnisse zu beseitigen« (ebd.). Im »Monheimer Manuskript« sieht *Pilgram* in der »Wiederherstellung des Deutschen Reiches . . . die allgemeine Grundlage und Voraussetzung . . . auf der hin auch die . . . innere Zusammenfügung der Menschheit zu einer

¹⁵³ Vgl. *Casper*, *Pilgram* 305 ff.

¹⁵⁴ Der zunehmende Einfluß sozialistischen Denkens auf die Arbeitermassen, der in der Gründung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins durch *Lassalle* und der Internationalen Arbeiterassoziation durch *Marx* gipfelte (1863), bewirkte katholischerseits in den 60er Jahren ein allgemeines Schwarzsehen hinsichtlich der Lösung der sozialen Frage. Darin liegt ein Grund für die Hinwendung zum Staat und staatlichen Maßnahmen, die Schlimmeres verhüten sollten.

Einheit und Ganzheit wieder erhofft werden kann. Das äußere Gerüst mußte erst da sein, bevor die Architektonik eines Neubaus der Menschheit zum Anfange der Ausführung gelangen konnte« (MonM II, 384).

»Erst wenn diese Arbeit (durch den Staat) im Aeußern vollzogen, wird es wohl möglich sein, bei den dann in allen Grundlinien durch die Thatsache durchbrochenen Ansichten und Willensmeinungen innerlich auf die Erneuerung auch der socialen Gesinnungen hinzuwirken, die in ihrem innersten Kern nirgendwo anders her, als im Christenthum, ihre Grundanschauungen und Principien finden können« (WSt 126). Die Aufgabe der Kirche ist »innerlich der größte Theil« des insgesamt zu Leistenden: »Wiederherstellung richtiger Grundanschauung der Dinge, ... Versöhnung der Gemüther, ... innerliche ... Hebung und Heilung der christlichen Gemeinschaft« (ebd.), denn »nur aus dem Christenthum und auf dem Grunde des Christenthums ist ... ein Fortgang zu hoffen« (ebd. 378), während getrennt von der Kirche das politische und soziale Leben der Völker »in sich verdorren und verkümmern« muß (MonM II, 363).

Die Aufgaben der Kirche faßt *Pilgram* also ähnlich wie er es im Zusammenhang mit den Ausführungen über das Assoziationswesen getan hat: die Kirche muß »auf den Geist und das Herz der Menschen« einwirken¹⁵⁵, um dadurch die richtigen Grundanschauungen und Prinzipien wiederherzustellen. Unter diesen versteht *Pilgram* vor allem das Wissen um Wesen und Wirklichkeit der Gemeinschaft, das zur Aufhebung von Individualismus und Egoismus führt.

Die Kirche steht aber nicht einfach mehr an erster Stelle, sondern innerhalb der Ordnung dieser Welt neben dem Staat, und folglich kommt ihrer Aufgabe der Erweckung richtiger Gesinnung nicht mehr die absolute Priorität zu. Damit ist zugleich auch die Ansicht ausgeschlossen, daß es nur die Wirkung von »innen« nach »außen« geben könne¹⁵⁶ – *Pilgram* läßt jetzt, wie wir sahen, auch den umgekehrten Weg gelten – und daß sich aus richtiger Gesinnung notwendig richtige Maßnahmen ergeben, wie *Pilgram* 1855 unterstellt hat. Die saubere Trennung der Sphären von Kirche einerseits und Staat andererseits, verbunden mit der entsprechenden Kompetenzzuweisung, machen die Annahme unmöglich, die Bewältigung der Wirklichkeit müsse in erster Linie von der Kirche her geschehen.

¹⁵⁵ *Pilgram*, in: Politische und sociale Interessen, Deutsche Volkshalle 15. 8. 1852; zit. nach *Zieler* 158.

¹⁵⁶ Vgl. Kap. III, 2 a.

13. Kritische Würdigung

Pilgrams »staatskapitalistische« Vorschläge – und in diesen sieht er den Kern sozialer Reorganisation durch den Staat – sind, wie wir sahen, an eine ganz bestimmte Vorstellung vom Staate gebunden: Der Staat ist das »höhere Allgemeine«, und als solcher hat er die einzelnen aus dem atomistischen Zustand ihrer Trennung voneinander herauszureißen und sie zu seinem höheren Standpunkt zu erheben. Diese Vorstellung liegt auch der Idee *Pilgrams* zugrunde – wie er sie im »Monheimer Manuskript« expliziert –, daß durch die Errichtung der Monarchie die Menschen zum Standpunkt des Allgemeinen und der Einheit der Wirklichkeit geführt würden, was auf die Dauer auch ein Voranschreiten in der sozialen Frage ermöglichen und garantieren müßte.

Die in beiden Fällen zugrundeliegenden Voraussetzungen *Pilgrams*, mit denen ich mich im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auseinandersetzen kann, gehen jedoch an der Wirklichkeit vorbei. So müßten auch die von *Pilgram* vorgeschlagenen »staatskapitalistischen« Maßnahmen fehlschlagen, und es würde sich statt dessen – wie *Jörg* schon 1867 formulierte¹⁸⁷ – »eine neue industrielle Bürokratie in größtem Maßstab« herausbilden, nahezu das Gegenteil also von dem, was *Pilgram* angestrebt hat. So erweisen sich seine Ideen als unangemessen und nicht praktikabel.

Pilgrams Vorstellungen hinsichtlich des Zusammenwirkens von Kirche und Staat in der sozialen Frage können endgültig nicht mehr als integralistisch bezeichnet werden, was ja schon für seine Aufsätze aus den Jahren 1857 und 1860 nicht zutrifft. Das Wirken der Kirche, wie *Pilgram* es versteht, kann vielleicht annähernd in dem Sinne *Gustav Gundlachs* umschrieben werden, der 1928 den Begriff von der Kirche als dem »Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft« prägte¹⁸⁸. Diese Lehre überträgt das Leib-Seele-Konzept der organischen Gesellschaftsauffassung auf die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft: »Als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ... bedeutet die Kirche für die menschliche Gesellschaft das, was die

¹⁸⁷ *J. E. Jörg*, Geschichte der socialpolitischen Parteien in Deutschland, Freiburg 1868, 219; zit. nach *Zieler* 238.

¹⁸⁸ Vgl. dazu: *J. Schwarte*, *Gustav Gundlach: Repräsentant und Interpret der katholischen Soziallehre in der Ära Pius XII. Historische Einordnung und systematische Darstellung*. Diss. theol. Münster 1973, 215 ff. Auch *Zieler* will *Pilgram* von diesem Begriff her gedeutet sehen, vgl. 222.

Seele für den Leib ist«¹⁵⁹. Auch *Ketteler* z. B. konnte unter dem Einfluß dieser Lehre das Christentum als Seele und als das »höhere Lebensprinzip« bezeichnen¹⁶⁰.

Mir scheint, daß eine solche Auffassung vom Wirken der Kirche sehr monistisch ist, läßt sie doch als entscheidende (geistige) Kraft in dieser und für diese Welt, als Kraft, von der Sein und Nicht-Sein abhängen, nur das Christentum gelten und macht so das Funktionieren in den weltlichen Bereichen gänzlich abhängig von der Verwirklichung christlich-kirchlicher Gemeinschaftsgesinnung.

14. *Integralismus und Monismus bei Pilgram (Zusammenfassung)*

Wie wir sahen, läßt sich eine Entwicklung *Pilgrams* von »gemäßigtem Integralismus« in den »Socialen(n) Fragen« zum »Monismus« in den späteren Schriften verfolgen. Mit dem Begriff »Integralismus« wollte ich vor allem die Tatsache der absolut unzureichenden Berücksichtigung der Sachgesetzlichkeiten innerhalb der weltlichen Bereiche bezeichnen; als »gemäßigt« meinte ich diesen Integralismus deswegen charakterisieren zu müssen, weil *Pilgram* nirgends behauptet – auch nicht implizit wie mir scheint –, aus den positiven Lehren der Kirche müßten politische und soziale Maßnahmen direkt abgeleitet werden.

Pilgrams spätere Vorschläge hinsichtlich der Lösung der sozialen Frage – beginnend mit den Ausführungen zum Assoziationswesen – habe ich als »monistisch« bezeichnet¹⁶¹: hier findet zwar offensichtlich eine zunehmend stärkere Beachtung der Sachgesetzlichkeiten statt, aber die Wirksamkeit der praktischen Maßnahmen erscheint – aufs ganze gesehen – völlig abhängig von dem Eindringen christlich-kirchlicher Gesinnung; so wenig wie der Körper ohne die Seele bestehen kann, so wenig haben nach dieser Auffassung sozial-politische Maßnahmen Bestand, wenn sie nicht gänzlich »eingeholt« werden von der kirchlich-christlichen Gesinnungserneuerung. Diese Einstellung *Pilgrams* hält sich durch bis in das »Monheimer Manuskript« hinein, ungeachtet der Tatsache, daß *Pilgram* in einer immer intensiveren Weise – pointiert im »Monheimer Manuskript« – die relative Autonomie der irdischen Bereiche herausstellt.

Wie stellt sich die von mir als »Integralismus« und »Monismus« bezeichnete Sache in der Literatur über *Pilgram* dar?

¹⁵⁹ O. v. *Nell-Breuning/H. Sacher* (Hrsg.), *Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1947, Sp. 17; zit. nach *Schwarte* 228.

¹⁶⁰ *A. Langner*, a. a. O. 75.

¹⁶¹ Kap. III, 10 und IV, 14.

Casper setzt sich mit der Frage des Integralismus bei *Pilgram* überhaupt nicht auseinander. Aus seiner Äußerung, »das wichtigste Thema der Fragmente (des »Monheimer Manuskripts« sei) die Zueinanderordnung von Staat und Kirche in einer nun erneuerten und differenzierteren Sicht«¹⁶², geht nur hervor, daß er eine gewisse Entwicklung in *Pilgrams* Ansichten festgestellt hat, ohne daß diese genauer charakterisiert wird.

Zieler wendet sich ganz entschieden gegen den Vorwurf *Jostocks*, *Pilgram* sei in »integralistische Verirrungen« gefallen¹⁶³. Demgegenüber weist er, der – wie gesagt¹⁶⁴ – *Pilgram* von dem *Gundlachschen* Begriff der »Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft« her versteht, darauf hin, »daß mit dem weit gefaßten Begriff der Kirche als Gemeinschaft . . . die umfassende Wirklichkeit des Sozialen überhaupt ausgesagt wird«¹⁶⁵. *Pilgram* gehe es fast ausschließlich darum, »die Wiederherstellung der menschlichen Gesellschaft in ihrem natürlichen Zusammenhang durch die Kirche aufzuzeigen, also jene Seite an der Kirche darzulegen, die der Schöpfung und ihrer Heilung zugehört, viel weniger jene andere, die auf die übernatürliche Erhebung der Menschheit bezogen ist«¹⁶⁶. *Pilgram* denke bei dem Verhältnis von Kirche und natürlichem Gemeinwesen »vor allem an eine innere Beziehung . . ., die auf dem natürlichen Prinzip menschlichen Zusammenlebens, auf dem Grundgesetz der Gemeinschaft beruht. . . . Beide Elemente in der Auffassung *Pilgrams*, sowohl die Innerlichkeit des Verhältnisses von religiösem und sozialem Leben wie seine Begründung in der Schöpfungsordnung, entsprechen nicht der integralistischen Auslegung. Denn die innere Beziehung der Gesellschaft zur Kirche fordert keine äußere Befugnis und Lenkungsgewalt (potestas directa) der Kirche über weltliche Dinge«¹⁶⁷. Bezeichnend ist, daß *Zieler* zur Abstützung seiner Thesen ausschließlich das »Monheimer Manuskript« zitiert¹⁶⁸, somit also das ganze Werk *Pilgrams* von dem Endstadium seiner Entwicklung her beurteilt. Eine solche ungeschichtliche Betrachtungsweise aber wird der Sache offensichtlich nicht gerecht.

¹⁶² *Casper*, Einheit 75.

¹⁶³ *Jostock* 54; zit. nach *Zieler* 168.

¹⁶⁴ Vgl. Anm. 158.

¹⁶⁵ *Zieler* 168.

¹⁶⁶ Ebd. 169.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 170/172.

Ähnlich wie *Zieler* äußerte sich schon *Becker* in der biographischen Einführung zur »Physiologie« (vgl. Phys XXXV), dem ich mich also ebenfalls nicht anschließen kann.

Sehr viel differenzierter urteilt hingegen *Mallinckrodt*, dessen Ausführungen die von mir gemachten Beobachtungen im wesentlichen entsprechen. Meiner Bemerkung gemäß, daß *Pilgrams* Denkansatz grundsätzlich derselbe geblieben sei, seine inhaltliche Füllung sich aber differenziert habe¹⁶⁹, sagt *Mallinckrodt*: »Die eigentliche Problematik liegt weniger in *Pilgrams* grundsätzlichem Anliegen, sondern in der Art und Weise der konkreten Durchführung«¹⁷⁰. Von seinem grundlegenden Ansatz her ist das Denken *Pilgrams* antiintegralistisch: *Mallinckrodt* verweist auf eine Theorie der »Vorkirche«, nach der die Kirche »der Anlage nach schon in und mit der Schöpfung« gegeben sei¹⁷¹, und weiterhin darauf, daß *Pilgram* die Kirche nicht »als monolithischen Block« versteht, sondern »als eine in sich selbst komplexe Wirklichkeit«¹⁷². *Pilgram* habe jedoch in seinen Frühschriften seine »eigenen Unterscheidungen im Kirchenbegriff nicht immer konsequent antiintegralistisch« genutzt¹⁷³; erst im »Monheimer Manuskript« ziehe er alle Konsequenzen aus seinem eigenen Ansatz. Die Ausführungen *Mallinckrodts* entsprechen meinen Ergebnissen insofern, als auch ich die Notwendigkeit sehe, zwischen dem früheren und dem späteren *Pilgram* zu differenzieren. In einem Punkt möchte ich jedoch über *Mallinckrodt* hinausgehen: *Pilgrams* integralistische Verirrungen scheinen mir nicht nur ihren Grund darin zu haben, daß er seinen eigenen Denkansatz nicht immer konsequent ausnutzt, sondern dieser Denkansatz selber scheint mir – was seine begriffliche Fassung angeht – einzelne Unklarheiten zu enthalten. Ohne diesen Eindruck in extenso zu belegen, möchte ich ihn doch kurz konkretisieren.

In den »Zeitfragen« von 1852 findet sich die Gleichsetzung von »politischer« und »kirchlicher« Verwirklichung der Gemeinschaft mit Gott (Zfr 92). Das »Politische« aber ist etwas durchaus äußerlich Institutionelles (vgl. Phys 24/25: dazu gehören Verfassung, Gerichtswesen etc.), so daß »Verkirchlichung« auch institutionelle Einflußnahme nicht nur zuzulassen, sondern sogar zu fordern scheint; so

¹⁶⁹ Vgl. Kap. IV, 12.

¹⁷⁰ *Mallinckrodt* 71.

¹⁷¹ Phys 43; zit. nach *Mallinckrodt* 49.

¹⁷² *Mallinckrodt* 49.

¹⁷³ Ebd. 50.

etwa, wenn *Pilgram* von der Notwendigkeit spricht, die »Kirche nach ihrer politischen und sozialen Seite aufzufassen« (Zfr 98).

Aus einem Satz in der »Physiologie«, die Kirche sei die »entwickelte und politisch verwirklichte Religion« (100), scheint sich ebenfalls »Verkirchlichung« als institutionelle Einflußnahme der Kirche zu ergeben, denn »politisch« ist nicht irgendeine Eigenschaft an der Kirche, sondern eine ihr wesentlich zugehörnde: diejenige nämlich, welche Kirche von Religion unterscheidet¹⁷⁴. Dieser Unterscheidung von Religion und Kirche entspräche – wenn nicht integralistisch verfahren werden soll – die Forderung nicht nach kirchlicher, sondern nach religiöser Einflußnahme. Tatsächlich liegen solche Aussagen neben denen über »Verkirchlichung« auch vor, etwa wenn *Pilgram* davon spricht, daß »das Christentum als religiöses Lebensprincip« Wurzeln fassen müsse (SFr 5; vgl. Anm. 114).

Bis in seine letzten Werke hinein unterscheidet *Pilgram* nicht immer klar zwischen religiösem oder allgemein christlichem Wirken einerseits und kirchlichem Wirken andererseits, was eine klare Erfassung seiner Gedanken an manchen Stellen nicht unbeträchtlich erschwert. Zusammenfassend: Die Frage, ob *Pilgram* Integralismus vorgeworfen werden könne oder nicht, läßt sich nicht undifferenziert mit einem eindeutigen Ja oder Nein beantworten. Es besteht ein Unterschied zwischen seinem Früh- und seinem Spätwerk insofern als im ersten integralistische Tendenzen nicht zu leugnen sind, die aber später – vor allem im »Staat« und im »Monheimer Manuskript« – eindeutig einer nicht-integralistischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat weichen, und zwar in Richtung auf einen Ansatz, den ich als »monistisch« bezeichne habe.

¹⁷⁴ Vgl. Anm. 71.