

Der soziale Katholizismus: Erfolge der Vergangenheit – Ziele für die Zukunft

Arnd Küppers

Getreu der Dialektik historischer Konflikte entsteht der Sozialkatholizismus als progressive gesellschaftliche Bewegung ausgerechnet zu einer Zeit, als sich in der Kirche der Antimodernismus breit macht, also die kämpferische Ablehnung alles dessen, was die Neuzeit an liberalen Errungenschaften mit sich gebracht hat. Dieser Antimodernismus hat seinen Ursprung in der Französischen Revolution und den daraus erwachsenden, sich im 19. Jahrhundert fortsetzenden Konflikten zwischen Kirche und Staat. Binnen weniger Jahre musste die Kirche den weitgehenden Verlust politischer, wirtschaftlicher und kultureller Macht hinnehmen, die sie über Jahrhunderten angesammelt hatte. In Deutschland vollzog der *Reichsdeputationshauptschluss* (1803) die Säkularisation der geistlichen Reichsstände und die Enteignung der meisten kirchlichen Güter, und mit der Auflösung des *Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation* (1806) verlor die katholische Kirche ihre politische Schutzmacht. Die Beschlüsse des *Wiener Kongresses* (1815) hatten schließlich zur Folge, dass Millionen Katholiken, etwa im Rheinland und Westfalen, unter die Herrschaft protestantischer Fürsten gerieten. Für viele Katholiken, Kleriker und Laien gleichermaßen, bedeutete diese historische Erfahrung ein Trauma, das sich wie ein Schatten über die europäische Kirchengeschichte des 19. und noch des frühen 20. Jahrhunderts legte.

Gab es anfangs noch Versuche einer katholischen Rezeption der Philosophie der Aufklärung, so wichen diese nach der Revolution einer Fundamentalkritik des aufklärerischen Autonomiedenkens und des Liberalismus. Das war der Beginn des „Ultramontanismus“, einer Bewegung, die sich scharf gegen den Zeitgeist und die Bevormundung der Kirche durch den Staat wendete. Ab den 1840er Jahren verbreitete sich der Ultramontanismus überall in Deutschland, nach und nach wurden die Bischofsstühle mit Männern dieser Richtung besetzt. Aber dies war nicht nur eine kirchenpolitische, sondern eine geradezu kulturelle Bewegung, die überhaupt erst den modernen Katholizismus hervorgebracht hat. Antimodernismus, Klerikalisierung und Uniformierung der Kirche waren dabei nur die eine Seite der Medaille.

Auf der anderen Seite hingegen kam es zu einer Popularisierung der Glaubensformen und des kirchlichen Lebens. Und auch die außerkirchlichen Lebensbereiche wurden katholisch überformt, indem die Gläubigen in ein nahezu alle Lebens- und Sozialbereiche abdeckendes katholisches Vereinswesen eingebunden wurden. So entstand der „Katholizismus als Sozialform“¹, das katholische Milieu, das die deutsche Geschichte für mehr als hundert Jahre entscheidend mitprägen sollte. Der Historiker Thomas Nipperdey spricht von einer regelrechten „katholischen ‚Subkultur‘ von unerhörter Dichte und Intensität“².

Die List der Geschichte liegt in diesem Fall darin, dass trotz der zunehmenden Klerikalisierung und Hierarchisierung des kirchlichen Lebens diese Mobilisierung der katholischen Massen in sozialer Hinsicht stark egalisierend wirkte. Auch wenn sie in der kirchlichen Hierarchie nichts zu sagen hatten, wurden die Laien und der niedere Klerus im politischen und gesellschaftlichen Leben zur bestimmenden Größe. Und weil im Milieukatholizismus die Konfession das wesentliche verbindende Element war, trat die Bedeutung anderer Unterschiede, wie vor allem die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, in den Hintergrund. Das ist einer der Gründe, weshalb der entstehende politische Katholizismus von Anfang an auch offensiv die Soziale Frage thematisierte. Aus diesem Grund konnte die katholische Zentrumspartei seit 1870 zu der ersten deutschen Volkspartei werden, die von der Mehrzahl der Katholiken über alle sozialen Schichten hinweg gewählt wurde. Zentrumspolitiker wie Georg von Hertling (1843-1919) und Franz Hitze (1851-1921) gehörten zu den profiliertesten Sozialpolitikern im Kaiserreich. Hitze war auch einer der Initiatoren des 1890 gegründeten *Volkvereins für das katholische Deutschland*, der sich vor allem der sozialpolitischen Bildung christlicher Gewerkschafter und der Propagierung der Ideen des Sozialkatholizismus widmete. Vor dem Ersten Weltkrieg zählte der Volksverein rund 800.000 Mitglieder und mehr als 15.000 ehrenamtliche Mitarbeiter. Der organisierte Sozialkatholizismus wurde so zu der nach der Sozialdemokratie erfolgreichsten sozialen Massenbewegung in Deutschland.

Sozialdemokratie und Sozialkatholizismus hatten dabei das gleiche „Geburtsthema“: die *Arbeiterfrage*. Ausgangspunkt des so bezeichneten epochalen Konflikts war das Bestreben, das von der aufklärerischen Philosophie propagierte Selbstverfügungsrecht des Menschen

auch im Wirtschafts- und Arbeitsleben durchzusetzen. Genau das war das Ziel der Einführung der Berufs- und Gewerbefreiheit zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Realität allerdings wollte sich dieser hehren Idee nicht fügen. Die bald unübersehbare Tatsache, dass der formal freie Arbeitsvertrag für den einzelnen Arbeitnehmer zu einem Dokument realer Unfreiheit pervertierte, wurde die prägende, schockierende Erfahrung einer ganzen Epoche. Karl Marx hat diesen Zusammenhang mit dem ihm eigenen Sarkasmus dadurch ausgedrückt, dass er den Arbeitsmarkt als „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“³ karikierte.

Marx freilich steht für die Idee der revolutionären Antwort auf die Soziale Frage. Sein revolutionäres Programm lastete jahrzehntelang schwer auf der jungen Sozialdemokratie. Gegen die für höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen streitende junge Gewerkschaftsbewegung wettete Marx, „dass sie gegen Wirkungen kämpft, nicht aber gegen die Ursachen dieser Wirkungen; dass sie zwar die Abwärtsbewegung verlangsamt, nicht aber ihre Richtung ändert; dass sie Palliativmittel anwendet, die das Übel nicht kurieren. [...] Statt des konservativen Mottos ‚Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk!‘, sollte sie auf ihr Banner die revolutionäre Losung schreiben: ‚Nieder mit dem Lohnsystem!‘“⁴.

Diese untrennbare Verknüpfung von Lohnarbeit und Entfremdungscharakter der Arbeit, die der Analyse der Sozialen Frage bei Marx zugrundeliegt und die sein ganzes politisch-ökonomisches Programm bestimmt, bildet schon im Ansatz den entscheidenden Unterschied zum Sozialkatholizismus. Zwar gab es auch im Katholizismus konservative Kräfte, die von einer ständischen Reorganisation der Industriegesellschaft träumten, aber der Mainstream des deutschen Sozialkatholizismus verfolgte spätestens seit der Reichsgründung den Weg der Sozialreform. Der Mainzer „Arbeiterbischof“ Wilhelm Emmanuel von Ketteler beschrieb diesen bereits 1869 in einem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz wie folgt: „Da also das ganze System nicht umzustößen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter, soweit möglich, an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.“⁵

Kettelers Kritik an dem real existierenden Kapitalismus und an den herrschenden Arbeitsbedingungen fiel dabei kaum weniger scharf aus

als die von Karl Marx. Der entscheidende Unterschied aber war: Anders als Marx lehnten Ketteler und der Sozialkatholizismus das Lohnarbeitsverhältnis nicht grundsätzlich ab. Abgelehnt wurde lediglich die zeitgenössische *laissez-faire-liberale* Vorstellung völliger Gestaltungsfreiheit des Arbeitsvertrages. Bereits Ketteler trat deshalb für eine staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung, für eine gewerkschaftliche Organisation der Arbeiter und sogar schon für das Streikrecht ein. Der letztgenannte Punkt ist deshalb so bemerkenswert, weil der Streik als Mittel des Arbeitskampfes noch lange Zeit durchaus umstritten war – zwar nicht bei den sozialpolitisch und gewerkschaftlich aktiven Katholiken, wohl aber in manchen lehramtlichen Stellungnahmen zur Soziallehre. Der Arbeitskampf wurde – und das mit Blick auf die Realität dieser Auseinandersetzungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht ganz zu Unrecht – als Element des Klassenkampfes gesehen, wie er im Mittelpunkt der marxistischen Theorie steht. Diese Idee des Klassenkampfes aber steht den traditionellen Gesellschaftsidealen des Katholizismus, dem ursprünglich ein organisches Gemeinschaftsdenken zugrunde liegt und in dessen Mittelpunkt noch heute das Gemeinwohl steht, diametral entgegen.

Hingegen fand die Idee des Tarifvertrages, also der kollektivvertraglichen Regelung der Arbeits- und Lohnbedingungen im Konsens von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, gerade vor dem Hintergrund der Gemeinschafts- und Gemeinwohlorientierung im Sozialkatholizismus von Anfang an großen Anklang. Der sozialpolitische Sprecher der Zentrumsfraktion Franz Hitze plädierte bereits 1898 dafür, „[d]ie individuelle Regelung des Arbeitsvertrages und des Lohnes [...] durch die ‚collective‘ der Berufsorganisation“⁶ zu ersetzen. Der Regierung, die tendenziell skeptisch, und der Industrie, die mehrheitlich ablehnend gegenüber der Tarifvertragsidee war, hielt er entgegen, dass „die Stärkung der Gewerkvereine am ersten dem Klassenkampf entgegenzuwirken geeignet ist.“⁷ Hitze bewies damit eine enorme Weitsicht. 1981 hat kein Geringerer als Jürgen Habermas festgestellt: „Die rechtliche Institutionalisierung des Tarifkonflikts ist zur Grundlage einer reformistischen Politik geworden, die eine sozialstaatliche Pazifizierung des Klassenkonflikts herbeigeführt hat.“⁸ Erst diese soziale Abfederung und Rahmung hat den Kapitalismus im großen, das 20. Jahrhundert beherrschenden Kampf der Systeme über den Kommunismus siegen lassen, denn: „Unter diesen Verhältnissen hat sich der designierte Träger einer künftigen Revolution, das Proletariat, als Proletariat aufgelöst.“⁹

Von Anfang an aber war es das Ziel des Sozialkatholizismus, das Tarifvertragswesen zu einer wirklichen Tarifpartnerschaft und einer noch umfassenderen Sozialpartnerschaft auszubauen. Mit dem darin zum Ausdruck kommenden Gesellschaftsideal hat der Sozialkatholizismus einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der konsensorientierten Sozialkultur in Deutschland geleistet, die, auf das Ganze gesehen, vielleicht noch wichtiger war und heute noch ist als die in 150 Jahren erreichten institutionellen Fortschritte. Gleichwohl hat der Sozialkatholizismus auch hier eine beachtliche Bilanz vorzuweisen, nicht zuletzt mit Blick auf die Geschichte der jungen Bundesrepublik und die Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft. Der Sozialkatholizismus war hierbei so erfolgreich, dass Ralf Dahrendorf 2004 feststellen konnte: „Wer in Deutschland von Sozialer Marktwirtschaft spricht [...] meint Ludwig Erhard plus katholische Soziallehre, jenes Programm der Unvereinbarkeiten, das die frühe CDU und CSU prägte und in gewissem Maße bis heute prägt, wobei die SPD es nach Bad Godesberg 1960 und mehr noch nach Karl Schiller übernommen hat.“¹⁰

Dahrendorf, darauf deutet das Wort „Unvereinbarkeiten“ schon hin, meinte das 2004 keineswegs unkritisch. Es war die Zeit der Agenda 2010, und der Liberale Dahrendorf meinte damals, es bräuchte, um die Soziale Marktwirtschaft zukunftsfest zu machen, weniger katholische Soziallehre – für Dahrendorf ein Synonym für Sozialpolitik – und wieder mehr Ludwig Erhard – für ihn ein Synonym für freien Markt. Zumindest in dieser Pauschalität hat sich diese Forderung inzwischen überlebt. In der Finanzmarktkrise der Jahre 2007 bis 2009 hat sich eindrucksvoll gezeigt, dass der primitive Neoliberalismus mit seiner pauschalen Forderung nach weniger Staat und mehr Markt gescheitert ist. Auch ist hier deutlich geworden, dass bestimmte sozialrechtliche Vorkehrungen – Stichwort: Kurzarbeitergeld – sehr hilfreich sein können, um eine Volkswirtschaft ohne allzu große soziale Verwerfungen durch eine solche Krise zu bringen. Nach dieser einschneidenden Episode ist die wirtschaftspolitische Diskussion inzwischen wieder viel differenzierter geworden. Gegenüber der Ideologie des Neoliberalismus in seiner vulgären Form hat das ordnungspolitische Denken wieder an Bedeutung gewonnen. Ordnungspolitik ist eine der Schlüsselideen des Neoliberalismus in seiner ursprünglichen, anspruchsvollen Form bei Walter Eucken und anderen; sie weist außerdem eine unübersehbare Nähe zu der als Ordnungsethik konzipierten katholischen Soziallehre auf. Der soziale Katholizismus sollte

deshalb die Gunst der Stunde nutzen und daran mitwirken, die jahrzehntelange ideologische – und ziemlich sinnlose – Entgegensetzung von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik aufzubrechen. Eine moderne Sozialpolitik sollte heute immer auch ordnungspolitisch durchdacht sein. Das heißt, Sozialpolitik sollte soziale Zwecke möglichst durch solche Instrumente zu erreichen suchen, die die Funktionalität des Marktes – insbesondere fairen Wettbewerb und freie Preisbildung – nicht beeinträchtigen. Wirtschaftspolitik wiederum sollte immer auch das Ziel der sozialen Gerechtigkeit berücksichtigen. Soziale Ungerechtigkeiten – auch das haben die Krisenjahre sehr deutlich gemacht – sind keineswegs nur ein moralisches Problem, sondern sie verursachen hohe volkswirtschaftliche Opportunitätskosten. Es ist richtig, dass jede Volkswirtschaft sich heute strukturell an die Herausforderungen des globalisierten Marktes anpassen muss. Zugleich muss aber auch dafür gesorgt werden, dass alle Bürger einen gerechten Anteil an den dadurch erreichten volkswirtschaftlichen Erträgen erhalten. Bischof Kettelers Forderung von 1869 kann deshalb auch heute noch, in Zeiten der Globalisierung, als programmatische Aussage des Sozialkatholizismus gelten: „Da also das ganze System nicht umzustoßen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter [heute würde man wohl sagen: alle Menschen, insbesondere die Schwachen; AK], soweit möglich, an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.“

Kritik an der in die Jahre gekommenen Marktwirtschaft gab es um die Jahrtausendwende aber nicht nur von marktliberaler Seite, sondern auch von links. Besonders prominent ist diejenige des dänischen Soziologen Gøsta Esping-Andersen, der in seinem 1990 erschienenen Buch *The Three Worlds of Welfare Capitalism* die von der katholischen Soziallehre inspirierten Wohlfahrtsstaaten, wie sie beispielsweise in Deutschland und Österreich existieren, als „konservativ“ und „korporatistisch“ kritisiert. Dieses Modell ist für ihn zwar besser als das „angelsächsische“, das archetypisch in den USA verwirklicht ist, aber deutlich schlechter als das „skandinavische“ Modell, das sich durch einen starken Wohlfahrtsstaat auszeichnet, der alle Bürger unabhängig von ihrem Beruf und sozialen Status in ein und dasselbe System der sozialen Sicherung einbezieht und soziale Gleichheit auf hohem Niveau garantieren soll.

Auch diese Kritik hat sich inzwischen weitgehend überlebt. Der skandinavische Wohlfahrtsstaat ist wegen drohender Überforderung des Staates an seine Grenzen gestoßen und hat deutlich abspecken müssen. Dänemark, aber auch Finnland, haben sich inzwischen sogar weitgehend bzw. stark von dem von Esping-Andersen idealisierten „skandinavischen Modell“ verabschiedet. Das altehrwürdige, aus der katholischen Soziallehre stammende und von Esping-Andersen so gering geschätzte Subsidiaritätsprinzip („korporatistisch“ und „konservativ“) dagegen erfreut sich als Leitprinzip für sozialstaatliche Strukturreformen wieder großer Popularität, weil es einen Weg zwischen der Skylla des Etatismus und der Charybdis der reinen Marktgesellschaft weist.

Recht hatte Esping-Andersen aber, dass sich wohlfahrtsstaatlicher Anpassungsdruck heute keineswegs nur aus den durch die Globalisierung verändernden volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen, sondern auch aus weiteren sozio-ökonomischen Veränderungen ergibt. Beispielsweise ist das Normalarbeitsverhältnis heute genauso wenig mehr eine Selbstverständlichkeit wie die Familie als lebenslange Ehe mit mindestens zwei Kindern, in denen der Vater Vollzeit und die Mutter allenfalls Teilzeit arbeitet. Gerade die Erosion der traditionellen Familie ist dabei ein Umstand, der manche in der katholischen Kirche schmerzt. Aber auch und gerade die kirchliche Soziallehre kann nicht einfach weiter unverdrossen auf Selbstverständlichkeiten setzen, die keine mehr sind. Es gilt, was der Jesuit und Sozialethiker Hermann Josef Wallraff einmal gesagt hat: die katholische Soziallehre ist ein Gefüge von offenen Sätzen, die entsprechend den sozialen Herausforderungen der konkreten Zeit und Gesellschaft inhaltlich gefüllt werden müssen.¹¹

Die Soziale Frage stellt sich heute nicht mehr als Arbeiterfrage, die im 19. Jahrhundert den Entstehungshintergrund des Sozialkatholizismus bildete. Die soziale Konfliktlinie verläuft heute anders als damals nicht mehr zwischen Kapital und Arbeit, zwischen „oben“ und „unten“. Heute trennt die soziale Konfliktlinie vielmehr diejenigen, die „drinnen“ sind, von denen, die „draußen“ bleiben, die ausgeschlossen sind von zentralen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ressourcen unserer Gesellschaft. Anders als das Proletariat im 19. Jahrhundert ist die Gruppe derjenigen, die dieses Problem betrifft, heute sehr heterogen; zu ihr gehören Langzeitarbeitslose, prekär Beschäftigte, Behinderte, Alleinerziehende, Kinder aus sozial

schwachen Familien oder Migranten. Und es ist wohl kein Zufall, dass diese neue Herausforderung im nach wie vor stark gemeinwohlorientierten Sozialkatholizismus früher erkannt wurde als anderenorts. Bereits 1986 haben die US-amerikanischen katholischen Bischöfe in ihrem vielbeachteten Wirtschaftshirtenbrief „Economic Justice for All“ den traditionellen Begriff der sozialen Gerechtigkeit um das Ziel sozialer Inklusion erweitert und von „Beteiligungsgerechtigkeit“ gesprochen.¹² Inzwischen sind diese Begriffe in aller Munde, aber auch nach 30 Jahren liegt hier nach wie vor die große soziale Herausforderung, in Zeiten des Zuzugs von Millionen Flüchtlingen und Migranten vielleicht mehr denn je. Gerade die Flüchtlingskrise hat aber auch gezeigt, wie viel Solidaritätsressourcen in unserer Gesellschaft nach wie vor vorhanden sind, besonders auch in den Kirchen. Der soziale Katholizismus ist nicht tot, sondern höchst lebendig, auch wenn er sich heute oft in ganz anderen Erscheinungsformen zeigt als in früheren Zeiten.

- 1| *Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 80.*
- 2| *Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918, Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist, Sonderausg., München 1998, 439.*
- 3| *Karl Marx, Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie (Marx-Engels-Werke 23-25), Berlin 1962-64, Bd. 1, 189.*
- 4| *Karl Marx, Lohn, Preis und Profit, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 16, Berlin 1962, 101-152, hier: 152.*
- 5| *Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Ansprache vor der Fuldaer Bischofskonferenz vom 05.09.1869, in: Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. E. Iserloh, Bd. I.2, Mainz 1977, 429-451, hier: 438.*
- 6| *Franz Hitze, Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, 4. Aufl., Mönchengladbach 1905, 14.*
- 7| *Franz Hitze, Reichstagsrede zur Bedeutung der Gewerkvereine (1898), in: Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.), Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn u. a. 2006, 225-232, hier: 231.*
- 8| *Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 2, 510.*
- 9| *Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1971, 229.*
- 10| *Ralf Dahrendorf, Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture, Berlin 2004, 13.*
- 11| *Vgl. Hermann Josef Wallraff, Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Eigenart, Wege, Grenzen, Köln 1975, 26 ff.*
- 12| *Vgl. hierzu Arnd Küppers, Soziale Gerechtigkeit im Verständnis der Katholischen Soziallehre, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 165-174.*