

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination. By stipulation of the publisher, any use of the document is subject to the CC-BY-NC-ND 4.0 license.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Brückenschläge von der Neuscholastik zur Moderne? Heinrich Pesch SJ in der Begegnung mit der Soziologie seiner Zeit

in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung*, pp. 747–769

Baden-Baden: Ergon Verlag 2020

URL: <https://doi.org/10.5771/9783956507861-747>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ergon / Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hgg.), *Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung. Jegliche Weiterverwendung des Dokuments unterliegt gemäß Regelung des Verlags der Lizenz CC-BY-NC-ND 4.0.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Brückenschläge von der Neuscholastik zur Moderne? Heinrich Pesch SJ in der Begegnung mit der Soziologie seiner Zeit

in: Volkhard Krech/Hartmann Tyrell (Hg.), *Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung*, S. 747–769

Baden-Baden: Ergon Verlag 2020

URL: <https://doi.org/10.5771/9783956507861-747>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Ergon Verlags / Nomos Verlags publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Brückenschläge von der Neuscholastik zur Moderne?

Heinrich Pesch SJ in der Begegnung mit der Soziologie seiner Zeit.

1. Einleitung

Hermann-Josef Große Kracht

Der aus Köln stammende Jesuit Heinrich Pesch (1854-1926) gilt als der Gründervater des katholischen Solidarismus. Nach seinem Ordenseintritt 1875 kam er schon in seiner Studienzeit, die er z. T. im jesuitischen Studienhaus Ditton Hall in der industriell geprägten Grafschaft Lancashire in Nordwesten Englands verbrachte, in Kontakt mit dem „Los der Arbeiterklasse“.¹ Hier dürften entscheidende Impulse liegen, die aus dem zunächst von Kulturkämpferfahrungen und antiprotestantischen Aversionen geprägten neuscholastischen Philosophen und Theologen einen sozial gesinnten Volkswirtschaftler machten, der später den dringenden Wunsch verspürte, bei den bedeutendsten preußisch-protestantischen Nationalökonomien der Berliner Universität in die Lehre zu gehen. Nach seiner Zeit als Spiritual am Priesterseminar des Bistums Mainz (1892-1900), in der er in engen Kontakt mit der Mönchen-Gladbacher Richtung des westdeutschen Sozialkatholizismus gekommen war,² gewährten die Ordensoberen dem mittlerweile 46jährigen Pesch den langgehegten Wunsch, Nationalökonomie zu studieren. Im Frühjahr 1901 kam er für drei Semester als Student nach Berlin, wo er u. a. Vorlesungen bei Gustav Schmoller, Max Sering und Adolf Wagner besuchte. Anschließend zog er nach Luxemburg in das Schriftstellerheim des Ordens, wo er u. a. den ersten Band seines *Lehrbuchs der Nationalökonomie* verfasste. Im Jahr 1910 ging er dann erneut nach Berlin, um im Kloster vom Guten Hirten in Berlin-Marienfelde Quartier zu nehmen, wo er gut fünfzehn Jahre lang ein eher stilles Gelehrtenleben führte.³

In seinen Bemühungen um die Profilierung einer zeitgemäßen christlichen Gesellschaftslehre verstand sich Pesch nie als Soziologe. Er wollte explizit Nationalökonom sein und als solcher wahrgenommen werden; und zwar dezidiert auf der Grundlage der thomistischen Neuscholastik seiner Zeit, die Papst Leo XIII. in seiner Thomas-Enzyklika *Aeterni patris* ‚über die Erneuerung der Wissenschaft auf der Grundlage der philosophischen Prinzipien des heiligen Thomas von Aquin‘ im Jahr 1879 in den Stand einer gleichsam offiziellen Sozialphilosophie der katholischen Kirche erhoben hatte (vgl. Uertz 2005: 236-265). Diesem Lehrgebäude traute Pesch auch unter den Bedingungen des beginnenden 20. Jahrhunderts zu, eine allgemein zustimmungsfähige Sozialtheorie von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zu liefern, die er gegenüber ihren vermeintlich moderneren Theoriekonkurrenten individualistischer oder kollektivistischer Provenienz sowohl empirisch wie auch normativ für überlegen hielt.

¹ In seiner 1924 verfassten ‚Selbstdarstellung‘ schreibt Pesch im Rückblick auf seine Studienzeit: „Gewaltigen Eindruck machten auf mich Verkehr und wirtschaftliches Leben Englands. Ich hatte wiederholt Gelegenheit, London, Manchester, Liverpool zu besuchen. [...] Gerade das Los der Arbeiterklasse in England, wie es mir im vorletzten Dezennium des verflossenen Jahrhunderts jeden Tag vor Augen stand, wie ich es dann später in den Eisenwerken Westfalens, tief unter der Erde in den Kohlegruben Nordböhmens kennen lernte, hat in einer Weise auf mich eingewirkt, daß ich den Entschluß faßte, ganz besonders der Hebung des Arbeiters mein Leben zu widmen“ (Pesch 1924: 194).

² Dazu heißt es in der ‚Selbstdarstellung‘: „Der Verkehr mit dem geistvollen, sozialgesinnten Mainzer Bischof Dr. Paul Leopold Haffner, der sich rasch erweiternde Bekanntenkreis, welcher die führenden Männer der Parlamente, der Gladbacher sozialen Schule, der französischen ‚Semaines‘, der Schule von Reims umfaßte, brachte mir vielfache Anregung. Ich nahm teil an den praktisch-sozialen Kursen, die München-Gladbach veranstaltete, hielt auch allein soziale Wochen in vielen Städten ab“ (ebd.: 196).

³ Vgl. zu Leben und Werk einführung Große Kracht 2007. Besondere Verdienste um Peschs Biografie hat sich Franz H. Mueller erworben (Mueller 1980).

Peschs zentrale Lebensleistung ist sein fünfbändiges, knapp 4000, z. T. sehr eng bedruckte Seiten umfassendes und in den verschiedenen Auflagen immer wieder überarbeitetes *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1905-1923), das als die „die erste große Systematisierung christlichen Gesellschaftsdenkens im 20. Jahrhundert“ (Fenske 1991: 729) gilt, auch wenn es eher als eine große Systematisierung der neuzeitlichen Wirtschafts- und Soziallehren aus der Sicht eines neuscholastischen westdeutschen Jesuiten zu bezeichnen ist. Der Erfolg dieses Werkes war allerdings bescheiden. Die Diskurse der deutschen Nationalökonomie vermochte Pesch, auch wenn er als Volkswirtschaftler durchaus wahrgenommen wurde, kaum zu beeinflussen; und der erhoffte Siegeszug seiner Programmformel des christlichen ‚Solidarismus‘ blieb aus. Dieses Stichwort, von dem Pesch hoffte, dass es als neues Schlagwort, als die Massen elektrisierende Alternative zu den konkurrierenden Leitbildern des Liberalismus und des Sozialismus fungieren könnte, vermochte insgesamt nur wenig Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen (vgl. Große Kracht 2017: 282-285). In den sozialkatholischen Theoriebemühungen des 20. Jahrhunderts vermochte es aber – über die Pesch-Schüler Oswald von Nell-Breuning SJ und Gustav Gundlach SJ – durchaus zu reüssieren und deutlichen Einfluss auf die päpstliche Sozialverkündigung, vor allem auf die 1931 erschienene Enzyklika *Quadragesimo anno* von Papst Pius XI., auszuüben.

Auch wenn Pesch nichts anderes als christlicher Sozialphilosoph und Nationalökonom sein wollte, hat er sich intensiv mit Teilen der soziologischen Text- und Theorieproduktion seiner Zeit beschäftigt und nach Möglichkeiten einer produktiven Rezeption soziologischer Einsichten und Erkenntnisse für sein eigenes Forschungsprogramm gesucht. Dabei hat er sich insbesondere mit der ‚evolutionistischen Soziologie‘ auseinandergesetzt und ist hier zu ambivalenten Einschätzungen und Bewertungen gekommen, die ein bezeichnendes Licht auf die spezifischen Diskursformationen und Wahrnehmungsmuster, auf antimoderne Aversionen und veritable Theorieblockaden (2.), aber auch auf eine echte Aufgeschlossenheit und unerwartete Rezeptionsbereitschaft (3.) der christlicher Sozialphilosophie gegenüber der neu entstehenden Sozialwissenschaft an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhunderts werfen.

Die von Volkhard Krech und Hartmann Tyrell aufgeworfene Frage, ob und wann „die kirchliche und kirchennahe Verhandlung der ‚sozialen Frage‘ Anschluß an die (sich formende) zeitgenössische Sozialwissenschaft“ suchte und so „tendenziell ins Fahrwasser auch der Soziologie“ geriet (Krech/Tyrell 1995: 52), lässt sich, was Heinrich Pesch angeht, so beantworten, dass er zu den ersten sozialkatholischen Theoretikern gehörte, die sich in diesem Sinne auf die Soziologie ‚eingelassen‘ haben, wobei er allerdings nicht in deren ‚Fahrwasser‘ geriet. Im Gegenteil: Der Leistungskraft der Soziologie zur Lösung der sozialen Frage traute er letztlich nur sehr wenig zu. Seine Hoffnungen lagen eher auf der Überzeugungskraft der von ihm vertretenen christlichen Sozialphilosophie. Soziologische Bezüge in der sozialkatholischen Beschäftigung mit der sozialen Frage lassen sich insgesamt am ehesten für das hartnäckige Fortbestehen ständisch-feudaler Ordnungsvorstellungen konstatieren, die bis weit in das 20. Jahrhundert hinein viele, wenn auch keineswegs alle Diskurse der ‚kirchlichen und kirchennahen Verhandlung‘ der sozialen Problemlagen kennzeichneten. So war etwa Franz Hitze (1851-1921), der ‚Altmeister‘ der katholischen Sozialpolitik, in seinen jungen Jahren von den ständischen Ordnungsvorstellungen der politischen Romantik geprägt, entwickelte im Rahmen seiner parlamentarischen Reichstagsarbeit aber zunehmend pragmatisch-realistische Perspektiven konkreter sozialpolitischer Gesetzgebung, in denen zwar sozialwissenschaftliche Empirie und Statistik, nicht aber die zeitgenössische soziologische Theoriebildung eine relevante Rolle spielten (vgl. Gabriel/Große Kracht 2006). Für die westdeutsche ‚Mönchengladbacher‘ Richtung des sozialen Katholizismus ist insgesamt ohnehin eine deutliche Distanz zur entstehenden Soziologie zu diagnostizieren, während im österreichischen Sozialkatholizismus – insbesondere im Gefolge Othmar Spanns (1878-1950) und seines soziologischen ‚Universalismus‘ (vgl. einführend Köster 2011: 180-191) – eine dezidiert antimodern-reaktionäre Gesellschaftstheorie prägend wurde.

2. Grundsätzliche Theorieblockaden. Christliche Sozialphilosophie versus evolutionistische Soziologie

Im 1905 erschienenen ersten Band seines *Lehrbuchs der Nationalökonomie*, der ‚Grundlegung‘, hat Pesch dem Thema ‚Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft‘ ein ausführliches Kapitel gewidmet, in dem er sich auch mit der neuen Wissenschaft von der Gesellschaft, vor allem mit der ‚evolutionistischen Soziologie‘ beschäftigt. Er kommt dabei vor allem auf Comte und Spencer (vgl. Pesch 1905: 78-85), aber auch auf den, wie er ihn nennt, „Evolutionismus auf sozialpsychischer Grundlage“ des Leipziger Kulturhistorikers Karl G. Lamprecht zu sprechen (ebd.: 95-107).⁴ In den weiteren Bänden seines *Lehrbuchs* geht es dann aber ausschließlich um Fragen volkswirtschaftlicher Theoriebildung, in denen soziologische Themen und Motive keine Rolle spielen. Auch in seinen früheren Texten finden sich keine nennenswerten soziologischen Bezüge. Es lässt sich deshalb festhalten, dass Pesch über diesen knappen Abschnitt seiner ‚Grundlegung‘ hinaus keine weiteren Texte zur direkten Auseinandersetzung mit Autoren und Theorien der Soziologie vorgelegt hat. Überraschend ist dabei, dass sich Pesch offensichtlich kaum mit der für sein Thema besonders relevanten und schon damals durchaus prominenten soziologischen Textproduktion in Deutschland beschäftigt hat; etwa mit Ferdinand Tönnies’ Schrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1886) oder mit Georg Simmels Studie *Über soziale Differenzierung* (1890). Lediglich Werner Sombarts im Jahr 1902 erschienenen zweibändiges Werk *Der moderne Kapitalismus* taucht in der ‚Grundlegung‘ häufiger als Bezugsgröße auf.

Das erste Kapitel der ‚Grundlegung‘ („Natur und Mensch“, Pesch 1905: 1-69) beginnt gleich mit einer Grundaussage christlicher Sozialphilosophie: „Die vernünftige Natur ist nicht das Werk der Geschichte, sondern der Schöpfung“ (ebd.: 2). In dieser sei der Mensch zur Herrschaft berufen nach dem Willen Gottes, „der dem Menschen die vernünftige Natur und damit eine wesentliche Erhebung verlieh über den bloßen Stoff“ (ebd.). Pesch vertritt hier ganz im Sinne der thomistischen Neuscholastik eine schöpfungstheologisch vermittelte „anthropozentrisch-teleologische Auffassung“ (ebd.: 18) des Sozialen, die er unter das Leitmotiv „Der Mensch Herr der Welt inmitten der Gesellschaft“ (ebd.: 26-69) stellt. Diese christlich-philosophische Auffassung müsse die Grundlage einer jeden ‚wissenschaftlichen‘ Sozialphilosophie und Sozialwissenschaft sein. Auch das zweite Kapitel über „Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft“ (ebd.: 70-144) beginnt in diesem Sinne mit einer für die Tradition der neuscholastischen Sozialphilosophie typischen Begriffsbestimmung. Eine Gesellschaft sei zu verstehen als „die dauernde Vereinigung von Personen, die in irgend einer Weise durch gemeinsame Tätigkeit einem gemeinschaftlichen Zwecke zuzustreben verpflichtet erscheinen und durch eine von allen anzuerkennende Autorität zum Gesellschaftszwecke hingeletet werden“ (ebd.: 70). Vereinigungen in diesem Sinne sind für Pesch zunächst „Familie und Staat als natürliche Gesellschaften“, dann aber auch die katholische Kirche als „eine auf positivem göttlichen Rechte beruhende Gesellschaft“ (ebd.). Hinzu kämen „die öffentlich-rechtlichen Korporationen des positiven menschlichen Rechts“ und die „freien, privatrechtlichen, vertragsweise begründeten, in Bezug auf Zweck und Leitung durch freie Vereinbarung im Rahmen des Rechts geordneten Gesellschaftsformen“ (ebd.: 71). Der Begriff der Gesellschaft bezieht sich damit, wie Pesch mit Nachdruck betont, vor allem auf das weite Feld der zwischen den Individuen einer Nation bestehenden

⁴ Die gründlich neubearbeitete zweite Auflage der ‚Grundlegung‘, die im Jahr 1914 erschien, geht in ihrem Kapitel ‚Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft‘ in Inhalt und Substanz über die Erstauflage nicht hinaus (Pesch 1914: 75-146). Allerdings finden sich nun – vor allem in den Angaben zur weiterführenden Literatur – zahlreiche Hinweise auf zeitgenössische soziologische Autoren, deren Texte mitunter auch am Rande zur Sprache kommen, aber keiner systematisch-kritischen Rezeption unterzogen werden.

„wirtschaftlichen Beziehungen, Zusammenhänge, Verbände“, die als solche „zwar innerhalb des Staates sich finden, aber doch vom Staate verschieden sind“ (ebd.).

Pesch fokussiert damit auf die moderne Differenzierung von obrigkeitlichem Staatsapparat und herrschaftsfreier Untertanen- bzw. Bürgergesellschaft; eine Differenzierung, die im Kategorienrahmen der von den hochmittelalterlichen Sozialverhältnissen geprägten scholastischen Gesellschaftslehre mit ihren Einheitsbegriffen von *communitas politica* bzw. *societas civilis* nicht angemessen abgebildet werden kann, da die im 18. Jahrhundert entstehende Differenzierung zwischen *societas civilis cum* bzw. *sine imperio* hier noch keinen semantischen Niederschlag gefunden hatte. Pesch begrüßt diese Differenzierung aber ausdrücklich, denn dieser nichtstaatliche Gesellschaftsbegriff mache deutlich, „daß es innerhalb des Staates eine Ordnung von relativ selbständigen Zusammenhängen, Beziehungen gibt, welche der Staat nicht bildet und welche er auch nicht direkt zu leiten berufen ist“ (ebd.: 72). Vielmehr gelte: „Die einzelnen gesellschaftlichen Kreise haben ihr eigenes Leben und verfolgen ihre Lebenszwecke selbst über die Grenzen des Staates hinaus“ (ebd.). Und diese Wahrnehmung, die explizit auch die katholische Kirche einschließt, lag ganz auf der Linie der katholischen Selbstbehauptungskämpfe gegen die Regulierungs- und Gestaltungsansprüche des modernen Verwaltungsstaates, die in den 1870er Jahren in den Preußischen Kulturkampf geführt hatten und der katholischen Kirche in Deutschland ihre bis in die 1960er Jahre durchgehaltene ultramontan-antimodernistische *corporate identity* vermittelte.

Die Phänomene eines staatsfreien sozialen Eigenlebens habe die Gesellschaftswissenschaft, so Pesch, kritisch gegen den „überspannten Staatsbegriff“ (ebd.: 74) in Stellung zu bringen, der als spätes Erbe des „aufgeklärten fürstlichen Absolutismus und des Merkantilismus“ (ebd.) fortlebe und dazu führe, dass man die gesellschaftlichen Gruppen, Verbände und Vereinigungen zwischen Staat und Individuum – Pesch erinnert hier an Montesquieus Begriff der *puissances intermédiaires* – aus dem Blick verliere. Die Französische Revolution habe diesen Prozess noch dramatisch verschärft, weil ihre Juristen „nur Privat- und Staatsrecht, im letzteren bloß die Staatsgewalt und die Untertanen“ (ebd.: 74 f.) erkennen wollten. Hier Abhilfe zu schaffen, sei ein zentrales Anliegen der christlichen Gesellschaftslehre. Denn während man in der griechischen Philosophie, „namentlich bei Aristoteles“ (ebd.: 73), den Staat noch als „höchste natürliche Form des Gesellschaftslebens“ (ebd.) angesehen habe, der – so behauptet Pesch hier zu Unrecht – jeder Einzelwille und jedes Einzelinteresse „bedingungslos untergeordnet“ (ebd.) werden müsse, habe die christliche Philosophie des Mittelalters die letzte Quelle des Rechts nicht im Staate, sondern in Gott verankert und den Menschen hingewiesen auf „sein höheres, ewiges Ziel, das über die Staatssphäre hinausragt“ (ebd.). Damit habe sie, so Pesch, in einer doppelten Abwehrbewegung nicht nur einen „Schutz gegen den Absolutismus“ (ebd.), sondern auch „eine mächtige Wehr gegen den Individualismus“ (ebd.: 74) errichtet. Der Staat werde hier nämlich auf göttliches Naturrecht, d. h. auf einer dem Einzelnen vorgegebenen, in der Schöpfungsordnung Gottes ruhenden Ziel- und Zweckbestimmung und nicht auf subjektiver Willkür der Einzelnen gegründet. Zudem habe die christliche Philosophie durchgehend den „organischen Charakter der staatlichen Gesellschaft“ betont, mit der „zugleich Abhängigkeit und Selbständigkeit des individuellen und des Gesellschaftslebens im Verhältnis zum Staat richtig bemessen“ seien (ebd.). So sei festzuhalten: „[...] das Ganze verschlingt nicht das Einzelne, der Staat absorbiert nicht die Gesellschaft“ (ebd.). Und mit diesem für ihn zentralen Theorem vom ‚Abhängigkeit und Selbständigkeit zugleich‘⁵

⁵ Pesch bezieht sich hier auf den Würzburger Rechtsphilosophen Johann Josef Roßbach und dessen mehrbändige *Geschichte der Gesellschaft* (Würzburg, 1875): „Was kann im letzten Grunde Staat und Gesellschaft erhalten? Ihr beiderseitiges Lebensprinzip ist die Solidarität, d. i. die Hingabe des Einzelnen an das Ganze, des Ganzen an das Einzelne“ (zitiert nach Pesch 1905: 74).

verbindet Pesch das normative Interesse an einer gesellschaftstheoretischen Alternative zu den absorptiven Modellen einer totalen Staatlichkeit, in denen das Individuum vollständig untergeht, ebenso wie zu den individualistischen Modellen einer reinen Privatrechts-Gesellschaft, in der die vielfältigen sozialen Gemeinschaften zwischen Individuum und Staat jeden sozialen und moralischen Eigenwert verlieren.

Allerdings räumt Pesch ein, dass die Tradition der christlichen Gesellschaftslehre durch „eine gewisse Einseitigkeit“ (ebd.: 75) gekennzeichnet sei. Sie habe ihren Gegenstand kaum historisch-empirisch, sondern vor allem theoretisch-normativ behandelt und allenthalben „das Ideal“ und „den natürlichen Zweck“ der verschiedenen sozialen Lebensformen zu bestimmen versucht (ebd.). „Die geschichtliche Seite des Gesellschaftslebens fand dagegen weniger Beachtung“ (ebd.). Heute reiche jedoch „die spekulative teleologische Betrachtungsweise für sich allein“ nicht mehr aus, denn „auch die richtig gehandhabte historisch-genetische und kausale Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung. Wir wollen etwas, ja möglichst viel wissen über das Werden der Gesellschaft, die geschichtliche Entwicklung des Gemeinschaftslebens und seiner hervorragendsten Formen, wollen wissen, welche sozialen Erscheinungen und Institutionen im Laufe der Menschheitsgeschichte hervortraten (Statik), wollen erfahren, welchen Ursachen, Wirkungsfaktoren sie entstammten, wollen den ursächlichen Zusammenhang der Erscheinungen und Zustände verstehen lernen (Dynamik)“ (ebd.: 76).⁶

Pesch sperrt sich also keineswegs gegen die ‚historisch-genetischen‘ Sozialwissenschaften. Vielmehr betont er, dass die christliche Gesellschaftslehre „von einer wahrhaft wissenschaftlichen Geschichtsforschung und empirischen Soziologie wertvolle Aufschlüsse und vielfache Förderung erwarten“ (ebd.: 86) dürfe. Allerdings sei diese Erwartung bisher bitter enttäuscht worden. Durchaus spöttisch notiert er gegen „die Oberflächlichkeit der modernen Modedisziplin“ (ebd.: 87), die sich ansichke, „der Stolz des 20. Jahrhunderts zu werden“, auch wenn „der soziologische Newton oder Kepler“ bisher noch fehle (ebd.: 77), dass man hier nur allzu oft „mit den gefährlichsten und verderblichsten Irrtümern“ (ebd.: 87) aufwarte.

„An die Stelle gediegener wissenschaftlicher Forschung, die stets vorsichtig und bescheiden macht, trat bei gar manchen Soziologen immer mehr eine außerordentliche Vorliebe für willkürliche Konjekturen, Analogien, Mißdeutungen, Mißverständnisse, Verallgemeinerungen, haltlose Schlußfolgerungen zu Tage“ (ebd.: 86f.).

Die moderne Soziologie verstehe sich als „eine exakte Wissenschaft“, die „mittels der naturwissenschaftlichen Methode nach den unabänderlichen Naturgesetzen der Entwicklung des menschlichen Gesellschaftslebens“ (ebd.: 77) frage. Dabei weise sie „a priori jede philosophische, theoretische Erörterung gesellschaftlicher Fragen als ‚Metaphysik‘ mit Verachtung zurück“ (ebd.), denn sie kennzeichne sich schon programmatisch durch die dezidierte „Nichtbeachtung der natürlichen, auf den Urheber der Natur sich zurückführenden Zwecke und Ziele des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens“ (ebd.: 76). Von daher stehe sie, so Pesch, „bei den weitaus meisten ihrer Vertreter unter dem Bann einer unhaltbaren philosophischen Voraussetzung, jener *evolutionistischen Weltanschauung*, wie sie das heutige Denken und Forschen weithin beherrscht. [...] Welt, Menschheit, Gesellschaft sind ihr das Produkt eines allgewaltigen Entwicklungsprozesses, der ohne Beihilfe eines persönlichen überweltlichen Schöpfers durch eigene, immanente Kräfte und Triebe alles Große und Herrliche im sichtbaren Universum hervorzaubert“ (ebd.: 87; Hervorhebung im Original).

Von daher sei die grundsätzliche Frontstellung zwischen christlicher Sozialphilosophie und moderner Soziologie unvermeidbar. Denn wenn sich in Natur und Evolution, in Geschichte und Gesellschaft „alles nach völlig unabänderlichen Gesetzen abspielt“ (ebd.: 88),

⁶ Pesch übernimmt hier offensichtlich eine zentrale Begrifflichkeit Auguste Comtes, der seit den 1830er Jahren von der sozialen Statik und der sozialen Dynamik als Kerndisziplinen der von ihm konzipierten Soziologie gesprochen hatte; vgl. Comte 1974: 118-166.

und wenn es dieser Weltanschauung gemäß „keinen Gott, keinen ewigen Gesetzgeber und Richter“ gebe, dann verliere auch „die ganze sittliche Ordnung Halt und Stütze“, dann gebe es keine Gewissenspflicht und keine Autorität, „kein Recht, von andern Gehorsam und Unterwerfung zu verlangen“ (ebd.: 89). Vor allem aber habe der Mensch dann – und dies markiert Peschs zentralen Kritikpunkt am soziologischen Evolutionismus, den er in immer neuen Anläufen formuliert – „keine geistige Seele mit freier Selbstbestimmung“ (ebd.: 88). Pesch verteidigt dagegen vehement „den Einfluß und die Freiheit des Individuums gegenüber der Macht objektiver Verhältnisse“ (ebd.: 102), denn es würde „der Erfahrungserkenntnis geradezu Gewalt antun, wollte man dem unbestrittenen Verhältnis der Abhängigkeit des einzelnen vom sozialen Verbands durchweg den Charakter einer dem natürlichen Kausalitätsverhältnis analogen Notwendigkeit zuerkennen und dieser Notwendigkeit das Individuum nahezu vollständig unterwerfen“ (ebd.: 103). Stattdessen sei – wie er unter Berufung auf Adolf von Harnack betont – festzuhalten:

„Immer wieder durchbricht das Individuelle mit seiner Eigenart den gewohnten Lauf der Dinge, um sich selbst nicht selten an die Spitze der Bewegung zu stellen, den Fortschritt zu bewegen. [...] Es mag uns ein Rätsel bleiben. Aber so in die Ecke stellen, wie die Theorien der gesetzlichen Entwicklung es versuchen, läßt sich denn doch die Individualität, die Sonderart, die ureigene Kraft der Persönlichkeit noch lange nicht!“ (ebd.: 110)

Mit gehöriger Genugtuung stellt Pesch in diesem Zusammenhang denn auch fest, „daß der extreme Evolutionismus in der modernen Wissenschaft überhaupt durchaus nicht mehr die beherrschende Stellung einnimmt“ (ebd.: 111). Und so sieht er nun neue Chancen, die Prinzipien und Theoreme der älteren christlichen Sozialphilosophie wieder erfolgreich in die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten seiner Zeit einzubringen. Für die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften verlangt Pesch nämlich auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts nichts weniger als eine klare philosophisch-theologische Verankerung in der Schöpfungsordnung Gottes, ohne die eine wirklich wissenschaftliche, an erkennbaren letzten Wahrheiten orientierte Betrachtung von Welt und Natur, Geschichte und Gesellschaft nicht möglich sei. Der Anspruch der zeitgenössischen Wissenschaften, man müsse, „um ‚voraussetzungslos‘ zu bleiben, von Gott abstrahieren“ (ebd.: 108), sei, wie Pesch mit der neuscholastischen Sozialphilosophie betont, rational nicht nachvollziehbar. Vielmehr sei festzuhalten: „Der Verzicht auf die teleologische Auffassung und Erkenntnis ist wissenschaftlich unmöglich“ (ebd.), denn schließlich gelte: „Unentbehrlich bleibt die Annahme des Schöpfungsaktes im Beginn der Zeiten vor aller Entwicklung als völlig souveräner Tat des Allmächtigen. Das Wesen der Dinge ferner, die Natur des Menschen, das göttliche Sittengesetz, die geoffenbarten Wahrheiten in sich selbst betrachtet, sie erheben sich über den Strom der Zeit, von dem allgemeinen Gesetz der Veränderlichkeit unberührt“ (ebd.: 122).⁷

Vor diesem Hintergrund ist festzuhalten, dass der Jesuit Heinrich Pesch mit seinem ambitionierten Forschungsprogramm einer theoretisch-systematischen Vermittlung zwischen ‚spekulativ-teleologischer‘ Sozialphilosophie neuscholastischer Provenienz und ‚historisch-genetischer und kausaler‘ Sozialwissenschaft – seiner prinzipiell hohen Rezeptionsbereitschaft gegenüber den Einsichten und Erkenntnissen der modernen Soziologie zum Trotz – am Ende nur grandios scheitern konnte, denn mit den Wahrnehmungsmustern einer auf ‚göttlicher Schöpfungsordnung‘ beruhenden christlichen Philosophie vermochte er weder im nationalökonomischen noch im soziologischen Diskurs seiner Zeit Anschluss zu

⁷ In der zweiten Auflage der ‚Grundlegung‘ erklärt Pesch im Blick auf die 1909 gegründete *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* in diesem Sinne, es solle „nicht geleugnet werden“, dass eine solche Vereinigung „ihre Tätigkeit auf die Erforschung der kausalen Zusammenhänge – trotz aller Schwierigkeiten – beschränken könne; nur darf man der *Wissenschaft* solche Schranken nicht ziehen wollen“ (Pesch 1914: 121, Anm. 1; Hervorhebung im Original).

finden.⁸ Unter den Bedingungen des von Naturteleologie und Sozialmetaphysik emanzipierten Wissenschaftsverständnisses des frühen 20. Jahrhunderts hatten derartige Wahrnehmungsmuster und Plausibilitätsstrukturen jede ‚wissenschaftlich-säkulare‘ Triftigkeit verloren. Dennoch konnte Pesch durchaus in nationalökonomischen Zeitschriften publizieren (vgl. Pesch 1915). Auch wurde er eingeladen, an einem repräsentativen Band zur Darstellung der ‚Volkswirtschaftslehre der Gegenwart‘ mitzuwirken (Meiner 1924). Und mit seinem Entwurf eines ‚Systems des Solidarismus‘ als ‚Dritten Weg‘ jenseits von Individualismus und Sozialismus vermochte er zwar nicht in soziologischer, wohl aber in sozialpolitischer Hinsicht auch außerhalb des Katholizismus durchaus einige Resonanz zu entfalten.

3. Partielle Rezeptionsbereitschaften: Katholischer Solidarismus in der Schule französischer Soziologie

Heinrich Pesch konnte der ‚evolutionistischen Soziologie‘ in seinem *Lehrbuch der Nationalökonomie* also nur wenig abgewinnen. Allerdings hat er sich schon einige Jahre zuvor zentrale soziologische Einsichten zur Rolle und Funktion der Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften zu eigen gemacht und dabei insbesondere Impulse aus der französischen Sozialphilosophie und Sozialwissenschaft aufgenommen. In seinem schon kurz nach der Jahrhundertwende in der Jesuitenzeitschrift *Stimmen aus Maria-Laach* erschienenen Aufsatz mit dem schlichten Titel *Solidarismus* (Pesch 1902) hatte er zentrale soziologische Einsichten aus der politischen Reformbewegung des französischen *solidarisme* aufgenommen. Diese Bewegung war seit den 1890er Jahren auf dem Weg, „eine Art offizieller Philosophie der Dritten Republik“ (Bouglé 1907: 1) zu werden und gab dem entstehenden französischen Wohlfahrtsstaat einen entscheidenden normativen Legitimationsschub (vgl. u. a. Gülich 1991, Große Kracht 2017: 145-258). Und dieser *solidarisme* sollte auch in Peschs *Lehrbuch der Nationalökonomie* eine zentrale Rolle spielen (vgl. Pesch 1905: 351-401).

3.1. Arbeitsteilung und soziale Solidarität im republikanischen Solidarismus Frankreichs

Anders als Adam Smith und Karl Marx, die der zunehmenden Arbeitsteilung zwar eine enorme produktivitäts- und wohlstandssteigernde Relevanz, zugleich aber auch eine massive gesellschaftszersetzende und die Individuen deformierende Wirkung zugesprochen hatten, waren es die Gründerväter der französischen Solidaritätssoziologie, Auguste Comte und Émile Durkheim, die den Arbeitsteilungsprozessen der beginnenden Industriegesellschaft erstmals attestierten, in spezifischer Weise gemeinschafts- und solidaritätsstiftend zu fungieren.⁹ Es ist Peschs besondere Leistung, sich dieser für einen neuscholastischen Jesuiten denkbar fremden Theorietradition aus dem laizistischen Frankreich angenähert und sie systematisch für sein Theorieprojekt einer modernen christlichen Sozialphilosophie rezipiert zu haben; eine Rezeptionsleistung, deren innovatorischer Wert kaum überschätzt werden kann.

Mit den soziologischen Arbeiten Durkheims hatte sich die Kategorie der sozialen Solidarität (*solidarité sociale*), die schon bei Comte eine zentrale Rolle spielte, im Frankreich

⁸ Zu Peschs Rezeptionsinteressen gegenüber der Soziologie seiner Zeit vgl. ausführlich auch Dirsch 2006, bes. 80-103. Dirsch, der sich der neuscholastisch-thomistischen Tradition verbunden fühlt, kommt zu dem eher fragwürdigen Urteil: „Er [Pesch, HJGK] vereinigt in seinem Werk in beinahe einzigartiger Weise katholisch-philosophische Hintergründe mit den Erfordernissen moderner wissenschaftlicher Betrachtung, hauptsächlich im Bereich der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Gerade die Prägung durch die scholastische Seinsphilosophie wirkte sich ausschließlich positiv auf seine methodologische Vorgehensweise aus“ (ebd.: 102).

⁹ Die Ausführungen dieses Abschnitts orientieren sich an Große Kracht 2017: 73-258. Die Übersetzung der französischen Zitate stammt vom Verfasser.

der Dritten Republik endgültig als Grundtopos sozialwissenschaftlicher Theoriebildung etabliert. In seiner Dissertationsschrift *De la division du travail social* aus dem Jahr 1893 (Durkheim 1992) hatte Durkheim auf der Grundlage zunehmender Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung ein neuartiges Moral- und Gesellschaftskonzept in den Blick genommen, in dessen Rahmen die Plausibilitätsstrukturen des politischen und ökonomischen Liberalismus in die Krise gerieten – und in dessen Folge sich die Chance bieten sollte, der französischen Dritten Republik eine neuartige, spezifisch postliberale Moral- und Sozialtheorie in Aussicht zu stellen.

Für Durkheim ist die Solidarität – verstanden als zunehmende wechselseitige Verflechtung der Gesellschaftsmitglieder untereinander – eine soziologisch beschreibbare soziale Tatsache, die sich aus zunehmender Arbeitsteilung zwangsläufig ergibt (vgl. dazu Tyrell 1985). Denn in dem Maße, in dem Gesellschaften beginnen, sich arbeitsteilig zu differenzieren, entstünden Prozesse der Spezialisierung, Professionalisierung und Individualisierung, durch die nicht nur der gesellschaftliche Reichtum, sondern zunächst einmal die soziale Komplexität enorm ansteigen, sodass die Individuen durch zunehmende ‚soziale Dichte‘ nun immer enger miteinander verflochten werden. Im Übergang von der ‚mechanischen‘ zur ‚organischen‘ Solidarität würden die Gesellschaftsmitglieder in diesem Prozess – so lautet Durkheims berühmte Formel – „zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer“ (Durkheim 1992: 82), da die soziale Arbeitsteilung sie einerseits individueller und autonomer, zugleich aber auch abhängiger voneinander werden lasse. Demnach kennzeichnen sich moderne Gesellschaften dadurch, dass sie in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität, Interdependenz und wechselseitige Abhängigkeit ebenso wie differenzierte Individualität, freie Entfaltungsmöglichkeiten und persönliche Selbstbestimmungschancen für den Einzelnen, d. h. komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe Grade personaler Selbstbestimmung, hervorbringen. Mit dieser Einsicht war gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein Reflexionsniveau erreicht, auf dem es möglich wurde, Freiheit und Abhängigkeit nicht länger – wie in den dominanten Wahrnehmungsmustern des politischen und ökonomischen Liberalismus – gegeneinander in Stellung zu bringen, sondern in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander in den Blick zu nehmen.

Nur drei Jahre nach Durkheims Schrift zur Arbeitsteilung, im Jahr 1896, veröffentlichte der Jurist und Politiker Léon Bourgeois in diesem Zusammenhang sein innerhalb weniger Jahre sehr populär gewordenes, bis heute jedoch nicht ins Deutsche übersetztes Manifest *Solidarité* (Bourgeois 2008a), mit dem der Topos der Solidarität zum leidenschaftlichen Programmbegriff eines sozialpolitischen Linksrepublikanismus avancierte. Bourgeois, der spätere Friedensnobelpreisträger des Jahres 1920, hatte seit 1890 mehrere Regierungsämter bekleidet und war mit dieser Schrift zur zentralen Identifikationsfigur des *solidarisme* avanciert, der um die Jahrhundertwende eine eigenständige Sozialdoktrin jenseits von wirtschaftsliberalem Individualismus und marxistischem Sozialismus formulierte, mit deren Hilfe breit angelegte Projekte staatlicher Sozialpolitik in Angriff genommen werden sollten. Die klassische republikanische Trias von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sei, so Bourgeois, durch die solidaristische Trias von Solidarität, Gleichheit und Freiheit zu ersetzen, die einzig den komplexen Lebensbedingungen der Moderne entspreche: „Die Solidarität ist das erste Faktum, vorgängig zu jeder sozialen Organisation; sie ist zur gleichen Zeit der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muss man anfangen. Solidarität zuerst [...]“ (Bourgeois 2008c: 122 f.).

Bourgeois' Manifest, das bis zum Jahr 1912 sieben Auflagen erlebte, nahm in diesem Rahmen eine kontraktualistische Theorie sozialer Gerechtigkeit in den Blick, die das aus der bürgerlich-liberalen Sozialphilosophie bekannte und bisher ausschließlich zur Legitimation politischer Herrschaft verwendete Vertragsmotiv erstmals auf die drängende ‚soziale Frage‘ anwendete. Aus der Tatsache der sozialen Solidarität (*solidarité de fait*) folgt für Bourgeois nämlich unmittelbar eine „soziale Schuld“ (*dette sociale*) aller gegenüber allen. Seine

Kernaussage lautet dementsprechend: „Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren. [...] Der Mensch lebt in der Gesellschaft und kann ohne sie nicht leben, er ist zu jeder Stunde ihr gegenüber ein Schuldner. Das ist die Grundlage seiner Pflichten, die Belastung seiner Freiheit“ (Bourgeois 2008a: 88, 83).

Die *solidarité de fait* rufe permanent soziale Effekte hervor, „von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise“ (Bourgeois 1907: 9). Sie produziere nämlich „zum einen diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben und die dabei ihren Teil verteidigen, so als wäre es ihr Recht — und sie begehen damit eine Hinterziehung“ (Bourgeois 2008b: 114). Zum anderen produziere sie „jene, die vom größten Teil der sozialen Vorteile beraubt sind und das Gefühl haben, dessen Gläubiger zu sein; sie leiden, sie fühlen sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber sie können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren“ (ebd.). Ohne den rigorosen gesellschaftlichen Umgestaltungsambitionen der Sozialisten das Wort zu reden, komme es deshalb, so Bourgeois, darauf an, im Rahmen sozialreformerischer Politik „diejenigen bezahlen zu lassen, die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluss des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden“ (Bourgeois 2008d: 144 f.).¹⁰

Bourgeois präsentiert den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs also eine „soziale Rechnung“ (*compte social*), deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hält, auch wenn die Höhe dieser Schuld nicht individuell zu ermitteln sei: „Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, dann weigert er sich, die Schuld zu bezahlen, die er kontrahiert hat; dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt“ (Bourgeois 1907: 16).

Dieses solidaristische Rechtsmotiv einer aus der *solidarité de fait* resultierenden *solidarité devoir* verknüpft Bourgeois nun – und darin liegt seine theoretische Originalität – mit dem liberalen Vertragsgedanken, der ihm als besonders angemessener Ausdruck der republikanischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit gilt. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen wollen, dann sind sie Bourgeois zufolge genötigt, sich in einem rückwirkenden Vertrag über die Art und Weise zu verständigen, wie sie mit den Resultaten der sozialen Solidarität und den sich zunehmend verfestigenden sozialen Ungleichheiten politisch umgehen wollen. Und da man nicht erwarten könne, dass die durch die *solidarité de fait* überproportional Benachteiligten einem solchen Vertrag ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen, sei die Gewährleistung einer entsprechenden *justice réparative* eine der zentralen Staatsaufgaben.

Für Bourgeois ergibt sich damit aus dem sozialen Faktum der zunehmenden wechselseitigen Abhängigkeiten und Verstrickungen zwischen den Mitgliedern moderner, hocharbeitsteiliger Gesellschaften, die sich als freie und gleiche Bürger einer demokratischen Republik verstehen wollen, die Notwendigkeit der Etablierung eines über das bürgerliche

¹⁰ Bourgeois' *solidarisme* geht es nicht um die Abschaffung, sondern um die ‚Befreiung‘ (*libération*) des Privateigentums. So erklärt Bourgeois auf einem solidaristischen Kongress im Jahr 1901: „Die Kollektivierung ist nicht das Ziel des Systems der Solidarität. Das, was kollektiv ist, ist der Ausgangspunkt, die solidarische und notwendige Gesellschaft. Das Ziel ist individuell. Es ist die durch die Begleichung der sozialen Schuld wiedererlangte Freiheit. In diesem Sinne ist die Doktrin der Solidarität der Rückkauf der individuellen Freiheit und des individuellen Eigentums; sie ist selbst die Rechtfertigung des befreiten Eigentums“ (Bourgeois 1907: 45). Allerdings räumt er gegenüber diesem individualistisch-liberalen Motiv des ‚Freiheitsrückkaufs‘ ein, dass diese *libération* nie „total und für immer“ gelten könne: „Wer fortfährt zu leben, wird von neuem Schuldner, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat“ (ebd.: 77).

Privatrecht hinausgehenden Sozialrechts, das auf die Einführung sozialer Sicherungs- und Fördermaßnahmen im Bereich der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sozialversicherungen, der öffentlichen Hygiene, der Sicherung des Existenzminimums und der Einführung kostenloser Schulbildung sowie deren Finanzierung durch progressiv ansteigende Steuersätze zielt und den liberalen Rechtsstaat in diesem Sinne zum solidaristischen Wohlfahrtsstaat ausbauen will.

3.2. *Christliches Naturrecht statt republikanischer Vertrag im Solidarismus Heinrich Peschs*

Den in Deutschland weitgehend unbekannt gebliebenen *solidarisme* der Dritten Republik hat überraschenderweise der neuscholastische Jesuit Heinrich Pesch systematisch rezipiert und ausgewertet; und er ist damit zum Begründer des Solidarismus in Deutschland geworden. Pesch, der sich gerne als Schüler des preußisch-protestantischen Finanzwissenschaftlers und ‚Staatssozialisten‘ Adolf Wagner bezeichnete, hat sich mit dem ‚Solidarismus‘ den Programmbegriff des laizistischen französischen Linksrepublikanismus explizit zu eigen gemacht und dies auch in keiner Weise verhehlt, auch wenn er diese Anleihen nur vorsichtig zu erkennen gibt. Auf die entsprechende Literatur nimmt er bereits in seinem programmatischen, unter dem schlichten Titel *Solidarismus* stehenden Artikel in den *Stimmen aus Maria-Laach* (Pesch 1902) in breiter Form Bezug;¹¹ und auch in seinem *Lehrbuch* werden zentrale Texte der französischen Soziologie und Philosophie der Solidarität nicht nur genannt, sondern z. T. sehr ausführlich und zumeist zutreffend, wenn auch nicht immer fehlerfrei referiert.¹² Pesch hat sich also offensichtlich intensiv mit dem französischen Solidarismus auseinandergesetzt und davon in erheblichem Maße profitiert.¹³ Allerdings werden die Bezüge zum *solidarisme* in Peschs Schriften im Laufe der Zeit immer spärlicher; und seinem Spätwerk ist diese Inspirationsquelle kaum noch anzumerken.

In seinem Solidarismus-Artikel von 1902 verweist Pesch jedoch noch deutlich auf eine „aus französischen Schriftstellern gebildete Schule, die heute den Namen ‚Solidarismus‘ für ihre Lehre in Anspruch nimmt“, wobei sich unter ihren Anhängern „mehr Philosophen und Soziologen als eigentliche Nationalökonom“ (ebd., 307) befänden:

„Was sie wollen, ist nur das eine: nach und nach aus der sich unabwendbar, wie ein Fatum durchsetzenden und weiter verzweigenden faktischen Solidarität eine *kontraktliche* zu machen, eine *freiwillig* anerkannte und angenommene Solidarität. Denn die freiwillige subjektive Annahme ist ihnen zufolge das einzige Mittel, durch welches die rein tatsächliche Solidarität einen *sittlichen* Charakter und Wert erhalten könne. Daher auch das Bestreben, den Individuen ein immer lebhafteres Bewusstsein jener Tatsache der wechselseitigen Abhängigkeit zu vermitteln“ (ebd.: 307; Hervorhebung im Original).

Pesch richtet den Fokus in diesem Aufsatz also in besonderer Weise auf die kontraktualistische Solidaritätsphilosophie von Léon Bourgeois. Dabei attestiert er dem *solidarisme* insgesamt zwar löbliche, aber letztlich doch zu kurz greifende politisch-moralische Reformintentionen. So unterstützt Pesch zwar mit Nachdruck das Eintreten der französischen Solidaristen für den Staatsinterventionismus im Hinblick auf die Fragen „der Reglementierung der Arbeit oder im Hinblick auf ungesunde Wohnungsverhältnisse, Verfälschungen von Lebensmitteln und dgl.“ (ebd.: 308). Auch begrüßt er mit ihnen, „wenn das Gesetz durch gewisse Formen einer obligatorischen Association den verschiedenen Klassen der Gesellschaft den Geist der Solidarität einzuprägen sucht“ (ebd.). Dies alles geht

¹¹ Vgl. Pesch 1902: 307-310. Genannt werden hier L. Bourgeois, E. Durkheim und A. Fouillée. Konkret verweist er auf Bourgeois‘ Manifest *Solidarité* und auf Durkheims *De la division du travail social*. Darüber hinaus nennt er drei Texte von Charles Gide.

¹² Vgl. Pesch 1905: 394-398. Hier wird Alfred Fouillée allerdings irrtümlich in einem Atemzug mit Autoren wie Herbert Spencer, Paul von Lilienfeld und René Worms „zu den Vertretern der biologischen Soziologie“ (ebd.: 82) gerechnet.

¹³ Umgekehrt lässt sich eine Pesch-Rezeption in Frankreich nicht feststellen. Die französischen Solidaristen haben ihren deutschen katholischen Rezipienten offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen. Und bis heute scheint es keine französische Ausgabe von Pesch-Texten zu geben.

für ihn jedoch nicht weit genug, denn in dieser „Pflege der Solidarität durch die Gesetzgebung“ werde in Frankreich, wie er eher ungenau notiert, „fast nur ein in der Gegenwart unentbehrliches Mittel gesehen, um den Boden zu ebnen, auf dem sich dann später die *freie Kooperation* mehr und mehr entfalten könne“ (ebd.: 308; Hervorhebung im Original).¹⁴

Die Leitidee eines nichtetatistischen Kooperatismus geht für Pesch aber nicht weit genug. Sie „kann uns nicht genügen!“ (ebd.: 308) Die Solidarität sei vielmehr „als ein *objektives soziales, dauerndes Rechtsgesetz* zu kennzeichnen, das von dem Urheber der Natur für die menschliche Gesellschaft überhaupt aufgestellt, im Staate seine Verwirklichung finden soll“ (ebd.: 309; Hervorhebung im Original). Deswegen sei „eine vorübergehende Staatsintervention, die als letztes Ziel für das ganze Gebiet des Wirtschaftslebens lediglich die freie Kooperation ins Auge faßte“, nicht ausreichend (ebd.). Vielmehr müsse man im Blick behalten, „daß für die gesamte Staatstätigkeit die öffentliche Wohlfahrt und das allgemeine Wohl des Volkes den höchsten Zweck, die oberste Norm darstellt“ (ebd.). Zwar könne und solle die freie Kooperation durchaus „einen wesentlichen Bestandteil des solidaristischen Systems“ bilden; gerade unter den Bedingungen großer Volkswirtschaften sei es aber unverzichtbar, dass sich neben und über den zahlreichen Formen freiwilliger Kooperation auch eine „weitgreifende Tätigkeit der öffentlichen Körperschaften, vor allem des Staates“ vollzieht (ebd.). Und dieser wachsenden Verantwortlichkeit des Staates trage „der französische Solidarismus, wenn wir ihn richtig beurteilen, in keiner seiner Formulierungen genügend Rechnung“ (ebd.).

Vor allem aber leide der *solidarisme* an einer unzureichenden moraltheoretischen Grundlage. Es sei „der große, aber selbstverständliche Mangel des ‚Solidarismus‘ eines Bourgeois, daß er völlig außer Stande bleibt, von der *thatsächlichen* Solidarität die Brücke zu schlagen zur *sittlichen* Solidarität!“ (ebd.: 308; Hervorhebung im Original) Die sittliche Geltung der Solidarität als sozialer Rechtspflicht kann für Pesch nämlich nicht einfach von vertraglichen Zustimmungen der Individuen abhängig gemacht werden. Solange dies nämlich der Fall sei, verbleibe der Solidarismus letztlich „im Dienste der Individualinteressen“, ohne den Anspruch erheben zu können, „ein wahrhaft *soziales* System zu sein“ (ebd.: 310; Hervorhebung im Original). Dem „wahren Solidarismus“ (ebd.: 308) müsse es stattdessen darum gehen, dass die Solidarität „als soziales Gesetz jederzeit unabhängig von der Willkür der Individuen und eventuell auch gegen deren Willen zur Durchführung“ (ebd.: 309) gelange.

Vor diesem Hintergrund sei es der „Fundamentalirrtum der französischen Schule“, dass die Solidarität ihre moralische Geltung hier „erst durch den freien Willen des Individuums erhalte“, was „eine offenkundige Verwechslung von Solidarität als subjektiver persönlicher Tugend und Solidarität als sittlicher Norm“ darstelle (ebd.: 308). Als ‚sittliche Norm‘ gründe die Solidarität nämlich, so Pesch, unmittelbar in der göttlichen Schöpfungsordnung, nicht aber in den unsicheren und permanenten Veränderungen unterworfenen moralischen Sitten, Gewohnheiten und Überzeugungen der Menschen. Dies sei aber beim französischen Solidarismus der Fall; und so stelle sich zwangsläufig die Frage:

„[...] wo ist die Garantie, daß nicht über kurz oder lang egoistische ‚Unsitte‘ die ‚besseren Sitten‘ der Gegenwart wieder verdränge, wenn Sitte und Sittlichkeit lediglich unter dem Gesichtspunkte rein persönlicher, *subjektiver* Anerkennung und Angewöhnung, oder auch der *herrschenden* Gewohnheit betrachtet, und nicht mit dem höheren Maßstabe echter, wahrer, *objektiver* Sittlichkeit gemessen wird?“ (ebd.; Hervorhebung im Original)

Die Solidarität bleibe im französischen Solidarismus, so Pesch, letztlich „nur ein schönes Wort, aber eine saft- und kraftlose Sache, ohne festes Fundament und darum ohne

¹⁴ Hier rekurriert Pesch offensichtlich vor allem auf den genossenschaftlichen Assoziationismus Charles Gides. Das Motiv der freien Kooperation spielt bei Bourgeois dagegen kaum eine Rolle.

sichern Bestand“ (ebd.: 310). Noch schärfer als über Bourgeois' quasi-kontraktualistische Solidaritätsphilosophie urteilt Pesch in diesem Zusammenhang über die Moralthorie Émile Durkheims und dessen oben schon angesprochene Studie zur *Division du travail social*, der er zwei ebenso knappe wie konzise Absätze widmet. Die Arbeitsteilung erscheine bei Durkheim, wie er notiert, „geradezu als das Fundament der ‚Moral‘; denn es ist jene Differenzierung unter den Individuen, welche die Einzelnen unfähig macht, sich selbst zu genügen, und sie daher verpflichtet, sich gegenseitig Dienste zu leisten. Mit andern Worten: die Arbeitsteilung schafft die Solidarität auch als Pflicht“ (ebd.: 309). Eine solche Moralkonzeption sei aber völlig unzureichend, denn „dieser Solidarismus, der sich lediglich auf das geschichtlich Gewordene stützen will, der den rein faktischen Verhältnissen, welche gerade der Ordnung durch ein höheres Prinzip und Gesetz bedürfen, eben jenes Prinzip wieder entlehnt, kommt nicht zum Ziele, schafft weder für die Theorie Klarheit noch Heil für die Praxis“ (ebd.: 310).¹⁵ Ein ‚wahrer Solidarismus‘ verlange vielmehr „die Anerkennung der Solidarität als einer von Gott gewollten, vom Christentum laut verkündeten sittlichen Pflicht, zu deren Erfüllung und Durchführung nicht bloß die Individuen, sondern auch die Lenker der Staaten als solche von Gott berufen sind“ (ebd.: 308; Hervorhebung im Original). Solange also der französische Solidarismus in seiner „Losreiβung von Gott und Christentum“ verharre, bleiben seine Grundlagen für Pesch unzureichend und instabil, denn: „Die ‚Sitten‘ ändern sich, aber das göttliche Sittengesetz bleibt ewig dasselbe“ (ebd.).

Trotz dieser Vorbehalte verband Pesch mit dem Begriff des Solidarismus aber die Hoffnung, ein programmatisches Schlagwort gefunden zu haben, dass es mit den Programmbegriffen des Individualismus und des Sozialismus aufnehmen könnte. Das ‚System des Solidarismus‘, dessen erste Ansätze sich bereits 1896 im Ersten Band seines Werkes *Liberalismus, Socialismus und Christliche Gesellschaftsordnung* finden¹⁶ und das im ersten Band seines *Lehrbuchs* ausführlich entfaltet wird (Pesch 1905: 351-401), verstand er als eine eigenständige sozialphilosophische Alternative zu den dominierenden Sozialdoktrinen seiner Zeit. Und er war überzeugt, dass dieses ‚System‘ der deutschen Nationalökonomie des 20. Jahrhunderts eine normativ ambitionierte und dabei empirisch und theoretisch gleichermaßen ausgewiesene systematische Grundlage anbieten könne, die sich jenseits etatistischer und marktliberaler Engführungen ansiedeln und den Herausforderungen der Gegenwart damit angemessener begegnen könne als seine beiden älteren Theoriekonkurrenten. Denn das Zeitalter des individualistischen Liberalismus sei historisch längst überwunden, wie man an den „heute zur Herrschaft gelangten *sozialen* und *sozialisierenden* Tendenzen“ erkennen könne (Pesch 1902: 320; Hervorhebung im Original). Und auch der Sozialismus sei nicht auf der Höhe der Zeit, weil er „die Volkswirtschaft, aber auch die Persönlichkeit des Bürgers, völlig dem *Prinzip der Zwangsgemeinwirtschaft*“ (ebd.: 321; Hervorhebung im Original) überantworten wolle.

Die gegenwärtige Geschichtsepoche verlange nämlich, so Pesch, die Anerkennung der individuellen Freiheit und Selbstbestimmung der Menschen, die sich nicht einfach vorgegebenen sozialen Ordnungsstrukturen unterwerfen wollten. Sie verlange aber auch die

¹⁵ In der *Grundlegung* von 1905 urteilt er dann noch schärfer – und in der Sache tendenziell unzutreffend: „Im übrigen erblickt Durkheim für die Zukunft den einzigen Regulator der gesellschaftlichen Beziehung im Verträge, dessen Innehaltung [sic!] der Staat zu bewachen hat. Dabei erkennt er die Notwendigkeit gemeinsamer sittlicher Ideen nicht an. Das ist freilich eine Solidarität, bei der auch ein entfesselter Kapitalismus seine Rechnung finden dürfte“ (Pesch 1905: 394 f.); vgl. zu Durkheims Vorstellungen vertraglicher Solidarität Tyrell 1985: 221-223. Vor diesem Hintergrund ist es unplausibel, Durkheim als einen der für Pesch „wichtigsten Gewährsleute außerhalb des christlichen Milieus“ (Dirsch 2006: 62) zu bezeichnen.

¹⁶ Schon hier spricht Pesch von der Solidarität als Pflicht und als Tatsache, deren Doppelcharakter sich aus den Phänomenen von Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung ergebe: „Für die Gesellschaftslehre ergibt sich nun hieraus als wichtige Folgerung das Gesetz der Solidarität, die Gemeinsamkeit der Interessen als *Thatsache* und als *Pflicht*“ (Pesch 1896: 398; Hervorhebung im Original).

Anerkennung der zunehmenden sozialen Verflechtungen zwischen den Individuen, die als Folge zunehmender Arbeitsteilung entstünden. Vor diesem Hintergrund beginnt Peschs Solidarismus-Aufsatz unmittelbar mit der Gegenüberstellung der drei ‚Systeme‘ des Individualismus, des Sozialismus und des Solidarismus:

„Die leitende Idee des Individualismus war die der absoluten Freiheit und Selbständigkeit lediglich den eigenen Vorteil suchender Einzelwirtschaften. Der individualistischen Dezentralisation stellte der Sozialismus die Forderung einer völlig einheitlichen, zentralisierten, universalen Wirtschaftsgenossenschaft gegenüber, mit Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen. Nicht einmal vor den geheiligten Grenzen der Familieneinheit macht er Halt. Auch sie verschwindet für ihn in der universalen Gleichheit der einen, allgemeinen Wirtschaftsgenossenschaft, der ‚Gesellschaft‘ schlechthin.

In der Mitte zwischen beiden Extremen einer absoluten Zentralisation und einer absoluten Dezentralisation steht ein drittes System. Es beläßt der Einzelwirtschaft ihre relative Selbständigkeit, fordert lediglich deren organische Eingliederung in das gesellschaftliche Ganze. Da aber die Gesellschaft als Verbindung freier, sittlicher Wesen eine moralische Einheit darstellt, so muß auch der in letzter Linie jedes soziale System beherrschende Grundgedanke mit der moralischen Ordnung im Einklang stehen, ja in sich selbst ein sittliches Postulat sein. Diese moralische Forderung nun, welche als oberstes und allgemeinstes soziales Gesetz für das Individuum, die Gesellschaft, den Staat sich darstellt, möchten wir kurz mit dem Namen Solidarität bezeichnen und das hierauf aufgebaute System selbst *Solidarismus* nennen“ (Pesch 1902: 38; Hervorhebung im Original).

Die zentralen Topoi des von Pesch begründeten katholischen Solidarismus sind hier bereits versammelt: keine ‚absolute Freiheit‘ und keine ‚universale Gleichheit‘, keine ‚lediglich den eigenen Vorteil suchende Einzelwirtschaften‘ und keine ‚Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen‘; statt dessen ‚relative Selbständigkeit‘, ‚organische Eingliederung in das gesellschaftliche Ganze als einer moralischen Einheit, und vor allem: Anerkennung der ‚moralischen Ordnung‘.

Dabei fällt auf, dass Pesch den Begriff der Solidarität – genau wie die französischen Solidaristen – nicht primär moralisch-präskriptiv, sondern analytisch-deskriptiv, d. h. als soziologische Kategorie zur Beschreibung der zunehmenden sozialen Interdependenz- und Verflechtungszusammenhänge zwischen den Mitgliedern hocharbeitsteiliger Gesellschaften verwendet. Allerdings verbindet er diesen Topos soziologischer Beschreibung zugleich wieder unmittelbar mit seinem Interesse an der Plausibilisierung einer naturrechtsteleologischen Sozialmetaphysik, wenn er in diesem Zusammenhang ausführt:

„Die in der allgemeinen menschlichen Natur begründete, durch die geschichtliche Entwicklung tausendfach verknüpfte und Tag für Tag sich neu schaffende *thatsächliche* Abhängigkeit der Menschen voneinander, das Ineinandergreifen der Arbeit, ihre Teilung und Vereinigung, Tausch und Kauf, die Verteilung des Produktes unter die an der Produktion Beteiligten, die wechselseitige Bedingtheit aller Lebensverhältnisse, kurz das ganze Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens mit seinen unzähligen Relationen, seinem Anziehen und Abstoßen, seiner Gemeinschaft und Feindschaft bietet dem nationalökonomischen Beschauer nicht nur das Bild einer bloß *thatsächlichen* Abhängigkeit. Die vernunftgemäße teleologische Auffassung und Beurteilung erhebt sich vielmehr über die lediglich faktischen Verhältnisse und erkennt in all diesem das Mittel für ein Ziel, das durch und in jener Abhängigkeit und Verknüpfung erreicht werden kann und *pflichtmäßig* erreicht werden *soll*“ (Pesch 1902: 48; Hervorhebung im Original).

In diesem Sinne sieht Pesch die de facto-Solidarität und die ihr korrespondierende soziale Rechtspflicht also letztlich in der ‚Sozialnatur des Menschen‘ verankert, wie sie in der Schöpfungsordnung Gottes angelegt und vorgegeben sei. Die zunächst rein deskriptiv zu erfassende Abhängigkeitssolidarität ist für Pesch also zugleich ein ontologisches ‚Seinsprinzip‘ der göttlichen Schöpfungsordnung. Und nur als solches könne dieses ‚Seinsprinzip‘ auch eine soziale Rechtspflicht begründen. Dementsprechend bilde die Bezugnahme auf „die öffentliche Wohlfahrt und das allgemeine Wohl als soziale *Rechtspflicht*“ den eigentlichen „Kernpunkt des Solidarismus“ (ebd.: 320, Hervorhebung im

Original). Die soziale Rechtspflicht der Solidarität verlange, so Pesch, gerade mit Blick auf den Staat,

„allen Volksgenossen nach Möglichkeit die gesicherten Bedingungen zu verschaffen für eine normale und günstige Entwicklung ihrer geistigen und körperlichen Existenz, wobei als wahrer Maßstab fortschreitender Kultur vor allem die materielle, geistige und soziale Hebung gerade der *unteren* und *mittleren* Klassen gilt“ (ebd.: 60; Hervorhebung im Original).

Trotz der vergleichbaren rechts- und sozialpolitischen Intentionen des katholischen Solidarismus Heinrich Peschs und des laizistischen *solidarisme* Léon Bourgeois' kann es nicht verwundern, dass sich der neuscholastische Jesuit von der Solidarismus-Konzeption jenseits des Rheins zugleich deutlich zu distanzieren versuchte. Auffällig ist allerdings, dass er sich nicht recht entscheiden konnte, worin er den zentralen Fehler dieses Theorieansatzes in politischer Hinsicht sehen wollte. Pesch schwankt hier zwischen dem frühen Verdacht, der *solidarisme* sei „im Grunde nur ein *abgeschwächter Liberalismus*“ (ebd.: 310; Hervorhebung im Original) – und dem späteren Vorwurf, er liefe letztlich auf eine sozialistische Enteignung der Besitzenden hinaus.

Meinte Pesch also noch 1902, die französischen Solidaristen dem Liberalismus zurechnen zu sollen, so änderte sich der Tenor im ersten Band des *Lehrbuchs* grundlegend. Im kontraktlichen Solidarismus eines Léon Bourgeois werde, so heißt es nun, „durch kühne Schlussfolgerungen“, die „geradezu als ein Muster von Begriffsverwirrung“ gelten könnten, eine Doktrin konstruiert, die in ihren Konsequenzen dazu führen müsse,

„den sozialen Frieden zu stören, den Klassenkampf zu proklamieren, dem Kollektivismus die Wege zu ebnen, mag dies beabsichtigt sein oder nicht. [...] Die große Masse des Volkes erscheint hier als quasikontraktlicher Gläubiger der Besitzenden, und des Staates Aufgabe wird und muß es sein, dem kontraktlichen Rechte der Gläubiger Geltung zu verschaffen, die Zahlung der Schuld zu erzwingen, das Eigentum der Besitzenden zu liquidieren“ (Pesch 1905: 396).¹⁷

Die Chance, in den theoretischen und praktischen Bemühungen des französischen *solidarisme* einen sozialpolitischen Verbündeten zu erkennen, konnte und wollte Pesch also offensichtlich nicht ergreifen; und vor dem Hintergrund der autoritativen Verpflichtung der katholischen Sozialphilosophie auf die thomistische Neuscholastik wäre dies auch eine allzu unrealistische Erwartung gewesen. Dennoch blieben Peschs Überlegungen zum ‚System des Solidarismus‘ keineswegs resonanzlos. Der ‚erzliberale‘ Publizist und Ökonom Ludwig von Mises etwa nannte „die französischen Solidaristen und den vom französischen Geiste stark beeinflussten Jesuiten Pesch“ schon 1922 in einem Atemzug und verurteilte die Ideen beider als „peudosozialistische Gebilde“¹⁸. Und in den Kreisen der bürgerlichen Sozialreform

¹⁷ 1914, in der zweiten Auflage des Ersten Bandes des *Lehrbuchs*, finden sich dann nur noch zwei Sätze zu Bourgeois: „Die Begründung der staatlichen Intervention ist da ganz individualistisch gedacht: die Besitzenden erscheinen den Besitzlosen gegenüber durch einen Quasikontrakt zur Mitteilung ihrer Güter verpflichtet, und hieraus wird dann das Recht des Staates zur Erzwingung dieser angeblichen Obligation abgeleitet, die Fürsorge für die Enterbten gewissermaßen zu einer rechtlich einklagbaren Schuld gemacht“ (Pesch 1914: 394). Hier nimmt Pesch übrigens erstmals auch Bezug auf Juan Donoso Cortés und seine bereits 1854 in deutscher Übersetzung erschienene Restaurations-Kampfschrift *Versuch über den Katholizismus, den Liberalismus und Sozialismus* (span., 1851), eine Schrift, in der die Solidarität erbsündentheologisch als eine der „schönsten und erhabensten Offenbarungen des katholischen Dogmas“ (zitiert nach ebd., 396) gefeiert wird, ohne jedoch „die soziale und volkswirtschaftliche Bedeutung der Solidarität“ (ebd.) in ihrem Eigenwert entsprechend zu thematisieren. Offensichtlich hat Pesch diese Schrift erst nach der Veröffentlichung der Erstauflage seines *Lehrbuchs* zur Kenntnis genommen. Insofern ist die Behauptung irreführend, Pesch fasse den Solidaritätsbegriff „durch die Vermittlung von Juan Donoso Cortés [...] ganz im Sinne des französischen Ultrakatholizismus: als eine Heilssolidarität, die sich aus der Erbschuld des Menschen und dessen Erlösung durch Jesus Christus ergibt“ (Fiegle 2003: 264). Schon gar nicht wird man Donoso Cortés als „theologische[n] Gewährsmann“ des durch und durch neuscholastisch geprägten Pesch ausgeben können (so aber Dirsch 2006: 337).

¹⁸ Von Mises 1922: 252. Dass der neuscholastische Jesuit Pesch ‚vom französischen Geist beeinflusst‘ sei, wird man freilich nicht ernsthaft behaupten können.

spielten Heinrich Pesch und der katholische Solidarismus in den zu Beginn der Weimarer Republik anstehenden Suchbewegungen zu einer weder obrigkeitlich-etatistischen noch marktliberal-individualistischen Wirtschafts- und Sozialordnung durchaus auch eine Rolle.¹⁹ Vor allem aber ist hier Matthias Erzberger zu nennen, der im August 1921 von rechtsradikalen Attentätern ermordete erste Finanzminister der Weimarer Republik, der im expliziten Rekurs auf Pesch und den ‚christlichen Solidarismus‘ die später nach ihm benannte Finanz- und Steuerreform durchführte und zu deren Ergebnissen stolz erklärte: „75 Prozent der Steuern beruhen auf dem Besitz und den hohen Einkommen. Nur 25 Prozent des Riesenbedarfs sind auf die breiten Volksschichten direkt gelegt worden; das ist eine soziale Gestaltung der Steuern, wie kein anderes Land sie aufweist“ (Erzberger 1921: 24). Den größten Einfluss übte Pesch allerdings auf seine beiden jesuitischen Schüler Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning aus, die seit Mitte der 1920er Jahre den katholischen Solidarismus in kapitalismustheoretischer und sozialreformerischer Richtung weiter ausarbeiteten und damit nicht nur den westdeutschen Sozialkatholizismus, sondern auch die offizielle päpstliche Sozialverkündigung, vor allem die Enzyklika *Quadragesimo anno* (Pius XI., 1931) entscheidend prägen konnten. Der katholische Solidarismus avancierte in der Zeit der Weimarer Republik zu einer eigenständigen, innerkirchlich sehr erfolgreichen und in den damaligen sozialpolitischen Debatten durchaus relevanten sozialtheoretischen Strömung, die die Weimarer Wirtschafts- und Sozialpolitik, zumal unter ihrem langjährigen Arbeitsminister Heinrich Brauns, in erheblicher Weise zu beeinflussen vermochte (vgl. Hagedorn 2018; Große Kracht 2019). Im Blick auf potenzielle wechselseitige Rezeptionsbewegungen zwischen dem katholischen Solidarismus und der seinerzeitigen deutschen Soziologie ist für die Zeit der Weimarer Republik aber eine weitgehende Funkstille zu konstatieren. So intensiv wie Heinrich Pesch haben sich seine Schüler mit der Text- und Theorieproduktion der neuen Sozialwissenschaften jedenfalls nicht beschäftigt, auch wenn insbesondere die kapitalismustheoretischen Arbeiten des Berliner Soziologen und Nationalökonomen Werner Sombart für die katholischen Solidaristen der Weimarer Republik eine zentrale Rolle spielten (vgl. Hagedorn 2018: 215-234; Große Kracht 2019, 73-112).

Für Peschs Verhältnis zur Soziologie seiner Zeit lässt sich abschließend festhalten, dass er ihr gegenüber eine für das damalige Theoriemilieu der katholischen Sozialphilosophie ungewöhnliche Offenheit und Rezeptionsbereitschaft an den Tag legte.²⁰ Denn trotz seiner für einen neuscholastischen Jesuiten der damaligen Zeit schlechthin unhintergehbaren Distanz zum wissenschaftlich-säkularen Selbstverständnis der ‚evolutionistischen Soziologie‘ begegnete er den Theorieaufbrüchen der modernen Sozialwissenschaften nicht mit einer vorausseilenden Pauschalverwerfung, sondern mit einem ernsthaften Erkenntnis- und Rezeptionsinteresse. Dabei hat er vor allem die soziologischen Einsichten in die durch

¹⁹ So attestiert etwa Heinz Marr – unter expliziter Erwähnung des Solidarismus von Heinrich Pesch – in seiner großen Artikelserie über die ‚Krise der Sozialpolitik‘ den Vertretern der katholischen Sozialreform, dass sie einen wichtigen Gegenpol nicht nur gegen das preußische Staatsverständnis, sondern auch gegen die ‚Gesellschaftsblindheit‘ der liberalen Nationalökonomie bilden. „Nicht Zufall ist’s, daß sich lange hindurch nur katholische Sozialreformer noch um die Frage des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft ernstlich bemühten und sich so ein letztes Gefühl für die Grenzen staatlicher Interventionen bewahrten. Sie waren eben dem ‚modernen Staat‘ nicht gleich tief verhaftet, [...] auch erleichterte ihnen die thomistische Überlieferung eine ‚organische‘ Sozialauffassung, die, gleich fern von Liberalismus und Merkantilismus, den modernen Verbandsbildungen ein vorausschauendes Verständnis entgegenbrachte“ (Marr 1923: 698).

²⁰ Dabei spielten im engen Sinne ‚religionssoziologische‘ Fragestellungen bei Pesch keine Rolle. Eine nähere Auseinandersetzung mit Max Webers berühmter Studie zur ‚protestantischen Ethik‘ (1904/05) etwa findet sich bei Pesch nicht. Umgekehrt ist festzuhalten, dass sich in der Zeit der Weimarer Republik zwar gelegentlich Nationalökonomen und Sozialpolitiker, nicht aber ‚moderne‘ Soziologen auf Pesch bezogen haben. Heftige Kritik an Pesch gab es dagegen aus der Schule des Österreicher Otmar Spann, der einen an Mittelalteridealen orientierten und gegen den Individualismus der Aufklärung gerichteten soziologischen ‚Universalismus‘ vertrat.

zunehmende Arbeitsteilungsprozesse induzierten, wachsenden gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse aufgenommen und für seine schöpfungstheologisch angelegte Sozialdoktrin der Solidarität als soziales Faktum und sozialer Rechtspflicht fruchtbar gemacht. Pesch hat damit in hohem Maße innovative theoretische Pionierarbeit geleistet, auch wenn er diese neuen solidaritätstheoretischen Einsichten in die wachsende Differenzierung und Komplexität moderner Gesellschaften letztlich wieder mit den Wahrnehmungsmustern der neuscholastischen Philosophie zu interpretieren versuchte. Und auch wenn Pesch damit die gerade erst eröffneten Chancen für den Dialog mit den modernen Sozialwissenschaften gleich wieder gefährdete,²¹ so hat er sich doch nachdrücklich um einen produktiven Brückenschlag zwischen der katholisch-thomistischen Lehrtradition und den modernen Sozialwissenschaften und damit auch zwischen Katholizismus und politischer Moderne insgesamt bemüht. Dass ein solcher Brückenschlag zum Wissenschaftsverständnis des 20. Jahrhunderts auf der Grundlage einer unverändert beibehaltenen neothomistischen Sozialphilosophie nicht gelingen konnte, war freilich eine Einsicht, die sich im politischen und sozialen Katholizismus erst Jahrzehnte später durchsetzen sollte.

Literatur

- Bouglé, Célestin, 1907: *Le solidarisme*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 2008: *Solidarité (La collection "Bibliothèque républicaine"; Présentation de Marie-Claude Blais)*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 2008a: „Solidarité.“ S. 47-101 in: ders., *Solidarité (La collection "Bibliothèque républicaine"; Présentation de Marie-Claude Blais)*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 2008b: „Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1990.“ S. 104-120. in: ders. *Solidarité (La collection "Bibliothèque républicaine"; Présentation de Marie-Claude Blais)*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 2008c: „Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1990.“ S. 121-140 in: ders., *Solidarité (La collection "Bibliothèque républicaine"; Présentation de Marie-Claude Blais)*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 2008d: „Discours de clôture du Congrès d'Éducation Sociale en 1990.“ S. 141-158 in: ders., *Solidarité (La collection "Bibliothèque républicaine"; Présentation de Marie-Claude Blais)*. Paris.
- Bourgeois, Léon, 1907: „L'idée de solidarité et ses conséquences sociales.“ S.1-119. in: ders., *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Deuxième édition, Paris.
- Comte, Auguste 1974: *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*. 2. Aufl., Stuttgart.
- Dirsch, Felix, 2006: *Solidarismus und Sozialethik. Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, Münster.
- Durkheim, Émile, 1992: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. [frz. 1893], Frankfurt a. M.
- Erzberger, Matthias, 1921: *Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip*, Mönchen-Gladbach.
- Fenske, Hans, 1991: Politisches Denken im 20. Jahrhundert, S. 657-880 in: *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. v. Hans-J. Lieber. Bonn.
- Fiegle, Thomas, 2003: *Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer*. Münster.
- Gabriel, Karl, und Hermann-Josef Große Kracht, Hg., 2006: *Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform*. Paderborn.

²¹ So notiert etwa Fiegle (2003: 266) zu Recht: „Für die Gläubigen mag die von Pesch vorgebrachte neothomistische Begründung des Solidarismus ausreichen. In der Gesellschaft, in der Pesch lebt, kann der Versuch, an Reform [gemeint ist: Reformation, HJGK] und Aufklärung vorbei an der scholastischen Philosophie des christlichen Mittelalters anzuschließen, allerdings kaum überzeugend wirken“.

- Gide, Charles, 1929: „Die Solidaritätsidee als Wirtschaftsprogramm.“ [frz. 1893], S. 49-66 in: ders., *Der Kooperatismus*, Halberstadt.
- Große Kracht, Hermann-Josef, 2007: „... der Hebung des Arbeiters mein Leben zu widmen“. Zur Lebensgeschichte von Heinrich Pesch SJ (1854-1926).“ S. 9-30 in: *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, hg. v. ders., Tobias Karcher SJ und Christian Spieß. Berlin.
- Große Kracht, Hermann-Josef, 2017: *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*. Bielefeld.
- Große Kracht, Hermann-Josef, 2019: *Gustav Gundlach SJ (1892-1963). Katholischer Solidarismus im Ringen um die Wirtschafts- und Sozialordnung*. Paderborn.
- Gülich, Christian, 1991: *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*. Wiesbaden.
- Hagedorn, Jonas, 2018: *Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik*. Paderborn.
- Köster, Roman, 2011: *Die Wissenschaft der Außenseiter. Die Krise der Nationalökonomie in der Weimarer Republik*. Göttingen.
- Krech, Volkhard und Hartmann Tyrell, 1995: „Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zu Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie.“ S. 11-78 in: *Religionssoziologie um 1900*, hg. v. dies. Würzburg.
- Marr, Heinz, 1923: „Zur Krise in der Sozialpolitik. Rückblick und Ausblick.“ *Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt* 32, 547-551, 563-571, 648-650, 666-668, 696-698, 710-713, 727-730, 757-760.
- Meiner, Felix, Hg., 1924: *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig.
- v. Mises, Ludwig, 1922: *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena.
- Mueller, Franz H., 1980: *Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre*. Köln.
- Pesch, Heinrich. 1896: *Liberalismus, Socialismus und Christliche Gesellschaftsordnung. Erster Theil. Einige Grundwahrheiten der christlichen Gesellschaftslehre. Erste Hälfte. Schluss*. Freiburg i. Br.
- Pesch, Heinrich, 1902: „Solidarismus.“ *Stimmen aus Maria-Laach*, 63, 38-60, 307-324.
- Pesch, Heinrich, 1905: *Lehrbuch der Nationalökonomie*. Erster Band: *Grundlegung*. Freiburg i. Br.
- Pesch, Heinrich, 1914: *Lehrbuch der Nationalökonomie*. Erster Band: *Grundlegung*. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Freiburg i. Br.
- Pesch, Heinrich, 1915: „Volkswirtschaftliche Aufgabe und Weltwirtschaft.“ *Weltwirtschaftliches Archiv* 6, 21-40.
- Pesch, Heinrich, 1924: „Heinrich Pesch S.J.“ S.191-208 in: *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hg. v. Felix Meiner. Leipzig.
- Tyrell, Hartmann, 1985: „Émile Durkheim - Das Dilemma der organischen Solidarität.“ S. 181-250 in: *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, hg. v. Niklas Luhmann. Opladen.
- Uertz, Rudolf, 2005: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*. Paderborn.