

Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat

Geschichte und Gegenwart der katholischen Interpretation des Sozialstaatsprinzips

Hermann-Josef Große Kracht

Der deutsche Katholizismus des 19. Jahrhunderts gehört in den Phänomenbereich des politischen Konservatismus. Seit dem Siegeszug der ultramontanen Bewegung zeichnet er sich durch einen programmatischen Antimodernismus aus, der sich an idealisierten Mittelalteridealen orientiert und den allenthalben anzutreffenden ‚Irrtümern der Neuzeit‘ schroffe Absagen erteilt. In diesem Rahmen sollten auch die Macht- und Herrschaftsansprüche des modernen Anstaltsstaates – zumal dann, wenn sie sich mit einer Trennung von Religion und Politik verbinden – für die vorherrschenden Wahrnehmungsmuster des politischen und sozialen Katholizismus bis in die 1960er Jahre hinein weithin fremd und verdächtig bleiben. Zugleich vollzogen sich im ultramontanen Katholizismus jedoch durchaus erhebliche, als solche freilich oft wenig reflektierte Annäherungen an das Selbstverständnis des modernen Rechts- und Wohlfahrtsstaates, dessen heutiges Profil von diesen Annäherungsprozessen nicht wenig mitgeprägt wurde.

1. Katholischer Ultramontanismus und die Furcht vor ‚Staatsomnipotenz‘

Der schroffen Zurückweisung der politischen Moderne durch die römischen Päpste zum Trotz begann der ultramontane Katholizismus in Deutschland schon früh, sich auf zentrale Prinzipien liberaler Rechtsstaatlichkeit zu berufen. Nach dem ‚Kölner Ereignis‘, der im Streit um die Mischehenfrage erfolgten Amtsenthebung des Kölner Erzbischofs Droste zu Vischering durch die preußische Regierung im Jahr 1837, hatte der neu erwachte Kircheneifer der ultramontanen Bewegung eine überraschende Kampagnenfähigkeit unter Beweis gestellt. Mit den ‚Pius-Vereinen für religiöse Freiheit‘ hatte er sich 1848 das neue Petitionsrecht zu Nutze gemacht und die Frankfurter Nationalversammlung mit 274.000 Eingaben konfrontiert, die die verfassungsrechtliche Verankerung der ‚vollen Unabhängigkeit der Kirche vom Staat‘ einforderten. Der durch die

1848er Aufbrüche politisierte Katholizismus hatte sich dabei mit Nachdruck auf die gerade erst entstehenden Freiheits- und Gleichheitsrechte berufen, die der päpstlichen Lehre jener Zeit als ‚pestilente Irrtümer‘ galten. So verpflichtete sich die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland hegemonial werdende Neuscholastik zwar erneut auf das vormoderne Staatsideal, demzufolge kirchliche und weltliche Obrigkeiten die ihnen anvertrauten Untertanen in geordneter Zusammenarbeit zur beseligenden Schau Gottes zu führen haben¹. Dennoch sollte es aber schon hier zu ersten faktischen Verabschiedungen der Leitidee eines konfessionellen Glaubensstaates kommen, zwar nicht im Sinne einer emphatischen Bejahung egalitärer Freiheitsrechte und staatlicher Religionsneutralität, wohl aber im Sinne einer nüchternen Anerkennung ihrer Unverzichtbarkeit im Kontext einer von weltanschaulich-konfessionellen Spaltungen durchzogenen Gesellschaft.²

Auch im Kontext des 1871 ausbrechenden preußischen Kulturkampfes versuchte sich der ultramontane Katholizismus gegen die Macht- und Regulierungsansprüche des modernen Staates nicht mit Hilfe seiner vormodernen Staatslehre, sondern durch den Rekurs auf den ‚ehrlichen Rechtsstaat‘ zu verteidigen. Zu Unrecht nämlich, so hieß es nun, gebärde sich der Staat heute als „omnipotent“ (v. Hammerstein 1873: 475)³, als „die einzige Quelle allen Rechts“ (a.a.O.: 477), da „der bürokratische Centralismus“ der modernen Staaten nichts anderes sei als „ein krankhafter, rechtswidriger Mechanismus“, gegenüber dem „die organische Mannichfaltigkeit früherer Jahrhunderte“ ein deut-

¹ In seinen zahlreichen staatsrechtlichen Schriften, dem so genannten *corpus politicum leoninum*, propagiert Leo XIII. das Motiv von Staat und Kirche als den beiden *societates perfectae* und erklärt: „Denn wie es auf Erden zwei vollkommene Gesellschaften gibt, die staatliche, deren unmittelbares Ziel es ist, das zeitliche und irdische Wohl der Menschheit zu bewirken, und die religiöse, deren Aufgabe darin besteht, den Menschen zu jenem wahren Glück zu führen, für das wir geschaffen sind, dem himmlischen und ewigen, so gibt es auch eine doppelte Gewalt; beide sind dem ewigen und natürlichen Gesetz unterworfen, und in den Dingen, die ihre jeweilige Ordnung und Befehlsgewalt betreffen, entscheidet jede einzelne für sich“ (*Nobilissima Gallorum* vom 08.02.1884, zit. n. UTZ/v. GALEN 1976: 2514–2527, Rn. 5).

² So konnte man schon 1844 in den *Historisch-Politischen Blättern* lesen, dass behördliche Zensurmaßnahmen „eine rechtliche und moralische Unmöglichkeit geworden“ seien, denn auch wenn man das Institut der Pressefreiheit keineswegs „aus allgemeinen und theoretischen Gründen für nothwendig und heilsam“ halte, sei es in einer konfessionell gespaltenen Gesellschaft geboten, dass die Regierung „auf den Versuch, durch Polizeimittel eine Gesinnung zu erzeugen, ein für allemal verzichte“ (CORRESPONDENZ 1844: 780 f.). Und ein Jahr später schrieb die *Mainzer Katholischen Sonntagsblätter* zum Prinzip der Pressefreiheit: „Wir wollen Leib an Leib, den geistigen Kampf mit denen kämpfen, die unsere heiligsten Güter anzutasten wagen; wir verlangen weiter nichts, als daß wir an diesem Kampfe nicht gehindert werden!“ (Zensur oder Preßfreiheit?, in: *Mainzer Katholische Sonntagsblätter* 4 (1845): 2–4, zit. n. PESCH 1966: 302–306, 304 f.).

³ „Der Staat ist omnipotent; so lautet die heute von allen Seiten her uns entgegenschallende Parole“ (v. HAMMERSTEIN 1873: 475).

lich „gesunderes Rechtsleben“ geboten habe (a.a.O.: 482). Als Ursache dieser Fehlentwicklung galt der Siegeszug der nationalliberalen Bewegung, die die rechtsstaatlichen Leitmotive der 1848er-Zeit zugunsten preußischer Machtstaatlichkeit aufgegeben habe. Schon auf dem Katholikentag 1871 hatte der Mainzer Bischof Wilhelm von Ketteler in diesem Sinne zwischen den ‚Jünglingsjahren‘ und dem ‚Greisenalter‘ des Liberalismus unterschieden (Ketteler 1871/1977). Während nämlich der jugendfrische Liberalismus der Jahrhundertmitte „im Kampfe gegen den Polizeistaat nach der Freiheit für Alle“ gestrebt habe, wolle der jetzt herrschende Nationalliberalismus „die Freiheit überall da mit frecher Stirne bekämpfen, wo das christliche Volk sich dem unfehlbaren liberalen Systeme nicht unterwerfen will“. Die frühen Liberalen waren dagegen, so Ketteler, „ehrlich und gönnten auch ihren Gegnern die Freiheit, die sie für sich forderten“. Der jetzige Liberalismus vertrete jedoch weltanschaulich „ein abgerundetes, abgeschlossenes System“ mit dem Anspruch, „sich überall zu verwirklichen“. Und deshalb sehne er sich wieder „nach der Polizei, nicht zwar für sich, aber für die Kirche und das christliche Volk“ (a.a.O.: 24 f.), um mit der Hilfe von Ausnahmegesetzen, Präventivmaßnahmen und Kontrollvorschriften „die tollen Finsterlinge zur Vernunft zu bringen, die so unvernünftig sind, die absolute Vernunft des Liberalismus nicht anzubeten“ (a.a.O.: 26).

In diesem Sinne beklagt auch der neuscholastische Sozialphilosoph Theodor Meyer SJ den „Abfall vom ehrlich-liberalen ‚Rechtsstaate‘“ (Meyer 1874: 228) und dessen „Bekehrung – nicht freilich zum christlichen Wohlfahrtsstaate“, sondern zum „neuheidnischen Absolutismus des pantheistisch-materialistischen Kulturstaates“ (a.a.O.: 228 f.). Dagegen müsse man „der jüngern Theorie des sog. Rechtsstaates“ (Meyer 1868: 124) zugestehen, „eine den thatsächlichen Verhältnissen unserer Zeit angemessene, vielleicht unter Umständen die einzig mögliche Form“ zu sein, wie staatliche Herrschaft noch wahrgenommen werden könne. Da aber fraglich sei, ob der bloß negative ‚öffentliche Rechtsschutz‘ genüge, um „die einzelnen Familien und Familiengruppen nach der in der Natur selbst kund gegebenen Absicht des Schöpfers in Stand zu setzen, den Weg zum sittlichen Endziel, so viel dieß von menschlich-socialen Mitteln abhängt, für die Einzelnen nicht nur zu ermöglichen, sondern auch zu ebnen und zu erleichtern“ (ebd.), könne der reine Rechtsstaat, der keine „positive öffentliche Fürsorge“ des Staates kenne, „nicht das philosophische Ideal“ sein. Als „Nothbehelf“ aber, der „allein das bürgerlich-friedliche Nebeneinander der heute so zerfahrenen religiösen Anschauungen ermöglicht“, müsse er solange fortbestehen, „als diese Krankheit der Gesellschaft dauert. Fügt es Gott, daß letztere wieder eine wahrhaft christliche und der Staat seiner Aufgabe als christlicher Staat und eben dadurch des wahren öffentlichen Wohles, das er zu fördern hat, wieder bewußt wird, so wird wohl auch der reine Rechtsstaat dem an sich idealern Staat der ‚öffentlichen Wohlfahrt‘ (wohl zu unterscheiden von dem engherzigen und absolutistischen Polizeistaat), – und zwar ohne Gefahr, wieder Platz machen“ (a.a.O.: 124 f.).

Diese Verteidigung der „ältern Staatslehre“ (a.a.O.: 124), die seinerzeit freilich weniger von katholisch-ultramontaner als von konservativ-lutherischer Seite in Erinnerung gehalten wurde,⁴ manövriert sich jedoch in eine veritable Schwierigkeit, die Theodor Meyer durchaus einräumt, wenn er notiert: „Der Staat ist zwar nach Gottes Ordnung unzweifelhaft berufen, innerhalb seiner Sphäre auch zum Heile der Gesellschaft in positiver Weise *mitzuwirken*. Die Staatsidee der christlichen Wissenschaft war nie der indifferente und neutrale ‚Rechtsstaat‘, sondern in dem bezeichneten Sinne der ‚Wohlfahrtsstaat‘. Aber den Beruf und die Fähigkeit, diese Aufgabe des Wohlfahrtsstaates zu erfüllen, können wir dem heidnischen Staate nicht zuerkennen“ (Meyer 1874: 236). Im Kern gehe es deshalb nach wie vor um „die alte biblische Kompetenz-Frage zwischen ‚Gott‘ und ‚Kaiser‘“ (a.a.O.: 237). Und in der Tat sollte die Frage, ob die katholische Kirche eine vom Staat betriebene ‚positive öffentliche Fürsorge‘ – gerade in der Konkurrenz zu ihrer ‚freien christlichen Liebestätigkeit‘ – im Grundsatz akzeptieren könne, die sozialkatholischen Gemüter seit den 1860er Jahren immer wieder erregen. Denn es war klar, dass die katholische Kirche im Blick auf die Vorkehrungen gegen die soziale Not, diesem ihr ureigenen Gebiet, möglichst nicht nach der Hilfe des modernen Staates rufen durfte, wenn sie sich in ihren kulturellen Selbstbehauptungskämpfen nicht selbst für schwach und überflüssig erklären wollte.

Zwar forderten die in den 1860er Jahren am Niederrhein und im Ruhrgebiet entstehenden christlich-sozialen Arbeitervereine mit Nachdruck, „daß endlich einmal auf gesetzmäßigem Wege mit der Lösung der socialen Frage ein Anfang gemacht werde“ (Christlich-socialer Blätter 1871: 54), und nicht zuletzt war es der Mainzer Bischof Wilhelm von Ketteler, der auf der Fuldaer Bischofskonferenz des Jahres 1869 eine „Staatsgesetzgebung zum Schutz der Arbeiter“ einforderte (Ketteler 1869/1978: 447 f.); die deutschen Bischöfe machten sich diese Forderung jedoch explizit nicht zu eigen. Und auch der 1870 gegründeten Zentrumsparthei ging es damals nicht um Sozialpolitik, sondern ausschließlich um die Verteidigung der bedrohten *libertas ecclesiae* auf den Feldern der Schul- und der Kirchenpolitik.

⁴ Meyer plädiert deshalb dafür, „im Anschluss an die alte Idee des gemäßigten Wohlfahrtsstaates“, die in den letzten Jahren vor allem von „der konservativen Fraction der Socialpolitiker“ – namentlich nennt er den zur reformierten Kirche konvertierten Sozialreformer Victor Aimé Huber und die 1848 von Hermann Wagener gegründete und an Monarchie und Vaterland ausgerichtete preußische Kreuzzeitung – hochgehalten worden sei, nach „einer geordneten Fürsorge der Gesetzgebung“ zu streben (MEYER 1874: 228).

2. Bismarcks Sozialversicherung und die Annäherung an den ‚Staatssozialismus‘

Seit den 1880er Jahren, in der Formierungsphase des deutschen Sozialversicherungsstaates, lässt sich – parallel zum abebbenden Kulturkampf – eine deutliche Annäherung an das Leitbild wirtschafts- und sozialpolitisch intervenierender Wohlfahrtsstaatlichkeit beobachten.

So kommt Theodor Meyer im Jahr 1891 erneut auf den ‚christlichen Wohlfahrtsstaat‘ zu sprechen, der „seit Jahrhunderten das Gemeingut der gesamten christlichen Wissenschaft“ (Meyer 1891: 47) gewesen sei. Anders als in den 1870er Jahren nimmt er den Staatszweck der ‚positiven öffentlichen Fürsorge‘ nun aber explizit gegen „die vorgebliche Gefahr des Staatsocialismus oder gar einer Art Staatsomnipotenz“ (a.a.O.: 54) in Schutz. Das „richtige Heilmittel“ gegen die sozialen Übel wäre zwar „die praktische Wiedererweckung der wahren christlichen Staatsidee gewesen“ (a.a.O.: 55); allerdings sei mittlerweile „so ziemlich allgemein anerkannt, der erste und nothwendigste Schritt zu einer christlichen Sozialreform habe darin zu bestehen, daß in dem ungleichen wirtschaftlichen Kampfe ums Dasein durch eine *gesetzliche Intervention* dem vielgestaltigen Ausbeutungssystem ein Halt geboten“ (a.a.O.: 61) werde.

Dieser Positionswechsel entwickelte sich im Kontext der Bismarckschen Arbeiterversicherungs politik nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit dem obrigkeitlichen ‚Staatssozialismus‘ des Berliner Finanzwissenschaftlers und bekennenden Lutheraners Adolph Wagner, der von einem historischen Prozess kontinuierlich zunehmender Staatsaufgaben überzeugt war. Seinem ‚Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit‘ zufolge höre der Staat „fortschreitender Völker [...] immer mehr auf, einseitig Rechtsstaat, im Sinne der möglichst alleinigen Verwirklichung des Rechts- und Machtzwecks, zu sein und wird immer mehr Cultur- und Wohlfahrtsstaat, in dem Sinne, dass gerade seine Leistungen auf dem Gebiete des Cultur- und Wohlfahrtszwecks sich beständig mehr ausdehnen und einen reicheren und mannigfaltigeren Inhalt gewinnen“ (Wagner 1876: 257).⁵ Und um „auf die relativ beste, besonnenste und allen Beteiligten schließlich heilsamste Weise die Hinüberführung der ‚staatsbürgerlichen‘ in die ‚sociale Epoche‘ zu bewerkstelligen“ (Wagner 1887/1948: 48), schlug Wagner u. a. eine progressive Einkommensbesteuerung, eine Nationalisierung der Eisenbahnen und die Einführung obligatorischer Sozialversicherungen mit staatlicher Bezuschussung und unter staatlicher Kontrolle vor.

⁵ Die Formel vom vierfachen Zweck des Staates (Rechts- und Machtzweck, Kultur- und Wohlfahrtszweck) wurde später auch vom rheinischen Jesuiten Heinrich Pesch übernommen, dem Begründer des katholischen Solidarismus, der sich in seinem fünfbändigen Werk ‚Lehrbuch der Nationalökonomie‘ als gelehriger Schüler Wagners zu erkennen gibt (Pesch 1905–1923). Vermittelt über Pesch hat diese vierfache Staatszwecke-Formel auch Eingang in den Sprachgebrauch der katholischen Sozialtradition gefunden.

Derartige Vorstellungen stießen im Katholizismus aber noch lange Zeit auf Ablehnung. So positionierte sich der später zum Führer der Zentrumsfraktion im deutschen Reichstag aufsteigende Ludwig Windthorst im Namen legitim erworbener Eigentumsrechte mit Nachdruck gegen Steuererhöhungen und die Verstaatlichung der Eisenbahnen, die er als blanke „Staatsomnipotenz“ mit dem Ziel eines „vollständig sozialistischen Staates“ verurteilte.⁶ Und auch der Paderborner Kaplan und Zentrumsabgeordnete Franz Hitze, der später zum ‚Altmeister der deutschen Sozialpolitik‘ avancieren sollte, verurteilte die Vorstellungen Wagners als „einen ungerechtfertigten Staats-Kommunismus“, dem es einzig darum gehe, „die Patrimonialherrschaft des Staates den ‚Landeskindern‘ recht zu Bewußtsein zu bringen“ (Hitze 1883/2006: 249).

Dennoch wurde nun immer häufiger die Notwendigkeit staatlicher Interventionen in das bisher als ureigene Kirchenangelegenheit behauptete Feld der sozialen Not, das „Vicarien des Staates auf kirchlichem Gebiete, zumal mit der Absicht, sich die fremde Actionssphäre anzueignen“ (Lehmkuhl 1883: 463), ausdrücklich zugestanden; ein für die katholische Kirche durchaus schmerzlicher Klärungsprozess, der seinen Abschluss im ersten sozialpolitischen Rundschreiben der Fuldaer Bischofskonferenz aus dem Jahr 1890 fand. Dort wurde nämlich zum Verhältnis von Kirche und Staat programmatisch festgeschrieben: „Möge [...] Alles, was die Eintracht stört, fern gehalten werden! Möge auch die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe diese Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei Alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiele der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe um’s Dasein‘ zu überlassen“ (Fuldaer Bischofskonferenz 1890: 6).

So sehr nun die Unverzichtbarkeit staatlicher Hilfe prinzipiell anerkannt wurde, so sehr wurde „die Zuträglichkeit einer ausschließlich staatlichen Inangriffnahme“ (Lehmkuhl 1883: 457) dieser Aufgabe bestritten. Grundsätzlich sei der Staat nämlich, wie Lehmkuhl betont, „weder berechtigt noch befähigt, als unabhängiger Schöpfer all der Institutionen aufzutreten, welche dem zeitlichen Elende in erträglicher Weise zu steuern vermöchten – zumal nicht der von der Kirche emancipirte Staat“ (a.a.O.: 460). Auch nach der Verabschiedung der Gesetze zur Unfallversicherung 1883 und zur obligatorischen Krankenversicherung 1884 – beide waren mit den Stimmen des Zentrums zustande gekommen, nachdem der ursprünglich geplante Reichszuschuss gestrichen und statt Reichsversicherungssämtern jeweils berufsgenossenschaftliche Selbstverwaltungskörperschaften als Träger vorgesehen wurden – blieben im sozialen Ka-

⁶ Vgl. dazu die Debatte zwischen Wagner und Windthorst im preußischen Abgeordnetenhaus vom 19. Februar 1883, in: STENOGRAPHISCHE BERICHTE Haus der Abgeordneten 1883: 714–716, 720–722, 725–728, 730–731). Das Windthorst-Zitat findet sich auf S. 730.

tholizismus deshalb erhebliche Vorbehalte im Blick auf „die sittliche Berechtigung zu einem solchen Versicherungszwange“ bestehen (Lehmkuhl 1885: 466). Dieser beinhalte nämlich „ein starkes Stück persönlicher Bevormundung“, „so daß unter gewöhnlichen Verhältnissen der obrigkeitlichen Gewalt ein solcher directer Eingriff in die persönliche Freiheit abgestritten werden muß“ (a.a.O.: 471). In der Debatte um das Alters- und Invalidengesetz erklärte der Zentrumsabgeordnete und spätere Reichskanzler Georg von Hertling im Jahr 1889 mit Nachdruck, man müsse eine Sozialgesetzgebung verhindern, die die sittliche Verpflichtung zur Hilfe „auf den unpersönlichen Staat“ (zit. n. Bachem 1929: 68) abwälzt, was auf die individuellen Hilfsbereitschaften der Familien und Gemeinden auflösend wirken müsse. Und auch Ludwig Windthorst war davon überzeugt, der Reichszuspruch eröffne „einen praktisch ganz gangbaren Weg zur Ernährung ganzer Klassen aus Staatsmitteln“ (Windthorst 1888: 177).

Allerdings fanden sich in dieser Zeit auch Stimmen, die eine grundsätzliche Neubestimmung der Aufgaben des Staates einforderten. So erklärte etwa Peter Franz Reichensperger für die Fraktionsminderheit, dass die alte Vorstellung, der Staat habe „keinen anderen Beruf [...] als die Handhabung von Gesetz und Recht“, heute „im ganzen ein überwundener Standpunkt“ sei: „Der Staat ist für uns der organisierte Verband des Volkes zur Pflege aller leiblichen und geistigen Güter, und das soll auch hier verwirklicht werden“. Deshalb beruhe auch der von Bismarck vorgesehene – und wegen seiner ‚staatssocialistischen‘ Implikationen von der Mehrheit der Zentrumsfraktion vehement bekämpfte – Reichszuspruch zur Altersversicherung auf der „Erkenntnis der Gesellschaft“, „daß es sich hier um eine Notwendigkeit handelt im Interesse der Sicherung der Gesellschaft gegen mögliche und wahrscheinliche Gefahren“, denn „wenn die Gesamtheit sagt und glaubt, daß sie sich selbst schützen wolle gegen mögliche Gefahren der Zukunft, dann muß sie auch ihrerseits eine Assekuranzprämie zahlen“ (zit. n. Bachem 1929: 71).⁷

Auch August Lehmkuhl sollte zu Beginn der 1890er Jahre, ganz im Sinne Adolph Wagners, eine historische Dynamik einräumen, die „mit fortschreitender Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse [...] auch die Nothwendigkeit eines staatlichen Einflusses und die einer erweiterten Thätigkeit der Staatsgewalt“ (Lehmkuhl 1890: 425) hervorbringe. Und auch Georg v. Hertling betonte im Jahr 1904, in der zweiten Auflage des *Staatslexikons* der Görres-Gesellschaft, dass die im katholischen Schrifttum oft anzutreffende Auffassung, der Staat solle nur „diejenigen das allgemeine Wohl fördernden positiven Maßregeln ins Werk setzen, deren Durchführung über die Kräfte der Einzelnen oder freier Associationen hinausgehe“, zu kurz greife: „Vielmehr ist zu sagen,

⁷ Das Alters- und Invalidenversicherungsgesetz konnte im Juni 1889 nur verabschiedet werden, weil es von einer Minderheitsgruppe von 13 Zentrumsabgeordneten gegen das Mehrheitsvotum der Fraktion mitgetragen wurde.

daß der Staat die im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt gelegenen positiven Maßregeln“ auch dann ergreifen solle, „wenn zwar der nächste Zweck derselben auch durch die Bethätigung von Privaten erreicht werden könnte, trotzdem aber im Interesse des allgemeinen Wohls die Ausführung von Staats wegen [...] vorzuziehen ist“ (v. Hertling 1904: 190).

Die Ängste vor obrigkeitlicher Staatsomnipotenz haben sich im deutschen Katholizismus seit der Jahrhundertwende also erheblich abgeschwächt. Und auch wenn von Hertling weiterhin vor dem „Staatssozialismus“ (a.a.O.: 195) und einem „Rückfall in den alten in alles hineinregierenden Polizeistaat“ (a.a.O.: 197) warnt, so wird dem längst massiv und in vielfältiger Weise in die Wirtschafts- und Sozialordnung des deutschen Reiches intervenierenden Obrigkeitsstaat im *Staatslexikon* zugleich explizit attestiert, dass hier „im allgemeinen die richtige Grenze eingehalten wird“ (Kämpfe 1904: 228).

3. Das Bekenntnis zum ‚Wohlfahrtsstaat‘ in der Weimarer Republik

Nach dem Untergang des Kaiserreichs 1918 sollte sich die Zentrumspartei gemeinsam mit der Sozialdemokratie als eine der tragenden Säulen der ersten deutschen Demokratie profilieren, auch wenn sich der Katholizismus insgesamt keineswegs als Stütze demokratischer Staatlichkeit erwies und Ideen wie Volkssouveränität und Religionsfreiheit nach wie vor scharf verurteilte. Schon kurz nach der Novemberrevolution kam es zu entscheidenden Weichenstellungen für den Aufbau der korporatistischen Wirtschafts- und Sozialordnung der Weimarer Republik. Dies gilt für das Betriebsrätegesetz von 1920 ebenso wie für die Einbindung der Gewerkschaften in das System der Tarifautonomie und des kollektiven Arbeitsrechts, für die Integration der weltanschaulichen Wohlfahrtsverbände in das staatliche System der sozialen Dienstleistungen im Rahmen der 1924 gegründeten ‚Deutschen Liga der freien Wohlfahrtspflege‘ ebenso wie für den weiteren Ausbau der Sozialversicherungen durch das Gesetz zur Arbeitslosenversicherung vom Juli 1927.

Die Richtlinien der Zentrumspartei vom Januar 1922 betonen, dass der systematische Ausbau der bisherigen Sozialpolitik zur „christlichen Staatsauffassung“ gehöre: „Die staatliche Sozialpolitik muß planvoll fortgeführt und ausgebaut werden. Darüber hinaus weist die Zentrumspartei dem Wohlfahrtsstaate umfassende Aufgaben der unmittelbaren Volksfürsorge und Wohlfahrtspflege zu, die gemeinsam mit der freien und kirchlichen Liebestätigkeit zu lösen sind“.⁸ Auch im Jahr 1927, als heftig um die Einführung der Arbeitslosenversicherung

⁸ Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei vom 16.01.1922, zit. n. MOMMSEN 1960: 486–489, 488.

gestritten wurde, forderte ein sozialpolitisches Manifest der Zentrumsfraktion den „Ausbau der Sozialversicherung“, die sich als solche „von dem Schematismus einer allgemeinen Staatsfürsorge ebenso fernhalten“ müsse „wie von der Planlosigkeit der Wohltätigkeit alten Stils“ (zit. n. Mommsen 1960: 497 f.). Der schon vor dem Krieg beginnende, in den Anfangsjahren der Weimarer Republik dann auch in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften einsetzende Trend zur programmatischen Rede von der ‚Krise der Sozialpolitik‘⁹ stieß im Katholizismus der Weimarer Republik also auf wenig Gegenliebe. Auch die zwischen 1926 und 1932 erschienene fünfte Auflage des *Staatslexikons* der Görres-Gesellschaft verteidigt nicht nur die – detailliert aufgelisteten – arbeits- und sozialrechtlichen Errungenschaften der Weimarer Republik energisch gegen die neue ‚Kritik der deutschen Sozialpolitik‘ (vgl. Grünewald 1931: bes. 1717 ff.); sie erklärt auch unmissverständlich: „Der Staat ist nicht nur Rechtsstaat, sondern auch Wohlfahrtsstaat“ (Ebers 1931: 1831), denn im Unterschied zum reinen Rechtsschutzstaat, der „das Ideal des Liberalismus“ darstelle, sei „das Ideal der christlichen Gesellschaftslehre der soziale Wohlfahrtsstaat, der, geleitet von der Gerechtigkeit, die Verwirklichung des Gemeinwohles in der möglichsten Hebung der Wohlfahrt aller seiner Glieder, Stände und Klassen zum Ziel hat“ (Meßner 1931: 1708).

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich von Anfang an auch heftige Vorbehalte gegenüber der ungeliebten Weimarer Republik artikulierten, die in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre zunehmend an Gewicht gewannen. Die grundsätzliche Legitimität einer parlamentarischen Republik war im Katholizismus keineswegs anerkannt, und die Klagen über den ‚individualistischen Atomismus‘, die ‚mechanistisch-rousseauistische Staatsauffassung‘ und die ‚westlerische Formaldemokratie‘ gehörten nach wie vor zu den Standardtopoi der katholischen Publizistik. Nachdem im Jahr 1928 ein propagandistischer Sturm- lauf der Großindustrie gegen die ‚ausufernden Soziallasten‘ einsetzte und die Weltwirtschaftskrise vom Herbst 1929 mit ihren rasant ansteigenden Arbeits-

⁹ So notierte etwa Heinz Marr, der langjährige Mitherausgeber der *Sozialen Praxis*, der später deutlich mit dem Nationalsozialismus sympathisierte, in einer vielbeachteten Artikelserie aus dem Jahr 1923: „Unsere Sozialpolitik rechnete mit einem Staat *preussischen* Stils, mit einer monarchischen Obrigkeit bürokratischer und militärischer Haltung, getragen vom gläubigen Gehorsam eines in der Schule Luthers zur Obrigkeit erzogenen arbeitsamen und polizeifrommen Volks [...]. Nur ein solcher Staat, der auf Kanonen, Soldaten und Beamten *über* der Gesellschaft thronte, als ihr ‚präsender Gott‘ (Hegel), vermochte unseren (nicht minder lutherischen) sozialen Pessimismus, d. h. den urdeutschen Zweifel an der Macht des Guten in der ‚Welt‘, zu beschwichtigen [...]. Aber auch wir ‚bürgerlichen‘ Sozialreformer verloren mit diesem ruhmreichen Staat den archimedischen Hebelpunkt unserer ‚Maßnahmen‘. [...] Wir stellten uns ‚auf den Boden‘ von Demokratie und Republik (blieb uns etwas anderes übrig?); unsere kaiserliche Methode paßt aber nicht auf den ‚Volksstaat‘. In unserer ‚Eigenschaft‘ als Sozialreformer mißtrauen wir nämlich immer noch der Selbstordnungsfähigkeit unseres Volks, bezweifeln also seine Mündigkeit, an die wir in unserer ‚Eigenschaft‘ als Demokraten zu glauben vorgeben“ (MARR 1923: 696 f.).

losenzahlen die Arbeitslosenversicherung hoffnungslos überforderte, geriet die wesentlich von sozialkatholischer Seite mitgeprägte Sozialpolitik der Weimarer Republik auch in katholischen Kreisen zunehmend unter Druck. Nachdrücklich vorgetragene Verteidigungen der Wirtschafts- und Sozialordnung der ersten deutschen Demokratie sind in der katholischen Literatur dieser Zeit kaum zu finden. Vielmehr kam es nun auch hier immer häufiger zu heftigen Angriffen gegen das ‚System von Weimar‘, die, wie Gustav Gundlach SJ in Rückblick formulieren sollte, „mit den für katholische Ohren besonders klingenden Begriffen wie ‚Gemeinschaft‘, ‚Autorität‘, ‚Führung‘ arbeiteten“ und „auch katholische Wasser auf die Mühlen der hitlerschen ‚nationalen Einigung‘“ leiteten (Gundlach 1962/2001: 197 f.). Zwar hatte sich die im Mai 1931 erschienene und wesentlich von Oswald von Nell-Breuning SJ inspirierte Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* noch einmal mit Nachdruck zur „Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtsstaat“ (QA 25) bekannt; dennoch aber war, wie Nell-Breuning 1932 notierte, nun eine Zeit angebrochen, „wo selbst in einigen katholischen Kreisen eine Sucht oder Mode einreißen zu wollen scheint, über die Sozialpolitik, wie sie unter führender Beteiligung des katholischen Volksteils und seiner parlamentarischen Vertretung in Deutschland aufgebaut worden ist, abzuurteilen und den Stab zu brechen“ (Nell-Breuning 1932: 35).

So erklärte der damals noch der Zentrumsfraktion angehörende Reichskanzler Franz von Papen unmittelbar nach seinem Amtsantritt im Juni 1932: „Die Nachkriegsregierungen haben geglaubt, durch einen sich ständig steigenden Staatssozialismus die materiellen Sorgen dem Arbeitnehmer wie dem Arbeitgeber in weitem Maße abnehmen zu können. Sie haben den Staat zu einer Art Wohlfahrtsstaat zu machen versucht und damit die moralischen Kräfte der Nation geschwächt“; und um der „hierauf zwangsläufig folgenden Zermürbung des deutschen Volkes“ zu wehren, sei das Kabinett von Papen nun entschlossen, „das neue Deutschland auf der Grundlage der unveränderlichen Grundsätze der christlichen Weltanschauung aufbauen zu helfen“.¹⁰ Wenige Monate später hat von Papen dann erneut betont, „daß der Wohlfahrtsstaat oder – wie ich unmißverständlicher sagen möchte – der Versorgungsstaat, so wie er in den letzten Jahren geworden ist, die moralischen Kräfte der Nation zu schwächen droht“, sodass es an der Zeit sei, „an die Stelle des marxistischen Begriffes der staatlichen reglementierten Fürsorge für jeden Bürger [...] den einer wahren christlichen Volksgemeinschaft“ zu setzen (v. Papen 1932: 1).

Im Rückblick sollte Nell-Breuning noch Jahrzehnte später beklagen, dass es seit der Zeit, in der „Herr von Papen im Namen des Herrenklubs, leider aber mit Berufung auf die katholische Soziallehre, den Bannstrahl gegen den Wohlfahrtsstaat“ (Nell-Breuning 1962: 60) geschleudert habe, eine „scheinbar unausrottbare Begriffsverwirrung“ gebe, in der „Wohlfahrtsstaat und Versor-

¹⁰ Kundgebung der Reichsregierung vom 04.06.1932; zit n. HUBER 1991: 539–541, 540.

ungsstaat durcheinander geworfen werden. Der Sache nach gemeint ist meist der Versorgungsstaat; indem man aber ihn ‚Wohlfahrtsstaat‘ nennt, gewinnt man die Möglichkeit, wirklich verfehlte Maßnahmen unangebrachter Versorgung und durchaus berechnete sozialpolitische Maßnahmen in einen Topf zu werfen und so auch die letzteren – unverdientermaßen – verächtlich zu machen und Stimmung gegen sie zu machen“ (a.a.O.: 61).

4. Die bundesrepublikanische Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat

In der Tat sollte die ‚Begriffsverwirrung‘ um Wohlfahrts- und Versorgungsstaat die sozialpolitischen Selbstverständigungsdebatten der Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre in entscheidendem Maße prägen, auch wenn sich hier schon früh die Semantik des Sozialstaates durchsetzen sollte. Die „steile Karriere“ (Hockerts 2011: 331) dieses nur im deutschen Sprachgebrauch geläufigen Begriffs dürfte sich vor allem daraus erklären, dass er nicht nur eine klare Abkehr von der nationalsozialistischen ‚Volkswohlfahrt‘ markierte, sondern auch die Chance bot, sich deutlich vom 1942 durch den so genannten Beveridge-Plan ins Leben gerufenen britischen Wohlfahrtsstaat zu distanzieren. Denn mit dem bewusst als Alternative zum German *war state* gedachten *welfare state* der siegreichen Besatzungsmacht mochte man sich in der jungen Bundesrepublik nur ungern identifizieren. Ähnliches galt für die französischen Reformideen einer *sécurité sociale* und die skandinavischen Modelle von egalitären sozialen Bürgerrechten und einheitlichen Volksversicherungen. Von daher verwundert es nicht, dass sich mit dem positiv bewerteten Begriff des Sozialstaates erneut auch die pejorative Fassung des Wohlfahrtsstaatsbegriffs etablieren konnte, die die politischen Mentalitätslagen der westdeutschen Bevölkerung bis heute entscheidend prägt.

Der Sprachgebrauch der katholischen Sozialtradition hielt dagegen überraschend lange an der Differenzierung zwischen zu befürwortendem Wohlfahrtsstaat und abzulehnendem Versorgungsstaat fest, auch wenn er sich – vor dem Hintergrund des Kalten Krieges und der beginnenden Systemkonkurrenz zwischen Ost und West – die deutliche Aversion gegen die etatistischen *welfare states* britisch-skandinavischer Provenienz durchaus zu eigen machte. So wurden vom Papst in Rom und von den katholischen Bischöfen Westdeutschlands schon früh moralisch bedenkliche Tendenzen zum Kollektivismus ausgemacht, auf die sie mit deutlichen Warnungen vor einem omnipotenten Versorgungsstaat reagierten. Pius XII. erklärt in diesem Zusammenhang im Jahr 1950, dass „der Glaube an einen Versorgungsstaat (*etat-providence*), der jedem seiner Bürger für alle Wechselfälle des Lebens Ansprüche auf letzten Endes unerfüllbare Leistungen gewähren soll“, ebenso zurückzuweisen sei „wie das geradezu aber-

gläubische Vertrauen auf den Mechanismus des Weltmarktes zur Herstellung des wirtschaftlichen Gleichgewichts“.¹¹ Ähnlich beklagt ein Lehrschreiben der deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1953,¹² dass „ein weitverbreitetes Streben nach sozialer Sicherheit und staatlicher Versorgung [...] dem allgemeinen Totalitätsanspruch des Staates in die Hände“ arbeite. Da nämlich viele Bürger bestrebt seien, „die Verantwortung und das Einstehenmüssen für sich selbst auf die Behörde oder die Öffentlichkeit abzuwälzen“ (a.a.O.: 65 f.), habe sich ein gefährlicher „Zug zum Staatssozialismus und Kollektivismus“ (a.a.O.: 75) entwickelt, der die notwendige Konsequenz aus der „Vorstellung von einem ‚Versorgungsstaat‘ [sei], der Sicherungen für alle Wechselfälle des Lebens garantiert“. Es gelte daher festzuhalten: „Der Staat ist keine Betreuungs- und Wohlfahrtsanstalt, der seine Bürger mit allem Notwendigen versorgt und Almosen an sie verteilt, die er ihnen vorher abgenommen hat“ (a.a.O.: 77 f.). Parallel zu dieser Absage an den Versorgungsstaat bleiben die deutschen Bischöfe aber bei der positiv besetzten Wohlfahrtsstaatssemantik, denn jeder Staat, der „seiner Verantwortung für das materielle Wohl des Ganzen“ gerecht werden wolle, werde „von selbst zum ‚Wohlfahrtsstaat‘“ (a.a.O.: 75). Und hier gelte: „Maßnahmen der Sozialpolitik als Rechtsschutz der Arbeit und Existenzsicherung sind keine Almosen, sondern eine Pflicht des Staates aus sozialer Gerechtigkeit“ (a.a.O.: 77), wobei sich der Wohlfahrtsstaat vor allem am „Grundsatz der Subsidiarität“ orientieren müsse: „Was die freie Fürsorge und Wohlfahrtspflege leisten kann und oft billiger leistet, soll die öffentliche nicht an sich reißen. Es gibt kein staatliches Wohlfahrtsmonopol, wie es der totale Staat weitgehend beansprucht“ (ebd.).¹³

Vor diesem Hintergrund entwickelten sich in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre grundsätzliche Auseinandersetzungen um die Frage nach Umfang und Grenzen des Sozialstaatsgebots des Grundgesetzes. Vor allem im Umfeld der CDU-geführten Bundesregierung setzte sich der Eindruck fest, der Ausbau des Sozialstaates sei nun weit genug vorangetrieben worden, sodass weitere sozialpolitische Maßnahmen zwangsläufig in den kollektivistischen Versorgungsstaat führen müssten. Diesem Schreckbild wurde als bescheidenere Alternative der ‚Sozialstaat‘ entgegengestellt, wodurch dann Wohlfahrts- und Versorgungsstaat synonym pejorativ verwendet werden konnten. So forderte etwa der pro-

¹¹ Ansprache an die Teilnehmer eines internationalen Kongresses für Sozialwissenschaft vom 03.06.1950; zit. n. UTZ/GRÖNER 1954–1961: Nr. 3258–3272, 3270.

¹² Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt. Lehrschreiben der Deutschen Bischöfe vom 12. Dezember 1953, in: BECKEL 1961: 65–80.

¹³ Zum ‚Wesen‘ des Staates wird ganz in der leoninischen Tradition betont, er sei „weder das willkürliche Produkt der Gewalt von Machthabern, noch ist für ihn der Volkswille letzte Rechtsquelle und Richtschnur für die Ausübung der Staatsgewalt“. Vielmehr sei der Staat diejenige Instanz, „die im irdisch-natürlichen Bereich die Hoheit Gottes darzustellen hat“. „Aus seiner Macht leuchtet ein Abglanz von Gottes Herrschermacht und Majestät“, wobei „die rein formale Demokratie mit der Tendenz, alles gleichzumachen“, viel beigetragen habe „zur Zerstörung der Autorität“ des Staates (a.a.O.: 67, 68, 68, 79, 79).

minente Protestant und damalige Bundestagspräsident Eugen Gerstenmaier auf dem Hamburger CDU-Parteitag des Jahres 1957 den Abschied „von der Ideologie des angelsächsischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaates“, um sich „auf den Boden des Personalismus, der persönlichen Freiheit und Verantwortung“ zu stellen.¹⁴ Mit der geplanten Einführung der dynamischen Altersrente stehe die Bundesrepublik nämlich „auf der äußersten Grenze, die den Sozialstaat vom Wohlfahrtsstaat, vom haltlosen Gefälligkeitsstaat, ja vom Versorgungsstaat hochsozialistischer Prägung unterscheidet“ (a.a.O.: 602 f.). Eine der wenigen Ausnahmen bildete hier Theodor Blank, der aus den Christlichen Gewerkschaften stammte und als Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung in einer Rede vom 15. September 1958 der Semantik des Wohlfahrtsstaates zur Akzeptanz verhelfen wollte: „Was nun den Wohlfahrtsstaat betrifft, so gehört es schlechterdings zum Wesen des Staates, daß er für die Wohlfahrt seiner Bürger sich verwendet. Das pauschale Verdammungsurteil über den Wohlfahrtsstaat kann nicht unterschrieben werden. Man muß zu unterscheiden wissen zwischen dem, was richtig und notwendig ist am Wohlfahrtsstaat, und dem, was gefährlich ist, und man muß dieses zweite anders bezeichnen, nämlich als Versorgungsstaat“ (zit. n. Ritter 1991: 7).

Die katholische Staatslehre leistete der semantischen Abwertung des Wohlfahrtsstaates in dieser Zeit einigen Widerstand.¹⁵ Neben dem Jesuiten Nell-Breuning beklagte auch der Dominikaner Edgar Nawroth die nicht zu übersehende „Begriffsverwirrung“ zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat (Nawroth 1962: 34), denn so sehr alle Vorstellungen einer obrigkeitstaatlich monopolisierten Wohlfahrtsgewährleistung abzulehnen seien, so sehr ge-

¹⁴ Zit. n. MOMMSEN 1960: 598–605, 604.

¹⁵ Schon das wenige Jahre nach dem Kriegsende in mehreren Heften erschienene *Wörterbuch der Politik*, zu dem Nell-Breuning u. a. einen umfangreichen Lehrtext zur ‚christlichen Staatslehre‘ beigesteuert hatte, formuliert mit Nachdruck – in enger Anlehnung an Adolph Wagners Terminologie vom Rechts-, Macht-, Wohlfahrts- und Kulturstaat –, dass die katholische Soziallehre „für den Wohlfahrtsstaat als Kulturstaat“ eintrete, „wogegen sie den Versorgungsstaat ebenso ablehnt wie den (liberalen) bloßen Rechtsstaat“. Verfallende der Staat nämlich „in den Fehler, die Selbständigkeit und Selbstverantwortung der Einzelnen durch seine Tätigkeit, statt zu ergänzen, ersetzen zu wollen, so entartet der Wohlfahrtsstaat zum ‚Versorgungsstaat‘. Überschreitet der Staat das rechte Maß an Bevormundung und Zwang, so haben wir den ‚Zwangswohlfahrtsstaat‘ (Polizeistaat)“. Allerdings sei die genaue Trennlinie, die den Wohlfahrts- und Kulturstaat „vom Irrweg des modernen Weltanschauungsstaates“ unterscheidet, schwer auszumachen. Aber auch wenn sich gerade nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus mit dem Begriff des Wohlfahrts- und Kulturstaates „eine große Fragwürdigkeit“ verbinde, so könne und dürfe man diese Staatszielbestimmung keineswegs zur Disposition stellen (NELL-BREUNING 1948/1952: 24 f.). Auch der zwischen 1951 und 1958 in drei Bänden erschienene und von dem Walberberger Dominikaner Eberhard Welty (1902–1965) verfasste *Sozialkatechismus* des Herder-Verlags bezeichnet in diesem Sinne den ‚Rechts-, Kultur- und Wohlfahrtsstaat‘ als Leitbild katholischer Sozialethik (WELTY 1953: 217). Die Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat findet sich in diesem Text allerdings nicht.

höre es doch zu den „alten Grundwahrheiten der unverfälschten Staatsethik“ (a.a.O.: 38), dass „der wahre Rechtsstaat“ seine Aufgaben nur dann vollständig und unverfälscht erfüllen könne, „wenn er zugleich Wohlfahrtsstaat ist“ (a.a.O.: 39). Als solcher habe er sich freilich „nicht aus einem fremdbestimmten Zuteilungs- und Versorgungsprozeß“, sondern „aus der gesellschaftlichen Hilfe zur Selbsthilfe“ (a.a.O.: 41) zu begründen, denn anderenfalls müsste er sich auf ein „Prinzip der staatlichen Allzuständigkeit“ (a.a.O.: 44) berufen, was auf „neue Formen der Abhängigkeit“ hinauslaufe (a.a.O.: 45).¹⁶

Auch Joseph Höffner, der neben dem eher gewerkschaftsnahen Nell-Breuning als der zweite große ‚katholische Soziallehrer‘ der Nachkriegsjahrzehnte gelten kann und als langjähriger geistlicher Beirat des Bundes Katholischer Unternehmer eher kapitalfreundliche Positionen vertrat, orientierte sich an der Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat. Anders als Nell-Breuning sah er seit den 1950er Jahren zwar durchaus Indizien dafür, dass die bundesrepublikanische Sozialpolitik auf dem Weg in den gefürchteten Versorgungsstaat sein könnte, weshalb statt weiterer sozialstaatlicher Leistungen der „Weg zur Eigenverantwortung“ (Höffner 1952/2006: 132, 134) einzuschlagen sei, wozu es vor allem einer breiten Streuung privaten Eigentums bedürfe. Nur wenige Jahre später betonte Höffner jedoch, dass die Erfolgsaussichten dieser eigentumsbasierten Eigenverantwortungsstrategie in der modernen Gesellschaft zunehmend schwinden, denn „infolge der verhältnismäßig nur geringen Sicherung der Unselbständigen durch privates Eigentum und infolge der wachsenden Marktbezogenheit der Bedarfsdeckung kann die soziale Sicherung dieser Schichten nicht mehr erreicht werden, ohne dass die Gesellschaft durch besondere Einrichtungen mithilft“ (Höffner 1955/2006: 161). Es sei deshalb unhaltbar, „die Sozialversicherung allgemein als eine Degenerationserscheinung und als Zeichen der Vermassung und fehlender Selbstverantwortung hinzustellen“ (Höffner 1961/2006: 219), da sich der Arbeiter hier – anders als im Versorgungsstaat – „nicht als Staatskostgänger, sondern als Rückempfänger seiner eigenen Ersparnisse fühlen“ (a.a.O.: 215) dürfe. Deshalb gelte: „Wer sich gegen den Versorgungsstaat wendet, lehnt damit nicht den Wohlfahrtsstaat ab.“ Abzulehnen sei lediglich ein Staat, der sich „für den Erst- und Alleinverantwortlichen für die soziale Sicherheit aller Bürger“ halte und „in dem Wahn“ lebe, „daß die gesamte Wohlfahrt Staatsangelegenheit sei“ (a.a.O.: 213 f.).

¹⁶ Nawroth lehnt deshalb die Vorstellung, jeder Bürger solle „einen verbürgten Rechtsanspruch auf die Sicherung seiner wirtschaftlichen und sozialen Existenz an den Staat“ haben, explizit ab, da dies „nur durch ein Höchstmaß staatlicher Versorgungsmaßnahmen zu erreichen ist“ (NAWROTH 1962: 44). Auch er konstatiert durchaus, dass der Versorgungsstaat „in steigendem Maße zum Wunschbild der breiten Masse“ (a.a.O.: 35) wird, fragt allerdings zugleich: „Finden sich die vielfach kritisierten Tendenzen zur Risikolosigkeit nicht auch in der freien Wirtschaft selbst, in Subventionsanträgen und Abschreibungen, im Kartellwesen usw.?“ (a.a.O.: 36)

Man wird also festhalten können, dass die katholischen Soziallehrer der frühen Bundesrepublik ein gemeinsames Bekenntnis zur Semantik des Wohlfahrtsstaates kennzeichnet. Mit der begrifflichen Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat haben sie einen wertvollen Beitrag zur staats-theoretischen Selbstverständigung über die angemessenen Wege einer modernen Sozialpolitik jenseits mildtätiger Fürsorge und paternalistischer Obrigkeit geliefert, denn die katholische Versorgungsstaatskritik verurteilt nicht ein angeblich zu hohes Niveau sozialer Leistungen, sondern warnt – von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert an bis heute – mit Nachdruck vor den Gefahren eines Monopol- und Omnipotenzanspruchs staatlich-administrativer Wohlfahrts-politik.¹⁷ Demnach werden immer dann problematische Schritte zum Versorgungsstaat hin unternommen, wenn wohlfahrtsstaatliche Förder- und Unterstützungsleistungen von den Betroffenen als Entmächtigung, als Verhinderung von Eigentätigkeit und nicht – im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – als unterstützende Hilfe zur Selbsthilfe erfahren werden. In diesem Sinne sprachen sich nicht nur Nell-Breuning, sondern auch Höffner ausdrücklich gegen „die individualistische oder liberalistische Übertretung der Subsidiarität“ aus, „die in jedem Notfall zunächst die persönlichen Verhältnisse überprüfen würde, was schließlich in einem allgemeinen Kontrollstaat enden würde“ (Höffner 1955/2006: 168).

Die sozialkatholische Option für einen starken, dabei aber nicht obrigkeits-staatlich, sondern im Sinne gesellschaftlicher Selbstorganisation eher interme-diär-korporativ verfassten Wohlfahrtsstaat hätte auch in den seit den 1990er Jahren aufbrechenden Grundsatzdebatten um den Zuschnitt, die Ausmaße und die Zukunftschancen des bundesdeutschen Sozialversicherungsstaates noch eine orientierende Kraft entfalten können. Allerdings ist die Unterscheidung zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat im Katholizismus der Gegenwart kaum noch anzutreffen. Seit den 1980er Jahren scheint sie aus der sozialkatho-lischen Literatur verschwunden zu sein. Auf der Ebene der Handbücher und Lexika findet sie sich zum letzten Mal in der Neuauflage des *Katholischen So-*

¹⁷ In diesem Sinne notiert auch Anton Böhm, der spätere Chefredakteur der konservativ-katholischen Wochenzeitung ‚Rheinischer Merkur‘, dass der Versorgungsstaat gegenüber dem Wohlfahrtsstaat „nicht, wie manche meinen, lediglich einen noch höheren Grad von Wohlfahrt“ bewerkstelligen, sondern selbst und unmittelbar „als Spender aller Gaben“ auftreten wolle. Im Blick auf die Altersrenten und die Autonomie der Sozialversicherungsträger seien deshalb schon „Zuschüsse aus Steuermitteln“ problematisch. Man könne diese aber „hingehen lassen, weil es zu Zeiten unvermeidlich ist, und solange, als der Zusammenhang zwischen Eigenleistung und Rente noch hinreichend deutlich sichtbar ist“. Im Unterschied zu den präzise zu unterscheidenden Begriffen des Wohlfahrts- und des Versorgungsstaates sei der Ausdruck ‚Sozialstaat‘ jedoch „besonders unpraktisch, weil unscharf und vieldeutig“. Darüber hinaus sei er schon „insofern ein Pleonasmus, als der Staat selbstverständlich ein soziales Gebilde ist und den Zweck hat, die Gesellschaft, die sozialen Beziehungen, zu ordnen“ (BÖHM 1960: 3).

ziallexikons aus dem Jahr 1980, das erweiterte Fassungen der beiden entsprechenden Artikel aus der Erstauflage von 1964 enthält.¹⁸ Seitdem scheinen sich positive Bezugnahmen auf den Begriff des Wohlfahrtsstaates nicht mehr zu finden, was einen erheblichen, aber offensichtlich kaum wahrgenommenen Bruch mit der eigenen Tradition darstellt. Zudem verliert nun auch der zur inhaltlichen Klärung so hilfreiche Alternativbegriff des Versorgungsstaates jede Relevanz, was zu teilweise haarsträubenden Missverständnissen führt. So heißt es etwa in der offiziellen, von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Übersetzung der letzten großen päpstlichen Sozialzyklika, des Rundschreibens *Centesimus annus* aus dem Jahr 1991: „Der Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt, löst den Verlust an menschlicher Energie und das Aufblähen der Staatsapparate aus, die mehr von bürokratischer Logik als von dem Bemühen beherrscht werden, den Empfängern zu dienen [...]“ (CA 48,5).¹⁹ Dass hier der Sache nach nicht der Wohlfahrts-, sondern der Versorgungsstaat gemeint ist, wird im sozialkatholischen Diskurs der Gegenwart nicht mehr zur Kenntnis genommen. Ähnliches gilt auch für das so genannte *Sozialwort* der beiden großen christlichen Kirchen aus dem Jahr 1997, das an einer zentralen Stelle formuliert: „Das Prinzip der Subsidiarität ernstzunehmen bedeutet, Abschied zu nehmen von dem Wunsch nach einem Wohlfahrtsstaat, der in paternalistischer Weise allen Bürgerinnen und Bürgern die Lebensvorsorge abnimmt“ (EKD/ DBK 1997: Nr. 121). Auch hier liegt ganz offensichtlich eine Verwechslung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat vor, die in der sozialkatholischen Gegenwartsliteratur jedoch nicht mehr bemerkt wird.

Literatur

- BACHEM, KARL (1929): Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumsparlei, Bd. 5, Köln.
- BECKEL, ALBRECHT (Hg.) (1961): Christliche Staatslehre. Dokumente, Osnabrück.
- BECKEL, ALBRECHT (1980): Art. Wohlfahrtsstaat, in: Katholisches Soziallexikon, 2., gänzlich überarbeitete und erweiterte Aufl. Innsbruck-Graz, 3456–3460.
- BÖHM, ANTON (1960): Wohlfahrtsstaat-Versorgungsstaat. Versuch einer notwendig gewordenen Grenzziehung, in: Rheinischer Merkur H. 48 (25. 11. 1960), 3.

¹⁸ Die beiden Artikel zum Versorgungs- und zum Wohlfahrtsstaat stammen aus der Feder von Albrecht Beckel, dem langjährigen Leiter der Katholisch-sozialen Akademie des Bistums Münster, der hier ebenfalls beklagt, dass die fehlende Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat nicht selten dazu führe, dass die Wohlfahrtsaufgabe des Staates „leicht in Mißkredit gebracht“ werde (BECKEL 1980: 3460).

¹⁹ Johannes Schasching SJ hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Passage mit „Der Versorgungsstaat“, der direkt eingreift [...]“, übersetzt werden müsste; vgl. den entsprechenden Hinweis in: TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE 2007: 767.

- CENTESIMUS ANNUS (CA): Sozialzyklika zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum* (Johannes Paul II., 1991), in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, 689–764.
- CHRISTLICH-SOCIALE BLÄTTER (1871): Organ der christlich-socialen Partei, Jahrgang 4.
- CORRESPONDENZ (1844): O.V., *Correspondenz*. Aus einem Schreiben aus Rheinpreußen Anfangs December 1844, in: *Historisch-Politische Blätter* 14, 776–784.
- EBERS, GODEHARD JOSEF (1931): Art. Staat, in: *Staatslexikon*, Bd. 4, 5. Aufl. Freiburg i.Br., 1803–1833.
- EKD / DBK (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (*Gemeinsame Texte* 9), Hannover/Bonn.
- FULDAER BISCHOFSCONFERENZ (1890): Gemeinsames Hirtenschreiben der Fuldaer Bischofskonferenz über die sociale Frage vom 23. August 1890, Berlin.
- GABRIEL, KARL / GROSSE KRACHT, HERMANN-JOSEF (Hg.) (2006): Joseph Höffner (1906–1987): Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn.
- GEIGER, WILLI / NAWROTH, EDGAR / NELL-BREUNING, OSWALD VON (1962): Sozialer Rechtsstaat, Wohlfahrtsstaat, Versorgungsstaat, Paderborn.
- GRÜNEWALD, ALEXANDER (1931): Art. Sozialpolitik in Deutschland, in: *Staatslexikon*, Bd. 4, 5. Aufl. Freiburg i.Br., 1712–1719.
- GUNDLACH, GUSTAV (1962/2001): *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (1962), in: Ders. (Hg.): *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika* (1938). *Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ*, Paderborn 2001, 192–208.
- HAMMERSTEIN, LUDWIG VON (1873): Was ist der Staat?, in: *Stimmen aus Maria-Laach* 4, 475–484.
- HERTLING GEORG VON (1904): Art. Staat, in: *Staatslexikon*, Bd. 5, 2. Aufl. Freiburg i.Br., 174–202.
- HITZE, FRANZ (1883/2006): Offener Brief an Herrn Professor und Landtagsabgeordneten Ad. Wagner in Berlin (*Gladbacher Volkszeitung* vom 8.11.1883), in: Gabriel, Karl / Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.): *Franz Hitze (1851–1921). Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn 2006, 247–257.
- HOCKERTS, HANS GÜNTER (2011): *Der deutsche Sozialstaat. Entfaltung und Gefährdung seit 1945*, Göttingen.
- HÖFFNER, JOSEPH (1952/2006): *Eigenverantwortung und Wohlfahrtsstaat*. Vortrag vom 29.02.1952, als Broschüre des Vereins für Agrarpolitik e.V. gedruckt, in: Gabriel / Große Kracht (2006): 129–138.
- HÖFFNER, JOSEPH (1955/2006): *Der Start zu einer neuen Sozialpolitik*, in: Gabriel / Große Kracht (2006): 157–172.
- HÖFFNER, JOSEPH (1961/2006): *Kapitulation vor dem Versorgungsstaat?*, in: Gabriel / Große Kracht (2006): 211–222.
- HUBER, ERNST RUDOLF (Hg.) (1991): *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 4, 3. Aufl. Stuttgart.
- KÄMPFE, WALTER (1904): Art. Staat, der moderne, in: *Staatslexikon*, Bd. 5, 2. Aufl. Freiburg i.Br., 221–229.
- KETTELER, WILHELM EMMANUEL VON (1869/1978): *Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter*. Referat auf der bischöflichen Konferenz zu Fulda 1869, in: Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe* I,2, Mainz 1978, 429–451.

- KETTELER, WILHELM EMMANUEL VON (1871/1977): Liberalismus, Socialismus und Christenthum. Rede gehalten auf der 21. General-Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands vom 11.09.1871, in: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe I,4, Mainz 1977, 21–34.
- LEHMKUHL, AUGUST (1883): Zur Verständigung in der socialen Frage, in: Stimmen aus Maria-Laach 25, 457–467.
- LEHMKUHL, AUGUST (1885): Versicherung und Versicherungszwang, in: Stimmen aus Maria-Laach 29, 465–477.
- LEHMKUHL, AUGUST (1890): Verstaatlichung und staatliche Regelung der Volkswirthschaft, in: Stimmen aus Maria-Laach 38, 417–431.
- MARR, HEINZ (1923): Zur Krise in der Sozialpolitik. Rückblick und Ausblick, in: Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt 32, 547–551, 563–571, 648–650, 666–668, 696–698, 710–713, 727–730, 757–760.
- MESSNER, JOHANNES (1931): Art. Sozialpolitik, in: Staatslexikon, Bd. 5, 5. Aufl. Freiburg i. Br., 1707–1712.
- MEYER, THEODOR (1868): Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § VII. verzeichneten Irrthümer beleuchtet, Freiburg i. Br.
- MEYER, THEODOR (1874): Die sociale Frage und die kirchlich-politische Krisis der Gegenwart, in: Stimmen aus Maria-Laach 6, 217–238.
- MEYER, THEODOR (1891): Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? Eine socialpolitische Principienfrage, in: Stimmen aus Maria-Laach 40, 47–62.
- MOMMSEN, WILHELM (Hg.) (1960): Deutsche Parteiprogramme (Deutsches Handbuch der Politik 1), München.
- NAWROTH, EDGAR (1962): Staat und Gemeinwohl. Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates in sozialphilosophischer Sicht, in: Geiger / Nawroth / Nell-Breuning: 34–53.
- NELL-BREUNING, OSWALD VON (1932): Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Welt-rundschreiben Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung, Köln.
- NELL-BREUNING, OSWALD VON (1948/1952): Zur christlichen Staatslehre (1948), in: Wörterbuch der Politik. Gesellschaft-Staat-Wirtschaft-Soziale Frage, Freiburg i. Br. 1952.
- NELL-BREUNING, OSWALD VON (1962): Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates. Notwendigkeiten und Möglichkeiten in der heutigen Phase der industriellen Entwicklung, in: Geiger / Nawroth / Nell-Breuning: 54–75.
- PAPEN, FRANZ VON (1932): Rede vor dem Bayerischen Industriellenverband vom 12. Oktober 1932, in: Deutsche Allgemeine Zeitung vom 12.10.1932, (71. Jg., Nr. 480), 1.
- PESCH, HEINRICH (1905–1923): Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg i. Br.
- PESCH, RUDOLF (1966): Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz von 1848, Mainz.
- QUADRAGESIMO ANNO (QA): Sozialenzyklika über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft (Pius XI., 1931), in: Texte zur katholischen Soziallehre, 61–122.
- RITTER, GERHARD A. (1991): Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich, 2. Aufl. München.
- STENOGRAPHISCHE BERICHTE über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 02.11.1882 einberufenen beiden Häuser des Landtages der Monarchie. Haus der Abgeordneten, Bd. 2, Berlin 1883.
- TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE (2007): Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, 9., erweiterte Aufl., Köln-Kevelaer.

- UTZ, ARTHUR FRIDOLIN / GALEN, BRIGITTA VON (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 4 Bde., Aachen.
- UTZ, ARTHUR FRIEDOLIN / GRONER, JOSEPH-FULCO (Hg.) (1954–1961): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Summe Papst Pius' XII., 3 Bde., Freiburg i. Br.
- WAGNER, ADOLPH (1876): Allgemeine und theoretische Volkswirtschaftslehre. Mit Benutzung von Rau's Grundsätzen der Volkswirtschaftslehre, Erster Theil: Grundlegung, Leipzig / Heidelberg.
- WAGNER, ADOLPH (1887/1948): Finanzwissenschaft und Staatssozialismus. Im Anhang: Lorenz von Stein: Finanzwissenschaft und Staatssozialismus (1887), in: Skalweit, August (Hg.): Sozialökonomische Texte 15, Frankfurt a.M. 1948.
- WELTY, EBERHARD (1953): Herders Sozialkatholizismus, Bd. 2: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung, Freiburg i. Br.
- WINDTHORST, LUDWIG (1888): Reichstagsrede vom 7.12.1888; in: Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags, 7. Legislaturperiode, IV. Session 1888/1889, 10. Sitzung, Berlin.