

HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT

Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat.

Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft

1. EINLEITUNG: AUF DEM WEG ZUM DEMOKRATISCHEN WOHLFAHRTSSTAAT DER MODERNE

Das politische Leitbild der ›Wohlfahrt‹ lässt sich in der politischen Ideengeschichte bis in die Antike zurückverfolgen und spielt auch in den politischen Theorien des christlichen Mittelalters eine elementare Rolle, auch wenn die moderne Institution des ›rationalen Anstaltsstaates‹ (*Max Weber*), sei es als absolutistischer Fürstenstaat, als liberaler Rechtsstaat oder als demokratischer Wohlfahrtsstaat, erst viel später auftreten sollte.

Unsere heutige Überzeugung von der politischen Steuerbarkeit gesellschaftlicher Prozesse, das optimistische Vertrauen in die Möglichkeiten einer rational planbaren Staatspolitik, der es gelingen kann, die Wohlfahrt des Ganzen wie das Wohlergehen der Einzelnen erfolgreich zu fördern, zu unterstützen und zu gewährleisten, ist jedoch ein Produkt der europäischen Moderne. Es erlebte seine Geburtsstunde im Rahmen der im 17. Jahrhundert aufkommenden und die absolutistische Staatenwelt des 18. Jahrhunderts dominierenden merkantilistisch-kameralwissenschaftlichen Vorstellungen von der ›guten Policey‹¹, in der den Regierungsbeamten der fürstenstaatlichen Verwaltungen erstmals um-

¹ ›Beschirm die Policeyen, bau unsers Fürsten Thron, daß sie und wir gedeihen ...‹; so heißt es im Pfingstchoral ›Zeuch ein zu deinen Toren‹ des evangelischen Pfarrers *Paul Gerhardt* (1607–1676) aus dem Jahr 1653 (zit. nach *Wilhelm Bleek*, Geschichte der Politikwissenschaft in Deutschland, München 2001, 73). Der aristotelisch-normativ geprägte Begriff der ›guten policey‹ meint »den Zustand guter Ordnung eines städtischen oder territorialen Gemeinwesens« (ebd., 72) und bildet die zentrale normative Bezugsgröße der Staats- und Verwaltungswissenschaften des ›aufgeklärten Absolutismus‹. In jüngeren Fassungen der heute nur noch selten abgedruckten 13. Strophe dieses Chorals werden die ›Policeyen‹ dann bezeichnenderweise auf die ›Obrigkeiten‹ enggeführt: ›Beschirm die Obrigkeiten, bau unsers Fürsten Thron, steh ihm und uns zur Seiten ...‹, so etwa im Braunschweigischen Gesangbuch von 1902 (Diesen Literaturhinweis verdanke ich Pfr. em. Johannes Diestelmann). Vgl. zur Tradition der ›guten policey‹ *Michael Stolleis*, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 1: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600–1800, München 1988.

fassende eudämonistische Aufgaben zur Ordnung und Förderung der öffentlichen Wohlfahrt und der gedeihlichen Entwicklung des Gemeinwesens zugeschrieben wurden. Der Gegenstandsbereich, dem sich das glückseligkeitsfördernde Handeln der Verwaltungsbehörden zu widmen hatte, war dabei prinzipiell unbegrenzt. Er konnte sämtliche Bereiche von Wirtschaft, Wissenschaft, Recht und Kultur umfassen und die Lebenswelt der Untertanen mit einem Netz an Gesetzen und Projekten, an Institutionen und Regelungen überziehen, die von der Landwirtschaft, dem Bergbau, dem Bau von Straßen und Kanälen über die planvolle Besiedlung brachliegender Landstriche, hygiene- und armenpolizeiliche Besserungsmaßnahmen bis hin zu konkreten Vorschriften über die Pferdeversorgung in Herbergen und die erlaubte Ausgelassenheit bei Hochzeitfeiern reichten.²

Diese umfassenden ›Wohlfahrts- und Culturzwecke‹³ des absolutistisch-patriarchalen Staates wurden im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen historisch obsolet, da sie den neuzeitlichen Errungenschaften von individueller Freiheit und bürgerlicher Partizipation nicht mehr zu entsprechen vermochten. Das neue Leitbild der ›selbständigen Einzelpersonlichkeit‹ sprengte den Legitimationsrahmen des etatistischen Vertrauens in die ›sichtbare Hand‹ einer absolutistischen Wohlfahrtspolitik. Dieses Obrigkeitsvertrauen wurde nun abgelöst durch das bürgerlich-liberale Vertrauen in die wohlfahrtsproduktive, d. h. zugleich freiheitssichernde und wohlstandsschaffende Kraft der ›unsichtbaren Hand‹ eines anonymen Marktgeschehens. An die Stelle permanenter wohlfahrtspolitischer Anstrengungen einer immer größeren Beamten-schaft sollten nun, so die (früh-)liberale Hoffnung, die Funktionsmechanismen eines freien Marktes treten, auf dem sich alle als freie und gleiche Produzenten und Konsumenten begegnen können. Ihm wurde zugetraut, dafür Sorge zu tragen, dass der ›Wohlstand der Nationen‹ (*Adam Smith*) kontinuierlich wächst und jedermann seine Bedürfnisse selbständig befriedigen, seine Fähigkeiten frei entwickeln und sich so als autonomes Subjekt seiner eigenen Lebensentscheidungen ungehindert entfalten kann. Jeder sollte sich auf der Grundlage seiner individu-

² Vgl. dazu u. a. *Christoph Dippel*, Deutsche Geschichte 1648–1789, Frankfurt/M. 1991, 223–244; *Matthias Bohlender*, Metamorphosen des Gemeinwohls. Von der Herrschaft *guter polizey* zur Regierung durch *Freiheit und Sicherheit*, in: Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hg.), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin 2001, 247–274.

³ Vgl. dazu die Hinweise in *Mohammed Rassem*, Art. Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992, 595–636, bes. 609 ff.

ellen Besitztümer und Produktionsmittel nun als ›seines eigenen Glückes Schmied‹ erfahren; und in dem Maße, wie die sozialstrukturellen Voraussetzungen einer solchen, von feudalgesellschaftlichen Zwängen und Einbindungen emanzipierten ›klassenfreien Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen‹ (*Lothar Gall*), einer gleichberechtigten Kleineigentümer-Gesellschaft aus freien Bauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden, an Realitätsnähe gewannen, entwickelte sich die faszinierende Integrations-Idee einer egalitären Gesellschaft freier und gleicher Marktbürger, die über das Medium einer herrschaftsfreien politischen Öffentlichkeit erfolgreich eine politische Praxis diskursiver Selbstregierung praktizieren und so obrigkeitliche Fremdherrschaft in demokratische Selbstbestimmung auflösen kann.

Allerdings war dieses Leitmotiv von Freiheit und Gleichheit, das zunächst auch breite unterbürgerliche Schichten zu erreichen vermochte, allzu sehr an die vorindustriellen Verhältnisse agrarisch-handwerklicher Lebensformen gebunden. Mit dem Durchbruch der modernen Industriegesellschaft, der klassenspezifischen Polarisierung von wenigen Produktionsmittelbesitzern und einer breiten Masse von eigentumslosen Arbeitern, der zunehmenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dem Aufkommen einer anonymen Massengesellschaft verlor dieses Gesellschaftsmodell jedoch seine soziostrukturellen Voraussetzungen. Insofern verwundert es nicht, dass die ›individualistisch-liberale Phase‹ der politischen Entwicklung in den hochindustrialisierten Massengesellschaften der europäischen Staatenwelt des späten 19. Jahrhunderts in schwere Legitimationskrisen geriet. Seit dieser Zeit begannen sich denn auch – als Abwehrreaktion auf ›Manchester-Liberalismus‹ und ›Nachtwächterstaat‹ – die sozialstrukturellen und politisch-moralischen Grundlagen des modernen demokratischen Wohlfahrtsstaatsprojekts abzuzeichnen. Diesem geht es – im Unterschied zur liberalen Privatrechtsgesellschaft des 19. Jahrhunderts – darum, die Aufgaben des Staates nicht mehr auf das Prinzip ›reiner Rechtsstaatlichkeit‹ zu reduzieren, sondern auf die Gewährleistung der materialen Grundlagen politischer, kultureller und ökonomischer Freiheit für alle Staatsbürger auszudehnen.⁴ Der demokratische Rechtsstaat

⁴ Seitdem ist aber auch umstritten, ob die Idee des Wohlfahrtsstaates eine konsequente Ausweitung des Freiheits- und Demokratieversprechens des politischen Liberalismus auf alle Bevölkerungsgruppen darstellt, oder ob sie eher eine restaurativ-rückwärtsgewandte Anrufung der ›Wohlfahrts- und Culturzwecke‹ des überkommenen christlich-eudämonistischen Fürstenstaates signalisiert. *Hans F. Zacher*, § 28 Das soziale Staatsziel, in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II: Verfassungsstaat, 3. Aufl., Heidelberg 2004, 659–784, 674 verweist hier auf den Wiener Juristen und bürgerlich-demokratischen Reichstagsabgeordneten *Julius Ofner* (1845–1924), der 1894 »erstmalig Demokratie, Rechtsstaat und Sozialstaat zu einem gedanklichen Gefü-

soll demnach durch einen demokratischen Wohlfahrtsstaat ergänzt werden, um die bisher ›halbierte Moderne‹, die nur ›Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz‹, nur liberale Abwehr-, aber keine sozialen Teilhaberechte kannte, zu einer wirklich universalistisch angelegten Republik auszubauen, die allen ihren Mitgliedern eine faire Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand sichert und ihnen so die materiellen Voraussetzungen für eine reale Gleichheit in den Wahrnehmungschancen eigener Lebensentwürfe zur Verfügung stellt.

Der moderne demokratische Wohlfahrtsstaat lässt sich insofern verstehen als ein Konglomerat aus – nicht notwendigerweise direkt staatlich zu leistenden, aber staatlich zu gewährleistenden und entsprechend rechtlich abzusichernden – Regelungen, Institutionen, Funktionssystemen sowie Geld-, Sach- und Dienstleistungsangeboten, die sich an der normativen Zielmarke orientieren, allen Bürgerinnen und Bürgern in verlässlicher, d. h. rechtsverbindlicher und notfalls einklagbarer Weise adäquate Förder- und Unterstützungsleistungen, angemessenen Schutz vor den Standardrisiken des individuellen und gesellschaftlichen Lebens sowie eine dynamische, an die wirtschaftliche Gesamtentwicklung gekoppelte Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum nach Maßgabe demokratisch akzeptierter Gerechtigkeits-, Klugheits- und Nachhaltigkeitskriterien zugänglich zu machen. Insofern zeichnet sich der demokratische Wohlfahrtsstaat

ge« verbunden habe. Für Ofner, der auch wesentlich am österreichischen Bürgerlichen Gesetzbuch (1887/88) mitgewirkt hatte, entsprechen die sozialen Grundrechte (er nennt als solche: Recht auf Arbeit, Recht auf den Arbeitsertrag, Recht auf Existenz) »dem Verlangen der aus armen Arbeitern bestehenden Volksmasse, den Druck der bisherigen Rechtsordnung zu brechen, und die herrschende kriegerisch-aristokratische Gesellschaft in eine demokratische Arbeitsgesellschaft umzugestalten. (...) *Die Demokratie verlangt grundsätzlich den Sozialstaat*, einen Organismus, der dem Rechtsstaat ähnelt, sich aber nicht wie dieser darauf beschränkt, das Mein und Dein zu erhalten, während er dessen Bildung dem Spiel der Gewalt und des Zufalls überlässt, sondern die gerechte, auf Gleichheit Aller fussende Verteilung von Vorteilen und Lasten in ihrer Gesamtheit zum Gegenstand seiner Fürsorge nimmt.« (*Julius Ofner*, Studien sozialer Jurisprudenz, Wien 1894, 74.76, Herv. i. O.). Dieser demokratietheoretische Impuls blieb aber lange Zeit eher wirkungslos.

Deutlich an die vormodern-patriarchale Tradition knüpft dagegen der für die sozialpolitischen Weichenstellungen der Bismarckzeit sehr einflussreiche Berliner Nationalökonom *Adolph Wagner* (1835–1917) an, der ›die beiden organischen Staatszwecke‹, den ›Recht- und Macht-‹ sowie den ›Kultur- und Wohlfahrtszweck‹ des Staates (vgl. *Adolph Wagner*, Theoretische Sozialökonomik oder Allgemeine und theoretische Volkswirtschaftslehre, Bd. 1, Buchhandelsausgabe der 4. Aufl., Leipzig 1907, 106) nicht nur verteidigte, sondern – im Kontext seines Konzeptes eines ›Staatssozialismus‹ und des ›Gesetzes der wachsenden Ausdehnung der Staatstätigkeit‹ – systematisch ausbauen wollte – und damit für die Formierungs- und Identitätsbildungsprozesse des sozialen Katholizismus unbeabsichtigt eine wichtigen Katalysatorfunktion übernahm; vgl. dazu auch Anm. 25.

in seinem politisch-moralischen Profil durch *vier Kernmerkmale* aus, die unmittelbar zum normativen Erbe des politischen Liberalismus gehören: Er ist 1) *menschenrechtlich universalisiert*, d. h. vor dem Wohlfahrtsstaat erscheint jeder Staatsbürger als freies und gleiches Rechtssubjekt mit gleichen Rechten und Pflichten zum Bezug oder zur Mitfinanzierung demokratisch vereinbarter und gesetzlich garantierter Leistungen. Er ist dementsprechend 2) *politisch demokratisiert*, d. h. alle Staatsbürger erfahren sich gleichberechtigt als Autoren und Adressaten der (wohlfahrts-)staatlichen Gesetzgebung, die sie über periodische Wahlen und eine kontinuierlich mitlaufende politische Öffentlichkeit kritisch kontrollieren und beeinflussen können (und müssen). Er ist deshalb zugleich auch 3) *juristisch kodifiziert*, d. h. er verteilt seine Leistungen weder – obrigkeitsspaternalistisch – je nach Kassenlage und machtpolitischem Kalkül als freiwillige Zeichen staatlicher Fürsorge, noch setzt er – bürgerschaftssolidarisch – primär auf die breiten Formen kirchlicher oder humanistischer Mildtätigkeit und genossenschaftlicher Selbsthilfe oder – arbeitsgesellschaftlich – auf zuvor geleistete Erwerbsarbeit. Er beruht vielmehr auf sozialen Rechtsansprüchen, die in individuellen Bedarfen gründen, und die sich die Staatsbürger wechselseitig einräumen, so dass sie unabhängig von der Kassenlage des Staates, der freiwilligen Hilfsbereitschaft der Mitbürger oder den zuvor erbrachten Leistungen der Betroffenen gelten (sollen). In diesem Rahmen will und muss er schließlich auch 4) *ökonomisch autorisiert*, d. h. zu planvollen sozialpolitischen Eingriffen und zu zielführenden Interventionen in die Abläufe und Prozesse des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens in der Lage sein, da sich die Staatsbürger nur so als Subjekte einer demokratischen Kontrolle der Produktion und Distribution des gesellschaftlichen Wohlstands erfahren können.

Dieses gleichermaßen von christlich-abendländischen Motiven sozialer Verantwortung, bürgerlich-humanistischen Freiheits- und Autonomiepostulaten und sozialistisch-sozialdemokratischen Gerechtigkeits- und Umverteilungsintuitionen getragene Leitbild moderner demokratischer Wohlfahrtsstaatlichkeit steht seit dem späten 19. Jahrhundert am Horizont der politisch-moralischen Entwicklungsdynamik der europäischen Moderne, auch wenn es in der heterogenen Landschaft der Wohlfahrtsstaatstypen und -familien, die das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, höchst unterschiedliche Ausprägungen und zahlreiche Brechungen erfuhr. Es findet allerdings in den Theoriebemühungen der politischen Philosophie wie in den Diskurs- und Debattenlagen der politischen Öffentlichkeit keineswegs ungeteilte Zustimmung. Eine kohärente, allgemein anerkannte und entsprechend kodifizierte Theorie des modernen

demokratischen Wohlfahrtsstaates gibt es bis heute nicht.⁵ Dadurch gerät das Wohlfahrtsstaatsprinzip immer wieder in den Strudel konjunkturell aufbrechender ökonomischer Verteilungskämpfe – und gerade in wirtschaftlichen Krisenzeiten, also immer dann, wenn der Wohlfahrtsstaat besonders gebraucht wird und mit seinen Leistungen für breite Teile der Bevölkerung eine existenzielle Bedeutung erlangt, kann man sich darauf verlassen, dass diejenigen Stimmen aus den wirtschaftlichen und politischen Eliten, die die Legitimität und Funktionalität des Wohlfahrtsstaates grundsätzlich bestreiten, lauter werden und auf zunehmende öffentliche Resonanz stoßen. Obwohl der europäische Wohlfahrtsstaat zu den erfolgreichsten Hervorbringungen der politischen Institutionengeschichte des 20. Jahrhunderts gehört, hat er – im Vergleich zu den Prinzipien von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, seinen nur geringfügig älteren Geschwistern – in den sozialen, kulturellen und politischen Mentalitätslagen der modernen Gesellschaften, die ihn doch immer wieder neu hervorbringen, noch immer kein unangefochtenes Heimatrecht gefunden.⁶

⁵ So notiert etwa der FAZ-Redakteur *Jürgen Kaube*: »Es gibt keinen Bodin, keinen Rousseau oder Marx des Wohlfahrtsstaates. (...) Ihm liegt keine ausgearbeitete Ideologie zugrunde, und es ist fast so, als testete mit dem Wohlfahrtsstaat die politische Evolution, ob politische Gebilde auch ohne eine kompakte philosophische Anschubfinanzierung entstehen und stabilisiert werden können.« (*Jürgen Kaube*, *Das Reflexionsdefizit des Wohlfahrtsstaates*, in: Stephan Lessenich (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt/M.-New York 2003, 41–54, 42) Schon 1976 hat auch *William A. Robson* von der London School of Economics and Political Science konstatiert: »There is at present no philosophy of the welfare state and there is urgent and deep need for such a theory.« (*William A. Robson*, *Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality*, London 1976, 7)

⁶ So spricht *Franz-Xaver Kaufmann*, *Christentum und Wohlfahrtsstaat* (1988), in: ders., *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 89–119, 93 vom »in der Bundesrepublik noch immer irritierenden Konzept des Wohlfahrtsstaats«. Ihm stehen Politik, Wissenschaft und Publizistik nahezu einhellig ablehnend gegenüber, da – wie *Gerhard A. Ritter*, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, 2. Aufl., München 1991, 10 *pars pro toto* formuliert – »ein wesentliches Element des Wohlfahrtsstaates, die Modifizierung der Marktkräfte durch sozio-ökonomische Interventionen des Staates, auf viele autoritäre Regierungen zutrifft und auch die den Markt ausschaltenden sozialistischen Staaten mit zentraler Planwirtschaft Wohlfahrtspolitik betreiben«.

Dabei wird aber übersehen, dass »sozio-ökonomische Interventionen« von Anfang an zum Kern der Sozialpolitik, etwa im klassischen Feld der Fabrikgesetzgebung, gehörten; und es wird zu wenig berücksichtigt, dass sich der moderne Topos des *welfare state* nicht »autoritären Regierungen« oder »sozialistischen Staaten« verdankt, sondern im »Mutterland des Kapitalismus« entstand: Er begann seinen semantischen Siegeszug mit dem Beveridge-Report »*Social Insurance and Allied Services*« vom November 1942, auf dessen Grundlage im Großbritannien der Nachkriegszeit erstmals umfassende sozialpolitische Reformprojekte zugunsten der Arbeiterschaft in Angriff genommen wurden. Der Topos selbst geht vermutlich auf *William Temple*, den Erzbischof von York und späteren Primas der anglikanischen Kirche und seine Schrift »*Citizen and Church-*

Vor diesem Hintergrund will ich zunächst – unter dem Stichwort: *ungelebte Entdeckung* – die keineswegs spannungsfreie Ausgangskonstellation der Beziehungsgeschichte von sozialem Katholizismus und politischer Moderne skizzieren, in der die später so erfolgreichen sozialkatholischen Wohlfahrtsstaatsmotive entstanden sind (2.). Im Anschluss daran sollen – unter dem Stichwort: *unbeabsichtigte Produktivität* – kurz die zentralen Grundmotive des sozialkatholischen Wohlfahrtsstaatsgedankens umrissen werden (3.), bevor ich dann – unter dem Stichwort: *ungeklärte Sympathie* – auf die bisher weithin ausgebliebenen innerkatholischen Theoriedebatten um ein modernes katholisches Wohlfahrtsstaatskonzept zu sprechen komme (4.). Dabei wird sich zeigen, dass die komplizierte Beziehungsgeschichte von sozialem Katholizismus und modernem Wohlfahrtsstaat als eine ungewollte Wahlverwandtschaft⁷ erscheint, deren Zukunftschancen ungewiss sind.

man, London 1941 zurück, in dem der *welfare state* dem nationalsozialistischen *welfare state* Deutschlands gegenübergestellt wurde. Allerdings lässt sich, wie Kaufmann notiert, in diesem Text der führenden Figur der christlich-sozialen Bewegung »eine entschiedene Stellungnahme für staatliche Lösungen der sozialen Probleme« (Kaufmann, ebd., 104, Anm. 32) nicht finden. Auch Beveridge selbst »disliked the phrase [welfare state, HJGK] and never used it because of what he called its ›Santa Claus‹ and ›brave new world‹ connotations, preferring the term ›social service state‹ (vgl. Peter Flora/Arnold J. Heidenheimer, *The Historical Core and Changing Boundaries of the Welfare State*, in: dies (eds.), *The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick/London 1981, 17–34, 20).

Nachdem der Zentrumspolitiker Matthias Erzberger schon im Dezember 1919 vor der Weimarer Nationalversammlung vom ›Sozialstaat der Zukunft‹ gesprochen hatte (vgl. Werner Abelshauser, *Die Weimarer Republik – ein Wohlfahrtsstaat?*, in: ders. (Hg.), *Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft*, Stuttgart 1987, 9–31, 10f.), wird der deutlich weniger ›wohlfahrtsambitioniert‹ klingende Begriff ›Sozialstaat‹, der die Politik und Publizistik der Bundesrepublik seit dem 2. Weltkrieg beherrscht, seit den späten 1970er Jahren aber zumindest in der sozialwissenschaftlichen Literatur zunehmend mit dem aus dem angelsächsischen *welfare state* rückübersetzten ›Wohlfahrtsstaat‹ synonym verwendet, was »angesichts der heute vorherrschenden international vergleichenden Perspektive sinnvoll« (vgl. Kaufmann, ebd., 93) ist. Von daher soll auch im vorliegenden Text nur von ›Wohlfahrtsstaat‹ die Rede sein.

⁷ Zu Max Webers Stichwort der ›Wahlverwandtschaften‹ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921), 5. Aufl., Tübingen 1972, 201) zur Bezeichnung der vielschichtigen Wechselwirkungen zwischen weltanschaulich-religiösen Traditionen und politisch-sozialen Strukturen vgl. Elmar Rieger, *Strategien der Institutionenbildung. Über die Bedeutung von Wahlverwandtschaften im Prozeß der Entstehung des Wohlfahrtsstaates*, in: *Journal für Sozialforschung* 32 (1992) 157–176 sowie ders./Stephan Leibfried, *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*, Frankfurt/M. 2004.

2. EINE UNGELIEBTE ENTDECKUNG: ZUR HISTORISCHEN ENTSTEHUNGSKONSTELLATION DER KATHOLISCHEN WOHLFAHRTSSTAATSMOTIVE

Zwar haben aufmerksame, für soziale Verelendungsprozesse sensible Katholiken schon sehr früh die ›soziale Frage‹ entdeckt, heftige und bemerkenswert hellsichtige moralische Kritik an Gewerbefreiheit und Lohnarbeit geübt und nicht nur mit scharfen Moralappellen an die Unternehmer, sondern auch mit dem Ruf nach allgemeiner Fabrik- und Arbeiterschutzesgesetzgebung reagiert.⁸ Eine Annäherung an das Selbstverständnis des modernen Wohlfahrtsstaates war damit jedoch noch nicht gegeben. Vielmehr orientierte sich die katholische Kapitalismuskritik des 19. Jahrhunderts noch ungebrochen an den überlieferten Traditionsbeständen und Ordnungsmustern mittelalterlicher Lebenswelten, die in um so leuchtenderen Farben ausgemalt wurden, wie die Verelendungs- und Verwahrlosungsprozesse des Industriezeitalters unübersehbar wurden. Dies änderte sich erst, als sich der Katholizismus am Ende des 19. Jahrhunderts mit einer spezifischen Konflikt- und Konkurrenzsituation konfrontiert sah, die ihn – mit der eigentlich ungewollten Entdeckung der ›sozialen Frage‹ als einer Angelegenheit staatlicher Sozialpolitik – dazu herausforderte, überkommene vormoderne Leitbilder und Ordnungsvorstellungen des Sozialen aufzugeben und sich allmählich zu einer der wichtigsten Träger- und Unterstützerguppen einer modernen staatlichen Sozialpolitik zu entwickeln (2.1).

Die in diesem Kontext aufkommenden – nun durchaus modernitätskompatiblen – sozialkatholischen Vorstellungen von Wohlfahrtsstaatlichkeit, die dann wesentlich das Normativitätsprofil und Institutionengefüge des ›deutschen Sozialversicherungsstaates‹ der Weimarer Republik und der Bundesrepublik prägen sollte, sind insofern gewissermaßen *ex negativo* entstanden. Sie wurden nicht als kohärenter theoretischer Entwurf erdacht, und sie haben sich auch nicht einfach ›aus der Praxis‹, aus den vielfältigen Hilfsbemühungen und Verbesserungsinitiativen sozial en-

⁸ Den *locus classicus* bildet hier die so genannte ›Fabrikrede‹ von Franz Josef Ritter von Buß vom 25.04.1837 vor dem Badischen Landtag, die als die erste sozialpolitische Rede in einem deutschen Parlament gilt (abgedruckt in: Bundesverband der KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, Kevelaer 1976, 56–86); vgl. dazu Michael Schäfers, Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik, Münster 1998, 344–356. Zum frühen katholischen Antikapitalismus vgl. Franz Josef Stegmann/Peter Langhorst, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus-Katholische Soziallehre-Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Essen 2000, 599–862, hier: 613–665.

gagierter Katholiken entwickelt. Vielmehr entzündeten sie sich an den Frontverläufen konkreter historischer Konfliktlagen und wurden dabei gespeist aus den zentralen katholischen Widerständen gegen die politische Moderne, genauer gesagt: aus den für den Katholizismus konstitutiven *antineuzeitlichen Aversionen*. Diese Aversionen möchte ich – holzschnittartig verkürzt und zugeschnitten auf die Fragen von Sozialpolitik und Wohlfahrtsstaat – auf den Nenner eines *antisozialistischen*, eines *antistaatspaternalistischen* und eines *antiindividualistischen* Affekts bringen (2.2), bevor dann die aus ihnen erwachsenden ›typisch katholischen‹ Grundmotive von Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtspolitik zur Sprache kommen können.

2.1. Weder ›vorwärts‹ noch ›zurück‹: Eine konservative Sozialbewegung unter externem Modernisierungsdruck

Mit dem Begriff des Katholizismus werden die im Laufe des 19. Jahrhunderts entstandenen politisch-sozialen Bewegungen (west-)europäischer Katholiken bezeichnet, die sich in Reaktion auf die Umbrüche zur modernen Gesellschaft entwickelten. Sie suchten – im spannungsvollen Konflikt mit den als fremd und bedrohlich erlebten Verhältnissen der ›Neuen Zeit‹ – nach eigenständigen, zwischen defensiven Abschottungs- und offensiven Aufbruchsstrategien changierenden Perspektiven katholischer Selbstbehauptung in einer sich modernisierenden Gesellschaft, die endgültig aus den Jahrhunderte lang eingelebten Selbstverständlichkeiten des *orbis christianus* herausgefallen war. Zwar ist durchaus eine heterogene Landschaft verschiedenartiger Kultur-, Polit- und Sozialkatholizismen zu konstatieren, die sich kaum auf eine einheitliche Linie bringen lassen und auch nach Ländern und Regionen erheblich differieren; dennoch dominiert im Katholizismus insgesamt ein konservativ-restaurativer Grundcharakter, der nicht zu Unrecht auf »die Faustformel vom bedingungslosen Widerstand gegen die drei R.: Reformation – Renaissance – Revolution«⁹ gebracht wird. Man erteilte den Errungenschaften der Moderne und dem ›Geist der Neuerung‹ eine schroffe Absage, behauptete die Überlegenheit idealisierter mittelalterlicher Lebenswelten und Sozialordnungen, setze auf rückwärtsgewandte Projekte einer politischen, sozialen und kulturellen Rechristianisierung und bestritt die politisch-moralische ›Legitimität der Neuzeit‹ (*Hans Blumenberg*) bis in die Nachkriegszeit hinein oft mit einer kulturkämpferischen Vehemenz, de-

⁹ *Hans-Ulrich Wehler*, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Vierter Band: 1914–1949, München 2003, 445.

ren Auswirkungen im Verhältnis von katholischer Kirche und politischer Moderne noch heute vielfach zu spüren sind.

Fragt man vor diesem Hintergrund nach der Bedeutung des Katholizismus für die Entstehung des modernen Wohlfahrtsstaates, dann ist zunächst festzuhalten, dass er keineswegs in allen sich modernisierenden Gesellschaften ›wohlfahrtsstaatsproduktive Kräfte‹ freigesetzt hat. Gerade in klassischen katholischen Regionen, wie etwa auf der iberischen Halbinsel oder in den Ländern Lateinamerikas, haben sich die Standards moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit bis heute nur in rudimentärer Form herausgebildet; und der Katholizismus hat hier lange Zeit eher bremsend als fördernd gewirkt. Wo dagegen katholische Bevölkerungsgruppen deutlich in der Minderheit waren und sich mit der Dominanz einer nichtkatholischen Mehrheitskultur konfrontiert sahen – wie etwa in den USA –, sind sie sozialpolitisch ebenfalls lange Zeit kaum in Erscheinung getreten. Dagegen fällt auf, dass der Katholizismus im späten 19. Jahrhundert, also in der ersten Formierungsphase des modernen Wohlfahrtsstaates, gerade in denjenigen Gesellschaften – prototypisch ist hier vor allem das Deutsche Kaiserreich zu nennen – eine erhebliche ›Wohlfahrtsstaatsproduktivität‹ entfaltete, in denen er sich in einer spezifischen Konflikt- und Konkurrenzkonstellation befand, konkret: wo sich Kirche und Katholiken genötigt sahen, ihre 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 politisch-sozialen 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.

Eine solche Konflikt- und Konkurrenzkonstellation 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 sich mit kirchenkritischen *Regulierungsansprüchen eines nichtkatholischen Staates* (preußisch-protestantisches Kaiserreich in Deutschland oder laizistisch-liberale Republik in Frankreich), mit massiver, die überkommenen Geltungsansprüche kirchlicher Traditionen bestreitender und breite Bevölkerungsschichten erfassender *weltanschaulicher Konkurrenz* (atheistische Sozialdemokratie und laizistischer Liberalismus), mit schwerwiegenden, rasant aufbrechenden *sozialen Verwerfungen* (›soziale Frage‹) sowie schließlich mit einer neuen, den Katholiken durchaus egalitäre politische Selbstdarstellungs- und Partizipationsmöglichkeiten einräumenden Organisation der *politischen*

Öffentlichkeit (freie Presse, parlamentarische Repräsentation, Parteienvielfalt etc.) konfrontiert sieht. In diesem Kontext entsteht offensichtlich ein spezifischer Innovationsdruck, der die Chance eröffnet, den Katholizismus – zum einen – über das bisherige restaurative Reaktionsmuster, also die pauschale Fundamentalverweigerung und den unvermittelten Rückgriff auf idealisierte Ordnungs- und Sozialmodelle vormoderner Lebenswelten, hinauszutreiben; und der ihm – zum anderen – spezifische Partizipationschancen einräumt, um jenseits von Assimilationsfurcht und fundamentalistischer Verweigerung eigene Wege in das ›ungewisse Neuland‹ von säkularisierter Staatlichkeit und industriekapitalistischer Moderne zu gehen und hier selbstbestimmt nach neuartigen, demokratie- und modernitätskompatiblen Formen und Orten kirchlicher Politik- und Öffentlichkeitsrelevanz Ausschau zu halten. Dazu gehört – im defensiven Modus – der Aufbau neuer Strukturen politischer Selbstorganisation (Entstehung eines ›Bewegungskatholizismus‹ mit Demonstrationsöffentlichkeit, eigener Presse, eigenen Vereinen und Verbänden, eigener Partei etc.); vor allem aber gehört dazu – im offensiven Modus – die Suche nach neuen Möglichkeiten für den Ausbau und die Sicherung von Unterstützungsbereitschaften und gesellschaftlicher Anerkennung, die sich in dem Maße, wie die traditionellen Großstützen ›katholische Obrigkeit‹ und ›katholische Alltagskultur‹ wegbrechen, nur noch über ›das katholische Kirchenvolk‹ und die Meinungs- und Willensbildungsprozesse der politischen Öffentlichkeit gewinnen lassen.¹⁰

In diesem Rahmen bestehen dann günstige Ausgangsbedingungen 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 neuen, bisher nicht gekannten Form überzeugend unter Beweis stellen kann. Wollte man nämlich der revolutionären Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf Dauer nicht einfach die restaurative Trias von Autorität, Hierarchie und Gottesgnadentum entgegenstellen, dann boten die in vielen Ländern von engagierten katholischen Laien und Priestern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ins Leben geru-

¹⁰ Vgl. dazu *Hermann-Josef Große Kracht*, Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus im Kaiserreich, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (2000) 3, 140–154; *ders.*, Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt. Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Ralph Jessen/Sven Reichardt/Ansgar Klein (Hg.), *Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2004, 89–113.

fenen Vereinigungen und Initiativen der katholischen Arbeiterbewegung eine spezifische Chance. Denn in dem Maße, wie es den neuen sozial-katholischen Bewegungen nicht um weltanschauliche Grundsatzbestreitungen der Legitimität der Neuzeit, aber auch nicht einfach um Ausbau und Prolongierung ihrer – angesichts massenhafter Pauperisierung und Proletarisierung längst als überfordert erkannten – Traditionen karitativer Mildtätigkeit, sondern um die öffentliche Thematisierung der neu entdeckten ›sozialen Frage‹, um Fabrikgesetzgebung und Arbeiterschutz, um Gewerkvereine, Koalitionsrecht und Sozialpolitik ging, eröffnete dies für Kirche und Katholiken eine neuartige Möglichkeit, auf die Schattenseiten der bürgerlichen Welt zu verweisen. Mit der Skandalisierung der ›sozialen Frage‹ konnten sie den Finger in die ›offene Wunde‹ der neuen Industriegesellschaft legen. Hier lag nämlich ein bisher brachliegendes und von den so selbstbewusst auftretenden Trägergruppen der bürgerlichen Gesellschaft, den Vertretern des neuen Zeitalters des Fortschritts und der Menschenwürde sträflich ignoriertes Feld, das der Kirche die Chance bot, »dem vor den sozialen Problemen immer offenkundiger versagenden liberalen ›Nichtinterventionsstaat‹ das Heft aus der Hand zu nehmen und auf diese Weise das Gesetz des politischen Handelns zurückzugewinnen, das den Katholiken seit der Revolution entglitten war.«¹¹

Die Kirche konnte sich damit in neuer Form als weiterhin unverzichtbar darstellen, da ohne ihre sittlich-religiöse Botschaft, ihre moralisch-erzieherische Kraft und ihre zahlreichen Werke karitativer Nothilfe vielen Zeitgenossen eine dauerhafte Lösung der ›sozialen Frage‹ kaum möglich erschien. Während der mit neuem Selbstbewusstsein vorgetragene Hinweis auf die Unverzichtbarkeit der ›Hilfsmittel der Kirche‹ jedoch noch ganz in der Logik der vormodernen Verhältnisbestimmung von ›Thron und Altar‹ lag, markierte die Anerkennung der Notwendigkeit sozial-staatlicher Eingriffe und Maßnahmen zur Lösung der sozialen Frage einen fundamentalen Umbruch. Denn mit dem Eingeständnis, dass die ›soziale Frage‹ durch eine planvolle staatliche Sozialpolitik womöglich doch besser zu lösen sei als durch die überkommenen ›Hilfsmittel‹ der Religion, verband sich für die Kirche die Gefahr, die letzte gesellschaftliche Bedeutung, die ihr in der Moderne noch geblieben war, die Barmherzigkeit und Fürsorge für die Armen, nun auch noch zu verlieren. Die

¹¹ Hans Maier, Kirche und Demokratie. Weg und Ziel einer spannungsreichen Partnerschaft, München 1972, 115; zur komplexen Motiv- und Interessenlage der Ralliement-Politik, mit der Leo XIII. seit den späten 1880er Jahren erfolgreich eine Entkrampfung des Verhältnisses zur laizistischen französischen Republik anstrebte, vgl. *ders.*, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1959), 5., neubearb. und erw. Aufl., Freiburg 1988, 233–265.

Legitimität oder gar Überlegenheit staatlicher Sozialpolitik anzuerkennen, schien insofern dem Eingeständnis gleichzukommen, gesellschaftlich endgültig überflüssig geworden zu sein und sich hinfort in die unpolitischen Nischen privater Religionsausübung zurückziehen zu wollen. Dieser Gefahr eines – auch noch selbsterklärten – völligen Politik- und Öffentlichkeitsverzichts war nur dadurch zu entgehen, dass der Katholizismus das Politikfeld der ›sozialen Frage‹ für sich entdeckte.

Unter dieser Voraussetzung konnte sich der Katholizismus – von engagierten katholischen Arbeitergruppen bis hin zu den Bischöfen – dann eingestehen, mit der ›sozialen Frage‹ allein überfordert zu sein¹² und den eigentlich als illegitim erachteten säkularen Staat, mit dem man sich nach wie vor in schwere kulturkämpferische Selbstbehauptungskämpfe verstrickt sah, um Hilfeleistungen zu bitten; mit anderen Worten: die seit der Frühen Neuzeit ohnehin unübersehbaren Tendenzen einer ›Entkirchlichung der Barmherzigkeit‹ nun auch noch selbst zu forcieren und voranzutreiben. Dafür konnte der Katholizismus im Gegenzug nun aber verstärkt mit dem Anspruch auftreten, in dem Maße eine eigenständige politische Rolle, gleichsam als ›Experte für die soziale Frage‹ zu spielen, wie dieses fundamentale Grundthema des modernen Industriezeitalters bisher nur von den prinzipiell als staatsgefährdend und umstürzlerisch wahrgenommenen sozialistischen Kräften bearbeitet wurde. Die ›soziale Frage‹ eröffnete dem Katholizismus also die Chance, die bisher noch nicht besetzte, aber dringend notwendige öffentliche Rolle eines sozial sensiblen und dabei zugleich *nichtliberalen*, *nichtrevolutionären* und *nichtobrigkeitsstaatlichen* Akteurs in der bürgerlichen Gesellschaft der industriekapitalistischen Moderne zu übernehmen, auf die diese nicht

¹² Vgl. dazu exemplarisch die Schlusspassage eines Aufsatzes, in dem sich der neuscholastische Rechtsphilosoph *Theodor Meyer SJ* (1821–1913) mit der umstrittenen Frage des Interventionsstaates und den entsprechenden Debatten auf dem großen Katholisch-Sozialen Kongress in Lüttich vom 7.–10. September 1890 (vgl. dazu *Stegmann/Langhorst*, *Geschichte* (Anm. 8), 684f.; es ging um eine »Nachhutdebatte« (ebd.) zwischen der Minderheit der sozial-liberalen ›Schule von Anger‹ und der Mehrheit der interventionistischen ›Lütticher Schule‹) beschäftigte: »Die einzig richtige und allein praktisch maßgebende Lösung der vorliegenden Frage ist in dem goldenen Hirten schreiben der jüngsten Fuldaer Bischofsconferenz unübertrefflich in den Worten ausgesprochen: ›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 ums Dasein‹ zu überlassen.« (*Theodor Meyer*, *Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? Eine socialpolitische Principienfrage*, in: *Stimmen auch Maria-Laach* 40 (1891) 47–62, 62).

verzichten konnte und die sie auch nicht mit einem anderen Akteur zu besetzen wusste.

Damit hat die Kirche in ihrer Auseinandersetzung mit dem Staat entscheidend zurückgesteckt – und sich auf den Weg gemacht, ihren Ort künftig nicht mehr ›oberhalb‹ der Gesellschaft, gleichrangig neben Fürsten und Regierungschefs, sondern ›innerhalb‹ einer erst allmählich entstehenden Zivilgesellschaft zu suchen, in der sie nicht mehr auf Hierarchie, Macht und Autorität, sondern nur noch auf die Meinungs- und Willensbildungsprozesse einer moralisch sensiblen politischen Öffentlichkeit setzen kann.¹³

Die lange Zeit ebenso ungewollte wie ungeliebte Entdeckung der ›sozialen Frage‹ als Thema staatlicher Sozialpolitik brachte den Katholizismus also auf die neu entstehende Bühne der modernen Parteien- und Parlamentspolitik. Viele katholische Parteien, die im Kontext kulturkämpferischer Bemühungen um die ›Verteidigung der katholischen Sache‹ entstanden waren, konnten so ihre Engführung auf *single issue*-Initiativen katholischer Selbstbehauptung überwinden und in eine breitere staatspolitische Verantwortung hineinwachsen, variable politische Koalitionen eingehen, sich für mehrere Seiten des politischen Spektrums interessant machen und so zunehmend an politischer Gestaltungsmacht gewinnen. Vor diesem Hintergrund verwundert es dann nicht, dass in Deutschland gerade die katholische Zentrumsparterie – zu einer Zeit, als eine auf dem Prinzip der Volkssouveränität gegründete parlamentarische Republik von der offiziellen kirchlichen Staatslehre noch vehement verurteilt wurde – zu einer zentralen Stütze der ›Weimarer Koalition‹ avancierte, die sich unter der Führung katholischer Sozialpolitiker konsequent daran machte, den modernen demokratisch-korporatistischen Sozialversicherungsstaat – gleichsam als die ›katholische Variante‹ moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit – systematisch aufzubauen und institutionell so fest zu verankern, dass er sich bis die Gegenwart hinein zu einem stabilen und erfolgreichen Wohlfahrtsstaatsmodell entwickelte, auch wenn er dazu auf die Unterstützungsleistungen einer ihn begleitenden, allgemein überzeugungsfähigen katholischen Wohlfahrtsstaatstheorie kaum zurückgreifen konnte.

¹³ Vgl. dazu *Hermann-Josef Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997, 116–184.

2.2. *Drei identitätsstiftende Aversionen: antisozialistisch, antistaatspaternalistisch, antiindividualistisch*

Wenn die ›wohlfahrtsstaatsproduktive Kraft‹ des politischen und sozialen Katholizismus, wie sie sich vor allem in Deutschland, aber auch in Frankreich und Belgien entwickelt und von dort aus Eingang in die päpstlichen Sozialenzykliken gefunden hat, nicht zuletzt durch länderspezifische historische Konfliktkonstellationen des späten 19. Jahrhunderts freigesetzt wurde, dann liegt die Vermutung nahe, dass sie sich inhaltlich vor allem aus den zentralen politisch-moralischen Widerständen und Aversionen speist, mit denen der Katholizismus auf die Herausforderungen der gesellschaftlichen Modernisierung reagierte. Und es spricht einiges dafür, dass sich diese Aversionen in den diesen Konfliktkonstellationen dann zu den spezifisch ›katholischen‹ Wohlfahrtsstaatsmotiven verfestigen konnten, ohne die sich die kontinentaleuropäische Wohlfahrtsstaatlichkeit des 20. Jahrhunderts nicht verstehen lässt.¹⁴

In diesem Zusammenhang ist zunächst eine massive *antisozialistische Aversion* zu nennen. Sie erklärt sich aus den unüberbrückbaren weltanschaulichen Grundsatzkonflikten zwischen den Wertmustern und Ordnungsvorstellungen eines im Kern konservativ-staatstragend angelegten Katholizismus und einer auf radikale gesellschaftliche Umstürze ausgerichteten atheistischen Sozialdemokratie, die im Katholizismus zunächst als konsequente und radikale Fortentwicklung des mit dem ›Sündenfall der Reformation‹ einsetzenden Individualismus-Programms der Neuzeit betrachtet wurde. Aus diesem Gegensatz entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine langwierige Konkurrenz beider Bewegungen um die öffentliche Anerkennung ihrer gegensätzlichen Weltbilder und Wahrnehmungsmuster, vor allem im Hinblick auf die Folgebereitschaften der von ›beiden Seiten‹ heftig umworbenen Massen der pauperisierten und proletarisierten Bevölkerungsgruppen. Aus der Angst, man würde die moderne Industriearbeiterschaft, den ›vierten Stand‹, endgültig an den religionslosen Gegner verlieren oder gar nicht erst gewinnen können, kam es zu massiven Bemühungen um den Aufbau einer eigenen katholischen Arbeitervereinsbewegung, mit der man dem Ansturm der So-

¹⁴ Vgl. dazu auch die auf empirischem Material und vergleichenden statistischen Erhebungen beruhende Studie von *Harold L. Wilensky*, *Leftism, Catholicism, and Democratic Corporatism: The Role of Political Parties in Recent Welfare State Development*, in: *Flora/Heidenheimer*, *Development* (Anm. 8), 345–382, die u. a. zu dem Ergebnis kommt: »In general, Catholic power (where ever Catholic parties exist) shapes welfare state development much more than left power. But both have surprisingly similar effects on the structure of modern political economies; they both foster corporatism.« (ebd., 348; vgl. auch ebd., 364)

zialdemokratie kraftvoll begegnen wollte.¹⁵ Diese katholische Arbeiterbewegung machte sich jedoch schon bald daran, sich von der ursprünglichen klerikalen Einbindung zu emanzipieren, den beschränkten Horizont einer antisozialistischen Formierung und Rekrutierung zu überwinden, eigene sozialpolitische Interessen und Projekte in Sachen Arbeiterschutz und Sozialversicherungsgesetzgebung zu formulieren und den katholischen Arbeitern zu einer eigenständigen Politikfähigkeit im modernen Verfassungsstaat zu verhelfen.¹⁶ So wuchs die katholische Arbeiterbewegung – übrigens durchaus in struktureller Ähnlichkeit zu den ebenfalls ungewollten Prozessen einer ›negativen Integration‹ der sozialistischen Arbeiterschaft¹⁷ – allmählich in den bürgerlichen Verfassungsstaat der industriekapitalistischen Gesellschaft hinein und begann dort, elementare Beiträge zum gerade erst im Entstehen befindlichen Policy-Feld der Sozialpolitik zu liefern.

Die katholische Antwort auf die ›soziale Frage‹ wurde dabei deutlich ›antisozialistisch‹ zugespitzt, was sich u. a. in der sozialkatholischen Option für praktische ›Realpolitik‹¹⁸ und in der überraschend klaren Option für

¹⁵ So lautet § 1 der Statuten des 1890 in Mönchen-Gladbach gegründeten ›Volkvereins für das katholische Deutschland‹: »Zweck des Vereins ist die Bekämpfung der Irrthümer und der Umsturz-Bewegungen auf sozialem Gebiete, sowie die Verteidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft«; zit. nach *Horstwalter Heitzer*, Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918, Mainz 1979, 299; vgl. zum ›Volkverein‹ auch *Gotthard Klein*, Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Geschichte-Bedeutung-Untergang, Paderborn 1996 und *Dirk H. Müller*, Arbeiter – Katholizismus – Staat. Der Volksverein für das katholische Deutschland und die katholischen Arbeiterorganisationen in der Weimarer Republik, Bonn 1996.

¹⁶ Vgl. u. a. *Josef Mooser*, Arbeiter, Bürger und Priester in den konfessionellen Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich 1880–1914, in: Jürgen Kocka (Hg.), Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, München 1991, 79–105. Schon bald ging es im ›Volkverein für das katholische Deutschland‹ denn auch darum, die katholischen Arbeiter aus ihrem Status als ›Außenseiter‹ der bürgerlichen Gesellschaft und als ›Katholiken zweiter Klasse‹ innerhalb der katholischen Kirche herauszuführen und durch intensive Bildungsprogramme – nicht zuletzt mit den zehntägigen ›Praktisch-sozialen Kursen‹ und den zehnwöchigen ›Volkswirtschaftlichen Kursen‹, die von ihren Gegnern oft als ›Galopp-Universität‹ verspottet wurden – zu politischer ›Selbstbetätigung‹, zu ›zielbewußten, selbständigen Charakteren‹ heranzubilden (vgl. *Heitzer*, Volksverein (Anm. 15), 297. 289). Zu den Aufbrüchen der katholischen Arbeiterbewegung vgl. jetzt auch *Michaela Bachem-Rehm*, Die katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet 1870–1914. Katholisches Arbeitermilieu zwischen Tradition und Emanzipation, Stuttgart 2004, 117–190.

¹⁷ Vgl. dazu die grundlegende Studie von *Dieter Groh*, Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs, Frankfurt/M., 1973; auch *Thomas Welskopp*, Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz, Bonn 2000, 668–711.

¹⁸ ›Realpolitik‹ war die zentrale Leitmaxime der Führungsfiguren des Mönchen-Gladbacher ›Volkvereins‹, die darin zugleich eine Chance sahen, ›die Radikalisierung der

die Beibehaltung des Privateigentums an Produktionsmitteln artikuliert.¹⁹ Insofern verzichtete die katholische Antwort auf die ›soziale Frage‹ – gegenläufig zur eigenen grundsätzlichen Kapitalismuskritik – seit den späten 1880er Jahren zunehmend auf umfassende Gesellschaftsalternativen und beschränkte sich mehr und mehr auf konkrete Reformprojekte auf dem Boden der nun einmal bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse.²⁰ Trotz dieses Abschieds von den bisherigen Hoffungen auf eine Restitution der – nur geringfügig zu modernisierenden – vormodernen statisch-ständischen Sozialordnung blieb die traditionelle Glaubensgewissheit, dass die an der unverrückbaren ›Naturordnung der Dinge‹ ablesbaren Prinzipien eines gottgewollten hierarchischen Ordnungsmusters des Sozialen immer schon in der Welt vorhanden waren, auch wenn sie durch die sozialen Verwerfungen und Friktionen der Gegenwart erheblich gestört worden sind, noch weithin ungebrochen in Kraft. Das Idealbild der katholischen Ordnungsvorstellungen blieb bis weit in das 20. Jahrhundert hinein »die soziale Stabilität und die ›organische‹ Gliederung der Gesellschaft nach Berufen, die zu Ständen werden. Und dem entspricht bei allem Verlangen nach sozialpolitischen Maßnahmen zur Behebung akuter Schäden und aktueller Spannungen die permanente Forderung nach einer Sozialreform im ganzen.«²¹ Gegenläufig zur eigenen pragmatischen ›Realpolitik‹ blieb es theoretisch-weltanschaulich beim klaren »Nein gegenüber der dem Kapitalismus als Wirtschaftsordnung korrespondierenden Gesellschaftsordnung der Labilität, der Klassen und der Klassegegensätze. Der katholische Arbeiter soll und will nicht ›Proletarier‹ sein, er strebt zum Stand mit spezifischem Standesideal ...«.²²

Arbeiterschaft zu verhindern. In der politischen Praxis würden die Arbeiter realpolitisches Denken lernen und damit auch ihre Möglichkeiten erkennen, um politische Forderungen durchzusetzen. Für M. Gladbach war Politik das Machbare, das Mögliche, und daran mußte sich auch die staatsbürgerliche Arbeit orientieren. Die Arbeiterschaft sollte sich weder an Zukunftsutopien hängen noch sich in politischer Destruktion erschöpfen, sondern sie sollte die politische Wirksamkeit befragen und dann handeln.« (Heitzer, Volksverein (Anm. 15), 189).

¹⁹ Vgl. dazu klassisch die Enzyklika *Rerum novarum* ›über die Arbeiterfrage‹ (Leo XIII., 1891), die mit einer flammenden Verteidigung des Privateigentums beginnt und sich dazu im Kern der liberalen Eigentumstheorie John Lockes bedient (vgl. dazu *Michael Schäfers*, Prophetische Kraft (Anm. 8), 409–472; *Christian Spieß*, Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung, Münster 2004, 145–155).

²⁰ Vgl. zu diesem Umbruch die Hinweise bei *Stegmann/Langhorst*, Geschichte (Anm. 8), 653–687.

²¹ *Clemens Bauer*, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile, Frankfurt/M. 1964, 44.

²² Ebd., 45; zur weiterwirkenden Relevanz ständisch-organologischer Gesellschaftsbilder und Ordnungsvorstellungen in der Bundesrepublik der 1950er und 1960er Jahre vgl.

Allerdings gab es auch unübersehbare Affinitäten, etwa in der gemeinsamen, früh aufbrechenden moralischen Empörung über soziales Unrecht und der daraus resultierenden Option für soziale Gerechtigkeit, in die bis weit in die Nachkriegszeit hinein virulenten katholischen Hoffnungen auf einen ›christlichen (Stände-)Sozialismus‹ und den zahlreichen sozialkatholischen Anleihen an einzelne sozialistische Theoreme und Motive, etwa an Ferdinand Lassalles ›Ehernem Lohngesetz‹ und seiner Forderung nach staatlich zu unterstützenden ›Produktiv-Assoziationen‹.²³ Darüber hinaus entwickelten sich deutliche Gemeinsamkeiten vor allem im Rahmen einer zunehmenden theoretischen und praktischen Konvergenz beider Weltanschauungs-Bewegungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, als sich frühere – und prinzipiell unlösbare – theoretische Grundsatzkonflikte zugunsten gemeinsamer Initiativen konkreter Sozialpolitik auf dem Boden der nun einmal bis auf weiteres gegebenen industriekapitalistischen Verhältnisse, mit denen sich sozialkatholische ebenso wie sozialistische Führungspersönlichkeiten seit den 1880er Jahren zunehmend abzufinden begannen, allmählich auflösten.²⁴ Vor diesem Hintergrund hat sich das ursprünglich unerbittliche Konflikt- und Konkurrenzverhältnis zwischen Sozialdemokratie und Katholizismus im Verlauf des 20. Jahrhunderts erheblich entspannt, so dass die ursprünglich zentrale ›antisozialistische‹ Stoßrichtung ihre Wirkkraft immer mehr einbüßte. Insofern lässt sich heute kaum noch von einer pauschalen und unüberbrückbaren Feindschaft zwischen Katholizismus und Sozialismus sprechen, die über akademische Fragestellungen hinausginge und mit emphatischer welt-

Paul Nolte, Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München 2000, 235–390.

²³ So machte sich schon *Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler* in seiner Schrift ›Die Arbeiterfrage und das Christentum‹ (Mainz, 1864) das Lassallesche Konzept der Arbeiter-Produktivassoziationen weitgehend zu eigen; und auch *Franz Hitze* rezipierte in seinen sozialtheoretischen Frühschriften zahlreiche Lassallesche Theoreme und Konzepte, vgl. dazu jetzt die Auswahl seiner Schriften in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Franz Hitze (1851–1921): Sozialpolitik und Sozialreform*, Paderborn 2006 (i. E.), bes. 125–131, 135–151.

²⁴ Die sozialdemokratische Reichstagsfraktion stand der Bismarckschen Sozialpolitik aufgrund der kapitalismusstabilisierenden Qualität dieser Form von Sozialpolitik zwar reserviert, aber durchaus nicht unaufgeschlossen gegenüber: »Die Arbeiter sind der Zwangsversicherung nirgends abgeneigt, sie erkennen im Gegenteile an, dass dieselbe eine Nothwendigkeit ist, soll die Versicherung ihren Zweck erreichen und ein Vortheil für die Arbeiterklasse selbst werden.« (*August Bebel*, Das Gesetz über die Invaliditäts- und Alterssicherung in Deutschen Reich, in: *Die Neue Zeit* 7 (1889) 491; zit. nach *Walter Euchner*, Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland. Teil I, in: *Helga Grebing* (Hg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*, (Anm. 8), 15–350, 195). Sie musste aber die Gesetze zur Sozialversicherung »zur Zeit des Sozialistengesetzes [1878–1890, HJGK] trotz ihrer prinzipiellen Befürwortung aus Selbstachtungsründen ablehnen« (*Walter Euchner*, *Ideengeschichte*, ebd., 196).

anschaulicher Grundsätzlichkeit auf ›beiden Seiten‹ breite Anhängerschaften mobilisieren und gegeneinander ins Feld führen könnte.

Neben dem antisozialistischen Selbstverständnis lässt sich auch von einer *antistaatspaternalistischen* Aversion des sozialen Katholizismus sprechen. Sie resultiert aus dem sich in der politischen Moderne zuspitzenden Konkurrenzverhältnis zwischen den beiden traditionellen Ordnungsmächten des ›christlichen Abendlandes‹, der weltlichen und der kirchlichen Obrigkeit. Denn in dem Maße, wie sich der moderne, von der ›politisch-religiösen Einheitskultur‹ (*Ernst Troeltsch*) des katholischen Mittelalters emanzipierte Staat der Neuzeit daran machte, den überkommenen Herrschafts- und Öffentlichkeitsanspruch der katholischen Kirche zu bestreiten, sah diese sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine staatskritische Verteidigungslinie aufzubauen, mit der der politische und soziale Katholizismus Neuland betrat. Der mit dem Untergang der katholischen Glaubensstaaten aufbrechende Legitimitätskonflikt zwischen Kirche und Staat führte nicht nur in einen langwierigen theoretischen Grundsatzstreit um die Anerkennung des modernen Volkssouveränitätsprinzips, sondern auch in zahlreiche machtpolitische Konflikte, etwa in der Schulfrage, der Zivilehe und im Bereich der Armenpflege und Sozialfürsorge, in denen der Katholizismus seine klassischen ›Kernkompetenzen‹ sah.

Insofern konnte und durfte die katholische Antwort auf die ›soziale Frage‹ nun nicht mehr obrigkeitsstaatlich angelegt sein, so als könnte im Zweifel auch die weltliche Herrschaft allein für ihre Lösung eintreten. Im Kontext dieses Machtkonflikts mit der protestantischen Monarchie positionierte man sich dann energisch gegen alle staatspaternalistischen, an die alten eudämonistisch-patriarchalen Leitbilder des ›christlichen Wohlfahrtsstaates‹ anknüpfenden Ansätze der Bismarckschen Sozialpolitik und ihrer preußisch-konservativen Vorkämpfer im ›Verein für Socialpolitik‹, die man zwar als Verbündete im Kampf gegen Sozialdemokratie und ›Manchester-Liberalismus‹ zu schätzen wusste, zugleich aber schon früh unter den Verdacht des ›Staatssozialismus‹ stellte.²⁵ Dies führte den

²⁵ In den 1880er Jahren wurde in der Diskussion um die Bismarckschen Sozialversicherungsgesetze die Formel des ›Staatssozialismus‹ geläufig, auf die schon *Bismarck* selbst zurückgegriffen hatte. Schon Ende 1880 sprach er davon, dass ›ein mäßiger, vernünftiger Staatssozialismus‹ die sozialdemokratische Gefahr bannen könne (vgl. Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik, 1. Abt., 1. Bd., Stuttgart u. a. 1994, 598). Und einige Monate später erklärte er: ›... 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, welcher im Kriege oder als Beamter erwerbsunfähig geworden ist, Pension haben, und nicht auch der Soldat der Arbeit? Diese Sache wird sich durchdrücken. Die hat ihre Zukunft. es ist möglich, daß unsre Politik einmal zugrunde geht, wenn ich tot bin. Aber der Staatssozialismus paktet sich durch.

sozialen Katholizismus dann in das spezifische Dilemma, dass man meinte, steuerfinanzierten Sicherungsmodellen in der Sozialpolitik, mit denen sich die preußische Monarchie als Wohltäterin ihrer Untertanen präsentieren konnte, auch dann noch eine scharfe Absage erteilen zu müssen, wenn man dadurch die Umsetzung elementarer, für die soziale Sicherung der Arbeiterschaft existenzieller Gesetzesinitiativen und Reformprojekte ernsthaft gefährdete.²⁶

Man sollte diese antistaatspaternalistische Aversion allerdings nicht auf die umfassendere Formel eines katholischen Antietatismus bringen, denn im katholischen Denken kann und darf sich der Staat nicht einfach auf die Aufgaben eines ›reinen Rechtsstaates‹ beschränken. Er gilt vielmehr seit jeher als gottgegebene Autorität, als ›oberster Hüter des Gemeinwohls‹, der sich für eine umfassende Gewährleistung gesellschaftlicher Wohlfahrt in die Pflicht genommen sieht, so dass hier von einer grundsätzlich staats-skeptischen Mentalität keine Rede sein kann. Die Tatsache, dass der soziale Katholizismus eine deutliche antistaatspaternalistische Option getroffen hat und von daher darauf achtet, die ›unterhalb‹ des Tätigkeitsbe-

Jeder, der diesen Gedanken wieder aufnimmt, wird ans Ruder kommen.« (Gespräch mit Moritz Busch am 26.06.1881, zit. nach: Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik, 1. Abt., 2. Bd., Stuttgart u. a. 1993, 621).

Vor allem *Adolph Wagner* und *Gustav Schmoller*, die führenden Vertreter der ›anti-manchesterlichen‹ historisch-ethischen Schule der deutschen Nationalökonomie, firmierten als ›Staatssozialisten‹ und forcierten eine ›positive Sozialpolitik‹ des preußischen Staates. Die sozialkatholische Bewegung positionierte sich von Anfang an scharf gegen den ›Staatssozialismus‹, den etwa *Franz Hitze* schon in seinem ›Offenen Brief‹ an Adolph Wagner vom 31. Oktober 1883 zurückwies: »Sie meinen, die ›nationale Einkommens-Vertheilung‹ müsse eine andere werden. Ich bin derselben Ansicht, aber unsere *Wege* 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.« (abgedruckt in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), *Hitze* (Anm. 23), 247–257, 249)

²⁶ Kennzeichnend dafür ist etwa die Fixierung der Zentrumsfraktion auf den ›staats-sozialistischen Reichszuschuss, dessen Ablehnung sie – ebenso wie die berufsgenossenschaftlichen Selbstverwaltungskörper – bereits in der Unfallversicherung 1884 und in der Krankenversicherung 1886 durchsetzen 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 um *Georg Freiherr von Franckenstein* und *Peter Reichen-sperger* zustande. »Öffentlich ausgetragener Streit der Zentrums Politiker beherrschte die Szenerie, die Zentrumsfraktion konnte diese Krise nur äußerst mühsam überwinden.« (*Wolfgang Ayass*, ›Wir müssen anfangen, dann werden wir sehen ...‹. *Franz Hitze*, das Zentrum und die Sozialpolitik bis zum Ende der Bismarckära, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), *Hitze* (Anm. 23), 37–56, 55).

reichs des Staatsapparates liegenden Potenziale zur Lösung der ›sozialen Frage‹ nicht brachliegen zu lassen, hat insofern keine normativ-grundsätzliche, sondern eher eine politisch-strategische Ursache, die als solche historisch kontingent ist. Bis zum II. Vatikanum dominierte im Katholizismus 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 verabschieden vermochte, auch wenn man realpolitisch schon längst auf dem Boden der parlamentarischen Parteiendemokratie angekommen war.

Neben der antisozialistischen und antistaatspaternalistischen Aversion ist aber vor allem die *antiindividualistische Aversion* des sozialen Katholizismus zu nennen. Sie war für den Katholizismus seit seinen gegenreformatorischen Anfängen konstitutiv und überragt die beiden jüngeren, deutlich später entstandenen und erst durch konkrete Konflikt- und Konkurrenzsituationen virulent gewordenen Aversionen des 19. Jahrhunderts deutlich an identitätsbildender Kraft. Gegen das gesamte Freiheits- und Autonomiebewusstsein der europäischen Moderne, das ihm lange Zeit als menschliche Hybris, als hoffärtige Auflehnung gegen die ewig gültige Schöpfungsordnung Gottes galt, lebte der Katholizismus in der Überzeugung, dass sich der Mensch nicht als unabhängiges Individuum, als moralisch ungebundenes Subjekt seiner eigenen Entscheidungen und Lebensentwürfe verstehen lässt, sondern als soziale, unaufhebbar auf vorgegebene Gemeinschaften verwiesene und in seinem moralischen Wesenskern auf vorab feststehende Gesetze und Gebote Gottes verpflichtete Person angesprochen werden muss. Dem von der Aufklärungphilosophie durchgesetzten Leitbild der umfassend gebildeten, freien und selbständigen Einzelpersonlichkeit, die sich ökonomisch als unabhängiger Marktbürger, politisch als partizipierender Aktivbürger sowie kulturell und moralisch als freies Subjekt seiner Religion und Weltanschauung erfahren will, begegnete man deshalb mit einer tiefen, erst im Kontext des II. Vatikanums programmatisch verabschiedeten anthropologischen Skepsis.

Insofern zeichnet sich der soziale Katholizismus durch eine konsequente Gegnerschaft zu allen individualistisch-liberalen Gesellschaftsvorstellungen und Reformkonzepten aus. Insbesondere zogen dabei die von England ausgehenden und im Deutschen Kaiserreich der späten 1860er und frühen 1870er Jahre politisch und publizistisch (vorübergehend) dominant gewordenen ›manchester-liberalen‹ Vorstellungen vom freien Arbeitsmarkt, von individueller Leistung, persönlicher Eigenverantwor-

tung, ungehindertem Wettbewerb und einem auf reine Rechtsschutzaufgaben reduzierten ›Nachwächterstaat‹ die kollektive Empörung und heftige Zurückweisung durch den gesamten Sozialkatholizismus auf sich – und zwar in einem Ausmaß, dass man diese ›anti-manchesterliche‹ Phase zwar nicht als Geburtsstunde, wohl aber als die Phase der eigentlichen sozialkatholischen Identitätsfindung bezeichnen kann. In der Kritik und Zurückweisung der ›manchester-liberalen‹ Herausforderung jedenfalls sollte es dem sozialen Katholizismus gelingen, seine sozialromantisch-rückwärtsgewandte Phase zu überwinden und nun ausdrücklich und offensiv – wenn auch nur unter Rückgriff auf das alte aristotelisch-scholastische Lehrstück vom ›christlichen Wohlfahrtsstaat‹ – den Staat auf sozialpolitische Gestaltungsaufgaben zu verpflichten.

Neben dem ›Staatssozialismus‹ der preußischen Obrigkeit und dem ›Zukunftsstaat‹ der sozialistischen Arbeiterbewegung wurde damit vor allem das liberale Konzept der ›Selbsthilfe‹ bekämpft. Antworten auf die soziale Frage, die allein auf private Anstrengungen individueller Eigenverantwortung und gemeinschaftliche Initiativen kollektiver Selbsthilfe unterhalb der Ebene sozialpolitischer Interventionen des Staates setzten, galten nun prinzipiell als ungenügend, um die soziale Frage dauerhaft zu lösen. Den Glücks- und Wohlfahrtsverheißungen der ›kapitalistischen Wirtschaftsweise‹ wurde dabei zutiefst misstraut. Dass das moderne Steuerungsmedium Markt mit seinen anonymen Mechanismen und 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 von Anfang an vehement bestritten; und diese fundamentale Markt- und Kapitalismus-skepsis kann bis heute – trotz einiger Annäherungen und Zugeständnisse – als eine der wesentlichen Charakteristika des politischen und sozialen Katholizismus angesprochen werden.²⁷

²⁷ So werden zwar Markt, Wettbewerb und Gewinnerorientierung als sinnvolle und hilfreiche ›Ordnungsinstrumente‹ zunehmend anerkannt, sofern sie dem ›Sachziel der Wirtschaft‹ (vgl. Anm. 76) zu dienen vermögen; gegenüber der ›kapitalistischen Wirtschaftsweise‹ bleibt man aber zutiefst skeptisch. So heißt es etwa bei *Oswald von Nell-Breuning SJ* (1890–1991), dass die nicht schon als solche verwerfliche ›kapitalistische Wirtschaftsweise‹ zwar unbestreitbar eine ›kapitalistische Klassengesellschaft‹ herbeigeführt habe, die »der Klasse der Nichtbesitzenden die ihr gebührende Teilhabe am Gemeinwohl und dessen Gestaltung, am Genuß materieller und 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« (*Oswald von Nell-Breuning, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*, Freiburg 1979, 246; Herv. i. O.); vgl. im

Nicht auf das Einzelindividuum enggeführte, sondern auf soziale Gemeinschaften und deren Potenziale zu *kollektiver*, gemeinschaftlich zu organisierender Selbsthilfe in Form von Vereinen, Genossenschaften, Gewerkvereinen etc. zielende Ansätze wurden vom sozialen Katholizismus dagegen stets freudig begrüßt und schon früh selbst initiiert, propagiert und jahrzehntelang systematisch ausgebaut und vorangetrieben. Insofern sollte man den katholischen Antiindividualismus nicht zu einem pauschalen Antiliberalismus ausweiten, denn er richtete sich vor allem gegen die *individualistischen*, u. a. von Traditionsbeständen eines calvinistisch-puritanischen Arbeits- und Leistungsethos imprägnierten Vorstellungen, der Einzelne habe sich als freies Individuum auf dem unbegrenzten Markt der Möglichkeiten als ›seines eigenen Glückes Schmied‹ zu bewähren, da er sich nur so seiner eigenen Freiheit und Würde vergewissern könne. Der Katholizismus ist also – trotz aller weltanschaulichen Fundamentalopposition – in sozialpolitischer Hinsicht nur insofern ›antiliberal‹, als er sich gegen Konzepte wendet, die zur Lösung der sozialen Frage allein auf Selbsthilfeinitiativen und Marktmechanismen setzen und sich dabei an der strikten normativen Trennung von ›Staat‹ und ›Gesellschaft‹ orientieren, wie sie im Leitbild der bürgerlichen Privatrechtsgesellschaft vorgegeben war. Seit dem späten 19. Jahrhundert ist der soziale Katholizismus vielmehr darum bemüht, eigenständige Perspektiven für einen sozialpolitischen ›Dritten Weg‹ jenseits von obrigkeitsstaatlich-paternalistischen und marktwirtschaftlich-eigenverantwortlichen Lösungsmodellen zu entwickeln; ein sozialpolitisches Erkenntnisinteresse, das erst im Kontext dieser mehrpoligen Abwehrhaltung gegen ›Staatsomnipotenz‹, ›Manchester-Liberalismus‹ und ›sozialistischer Zukunftsstaatlichkeit‹ entstehen konnte. Im Fluchtpunkt dieses Interesses steht dabei ein mehrdimensionales Zusammenspiel von individueller Selbsthilfe, kollektiver Organisation, korporativer Marktwirtschaft und begleitender staatlicher Wirtschafts- und Sozialpolitik, das auf einen komplexen *welfare mix* hinausläuft, der sich mit den klassischen Wahrnehmungsmustern und Handlungslogiken der liberalen Rechts- und Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts nicht mehr in Einklang bringen lässt.

Tenor ähnlich auch *Centesimus annus* (1991), die bisher jüngste Sozialzyklika, 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).

3. EINE UNBEABSICHTIGTE PRODUKTIVITÄT: ZU PROGRAMM UND PROFIL KATHOLISCHER WOHLFAHRTSSTAATLICHKEIT

Mit dem Umschwung von fundamentaler Kapitalismuskritik zu reformistischer Sozialpolitik begann der Katholizismus in einer politisch-pragmatisch offensiv zupackenden, theoretisch-begrifflich jedoch wenig reflektierten Art, seine Kräfte in das Feld einer erst noch systematisch auf- und auszubauenden staatlichen Sozialpolitik zu investieren, auf dem man schon früh überraschende Durchbrüche und Erfolge erzielen konnte. Die zentralen sozialpolitischen Grundmotive des katholischen Wohlfahrtsstaatsgedankens, die dabei zum Zuge kamen, will ich im Folgenden mit den vier Adjektiven *solidarisch*, *nonegalitär*, *familial* und *intermediär* zu umreißen versuchen (3.1). Diese Grundmotive sind seit dem frühen 20. Jahrhundert in erheblichem Umfang in das Selbstverständnis und Institutionengefüge des deutschen Sozialversicherungsstaates eingegangen, der sich nach seinen großen Erfolgen im Verlauf des 20. Jahrhunderts gegenwärtig in einer schweren historischen Struktur- und Identitätskrise befindet, in der noch nicht absehbar ist, ob und gegebenenfalls wie sich dieser ›halb-moderne‹ katholische Wohlfahrtsstaat noch als zukunftsfähig zu erweisen vermag (3.2).

3.1 Grundmotive eines sozialkatholischen ›Dritten Weges‹: *solidarisch, nonegalitär, familial, intermediär*

Seit den 1880er Jahren bemühte sich die sozialkatholische Tradition darum, sozialpolitisch zwischen der liberalen Skylla einer grundsätzlichen Staatsfreiheit und der etatistischen Charybdis einer ausschließlichen Staatsverantwortung hindurchzusegeln; und sie entdeckte auf dieser Suche nach einem ›Dritten Weg‹ jenseits von ›Selbsthilfe‹ und ›Staatssozialismus‹ das Leitmotiv der gesellschaftlichen Solidarität als eine spezifische sozialphilosophische Kategorie, die dann von den Jesuiten *Heinrich Pesch*, *Gustav Gundlach* und *Oswald von Nell-Breuning* zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer eigenständigen ›solidaristischen‹ katholischen Sozialphilosophie ausgearbeitet und selbstbewusst gegen ›individualistische‹ und ›kollektivistische‹ Ordnungsvorstellungen in Stellung gebracht wurde.²⁸

²⁸ Der katholische Solidarismus knüpfte dabei nicht nur an die neuscholastische Naturrechtslehre an, die seit der Thomas-Enzyklika Leo XIII. (*Aeterni patris*, 1879) gleichsam als die ›offizielle‹ kirchliche Sozialphilosophie fungierte; er griff auch zentrale Impulse des republikanischen Solidarismus der soziologischen Durkheim-Schule aus dem laizis-

Die schöpfungstheologisch-naturrechtliche Einsicht in die wesenhafte ›Sozialnatur‹ des Menschen, die sich hier mit der jüngeren soziologischen Einsicht in den durch zunehmende Arbeitsteilung entstehenden *de facto-solidarischen* Charakter moderner Gesellschaften verbindet, bildet den Ausgangspunkt der ›solidaristischen‹ Bemühungen der katholischen Sozialtradition. Weil im Fabrik- und Industriezeitalter die wechselseitige Abhängigkeit der Gesellschaftsmitglieder zunimmt und der ökonomische Spielraum für Autarkie und Unabhängigkeit in den komplexen, hoch arbeitsteilig organisierten Kooperations- und Interdependenzzusammenhängen der Produktion von Waren und Dienstleistungen immer geringer wird, galten der sozialkatholischen Bewegung die soziostrukturellen Voraussetzungen des liberalen Zeitalters von Selbsthilfe und Eigenverantwortung, von ökonomischer und sozialer Unabhängigkeit, von ›Nachtwächterstaat‹ und ›reiner Rechtsstaatlichkeit‹ schon früh als historisch obsolet.²⁹ Je weniger die Menschen über eigene Produktionsmittel bzw. eigenen Landbesitz verfügen, mit denen sie ihren Lebensunterhalt frei und unabhängig erarbeiten können, etwa als Bauern oder Handwerker im Kontext der agrarisch-handwerklich geprägten Dorfgemeinschaften einer statisch angelegten Wirtschaftsordnung, desto stärker sind sie schon für die schlichte Sicherung ihrer Existenz aufeinander verwiesen. Sie haben die Bedingungen ihres wirtschaftlichen Wohlergehens nun nicht mehr in den eigenen Händen, sondern hängen weitgehend von der komplexen und kaum vorhersehbaren Dynamik einer freien Marktwirtschaft ab, deren Entwicklungen sie durch eigene Anstrengungen und individuelle Bemühungen nur noch geringfügig beeinflussen können.

tischen Frankreich des späten 19. Jahrhunderts (vgl. dazu *Christian Gülich*, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus, Wiesbaden 1991) auf und bearbeitete sie in produktiver Auseinandersetzung mit der historisch-ethischen Schule der deutschen Nationalökonomie, wie sie seinerzeit von *Gustav Schmoller* und *Adolph Wagner* repräsentiert wurde; vgl. dazu als ›Klassiker‹ das fünfbandige ›Lehrbuch der Nationalökonomie‹ von *Heinrich Pesch SJ* (1854–1926), bes. Band 1: Grundlegung, Freiburg 1905, 252–401. Zu Pesch, der sich im Vorwort dieses Bandes übrigens ausführlich bei seinem »hochverehrten Lehrer« Adolph Wagner bedankt, bei dem er seit 1901 studierte, vgl. vor allem *Johannes Schmelter*, Solidarität. Die Entwicklungsgeschichte eines sozial-ethischen Schlüsselbegriffs (Diss. theol., München 1991), 83–120.

²⁹ So begründete etwa der Zentrumspolitiker *Peter Franz Reichensperger* (1810–1892) seine Zustimmung zum Alters- und Invalidenversicherungsgesetz von 1889 mit dem – überraschend modern klingenden demokratietheoretischen – Hinweis, dass der ›reine Rechtsstaat‹ mittlerweile »ein überwundener Standpunkt« sei. »Der Staat ist für uns der organisierte Verband des Volkes zur Pflege aller leiblichen und geistigen Güter (...). Aber, wenn nun die Gemeinsamkeit sagt und glaubt, daß sie sich selbst schützen wollen gegen mögliche Gefahren der Zukunft, dann muß sie auch ihrerseits eine Assekuranzprämie zahlen (...). Das ist nach meiner Auffassung der innere Rechtsgrund für den Reichszuschuss.« (zit. nach *Stegmann/Langhorst*, Geschichte (Anm. 8), 679)

Besondere Sympathien erlangten vor diesem Hintergrund die Vorschläge zur Entwicklung einer gesetzlichen Sozialversicherung,³⁰ wobei die sozialkatholischen Vorstellungen vor allem auf eine kategorische Versicherungspflicht, paritätisch von Arbeitgebern und Arbeitnehmern aufzubringende Beiträge und eine entsprechende Selbstverwaltung zielten, mit denen man nicht die staatliche Administration, sondern die Arbeitgeber und Arbeitnehmer in eine zentrale und paritätisch wahrzunehmende sozialpolitische Verantwortung zu bringen versuchte. Öffentlich-rechtliche Sozialversicherungssysteme zur effektiven Gewährleistung sozialer Sicherheit gegen die Standardrisiken der industriegesellschaftlichen Moderne erschienen der sozialkatholischen Bewegung als moralisch vorzugswürdige und praktisch erfolgversprechendere Alternative zur liberalen Maxime individueller Eigenverantwortung, die die soziale Absicherung gegen Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit zu einer Angelegenheit freiwilliger Eigenvorsorge macht. Weil hier die Gefahr besteht, dass viele Betroffene – fremd- oder selbstverschuldet – in Not geraten, unterstützte man ein solidarisches Versicherungssystem, das den Versicherten einen öffentlich-rechtlichen Anspruch auf soziale Sicherung einräumt und dabei Elemente von Bedarfsgerechtigkeit und solidarischer Umverteilung nach dem Prinzip ›Leistungen nach Bedarf, Beiträge nach Einkommen‹ (vor allem in der Krankenversicherung) mit Elementen von Äquivalententausch und individueller Leistungsgerechtigkeit (etwa in der vorleistungsabhängigen Berechnung der Rentenhöhe in der Alterssicherung) verbindet.

Die Sozialversicherungsoption bot vor allem den Vorteil, die soziale Sicherung der Arbeiterschaft weitgehend in deren eigene Hände zu legen, d. h. nicht auf steuerfinanzierte Staatszuschüsse, sondern auf selbsterarbeitete Beiträge zu gründen, so dass die soziale Sicherung der Arbeiterschaft als deren ureigene solidarische Veranstaltung erfahren werden konnte. Die proletarisierten Arbeiter sollten sich in diesem Modell nicht mehr als hilflose Bittsteller erleben, sondern – gemeinsam mit den Arbeitgebern, denn auch zwischen ›Arbeit‹ und ›Kapital‹ sah man die *de facto*-solidarischen Interdependenzen des modernen Fabrikzeitalters – als die eigentlichen Subjekte und Akteure ihrer kollektiv organisierten sozialen

³⁰ Vgl. dazu u. a. *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 335–355. Für Nipperdey sind die Sozialversicherungen im Kern »Bismarcks Werk« (ebd., 341). Dieser habe damit »das cäsaristische Prinzip (verfolgt), die Arbeiter staatlich zu domestizieren, wie Soldaten oder Beamte in den Staat einzubinden«, wofür – neben dem Machtkalkül von ›Zuckerbrot und Peitsche‹ im Kampf gegen die Sozialdemokratie – nicht zuletzt auch »konservativ-christliche, junkerlich-patriarchale Traditionen – der Sorge für ›die Leute‹« (ebd., 338) ursächlich gewesen seien.

Sicherheit. Sozialleistungen beruhen hier auf eigenen Einzahlungen und werden – zumindest dem Grundsatz nach – nach allgemein zustimmungsfähigen Prinzipien von Bedürftigkeit, Solidarität und Vorleistungsäquivalenz verteilt. Im Ansatz bot sich mit diesem im 20. Jahrhundert sehr erfolgreichen und von vielen Ländern übernommenen Modell die Chance, für die eigentumslosen Massen der modernen Industriegesellschaft gleichsam einen demokratisch-kollektiv organisierten Ersatz für die verlorenen Autonomie- und Selbstvorsorgemöglichkeiten jener agrarisch-handwerklichen Gesellschaft privater Kleineigentümer zu schaffen, auf die die liberalen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, von wirtschaftlicher Unabhängigkeit und Autarkie ursprünglich ausgerichtet waren. Das Modell gesetzlicher Sozialversicherungen hat insofern eine beträchtliche Nähe zum normativen Anspruchsprofil des modernen demokratischen Wohlfahrtsstaatsgedankens, auch wenn die normativen Hintergrundideen und Leitmotive des Sozialversicherungsstaates in der politischen Theorie und Philosophie des 20. Jahrhunderts kaum je explizit zum Thema geworden sind.³¹

Auch wenn die Sozialversicherungslogik mit dem Prinzip der Beitragsäquivalenz auch extrem niedrige Rentenhöhen zulassen kann und insofern für die Notwendigkeit einer bedarfsorientierten Grundsicherung für alle in gewisser Weise unsensibel ist, so formuliert der soziale Katholizismus darüber hinaus auch – nicht unähnlich der sozialistischen Tradition – die Überzeugung von der unbedingten Geltung sozialer Grundrechte, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins auch dann noch zustehen, wenn er keine Ansprüche an die Sozialversicherung erworben und seine Notlage womöglich leichtfertig oder schuldhaft selbst herbeigeführt hat. Allerdings fällt hier eine gewisse Ambivalenz auf. Als bedürftigem Wesen werden dem Einzelnen zwar vorleistungsunabhängige Ansprüche auf eine Grundsicherung nicht bestritten, so dass hier ein universalistisch-egalitäres Moment ins Spiel kommt, das auf der Linie des Freiheits- und Gleichheitsmotivs der politischen Moderne zu liegen scheint. Dennoch war und ist das sozialkatholische Denken im Kern *nonegalitär* angelegt: ständisch-hierarchische Unterschiede zwischen den verschiedenen Gruppen und Schichten der Gesellschaft galten traditionell als

³¹ Eine – nicht für Deutschland, sondern für Frankreich geschriebene – Ausnahme bildet hier die große rechtsphilosophische Untersuchung des Foucault-Schülers *François Ewald*, der den normativen Grundlagen des französischen Sozialversicherungsstaates und seiner ideengeschichtlichen Entwicklung mit akribischer Aufmerksamkeit nachgeht und dabei zukunftsweisende Beiträge zu einer modernen solidaritätstheoretischen Grundlegung moderner Gesellschaften freilegt (*François Ewald*, *Der Vorsorgestaat* (frz., 1986) Frankfurt/M., 1993).

gottgegebene Selbstverständlichkeit eines wohlgeordneten organischen Gesellschaftsaufbaus, in dem unterschiedlichen Personengruppen naturgemäß unterschiedliche Einkommens- und Vermögensverhältnisse zustehen, die man mit abstrakten, künstlich ersonnenen egalitaristischen Gleichheitsvorstellungen nicht nivellieren und deformieren dürfe. Von daher erklärt sich die – im Unterschied zur sozialistischen Tradition – eher auf Besitzstandswahrung, Lebensstandardsicherung und Reproduktion von Statusunterschieden als auf Umverteilung, Dekommodifizierung und (möglichst hoher) Grundsicherung für alle zielende Grundausrichtung des katholischen Sozialversicherungsstaates. Zwar gehören eine zaghafte Umverteilung und ein begrenzter sozialer Ausgleich – allerdings weniger zwischen den sozialen Schichten als innerhalb der Gruppe der versicherungspflichtigen Arbeiter – elementar dazu; sie zielen aber nicht auf einen Abbau sozialer Statusunterschiede, sondern wollen den Klassegegensatz von Kapital und Arbeit ebenso wie die Einkommens- und Vermögensunterschiede zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen im Kern durchaus akzeptieren und beibehalten, solange diese nicht zu groß werden und den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt bedrohen.³²

Zu diesem nonegalitären Akzent des sozialkatholischen Denkens gehört auch die nicht universal, sondern *familial* angelegte Struktur der sozialen Sicherung. So sehr sich der Katholizismus von Anfang an für die sozialen Grundrechte der Notleidenden – motiviert aus deren realer Bedürftigkeit, nicht aus theoretischen Gleichheitsidealen – stark machte, so skeptisch blieb er gegenüber dem egalitären Menschenrechtsethos der Aufklärung. Nicht das abstrakte Individuum, sondern die konkrete Person in ihren vorgegebenen Sozialbezügen stand im Fokus seiner Aufmerksamkeit, und hier war für ständisch-hierarchische Statusdifferenzen zwischen verschiedenen Sozialgruppen ebenso Platz wie für geschlechterspezifische Unterschiede und rigide rollenspezifische Aufgabenzuweisungen. Das sozialkatholische Denken orientierte sich nicht am Grundsatz der Gleichheit der Individuen vor dem Gesetz, sondern an den konkreten, gewohnheitsmäßigen Bedarfen der sozialen Lebensformen, allen voran der Familie. Dabei wurde dann – vor dem Hintergrund der ›arbeitsgesellschaftlichen‹ Realitäten der Nachkriegsgesellschaft – vor allem der männliche Haushaltsvorstand als der berufene Alleinernährer in den

³² Mit *Hans F. Zacher*, dem ›Nestor‹ der bundesdeutschen Sozialrechtstheorie, lässt sich dies auf die Kompromissformel der ›Gleichheitsmehrung bei Ungleichheitsvorbehalt‹ bringen (vgl. *Hans F. Zacher*, Grundlagen der Sozialpolitik in der Bundesrepublik Deutschland, in: Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945, Bd. 1: Grundlagen der Sozialpolitik, Baden-Baden 2001, 333–684, 650f.).

Blick genommen. Exklusiv über ihn und seinen Arbeitsplatz sollte sich die materielle Versorgung und soziale Sicherung der Familie vollziehen, während die Frau stets nur in ihrer Rolle als Hausfrau und Mutter in den Blick geriet und dementsprechend arbeitsrechtlich wie sozialpolitisch – ähnlich den Kindern – nicht als individuelle Person, sondern als abhängige Familienangehörige integriert und abgesichert werden sollte. Im Fokus der sozialpolitischen Bemühungen stand insofern nicht der einzelne Bürger, sondern die Familie als ›Keimzelle der Gesellschaft‹, die es zu schützen, zu fördern und zu stabilisieren galt, und zwar in ihrer konkret vorgefundenen historischen Ausprägung als klassische Arbeiterkleinfamilie mit einem erwerbstätigen Vater an der Spitze, der den organisch-hierarchischen Sozialverband der Familie nach außen hin auch zu regieren und zu repräsentierten hatte.

Neben diesen solidaristischen und familialistischen Optionen ist schließlich das Grundmotiv eines *intermediären* sozialpolitischen Verantwortungsmixes zu nennen, der sich nicht allein auf die modernen Steuerungsmedien von Staat und Markt festlegt, sondern gerade auch die ›traditionalen‹ Akteure und Sozialformen in den sozialpolitischen Blick nimmt: Familien und Nachbarschaften, Selbsthilfevereine und Genossenschaften, kirchliche und weltanschauliche Sozialstiftungen und -initiativen etc., aber auch gesellschaftliche Großakteure wie Arbeitgeberverbände, Gewerkschaften und Kirchen mit ihren großen konfessionellen Wohlfahrtsverbänden. Der soziale Katholizismus beförderte insofern stärker als andere Wohlfahrtsstaatstraditionen Konzepte und Motive eines pluralen *welfare mix*, wie er erstmals – in Reaktion auf die wirtschaftlichen, politischen und konfessionellen Spannungslagen der damaligen Gesellschaft – in der stark sozialkatholisch beeinflussten Wirtschafts- und Sozialgesetzgebung der Weimarer Republik eine spezifische institutionelle Ausprägung erfuhr.³³ Seitdem geht es explizit darum, die Aufgaben der gesellschaftlichen Wohlfahrtsproduktion mit einer starken institutionellen Einbindung der gesellschaftlichen Interessenverbände und der konfessionellen Großkirchen anzugehen und entsprechend auf mehrere Schultern zu verteilen. Dabei verzichtet der Staat z. B. darauf, eine eigene Lohnpolitik zu betreiben und überlässt sie der ›Tarifautonomie‹ von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, denen damit eine erhebliche ›quasi-staatliche‹ Verantwortung für gerechte und kluge Verteilungen des gesellschaftlichen Wohlstands und die Bewahrung des sozialen Friedens zuwächst. Im Rahmen derartiger Verantwortungsteilungen verzichtet der Staat auch darauf, mit eige-

³³ Vgl. dazu einführend Detlev J. K. Peukert, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne, Frankfurt/M. 1987, 132–149.

nen staatlichen Krankenhäusern, Sozialeinrichtungen und Gesundheitsdiensten in Konkurrenz zu den bereits von den Kirchen und den großen weltanschaulichen Bewegungen aufgebauten Sozialeinrichtungen und Wohlfahrtsverbänden zu treten. Vielmehr erkennt er diese ausdrücklich als Träger öffentlicher Aufgaben an, gewährt ihnen als so genannten ›Spitzenverbänden der freien Wohlfahrtspflege‹ privilegierte Bestands- und Finanzierungsgarantien und macht sie damit zu quasi-staatlichen Organisationen (*quagos*), bei denen sich im Gegenzug staatskritische Attitüden aus früheren kulturkämpferischen Zeiten abbauen. Sie beginnen sich nun – durchaus analog zu Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften – als eine verlässliche staatstragende Großinstitution zu begreifen und über ihre eigenen Interessenlagen hinaus in eine gleichsam staatspolitische Verantwortung hineinzuwachsen. Neben diesen Pazifizierungs- und Integrationsmotiven verbindet sich mit der Option für einen *welfare mix* und eine korporatistisch-konsensuale Konflikt- und Verhandlungskultur auf der Grundlage einer ›korporativen Marktwirtschaft‹ (Werner Abelshauser) mit privaten, öffentlichen und halböffentlichen Unternehmenstrukturen in Sachen gesellschaftlicher Wohlfahrtsproduktion aber auch eine – allerdings nur wenig reflektierte – demokratietheoretische Chance: die Chance, das gesellschaftliche Bewusstsein dafür zu stärken, dass Wohlfahrt und soziale Sicherheit als eine solidarische Gemeinschaftsaufgabe der gesamten Gesellschaft anzusehen sind, die alle Verbände, Gruppen und Bewegungen in die Pflicht nimmt und nach gesellschaftlichen Arrangements verlangt, die diese Verantwortung weder allein den Unwägbarkeiten eines freien Marktes noch allein dem begrenzten Handlungsrepertoire staatlicher Gesetzgebung überantwortet.

3.2. Der ›halb-moderne‹ katholische Wohlfahrtsstaat vor seinem historischen Ende?

Der entscheidend von diesen eigentümlich staats- und marktavers angelegten Grundmotiven des katholischen Wohlfahrtsstaatsgedankens geprägte Sozialversicherungsstaat, wie er sich im 20. Jahrhundert vor allem, aber nicht nur in Deutschland ausgebildet hat, kennzeichnet sich also durch vielschichtige Kompromissbildungen. In ihnen ging es um die Koordinierung einer komplexen Interessenambiguität von Staat, Kirchen, Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften, die es so zu regulieren galt, dass sich alle vier Großakteure über spezifische Konfliktregulierungsmechanismen in ein gemeinsam getragenes und gemeinsam verantwortetes Gemeinwesen integrieren konnten, das sich bei aller fortbestehenden

Konfliktivität als ein institutionell fest verankertes, konsensual getragenes und dabei durchaus dynamisch angelegtes Strukturgefüge gesellschaftlicher Wohlfahrtsproduktion beschreiben lässt.³⁴

Zwar ist der Staat mit seiner Rechtssetzungskompetenz hier nach wie vor der letztinstanzliche Akteur, er erhebt aber nicht den Anspruch, der zentrale Wohlfahrtsproduzent zu sein. Er begreift sich eher als Moderator und Supervisor vorgängiger, unabhängig von ihm stattfindender und durchaus konfliktiver Prozesse gesellschaftlicher Wohlfahrtsproduktion, über die er nicht verfügen kann und will. Insofern agiert er eher als ›Verhandlungsstaat‹, der um die zunehmenden Durchsetzungsschwächen staatlichen Verwaltungshandelns in komplexen Gesellschaften weiß und die zentralen Aufgaben der Sozialpolitik deshalb nicht in eigener Regie zu lösen beansprucht, sondern in enger Abstimmung mit den großen gesellschaftlichen Interessenverbänden und Weltanschauungsgruppen zu koordinieren versucht. Und damit erweist er sich im Rahmen der gegenwärtigen politikwissenschaftlichen Diskurse um die immer enger werdenden Möglichkeiten staatlicher Steuerungstätigkeit als überraschend ›zeitgemäß‹.³⁵

Während das korporativ-konsensdemokratische Element des katholischen Sozialversicherungsstaates also durchaus zukunftsfähige Potenziale zu besitzen scheint, wird die massive arbeitsgesellschaftlich-familialistische Fixierung dieses Modells heute zusehends obsolet. Denn das in der Nachkriegszeit dominant gewordene Modell der Arbeitnehmerkleinfamilie befindet sich angesichts der fortlaufenden Prozesse der Plu-

³⁴ Vgl. dazu aus wirtschaftshistorischer Sicht *Werner Abelshausen*, *Kulturkampf. Der deutsche Weg in die Neue Wirtschaft und die amerikanische Herausforderung*, Berlin 2003, 23–162 und *ders.*, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte seit 1945*, München 2004, 16–59; zu aktuellen politikwissenschaftlichen Analysen vgl. *Stephan Lessenich*, *Dynamischer Immobilismus. Kontinuität und Wandel im deutschen Sozialmodell*, Frankfurt/M.-New York 2003 und *Ingo Bode*, *Disorganisierter Wohlfahrtskapitalismus. Die Reorganisation des Sozialsektors in Deutschland, Frankreich und Großbritannien*, Wiesbaden 2004.

³⁵ Vgl. dazu die Debatte um die zahlreichen Steuerungs- und Regulierungsdefizite des Staates, die viele Beobachter dafür plädieren lassen, die alte Vorstellung vom ›Erfüllungsstaat‹ aufzugeben und durch geschmeidigere Leitbilder eines ›Ermöglichungs-‹ bzw. ›Gewährleistungsstaates‹ zu ersetzen, der auf Konzepte von ›Verantwortungsteilung‹, ›*public private-partnership*‹ und ›*enabling*‹ statt ›*providing*‹ setzt, auch wenn sich für die Behörden dadurch die Gefahr erhöht, von partikularen Interessen abhängig zu werden; vgl. dazu u. a. *Hans-Hermann Trute*, *Gemeinwohlsicherung im Gewährleistungsstaat*, in: *Gunnar F. Schuppert/Friedhelm Neidhardt* (Hg.), *Gemeinwohl – Auf der Suche nach Substanz* (WZB-Jahrbuch 2002), Berlin 2002, 329–347 und *Gunnar Folke Schuppert*, *Gemeinwohldefinition im kooperativen Staat*, in: *Herfried Münkler/Karsten Fischer* (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinwohl im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen*, Berlin 2002, 67–98.

ralisierung und Diversifizierung kultureller und sozialer Lebensformen in einer tiefgreifenden Krise. Zugleich erodieren die Bedingungen einer industriegesellschaftlichen Vollbeschäftigung, in der nahezu alle männlichen Erwachsenen als abhängig beschäftigte Haushaltsvorstände und Familienväter über so genannte ›Normalerwerbsbiografien‹ verfügten, so dass das arbeitgesellschaftliche Sicherungssystem der bisherigen Sozialversicherungen bei verfestigter Massenarbeitslosigkeit und der Zunahme prekärer Beschäftigungsverhältnisse strukturell überfordert ist; dies gilt zumindest solange, wie es nicht gelingt, die enge Kopplung von Erwerbsarbeit und sozialer Sicherheit zu lockern und die gesetzlichen Sozialversicherungen universalistisch – und dabei nicht nur unter versicherungs-, sondern verstärkt auch unter versorgungsrechtlichen Gesichtspunkten – um- und auszubauen, also möglichst viele Bürgerinnen und Bürger einzubeziehen und Beiträge nicht nur auf Löhne und Gehälter, sondern auf möglichst viele Einkunftsarten zu erheben.³⁶

Die vom katholischen Antistaatspaternalismus des späten 19. Jahrhunderts motivierte strikte normative Entgegensetzung von ›gutem‹ Versicherungs- und ›schlechtem‹ Versorgungsprinzip erweist sich hier als zusätzliches Hindernis, zumal es den Sozialversicherungen von Anfang an nicht gelungen ist, Versicherungs- und Versorgungslogik streng voneinander zu trennen und ohne Versorgungselemente auszukommen. Die heute notwendigen Suchbewegungen nach zukunftsfähigen Modellen der sozialen Sicherung dürften durch die eingelebte ›katholische‹ Aversion gegen versorgungsstaatliche Elemente, die aus dem Abwehrkampf gegen die preußisch-protestantische Monarchie resultiert, ohne das veränderte Staatsverständnis und die neuen politischen Gestaltungs- und Selbstregierungspotenziale einer demokratischen Republik angemessen einholen zu können, jedenfalls eher irritiert als produktiv orientiert werden.

Ebenso ist die bisherige Struktur der korporatistischen Privilegierung der ›Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege‹ an ihr historisches Ende gekommen, was sich allein schon aus der zunehmenden Europäisierung nicht nur des Wettbewerbs-, sondern auch des Sozialrechts ergibt. Außer-

³⁶ Vgl. dazu die Beiträge in *Barbara Riedmüller/Thomas Olk (Hg.), Grenzen des Sozialversicherungsstaates (Leviathan Sonderheft 14/1994), Opladen 1994*. Die Herausgeber merken an, dass die aktuelle Debatte daran leidet, »daß gegebene, historisch entstandene und mit Mängeln behaftete Sozialversicherungszweige mit idealen Alternativkonzepten verglichen werden, die ihren Realitätstest noch vor sich haben«. Und sie resümieren als eines der zentralen Ergebnisse der Beiträge dieses Bandes, »daß sich das Instrument der Sozialversicherung auch unter drastisch veränderten ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen als äußerst flexibel und anpassungsfähig erweist« (*dies.*, *Grenzen des Sozialversicherungsstaates oder grenzenloser Sozialversicherungsstaat? Eine Einführung*, in: *ebd.*, 9–33, 31.32).

dem steht diese Privilegierung auch gesellschaftlich unter Legitimationsdruck. Denn zum einen entstehen seit den 1970er Jahren zahlreiche neue Selbsthilfeinitiativen, Gesundheitsdienste und Wohlfahrtsproduzenten in der Zivilgesellschaft, die sich durch die enge Verzahnung von Staat und etablierten Wohlfahrtsverbänden diskriminiert sehen und für sich eine faire Chancengleichheit beim Zugang zu öffentlichen Subventionen und Fördergeldern verlangen. Vor allem aber drängt gegenwärtig – im Rahmen europäischer Marktöffnungspolitiken – großes nationales und internationales Anlagekapital auf das Feld der sozialen Dienstleistungen, die in Zukunft nicht mehr im Rahmen korporatistischer Verhandlungsarrangements, sondern zunehmend nach der Logik marktwirtschaftlicher Kaufkraft angeboten und verteilt werden (müssen).

Die gegenwärtigen Entwicklungen und Herausforderungen – Krise der sozialversicherungspflichtigen Erwerbsarbeit, Wandel der Familienformen, veränderte gesellschaftliche Rollenverständnisse von Mann und Frau, zunehmende gesellschaftliche Pluralisierung, schleichende Entkirchlichung, Europäisierung des Sozialrechts und die aktuellen Prozesse der Privatisierung der sozialen Sicherheit bzw. der Ökonomisierung der sozialen Dienste – führen dazu, dass dieses über lange Jahrzehnte sehr erfolgreiche Wohlfahrtsarrangement heute definitiv an sein Ende gekommen zu sein scheint. Will es auch in Zukunft als plausibel, realitätsnah und zustimmungsfähig gelten, muss dieses ›halb-moderne‹, allzu sehr auf die industrie- und arbeitgesellschaftlichen Realitäten des späten 19. Jahrhunderts zugeschnittene und gegenüber dem universalistisch-egalitären Normativitätsprofil der demokratischen Republik skeptische Sozialmodell seine heutigen Chancen und Potenziale neu erweisen; und zwar zum einem im Vergleich mit dem – gegenwärtig ebenfalls unter Druck stehenden – sozialdemokratischen Modell des *welfare government* als auch in der Auseinandersetzung mit dem in Europa gegenwärtig dominierenden liberalen Modell der *welfare markets*.³⁷ Dazu müsste es sich öffentlich ›neu erfinden‹ und offensiv in die politischen Debatten um die Zukunft des Wohlfahrtsstaates einbringen lassen. Dafür scheinen ihm gegenwärtig aber nicht nur die theoretischen Konzepte, sondern auch die entsprechenden gesellschaftlichen Akteure und Trägergruppen zu fehlen.

³⁷ Vgl. dazu *Hermann-Josef Große Kracht*, Vorfahrt für solidarische Sozialpolitik. Europäische Sozialmodelle, sozialer Katholizismus und die Suche nach der sozialen Identität Europas, in: Karl Gabriel/Klaus Ritter (Hg.), *Solidarität und Markt. Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat*, Freiburg 2005, 42–67, 50–61.

4. EINE UNGEKLÄRTE SYMPATHIE: ZUR UNAUSGETRAGENEN KATHOLISCHEN THEORIEDISKUSSION UM EIN MODERNES WOHLFAHRTSSTAATSKONZEPT

Zwar war die moralische Überzeugung von der sozialen Verantwortung der Obrigkeit im christlichen Abendland seit jeher fest verankert, bevor sie in der nachreformatorischen Geisteswelt, etwa im Kontext eines calvinistisch-puritanischen Arbeits- und Leistungsethos, das individuelle Eigenverantwortung und gemeindlichen Zusammenhalt erstmals wirkmächtig gegen obrigkeitlichen Wohlfahrtspaternalismus in Stellung brachte, allmählich ins Wanken geriet. Auch wird man konstatieren können, dass das zentrale normative Fundament des modernen Wohlfahrtsstaates, die Überzeugung von der unbedingten Geltung sozialer Grundrechte,³⁸ zum normativen Grundbestand des sozialen Katholizismus gehört, obwohl die ersten politischen Forderungen nach Kodifizierung eines Katalogs sozialer Grundrechte aus der frühsozialistischen Tradition stammten, deren Motivationshaushalt jedoch wiederum in einem kaum zu überschätzenden Ausmaß von mehr oder weniger säkularisierten christlichen Brüderlichkeits-Motiven geprägt war.³⁹ Allerdings ist auch festzuhalten, dass die sozialkatholischen Vorstellungen von ›guter gesellschaftlicher Wohlfahrtsstaatlichkeit trotz ihrer beträchtlichen historischen Erfolge kaum je systematisch ausgearbeitet worden sind. Eine kohärente und allgemein anerkannte katholische Wohlfahrtsstaatstheorie gibt es nicht, obwohl die katholische Sozialtradition durchaus theoriefähige eigene Einsichten hervorgebracht hat. Bis heute konnte aber nicht einmal über die Verwendung und Bedeutung des Wortes ›Wohlfahrtsstaat‹ ein Einverständnis hergestellt werden, denn ob dieser Topos prinzipiell zu bejahen oder nicht doch eher abzulehnen sei, ist innerkatholisch noch immer ungeklärt.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden nachzeichnen, welche Entwicklung das Konzept und die Vokabel des Wohlfahrtsstaates im politischen und sozialen Katholizismus des 20. Jahrhunderts genommen haben, welchen Stellenwert der Kategorie der ›Solidarität‹ in diesem Zusam-

³⁸ »Was helfen die sogenannten Menschenrechte in den Constitutionen, wovon der Arbeiter wenig Nutzen hat, so lange die Geldmacht diese socialen Menschenrechte [gemeint ist hier die Sonntagsruhe, HJGK] mit Füßen treten kann.« (*Wilhelm Emmanuel Frbr. von Ketteler*, Über die Gewährung von Ruhetagen (25.07.1869); zit. nach Horstwalter Heitzer (Hg.), *Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik* (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 6), Paderborn 1991, 49–51,51) Diesen Hinweis verdanke ich Gesa Reisz.

³⁹ Vgl. dazu u.a. *Thilo Ramm*, *Die Frühsozialisten*, in: Bernd Heidenreich (Hg.), *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Berlin 2002, 429–445.

menhang einnimmt (4.1) und welche Rolle die Begriffe und Konzepte des ›Versorgungsstaates‹ und der ›Gesellschaftspolitik‹ in diesem Kontext spielen (4.2). Dabei will ich mich exemplarisch auf die Positionen von *Joseph Höffner* und *Oswald von Nell-Breuning* beschränken, die zwar keineswegs die gesamte Breite des politischen und sozialen Katholizismus repräsentieren, aber doch als die beiden einflussreichsten Protagonisten des sozialpolitischen Nachkriegskatholizismus in Deutschland gelten können. Abgeschlossen wird der Abschnitt dann mit einigen knappen Hinweisen auf die ›liegendebliebenen Theorieaufgaben‹ der sozialkatholischen Wohlfahrtsstaatstradition (4.3).

4.1 Abschied vom ›christlichen Wohlfahrtsstaat‹ und unvollständiger Siegeszug des ›katholischen Solidaritätsprinzips‹

Mit der seit den 1880er Jahren vollzogenen Wende zur konkreten Sozialpolitik wurde die alte Hoffnung auf den »idealen christlichen Wohlfahrtsstaat .., der mit der Kirche Hand in Hand auf allen Gebieten für das wahre Gemeinwohl der Völker arbeitet«⁴⁰, zwar nicht theoretisch, wohl aber politisch-praktisch aufgegeben. Seitdem herrscht im katholisch-sozialen Schrifttum gegenüber der Formel vom Wohlfahrtsstaat eine merkwürdige Zurückhaltung; emphatische Bekenntnisse zum Wohlfahrtsstaat findet man trotz aller Sympathie für die ›Hebung der Lage der Arbeiterschaft‹, für soziale Grundrechte, Solidarausgleich, Sozialversicherungen, Sozialpflichtigkeit des Eigentums etc. nicht mehr.

Verwendete *Theodor Meyer* den Topos des Wohlfahrtsstaates noch 1891 ungebrochen affirmativ und selbstbewusst im Sinne des alten ›christlichen Wohlfahrtsstaates‹, wie er »seit Jahrhunderten das Gemeingut der gesamten christlichen Wissenschaft war«,⁴¹ um den Staat nicht nur an seine rechts-, sondern auch an seine wohlfahrtsstaatlichen Aufgaben zu erinnern, so findet sich der Begriff schon in der ebenfalls 1891 erschienenen Enzyklika *Rerum novarum* nicht mehr. Zwar werden hier ebenfalls der Standpunkt reiner Rechtsstaatlichkeit verurteilt und mit Nachdruck staatliche Interventionen in das Wirtschafts- und Sozialleben eingefordert, die Tradition des ›christlichen Wohlfahrtsstaates‹ wird dafür aber nicht mehr bemüht. Vielmehr kommt nun deutlich die von der Angst vor einer ›Entkirchlichung der Barmherzigkeit‹ getragene Skepsis gegenüber dem »staatlichen System des Wohltuns« (RN 24) zum Ausdruck.

⁴⁰ *Theodor Meyer*, Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? (Anm. 12), 61.

⁴¹ Ebd., 47.

Dennoch aber habe der Staat »alles zu fördern .., was irgendwie der Lage der Arbeiterschaft nützen kann« (RN 27), denn im Unterschied zu den Wohlhabenden »hängen die Besitzlosen, ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Fürsorge des Staates ab« (RN 29). Legitimiert wird diese Forderung nach umverteilenden Staatsinterventionen nun auch nicht mehr mit traditionellen herrscherlichen Fürsorgepflichten, sondern eher mit dem modernen solidaritätstheoretischen Argument, dass dies »sehr der Gesamtheit (nütze), die ein offenbares Interesse daran hat, dass ein Stand, welcher dem Staat so notwendige Dienste leistet, nicht im Elend seine Existenz friste« (RN 29). Nur noch marginal erwähnt wird die traditionelle Formel vom Wohlfahrtsstaat dann in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), die im Rückblick auf *Rerum novarum* notiert, Leo XIII. habe »der liberalen Staatslehre ..., die im Staat nur den Wächter der Rechtsordnung erblicken will, ... unbeirrt die Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtsstaat« (QA 25) entgegen gesetzt. Danach scheint diese Formel aus den lehramtlichen Verlautbarungstexten der katholischen Kirche verschwunden zu sein.⁴²

Wesentlich nachdrücklicher als das vor allem von der Angst vor dem Sozialismus geprägte Vorgängerdokument fordert *Quadragesimo anno* aber eine »energische Sozialpolitik« (QA 27) und nimmt dabei neben dem Arbeitsrecht vor allem gemeinwohlorientierte Eingriffe in das Privateigentum in den Blick. Anders als für *Rerum novarum* ist der Hauptgegner für *Quadragesimo anno* nicht mehr die Lehre der Sozialisten, sondern die der Liberalen, »die selber im Reichtum schwimmend in ihr [der Not der Arbeiterschaft, HJGK] einfach das Ergebnis naturnotwendiger Wirtschaftsgesetze erblickten und folgerecht alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe zuweisen wollten – gerade als ob es Sache der Nächstenliebe wäre, die von der Gesetzgebung nur allzu oft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken« (QA 4). Deshalb könne man immer dann, wenn eine »gesellschaftliche Herrschaftsstellung des Eigentums« (QA 114) vorliegt, »mit vollem Recht ... dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen

⁴² Ausweislich der jeweiligen Register wird der Topos weder in den zahlreichen sozialpolitischen Schriften Pius' XII. noch in den Texten des II. Vatikanums noch in den nachkonziliaren Sozialenzykliken verwendet. Zu Beginn der Weimarer Republik findet sich eine vorbehaltlos affirmative Verwendung dieses Begriffs jedoch noch in den »Richtlinien der deutschen Zentrumspartei« vom 16.01.1922, die »dem Wohlfahrtsstaate umfassende Aufgaben der unmittelbaren Volksfürsorge und Wohlfahrtspflege« zuweisen wollen, die »gemeinsam mit der freien und kirchlichen Liebestätigkeit zu lösen« seien (zit. nach: *Wilhelm Mommsen* (Hg.), *Deutsche Parteiprogramme*, München 1960, 486–489, 488).

verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann« (QA 114). Mit solchen Maßnahmen erweise die Staatsgewalt »dem Eigentum keine Feindseligkeit, sondern einen Freundschaftsdienst; denn sie verhütet auf diese Weise, dass die Einrichtung des Sondereigentums ... zu unerträglichen Unzuträglichkeiten führt und so sich selbst ihr Grab gräbt.«(QA 49). Auch hier wird also nicht mit obrigkeitlichen Fürsorgepflichten, sondern mit solidaritätstheoretischen Motiven argumentiert.

War Leo XIII. in seinem scharf akzentuierten antisozialistischen Interesse – überraschenderweise im uneingestandenem Rekurs auf das von John Locke stammende liberale Argument des legitimen Eigentumserwerbs durch Arbeit – noch so weit gegangen, ein unantastbares Naturrecht auf Eigentum auszuweisen (RN 7f.),⁴³ so betont Pius XI. nun die gleichrangige »Doppelseitigkeit« (QA 49) von Individual- und Sozialfunktion des Eigentums: jene gewährleiste, dass »jeder für sich und die Seinen sorgen könne«, während diese dafür zu sorgen habe, dass mittels des Eigentumsrechts »die vom Schöpfer der ganzen Menschheitsfamilie gewidmeten Erdengüter diesen ihren Widmungszweck wirklich erfüllen« (QA 45). Die Individualfunktion des Privateigentums als Voraussetzung personaler Selbstbestimmung, auf die alle Menschen einen gleichen Rechtsanspruch haben, wird seitdem in den päpstlichen Sozialzyklen zunehmend »universalisiert« und »demokratisiert«.⁴⁴ Dabei wird vor allem auf die Teilhabe aller am gesellschaftlichen Produktivvermögen fokussiert, was sich in der klassischen sozialkatholischen Forderung nach »Entproletarisierung des Proletariats« (vgl. QA 59–62) artikuliert und in Deutschland

⁴³ Die traditionell am altkirchlichen Motiv der »Widmung der Erdengüter an alle« orientierte katholische Eigentumslehre, die seit *Thomas von Aquin* das Recht auf Sondereigentum aus alltagspragmatischen Klugheitserwägungen im Grundsatz bejaht hatte, geriet damit für lange Zeit in den Ruf, in den sozialen Klassenkämpfen der Zeit das Privateigentum »heilig gesprochen« zu haben. *Oswald von Nell-Breuning* weist aber darauf hin, dass sich das Wort »heilig« in lateinischen Originaltext nicht findet. Diese Vokabel habe »der Übersetzer von 1891 als seine Auslegung eingefügt« (*Oswald von Nell-Breuning*, Zur deutschen Übersetzung von *Rerum novarum*, in: Bundesverband der KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 8., erw. Aufl., Kevelaer 1992, 39f. [die Sozialzyklen werden in diesem Text ausschließlich nach dieser Ausgabe zitiert, HJGK]); zur kirchlichen Eigentumslehre vgl. *Michael Schäfers*, *Prophetische Kraft* (Anm. 8), 409–564 und *Christian Spieß*, *Sozialethik des Eigentums* (Anm. 19) 22–30.144–187.

⁴⁴ »Das *private Eigentumsrecht* ist dem Recht auf die *gemeine Nutzung*, der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet.« (Johannes Paul II., *Laborem exercens* (1981), 14,2). »Es geht um die Vorenthaltung des Privateigentums in vielen Teilen der Welt, auch unter jenen Systemen, die das Recht auf Privateigentum zu einem ihrer Schwerpunkte machen.« (Johannes Paul II., *Centesimus annus* (1991), 6,3).

vor allem zu Forderungen nach ›Investivlohn‹ und ›Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand‹ geführt hat.⁴⁵

Das zur Pazifizierung des Klassenkampfes gedachte und in der Geschichte des sozialen Katholizismus sehr erfolgreiche Motiv der ›Entproletarisierung des Proletariats‹ scheint dabei bewusst oder unbewusst auf das frühliberale Leitbild einer ›klassenlosen Gesellschaft mittlerer Existenzen‹ zu rekurrieren, in der die Einzelnen – als ökonomisch unabhängige Kleineigentümer – noch zu ökonomischer Selbstsorge in der Lage waren. Dieses kleinbürgerliche Leitbild soll in diesem Konzept nun offensichtlich – durch entsprechende ›vermögensbildende Maßnahmen‹ – auch auf die Proletarier ausgedehnt werden, damit diese die Tugenden von Fleiß und Sparsamkeit ausbilden, ihre Habe mehren und so »der Daseinsunsicherheit, die so recht eigentlich Proletarierschicksal geworden ist« (QA 61), durch Eigenleistung und Eigenverantwortung zumindest partiell entkommen können.

Diese angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse der frühen 1930er Jahre wenig realistische Hoffnung auf eine ›nachholende Verkleinbürgerlichung‹ des Proletariats zu einer Zeit, in der der Durchbruch der ›großen Industrie‹ für den ›Stand‹ der Kleineigentümer längst zu einer existen-

⁴⁵ Vgl. dazu *Stegmann/Langhorst*, Geschichte (Anm. 8), 801–813. Dass nach der Währungsreform vom Juni 1948 die Bildung neuen Produktivvermögens wieder nahezu unverändert bei den bisherigen Kapitalbesitzern erfolgte, ist »wohl einer der gravierendsten und ständig wiederkehrenden Vorwürfe des sozialen Katholizismus gegen die Soziale Marktwirtschaft« (ebd., 802), den der katholische Sozialwissenschaftler Paul Jostock (1895–1965) *pars pro toto* für den sozialen Katholizismus seiner Zeit als ›Skandal‹ brandmarkte: »Bedenkt man, wie dringend die Vermögensverteilung ist und welche einmalige Gelegenheit diese Nachkriegsentwicklung bot, so kann der Vorgang nur als Skandal bezeichnet werden, der nach Abhilfe schreit.« (*Paul Jostock*, Das Sozialprodukt und seine Verteilung, Paderborn o. J. (1955), 38; zit. nach *Stegmann/Langhorst*, Geschichte (Anm. 8), 802) Zur Abhilfe setzte man – neben frühen Sozialisierungs- und Miteigentumsforderungen, denen zufolge »die in Trümmern liegenden Industriebetriebe nach dem Wiederaufbau durch die Belegschaften in deren Eigentum übergehen sollten« (ebd., 804; mit Bezug auf *Oswald von Nell-Breuning*, Sozialisierung, in: Stimmen der Zeit 139 (1946/47) 425–436) – später vor allem auf Gesetzesinitiativen zur Förderung des Eigenheimbaus oder das 1961 verabschiedete 312 DM-Gesetz. Dazu bemerkt *Yorck Dietrich*, Eigentum für jeden. Die vermögenspolitischen Initiativen der CDU und die Gesetzgebung 1950–1961, Düsseldorf 1996, 76 kritisch: »... die Anwendung der Konzeption setzte keinen realen Wandel der Wirtschaftsordnung voraus. Man konnte den Kapitalismus mit seinen eigenen Waffen schlagen; die Arbeitnehmer hatten es in der Hand, durch eigene Sparanstrengungen ihren Anteil am Sozialprodukt zu erhöhen und zugleich die seit Jahrhunderten ungerechte Verteilung des Vermögens allmählich zu korrigieren. Aus diesen hochgespannten Erwartungen erklärt sich die Mystifizierung, die der Investivlohn im Sozialkatholizismus erfuhr und immer noch erfährt: ob als ›Erlösung‹ von Lohnkämpfen, als ›magische Formel der Tarifpolitik‹ oder als ›goldener Mittelweg‹, auf dem scheinbar entgegengesetzte Ziele zu erreichen sind.«

tiellen Bedrohung geworden war, kollidiert dabei eigentümlich mit den solidaritätstheoretischen Ansätzen der katholischen Sozialbewegung, die gegen die Standardrisiken der industriekapitalistischen Gesellschaft bekanntlich nicht mehr auf die unzureichenden Lösungsmodelle von individueller Selbstsorge, sondern auf kollektive Sozialversicherungen gesetzt hatte. *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* sind hier offensichtlich von einer uneingestanden Ambivalenz gekennzeichnet; ein Indiz dafür, dass das Spannungsverhältnis zwischen den konträren Maximen von liberaler Selbsthilfe und solidarischer Kollektivregelung – und die damit verbundene Frage nach der gesellschaftstheoretischen Grundlage von Sozialpolitik in der Industriegesellschaft noch nicht hinreichend geklärt war.

Dennoch ist festzuhalten, dass das von *Heinrich Pesch*, *Gustav Gundlach* und *Oswald von Nell-Breuning* entwickelte ›katholisch-solidaristische‹ Motiv der wechselseitigen sozialen Verwiesenheit – der sozialen ›Gemeinverstrickung‹, aus der unmittelbar eine politisch-moralische ›Gemeinhaltung‹ aller erwachse, da in hocharbeitsteiligen Industriegesellschaften nun einmal *nolens volens* ›alle in einem Boot sitzen‹⁴⁶ – seit *Quadragesimo anno* eine immer größere Relevanz erhält. Es avanciert zu dem sozialkatholischen Schlüsselkonzept, mit dem für die Lösung der sozialen Frage eine eigenständige katholische Perspektive jenseits von individualistischem Liberalismus und kollektivistischem Sozialismus angeboten werden konnte.⁴⁷ Statt einzig auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und die ergänzende Praxis bürgerlicher Philanthropie oder umgekehrt auf den gewaltsamen Klassenkampf zwischen Arbeitern und Unternehmern zur Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu setzen, betonen *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* übereinstimmend das Faktum des Aufeinanderangewiesenseins der sozialen Klassen in der modernen Industriegesellschaft: »Die eine hat die andere durchaus notwendig. Sowenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen« (RN 15), denn immer dann, wenn »jemand nicht gerade

⁴⁶ Vgl. dazu als eine klassische Formulierung *Oswald von Nell-Breuning*, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg 1968. Diese kleine Schrift, die *Nell-Breuning* 1990 in einer ›durchgesehenen Neuauflage‹ erneut vorlegte, will »in knapper Form die tragenden Grundgedanken des erstmals von *Heinrich Pesch* methodisch sauber entwickelten ›Solidarismus‹ darlegen« (Vorwort).

⁴⁷ *Nell-Breuning* feiert *Quadragesimo anno* in einem Artikel der zentrumsnahen *Germania* denn auch überschwänglich als lehramtliche Anerkennung der ›solidaristischen‹ Linie: »Jetzt haben wir die ›christlich-soziale Einheitslinie‹. Es ist (...) die Linie, die die deutschen Katholiken in ihrer großen Gesamtheit immer verfolgt haben, die Linie, die im christlichen Solidarismus eines *Heinrich Pesch* eindeutig vorgezeichnet, im *Staatslexikon* der Görresgesellschaft eine geradezu monumentale Repräsentierung gefunden hat.« (zit. nach *ders.*, *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung*, Köln 1932, 247–251, 251, Herv. i. O.)

sein Eigentum bearbeitet, müssen der Produktionsfaktor Arbeit des einen und die sachlichen Produktionsmittel des andern eine Verbindung eingehen, da kein Teil ohne den andern etwas ausrichten kann« (QA 81).

Dieses Konzept einer gesellschaftlichen Abhängigkeitssolidarität – oft verbunden, ergänzt, überlagert oder auch abgeschwächt durch weniger gesellschaftsanalytisch als schöpfungstheologisch bzw. scholastisch-naturrechtlich akzentuierte Einsichten in die wechselseitige Verwiesenheit und Verbundenheit der Menschen als ›von Natur aus soziale Wesen‹ – kann als der wohl originärste Beitrag der katholischen Sozialtradition zum politisch-moralischen Selbstverständnis des deutschen Wohlfahrtsstaates angesprochen werden. Zusammen mit dem – in *Quadragesimo anno* (QA 79) zur Abwehr faschistischer bzw. staatstotalitärer Übergriffe in den ›Eigenstand‹ und ›Eigenbereich‹ (*Joseph Höffner*) der Einzelnen und der ›kleineren sozialen Gemeinschaften‹ feierlich eingeführten – Subsidiaritätsprinzip bildet die Kategorie der wechselseitigen ›solidarischen‹ Abhängigkeit den elementaren und bis heute beständig ausgebauten Grundzug der kirchlichen Lehrtradition, dessen bisher klarste theoretisch-begriffliche Auszeichnung sich in den Enzykliken *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) findet.⁴⁸

Allerdings wurde die Kategorie der Solidarität in den Debattenlagen der deutschsprachigen katholischen Soziallehre der Nachkriegszeit – wohl auch vor dem Hintergrund nicht unerheblicher innerkatholischer Auseinandersetzungen um Reichweite und Grenzen eines ›christlichen Sozialismus‹ bzw. um die Legitimität einer weiterhin privatkapitalistisch gesteuerten ›sozialen Marktwirtschaft‹ – nicht näher systematisiert und zu einer theoretisch überzeugenden, auf dem Komplexitätsniveau moderner Gesellschaftstheorien angesiedelten ›solidaristischen‹ Gesellschaftsphilosophie ausgebaut. So wurde das Solidaritätsprinzip wechselseitiger Abhängigkeit im innerkatholischen Diskurs zwar allgemein anerkannt und nirgends explizit in Frage gestellt, es kam aber nur selten über den Sta-

⁴⁸ Johannes Paul II. bezeichnet »das Prinzip, das wir heute Solidaritätsprinzip nennen, ... als eines der grundlegenden Prinzipien der christlichen Auffassung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung« (CA 10). Es benenne nicht »ein vages Gefühl des Mitleids«, sondern das Bewusstsein einer »tiefen wechselseitigen Abhängigkeit«, denn: »Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewusst, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll.« (SRS 26,5); vgl. dazu *Hermann-Josef Große Kracht*, »... weil wir für alle verantwortlich sind.« (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der katholischen Sozialverkündigung, in: Michael Krüggeler/Stephanie Klein/Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 111–132 (i. E.).

tus rhetorischer Anrufungen und moralisch aufgeladener Beschwörungen hinaus und verlor dadurch erheblich an begrifflicher Schärfe. In jüngster Zeit mehren sich sogar die Anzeichen dafür, dass die zentrale Bedeutung des katholischen Solidaritätsprinzips auch im innerkatholischen Schrifttum allmählich verloren gehen könnte.⁴⁹

4.2 Die abgebrochene Diskussion um ›Versorgungsstaat‹ und ›Gesellschaftspolitik‹

Gegenläufig zum Siegeszug des Solidaritätsprinzips geht der kirchlichen Sozialtradition der Begriff des Wohlfahrtsstaates also seit Ende des 19. Jahrhunderts zusehends verloren. Dies dürfte auch damit zusammenhängen, dass der Vokabel ›Wohlfahrtsstaat‹ in Deutschland – trotz oder gerade wegen seiner semantischen Bezüge zu den alten Legitimationsformeln des obsoleten ›christlichen Fürstenstaates‹ – seit dieser Zeit zunehmend pejorative Konnotationen zuwachsen.⁵⁰ In der Anfangsphase der Weimarer Republik, als nicht nur die Fundamente des deutschen Sozialversicherungsstaates, sondern auch die im Bonner Grundgesetz wieder erheblich abgeschwächten Grundprinzipien einer sozialen Demokratie in feste verfassungsrechtliche Formen gegossen wurden, war nicht vom Wohlfahrtsstaat, sondern vom ›sozialen Rechtsstaat‹ die Rede. Dagegen erfuhr der Wohlfahrtsstaat in der Endphase der Weimarer Republik – im Rahmen der ›autoritären Wende‹ (*Detlev J. K. Peukert*) der Präsidialkabinette unter *Hermann Brüning* und *Franz von Papen* – eine massive, von rechtskonservativen Kreisen aus Unternehmerverbän-

⁴⁹ Während das Sozialwort von 1997 noch deutlich die zentralen – nicht nur moralisch-präskriptiv, sondern vor allem auch soziologisch-deskriptiv gemeinten – Motive ›menschlicher Verbundenheit und mitmenschlicher Schicksalsgemeinschaft‹ anspricht, die zu der Einsicht führen, dass ›alle in einem Boot‹ sitzen (*Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover-Bonn, Nr. 116), erscheint Solidarität in den jüngsten sozialpolitischen Texten aus der Deutschen Bischofskonferenz nur noch als Synonym für die freiwillige moralische Tugend der Mildtätigkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber Schwächeren, die man nicht über Gebühr beanspruchen dürfe; vgl. dazu *Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht*, Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 4, 227–243.

⁵⁰ Die jüngere Begriffsgeschichte des Wortes ›Wohlfahrtsstaat‹ ist überraschenderweise noch kaum erforscht. *Mohammad Rassem*, Art. Wohlfahrt (Anm. 3), 636, vermutet, dass der seiner christlich-eudämonistischen Tradition entkleidete und nun vorwiegend pejorativ verwendete Wohlfahrtsstaatsbegriff seit den 1890er Jahren aufkommt und verweist auf eine entsprechende Verwendung im Art. Mittelstandsbewegung des ›Handwörterbuch der Staatswissenschaften‹, 2. Aufl., Bd. 5 (1900), in dem es heißt, ›daß der Stand der Großkaufleute ... sich wohl hütete, gesetzgeberische Eingriffe des sogenannten Wohlfahrtsstaates überhaupt zu diskutieren‹.

den und Großagrariern betriebene und nun auch regierungsoffiziell gewordene politisch-publizistische Dämonisierung, die ihn für die von der Weltwirtschaftskrise ausgelöste Massenarbeitslosigkeit mitverantwortlich machte. So heißt es in der ›Kundgebung‹ der Reichsregierung Franz von Papens vom 4. Juni 1932 aus Anlass der soeben erklärten Auflösung des Reichstages: »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 »hieraus zwangsläufig folgenden Zermürbung des deutschen Volkes« zu wehren, sei das Kabinett v. Papen nun gewillt, »das neue Deutschland auf der Grundlage der unveränderlichen Grundsätze der christlichen Weltanschauung aufbauen zu helfen«.⁵¹

Seitdem haften der Wohlfahrtsstaats-Vokabel nicht nur ängstigende Assoziationen von staatlicher Regulierungsallmacht und freiheitsgefährdendem Staatspaternalismus, sondern auch deutliche sozialdarwinistische Konnotationen an, die in wohlfahrtsstaatlichen Leistungen eine entscheidende Ursache für individuelle Verweichlichung, soziale Degeneration und eine selbstverschuldete Schwächung der eigenen volkswirtschaftlichen Leistungskraft erkennen. Von diesem Negativ-Image konnte sich offensichtlich auch die sozialkatholische Bewegung nie wirklich freimachen; ein weiteres Indiz dafür, dass bis heute von einer reflektierten sozialkatholischen Wohlfahrtsstaatstheorie keine Rede sein kann.

⁵¹ Kundgebung der Reichsregierung vom 4. Juni 1932; zit. nach Ernst Rudolf Huber (Hg.), Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 4, 3. Aufl., Stuttgart 1991, 539–541, 540. Die Neuen Blätter für den Sozialismus. Zeitschrift für geistige und politische Gestaltung 3 (1932) 7, 388–390 haben diese Aussage in ihrem Juli-Heft scharf kritisiert: »Damit hat sich zum erstmaligen eine deutsche Regierung die Agitation sozialreaktionärer Kreise zu eigen gemacht, die hinter jeder Maßnahme der sozialen Reform einen Ausgleich der Unterschiede zwischen arm und reich gefürchtet und einen Angriff auf die eigenen Geldpolster gewittert haben, die nur sie vor Hunger und Not schützen. Diese Agitation ist höchst unaufrichtig ...«. Eine vergleichbare Kritik sucht man bei einer Durchsicht der einschlägigen katholischen Periodika dieses Zeitraums übrigens vergeblich; dafür trifft man dort auf zahlreiche Warnungen vor der bolschewistischen Gefahr. Allerdings ist zu notieren, dass *Oswald von Nell-Breuning* in seinem im Frühjahr 1932 abgeschlossenen Kommentar zu *Quadragesimo anno* von der Gegenwart als einer Zeit spricht, »wo selbst in einigen katholischen Kreisen eine Sucht oder Mode einreißen wollen zu 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.« (*Oswald von Nell-Breuning*, Soziale Enzyklika (Anm. 47), 35)

Franz von Papen verwendete offensichtlich auch als einer der ersten die Negativformel vom ›Versorgungsstaat‹,⁵² die im sozialen Katholizismus des 20. Jahrhunderts für erhebliche semantische Irritationen, aber auch für wertvolle theoretische Klärungen sorgen sollte.

Die Formel vom ›Versorgungsstaat‹ findet sich schon früh auch im Schrifttum *Oswald von Nell-Breunings*, der – noch ganz in der Tradition der aristotelisch-eudämonistischen ›christlichen Wissenschaft‹ stehend – in seiner 1948 vorgelegten ›christlichen Staatslehre‹ daran erinnert, dass die katholische Lehrtradition »für den Wohlfahrtsstaat als Kulturstaat« eintritt und »den Versorgungsstaat ebenso ablehnt wie den (liberalen) bloßen Rechtsstaat«.⁵³ Verfall der Staat dagegen »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).«⁵⁴ Allerdings räumt Nell-Breuning ein, dass die Trennlinie, die den Wohlfahrts- und Kulturstaat »vom Irrweg des modernen Weltanschauungsstaates«⁵⁵, wie er nach der gerade erst überstandenen Katastrophe des Nationalsozialismus noch vor aller Augen stand, schwer zu bestimmen sei. Insofern berge »der Begriff des Kulturstaates eine große Fragwürdigkeit«⁵⁶; und diesem staatstheoretischen Problem, die ›Staatszwecke‹ der Rechts-, Wohlfahrts-, und Kulturstaatlichkeit nicht mehr sozialmetaphysisch vorzugeben, sondern in einer modernitätskompatiblen Form demokratietheoretisch zu rekonstruieren, um so weder in die obsoleten Plausibilitätsmuster des vormodernen ›katholischen Glaubensstaates‹ noch in staatstotalitäre Politikformen (vom ›Wohlfahrtsausschuss‹ der Französischen Revolution bis zu den ›Fürsorgedikaturen‹ des osteuropäischen Staatssozialismus der Nachkriegszeit) zurückzufallen, hat sich die katholische Sozialethik bis heute kaum systematisch gestellt.

⁵² »In einer Rede vom 12. Oktober 1932, bei einer Tagung des bayerischen Industriellenverbandes, hat Papen diese Verurteilung des ›Wohlfahrtsstaates‹, den er nun mit dem ›Versorgungsstaat‹ gleichsetzte, wiederholt und erklärt: ›An die Stelle des marxistischen Begriffes der staatlich reglementierten Fürsorge für jeden Bürger setzen wir den Begriff einer wahren und christlichen Volksgemeinschaft.« (Gerhard A. Ritter, Sozialstaat (Anm. 6), 5) Als Belegstelle nennt Ritter eine nicht näher ausgewiesene ›Tonbandaufzeichnung der Rede«.

⁵³ *Oswald von Nell-Breuning/Hermann Sacher, Zur christlichen Staatslehre* (1947), in: Wörterbuch der Politik, Freiburg 1952, Sp. 100

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., Sp. 23.

⁵⁶ Ebd., Sp. 23; ebenso auch in *ders., Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, 65, wo er ebenfalls einräumt, dass sich hier »äußerst schwierige Fragen« auf tun.

Das Konzept des ›Versorgungsstaates‹ gelangte in der Nachkriegszeit u. a. durch eine Ansprache *Pius XII.* aus dem Jahr 1950 wieder zu erhöhter Aufmerksamkeit.⁵⁷ Im Rückblick auf diese Ansprache hat *Oswald von Nell-Breuning* Anfang der 1960er Jahre – in der Zwischenzeit war auch *Ludwig Erhards* auflagenstarke Programmschrift ›Wohlstand für alle‹ erschienen, die sich in einem Kapitel mit der Überschrift ›Vorsorgungsstaat, der moderne Wahn‹ deutlich vom Wohlfahrtsstaat distanzierete⁵⁸ – mit deutlichem Bedauern eine »scheinbar unausrottbare Begriffsverwirrung« konstatiert, in der »Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat durcheinander geworfen werden. Der Sache nach gemeint ist meist der Versorgungsstaat; indem man ihn aber ›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.«⁵⁹ Nell-Breuning

⁵⁷ »Ebenso blind wie das geradezu abergläubische Vertrauen auf den Mechanismus des Weltmarktes zur Herstellung des wirtschaftlichen Gleichgewichts ist auch der Glaube an einen Versorgungsstaat (*Etat-Providence*), der jedem seiner Bürger für alle Wechselfälle des Lebens Ansprüche auf letzten Endes unerfüllbare Leistungen gewähren soll.« (In französischer Sprache gehaltene Ansprache an die Teilnehmer eines internationalen Kongresses für Sozialwissenschaft vom 03.06.1950; zit. nach A. F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Soziale Summe Papst Pius XII., 3 Bde., Freiburg i. Ue. 1954–1961, Nr. 3258–3272, 3270).

⁵⁸ Erhard verwendet die Begriffe Wohlfahrts- und Versorgungsstaat synonym und erklärt: »Die Blindheit und *intellektuelle Fahrlässigkeit*, mit der wir dem Versorgungs- und Wohlfahrtsstaat zusteuern, kann nur zu unserem Unheil ausschlagen. Dieser Drang und Hang ist mehr als alles andere geeignet, die echten menschlichen Tugenden: Verantwortungsfreudigkeit, Nächsten- und Menschenliebe, das Verlangen nach Bewährung, die Bereitschaft zur Selbstvorsorge und noch vieles Gute mehr allmählich, aber sicher absterben zu lassen. ... Hier liegt *ein wahrlich tragischer Irrtum* vor, denn man will offenbar nicht erkennen, daß wirtschaftlicher Fortschritt und leistungsmäßig fundierter Wohlstand mit einem System kollektiver Sicherheit unvereinbar ist.« (*Ludwig Erhard*, *Wohlstand für alle*, Düsseldorf 1957, 259f. (Herv. i. O., in der Interpunktion ergänzt)) Bei *Gerhard A. Ritter*, *Sozialstaat* (Anm. 6), 7 findet sich der ergänzende Hinweis: »Erst Theodor Blank, als Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, hat in einer Rede vom 15. September 1958 über ›Die Freiheit im Wohlfahrtsstaat‹ versucht, dem Begriff zur Akzeptanz zu verhelfen. ›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.«

⁵⁹ *Oswald von Nell-Breuning*, *Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates*. Notwendigkeiten und Möglichkeiten in der heutigen Phase der industriellen Entwicklung, in: Willi Geiger/Edgar Nawroth/ders., *Sozialer Rechtsstaat-Wohlfahrtsstaat-Versorgungsstaat* (hg. v. Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken), Paderborn o. J. (1962), 57–75, 61; als Beispiel nennt er *Eugen Gerstenmaier* (1906–1986), den damaligen Bundestagspräsidenten und stellvertretenden CDU-Parteivorsitzenden, der »auf dem

zufolge müsste eine allgemeine Staatsversorgung »die in den Menschen liegenden und zur Entfaltung drängenden Kräfte verkommen lassen«; die Sozialpolitik des Wohlfahrtsstaates habe dagegen – im Sinne der Subsidiarität – 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«. Dabei bezweifelt er allerdings mit Nachdruck, dass im Bereich der Sozialpolitik bereits »die Grenze erreicht (ist), über die hinaus man den Menschen nur noch eine für sie selber schädliche Versorgung aufdrängen kann«⁶⁰.

Auch sei es Pius XII. in der erwähnten Ansprache Nell-Breuning zufolge nicht um Wohlfahrtsstaatskritik gegangen, sondern um den Hinweis, dass man in den hochindustrialisierten Ländern mittlerweile den Punkt erreicht habe, »wo die Maßnahmen der Sozialpolitik im älteren und engeren Sinn des Wortes im großen und ganzen so weit ausgebaut sind, wie das wünschenswert und nützlich ist«, so dass jetzt der »Übergang fällig geworden (sei) zu etwas anderem, nämlich zu dem, wofür sich jetzt bei uns die Bezeichnung ›Gesellschaftspolitik‹ einbürgert«⁶¹. Und

Hamburger Parteitag der CDU ... in vermeintlich voller Übereinstimmung mit Papst Pius XII. erklärte, die Sozialpolitik sei am Ende ihres Lateins angekommen und jeder Schritt weiter führe uns in die Verderblichkeit des Versorgungsstaates hinein« (ebd., 60). Nell-Breuning verweist aber auch auf *Franz von Papen*, der »wenige Monate« nach dem Erscheinen von *Quadragesimo anno* »in Namen des Herrenclubs, leider aber unter Berufung auf die katholische Soziallehre, den Bannstrahl gegen den Wohlfahrtsstaat« (ebd., 60f.) geschleudert habe. Eine Belegstelle gibt er jedoch nicht an.

⁶⁰ Ebd.; vgl. auch *ders.*, Baugesetze der Gesellschaft (Anm. 46), 128–131.

⁶¹ Ebd., 63; Pius XII. hatte davon gesprochen, dass sich »in den alten Industrieländern ... bereits seit Jahrzehnten eine Sozialpolitik entwickelt, die gekennzeichnet ist durch den fortschreitenden Ausbau des Arbeitsrechts und dementsprechend durch Unterwerfung des privaten Eigentümers von Produktionsmitteln unter gesetzliche Bindungen zu Gunsten der Arbeiterschaft. Wer diese Sozialpolitik in derselben Richtung weiter vorantreiben will, stößt auf eine Grenze, und zwar dort, wo sich die Gefahr erhebt, dass jetzt die Arbeiterschaft in den gleichen Fehler fällt wie seinerzeit das Kapital. Der Fehler bestand darin, die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel – namentlich in den Riesenunternehmungen – der persönlichen Verantwortlichkeit des privaten Eigentümers (sei dieser ein einzelner, sei es eine Personengemeinschaft) zu entziehen, um sie der Verantwortlichkeit von anonymen Kollektivformen zu übertragen. Sozialistisches Denken könnte sich mit einer solchen Gestaltung sehr wohl befreunden. Beunruhigen aber muß sie denjenigen, der darum weiß, welche grundlegende Bedeutung den Recht auf Eigentum zukommt, um in der Wirtschaft die Entschlußfreudigkeit zu selbständigem Handeln zu wecken und die Verantwortungsbereiche klar zu umschreiben.« (zit. nach Utz/Groner (Hg.), *Soziale Summe* (Anm. 57), Nr. 3264f.).

Dem Papst ging es also offensichtlich darum, in seiner Skepsis gegenüber den komplexen, ausdifferenzierten Organisations-, Leitungs- und Eigentumsverhältnissen von ›Riesenunternehmen‹ an das frühere Idealbild privater und unabhängiger Kleinrentner (›persönliche Verantwortlichkeit des privaten Eigentümers‹) zu erinnern. Nell-Breunings ›gesellschaftspolitisches‹ Interesse, ›die gesellschaftliche Ordnung selbst umzukrempeln, lässt sich in dieser Ansprache nicht auffinden.

mit *Gesellschaftspolitik* habe man es immer dort zu tun, »wo es nicht mehr darum geht, lediglich gewisse Unzuträglichkeiten der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung für die davon zu ihrem Leidwesen Betroffenen erträglich zu machen, sondern die gesellschaftliche Ordnung selbst umzukrempeln«⁶². An Nell-Breunings Sympathie für eine umfassende Wohlfahrtsstaatlichkeit, die den engen Rahmen der traditionellen Sozialpolitik überschreitet und »die unvergleichlich weiter ausladende Aufgabe einer grundsätzlichen Gesellschaftspolitik aufzugreifen«⁶³ versucht, ist also nicht zu zweifeln.

Auch *Joseph Höffner*, der neben dem gewerkschaftsnahen Nell-Breuning als der zweite große und einflussreiche »katholische Soziallehrer« der Nachkriegszeit gelten kann, orientiert sich deutlich an der begrifflichen Unterscheidung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat. Als langjähriger Geistlicher Berater des »Bundes katholischer Unternehmer«, der damals sozialpolitisch noch von erheblichem Gewicht war, kämpfte er in der Gründungsphase der Bundesrepublik gegen Sozialisierungsforderungen und Gemeinwirtschaftskonzepte und machte sich zeitlebens vor allem arbeitgeberfreundliche Positionen zu Privateigentum und unternehmerischer Freiheit zu eigen. Anders als Nell-Breuning sah Höffner, der 1940 bei *Walter Eucken* in Freiburg promovierte⁶⁴ und insgesamt als Vertreter einer »ordoliberalen Variante des sozialen Katholizismus« angesprochen werden kann, durchaus Indizien dafür, dass die bundesrepublikanische Sozialpolitik auf dem Weg in den Versorgungsstaat sein könnte, auch wenn er nie behauptet hat, dass diese Grenze bereits erreicht oder gar überschritten sei.

⁶² Ebd., 63; das Stichwort der »Gesellschaftspolitik« wird zumeist auf die kleine Programmschrift Hans Achingers (Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik. Von der Arbeiterfrage zum Wohlfahrtsstaat, Reinbek 1958) zurückgeführt, die die bisherige Sozialpolitik weiterentwickeln will zur »Kunst, die Gesellschaft mit politischen Mitteln zu gestalten« (158). Mit der seit den späten 1950er Jahren vor allem, aber nicht nur in der Sozialdemokratie äußerst populär gewordenen Programmformel der »Gesellschaftspolitik« verbindet sich der Anspruch, die bisherigen Formen der Sozialpolitik, die lediglich für einzelne Problem- und Risikolagen, seien sie individueller oder gesellschaftlicher Natur, Abhilfe und Linderung schaffen wollten, durch eine umfassende und systematisch angelegte »Gesellschaftspolitik« zu ersetzen, die »auf eine Gesamtreform gesellschaftlicher Zustände« (Sozialplan für Deutschland. Auf Anregung des Vorstandes der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vorgelegt von Walter Auerbach u. a., Berlin-Hannover 1957, 9) zielt.

⁶³ Ebd., 64.

⁶⁴ Vgl. zur Biografie Höffners *Manfred Hermanns*, Joseph Höffner – Lebensstationen eines Sozialethikers, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Joseph Höffner (1906–1987): Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006 (i. E.), 13–35.

Schon früh warnte er in z.T. diffamierender Rhetorik vor der Ausbreitung versorgungsstaatlichen Denkens: »Wenn die Menschen zwischen Sicherheit und Freiheit zu wählen haben, sind viele geneigt, auf die Freiheit zu verzichten und statt dessen die Lebenssicherheit, die Versorgung, die Fürsorge zu wählen, wie sie das Haustier und der Sklave genießen und wie man sie – trotz aller geheimen Furcht vor dem Kollektiv – vom Wohlfahrtsstaat erhofft und verlangt.«⁶⁵ Deshalb müsse der »Weg zur Eigenverantwortung«⁶⁶ eingeschlagen werden; und dazu sei vor allem die breite Streuung privaten Eigentums⁶⁷ eine elementare Voraussetzung: »Nur wenn möglichst jedermann Privateigentum besitzt, können Eigeninitiative, Selbstverantwortung, Vorsorge und Arbeitsfreude sich entfalten und die Existenzangst zurückdrängen. Eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die sich nur programmäßig zum Privateigentum bekennt, praktisch jedoch ganze Bevölkerungsschichten vom Privateigentum ausschließen würde, wäre in ihrer Struktur verfehlt und würde die Menschen in die Arme des Staates treiben, vom dem sie dann schlechthin alles erhoffen, am Ende jedoch elend verklavt werden.«⁶⁸

Die sozialpolitischen Vorstellungen Höffners orientieren sich also vor allem an der – schon in *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* anzutreffenden – Hoffnung auf eine gewissermaßen »nachholende Verkleinbürgerlichung des Proletariats«. Dass dafür angesichts der realen Eigentumsverhältnisse in der Bundesrepublik zaghafte Konzepte von »Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand« allein nicht ausreichen könnten, mochte sich Höffner aber offensichtlich nur ungern eingestehen. Gegenüber Sozialisierungsforderungen hat er sich stets skeptisch geäußert, und auch den seit den späten 1950er Jahren aufgekommenen Programmbegriff der »Gesellschaftspolitik« hat er nur sehr vorsichtig rezipiert.⁶⁹ Trotz seiner

⁶⁵ *Joseph Höffner*, Eigenverantwortung und Wohlfahrtsstaat. Vortrag vom 29.02.1952, als Broschüre des »Vereins für Agrarpolitik e. V.« gedruckt, jetzt in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 129–138, 132. Die Differenzierung von »Wohlfahrts- und Versorgungsstaat« findet sich in diesem Vortrag noch nicht.

⁶⁶ Ebd. 134.

⁶⁷ Höffner spricht in diesem Zusammenhang von »3 Ringen bergenden Eigentums« (Hausrat und Möbel, das eigene Heim, Teilhabe an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung); vgl. dazu *ders.*, Soziale Sicherheit und Eigenverantwortung. Der personale Faktor in der Sozialpolitik, Paderborn o. J. (1953); auch in Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 139–155, 149 und *ders.*, Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik, in: Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 1), Köln-Opladen 1960, 34–50; auch in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 173–185.

⁶⁸ *Joseph Höffner*, Eigenverantwortung und Wohlfahrtsstaat (Anm. 65), 136.

⁶⁹ »Wesentliche Formen der sozialen Sicherheit sind durch die neuen Verhältnisse des industriellen Zeitalters bedingt und können nicht mehr beseitigt werden. Dennoch wird eine zur Gesellschaftspolitik fortschreitende Sozialpolitik die Selbstverantwortung so-

klaren Option für Privateigentum und Selbständigkeit war sich Höffner aber bewusst, dass die Erfolgsaussichten für einen sozialpolitischen ›Weg zur Eigenverantwortung‹ mit dem Siegeszug der modernen Industriegesellschaft zunehmend schwinden, da nun »infolge der verhältnismäßig nur geringen Sicherung der Unselbständigen durch privates Eigentum und infolge der wachsenden Marktbezogenheit der Bedarfsdeckung .. die soziale Sicherung dieser Schichten nicht mehr erreicht werden (kann), ohne dass die Gesellschaft durch besondere Einrichtungen mithilft«⁷⁰. Vor diesem Hintergrund lässt er keinen Zweifel an seiner Option für den Sozialversicherungsstaat aufkommen.⁷¹ Dennoch stellt sich sein sozialpolitisches Denken dieser veränderten Realität insgesamt nur zaghaft, was sich oft schon in einer sehr defensiven Wortwahl manifestiert, die die Notwendigkeit von öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen nicht als gesellschaftlichen Fortschritt begrüßt, sondern nur im Gestus des Bedauerns hinnimmt, weil nun einmal »wesentliche Formen der sozialen Sicherheit durch die neuen Verhältnisse des industriellen Zeitalters bedingt« seien und deshalb »nicht mehr beseitigt werden« könnten.⁷²

Vor diesem Hintergrund hat Höffner die zunächst noch fehlende Differenzierung von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat einige Jahre später programmatisch nachgeholt – und dabei mit Nachdruck deutlich gemacht, dass sich diejenigen, die den bundesrepublikanischen Wohlfahrtsstaat als Versorgungsstaat kritisieren, nicht auf die katholische Soziallehre berufen können: »Die Ablehnung des Versorgungsstaates bedeutet keineswegs eine liberalistische Minimalisierung des Staates und seiner Aufgaben. (...) Wer sich gegen den Versorgungsstaat wendet, lehnt damit

viel nur möglich anregen und stärken müssen. Gerade aus dieser Sicht sind erhebliche Bedenken gegen den »auf Anregung des Vorstandes der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands« vorgelegten »Sozialplan für Deutschland« (1957) zu erheben«; *Joseph Höffner*, Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik. Das Ringen um eine sozialpolitische Gesamtkonzeption in der Bundesrepublik Deutschland, in: Wirtschaftspolitische Blätter 8 (1961) 134–137; auch in Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 223–229. Diese »erheblichen Bedenken« werden in diesem Text aber nicht näher erläutert.

⁷⁰ *Joseph Höffner*, Der Start zu einer neuen Sozialpolitik, Köln o.J. (1956); auch in Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 157–172, 161.

⁷¹ Bei der Sozialversicherung »handelt es sich weithin um eine Anpassung der Daseinsform und Lebensweise des modernen Menschen an die gewandelten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der industriellen Gesellschaft. Aus dieser Sicht ist es unhaltbar, die Sozialversicherung allgemein als eine Degenerationserscheinung und als Zeichen der Vermassung und fehlender Selbstverantwortung hinzustellen.« (*Joseph Höffner*, Kapitulation vor dem Versorgungsstaat? in: Die politische Meinung 6. Jg. H. 61 (Juni 1961) 28–36; auch in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 213–222, 219). Darüber hinaus könne sich der Arbeiter hier »nicht als Staatskostgänger, sondern als Rückempfänger seiner eigenen Ersparnisse fühlen.« (ebd., 215).

⁷² *Joseph Höffner*, Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik (Anm. 69), 227.

nicht den Wohlfahrtsstaat ab.« Lediglich der Versorgungsstaat sei zurückzuweisen, denn er halte sich »für den Erst- und Alleinverantwortlichen für die soziale Sicherheit aller Bürger« und »lebe in dem Wahn, daß die gesamte Wohlfahrt Staatsangelegenheit sei«. Außerdem »wäre es falsch, im Versorgungsstaat ein Paradies sozialer Sicherheit zu sehen; sind doch gerade in diesem System die ›Zuteilungen‹ oft recht kärglich.«⁷³ Höffners deutliche – in der Sache freilich wenig realitätsnahe⁷⁴ – Kritik am Versorgungsstaat richtet sich also nicht gegen dessen angeblich zu hohes Leistungsniveau, sondern gegen dessen Omnipotenzanspruch. Es geht ihm also um das klassische antistaatspaternalistische Motiv des sozialen Katholizismus, nicht um das puritanisch-calvinistisch imprägnierte und oft sozialdarwinistisch angereicherte Deformationsargument, sozialpolitische ›Wohltaten‹ über das reine Existenzminimum hinaus würden ohnehin nur die Arbeits- und Leistungsbereitschaft der Menschen unterterminieren.

Von daher ist auch ein für die damaligen Verhältnisse des sozialkatholischen Denkens ungewöhnlich kapitalismusfreundlicher ›Soziallehrer‹ wie Joseph Höffner fraglos zu den Befürwortern und Unterstützern des Wohlfahrtsstaates zu rechnen. Als Schüler Walter Euckens blieb er zwar dem Ordoliberalismus des Freiburger Kreises zeitlebens eng verbunden, von deren grundsätzlicher Ablehnung eines sozialpolitischen Interventionsstaates distanziert er sich jedoch deutlich. Gegen die damals wie heute anzutreffenden Behauptungen, es bestünde zwischen dem ordo- bzw. neoliberalen Leitbild der ›Sozialen Marktwirtschaft‹ (*Alfred Müller-Armack*) und der Katholischen Soziallehre eine Art Seelenverwandtschaft, hat er Ende der 1950er Jahre in einem eigenen Aufsatz Stellung bezogen.⁷⁵ Weil der Ordoliberalismus mit seinem Formalprinzip der freien Konkur-

⁷³ Ders., Kapitulation vor dem Versorgungsstaat? (Anm. 71), 213–222, 213 f.

⁷⁴ »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.« (*Franz-Xaver Kaufmann*, Joseph Höffner als Sozialpolitiker, in: Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 37–50, 45)

⁷⁵ Ders., Neoliberalismus und christliche Soziallehre, in: *Ökonomischer Humanismus. Neoliberale Theorie, soziale Marktwirtschaft und christliche Soziallehre*, Köln 1960, 18–26; auch in Gabriel/Große Kracht (Hg.), Höffner (Anm. 64), 187–195. Höffner distanziert sich in diesem Text explizit von entsprechenden Einlassungen *Wilhelm Röpkes*; vgl. zu den mentalitätsgeschichtlichen Grundlagen und der spannungsreichen Konfliktbeziehung zwischen Ordoliberalismus und Katholischer Soziallehre u. a. *Helmut Paul Becker*, Die soziale Frage im Neoliberalismus. Analyse und Kritik, Heidelberg-Löwen 1965 und *Philip Manow*, Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie, in: *Leviathan* 29 (2001) 179–198.

renz und des freien Wettbewerbs kein vorgegebenes »Sachziel der Wirtschaft«⁷⁶ kenne und nichtmarktkonforme Eingriffe ablehne, dürfe »die Soziale Marktwirtschaft der letzten zehn Jahre nicht mit dem neoliberalen Wirtschaftsprogramm gleichgesetzt werden... Wir hatten und haben bis heute zahlreiche nicht marktkonforme Eingriffe in den Wirtschaftsprozess«⁷⁷, die vom Gemeinwohl her geboten seien. »Die freie Konkurrenz kann zwar Ordnungsmittel, aber nicht das regulative Prinzip der Wirtschaft sein. Vielmehr muß die Wirtschaft in eine von der sozialen Gerechtigkeit durchformte Rechts- und Gesellschaftsordnung eingebaut werden«⁷⁸; und deren Garant ist und bleibt auch für Höffner ein starker Staat, der als »der *höchste* Hüter des Gemeinwohls« über eine Staatsgewalt verfügen muss, die »einheitlich, umfassend, souverän und zwingend« ist.⁷⁹

Insofern lässt sich festhalten, dass das Prinzip umfassender Wohlfahrtsstaatlichkeit in der katholischen Sozialtradition als solches – gleichsam »die Zeiten überdauernd« – stets anerkannt und verteidigt wurde. Zurückgewiesen wurde nie der »Wohlfahrtsstaat«, sondern nur der »Versorgungsstaat«, den man nicht nur in den staatssozialistischen Gesellschaften Osteuropas, sondern auch im skandinavischen Wohlfahrtsstaatsmodell oder in der Einrichtung des *National Health Service* im Großbritannien der Nachkriegszeit am Werke sah. Vom Wohlfahrtsstaat unterscheidet sich dieser nicht – wie immer wieder insinuiert wird – *quantitativ*, al-

⁷⁶ »Der Sinn der Wirtschaft liegt weder – rein formalistisch – im bloßen Handeln nach dem ökonomischen Rationalprinzip, noch in der Technokratie, noch in der bloßen Rentabilität, noch im größtmöglichen materiellen ›Glück‹ einer größtmöglichen Menschenzahl. Auch wäre es irrig, die Wirtschaft als Befriedigung von Nachfrage durch Bereitstellung eines entsprechenden Angebots zu definieren, dann entspräche nämlich der Bau von KZ-Marteranstalten, weil eine entsprechende Nachfrage von seiten eines Menschenschinders vorliegt, dem Sachziel der Wirtschaft. Das Sachziel der Wirtschaft besteht vielmehr in der dauernden und gesicherten Schaffung jener materiellen Voraussetzungen, die dem einzelnen und den Sozialgebilden die menschenwürdige Entfaltung ermöglichen.« (Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (1962). Studienausgabe 1983, 174). Für Nell-Breuning verlangt das ›Sachziel‹, die Wirtschaft so zu steuern, »daß sowohl ihr Ablauf als auch ihre Ergebnisse *sozial* befriedigend sind«, »daß jeder Mensch *Subjekt* des Sozialprozesses der Wirtschaft ist und keines bloßen *Objekt*«, dass »der Mensch im Produktionsprozeß seiner Menschenwürde gemäß eingesetzt«, und dass »am *Ertrag* der Wirtschaft alle in einer Weise beteiligt« sind, die »als ›sozial gerecht‹ bezeichnet werden kann«. Diese Sachziele und die nötige »Umkehr« in der Einkommens- und Vermögensverteilung erreiche »die Wettbewerbsordnung von alleine nicht«; deshalb bedürfe es »lenkerischer Maßnahmen, um sie herbeizuführen« (Oswald von Nell-Breuning, *Die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre* (1956), in: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Bd. III: *Zeitfragen 1955–1959*, 99–102, 101 f., Herv. i. O.)

⁷⁷ Joseph Höffner, *Neoliberalismus und christliche Soziallehre* (Anm. 75), 192.

⁷⁸ Ebd., 194.

⁷⁹ Ders., *Christliche Gesellschaftslehre* (Anm. 76), 253 (Herv. i. O.).

so durch die Höhe seiner in Aussicht gestellten Leistungen, durch ein womöglich zu hoch angesetztes Sicherungs- und Förderungsniveau oder gar durch die Anerkennung rechtlich einklagbarer sozialer Grundrechte, sondern *qualitativ*: Ein Schritt zum ›Versorgungsstaat‹ ist immer dann getan, wenn wohlfahrtsstaatliche Förder- und Unterstützungsleistungen von den Betroffenen als Entmächtigung, als Verhinderung von Eigentätigkeit und Selbständigkeit und nicht als subsidiäre Hilfe zur Selbsthilfe erfahren werden – wobei dem Subsidiaritätsprinzip zufolge hier nach den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Betroffenen, nicht nach denen der übergeordneten Stellen verfahren werden muss.⁸⁰

Damit könnte die Frage nach der Grenze zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat als grundsätzlich geklärt gelten. Allerdings hat sich diese wertvolle begriffliche Differenzierung weder in der politischen Alltagssprache noch in den Selbstverständigungstexten des bundesrepublikanischen Katholizismus durchgesetzt. Sie scheint dort eher wieder in Vergessenheit zu geraten.⁸¹ Und dies scheint auch für die in den 1950er Jahren selbstbewusst begonnene, gegenwärtig aber wieder abgebrochene

⁸⁰ Übrigens spricht sich Höffner hier 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. Ein solcher totaler Kontrollstaat wäre nicht besser als ein totaler Versorgungsstaat« (*Joseph Höffner, Der Start zu einer neuen Sozialpolitik* (Anm. 70), 168). Vielmehr gilt für ihn: »Subsidiarität bedeutet abgrenzende Betonung des Selbstes. Eigensein und Eigenleben der Einzelmenschen und der kleineren Lebenskreise werden vor Übergriffen der umfassenderen Sozialgebilde geschützt. Subsidiarität bedeutet andererseits, was zuweilen tendenziös übersehen wird, Hilfe von oben nach unten«; und diese sei immer dann gefordert, wenn es sich um Aufgaben handelt, »die nur von den umfassenderen Sozialgebilden gemeistert werden können«, oder wenn »Einzelmenschen in den ihnen zustehenden Aufgabenbereichen mit oder ohne Schuld versagen« (*Joseph Höffner, Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik* (Anm. 69), 226); zu den gesellschaftstheoretischen Defiziten des Höffnerschen sozialpolitischen Denkens, das sich noch »kein historisch-kritisches Verständnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge« erarbeitet hatte und etwa gegenüber den Prozessen funktionaler Differenzierung stets unsensibel blieb, vgl. *Franz-Xaver Kaufmann, Joseph Höffner als Sozialpolitiker* (Anm. 74), 41 und *ders., Steuerungsprobleme der Sozialpolitik*, in: Rolf G. Heinze (Hg.), *Neue Subsidiarität: Leitidee für eine zukünftige Sozialpolitik?* Opladen 1986, 39–63, bes. 55 ff.

⁸¹ Sehr deutlich kommt diese Differenzierung noch zum Ausdruck in dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 12. 12. 1953, in dem es heißt: »Die besondere Fürsorge des Wohlfahrtsstaates gehört den wirtschaftlich Schwachen. Maßnahmen der Sozialpolitik als Rechtsschutz der Arbeit und Existenzsicherung sind keine Almosen, sondern eine Pflicht des Staates aus sozialer Gerechtigkeit. (...) Der Staat ist keine Betreuungs- und Wohlfahrtsanstalt, der seine Bürger mit allem Notwendigen versorgt und Almosen an sie verteilt, die er ihnen zuvor abgenommen hat.« (*Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt*, in: *Christliche Staatslehre. Dokumente*, hg. v. Albrecht Beckel, Osnabrück 1961, 65–80, 77 f.) Auch wenn dieses Bischofswort durchaus »ein weitverbreitetes Streben nach sozialer Sicherheit und staatlicher Versorgung« (ebd., 65) am Werke sieht, wird zu-

Debatte um die Legitimität und Funktionalität, die Notwendigkeiten, Grenzen und Reichweiten einer umfassenden wohlfahrtsstaatlichen *Gesellschaftspolitik* zu gelten, zu der der soziale Katholizismus des 20. Jahrhunderts durchaus wertvolle eigene Beiträge einzubringen wusste. In den aktuellen Debatten um die Zukunft des Wohlfahrtsstaates spielen die klassischen sozialkatholischen Wohlfahrtsstaatsthemen und -motive jedenfalls ebenso wie die Akteure und Trägergruppen des sozialen Katholizismus kaum noch eine öffentlich wahrnehmbare Rolle.

4.3. *Statt eines Ausblicks: zwei abschließende Defizitanzeigen*

Lässt man die komplizierte Beziehungsgeschichte von sozialem Katholizismus und demokratischem Wohlfahrtsstaat abschließend noch einmal Revue passieren, dann drängt sich neben der historisch durchaus produktiven Fremdheit zwischen diesen beiden ›wahlverwandten‹, aber doch so grundsätzlich verschiedenen Größen vor allem ein doppeltes sozialkatholisches Reflexionsdefizit auf.

Zum einen stehen die katholisch-solidaristischen Motive der ›Gemeinverstrickung‹ und der ›Gemeinhaftung‹, die mittlerweile auf eine 100jährige Theoriegeschichte zurückblicken können, nur noch als ein erraticer Block in der Geschichte der politischen Ideen, der heute nicht nur schlechterdings keine Rolle mehr spielt, sondern auch weitgehend in Vergessenheit geraten ist.⁸² Ursächlich dafür dürfte nicht zuletzt das Fehlen einer gesellschaftstheoretisch überzeugenden Rekonstruktion des – ursprünglich aus der republikanischen ›Durkheim-Schule‹ der französischen Soziologie des späten 19. Jahrhunderts stammenden – solidaris-

gleich deutlich, dass es die Bundesrepublik vor allem wegen seiner auf Selbstverwaltung beruhenden Sozialversicherungen nicht zu den Versorgungsstaaten rechnet.

Im Wirtschafts- und Sozialwort von 1997 ist diese Differenzierung von Wirtschafts- und Versorgungsstaat dagegen wieder verloren gegangen, wenn zum Stichwort ›Wohlfahrtsstaat‹ lediglich formuliert wird: »Das Prinzip der Subsidiarität ernstzunehmen bedeutet, Abschied zu nehmen von dem Wunsch nach einem Wohlfahrtsstaat [gemeint ist der Versorgungsstaat, HJGK], der in paternalistischer Weise allen Bürgerinnen und Bürgern die Lebensvorsorge abnimmt.« (*Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Nr. 121).

⁸² Nell-Breuning notiert denn auch resignativ: »Der Name [Solidarismus, HJGK] ist gut und treffend gewählt, aber er ist nicht zügig. ›Sozialismus‹ ist ein Schlagwort geworden, das breiteste Massen elektrisiert; ›Solidarismus‹ ist ein wissenschaftlicher Fachausdruck geblieben, mit dem man keine Massen in Bewegung setzen kann.« (*Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft (Anm. 46), 45). Auch dieser Befund ist jedoch noch zu positiv, denn auch als ›wissenschaftlicher Fachausdruck‹ ist der ›Solidarismus‹ aus den einschlägigen Handwörterbüchern und Lexika der Sozialwissenschaften längst verschwunden.

tischen Motivs der ›Gemeinverstrickung‹ sein, das von den katholischen Solidaristen zwar produktiv rezipiert, zugleich aber auf den unter den Bedingungen der politischen Moderne nicht mehr theoriefähigen Rahmen einer neuscholastischen Sozialphilosophie verpflichtet wurde. Damit geriet die gesellschaftsanalytisch-deskriptive Dimension (*de facto*-Solidarität gesellschaftlicher Arbeitsteilung) gegenüber der schöpfungstheologisch-anthropologischen Dimension (Menschen als ›von Natur aus‹ wechselseitig aufeinander angewiesene ›Sozialwesen‹) theoriearchitektonisch ins Hintertreffen – und dies bedeutete in der Konsequenz, dass sich der katholische Solidarismus aus den gesellschaftstheoretischen Diskursen der politischen Moderne schon wieder verabschiedete, bevor er dort auch nur ansatzhaft Fuß fassen konnte. Und nach dem in der Konzilsära eingeleiteten Abschied von der Neuscholastik ist dann die Aufgabe, ein nachmetaphysisches Solidarismus-Konzept in Angriff zu nehmen, das Anschluss an moderne Gesellschaftstheorien hätte finden können, offensichtlich unbearbeitet liegengeblieben.

Zum anderen fehlt der sozialkatholischen Tradition bis heute eine demokratietheoretische Neuinterpretation des Verhältnisses von ›Kirche und Welt‹, die es erlaubt, das obsoletere Konzept des ›katholischen Glaubensstaates‹ durch eine produktive Verhältnisbestimmung von Religionsgemeinschaften und Zivilgesellschaft im Rahmen einer säkularen Republik so zu ersetzen, dass die ehemals ›von oben‹, über sozialmetaphysische Vorgaben begründeten ›Staatszwecke‹ der Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturstaatlichkeit nun im Rahmen einer diskursiv angelegten Theorie zivilgesellschaftlicher Demokratie – gleichsam ›von unten‹ – wiederbelebt und ›neu erfunden‹ werden können.

Solange es nicht gelingt, diese beiden fundamentalen sozialkatholischen Theoriedefizite aufzuarbeiten und zu einem gesellschaftstheoretisch überzeugenden Konzept von demokratischer Solidarität zu verdichten, wird es auch weiterhin an einer Wohlfahrtsstaatstheorie fehlen, die die in der Geschichte der deutschen Sozialpolitik so erfolgreichen Wohlfahrtsstaatsmotive des sozialen Katholizismus im Rahmen des Normativitätsprofils der politischen Moderne und auf dem Komplexitätsniveau heutiger Gesellschaftstheorien neu entwerfen und mit Nachdruck in die aktuellen Debatten um den Wohlfahrtsstaat der Zukunft einbringen könnte. Stattdessen mehren sich die Anzeichen dafür, dass die sozialkatholische Wohlfahrtsstaatstradition gegenwärtig lautlos abstirbt, ohne dass die bundesrepublikanische Öffentlichkeit davon sonderlich Notiz nähme; ja schlimmer noch: auch innerhalb der katholischen Kirche scheint dieser drohende Verlust kaum ernsthaft zu beunruhigen.