

B.3 Sozialkatholizismus

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Aus welchem historischen Kontext heraus sind die kirchliche Sozialverkündigung und das Fach Christliche Sozialethik entstanden?
- Welche Lernprozesse haben im Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert stattgefunden?
- Welche Konsequenzen sind daraus für das Selbstverständnis Christlicher Sozialethik zu ziehen?

1. Die Französische Revolution und die Folgen

Christliche Sozialethik (CSE) ist nicht vom Himmel gefallen, sondern in einem bestimmten Kontext entstanden. Die erste päpstliche Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN) wurde 1891 veröffentlicht. Sie ist jedoch nicht der Beginn kirchlicher Sozialverkündigung, sondern das Ergebnis weit zurückreichender Entwicklungen. Besonders Fragen der Armutsbekämpfung waren für Christ*innen immer schon wichtig (→ B.2). Aber für die moderne Sozialethik war vor allem das 19. Jh. prägend. Dabei gab es große Unterschiede zwischen den Ländern, auch zwischen den Ortskirchen und der römischen Kurie sowie den Päpsten. Besonders wichtig waren die Entwicklungen in den USA, in Frankreich, Belgien, Italien, der Schweiz, Österreich und Deutschland. In anderen Ländern, vor allem in Lateinamerika, war es RN, die erst entsprechende Entwicklungen ausgelöst hat.

Historische Entwicklungen orientieren sich nicht an Jahrhundertgrenzen. Deshalb wird oft von einem *langen 19. Jahrhundert* gesprochen. Denn es waren vor allem die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika (1776) und die Französische Revolution (1789), die massive gesellschaftliche Veränderungen auslösten. Und eigentlich schloss erst der Erste Weltkrieg (1914–1918) diese wichtige Epoche ab. Es ist eine große Tragik der Kirchengeschichte, dass die von protestantischen Christ*innen

B. Historische Vergewisserungen

beeinflusste Unabhängigkeitserklärung der USA und die Französische Revolution, die zuerst vom niederen Klerus und vielen Bischöfen in Frankreich unterstützt worden war, aufgrund von Radikalisierungsprozessen beider Seiten von der katholischen Kirche abgelehnt wurden. Das Papsttum wehrte sich auch deshalb gegen die neuen Ideen, weil es ein Übergreifen der Revolution auf den bis 1870 bestehenden Kirchenstaat befürchtete. Besonders wurden die Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit abgelehnt, vor allem in der Enzyklika *Mirari vos* (1832, Papst Gregor XVI., Pontifikat 1831–1846) und im *Syllabus errorum*, einer Auflistung von „Zeitirrtümern“ (1864, Papst Pius IX., Pontifikat 1846–1878).

- **Die Ablehnung der Französischen Revolution und der von ihr proklamierten Menschenrechte durch die Kirche war eine schwere Hypothek für das soziale und politische Engagement der Katholik*innen im 19. Jahrhundert. Diese antimoderne Haltung wurde erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) überwunden.**

Ende des 18. Jh. war das bereits unter Erosion leidende Heilige Römische Reich Deutscher Nation (962–1806) durch die Konkurrenz zweier Konfessionen gekennzeichnet (→ B.2.5) und in eine große Zahl von etwa 300 Staaten geteilt, darunter weltliche und geistliche Fürstentümer sowie die beiden hegemonialen Mächte Österreich und Preußen. Neben den neuen Ideen der *Französischen Revolution* war die größte Auswirkung für die deutschen Länder die von Napoleon Bonaparte (1769–1821) erkämpfte Annexion der Gebiete westlich des Rheins. Zur Entschädigung der davon betroffenen Fürsten wurde 1803 durch den Reichsdeputationshauptschluss auch kirchliches Eigentum in den deutschen Ländern säkularisiert. Während später der Wiener Kongress 1814/15 zumindest teilweise die früheren Verhältnisse wiederherstellte, wurden die kirchlichen Güter und geistlichen Fürstentümer nicht zurückgegeben. Auch der Papst hat die Interessen der deutschen Bistümer aus Angst vor einer zu starken Selbständigkeit der deutschen Kirche nicht verteidigt. Drei Millionen Menschen wechselten ihre staatliche Zugehörigkeit, so dass viele Katholik*innen fortan als Minderheit unter einem protestantischen Regime lebten. Die Kirche verlor ihre wirtschaftliche Autonomie, ihre etablierte Organisationsform und einen großen Teil ihrer traditionellen kulturellen und politischen Einflussmöglichkeiten. Institutionelle Stabilität und gesellschaftlicher

Einfluss konnten nicht mehr auf der Grundlage der Symbiose zwischen weltlicher und kirchlicher Macht erreicht werden.

Paradoxerweise führte in Preußen die Besetzung durch Napoleon (1806 Besetzung Berlins) zu einigen liberalen Reformen, die von Karl Freiherr vom Stein (1757–1831) und Karl Fürst von Hardenberg (1750–1822) vorangetrieben wurden: Befreiung der Leibeigenen (1807), größere Selbstverwaltung der Städte (1810) und später, 1834, Freiheit des Handels und Zollunion. Es handelte sich um eine allmähliche, von Gedanken der Aufklärung inspirierte Revolution von oben, eine „restaurative Modernisierung“, um den nationalen Widerstand gegen Napoleon zu stärken und eine „Revolution von unten“ zu verhindern.

2. Die Auswirkungen auf die katholische Kirche in den deutschen Ländern

Der Machtverlust der deutschen Ortskirchen führte zu einer stärkeren Abhängigkeit der Bischöfe von der zentralen kirchlichen Autorität. Rom wurde zum privilegierten Ansprechpartner in den Verhandlungen zwischen Kirche und Staat, oft über die Interessen der deutschen Bischöfe und Lai*innen hinweg. Der römische Zentralismus, wie wir ihn heute kennen, ist Ergebnis dieser Entwicklungen des 19. Jh. Gleichzeitig wurde die Kirche in ihrer pastoralen Arbeit stärker vom religiösen Bewusstsein ihrer Gläubigen abhängig. Dadurch bekam die Mobilisierung der Lai*innen für die Aufrechterhaltung der Institution eine größere Bedeutung als früher. Im Kontext der Ablehnung von Aufklärung und Revolution durch die Romantik strebte die Kirche nach spiritueller Erneuerung, zum Beispiel durch die erste Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier 1844. Zeitschriften wie *Der Katholik* in Mainz oder die rege Publikationstätigkeit von Joseph Görres (1776–1848), dem Namensgeber der noch heute existierenden katholischen Wissenschaftsvereinigung *Görres-Gesellschaft*, trugen zu einem neuen Selbstbewusstsein der Katholik*innen bei. Einen entscheidenden Anstoß gab jedoch das sogenannte *Kölner Ereignis*: Der Kölner Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering (1773–1845) forderte, dass die Kinder aus Mischehen zwischen Protestant*innen und Katholik*innen katholisch erzogen würden, während die preußische Regierung darauf bestand, dass die Kinder in der Konfession des (oft protestantischen) Vaters zu erziehen seien. Da der Erzbischof nicht nach-

B. Historische Vergewisserungen

gab, wurde er 1837 von der Polizei verhaftet und bis 1839 in Minden unter Hausarrest gestellt. Erst 1842, nach der Machtübernahme von König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), der aus seiner Sympathie für die Romantik keinen Hehl machte – er förderte auch die Vollendung des Kölner Doms –, konnte der Konflikt gelöst werden. Das *Kölner Ereignis* markierte den Beginn einer massiven Mobilisierung der Katholik*innen für die Rechte ihrer Kirche gegenüber dem Staat. Görres reagierte mit seinem Pamphlet *Athanasius* (1838), und der spätere Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) beschloss, seine Karriere in der preußischen Verwaltung aufzugeben, um Theologie zu studieren und Priester zu werden (1844) (→ B.3.5).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die Kirche und die entstehende katholische Bewegung die Märzrevolution von 1848 für sich nutzten. Ohne die Demokratie als christliche Regierungsform zu bejahen, sprach sich die Mehrheit der Katholik*innen für liberale Werte wie Religions-, Presse- und Vereinigungsfreiheit aus. Zur gleichen Zeit wurden *Pius-Vereine für religiöse Freiheit* gegründet, deren überregionales Treffen 1848 als der erste deutsche *Katholikentag* gilt. Für deren weitere Organisation wurde schon 1868 ein *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* gebildet. Das gesamte Spektrum der sozialen Aktivitäten der Kirche steht in engem Zusammenhang mit diesen defensiven Bestrebungen. Freilich traten die meisten Katholik*innen für bescheidene Reformen von oben ein, statt demokratische Bewegungen (und Aufstände) zu unterstützen, da sie eine antiklerikale Radikalisierung und einen aufkeimenden Kommunismus befürchteten (das Kommunistische Manifest von Karl Marx [1818–1883] und Friedrich Engels [1820–1895] stammt ebenfalls aus dem Jahr 1848).

- **Zum Ausgleich der durch die Säkularisation verlorenen Macht und zur Verteidigung der Rechte der Kirche gegenüber dem Staat entwickelte die katholische Kirche Strategien zur Mobilisierung der Lai*innen. Der Sozialkatholizismus ist in diesen Kontext einzuordnen.**

3. Industrielle Revolution und soziale Frage

Nicht aufzuhalten war die Dynamik der technischen und industriellen Entwicklung. Deshalb spricht Hans-Ulrich Wehler von einer „Dop-

pelrevolution“¹, bestehend einerseits aus einer politischen Revolution, die zunächst scheiterte, und andererseits der industriellen Revolution. Ein entscheidender Faktor war die technische Entwicklung – von der Erfindung der Dampfmaschine (1768) über den mechanischen Webstuhl (1785) bis zur Eisenbahn (1835 zwischen Fürth und Nürnberg). Zusätzlich entstanden im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus drei große Märkte: für Waren (Zollunion), für Arbeit (Ende der Leibeigenschaft) und für Geld (Aktiengesellschaften), alles auf der Grundlage einer stillschweigenden Übereinkunft zwischen dem erstarkenden Bürgertum und den alten Feudalmächten. Die sozialen Folgen waren dramatisch: Ein Großteil der wachsenden Bevölkerung verlor seine traditionellen Produktionsmittel und musste vom Land in die Industriezentren ziehen, wo er unter äußerst schwierigen Bedingungen lebte. Das Überangebot an Arbeitskräften führte zu extrem niedrigen Löhnen, so dass auch Frauen und Kinder im Alter von fünf oder sechs Jahren in den Fabriken arbeiteten, oft 14 oder 16 Stunden pro Tag. Die liberale Ideologie der Nichteinmischung durch den Staat (Nachtwächterstaat) blockierte Versuche, diese Situation zu verbessern. Die Spannungen entluden sich in spontanen Aufständen (z. B. der schlesischen Weber 1844), aber es fehlte an Organisation und Einheit der Arbeiter*innen und Handwerker*innen. Nach und nach wurden Gewerkschaften, Genossenschaften und Sparkassen gegründet (z. B. Raiffeisenkassen 1864). Später entstanden politische Organisationen wie der 1863 von Ferdinand Lassalle (1825–1864) gegründete Allgemeine Deutsche Arbeiterverein und die von Wilhelm Liebknecht (1826–1900) und August Bebel (1840–1913) 1869 gegründete Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands; beide Organisationen wurden durch das Gothaer Programm 1875 vereinigt und bildeten nach Beschluss des Erfurter Programms 1890 die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD).

4. Der politische Katholizismus in Deutschland

Das von Otto von Bismarck (1815–1898, seit 1862 Ministerpräsident in Preußen) geförderte preußische Hegemonialstreben führte nach dem

1 Wehler, H.-U., Deutsche Gesellschaftsgeschichte II. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815–1845/49, Frankfurt a. M. 1987.

B. Historische Vergewisserungen

Krieg gegen Frankreich zur Gründung des Deutschen Reiches (1871). Da Österreich nicht Teil des neuen Staates war, blieben die Katholik*innen in Deutschland in der Minderheit. Im sogenannten Kulturkampf verdächtigte Bismarck die Katholik*innen, Feinde des Reiches zu sein, weil sie die Integration Österreichs bevorzugt hätten. Er wollte den Machtzuwachs der 1870 gegründeten katholischen *Deutschen Zentrumspartei* (kurz: Zentrum), der einzigen wichtigen politischen Kraft außerhalb seiner Kontrolle, verhindern. Darüber hinaus war es aufgrund des *Syllabus errorum* (1864) (→ B.3.1) und der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) leicht, die katholische Kirche als Feindin des Fortschritts und ihre Gläubigen als Hörige einer fremden Macht darzustellen. Die Gesetze des *Kulturkampfes* untersagten dem Klerus jegliche öffentliche Kritik an staatlichen Maßnahmen (Kanzelparagraph 1871), verhinderten die kirchliche Einflussnahme auf Schulen (1872), verlangten eine wissenschaftliche Ausbildung von Priestern (Mairgesetze 1873/74), verboten den Jesuitenorden (1872) und führten flächendeckend die Zivilehe ein (1874/75). Bischöfe und Priester versuchten, diese Gesetze zu boykottieren; viele wurden verhaftet oder mussten das Land verlassen. Letztlich jedoch scheiterte Bismarck ebenso wie später seine Politik gegen die sozialistischen Bewegungen. Stattdessen trug der Kulturkampf dazu bei, eine starke Solidarität unter den Katholik*innen zu schaffen, die nicht nur fast einstimmig bei Wahlen für das Zentrum stimmten, sondern sich auch in einer Reihe von Vereinigungen mit unterschiedlichen Zielen, aber immer defensiv gegenüber dem Staat und dem Liberalismus (und später auch dem Sozialismus) organisierten. So erfüllte der Kulturkampf in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine ähnliche Funktion wie das Kölner Ereignis in der ersten Hälfte. Bismarcks Annäherung an das Zentrum, um den Einflüssen des Liberalismus und des Sozialismus entgegenzuwirken, und die offenere Haltung von Papst Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903) führten zu einem allmählichen Abbau der Spannungen. Die Bismarck'sche Sozialpolitik, als „positive“ Maßnahme des antisozialistischen Kampfes in einem günstigen wirtschaftlichen Kontext konzipiert, gab dem Zentrum die Möglichkeit, eine eigene politische Identität zwischen Liberalismus und Sozialismus aufzubauen. Damit erreichte das Zentrum die politische Integration eines großen Teils der Katholik*innen in das Deutsche Reich.

Während der Weimarer Republik (1918–1933) spielte das Zentrum zusammen mit der Sozialdemokratie eine staatstragende Rolle. Viele

Politiker*innen, darunter auch etliche Priester (z. B. Heinrich Brauns, 1868–1939) und Kanzler der Weimarer Republik (z. B. Heinrich Brüning, 1885–1970), gehörten ihm an. Auch eine der ersten weiblichen Abgeordneten des Deutschen Reichstags war Mitglied des Zentrums: die katholische Politikerin Hedwig Dransfeld (1871–1925). Trotz der Kritik des Zentrums, das wie alle Parteien im Nationalsozialismus „gleichgeschaltet“ wurde, schloss Deutschland im Juli 1933 ein Konkordat mit dem Vatikan, das erheblich zur Legitimation des Hitler-Regimes beitrug. Nach dem Zweiten Weltkrieg entschlossen sich Christ*innen beider Konfessionen, sich gemeinsam in den überkonfessionellen christlichen Parteien CDU/CSU zu organisieren. In den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland gab es auch weiterhin enge Verflechtungen zwischen den teilweise gegen Widerstände der Bischöfe wieder errichteten, in der Nazi-Zeit verbotenen katholischen Verbänden und den C-Parteien. Heute jedoch finden Katholik*innen in verschiedenen Parteien ihre politische Heimat. Auch im Zentralkomitee der deutschen Katholiken sind Mitglieder verschiedener demokratischer Parteien aktiv.

- ▶ **Die katholische *Deutsche Zentrumspartei* als politische Organisation des Katholizismus ging gestärkt aus dem Kulturkampf hervor, entwickelte ein eigenes Profil gegenüber liberalen und sozialistischen Parteien und spielte in der Weimarer Republik zusammen mit der Sozialdemokratie eine staatstragende Rolle.**

5. Sozialkatholizismus: Prägende Persönlichkeiten und Organisationen

Sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche waren es einige besonders herausragende Persönlichkeiten, die sich von der Not der Menschen und den politischen Herausforderungen der Zeit zum sozialen Engagement motivieren ließen. Sie hatten jedoch mit Ablehnung außerhalb und innerhalb der Kirche zu kämpfen. Es ist symptomatisch, dass viele von ihnen als *rote Kapläne* diffamiert wurden.

Der bekannteste ist zweifellos Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (ab 1850 Bischof von Mainz). Sein Lernprozess von einer sozialromantischen Sicht hin zu realistischen und pragmatischen Vorschlägen für strukturelle Veränderungen hatte entscheidenden Einfluss

B. Historische Vergewisserungen

auf den Sozialkatholizismus. In seinen Adventspredigten 1848 im Mainzer Dom identifizierte Ketteler, damals noch Pfarrer und Abgeordneter des Paulskirchen-Parlaments, die radikalliberalen oder kommunistischen Vorstellungen vom Eigentum als das wesentliche Problem seiner Zeit. Unter Berufung auf die Lehre des heiligen Thomas von Aquin (1225–1274) bestand er auf der universellen Bestimmung der Güter der Erde und damit auf der sozialen Funktion allen Eigentums, gleichzeitig aber auch auf der Notwendigkeit dieser Institution, um eine gute Verwaltung der Güter zu gewährleisten. Als Ursache des falschen Eigentumsverständnisses identifizierte er den religiösen Wandel: „*Der Abfall vom Christentum ist der Grund unseres Verderbens*; ohne diese Erkenntnis gibt es keine Rettung.“² Folglich ist es für ihn nur die katholische Kirche, die die notwendigen Mittel zur Lösung sozialer Probleme anzubieten hat. Entsprechend unterstützte er auch die Gründung von *Pius-Vereinen* und der stärker sozial-karitativ ausgerichteten *Vinzenz-* oder *Elisabeth-Vereine*, die meist von Adligen oder dem Bürgertum geleitet wurden und den Arbeiter*innen und der armen Landbevölkerung helfen wollten. Auch die Gründung vieler neuer karitativer Orden, in denen übrigens Frauen eine besondere Möglichkeit zu eigenständiger beruflicher Entwicklung fanden, wurde von Ketteler tatkräftig unterstützt.

Adolf Kolping (1813–1865), der „Gesellenvater“, hatte das Schuhmacherhandwerk erlernt, als ihn das Kölner Ereignis (1837) dazu motivierte, das Abitur zu machen und Theologie zu studieren. 1845 zum Priester geweiht, begann er seine pastorale Arbeit in Elberfeld (heute Wuppertal), wo zwei Lehrer einen Gesellenverein gegründet hatten, der 1847 Kolping zu seinem geistlichen Leiter (Präses) wählte. 1849 wurde Kolping zum Vikar des Kölner Doms ernannt und konnte in anderen Städten Gesellenvereine gründen, um den jungen Menschen ein Zuhause und eine familiäre Atmosphäre zu bieten, die ihnen die Meister nach der Auflösung der Zünfte nicht mehr geben konnten. 1879 gab es bereits 525 Verbände mit 70 000 Mitgliedern und 105 Hospize in verschiedenen Ländern. Kolping beschränkte sich jedoch auf soziale und pädagogische Arbeit. Er wollte die gesellschaftlichen Probleme, deren tiefste Wurzeln in der

2 Ketteler, W. E. von, Die katholische Lehre vom Eigentum (2. Teil), in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, Kevelaer 1976, 99–115, hier 106 f. (Hervorhebung im Original).

Abwendung von der Religion lägen, durch Ausbildung und Erziehung des Einzelnen lösen. Dazu entfaltete er auch eine rege publizistische Tätigkeit. Aber die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik und strukturellen Wandels wurde von ihm noch kaum wahrgenommen.

Etwa 20 Jahre nach den Adventspredigten hatte sich Kettelers oben beschriebene Ursachenanalyse verändert. In einer Rede vor 10 000 Arbeiter*innen auf der Liebfrauenheide (bei Offenbach) 1869 betonte er, dass die Ursachen der sozialen Frage nicht allein oder in erster Linie in der Abwesenheit von Religion lägen, sondern in der Entwicklung hin zu einem kapitalistischen System: „Der Arbeiter mit seiner Kraft wurde [...] isoliert, die Geldmacht dagegen wurde zentralisiert.“ Dies habe zu einem „Zertreten der Menschenkraft durch die Geldmacht“³ geführt. Die Arbeit werde nur als Ware betrachtet und deshalb der Arbeiter nach dem „ehernen Lohngesetz“ nur so entlohnt, dass er gerade das Nötigste zum Überleben habe. Da Ketteler jedoch ein völliger Systemwechsel nicht möglich erschien – weder rückwärts zu einer mittelalterlichen Gesellschaft der Stände noch in Richtung einer kommunistischen Gesellschaft –, war die einzige Lösung die Organisation der Arbeitenden zur Verteidigung ihrer Rechte und Interessen (höhere Löhne, Ausbildung, Ruhepausen, Verbot von Kinderarbeit und der Arbeit verheirateter Frauen) und das Eingreifen des Staates.

Kettelers Predigt auf der Liebfrauenheide, oft als Magna Charta der christlichen Arbeiterbewegung bezeichnet, war ein entscheidender Impuls für die Gründung katholischer Arbeitervereinigungen, die zwar immer noch von Priestern geleitet wurden, aber bereit waren, die Interessen und Rechte der Arbeiter*innen zu verteidigen, und daher auch offen waren für eine gelegentliche Zusammenarbeit mit Sozialdemokratie und Gewerkschaften. Ketteler selbst führte eine interessante Korrespondenz mit Ferdinand Lassalle. Tatsächlich konnte der Sozialkatholizismus seit den 1870er Jahren, insbesondere nach dem Kulturkampf, trotz aller Einschränkungen einen wichtigen Raum der Selbstorganisation und des politischen Kampfes für die katholischen Angehörigen der unteren Klassen eröffnen. Die Arbeiter*innen begannen, eine Stimme zu

3 Ketteler, W. E. von, Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. Ansprache auf der Liebfrauenheide bei Offenbach, 25.11.1869, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) (Hg.), Texte, 241–262, hier 243 f.

B. Historische Vergewisserungen

haben. Später zwangen allerdings Bismarcks antisozialistische Gesetze die katholischen Arbeiter*innen, sich als religiöse und antisozialistische Vereinigungen zu präsentieren, was ihre Emanzipation von der Bevormundung durch die katholische Hierarchie behinderte. Jede Gruppe von Katholiken, die sich für die Interessen der Arbeitenden einsetzte, musste an zwei Fronten kämpfen: gegen die Sozialist*innen, die ein Monopol auf die Vertretung der Interessen der Arbeiterklasse anstrebten – und das mit kämpferischem Antiklerikalismus und Atheismus –, und gegen die innerkirchlichen Tendenzen der konservativen Integralist*innen, die in ihrem Antimodernismus alle Aktivitäten der strengen Kontrolle durch die kirchliche Autorität unterwerfen wollten.

Eine Generation nach Ketteler prägte Franz Hitze (1851–1921) den deutschen Sozialkatholizismus: Bereits während seines Theologiestudiums in Würzburg begann er, sich mit der sozialen Frage und dem Marxismus zu beschäftigen. Er kam zu dem Schluss, dass die kapitalistische Gesellschaft an „inneren Widersprüchen krankt, die ihre Auflösung bewirken müssen“, und dass eine „Reorganisation der Gesellschaft“ notwendig sei, um der „Uebermacht des Kapitals“ ein Ende zu setzen. „Die Concurrrenz genügt als ordnendes Prinzip nicht [...]“⁴ Die einzig mögliche Lösung ist für Hitze ein „christlicher Sozialismus“, ähnlich der Ständegesellschaft des Mittelalters. Obwohl Hitze hier noch eine sozialromantische Position vertritt, verwendet er Elemente der marxistischen Analyse und betont die Notwendigkeit struktureller Veränderungen: „Alle ‚Freiwilligkeits‘-Pflaster können die Schwächen nicht heilen. ‚Liebe‘ und ‚Almosen‘ können die *individuelle* Noth lindern, in der großen ‚sozialen‘ Frage wollen sie wenig besorgen.“⁵ 1880, zwei Jahre nach seiner Priesterweihe, wurde Hitze zum ersten Generalsekretär des Vereins *Arbeiterwohl* gewählt, der von einer Gruppe von Unternehmern gegründet worden war und soziale Maßnahmen förderte, die für die Arbeiter*innen selbst nützlich waren: Ausschüsse zur Vertretung ihrer Interessen gegenüber der Arbeitgeberseite, Krankenversicherungen, Genossenschaftssparkassen, Kindergärten, Kantinen, Volksbibliotheken und Versammlungsräume, Vorträge über Hygiene, Bildung, Nähen usw. Durch die Zusammenarbeit mit dem Textilunter-

4 Hitze, F., *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft*, Paderborn 1880, 51.

5 Hitze, *Kapital und Arbeit*, 451 (Hervorhebung im Original).

nehmer Franz Brandts (1834–1914) lernte Hitze, dass es eine Vielzahl konkreter Maßnahmen gab, um die Situation der Arbeiter*innen zu verbessern, ohne auf den Wechsel zu einem nichtkapitalistischen System warten zu müssen. Nach und nach gab er das romantische Ideal des „christlichen Sozialismus“ und die Fundamentalkritik am kapitalistischen System auf, um für konkrete Reformen zu plädieren. 1884 (bis 1921) in den Reichstag gewählt, wurde er schnell zum gesellschaftspolitischen Sprecher des Zentrums. Gemeinsam mit dem *Verein für Socialpolitik* (gegründet 1873) entwarf er die ersten Sozialgesetze. 1890 gründeten Hitze, Brandts u. a. den *Volksverein für das katholische Deutschland*, um die Ideen des Sozialkatholizismus durch Bildungsarbeit zu fördern und zu verbreiten, den Sozialismus zu bekämpfen, engagierte Lai*innen und Priester (oft zukünftige Politiker*innen des Zentrums) auszubilden und die Aktivitäten aller katholischen Vereine zu koordinieren. Auch an der Gründung des *Deutschen Caritasverbands* 1897 war Hitze maßgeblich beteiligt. 1893 wurde Hitze als Professor an die Universität Münster auf den neu geschaffenen und ersten Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre berufen.

- ▶ **Der deutsche Sozialkatholizismus durchlief in der Suche nach Lösungen für die soziale Frage einen Lernprozess von dem Streben nach Rückkehr zu einer wohlgeordneten Ständegesellschaft hin zu einer pragmatischen und realistischen Suche nach konkreten Verbesserungen. Dabei nutzte man zunehmend die modernen Errungenschaften wie Versammlungs- und Pressefreiheit.**

6. Der Gewerkschaftsstreit

Die Mobilisierung der Lai*innen förderte letztlich auch deren Eigenständigkeit und Selbstbewusstsein, was immer wieder zu Konflikten mit der Hierarchie führte. Diese lassen sich exemplarisch am sogenannten *Gewerkschaftsstreit* zeigen: Die katholischen Arbeitervereine fühlten sich durch die erste Sozialenzyklika RN unterstützt, weil sie das Recht betonte, freie Vereinigungen (RN 36–38) zu gründen. Der Antiklerikalismus der sozialistischen Gewerkschaften verhinderte die Bildung einer Einheitsgewerkschaft. Die christlichen Arbeiter*innen wollten jedoch den Kampf für ihre Interessen durch die Bildung über-

B. Historische Vergewisserungen

konfessioneller Gewerkschaften stärken. Während der Volksverein mit Sitz in Mönchengladbach diese Entwicklung unterstützte, wurde sie von zwei Bischöfen, Kardinal Georg von Kopp (1837–1914, Breslau) und Michael Felix Korum (1840–1921, Trier), und der *Union der Katholischen Arbeiterverbände* mit Sitz in Berlin kritisiert. Diese *Berliner Richtung* beklagte den Verlust der religiösen Grundlage in einer interkonfessionellen Organisationsform und lehnte Streiks, politische Aktionen sowie die Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie ab, da sie befürchtete, dass katholische Arbeiter*innen dem Sozialismus verfallen könnten. Außerdem wollte sie nicht akzeptieren, dass sich die Arbeiter*innen unabhängig von klerikaler Kontrolle autonom organisierten.⁶ Der Konflikt verschärfte sich, als die preußischen Bischöfe 1900 in der *Fuldaer Pastorale* auf der religiösen Grundlage der Arbeitervereinigungen und auf der Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität bestanden. In seiner Enzyklika *Singulari quadam* (SQ, 1912) bekundete Papst Pius X. (Pontifikat 1903–1914) zwar seine Sympathie für die Berliner Richtung, erlaubte den Bischöfen aber, die christlichen Gewerkschaften in ihren Diözesen zu tolerieren. Erst die Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA, 1931) beseitigte die Vorbehalte gegen interkonfessionelle Vereinigungen (QA 35). Die Synode der deutschen Bistümer in Würzburg (1971–1975) beurteilte den Gewerkschaftsstreit als Katastrophe für das Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche: „[...] schlagender kann man die katholischen Arbeiter nicht als unmündig abstempeln. [...] der in der Arbeiterbewegung und für die Beziehungen zwischen Kirche und Arbeiterschaft angerichtete Schaden war nicht mehr gutzumachen“ (KuA 1.4.1 und 1.4.2).

- **Der Gewerkschaftsstreit steht exemplarisch für die Konflikte, die durch den kirchlichen Kontrollanspruch ausgelöst wurden. Die damit verbundenen Kränkungen und Enttäuschungen trugen zur Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche bei.**

6 Ritter, E., *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*, Köln 1954, 323.

7. Die Katholische Soziallehre – die Wissensform des deutschen Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert

Wilfried Loth charakterisiert den Sozialkatholizismus als eine zugleich moderne und antimoderne Bewegung.⁷ Er entwickelte sich in ständiger Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und dem Kommunismus und stand im Wettbewerb mit dem Protestantismus und ähnlichen Entwicklungen dort. Bemerkenswert ist der Lernprozess, den viele Teile des Sozialkatholizismus durchlaufen haben: von einer rückwärtsgewandten Ablehnung der neuen Verhältnisse hin zu einer genaueren Analyse struktureller Ursachen der Probleme, einer pragmatischen Suche nach konkreten Lösungen und der geschickten Nutzung der neuen Freiheitsrechte. Dabei ist es erstaunlich, dass trotz dieser Kontextgebundenheit und Pragmatik eine *Soziallehre* in Form einer unveränderlichen und universell gültigen Ordnungsvorstellung entstanden ist, die für sich in Anspruch nahm, vernünftig und allen Menschen einsichtig zu sein, trotzdem aber die kirchliche Autorität als letzte Instanz der Interpretation benötigte. Klassisch kommt dieses Verständnis in einer Definition von Gustav Gundlach zum Ausdruck: Die „katholische Gesellschaftslehre ist die einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe“⁸.

Wie ist diese Diskrepanz zwischen historischer Relativität und Rekurs auf eine überzeitliche Ordnung zu verstehen? Einen wissenssoziologischen Erklärungsansatz bietet der katholische Soziologe Franz Xaver Kaufmann. Er setzt die spezifische Wissensform Katholische Soziallehre in Beziehung zur Situation der Katholik*innen in Deutschland, die gekennzeichnet war durch ihre Marginalisierung als Minderheit: „Die kirchliche Hierarchie stand [...] vor der schwierigen Aufgabe, einerseits eine Distanzierung von den ‚modernistischen‘ Zeitströmungen gegenüber den Gläubigen zu legitimieren und sie gleichzeitig zur politischen Teilnahme an den Geschäften des den Modernismus tragenden oder

7 Loth, W., Der Katholizismus – Eine globale Bewegung gegen die Moderne?, in: Ludwig, H./Schröder, W. (Hg.), Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung, Orientierung, Befreiung, Frankfurt a. M. 1990, 11–31.

8 Gundlach, G., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, 24.

B. Historische Vergewisserungen

doch zulassenden Staates zu motivieren. [...] Zur Lösung dieses Problems eignete sich das wiedererweckte Naturrechtsdenken [...] ausgezeichnet, und zwar so, dass es die Stabilisierung einer *doppelten Grenzsetzung* ermöglichte: Nach *innen* legitimierte es den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere staatlichen Bereichs [...]. Nach *außen* konnte die Kirche dagegen mit natürlichen, d. h. nicht aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten auftreten, in der Hoffnung, dadurch auch bei ‚Ungläubigen‘ Gehör zu finden.“ Damit erwies sich das Naturrechtsdenken „in der Zeit politischer Ohnmacht des Papsttums als geeignetes Instrument zur Erhaltung des politischen Einflusses der Kirche auf die Gläubigen [...] und trug [...] zur Stabilisierung der Grenzen zwischen ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ bei, indem sie die Entwicklung einer spezifischen Subkultur der Katholiken legitimierte, die als der tragende Grund der gesellschaftlich-politischen Organisation der Katholiken anzusehen ist“⁹

- ▶ **Die traditionelle *Katholische Soziallehre* entstand in einem bestimmten historischen Kontext und ist nur in ihrem engen Bezug zum Sozialkatholizismus zu verstehen. Angesichts der Erosion des katholischen Milieus verlor sie sowohl ihre Plausibilität als auch ihre Funktion.**

8. Schlussfolgerungen: Die Herausforderung der Moderne für die Christliche Sozialethik

Nach diesem geschichtlichen Überblick wird deutlich, dass die kirchliche Sozialverkündigung und Sozialethik keine geschlossenen Systeme ethischer Wahrheiten sein können, deren absolute Gültigkeit durch göttliche Offenbarung garantiert und durch kirchliche Autorität vermittelt würden (→ C.3). Die Kritik, die der frühe Joseph Ratzinger (* 1927; Pontifikat als Papst Benedikt XVI. 2005–2013) selbst einmal daran geübt hat, ist nach wie vor aktuell. Er beklagte die Gefahr, Normen zu proklamieren, die „nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen geschichtlichen Sozialstruktur kom-

9 Kaufmann, F. X., Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. u. 20. Jahrhundert, in: Böckenförde, E.-W./Böckle, F. (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126–164, hier 159.

men, die so unter der Hand als normativ erklärt wird“. Und er schlussfolgert: Eine solche Soziallehre habe sich dem „Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann“.¹⁰

Besonders in Zeiten der beschleunigten Erosion des katholischen Milieus und der Krise der traditionsreichen katholischen Verbände muss sich auch die CSE als Bezugswissenschaft zur Praxis politisch und sozial engagierter Christ*innen ändern. Dabei kann die bewusste und kritische Rezeption der Tradition dazu beitragen, Lösungselemente für die Herausforderungen der Gegenwart zu erkennen. Entstehung und Entwicklung des deutschen Sozialkatholizismus mit den damit verbundenen Lernprozessen zeigen, dass die sozialetische Reflexion immer von aktuell beunruhigenden Situationen sozialer Ungerechtigkeit ihrer Zeit motiviert und getrieben sein muss. Ethische Reflexion entwickelt sich in direktem Kontakt mit der gesellschaftlichen Realität – und dieser Kontakt kann zur Überwindung vermeintlicher Gewissheiten oder erstarrter Vorstellungen und zur Entdeckung konkreter Handlungsoptionen führen. Die Menschen, die unter einer bestimmten Situation leiden, sind es, die selbst die größte Autorität bei der Analyse ihrer Lebensbedingungen haben sollten. Deshalb sind die Lai*innen die primären Subjekte der christlichen Sozialbewegung und der Sozialethik. Das setzt eine Kirche voraus, die nicht in erster Linie ihr Überleben als Institution anstrebt, sondern der Evangelisierung und der Verkündigung des Reiches Gottes dient (→ B.4).

Weiterführende Literatur

- Feldmann, C., Adolph Kolping. Ein Leben der Solidarität, Kevelaer 2016.
 Große Kracht, H.-J., Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011.
 Hürten, H., Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986.
 Lönne, K.-E., Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986.
 Wehler, H.-U., Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bde. 2–4, München 1987.

10 Ratzinger, J., Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Bismarck, K. von/Dirks, W. (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart/Mainz 1964, 24–30, hier 24; 29.