

# »[...] weder die Kirche allein, noch der Staat allein« – Zur ungewollten Wohlfahrtsstaatsproduktivität des sozialen Katholizismus in Deutschland

Hermann-Josef Große Kracht

## 1. Einleitung: Komplexe Konstellationen

Der europäische Wohlfahrtsstaat in seinen verschiedenartigen Ausprägungen gehört zu den erfolgreichsten Hervorbringungen der politischen Institutionengeschichte des 20. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Er verdankt seine Existenz unterschiedlich gelagerten historischen Kontingenzen, die in dem Maße auftreten, wie »Western society cast its fate irreversibly with machinery, cities, productivity, and economic growth.«<sup>2</sup> Hier entstehen komplexe Kooperations-, Konflikt- und Konkurrenzkonstellationen sich modernisierender Industriegesellschaften; Konglomerate aus den unterschiedlichen Kulturtraditionen, Wertmustern und Interessenlagen, die länderspezifisch zum Teil erheblich differieren.<sup>3</sup> Dabei haben auch die in der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung lange Zeit unterbelichteten christlichen Konfessio-

---

1 Vgl. dazu die umfassenden Überblicke in Schubert/Hagelich/Bazant, *Europäische Wohlfahrtsysteme* und Baum-Ceisig/Busch/Hacker/Nospickel, *Wohlfahrtsstaaten*. In beiden Bänden spielt der »Faktor Religion« allerdings keine Rolle.

2 Frankel, *Democratic Prospect*, S. 125–144, zit. nach Dorwart, *Introduction*, S. 2.

3 Während die Forschung zu den Entstehungskontexten des europäischen Wohlfahrtsstaates traditionell in gegenüber gesellschaftlich-kulturellen Wertmustern und Überzeugungstraditionen eher wenig sensibler Weise um Konzepte wie sozio-ökonomische Determination, Machtressourcen, Parteiendifferenz, Pfadabhängigkeit u. ä. kreist (vgl. Schmidt et al., *Wohlfahrtsstaat*, S. 21–118), könnte man hier vielleicht von einem mehrdimensionalen *constellations*-Konzept sprechen, das stärker als die bisherige Forschung »kulturalistische« Dimensionen zu berücksichtigen sucht. In dieser Perspektive geht es nicht zuletzt darum, die keineswegs nur in den *soft skills* von Werten und Ideen gründende »Macht der Religionen« als relevanten Faktor in den Blick zu nehmen, ohne die *hardware* ökonomischer Interessenlagen und politischer Machtverhältnisse zu unterschätzen. Besonderes Augenmerk dürften dabei die kulturellen Selbstbehauptungskämpfe von Religionsgemeinschaften beanspruchen, die in dem Maße ausbrechen, wie diese sich vom Modernisierungsprozess unter Druck gesetzt fühlen.

nen national je verschiedene, für die Formierung der jeweiligen Wohlfahrtsarrangements ihrer Gesellschaften aber einschlägige Geburtshelferfunktionen übernommen, ohne dass diese von ihnen unbedingt gewollt und beabsichtigt waren. Im deutschen Katholizismus etwa wurde das politische Prinzip der Wohlfahrtsstaatlichkeit lange Zeit als gefährliches Plädoyer für eine anmaßende Staatsomnipotenz beargwöhnt; und bis heute ist die Vokabel des Wohlfahrtsstaates im Selbstverständnis der Katholiken nicht wirklich heimisch geworden.

Dabei steht außer Frage, dass das deutsche, zumeist als »konservativ-korporatistisch« bezeichnete Wohlfahrtssystem seine Existenz und seine hohe gesellschaftliche Anerkennung in erheblichem Maße dem politischen und sozialen Katholizismus verdankt. Anders als der marktorientiert-liberale Typus der anglo-amerikanischen Tradition und das etatistisch-sozialdemokratische Muster der skandinavischen Länder ist das deutsche, mitunter auch schlicht als »katholisch« qualifizierte Wohlfahrtsmodell<sup>4</sup> unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass es weder allein auf den Markt noch allein auf den Staat setzen will. Vielmehr siedelt es zentrale Aufgabenfelder der gesellschaftlichen Wohlfahrtsproduktion bei den großen gesellschaftlichen Interessengruppen, bei beitragsfinanzierten öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen und bei den Wohlfahrtsverbänden der großen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an; und es war damit im 20. Jahrhundert sehr erfolgreich und sollte weltweit zahlreiche Nachahmer finden. Allerdings vermochte das Modell politisch und moralisch nie einen sonderlichen Charme zu entfalten, wurde nie theoretisch konsistent und überzeugend ausgearbeitet und gilt bis heute – im Vergleich zu seinen beiden, auf den modernen Steuerungsmedien von Staat und Markt aufruhenden liberalen und etatistischen Konkurrenten – eher als das »hässliche Entlein« unter den europäischen Wohlfahrtsstaatsmodellen.<sup>5</sup>

---

4 Nullmeier/Rüb (*Transformation*, S. 404) vertreten schon 1993 die These, »daß der deutsche Sozialstaat vorwiegend als katholischer Sozialstaat zu charakterisieren ist«, und sie konstatierten, dass in der bisherigen Forschung über Strukturen der bundesdeutschen Sozialpolitik »der Faktor »Katholizismus« bei weitem unterschätzt« wurde. Ergänzend fügten sie hinzu, dass diese These noch einer näheren Überprüfung bedürfe. In den letzten 15 Jahren sind von ihnen aber keine weiteren Publikationen zur Verifizierung dieser These vorgelegt worden. Immerhin ist in den letzten Jahren das Interesse an den religiös-konfessionellen »Tiefengrammatiken« der europäischen Wohlfahrtsstaatsmuster deutlich gewachsen. Dabei geraten aber eher die »protestantischen Wurzeln« der Sozialen Marktwirtschaft als die Frage nach dem »katholischen Sozialstaat« der Bundesrepublik in den Blick. Vgl. jüngst Manow, *Religion*.

5 Vgl. dazu im Anschluss an Esping-Andersen, *Three Worlds*, vor allem Manow, *The Good*.

Vor diesem Hintergrund will ich die These entfalten, dass sich die spezifische Wohlfahrtsstaatsproduktivität des deutschen Sozialkatholizismus eher unfreiwillig entwickelte. Sie ergab sich nicht als unmittelbare Konsequenz sozialkatholischer Moralbestände und Ordnungsmuster, sondern erst als Reaktion auf eine spezifische Konflikt- und Konkurrenzkonstellation des späten 19. Jahrhunderts, die den Katholizismus in seinem überkommenen Selbstverständnis unter den Stress eines elementaren Veränderungsdrucks setzte. Und erst in dieser mehrdimensionalen Stresssituation entdeckte der Katholizismus mit der Thematisierung der sozialen Frage als Angelegenheit staatlicher Sozialpolitik ein innovatives, für seine Selbstbehauptungsansprüche allerdings nicht ungefährliches Politikfeld, auf dem er als gleichermaßen *nichtliberaler*, *nichtrevolutionärer* und *nichtobrigkeitlicher* Akteur eine neue politische Relevanz zu gewinnen vermochte. Erst in diesem Rahmen sollten sich aus katholizismustypischen Abwehrreflexen gegen die Zumutungen der »neuen Zeit« und die Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne sowie der preußisch-protestantischen Obrigkeit (konkret: aus einer *antiindividualistischen*, einer *antisozialistischen* und einer *anti-staatspaternalistischen* Aversion) ungeplante Innovationsimpulse zur Ausbildung eines Wohlfahrtsstaatsarrangements »jenseits von Markt und Staat« ergeben. Dieses katholische Wohlfahrtsstaatsmuster wurde aber im Katholizismus selbst bis in die Gegenwart hinein kaum systematisch reflektiert und bearbeitet. Von daher bleibt zu konstatieren, dass das Verhältnis des politischen und sozialen Katholizismus zur Idee und Semantik des Wohlfahrtsstaates bis heute weithin ungeklärt ist. Eine elaborierte Theorie der normativen Grundlagen und der institutionellen Ordnungsmuster dieses katholischen Wohlfahrtsstaatsmodells scheint es jedenfalls innerhalb wie außerhalb des sozialkatholischen Denkens nicht zu geben.

## 2. Eine ungeliebte Entdeckung: Die soziale Frage als Thema staatlicher Sozialpolitik

Im deutschen Katholizismus dominierten im 19. Jahrhundert jene antimodernistisch-konservativen Mentalitätslagen, die man etwas pauschal, aber nicht zu Unrecht auf »die Faustformel vom bedingungslosen Widerstand

gegen die drei R: Reformation – Renaissance – Revolution« gebracht hat.<sup>6</sup> Auch wenn durchaus eine heterogene Landschaft verschiedenartiger Kultur-, Polit- und Sozialkatholizismen zu konstatieren ist, so bleibt doch unbestreitbar, dass der *Mainstream* der katholischen Weltwahrnehmung jener Zeit auf rückwärtsgewandte Projekte einer umfassenden Rechristianisierung des gesellschaftlichen Lebens setzte und die politisch-moralische »Legitimität der Neuzeit« mit einer rigorosen Unerbittlichkeit bestritt, die das Verhältnis von katholischer Kirche und politischer Moderne bis heute erheblich belastet.<sup>7</sup>

Sozial sensible Katholiken hatten zwar schon sehr früh die soziale Frage entdeckt, heftige und bemerkenswert hellsichtige moralische Kritik an Gewerbefreiheit und Lohnarbeit geübt, scharfe Moralappelle an die Unternehmer formuliert und eine allgemeine Fabrik- und Arbeiterschutzgesetzgebung gefordert; eine mentale Annäherung an das Selbstverständnis des modernen Wohlfahrtsstaates war damit jedoch noch nicht gegeben. Vielmehr orientierte sich die katholische Kapitalismuskritik des 19. Jahrhunderts noch weithin ungebrochen an den Ordnungsmustern mittelalterlicher Lebenswelten, und diese wurden in umso leuchtenderen Farben ausgemalt, wie die Verwahrlosungsprozesse des Industriezeitalters unübersehbar wurden. Dies änderte sich erst, als sich der Katholizismus am Ende des 19. Jahrhunderts in eine historische Konstellation verstrickt sah, die ihn gewissermaßen dazu »provozierte«, die eingefahrenen Gleise seiner antimodernistischen Mentalitätslagen zu überwinden und sich – zunächst durchaus ungewollt – zu einer der wichtigsten Trägergruppen einer modernen staatlichen Sozialpolitik zu entwickeln.

Von daher verwundert es nicht, dass der Katholizismus keineswegs in allen sich modernisierenden Gesellschaften »wohlfahrtsstaatsproduktive« Kräfte entfaltet hat. Gerade in katholisch geprägten Regionen, wie etwa auf der iberischen Halbinsel oder den Ländern Lateinamerikas, haben sich die Standards moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit bis heute nur in rudimentärer Form herausgebildet. Wo dagegen katholische Bevölkerungsgruppen nur marginal vertreten sind, wie etwa in den USA, sind sie sozialpolitisch ebenfalls lange Zeit nicht in Erscheinung getreten. Dagegen ist auffällig, dass der Katholizismus am Ende des 19. Jahrhunderts, also in der Formierungsphase des heutigen Wohlfahrtsstaates, gerade in denjenigen Gesellschaften hohe wohlfahrtsstaatsproduktive Potenziale entfaltete, in denen er

---

6 Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 4, S. 445.

7 Vgl. zum Folgenden ausführlicher Große Kracht, *Sozialer Katholizismus*.

weder majoritär noch minoritär war, wie etwa im Deutschen Kaiserreich. Hier konnte sich offensichtlich ein spezifisches Herausforderungsprofil entwickeln, das den Katholizismus in die Situation brachte, seine überkommene, nun aber von vielen Seiten massiv bestrittene Politik- und Öffentlichkeitsrelevanz entweder aufgeben oder in einer Art und Weise neu unter Beweis stellen zu müssen, die die alten Vorstellungsmuster einer paternalistisch-patriarchalen »Allianz von Thron und Altar« im Rahmen eines »katholischen Glaubensstaates« mit einer »gottgewollten ständisch-hierarchischen Ordnung des Gemeinwesens« deutlich hinter sich lässt.

Ein solches Herausforderungsprofil scheint dann gegeben zu sein, wenn das katholische Bevölkerungssegment rein zahlenmäßig eine relevante soziale Größe darstellt, die auf Dauer nicht ignoriert oder assimiliert werden kann; und wenn dieses sich zudem konfrontiert sieht mit kirchenkritischen Regulierungsansprüchen eines nichtkatholischen Staates (preußisch-protestantisches Kaiserreich in Deutschland oder laizistisch-liberale Republik in Frankreich), mit einer massiven weltanschaulichen Bestreitungs-Konkurrenz in Wissenschaft und Bildung, Kultur und Publizistik (atheistische Sozialdemokratie und laizistischer Liberalismus), mit schwer wiegenden sozialen Verwerfungen einer entstehenden Industriegesellschaft (Soziale Frage) sowie schließlich mit einer neuen, den Katholiken durchaus gleiche politische Partizipationsmöglichkeiten eröffnenden demokratisch-egalitären Organisation der politischen Öffentlichkeit (freie Presse, parlamentarische Repräsentation, Parteienvielfalt etc.).

In diesem Spannungsgefüge entsteht offensichtlich ein spezifischer Innovationsdruck, der dem Katholizismus die Chance eröffnet, jenseits von Assimilationsfurcht und fundamentalistischer Verweigerung eigene Wege in das »ungewisse Neuland« von säkularisierter Staatlichkeit und industriekapitalistischer Moderne zu gehen und hier nach neuartigen, demokratie- und modernitätskompatiblen Formen kirchlicher Politik- und Öffentlichkeitsrelevanz Ausschau zu halten. In einem solchen Kontext bestehen dann auch günstige Bedingungen für die katholische Entdeckung der Sozialen Frage als ein Aktions- und Tätigkeitsfeld, mit dem die Kirche ihren Politik- und Öffentlichkeitsanspruch in der Welt der bürgerlichen Demokratie und der industriekapitalistischen Moderne in einer bisher nicht gekannten Form überzeugend unter Beweis stellen konnte. Wollte man nämlich der revolutionären Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit nicht einfach die restaurative Trias von Autorität, Hierarchie und Gottesgnadentum entgegensetzen und sich so dauerhaft in das politikunfähige

Abseits selbstgewählter Isolation begeben, so boten die Vereinigungen der katholischen Arbeiterbewegung eine spezifische Chance, neue gesellschaftliche Relevanz unter Modernitätsbedingungen zu gewinnen. Hier ging es nicht mehr primär um weltanschauliche Grundsatzbestreitungen der Legitimität der Moderne, auch nicht einfach um den Ausbau und die Prolongierung kirchlicher, angesichts massenhafter Pauperisierung und Proletarisierung aber längst als überfordert erkannter Traditionen karitativer Miltätigkeit. Vielmehr ging es nun um die öffentliche Thematisierung der Sozialen Frage als Thema staatlicher Sozialpolitik, also um Fabrikgesetzgebung und Arbeiterschutz, um Gewerkvereine, Koalitionsrecht und Sozialversicherungen. Dies eröffnete für Kirche und Katholiken eine neuartige Möglichkeit, die Bühne der politischen Öffentlichkeit zu betreten und mit Nachdruck auf die Schattenseiten der bürgerlichen Welt zu verweisen.

Mit der Skandalisierung der Sozialen Frage als bisher verdrängte oder zumindest unterschätzte Problemlage der Gegenwart konnten Kirche und Katholiken den Finger in die offene Wunde der neuen Industriegesellschaft und des liberalen Rechtsstaates legen. Hier hatte man es in der Tat mit einem brachliegenden und von den so selbstbewusst auftretenden Vertretern des neuen Zeitalters des Fortschritts und der Menschenwürde sträflich ignorierten Politikfeld zu tun. Es drängte längst massiv auf die Agenda der modernen Gesellschaft und bot der Kirche die Chance, mit einem ihrer ureigenen Themen, der Sorge um die Not der Armen, wieder in die Offensive zu kommen. Und in dem Maße, wie dies gelang, konnten Kirche und Katholiken sich selbst und ihren Gegnern ihre weiterhin gegebene Unverzichtbarkeit auch unter den Bedingungen der Moderne eindrucksvoll unter Beweis stellen. Spätestens nachdem der wirtschaftsliberale Glaube an die anonymen Heilswirkungen des freien Marktes mit den großen Wirtschaftskrisen der 1870er-Jahre seinen in Deutschland ohnehin nur wenig entwickelten Glanz verloren hatte, sollte der Katholizismus denn auch sozialpolitisch an Boden gewinnen. Denn er konnte zurecht darauf verweisen, dass der Staat der bürgerlichen Gesellschaft, der weder die »alten« patriarchalen Schutz- und Fürsorgepflichten der Starken für die Schwachen noch die »neuen«, individuell einklagbaren sozialen Grundrechte des Einzelnen anerkennen wollte, nie und nimmer in der Lage sein werde, die soziale Frage allein mit liberalen Bordmitteln zu lösen. Und damit hatte er ein Thema gefunden, mit dem man Staat und Bürgertum der politischen Moderne nun gleichsam vor sich hertreiben konnte.

Die Anerkennung der Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik zur Lösung der sozialen Frage markierte für die Kirche insofern einen fundamentalen, aber nicht ungefährlichen Umbruch. Denn diese neuartige Selbstbehauptungschance im Medium Sozialpolitik konnte nur um den Preis eines definitiven Verzichts auf das überkommene Fürsorgemonopol der Kirche ergriffen werden. Das eigentlich ungewollte Eingeständnis, dass die soziale Frage durch eine planvolle staatliche Interventionspolitik doch besser zu lösen sei als durch die überkommenen »Heilmittel« der katholischen Religion allein, schien in der Konsequenz nämlich auf eine freiwillige Selbstpreisgabe der letzten gesellschaftlichen Funktion hinauszulaufen, die der Kirche in der Moderne noch unstrittig geblieben war: die mildtätige Fürsorge für die Notleidenden. Nicht nur die Legitimität, sondern auch die Überlegenheit staatlicher Sozialpolitik gegenüber kirchlicher Caritas zu betonen, schien jedenfalls dem Eingeständnis gleichzukommen, gesellschaftlich endgültig überflüssig geworden zu sein und sich hinfort in die unpolitischen Nischen privater Religionsausübung zurückziehen zu wollen. Und dieser Gefahr eines – auch noch selbst erklärten – Politik- und Öffentlichkeitsverzichts war nur dadurch zu entgehen, dass der Katholizismus das Feld der Sozialen Frage für sich entdeckte. Hier konnte er nun eine spezifische Politikkompetenz reklamieren, die ihm in den politischen Arenen seiner Zeit gleichsam ein sozialpolitisches Alleinstellungsmerkmal sicherte: als einzige politische Kraft nämlich, die die bisher noch nicht besetzte, aber dringend benötigte Rolle eines sozial sensiblen und dabei zugleich nichtliberalen, nichtrevolutionären und nichtobrigkeitlichen Akteurs in der politischen Öffentlichkeit der industriekapitalistischen Moderne übernehmen kann; eine Rolle, auf die diese auf Dauer nicht verzichten konnte, für die jedoch weit und breit kein anderer kollektiver Akteur in Sichtweite war.

Unter dieser Voraussetzung konnte sich der Katholizismus – von den katholischen Arbeitervereinen bis hin zu den Bischöfen – dann relativ leicht eingestehen, mit der Sozialen Frage allein überfordert zu sein. Und es wurde so auch relativ einfach, dem eigentlich als illegitim erachteten protestantisch-bürgerlichen Staat, mit dem man sich noch immer in scharfen kulturkämpferischen Selbstbehauptungskämpfen befand, hohe sozialpolitische Verantwortlichkeiten zuzuweisen. So heißt es etwa im »Gemeinsamen Hirtenschreiben der Fuldaer Bischofskonferenz über die sociale Frage« vom August 1890 programmatisch:

»Möge [...] 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 die Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiel der Kräfte oder gar dem »Kampfe um's Dasein« zu überlassen.«<sup>8</sup>

### 3. Ungeplante Innovationsimpulse: Motive katholischer Wohlfahrtsstaatlichkeit jenseits von Staat und Markt

Die ungewollten »wohlfahrtsstaatsproduktiven Kräfte«, die der politische und soziale Katholizismus in der Formierungsphase des deutschen Wohlfahrtsstaates freisetzen sollte, entstanden nicht aus systematisch-theoretischen Reflexionen zu Programm und Profil eines modernen Wohlfahrtsstaates. Sie resultierten eher ungeplant aus drei zentralen politisch-moralischen Abwehrreflexen, die der Katholizismus in seiner Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Neuzeit ausgebildet hatte. Zunächst werden sie gespeist von der antiindividualistischen Aversion, die für den Katholizismus seit seinen gegenreformatorischen Anfängen identitätsprägend war und ist; dann motivieren sie sich aus der seit den 1870er-Jahren ausgebildeten und über viele Jahrzehnte nicht weniger identitätsprägenden antisozialistischen Aversion; und schließlich ergeben sie sich aus der erst in der Formierungsphase des modernen Wohlfahrtsstaates entstandenen anti-staatspaternalistischen Aversion, die seit dieser Zeit – jedenfalls für die deutschen Kontexte – ebenfalls zu den typischen Merkmalen katholisch-sozialpolitischen Denkens und Empfindens zu rechnen ist.

Der antiindividualistische Reflex des Katholizismus richtet sich frontal gegen das gesamte Freiheits- und Autonomiebewusstsein der europäischen Moderne, das ihm lange Zeit einzig als menschliche Hybris, als hoffärtige Auflehnung gegen die ewig gültige Schöpfungsordnung Gottes galt. Bis in die 1960er-Jahre hinein lebte der Katholizismus weithin ungebrochen in der kollektiven Überzeugung, dass sich der Mensch nicht als freies Individuum, als moralisch autonomes Subjekt seiner Entscheidungen und Lebensentwürfe verstehen lässt. Vielmehr war man davon überzeugt, dass er unaufhebbar auf vorgegebene Gemeinschaften verwiesen und in seinem

---

<sup>8</sup> Fuldaer Bischofskonferenz, *Gemeinsames Hirten Schreiben*, S. 6.

moralischen Wesenskern auf vorab feststehende, vernünftig einsehbare und von der katholischen Kirche authentisch ausgelegte Gesetze und Gebote Gottes verpflichtet sei. Dem von der Aufklärungsphilosophie propagierten Leitbild der umfassend gebildeten, freien und selbstständigen Einzelpersonlichkeit, die sich ökonomisch als unabhängiger Marktbürger, politisch als partizipierender Aktivbürger sowie kulturell und moralisch als freies Subjekt seiner Religion und Weltanschauung erfahren kann und will, begegnete man deshalb mit einer schroffen Zurückweisung, die erst im Kontext des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) deutlich abgeschwächt und in ihrer antimodernistischen Rigidität – zumindest programmatisch – aufgekündigt und überwunden wurde.

Dementsprechend zeichnete sich der Katholizismus von Anfang an durch eine konsequente Gegnerschaft zu allen individualistisch-liberalen Gesellschaftsvorstellungen und Reformkonzepten aus. Insbesondere die von England ausgehenden und im Deutschen Kaiserreich der späten 1860er- und frühen 1870er-Jahre politisch und publizistisch vorübergehend dominant gewordenen manchesterliberalen Vorstellungen vom freien Arbeitsmarkt, von individueller Leistung, persönlicher Eigenverantwortung, ungehindertem Wettbewerb und einem auf reine Rechtsschutzaufgaben reduzierten »Nachtwächterstaat« zogen die kollektive Empörung des gesamten Sozialkatholizismus auf sich. Antworten auf die soziale Frage, die sich einzig an bürgerlich-individualistischen Konzepten von Marktfreiheit und individueller Selbsthilfe orientierten, galten als prinzipiell ungenügend, um dauerhaft »zur Hebung der Arbeiterschaft« beizutragen. Den Glücks- und Wohlfahrtsverheißungen der »kapitalistischen Wirtschaftsweise« wurde und wird dabei zutiefst misstraut. Dass das moderne Steuerungsmedium Markt mit seinen anonymen Funktionsabläufen im Hinblick auf Arbeitsplatzsicherheit, Lohnhöhe und soziale Sicherung im Alter und bei Krankheit wünschenswerte und allgemein akzeptable Ergebnisse für die Arbeiterschaft zeitigen könnte, wurde vehement bestritten; und diese fundamentale Markt- und Kapitalismuskritik bildet bis heute – trotz einiger Annäherungen und Zugeständnisse – einen zentralen Grundzug des politischen und sozialen Katholizismus insgesamt.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> So heißt es etwa bei Oswald von Nell-Breuning SJ, dem wichtigsten bundesrepublikanischen Repräsentanten der »katholischen Soziallehre«, dass die nicht schon als solche verwerfliche »kapitalistische Wirtschaftsweise« unbestreitbar eine »kapitalistische Klassengesellschaft« herbeigeführt habe, die »der Klasse der Nichtbesitzenden die ihr gebührende Teilhabe am Gemeinwohl und dessen Gestaltung, am Genuß materieller und

Nicht auf das Einzelindividuum enggeführte, sondern auf soziale Gemeinschaften und deren Potenziale zu kollektiver Selbsthilfe zielende Ansätze sozialer Selbstorganisation unterhalb der Ebene einer staatlichen Interventionspolitik wurden vom sozialen Katholizismus dagegen – im Sinne einer wünschenswerten »Subjektivität der Gesellschaft« – stets freudig begrüßt und in der Form von Vereinen, Genossenschaften, Gewerkschaften etc. schon früh selbst vorangetrieben.<sup>10</sup> Insofern sollte man den katholischen Antiindividualismus nicht zu einem pauschalen Antiliberalismus ausweiten, denn er wendet sich in keiner Weise gegen das freiheitlich-liberale Interesse an gesellschaftlicher Selbstorganisation und politisch-sozialen Initiativen gemeinsamer »Selbsthilfe«. Sein Protest richtet sich lediglich gegen individualistische Eigenverantwortungskonzepte, die davon ausgehen, der Einzelne könne und müsse sich als freies Individuum auf dem unbegrenzten Markt der Möglichkeiten als »seines eigenen Glückes Schmied« bewähren, da er sich nur so seiner eigenen Freiheit und Würde vergewissern könne; Vorstellungen, die deutlich von Traditionsbeständen eines calvinistisch-puritanischen Arbeits- und Leistungsethos imprägniert sind und in den theologisch-anthropologischen Grundüberzeugungen des Katholizismus kaum ein Widerlager finden.

Neben der scharfen antiindividualistischen ist die nicht weniger scharf akzentuierte antisozialistische Aversion zu nennen, die in den Auseinan-

---

kultureller Güter, an denen *alle* teilhaben könnten und sollten«, versagt und deshalb »gegen Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit« verstoße. Dies bedeute aber nicht schon zwangsläufig, dass es in der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung nicht auch möglich sein könnte, »ohne Verzicht auf die kapitalistische Wirtschaftsweise die kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden« (*Gesellschaftspolitische Aufgabe*, S. 246; Herv. i. O.); vgl. im Tenor ähnlich auch *Centesimus annus* (1991), die bisher jüngste Sozialzyklika der päpstlichen Lehrverkündigung, in der Johannes Paul II. zwar den Markt als Instrument der Ressourcenallokation grundsätzlich anerkennt und in einer bisher nicht gekannten Vorbehaltlosigkeit für die Unternehmen auch die »berechtigte Funktion des Gewinnes« (CA 35,2) einräumt, zugleich aber eine Gesellschaftsordnung verlangt, in der der Markt »von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert« wird, »um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten« (CA 35,2).

<sup>10</sup> Johannes Paul II. hat dafür 1991 in *Centesimus annus* die treffende Formel einer »Subjektivität der Gesellschaft« (CA 13,2 u.ö.) geprägt und betont, dass sich »die gesellschaftliche Natur des Menschen nicht im Staat, sondern ... in verschiedenen Zwischengruppen, angefangen von der Familie bis hin zu den wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Gruppen« verwirkliche, die »daher – immer innerhalb des Gemeinwohls – ihre eigene Autonomie besitzen« (CA, 13,2) und dafür Sorge trügen, dass der Einzelne nicht »zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt« (CA 49, 3) wird.

dersetzungen mit der sozialistischen Arbeiterbewegung zu einem zweiten zentralen Kennzeichen des sozialen Katholizismus avancierte. Sie speist sich aus grundlegenden weltanschaulichen Differenzen zwischen den Ordnungsvorstellungen eines im Kern konservativ-staatstragend ausgerichteten katholischen Denkens und einem religionskritischen, auf radikale gesellschaftliche Umwälzungen zielenden Sozialismus, der dem Katholizismus lange nur als verwerfliche Fortentwicklung des mit dem »Sündenfall der Reformation« einsetzenden Individualismus-Programms der Neuzeit galt.

In dieser Konkurrenzsituation musste die katholische Antwort auf die soziale Frage deutlich antisozialistisch zugespitzt werden, was sich unter anderem in einer überraschend klaren und die eigene aristotelisch-thomistische Lehrtradition deutlich umdefinierenden Option für die Beibehaltung des Privateigentums an Produktionsmitteln artikulierte.<sup>11</sup> Vor allem ist hier aber das nüchterne Plädoyer für praktische »Realpolitik«<sup>12</sup> zu nennen, mit dem man sich seit den 1890er-Jahren explizit von den utopisch-schwärmerischen Hoffnungen auf einen »sozialistischen Zukunftsstaat« absetzen wollte. Insofern verzichtete die katholische Antwort auf die soziale Frage seit dieser Zeit – gegenläufig zu ihrer ursprünglich radikalen Kapitalismuskritik auf dem Boden nur geringfügig modifizierter Mittelalterideale – zunehmend auf die Propagierung umfassender Gesellschaftsalternativen. Stattdessen beschränkte man sich mehr und mehr auf konkrete Reformprojekte auf dem Boden der nun einmal bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die man prinzipiell anzuerkennen bereit war; nicht zuletzt auch deshalb, um auf diese Weise dem seit der Kulturkampfzeit anhängigen Vorwurf zu entgehen, die ultramontanen Katholiken seien als Anhän-

---

11 Vgl. dazu klassisch die Enzyklika *Rerum novarum* »über die Arbeiterfrage« (Leo XIII., 1891), die als »Geburtsstunde« der päpstlichen Sozialverkündigung gilt. Sie beginnt nicht mit einer Schilderung der Not der eigentumslosen Arbeiter, sondern mit einer flammenden Verteidigung der naturrechtlichen Institution des Privateigentums und bedient sich dazu zentraler Argumentationsmuster der liberalen Eigentumstheorie John Lockes. Vgl. u.a. Spieß, *Sozialethik*, S. 145–155.

12 »Realpolitik« war die zentrale Leitmaxime der Führungsfiguren des 1890 in Mönchengladbach zur »Bekämpfung der Irrthümer und der Umsturz-Bewegungen auf sozialem Gebiete, sowie zur Verteidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft« (§ 1 der Statuten) gegründeten »Volkvereins für das katholische Deutschland«. Diese Organisation, die vor allem die katholische Arbeiterschaft zu organisieren versuchte, hat sich im Laufe der Jahre vorbehaltlos auf den Boden der Parteiendemokratie, des Wahlrechts und der parlamentarischen Gesetzgebung gestellt. Vgl. zur Realpolitik des Volkvereins u.a. Heitzer, *Volkverein*, S. 180f.

nger des Papstes ebenso »waterlandslose Gesellen« wie die Anhänger der internationalistischen Sozialdemokratie.

Aus der Angst, man würde die moderne Industriearbeiterschaft, den »vierten Stand«, endgültig an die religionslose Sozialdemokratie verlieren oder gar nicht erst für sich gewinnen können, kam es zu massiven Bemühungen um den Aufbau einer eigenen katholischen Arbeitervereinsbewegung, mit der man der sozialistischen Konkurrenz kraftvoll begegnen wollte. Allerdings entstand im Rahmen dieser Organisationsprozesse zur katholischen Milieu-Formierung innerhalb der katholischen Arbeiterbewegung – vor allem im »Volksverein für das katholische Deutschland«, der zu seinen Hochzeiten 800.000 Mitglieder zählte – schon bald die Tendenz, den engen Defensivmodus einer antisozialistischen Immunisierung zu überwinden, eigene sozialpolitische Interessen in Sachen Arbeiterschutz und Sozialversicherungsgesetzgebung zu formulieren und die katholischen Arbeiter durch gezielte Bildungsprogramme aus ihrem inferioren Status als Außenseiter der bürgerlichen Gesellschaft und als »Katholiken zweiter Klasse« innerhalb der Kirche herauszuführen. Zu diesem Zweck veranstaltete man regelmäßig mehrwöchige, von ihren Gegnern als »Galopp-Universität« verspottete Schulungskurse, deren Programm »von Kenntnissen über staatliche Organe bis zu komplizierten innen-, außen und wirtschaftspolitischen Problemen«<sup>13</sup> reichte. Nicht zuletzt waren hier auch sogenannte »Diskussionsclubs« vorgesehen, in denen jeder einzelne Teilnehmer dazu angehalten war, »seine Ansichten und Begründungen frei und ungeniert in folgerichtiger Gedankenreihe zu entwickeln«,<sup>14</sup> wie es in einem programmatischen Artikel der vom Volksverein herausgegebenen *Präsidenten-Korrespondenz* heißt. Hier wurde nun also katholischerseits tatsächlich eifrig der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« eingeübt – und das, obwohl die Katholiken nach wie vor angehalten waren, das Diskurs- und Kritikprinzip der politischen Moderne als zutiefst ungehörig zu empfinden.

Damit wuchsen große Segmente des Katholizismus – übrigens durchaus in struktureller Ähnlichkeit zu den ebenfalls ungewollten Prozessen einer »negativen Integration« der sozialistischen Arbeiterschaft – allmählich in den bürgerlichen Verfassungsstaat der industriekapitalistischen Gesellschaft hinein und begannen dort, die neu entstehende Bühne der modernen Parteien- und Parlamentspolitik zu betreten. In diesem Rahmen sollte auch die ursprünglich »zur Verteidigung der katholischen Sache« gegrün-

13 Vgl. Heitzer, *Volksverein*, S. 228–298, Zitat S. 285.

14 Wagener, *Waterlandsliebe*, S. 138.

dete Zentrumspartei ihre Engführung auf Single-Issue-Themen katholischer Selbstbehauptung allmählich überwinden und in eine breitere staatspolitische Verantwortung hineinwachsen, auf dem Gebiet der Sozialpolitik mitmischen und zunehmend an realpolitischer Gestaltungsmacht gewinnen. So wurde das katholische Zentrum in den 1920er-Jahren zu einer zentralen Stütze der »Weimarer Koalition«; und es war gerade der maßgebliche Einfluss katholischer Sozialpolitiker, der in dieser Zeit wesentlich dazu beitrug, den modernen demokratisch-korporatistischen Sozialversicherungsstaat, gleichsam als katholische Variante moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit, systematisch auszubauen und institutionell fest zu verankern.

Neben den klaren Absagen an die individualistische Marktwirtschaft und den sozialistischen Zukunftsstaat ist schließlich noch eine dritte, die antistaatspaternalistische Aversion des sozialen Katholizismus zu konstatieren. Diese resultiert allerdings nicht aus weltanschaulichen Grundüberzeugungen, sondern ausschließlich aus einer historisch kontingenten Konfliktkonstellation. Sie entwickelte sich nämlich nur in denjenigen Ländern, in denen eine nichtkatholische Obrigkeit im Verlauf des Modernisierungsprozesses den überkommenen Herrschafts- und Öffentlichkeitsanspruch der katholischen Kirche, etwa in den Fragen der Schulaufsicht und der Zivilehe, mit Nachdruck in Frage stellte. Statt sich auf die von der katholischen Lehrtradition eigentlich vorgesehene »einträchtige Zusammenarbeit« der beiden katholischen Ordnungsmächte des »christlichen Abendlandes«, der weltlichen und der kirchlichen Obrigkeit, stützen zu können, sah sich der Katholizismus in diesen Ländern mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine staats skeptische Position aufzubauen und sich von seinem klassischen Ideal des katholischen Glaubensstaates distanzieren zu müssen.

Insofern konnte und durfte im deutschen Kaiserreich die katholische Antwort auf die soziale Frage nicht mehr obrigkeitsstaatlich angelegt sein. Im Kontext der Machtkonflikte und der Legitimitätskonkurrenz mit der protestantischen Monarchie und deren Ideal eines »sozialen Königtums«<sup>15</sup> konnte und wollte man für die Lösung des weltlichen Problems der Sozialen Frage jedenfalls nicht einfach die gottgegebene Obrigkeit verantwortlich machen. Deshalb positionierte man sich in der Formierungsphase des

---

15 Die ursprünglich auf Lorenz von Stein zurückgehende Formel vom »sozialen Königtum« bildete in der Selbstwahrnehmung der konservativen preußisch-protestantischen Beraterkreise um Bismarck eine zentrale Legitimationsquelle zum Auf- und Ausbau einer »staatssozialistischen« Sozialpolitik, wie sie in der Kaiserlichen Botschaft von November 1881 programmatisch verkündet wurde; vgl. Erli, »*Nachtwächterstaat*«, S. 283–303.

deutschen Wohlfahrtsstaates energisch gegen alle staatspaternalistischen Anklänge der Bismarckschen Sozialpolitik. So wusste man die preußisch-konservativen Befürworter staatlicher Sozialpolitik als Verbündete im Kampf gegen Sozialdemokratie und Manchesterliberalismus zwar durchaus zu schätzen; zugleich sah man sich aber veranlasst, ihnen schon früh einen »ungerechtfertigten Staats-Kommunismus« vorzuwerfen, der nicht nur die legitimen Eigentumsrechte der Einzelnen antasten, sondern auch die Arbeiter als Empfänger staatlicher Wohlfahrtsgeschenke zu dauerhafter Dankbarkeit verpflichten wolle.<sup>16</sup> In der Tat verfolgte Bismarck mit seiner Sozialgesetzgebung deutlich wahrnehmbar das Ziel, Staat und Monarchie als die eigentlichen Wohltäter der Arbeiterschaft erscheinen zu lassen, wenn er davon sprach, dass auch »der Soldat der Arbeit« im Alter staatliche Versorgungsleistungen erhalten solle.<sup>17</sup> Aber ob man solche Zahlungen des Staates nun Almosen oder Versorgungsleistungen nennt; für den antibourgeoisischen Affekt des sozialen Katholizismus jener Zeit änderte dies nichts an dem Verdacht, dass die Arbeiter hier dauerhaft Objekt obrigkeitlicher Wohltat bleiben und in eine existentielle Abhängigkeit von der Regierung gebracht werden sollten. In dem Maße, wie sich die preußische Monarchie als großzügige Wohltäterin ihrer Untertanen zu inszenieren begann, trat für den Katholizismus also nicht nur die sozialistische Arbeiterbewegung, sondern auch die preußische Monarchie als Konkurrentin im Kampf um die Gefolgschaft der katholischen Arbeitermassen auf den Plan. Und man reagierte darauf mit der Ausbildung scharf antistaatspaternalistisch akzentuierter sozialpolitischer Optionen; bis hin zu der Gefahr, Initiativen staatlicher Sozialpolitik – etwa in der Frage des Reichszuschusses in der Renten-

16 So erklärte etwa Franz Hitze, einer der führenden Sozialpolitiker der Zentrumsparlei, schon Anfang der 1880er-Jahre in einem »Offenen Brief« an den preußischen »Staats-socialisten« Adolph Wagner: »Sie meinen, die »nationale Einkommens-Vertheilung« müsse eine andere werden. Ich bin derselben Ansicht, aber unsere *Wegge* zum Ziele gehen doch weit auseinander. Sie wollen das *gewordene* Einkommen und Eigenthum treffen, indem Sie dem Staate die Aufgabe und das Recht zuweisen, einen Theil des bereits gewordenen Vermögens als »Steuer« einzuziehen, um daraus einen Fonds zu bilden, und um dem Arbeiter »Staats-Unterstützungen« zu bieten: in der That geeignet, um die Patrimonialherrschaft des Staates den »Landeskindern« recht zum Bewußtsein zu bringen. [...] Ich halte das für einen ungerechtfertigten Staats-Kommunismus. Das ist auch der Standpunkt der Centrumsfraktion« (Hitze, *Offener Brief*, S. 249; Herv. i. O.).

17 »[...] der Staat muß die Sache in die Hand nehmen. Nicht als Almosen, sondern als Recht auf Versorgung, wo der gute Wille zur Arbeit nicht mehr kann. Wozu soll nur der, welche im Kriege oder als Beamter erwerbsunfähig geworden ist, Pension haben, und nicht auch der Soldat der Arbeit?« (Bismarck, *Gespräch*, S. 621)

versicherung – auch dann noch eine Absage zu erteilen, wenn dadurch die Umsetzung elementarer, für die soziale Sicherung der Arbeiterschaft existenzieller Reformprojekte ernsthaft in Gefahr geriet.<sup>18</sup>

Man sollte diese antistaatspaternalistische Aversion allerdings nicht zur allgemeinen Formel eines katholischen Antietatismus ausweiten, wie dies nicht selten geschieht. Im katholischen Denken kann und darf sich der Staat nämlich – anders als im klassischen Privatrechtsdenken des 19. Jahrhunderts – nicht einfach auf die Aufgaben eines mehr oder weniger eng umgrenzten reinen Rechtsstaates beschränken. Vielmehr gilt er hier seit jeher als oberster Hüter des Gemeinwohls, der in angemessener Weise für eine umfassende Gewährleistung gesellschaftlicher Wohlfahrt zu sorgen hat, ohne dass er deswegen für die Erledigung dieser Aufgabe schon monopolistische Alleinzuständigkeitsansprüche erheben dürfte oder gar müsste. Insofern kann von einem grundsätzlichen Interesse an einer Staatsaufgaben-Minimierung im katholischen Denken keine Rede sein. Bis zum II. Vatikanischen Konzil dominierte denn auch die oft nur wenig verborgene, wenn auch hochgradig unrealistische Hoffnung auf eine mögliche Rückkehr der katholischen Glaubensstaaten, von deren Plausibilitätsmustern man sich emotional nur mühsam zu distanzieren vermochte, auch wenn man realpolitisch längst auf dem Boden der parlamentarischen Parteiendemokratie angekommen war.

Im Rückblick lässt sich konstatieren, dass sich aus der seit den 1880er-Jahren aufkommenden dreipoligen Abwehrhaltung des Katholizismus gegen Staatsomnipotenz, Manchesterliberalismus und »sozialistische Zukunftsstaatlichkeit« so etwas wie ein »katholisches« Programm eines sozialpolitischen Dritten Weges jenseits von obrigkeitsstaatlich-paternalistischen und marktwirtschaftlich-eigenverantwortlichen Lösungsmodellen entwickelt hat; ein sozialpolitisches Projekt, das ein mehrdimensionales Zusammenspiel von korporativer Marktwirtschaft, weltanschaulichen Wohlfahrtsverbänden und öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen in den Blick nimmt und einen komplexen *welfare mix* anvisiert, der sich mit den klassischen Wahrnehmungsmustern und Handlungslogiken der liberalen

---

18 Kennzeichnend dafür ist etwa die Fixierung der Zentrumsfraktion auf die Ablehnung des »staatssozialistischen« Reichszuschusses, den sie schon bei den Gesetzen zur Unfallversicherung 1884 und zur Krankenversicherung 1886 verhindern konnte. Das Invaliden- und Altersversicherungsgesetz von 1889, das ebenfalls Reichszuschüsse vorsah, kam dann gegen das Votum der Mehrheit der Zentrumsfraktion nur durch die Zustimmung einer Minderheit von 17 Zentrumsabgeordneten zustande. Vgl. dazu Ayaß, *Wir müssen anfangen*, bes. S. 52–55 und Erli, »*Nachtwächterstaat*«, S. 203–215.

Rechts- und Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts allein nicht mehr angemessen erfassen lässt. Besondere Sympathien erlangten dabei Vorstellungen einer möglichst staatsfern gestalteten Sozialversicherung, die gegen liberale Vorbehalte eine kategorische Versicherungspflicht für alle Arbeitnehmer und gegen etatistische Interessen eine paritätisch von Arbeitgebern und Arbeitnehmern aufzubringende Beitragsfinanzierung mit entsprechender Selbstverwaltung vorsieht. Die soziale Sicherung der Arbeiterschaft sollte auf diese Weise weitgehend in deren eigene Hände gelegt werden, also nicht auf steuerfinanzierten Staatszuschüssen, sondern auf selbst erarbeiteten Beiträgen gründen; und man verband damit die durchaus realitätsnahe Hoffnung, dass die soziale Sicherung der Arbeiterschaft so als deren ureigene solidarische Veranstaltung erfahren werden kann – ein sozialpolitisches Normativitätsprofil, das im 20. Jahrhundert sehr erfolgreich war, auch wenn die normativen Hintergrundideen und Leit motive eines solchen Sozialversicherungsstaates in der politischen Theorie und Philosophie des 20. Jahrhunderts kaum je explizit zum Thema gemacht worden sind.

Der politische und soziale Katholizismus hatte mit der Entdeckung der Sozialen Frage als Thema staatlicher Sozialpolitik und mit seiner Option für ein jenseits von Markt und Staat angesiedeltes Modell öffentlich-rechtlicher Sozialversicherungen also in der Tat ein Politikfeld besetzen können, für das neben ihm kein anderer kollektiver Akteur zur Verfügung stand. Für die Liberalen war eine planvolle Sozialpolitik im Grunde überflüssig, da sich die soziale Frage schon im individualistischen Rahmen, durch eine Erziehung zu mehr Eigenverantwortung und durch die Selbstheilungskräfte des Marktes mit der Zeit von alleine lösen werde; eine Hoffnung, die angesichts zunehmender arbeitsteiliger Differenzierung der Gesellschaft schon damals unrealistisch geworden war. Für die Sozialisten dagegen stand eine pragmatisch-realistische Sozialpolitik der kleinen Schritte lange Zeit im Verdacht, die Klassengegensätze zu verschleiern und einem ohnehin zum Untergang verdammt System nur eine unnötig verlängerte Lebensfrist einzuräumen. Und für die protestantische Monarchie schließlich war eine steuerfinanzierte Sozialpolitik zwar angeraten, um die Gefolgschaft der Arbeiterschaft nicht zu verlieren; an einer Emanzipation der Arbeiter von paternalistischer Staatsfürsorge war ihr aber nicht gelegen. In diesem Sinne konnte der Zentrumspolitiker Franz Hitze, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in nichtkatholischen Kreisen den Ruf eines »Altmeisters der deutschen Sozialpolitik« erworben hatte, im Rückblick auf

die Sozialversicherungsinnovationen der 1880er-Jahre denn auch mit deutlich antistaatspaternalistischem Einschlag erklären:

»[...] die Unterstützungen der Arbeiterversicherung stellen nicht ein frei aus öffentlichen Mitteln gewährtes ›Almosen‹ dar, sondern beruhen auf einem gesetzlich geschützten Rechtsanspruch. [...] Die Versicherung ist so ein gewaltiger Fortschritt im Sinne der Humanität und sozialen Gerechtigkeit. [...] Es ist das hohe sittliche Verdienst der Arbeiterversicherung, daß sie das Selbst- und Ehrgefühl der Arbeiter geweckt und gestärkt hat. Der Arbeiter ist nicht mehr gezwungen, das entehrende Brot der Armenpflege zu essen. Er freut sich der neu gewonnenen Stellung. Er will sein Recht, nicht Almosen.«<sup>19</sup>

#### 4. Eine ungeklärte Sympathie: Semantische Unsicherheiten im Umgang mit dem Wohlfahrtsstaat

Die sozialkatholischen Vorstellungen zu einer Sozialpolitik jenseits von Markt und Staat sind trotz ihrer beträchtlichen historischen Erfolge nicht systematisch ausgearbeitet worden. Eine kohärente katholische Wohlfahrtsstaatstheorie gibt es bis heute nicht, obwohl die katholische Sozialtradition durchaus theoriefähige Einsichten hervorgebracht und politikfähig gemacht hat. Bis heute konnte innerhalb des Katholizismus aber nicht einmal über die Verwendung und Bedeutung des Wortes »Wohlfahrtsstaat« ein Einverständnis erzielt werden, denn ob dieser Topos prinzipiell zu bejahen oder nicht doch eher abzulehnen ist, ist innerkatholisch noch immer ungeklärt.

Dies dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass es der Formel des Wohlfahrtsstaates nie gelungen ist, sich semantisch klar von den älteren, merkantilistisch-kameralwissenschaftlichen Vorstellungen »guter policey« und den »Wohlfahrtszwecken« christlicher Fürstenherrschaft, die die absolutistische Staatenwelt des 17. und 18. Jahrhunderts dominierten, zu emanzipieren. Im Katholizismus jedenfalls wurde mit der in den 1880er-Jahren eingeleiteten Wende zur konkreten Sozialpolitik die alte Hoffnung auf den »idealen christlichen Wohlfahrtsstaat« zwar praktisch und realpolitisch aufgegeben; eine theoretisch-programmatische Begleitreflexion, die es sich zum Ziel gesetzt hätte, dieses vormoderne Staatsideal auf das neue Profil eines freiheitlich-demokratischen Wohlfahrtsstaates der industrieka-

<sup>19</sup> Hitze, *Würdigung*, S. 267f.

pitalistischen Moderne hin zu transformieren, hat dagegen kaum stattgefunden.<sup>20</sup> Seit dem späten 19. Jahrhundert herrscht im katholisch-sozialen Schrifttum der Vokabel des Wohlfahrtsstaates gegenüber denn auch eine merkwürdige Zurückhaltung. Emphatische Bekenntnisse zu dieser Formel findet man trotz aller Sympathie für die »Hebung der Lage der Arbeiterschaft«, für soziale Grundrechte, Solidarausgleich, Sozialversicherungen, Sozialpflichtigkeit des Eigentums etc. nur sehr selten.

Zu Beginn der Weimarer Republik war in der politisch-sozialen Sprache Deutschlands mit affirmativen Aufladungen nicht vom Wohlfahrts-, sondern nur vom »Sozialstaat« die Rede;<sup>21</sup> und spätestens an deren Ende erlebte das sozialversicherungszentrierte Wohlfahrtsstaatsystem dann seine ersten massiven Gegenangriffe. Denn zu Beginn der 1930er-Jahre lancierten rechtskonservative Kreise aus Unternehmerverbänden und Großagrariern nun auch mit regierungsoffizieller Unterstützung eine lang anhaltende politisch-publizistische Dämonisierung des Sozialversicherungsstaates, die ihn mit sozialdarwinistischen Anklängen für die von der Weltwirtschaftskrise ausgelöste Massenarbeitslosigkeit mitverantwortlich machte. So erklärte der rechtskatholische Reichskanzler Franz von Papen kurz nach seinem Amtsantritt, die Regierungen der Weimarer Koalition hätten »den Staat zu einer Art Wohlfahrtsstaat zu machen versucht und damit die moralischen Kräfte der Nation geschwächt«; und nun sei es notwendig, dieser Fehlentwicklung »auf der Grundlage der unveränderlichen Grundsätze der christlichen Weltanschauung« kraftvoll entgegenzutreten.<sup>22</sup> Der damals 42-jährige Oswald von Nell-Breuning, der in der Bundesrepublik zum Nestor der katholischen Soziallehre avancieren sollte, beklagte sich zu dieser Zeit bereits lautstark darüber, dass nun auch »in einigen ka-

---

20 Kennzeichnend dafür ist etwa die Einschätzung des einflussreichen neuscholastischen Sozialphilosophen Theodor Meyer SJ (*Wohlfahrtsstaat*, S. 61f.), der mit Blick auf die Bismarcksche Sozialpolitik im allgemeinen und die Berliner Internationale Arbeiterschuttkonferenz vom März 1890 im besonderen betonte: »Wir stehen damit allerdings noch lange nicht dem idealen christlichen Wohlfahrtsstaat gegenüber, der mit der Kirche Hand in Hand auf allen Gebieten für das Gemeinwohl der Völker arbeitet; aber wir haben doch ein thatsächliches Stück, eine Abschlagszahlung dieser idealen Forderung, die wir nicht nur aus Gründen der Opportunität, sondern *prinzipiell* nur dankbar acceptiren können.« Vgl. grundlegend zu den Traditionen des vormodernen Typus von *welfare state* nach wie vor die historisch-systematische Skizze von Dorwart, *Introduction*.

21 So bei dem Zentrumspolitiker Matthias Erzberger, der schon im Dezember 1919 vor der Weimarer Nationalversammlung vom »Sozialstaat der Zukunft« gesprochen hatte. Vgl. Abelshausen, *Weimarer Republik*, S. 10f.

22 Kundgebung der Reichsregierung vom 4. Juni 1932; zit. nach Huber, *Dokumente*, S. 540.

tholischen Kreisen eine Sucht oder Mode einreißen wollen zu scheitern, 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.«<sup>23</sup>

Auch in der Nachkriegszeit hatte der Wohlfahrtsstaat – anders als der Sozialstaat – innerhalb wie außerhalb des Katholizismus einen deutlich pejorativen Klang.<sup>24</sup> Nell-Breuning bekannte sich allerdings auch in der Zeit der Bundesrepublik mit Nachdruck zu dieser Vokabel und beklagte mit deutlichen Worten jene »scheinbar unausrottbare Begriffsverwirrung«, in der »Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat durcheinander geworfen werden.«<sup>25</sup> So betonte er schon in einer 1947 veröffentlichten Schrift zur christlichen Staatslehre, dass die katholische Lehrtradition »für den Wohlfahrtsstaat als Kulturstaat« eintrete und »den Versorgungsstaat ebenso ablehnt wie den (liberalen) bloßen Rechtsstaat«. Verfallende Staaten nämlich »in den Fehler, die Selbstständigkeit und Selbstverantwortung der Einzelnen durch seine Tätigkeit, statt zu ergänzen, ersetzen zu wollen, so entartet der Wohlfahrtsstaat zum ›Versorgungsstaat.«<sup>26</sup> Ein Versorgungsstaat kennzeichne sich nämlich dadurch, dass er »die in den Menschen liegenden und zur Entfaltung drängenden Kräfte verkommen« lasse. Die Sozialpolitik des Wohlfahrtsstaates zielt dagegen – im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – darauf, allen denjenigen, »die zur Selbsthilfe in den Stand gesetzt werden können, wenn sie nicht ohnehin schon dazu im Stande sind, Hilfe zu leisten zur Selbsthilfe.«<sup>27</sup> In deutlichem Kontrast zu Ludwig Erhards Programmschrift »Wohlstand für alle«, die 1957 vor dem »modernen Wahn« des Wohlfahrts- beziehungsweise des Versorgungsstaates gewarnt hatte,<sup>28</sup> bezweifelte er mit Nachdruck, dass im Bereich der Sozialpolitik be-

23 Nell-Breuning, *Enzyklika*, S. 35.

24 Eine der wenigen Ausnahmen bildete Theodor Blank, der als Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung in einer Rede über die »Freiheit im Wohlfahrtsstaat« vom 15. September 1958 erklärte: »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. nach Ritter, *Sozialstaat*, S. 7).

25 Nell-Breuning, *Wohlfahrtsfunktion*, S. 61.

26 Nell Breuning/Sacher, *Staatslehre*, S. 100.

27 Nell-Breuning, *Wohlfahrtsfunktion*, S. 61.

28 Das 12. Kapitel dieser Schrift warnt unter der Überschrift »Versorgungsstaat – der moderne Wahn« vor der »Blindheit«, »mit der wir dem Versorgungs- und Wohlfahrtsstaat

reits »die Grenze erreicht [ist], über die hinaus man den Menschen nur noch eine für sie selber schädliche Versorgung aufdrängen kann.«<sup>29</sup>

Nicht unähnlich äußerte sich auch Joseph Höffner, der Münsteraner »Soziallehrer« und spätere Kölner Kardinal, der bei Walter Eucken in Freiburg studiert hatte und anders als der gewerkschaftsfreundlich orientierte Nell-Breuning gewissermaßen als Vertreter einer ordoliberalen Variante der katholischen Soziallehre gelten kann. Obwohl Höffner deutlich wohlfahrtsstaatskritischer eingestellt war als sein Frankfurter Kollege Nell-Breuning, spricht auch er sich zu Beginn der 1960er-Jahre, wenn auch eher spät und zögerlich, für eine deutliche Unterscheidung zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat aus. Auch er betont, dass die katholische Kritik am Versorgungsstaat »keineswegs eine liberalistische Minimalisierung des Staates und seiner Aufgaben« impliziere: »Wer sich gegen den Versorgungsstaat wendet, lehnt damit nicht den Wohlfahrtsstaat ab.« Die Zurückweisung des Versorgungsstaates richte sich lediglich gegen den obrigkeitlichen Anspruch, den Staat »für den Erst- und Alleinverantwortlichen für die soziale Sicherheit aller Bürger« zu halten; und Höffner warnt an dieser Stelle, wohl mit Blick auf den 1948 eingeführten *National Health Service* des britischen Gesundheitssystems, explizit vor der Erwartung, »im Versorgungsstaat ein Paradies sozialer Sicherheit zu sehen, sind doch gerade in diesem System die ›Zuteilungen‹ oft recht kärglich.«<sup>30</sup> Die Differenzierung von »gutem« Wohlfahrtsstaat und »schlechtem« Versorgungsstaat richtet sich im sozialkatholischen Denken also nicht gegen zu hoch angesetzte Leistungen mit ihren vorgeblichen Negativanreizen für die Arbeits- und Leistungsbereitschaften der Individuen. Vielmehr geht es der katholischen Kritik am Versorgungsstaat – wie schon zu Bismarcks Zei-

---

zusteuern«. Dieser könne nämlich »nur zu unserem Unheil ausschlagen«, da er »die echten menschlichen Tugenden: Verantwortungsfreudigkeit, Nächsten- und Menschenliebe, das Verlangen nach Bewährung, die Bereitschaft zur Selbstsorge und noch vieles Gute mehr allmählich, aber sicher absterben« lasse. Es sei deshalb dringend notwendig anzuerkennen, »dass wirtschaftlicher Fortschritt und leistungsmäßig fundierter Wohlstand mit einem System kollektiver Sicherheit unvereinbar ist« (Erhard, *Wohlstand*, S. 259f.).

29 Nell-Breuning, *Wohlfahrtsfunktion*, S. 61.

30 Höffner, *Kapitulation*, S. 213f. Kaufmann (*Joseph Höffner*, S. 45) notiert zu Höffners Einstellung zum Versorgungsstaat, den er, anders als Nell-Breuning, in der Bundesrepublik durchaus auf dem Vormarsch sah, allerdings zu Recht: »Der von ihm perhorreszierte und als mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar geltende »Versorgungsstaat«, also ein grundsätzlich aus Steuermitteln finanziertes staatliches Versorgungssystem, war – zumindest zu jenem Zeitpunkt – außerhalb der Sowjetunion und Neuseelands noch kaum realisiert; allenfalls das britische Gesundheitssystem kam dem nahe.«

ten – vor allem darum, die soziale Sicherheit der Bürger nicht zu einer ausschließlichen Angelegenheit der Kassenlage des Staates werden zu lassen.

Das Prinzip der Wohlfahrtsstaatlichkeit wurde in der katholischen Sozialtradition, gleichsam die Zeiten überdauernd, stets anerkannt und verteidigt. Der fundamentale Umbruch vom vormodern-feudalen »christlichen Wohlfahrtsstaat der fürstenstaatlichen Tradition zum freiheitlich-demokratischen Sozialversicherungsstaat der Gegenwart ist im Katholizismus aber nie systematisch reflektiert und politiktheoretisch aufgearbeitet worden.

## Literatur

- Abelshauer, Werner, »Die Weimarer Republik – ein Wohlfahrtsstaat?«, in: ders. (Hg.), *Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft*, Stuttgart 1987, S. 9–31.
- Ayaß, Wolfgang, »Wir müssen anfangen, dann werden wir sehen...«. Franz Hitze, das Zentrum und die Sozialpolitik bis zum Ende der Bismarckära«, in: Gabriel/Große Kracht, *Franz Hitze*, S. 37–56.
- Baum-Ceisig, Alexandra/Busch, Klaus/Hacker, Björn/Nospickel Claudia, *Wohlfahrtsstaaten in Mittel- und Osteuropa. Entwicklungen, Reformen und Perspektiven im Kontext der europäischen Integration*, Baden-Baden 2008.
- Bismarck, Otto Graf von, »Gespräch mit Moritz Busch am 26. Juni 1881«, in: *Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik*, 1. Abt., 2. Bd., Stuttgart 1993.
- Dorwart, Reinhold August, »Introduction: The theory of the welfare state«, in: ders., *The Prussian Welfare State*, Cambridge/MA 1971.
- Erhard, Ludwig, *Wohlstand für alle*, Düsseldorf 1957.
- Erl, Peter, »Nachtwächterstaat« oder »Praktisches Christentum? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, Gütersloh 2008.
- Esping-Andersen, Gosta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge 1990.
- Frankel, Charles, *The Democratic Prospect*, New York 1962.
- Fuldaer Bischofskonferenz, *Gemeinsames Hirten Schreiben über die soziale Frage*, Berlin 1890.
- Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hg.), *Franz Hitze (1851–1921). Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn 2006.
- (Hg.), *Joseph Höffner (1906–1987). Sozialehre und Sozialpolitik*, Paderborn 2006.
- Große Kracht, Hermann-Josef, »Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft«, in: Karl Gabriel (Hg.), *Europäische Wohlfahrts-*

- staatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 46), Münster 2005, S. 45–97.
- Heitzer, Horstwalter, *Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1880–1918*, Mainz 1979.
- Hitze, Franz, »Offener Brief an Herrn Professor und Landtagsabgeordneten Ad. Wagner in Berlin. Gladbacher Volkszeitung v. 8. November 1883«, abgedruckt in: Gabriel/Große Kracht, *Franz Hitze*, S. 247–257.
- »Zur Würdigung der deutschen Arbeiterpolitik, M. Gladbach: Volksvereinsverlag GmbH, 1913«, zit. nach den Auszügen aus dieser Schrift in Gabriel/Große Kracht, *Franz Hitze*, S. 259–271.
- Höffner, Joseph, »Kapitulation vor dem Versorgungsstaat«, in: Die politische Meinung (Juni 1961), wiederabgedruckt in Gabriel/Große Kracht, *Joseph Höffner*, S. 213–222.
- Huber, Ernst Rudolf (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 4, 3. Aufl., Stuttgart 1991.
- Johannes Paul II., »Centesimus annus. Enzyklika zum hundertsten Jahrestag von *Rerum novarum*«, 1991, in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 9. Aufl., Köln/Kevelaer 2007, S. 689–764.
- Kaufmann, Franz-Xaver, »Joseph Höffner als Sozialpolitiker«, in: Gabriel/Große Kracht, *Joseph Höffner*, S. 37–50.
- Leo XIII., »*Rerum novarum*. Enzyklika über die Arbeiterfrage«, 1891, in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, S. 1–38.
- Manow, Philip, »The Good, the Bad, and the Ugly. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats«, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 54 (2002), S. 203–225.
- *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*, Frankfurt/M. 2008.
- Meyer, Theodor, »Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? Eine socialpolitische Prinzipienfrage«, *Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter*, Jg. 40 (1891), S. 47–62.
- Nell-Breuning, Oswald von, *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung*, Köln 1932.
- »Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates. Notwendigkeiten und Möglichkeiten in der heutigen Phase der industriellen Entwicklung«, in: Geiger, Willy/Nawroth, Edgar/ders., *Sozialer Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat*, hg. v. Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Paderborn o. J. [1962], S. 57–75.
- »Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre«, 1974, in: ders., *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*, Freiburg 1979, S. 225–252.
- /Sacher, Hermann, *Zur christlichen Staatslehre*, 1947, Freiburg i. Br. 1952.

- Nullmeier, Frank/Rüb, Friedbert W., *Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat*, Frankfurt/M.1993.
- Ritter, Gerhard A., *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 2. Aufl., München 1991.
- Schmidt, Manfred G./Ostheim, Tobias/Siegel, Nico A./Zohlnhöfer, Reimut, *Der Wohlfahrtsstaat. Eine Einführung in den historischen und internationalen Vergleich*, Wiesbaden 2007.
- Schubert, Klaus/Hagelich, Simon/Bazant, Ursula (Hg.), *Europäische Wohlfahrtsysteme. Ein Handbuch*, Wiesbaden 2008.
- Spieß, Christian, *Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung*, Münster 2004.
- Wagener, C., Vaterlandsliebe, *Präsides-Korrespondenz*, Jg. 23 (1910), S. 131–138.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 4. Band: 1914–1949, München 2003.