

DER VORSITZENDE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

5

BISCHOF KETTELERS ERBE VERPFLICHTET

Eröffnungsreferat
bei der Herbstvollversammlung der
Deutschen Bischofskonferenz 1977 in Fulda
von Kardinal Joseph Höffner

Joseph Kardinal Höffner

Bischof Kettelers Erbe verpflichtet

**Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der
Deutschen Bischofskonferenz 1977 in Fulda**

**Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 5300 Bonn**

BISCHOF KETTELERS ERBE VERPFLICHTET

Der vor 200 Jahren in England entstandene Industrialismus breitete sich zunächst nur langsam und ansatzweise in dem einen oder anderen Wirtschaftszweig Englands, Frankreichs, später auch Deutschlands aus, während das Wirtschafts- und Gesellschaftsgefüge im übrigen seinen vorindustriellen Charakter beibehielt. So waren zum Beispiel in den Staaten des Deutschen Zollvereins 1846 erst 4,5 bis 6 Prozent der Bevölkerung Arbeiter. In Preußen zählte man in demselben Jahr 850 000 Handwerker, aber nur 550 000 Arbeiter¹⁾. Erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts begann der Industrialismus sich immer mehr durchzusetzen. Heute ist die technisch-industrielle Revolution – von Europa ausgehend – um die ganze Erde gewandert. Sie hat nicht nur die Wirtschaft umgestaltet, sondern Daseinsweise und Lebensform der Menschen so grundlegend geändert, wie es seit dem Übergang zur Sesshaftigkeit im Neolithikum oder seit dem Entstehen der Hochkulturen nicht mehr geschehen ist.

Die katholische Kirche in Deutschland schien in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts einem morschen Gebäude zu gleichen, dessen baldigen Zusammenbruch viele Zeitgenossen prophezeiten. Die Säkularisation hatte die Kirche politisch und wirtschaftlich entmachtet. Der Rationalismus der Aufklärung hatte dem Liberalismus den Weg gebahnt, der in oft sehr intoleranter Weise die Kirche bedrängte.

Es ist verständlich, daß die deutschen Katholiken angesichts dieser Lage vor allem um ihr Selbstverständnis in der neuen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umwelt rangen und für die Berechtigung katholischen Denkens und Lebens in einer vom Liberalismus und vom Staatskirchentum beherrschten und vom Sozialismus bedrohten Welt kämpften.

Trotzdem haben die deutschen Katholiken sehr früh erkannt, daß sie den mit dem Industrialismus aufbrechenden sozialen Problemen weder ausweichen konnten noch durften. Das von Hubert

¹⁾ E. Weis, Der Durchbruch des Bürgertums. Band IV der Propyläen Geschichte Europas. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1978, S. 405.

Jedin herausgegebene „Handbuch der Kirchengeschichte“ nennt es erstaunlich, daß eine realistische katholische Sozialbewegung gerade in Deutschland entstanden sei, „obwohl dessen industrielle Entwicklung erst später einsetzte“²⁾. Führende deutsche Katholiken erhoben damals ihre mahnende Stimme: Adam Müller, Franz von Baader, Franz Josef Ritter von Buß, Peter Franz Reichensperger, Joseph Maria von Radowitz, Karl von Vogelsang sowie die Kreise um die beiden führenden katholischen Zeitschriften jener Jahrzehnte: den seit 1821 zu Mainz erscheinenden „Katholik“ und die vom Münchener Görreskreis 1838 gegründeten „Historisch-politischen Blätter“. „Der Katholik“ schrieb 1823 – Karl Marx war damals fünf Jahre alt: die Entwicklung gehe dahin, die menschliche Gesellschaft in zwei Klassen, „in Prasser und hungernde Bettler, in Menschen und Lastvieh, in Reiche und Arme gänzlich auszuscheiden“³⁾. Keiner aber lebt im Bewußtsein der deutschen Katholiken so mächtig als der Erwecker des sozialen Gewissens weiter, wie der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler⁴⁾. Während die Frühsozialisten, so schreibt Eberhard Weis, „nur Theorien anzubieten hatten“, legten in Deutschland drei vom christlichen Menschenbild ausgehende Männer „konkrete Pläne“ vor und „gründeten Unternehmungen, die weitreichende Wirkungen zeitigten“: Adolf Kolping, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Johann Hinrich Wichern⁵⁾. Bischof Ketteler ist allerdings nicht, wie man oft behauptet, der erste katholische Bischof gewesen, der die sozialen Mißstände öffentlich gebrandmarkt hat. Mehrere französische Bischöfe sind ihm darin vorangegangen, z. B. der Kardinal-Erzbischof de Croy von Rouen, Bischof Belmas von Cambrai und sein Nachfolger, Kardinal Giraud, der im Jahre 1845 in einem umfangreichen Hirtenbrief über

²⁾ Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. VI/1, Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 759.

³⁾ „Der Katholik“, Bd. 10 (1823), S. 97 f.

⁴⁾ Vgl. über Kettelers Leben: O. Pfülf, Bischof v. Ketteler (1811–77). Eine geschichtliche Darstellung. 3 Bde. Mainz 1899. – F. Vigener, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. München 1924. – Th. Brauer, Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer. Hamburg 1927. – J. Strieder, W. E. v. Ketteler und die soziale Frage im deutschen Katholizismus, in: Die soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn 1931. P. Tischleder, Der Totalismus in der prophetischen Vorausschau W. E. v. Kettelers. Mainz 1947. – P. Jostock, Bischof Ketteler als sozialer Erwecker, in: Die Kirche in der Welt. Jg. 5 (1952), S. 221 ff. – Heinz Budde, Christentum und soziale Bewegung. Aschaffenburg 1961. – J. Höffner, Wilh. Emanuel von Ketteler und die Katholische Sozialbewegung des 19. Jahrhunderts. Wiesbaden 1962. – L. Lehnhart, Bischof Ketteler I–II. Mainz 1966/67. – E. Iserloh u. Chr. Stoll, Bischof Ketteler in seinen Schriften. Mainz 1977. – Die soziale Verantwortung der Kirche. Hrsg. von Lothar Ross. Köln 1977.

⁵⁾ A. a. O., S. 409.

das „Gesetz der Arbeit“ schrieb: „Muß es denn unbedingt sein, daß sich dieser Bau von Stolz und Anmaßung auf den Ruinen einer gemüthigten Vernunft erhebe, einer ruinierten Gesundheit, irgeleiteter Gewissen, für die ganze Ewigkeit verlorener unsterblicher Seelen? ... Um das Ganze in einem Wort zu sagen: (die Religion protestiert) gegen diese Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der auf seines gleichen wie auf ein blödes Tier herabschaut, wie auf ein bloßes Produktionswerkzeug, der kaltblütig darüber Berechnungen anstellt, wieweit man gehen könne, damit der andere nicht vor Erschöpfung zusammenbreche...“⁶⁾). Jedoch hat kein Bischof im 19. Jahrhundert mit solcher Eindringlichkeit und in solcher Breite die sozialen Probleme analysiert und vor das christliche Gewissen gestellt wie Bischof Ketteler.

Wer Kettelers Bedeutung für die Gegenwart erkennen und sein Erbe wahren will, wird einerseits Ansatz und Methode seines sozialen Wirkens und andererseits den konkreten Inhalt seines sozialen Reformprogramms untersuchen und zugleich fragen müssen, was Bischof Kettelers Methode und Programm heute für uns bedeuten.

⁶⁾ Vgl. P. Droulers, *Des évêques parlent de la question ouvrière en France avant 1848*. In: *Revue de l'Action populaire*, 1961, S. 442 ff.

I. Bischof Kettelers Ansatz und Methode

Es lassen sich bei Bischof Ketteler zwei methodisch bedeutsame Ansatz-Schwerpunkte unterscheiden.

Erste Aussage: Ketteler erklärte, daß die soziale Verantwortung des Christen im Glauben begründet ist.

Das Eintreten der Kirche für die soziale Gerechtigkeit und Liebe ist nicht Politik, sondern Seelsorge. Am 19. November 1848 sagte Ketteler im Mainzer Dom: „Die Besitzenden und Nichtbesitzenden stehen sich feindlich gegenüber, die massenhafte Verarmung wächst von Tag zu Tag ... Möchten wir durch die Kraft der Liebe die Welt uns unterwerfen und sie zu dem Kreuze zurückführen, von dem sie sich entfernt hat ... Dann und nur dann behalten wir unseren Glauben; denn der Christusglaube kann nur bestehen, wo die Christusliebe mit ihm verbunden ist“⁷⁾.

In seiner bekanntesten Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ präzierte Ketteler 1864 seinen Standpunkt: „Viele glauben vielleicht, ich hätte als Bischof keine Berechtigung ..., mich in derartige Dinge einzumischen ... Ich bin anderer Ansicht. Ich glaube schon insoweit ein Recht zu haben, über die Arbeiterfrage öffentlich mein Urteil abzugeben, als dieselbe sich mit den materiellen Bedürfnissen des christlichen Volkes beschäftigt ... Christus ist nicht nur dadurch der Heiland der Welt, daß er unsere Seelen erlöst hat; er hat auch das Heil für alle anderen Verhältnisse der Menschen, bürgerliche, politische und soziale, gebracht. Er ist insbesondere auch der Erlöser des Arbeiterstandes“⁸⁾.

Noch entschiedener und deutlicher drückte Ketteler sich in seinem Gutachten für die Fuldaer Bischofskonferenz vom September 1869 aus. Die „gewöhnliche hergebrachte Pastoration“, so erklärte er, genüge nicht mehr. Um des ewigen Seelenheils willen müsse sich die Seelsorge mit der sozialen Frage, die das „depositum fidei“ berühre, befassen. Es gelte, die Arbeiter „aus einer, der occasio proxima peccandi (der nächsten Gelegenheit zu sündigen) analogen Lage, in der sie sich befinden oder in die sie zu geraten drohen und welche ihnen die Erfüllung ihrer Christenpflichten moralisch un-

⁷⁾ Wilh. Emmanuel v. Kettelers Schriften. Ausgew. u. hrsg. v. J. Mumbauer, 3 Bde. Kempten u. München 1911 (2. Aufl. 1924), Bd. II, 214, 215, 226. – Briefe. Hrsg. v. I. M. Raich. Mainz 1879. – Predigten Hrsg. v. I. M. Raich. 2 Bde. Mainz 1878. – Hirtenbriefe. Hrsg. v. I. M. Raich. Mainz 1904. – Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Hrsg. u. eingel. v. E. Deuerlein. 1948.

⁸⁾ Ebd., Bd. III, 1–3.

möglich macht, mit aller Kraft zu befreien". Sonst werde der Arbeiter der Kirche zurufen: „Was helfen mir eure guten Lehren und eure Vertröstungen auf eine andere Welt, wenn ihr mich in dieser Welt mit Weib und Kind in Hunger und Not darben laßt. Ihr sucht nicht mein Wohl, ihr sucht etwas anderes“⁹⁾.

Bischof Kettelers Erkenntnis, daß die soziale Botschaft der Kirche zu ihrem Verkündigungsauftrag gehört, ist heute von besonderer Bedeutung. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die katholische Soziallehre zum Aufbau unserer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung in erstaunlicher Weise beigetragen. Erinnert sei an die Schaffung eines Freiheitsraumes für die Bürger und für die gesellschaftlichen Kräfte, an den Ausbau des Systems der Sozialen Sicherheit, an den Familienlastenausgleich, an die dynamische Altersrente, an die Förderung eines partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen Arbeitern und Unternehmern, an die Bemühungen um eine breite Vermögensstreuung, um nur wenig zu nennen. Die Soziale Marktwirtschaft, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt, ist kein liberalistisches System.

Ende der sechziger Jahre breitete sich – trotz allen Wohlstandes – ein tiefes Unbehagen aus, so daß wir vom „Ende der Nachkriegszeit“ zu sprechen pflegen. Man stieß an die „Grenzen des Wachstums“. Es knisterte im Gebälk der Wohlstandsgesellschaft. Die Studenten-Unruhen, der Neo-Marxismus, die Ölkrise, der Terror erzeugten Angst und Unsicherheit.

Zugleich wurden sich die Völker in allen Teilen der Welt immer mehr bewußt, daß Weltwirtschaft und Weltverkehr, Kriegsdrohung und Friedenssehnsucht, Presse und Rundfunk, Energiekrise und Bedrohung der Biosphäre die ganze Menschheit zu schicksalhafter Einheit verbunden haben wie nie zuvor in der Geschichte¹⁰⁾.

Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil (Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“) und die Päpste Johannes XXIII. (Enzyklika „Mater et Magistra“) und Paul VI. (Enzyklika „Populorum Progressio“) Bedeutsames zu den neuen Fragestellungen gesagt haben, geriet die Katholische Soziallehre in der Nachkonzilszeit in eine gewisse Krise. Die „Neue Linke“, eine sehr heterogene Gruppe, die sich nur in der Negation des Bestehenden einig ist, gewann auch unter Katholiken Einfluß.

⁹⁾ Ebd., III, 150–153.

¹⁰⁾ Vgl. J. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1978, S. 260 ff.

Andere ließen sich durch die sogenannte „Politische Theologie“, die den innerweltlichen, gesellschaftskritischen Auftrag der Kirche in den Vordergrund rückt, beeindrucken. Hier hat Dietrich Bonhoeffer nachhaltig gewirkt. Er schrieb, es gehe im Christentum „nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird.“ „Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen- und verstehengelernt“¹¹⁾). Auch Johann Baptist Metz behauptet, das von Christus verkündete Heil sei „nicht nur und nicht primär als Heil des einzelnen proklamiert“, sondern „als Heil des Bundes, als Heil der vielen“. Er fährt fort: Das „Heil allen Fleisches liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten gesellschaftlichen Dimension menschlichen Daseins. Es geschieht nicht nur in Gesellschaft, sondern Gesellschaft ist gewissermaßen die primäre »Materiatur« des Heils, das auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3,13) zielt, so daß die Tränen versiegen und »nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal« (Offb 21,4). Dieses Heil ist darum zwar nicht in einem kosmologischen, wohl aber in einem gesellschaftlich-öffentlichen, gewissermaßen in einem politischen Sinne bleibend welt-haft“¹²⁾). Religiöse Verantwortung habe in sich eine politische Gestalt¹³⁾. Die „eschatologische Gottesstadt“ müsse sich „in einer schöpferisch-militanten Eschatologie realisieren“¹⁴⁾). Nicht wenige haben die Parole der „Politischen Theologie“ fast schwärmerisch aufgegriffen und von der Kirche massive Einsätze im politischen Bereich, zum Beispiel die Verwendung des Misereor- und Adveniatopfers der deutschen Katholiken für revolutionäre Befreiungskämpfe gefordert, was andere wiederum als Rückfall in das „konstantinische Zeitalter“ und als „humorlose Utopie“ zurückgewiesen haben¹⁵⁾).

¹¹⁾ Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München und Hamburg 1964, S. 137, 183.

¹²⁾ J. B. Metz, Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“, in: Civitas, Band VI, 1967, S. 13 – Zur Diskussion um die „Politische Theologie“ vgl.: O. von Nell-Breuning S. J., Politische Theologie – einst und jetzt, in: Stimmen der Zeit, Okt. 1970, S. 234 ff. – Hans Maier, Politische Theologie? Einwände eines Laien, in: Stimmen der Zeit, Febr. 1969, S. 73 ff. – ds., Noch einmal: Politische Theologie, in: Stimmen der Zeit, März 1970, S. 145 ff.

¹³⁾ ds. Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, in: Dokumente der Paulus-Gesellschaft. XI, S. 30.

¹⁴⁾ Stimmen der Zeit, Juni 1966, S. 459.

¹⁵⁾ Vgl. J. Arquer, Kirche an der Leine der Revolution? Wider die Politisierung der Theologie und die Vergewaltigung des Gewissens, in: Rhein. Merkur vom 27. 9. 1968.

Aus allen diesen Gründen liegt es nahe, sich im Sinne Kettelers auf den eigentlichen Auftrag der Katholischen Soziallehre zu besinnen.

Neun Sätze über den Auftrag der Katholischen Soziallehre

● Der Mensch ist Ebenbild Gottes, durch Christi Blut erlöst und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen. Er darf nicht zum Gegenstand und Mittel staatlicher, gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Prozesse erniedrigt werden. Denn „die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar sein und nicht umgekehrt“ („Gaudium et spes“, 26). Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist das große Gebot des Neuen Bundes.

● Christus hat den ganzen Menschen, auch sofern er wesenhaft auf das Du und die Gemeinschaft bezogen ist, erlöst. Er wäre eine verdächtige Verkürzung der christlichen Lehre vom Menschen, wenn man in ihm nur die von Gott angerufene Einzelseele sehen würde.

● Einen weitverbreiteten Supranaturalismus gegenüber betont die Christliche Soziallehre, daß es auch nach dem Sündenfall eine in der gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen grundgelegte, d. h. gottgewollte Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens gibt. Diese „gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“ („Quadragesimo anno“), ihre „Gestaltung im Licht der christlichen Lehre“ („Mater et Magistra“) ist Gegenstand der Christlichen Gesellschaftslehre. Gott hat den gefallenen Äon nicht seinem Widersacher überlassen.

● Heilsmäßig kommt den gesellschaftlichen Verhältnissen infolge unserer demütigenden Abhängigkeit vom jeweiligen Milieu eine erschütternde Bedeutung zu, weil die Menschen „aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“ („Gaudium et spes“, 25). Die Verkehrung der gottgewollten Ordnung macht es in der Tat „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer“, „das Eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ („Quadragesimo anno“, 130). Heilswidrige Verhältnisse, z. B. die Elendzustände in manchen Entwicklungsländern, sind Ärgernisse, die nach Abhilfe rufen, und zwar nicht nur in der Form der Sozialkritik und des Almosens, sondern auch der gesellschaftlichen Neuord-

nung nach den Grundsätzen der Christlichen Soziallehre. Das harte und leidenschaftliche Ankämpfen gegen Armut, Hunger, Krankheit, Elend und Not ist christliche Pflicht. Voreiliges Resignieren wäre keine christliche Ergebung in den Willen Gottes, sondern fatalistischer Quietismus, der dem christlichen Glauben den Vorwurf einbrächte, er sei „Opium für das Volk“.

● Daß die Christliche Gesellschaftslehre „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ ist, folgt zutiefst aus der Menschwerdung Christi. Indem das Wort Gottes „eine wirkliche menschliche Natur“ annahm, „trat es auch in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein“, so daß ein Christ, der „die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben“ brachliegen ließe, einen „Verrat am Gottmenschen“ begehen würde. Wegen der Menschwerdung Christi ist die Kirche „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ (Pius XII., 17. 8. 1958). Die Gegenüberstellungen „Kirche und Welt“, „Kirche und Staat“, „Gnade und Natur“, „Glaube und Vernunft“ haben zwar ihren Sinn, dürfen aber nicht so verstanden werden, als ob die Kirche schlechthin außerhalb der Welt stünde. Kirche und Welt durchdringen einander. Die Kirche führt nicht nur – an der Peripherie stehend – einen Dialog mit der Welt, sondern ist heilshaft als „Sauerteig“ (Mt 13,33), als „Salz der Erde“ (Mt 5,13), als „Samenkorn“ (Mt 13,24), als „Licht der Welt“ (Mt 5,14) in der Mitte der Welt gegenwärtig. Durch die Epiphanie Christi ist die ganze menschliche Geschichte in das Heilswerk Gottes einbezogen.

● Ausgehend von Schöpfung und Erlösung sieht die Christliche Gesellschaftslehre im wesenhaft sozial veranlagten Menschen nicht nur das Ebenbild Gottes, des Schöpfers, sondern den „durch das Blut Christi und die göttliche Gnade“ Erlösten, „zu einer höheren Ordnung“ Erhobenen und zur Gotteskindschaft Berufenen (Pius XII., 23. 2. 1944). Es gilt deshalb, die Christliche Soziallehre durch die Entfaltung spezifisch theologischer Kategorien über das Naturrecht hinaus zu entwickeln. So ist z. B. die soziale Bedeutung der wurzelhaften Verbundenheit und Solidarität aller Menschen näher zu untersuchen, wie sie sich aus der Lehre von der Schöpfung, der Erschaffung von Mann und Frau, der Erlösung durch Jesus Christus, der Gotteskindschaft und dem mystischen Leibe Christi ergibt. Auch die soziale Auswirkung der Sünde und ihrer Folgen sowie die geschichtstheologische Bedeutung der Lehre vom Anti-

christ und von der Überwältigung der Weltgeschichte durch den wiederkehrenden Christus sind in die Betrachtung einzubeziehen. Wie alles Geschöpfliche ist auch das Soziale heilsbedürftig und christusbezogen.

● Die katholische Soziallehre geht davon aus, daß die „Grundsätze des Naturrechts und die Offenbarungswahrheiten wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe beide ihre gemeinsame Quelle in Gott haben“ (Pius XII., 1. 6. 1941) und daß beide zwar verschiedene, nicht gleichrangige Bereiche sind, sich jedoch in der einen von Christus erlösten menschlichen Person treffen. Die von Gott erschaffene konkrete menschliche Natur ist seinshaft auf Christus bezogen und in die – Natur und Übernatur umgreifende – Erlösungsordnung aufgenommen. Nach christlichem Verständnis hat die Erbsünde die menschliche Natur zwar „verwundet und geschwächt“, die Anlagen und Kräfte des Menschen jedoch „nicht im Innern getroffen“, wenn auch der Mensch nur „mit Hilfe der allmächtigen Gnade Christi“ so zu leben vermag, „wie es die Ehre Gottes und die eigene Würde als Mensch verlangen“ (Pius XII., 25. 9. 1949). Wesentlich ist, daß die Christliche Gesellschaftslehre sich mit den natürlichen gesellschaftlichen Ordnungen letztlich im Hinblick auf die christliche Heilsordnung befaßt. Durch diese Ausrichtung empfängt die Christliche Gesellschaftslehre ihre theologische Prägung, wobei zu beachten ist, daß infolge der Christozentrik der gesamten Schöpfung alles naturrechtlich Richtige in einem hintergründigen und wahren Sinn christusbezogen, d. h. christlich ist und zur einen Heilsökonomie gehört (vgl. Kol 1,16; 2,10; Eph 1,22).

● Damit ist keineswegs eine sakrale Überfremdung der irdischen Wirklichkeiten ausgesagt. Die Christliche Gesellschaftslehre erkennt vielmehr die relative Eigenständigkeit der Kultursachgebiete (des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst usw.) ausdrücklich an. Nicht nur in der Politik sollen wir „dem Kaiser geben, was des Kaisers ist“ (Mt 22,21). Die mittelalterliche Vermengung des religiösen und des profanen Bereichs war kein christliches Ideal. „Gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen“, werden vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich bedauert („Gaudium et spes“, 36).

Es kann deshalb „In Fragen der Ordnung irdischer Dinge“ auch unter Christen „berechtigte Meinungsverschiedenheiten“ geben (Gaudium et spes 75). In solchen Fällen hat niemand das Recht, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (Gaudium et spes 43, vgl. auch Gaudium et spes 92).

Wer nach den Grundsätzen der Katholischen Soziallehre im gesellschaftlichen, staatlichen, wirtschaftlichen oder internationalen Bereich nach konkreten Entscheidungen sucht, wird die Ergebnisse der empirisch-systematischen Soziologie, der Bevölkerungswissenschaft, der Sozialgeschichte, der Sozialpsychologie usw. beachten und auswerten müssen, besonders in unserer Zeit, da sich tiefgreifende gesellschaftliche, technische und geistige Entwicklungen vollziehen. Die Katholische Soziallehre ringt mit der Spannung zwischen der theologischen Anthropologie und der geschichtlichen Erfahrung, zwischen Vorgegebenem und Aufgegebenem, zwischen Notwendigkeit und Freiheit.

● Der Christlichen Gesellschaftslehre fällt – in sozialtheologischer Sicht – die wichtige Aufgabe zu, vor jedem Sozialutopismus zu warnen. Vor der Himmelfahrt fragten die Jünger: „Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich Israel wieder auf?“ (Apg 1,6), eine Frage, die wie ein Ärgernis durch die christlichen Jahrhunderte geht. Immer wieder erhoben sich Sektierer und verhiessen ein irdisches Paradies. Die Christliche Gesellschaftslehre weiß, daß es vor dem Jüngsten Tag kein Paradies geben wird, trotz aller Propheten aus dem Osten und aus dem Westen. Auch die eifrigsten Laienapostel vermögen keine christlichen Idealordnungen zu schaffen; denn „die ganze Welt liegt im Argen“ (1 Joh 5,19). Am Ende der Zeiten werden die irdischen Ordnungen und Institutionen keineswegs den Zustand christlicher Vollendung erreicht haben, sondern vom wiederkehrenden Christus überwältigt und gerichtet werden (vgl. Röm 3,6). Auch die größten sozialen Reformen vermögen die Sehnsucht des Menschen nach dauerndem Leben, bleibendem Glück und nie endender Liebe nicht zu stillen; denn der Mensch ist „in seinem Verlangen unbegrenzt und berufen zu einem Leben höherer Ordnung“ („Gaudium et spes“, 10). Es gibt keinen innerweltlichen Ausbruch aus der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen in das Land der endgültigen und ewigen Freiheit. Der Auftrag der

Kirche läßt sich nicht in Sozialpolitik, Entwicklungshilfe und Soziologie auflösen. Die Kirche muß ihrer ursprünglichen Sendung treu bleiben, den Menschen das in Christus geschenkte Heil zu verkünden. Selbst wenn die ganze Menschheit zu einer Wohlstandsgesellschaft geworden und der Hunger überall überwunden wäre, bliebe die Heilsbotschaft Christi ebenso notwendig und bestürzend wie heute. Hier gilt der von der Internationalen Theologenkommission in ihrer Stellungnahme zur „Theologie der Befreiung“ ausgesprochene Satz: „Menschliches Wohl und christliches Heil“.

Technischer und wirtschaftlicher Fortschritt bereiten nicht direkt und unmittelbar „den neuen Himmel und die neue Erde“ (Offb 21,1) vor. Der wahre Fortschritt, der durch das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung geheiligt wird, geschieht vielmehr durch die Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Inzwischen sind die zwei Fortschritts-Ideologien, die im 19. und 20. Jahrhundert zahlreiche Menschen und Völker berückt haben, schwer erschüttert: Weder der technokratisch vorangetriebene Fortschritt der Wirtschaft und des materiellen Wohlstands noch der revolutionäre Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung vermögen den Menschen Glück und Freiheit zu bringen.

Ziel der Christlichen Gesellschaftslehre – vor allem in ihrer gesellschaftspolitischen, sozialetischen und sozialpädagogischen Ausrichtung – ist weder ein irdisches Paradies noch die neotriumphantische Verherrlichung der „weltlichen Welt“, sondern jene soziale Ordnung, in welcher der Mensch den Willen Gottes zu erfüllen und ein christliches Leben zu führen vermag. Mithin ist sowohl der Sozialutopismus als auch ein spiritualistisches Ghetto-Christentum abzulehnen, das dem christlichen Glauben keine Ordnungskraft im gesellschaftlichen Bereich zubilligen und die Welt ihrem Schicksal überlassen möchte.

Zweite Aussage: Ketteler war davon überzeugt, daß die Kirche ihren Auftrag in der sich entwickelnden industriellen Gesellschaft nur dann richtig erkennen und zielstrebig erfüllen kann, wenn sie den Kairos begreift und die „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,4) versteht.

Der aus westfälischem Adel stammende Ketteler hatte ein Gespür für den weltgeschichtlichen, nicht mehr aufzuhaltenden Wandel, der sich damals im gesellschaftlichen Gefüge und in den wirtschaft-

lichen Verhältnissen Deutschlands zu vollziehen begann. In seiner zweiten Mainzer Dompredigt am 3. Dezember 1848 hat Ketteler den erstaunlichen Satz gesprochen: „Man kann ... von der jetzigen Zeit nicht reden und noch weniger ihre Lage in Wahrheit erkennen, ohne immer wieder auf unsere sozialen Verhältnisse und insbesondere auf die Spaltung zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden, auf den Zustand unserer armen Mitbrüder, auf die Mittel, hier zu helfen, zurückzukommen ... Wollen wir also die Zeit erkennen, so müssen wir die soziale Frage zu ergründen suchen. Wer sie begreift, der erkennt die Gegenwart; wer sie nicht begreift, dem ist Gegenwart und Zukunft ein Rätsel“¹⁶⁾. Diese Einstellung bewahrte Ketteler davor, einer gegenwartsfremden – wenn auch noch so grundsatztreuen – Abstraktion zu verfallen. Ketteler war seiner Veranlagung nach kein abstrakter Theoretiker, sondern ein Mann der apostolischen Tat. Dabei ließ er sich jedoch nicht zu kurzschlüssiger Praktikabilität verleiten; sein Planen und Wirken gründete vielmehr in einer soliden Theologie und in der Einsicht in die geschichtlichen und sozialen Zusammenhänge und Prozesse. Daß sich Ketteler dabei in einigen Deutungen und Prognosen geirrt hat, wird man ihm kaum zum Vorwurf machen können.

Während bis 1850 die Überwindung des Pauperismus im Vordergrund der sozialen Bemühungen stand, sah man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die „klassische soziale Frage“ in der Trennung von Kapital und Arbeit. Der Konflikt ist bisher nicht gelöst. Neomarxistische Bewegungen leben von der Überzeugung, daß die Kapitalisten, vor allem die multinationalen Konzerne, die wahren Herren der Welt seien. Ihnen stünden die Lohnabhängigen gegenüber, die durch eine Scheindemokratie über ihre wirkliche Lage hinweggetäuscht würden. In vielen Ländern, besonders in der Dritten Welt, scheidet der Klassenkampf zwischen Arm und Reich, Arbeit und Kapital bis auf den heutigen Tag die Geister.

Wir erfüllen freilich nur dann unsere Pflicht gegenüber dem Erbe Kettelers, wenn wir unseren Kairos zu verstehen suchen, der ein anderer ist als vor hundert Jahren. Mit dem klassenkämpferischen Klischee „Hier Proletarier, dort Ausbeuter“ läßt sich unsere Gesellschaft nicht verstehen.

¹⁶⁾ Ebd., II, 227–229.

In der Bundesrepublik Deutschland gibt es 27,2 Millionen Erwerbstätige. Davon sind 15,5 Prozent Selbständige und mithelfende Familienangehörige, von denen übrigens viele, zum Beispiel Kleinbauern, Inhaber kleiner Einzelhandelsgeschäfte oder kleiner Handwerksbetriebe, nicht selten ein geringeres Einkommen haben als Arbeiter. In den Jahren 1949 bis 1975 haben in der Bundesrepublik Deutschland 897 586 Kleinbauernbetriebe, in denen mehr als drei Millionen Menschen lebten, schließen müssen, weil die Bauern weniger verdienten als ungelernete Arbeiter. Sie gaben ihre Selbständigkeit protestlos auf. Die überwältigende Mehrheit der Erwerbstätigen, nämlich 84,5 Prozent, sind unselbständige Erwerbstätige, davon 8,4 Prozent Beamte, 33,1 Prozent Angestellte und 43 Prozent Arbeiter.

Die Arbeiter selber bilden wiederum keineswegs eine homogene, verproletarisierte Masse, sondern sie sind nach Ausbildung, Beschäftigungsart, Verantwortung, Einkommen und Wohnweise sehr differenziert. Wir unterscheiden ungelernete und angelernte Arbeiter, Facharbeiter, Vorarbeiter, Meister, sonstige Spezialisten und mittlere Führungskräfte. 38,1 % der deutschen Arbeiter wohnen in Orten unter 5000 Einwohnern, also in ländlicher Daseinsform. Die Arbeiter haben ihren gleichberechtigten Standort in den Demokratien der westlichen Welt grundsätzlich erlangt. Das Recht, die eigenen Angelegenheiten und Interessen selbständig zu vertreten, der Anspruch auf den sozialen und kulturellen Lebensstandard werden von den übrigen gesellschaftlichen Schichten anerkannt. Vertreter der Arbeiter sitzen in den Parlamenten und Regierungen. Die Arbeiter üben in der Verwaltung der Kommunen ihren Einfluß aus. In ihren Konsum- und Freizeitgewohnheiten haben sie sich den übrigen Bevölkerungsschichten weithin angeglichen, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß die Integration der Arbeiter keineswegs vollendet ist, und zum Beispiel kinderreiche Arbeiterfamilien sozial deklassiert sind und die Arbeitslosigkeit nach wie vor den Arbeiter und seine Familie bedroht.

Auch das Verhältnis der Arbeiter zur Kirche kann nicht auf einen Nenner gebracht werden. Schon im Jahre 1956 führten Befragungen des Allensbacher Instituts zu dem Ergebnis, „daß die Arbeiterschaft keineswegs schlechter dasteht als die Angestellten oder die freien

Berufe", daß die Lockerung der kirchlichen Bindung vielmehr „ziemlich gleichmäßig durch alle Berufsgruppen“ geht¹⁷⁾.

Sind die Arbeiter der Kirche mehr entfremdet als die Studenten, die Akademiker, die Angestellten oder sonstige Gruppen? In einem 1974 veröffentlichten Berichtsband „Wie stabil ist die Kirche?“ wird als Ergebnis einer Meinungsbefragung in der evangelischen Kirche gesagt: „Aus der Perspektive der Kirche betrachtet, sind die Arbeiter in der ganzen Erhebung eine der volksgemeinnützlich stabilsten Gruppen“. Weniger stabil seien die in der Ausbildung Stehenden und die Angestellten¹⁸⁾.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland wandte in ihrem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ den Begriff „Arbeiter“ vor allem auf „un- und angelernte Arbeiter“ an, die „überwiegend in untergeordneten Positionen“ beschäftigt sind und „wenig geschätzte und niedrig entlohnte Arbeit“ verrichten (Nr. 2.1). Niemand leugnet, daß viele Arbeiter der Kirche mit „Ablehnung und Skepsis“, mit „Mißtrauen und Vorbehalten“ gegenüberstehen (Nr. 3.1); aber das ist auch bei anderen gesellschaftlichen Gruppen der Fall. Die religiöse Krise hat nicht nur die Arbeiter erfaßt.

Es ist freilich richtig, daß sich schon im vorigen Jahrhundert viele Arbeiter, teils weil sie sich von der Kirche verlassen fühlten, teils weil die antikirchliche Propaganda nicht ohne Wirkung blieb, von der Kirche distanziert haben. Schon im Jahre 1847 schrieben die „Historisch-politischen Blätter“: „Sind es Proletarier, welche die Druckpressen unter gottesleugnerischen Pamphleten ... seufzen machen? ... Sind es Proletarier, die ... gegen die Kirche wüten und alles, was die Kirche zerstören kann, unterstützen? Keineswegs, es sind sehr gebildete Advokaten, sehr reiche Kaufleute, Gutsbesitzer, ja die Beamten selbst“ (S. 760).

Zwei Jahre später, am 16. März 1849, schickte der Heidelberger „Arbeiter-Bildungsverein“ eine Dankadresse an Ludwig Feuerbach, in der es heißt: „Wir fühlen und erkennen, daß der Trug der Pfaffen und des Glaubens, gegen den Sie ankämpfen, die letzte Grundlage des jetzigen Systems der Unterdrückung und der Nichtswürdigkeit

¹⁷⁾ F. Groner, Materialien zur Soziologie der Kirchengemeinde, in: Soziologie der Kirchengemeinde. Stuttgart 1960, S. 206. – Vergleiche: J. Höffner, Industrielle Revolution und religiöse Krise (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW, Heft 97). Köln und Opladen 1961

¹⁸⁾ Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Herausgegeben von Helmut Hild. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen-Berlin 1974, S. 118.

ist, unter welchem wir leiden“¹⁹⁾). Schon der Stil zeigt, daß diese Adresse nicht von Arbeitern, sondern von Intellektuellen verfaßt ist.

Der marxistische Sozialismus, der – wie Theodor Schieder schreibt – noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine „wenig beachtete Sekte“ war, hat „zwischen 1870 und 1905 einen Siegeszug ohne gleichen angetreten“. Es gelang, „untergründige Stimmungen und Gefühle“ ins Bewußtsein zu heben, die Erwartungen breiter Massen auf das „sozialistische Endziel“ zu mobilisieren und ein pseudoreligiöses „fatalistisches Pathos“ zu wecken, so daß der sozialdemokratische Theoretiker Eduard Bernstein (1850–1932) den überzeugten Marxisten einen „Calvinisten ohne Gott“ nannte²⁰⁾. In den siebziger Jahren begann denn auch die marxistische Bewegung starke anti-kirchliche und antireligiöse Affekte bei der Arbeiterschaft zu wecken. Der Mainzer Kongreß der Sozialdemokratischen Partei empfahl 1872 den Parteimitgliedern, „nachdem sie durch Anerkennung des Parteiprogramms faktisch mit jedem kirchlichen Bekenntnis gebrochen, auch formell ihre Ausscheidung aus allen kirchlichen Gemeinschaften zu vollziehen“²¹⁾.

¹⁹⁾ Text der Dankadresse in: K. Grün, Ludwig Feuerbachs philos. Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlaß 1820–1872. Bd. I. Leipzig-Heidelberg 1874, Seite 385 f. – Ludwig Feuerbach hatte in Heidelberg auf Einladung von Studenten Vorträge über „Das Wesen der Religion“ gehalten.

²⁰⁾ Th. Schieder, Staatensystem als Vormacht der Welt. Band V der Propyläen Geschichte Europas. Frankfurt-Berlin-Wien 1977, S. 208, 213, 214.

²¹⁾ Handbuch der sozialdemokratischen Parteitage. I. München 1919, S. 492.

II. Bischof Kettelers soziales Programm

In der Geschichte der Industriearbeiterschaft des vorigen Jahrhunderts lassen sich zwei Entwicklungsstufen unterscheiden: die Epoche der dumpfen, dulddenden Verproletarisierung – bis in die sechziger Jahre des Jahrhunderts – und die Epoche der klassenkämpferischen Solidarität, die Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts begann und bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts andauerte. Am Schicksal des Arbeiterproletariats hat sich das soziale Gewissen Kettelers entzündet, und es ist bemerkenswert, daß sich die sozialen Leitbilder Kettelers mit dem Wandel im Schicksal der Arbeiterschaft auch selber gewandelt und weiterentwickelt haben.

1. Kettelers Protest

Angesichts der menschenunwürdigen Lage des dulddenden, noch passiven Proletariats zeigte sich bei Ketteler als erste Reaktion ein heftiger Protest.

a) Wider den Liberalismus

Ketteler brandmarkte als Hauptschuldigen den Liberalismus mit seiner zügellosen Konkurrenzwirtschaft. Dabei konnte sich Ketteler darauf berufen, daß der gesamte deutsche Sozialkatholizismus damals die freie Konkurrenz mit größtem Argwohn betrachtete. Der vom Geist der Romantik erfüllte Staatsphilosoph Adam Müller hatte schon 1816 die Konkurrenz- und Geldwirtschaft die „allgemeinste Offenbarung“ eines „antisozialen Geistes“ und eines „hofärtigen Egoismus“ genannt²²⁾. Der rheinische Katholikenführer Peter Franz Reichensperger schrieb 1847, es sei seit Adam Smith „gewissermaßen Lehrdogma“ geworden, „daß aus dem Vorteil aller einzelnen der der Gesamtheit sich erbaue“, – eine „einseitige und kurzsichtige Theorie“, die übersehe, daß die unbeschränkte Konkurrenz „dem Hunger vergleichbar“ sei, „der nicht bloß zum Fleiße und zur Anspannung aller Kräfte treibt, sondern auch ... zu Akten der Verzweiflung und zur Mißachtung jedes Rechtsgefühls führt“²³⁾.

²²⁾ A. Müller, Ausgewählte Abhandlungen. Hrsg. v. Jak. Baxa. Jena 1921, S. 21.

²³⁾ Die Agrarfrage. Trier 1847, S. 199 f.

Auch der Mainzer „Katholik“ und die „Historisch-politischen Blätter“ griffen immer wieder in scharfer Form die Konkurrenzwirtschaft an. Man warf diesem System vor, es bringe ein vierfaches Unheil über Deutschland: Es vernichte erstens den Mittelstand, führe zweitens zu einer uferlosen Industrialisierung, stürze drittens die Proletarier in ein himmelschreiendes wirtschaftliches, sittliches und religiöses Elend und werde viertens im Kommunismus enden. Ein Jahr vor dem „Kommunistischen Manifest“, im Herbst 1847, schrieben die „Historisch-politischen Blätter“ fast seherisch, der Kommunismus werde „einen pseudomystisch-fanatischen Charakter“ annehmen, ein „apokalyptisches Reich der Zukunft“ aufzubauen versuchen und „wie ein schweres Gewitter von Osten her über unsere ratlosen Häupter“ ziehen.

Kettelers Sprache gegen den ökonomischen Liberalismus ist noch schärfer und leidenschaftlicher als die seiner katholischen Zeitgenossen. „Die ganze materielle Existenz fast des ganzen Arbeiterstandes“, so erklärte er 1864, ist „allen Schwankungen des Marktes und des Warenpreises“ ausgesetzt. „Das ist der Sklavenmarkt unseres liberalen Europa, zugeschnitten nach dem Muster unseres humanen, aufgeklärten, antichristlichen Liberalismus und Freimaurertums“. „Im Heidentum war die Arbeit Sache der Sklaven, und ohne allen Zweifel würde der gesamte Arbeiterstand auch diese Stellung in der Zukunft wieder einnehmen, wenn es möglich wäre, die Welt nach den Ideen des Liberalismus umzugestalten“²⁴). Diese Sätze sind vor allem gegen die liberale Partei gerichtet, die damals auf der Höhe ihrer Macht stand, und von der Ketteler behauptete, sie setze sich „vorzugsweise aus dem Freimaurertum, aus den Repräsentanten des großen Kapitals, aus dem rationalistischen Professorentum und dem gewöhnlichen Literatentum“ zusammen, „das an dem Tische dieser hohen Herren ißt und für sie täglich reden und schreiben muß“²⁵).

b) Das eiserne Lohngesetz

Ketteler scheut sich nicht, das eiserne Lohngesetz Ferdinand Lassalles, der freilich kein Marxist gewesen ist, für richtig zu erklären. „Der Arbeitslohn“, so schreibt er, „bestimmt sich in unserer Zeit nach der Lebensnotdurft im strengsten Sinne, d. h. nach dem, was

²⁴) Kettelers Schriften, III, 17, 35.

²⁵) Ebd., III, 20.

der Mensch an Nahrung, Kleidung und Obdach unumgänglich notwendig bedarf, wenn nicht seine physische Existenz vernichtet werden soll." Die Wahrheit dieses Satzes sei durch die Kontroversen zwischen Lassalle und seinen Gegnern „so evident gemacht, daß nur die Absicht, das Volk zu täuschen, sie bestreiten kann". Die Arbeitgeber stünden auf dem Weltmarkte und fragten: „Wer will die Arbeit tun für den geringsten Lohn?" Und die Arbeiter überbieten sich als Mindestfordernde nach dem Maße ihrer Not. Daher kommt es denn, daß endlich, wie bei der Ware, ab und zu auch jener schreckliche Zustand eintritt, wo diese Menschenware unter ihrem Produktionspreis angeboten wird, d. h. aber für Menschen und in menschlicher Sprache übersetzt, wo der arme Arbeiter aus Not im Angebote des Lohnes unter das Maß der alleräußersten Lebensbedürfnisse für sich und seine Familie herabgehen muß ... die Achse, um die er (der Lohn) sich bewegt, ist die Lebensnotdurft; ist die Nachfrage größer als das Angebot, so steigt er etwas über diese Achse; ist das Angebot größer als die Nachfrage, so fällt er unter sie herab, ... (so) daß ein Hinsiechen ganzer Arbeiterklassen und Arbeiterfamilien, ein langsames Verhungern derselben eintritt. Welch ein Zustand!"²⁶⁾.

c) Wider den totalen Staat

Für Ketteler bildete der ökonomische, politische und weltanschauliche Liberalismus eine Einheit, wodurch seine Abneigung gegen dieses System noch verstärkt wurde. Der moderne Liberalismus, so erklärte er, sei schlimmer als der monarchische Absolutismus; denn er wolle sich „nicht nur an die Stelle des Verstandes der Untertanen setzen, sondern an die Stelle des Gewissens"; er erhebe die Legalität über das Gewissen und rufe den Menschen zu: „Ihr dürft keinen Gott mehr haben; ihr dürft keinen Christus mehr haben; ihr dürft keine katholische Kirche mehr haben; ihr dürft auch die zehn Gebote nicht mehr haben; statt dessen habt ihr das Gesetz, das euch die Kammermajorität gibt." Empört entgegnet Ketteler: „Wenn es darauf ankommt, uns bei den ersten Fragen unseres Gewissens Rat zu holen, so werden wir uns lieber dem Gewissen in Tausend armen Bauernhütten des Badischen Landes anvertrauen, als dem öffentlichen Gewissen der Karlsruher Kammermajorität." Der liberale Staat werde zum totalen Staat führen. Leugne man die „göttliche

²⁶⁾ Ebd., III, 14–17.

Ordnung" als „über dem Staate stehendes Gesetz", so müsse man folgerichtig „als Höchstes nur den Staat selbst und seinen Willen anerkennen"²⁷⁾.

Kettelers Angriffe gegen den Liberalismus sind schon zu seinen Lebzeiten als „finstere Allianz des Ultramontanismus mit der sozialen Demokratie" verdächtigt worden²⁸⁾. Fritz Vigener aber meinte 1924, die „maßlosen, übertriebenen Verdammungsurteile" Kettelers über den Liberalismus ließen nur deshalb keine Zweifel an den moralischen Qualitäten des Verfassers aufkommen, weil „Verblendung, Unwissenheit und Unkritik sein Urteil" getrübt hätten²⁹⁾. Heute erkennt jedoch selbst der Neoliberalismus an, daß der alte Liberalismus des 19. Jahrhunderts mit gefährlichen Mängeln behaftet gewesen ist. So spricht z. B. Alexander Rüstow von der „schweren pathologischen Degenerationsform" der Marktwirtschaft, die durch das „Überwuchern marktwirtschaftsfremder und -feindlicher herrschaftlich-monopolistischer Tendenzen" von innen her zerstört worden ist³⁰⁾.

Eine gerechte Beurteilung des damaligen Proletarierschicksals wird allerdings nicht allein dem freien Wettbewerb, der Gewinn gier und Ausbeutung die Schuld zuschieben dürfen, sondern beachten müssen, daß wegen der unaufhörlich steigenden Bevölkerungszahl und angesichts des Standes der erst im Aufbau begriffenen und von der englischen Konkurrenz bedrängten deutschen Industrie das Sozialprodukt nicht ausreichte, um allen eine menschenwürdige Bedarfsdeckung zu gewähren. Adolphe Blanqui meinte 1837: „Obgleich die Erde gar groß und noch vielfach un bebaut ist, so eilen wir dennoch allzu zahlreich zum Bankett des Lebens"³¹⁾. Ketteler vereinfachte zu sehr. Auch darf man den manchesterlich-liberalen Unternehmer keineswegs als typisch für jene Jahrzehnte hinstellen. Die meisten Unternehmer bekannten sich damals zu patriarchalisch-protektoralen Leitbildern, indem sie gewisse Züge der Familienverfassung auf ihren Betrieb zu übertragen suchten. Sie fühlten sich für das leibliche und seelische Wohl ihrer – vielfach noch unmündigen –

²⁷⁾ Ebd., II, 33, 35 ff.

²⁸⁾ Vgl. Fr. Müller, Zur Beurteilung des Kapitalismus in der kath. Publizistik des 19. Jahrhunderts. Augsburg 1932, S. 176.

²⁹⁾ F. Vigener, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. München-Berlin 1924, S. 446.

³⁰⁾ In: Ordo, Bd. II (1949), S. 103, 154.

³¹⁾ A. Blanqui, Histoire de l'Economie Politique en Europe (1837), zit.: P. Reichensperger, a. a. O., S. 257.

Arbeiter innerhalb und außerhalb der Fabrik verantwortlich und schufen nicht selten Wohlfahrtseinrichtungen, die zum Teil die spätere staatliche Sozialpolitik befruchtet haben (Robert Owen, Friedrich Harkort, Karl Mez, Friedrich Krupp u. a.).

Auch waren von der massenhaften Verelendung, die insbesondere in den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts herrschte (Pauperismus), nicht nur die Industriearbeiter, sondern vor allem verarmte Handwerker, Arbeitslose und sonstige Randgruppen betroffen³²). Das eigentliche Problem für das soziale Gewissen der Katholiken war damals nicht so sehr die Spannung zwischen „Kapital und Arbeit“, als vielmehr der Pauperismus. „Der Hunger, in Lumpen gehüllt“, stehe „ungeduldig draußen vor der Türe, klopfe mit drohendem Finger an und verlange Brot und Kleid“, schrieben die „Historisch-politischen Blätter“ im Jahre 1838 (S. 150).

2. Kettelers Aufruf zur Nächstenliebe

Es fällt auf, daß Ketteler in der Epoche der dumpfen und duldenden Verproletarisierung das Entscheidende von der christlichen Liebesgesinnung und von den Werken der Barmherzigkeit erwartete. Die Welt, so legte er am 3. Dezember 1848 auf der Mainzer Domkanzel dar, will „durch äußere Mittel die sozialen Zustände bessern.“ Auch Christus will „eine richtige Verteilung der Güter, aber nicht durch Gewalt, sondern durch Umänderung der Gesinnung.“ Christus hat die Gottes- und Nächstenliebe das erste und höchste Gebot genannt. „Lasset uns einen Tag diese Lehre befolgen, und alle sozialen Übel sind wie mit einem Zauberschlage verschwunden“³³). Ketteler suchte das soziale Helfen damals nicht unter das Gesetz des Rechtsanspruchs, sondern unter das Zeichen des Almosens zu stellen, dem im vorindustriellen Zeitalter und auch noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts soziologisch und moraltheologisch eine weit größere Bedeutung zukam als in unseren Tagen. Es sei an die umfangreichen Traktate „de eleemosyna“ in den theologischen Summen früherer Jahrhunderte und an die wenigen Zeilen, die in den modernen moraltheologischen Handbüchern dem Almosen gewidmet sind, erinnert. Kettelers Appell an die Barmherzigkeit ist nicht

³²) Auch das vorindustrielle Zeitalter kannte eine breite Schicht ungeborener Menschen: die Bettler, die in manchen Städten sieben bis zehn Prozent der Bevölkerung ausmachten. So zählte z. B. die Stadt Köln 1476 bei 40 000 Einwohnern rund 3 000 Bettler.

³³) A. a. O. II, 240 ff.

überholt. Rechtsansprüche und Versicherungen vermögen nicht alle menschliche Not zu beheben. In der sogenannten Wohlstandsgesellschaft tritt die Bedrohung des Menschen in neuer Gestalt auf. Mitten unter uns leben viele in völliger Vereinsamung, in Angst und tiefer seelischer Not. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter sahen der Priester und der Levit den halbtot Geschlagenen und gingen vorüber (vgl. Lk 10,31 f.). Heute droht die Gefahr, daß wir vorübergehen, ohne den Leidenden überhaupt zu sehen. Die christliche Liebe ist kein wehleidiges Gefühl, keine „Liebessabbelei“, wie Karl Marx gesagt hat, und keine „großartige Inflation“, wie Sigmund Freud meinte.

3. Solidarität, Vermögensbildung und Sozialpolitik

In den sechziger Jahren trat in der sozialen Gedankenwelt Kettelers ein gewisser Wandel ein, was – wie mir scheint – mit der Entwicklung im Schicksal und Lebensgefühl der Industriearbeiter zusammenhängt. Jahrzehntelang hatte das Proletariat eine entwurzelte Masse ohne inneren Zusammenhalt, ohne klares Selbstverständnis gebildet. Die Lebensstimmung war noch vorkapitalistisch. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – in Deutschland erst seit den sechziger Jahren – ist den Industriearbeitern die große geschichtliche Tat gelungen, sich ihrer Klassenlage bewußt geworden zu sein und den Zusammenschluß vollbracht zu haben. Peter Franz Reichensperger meinte 1847 – in seltsamer Vorahnung –: „Wer bürgt dafür, daß nicht abermals ein Spartakus erstehe und (den Proletariern) wiederum wie vor 1900 Jahren zurufe: Wenn wir die Macht der größten Zahl haben, wenn beinahe die ganze Menschheit Sklave einer Horde ist, die alles genießt und alles mißbraucht, wer hindert uns, uns zu erheben, unsere Arme in dieser Welt auszustrecken und die Götter zu bitten, daß sie zwischen uns und unseren Bedrückern entscheiden?“³⁴).

Nun bedeutet Solidaritätsbewußtsein zunächst nur die Bereitschaft zum Zusammenschluß. Welcher Geist die Solidarität prägen würde, war damit noch nicht gesagt, aber von entscheidender Bedeutung; denn erst die geistige Ausrichtung konnte den Zusammenschlüssen ihre Zielsetzung, ihren Inhalt, ihr Programm, ihre Methode geben. Angesichts der neuen Lage gab Ketteler seinem sozialen Programm

³⁴) A. a. O., S. 245.

einen konkreteren Inhalt. Drei Gedanken traten in den Vordergrund: die Notwendigkeit des solidarischen Zusammenschlusses der Arbeiter, die Notwendigkeit der Eigentumbildung in Arbeiterhand und die Notwendigkeit der staatlichen Sozialpolitik.

In seiner großen Rede vor den Arbeitern auf der Liebfrauen-Heide am 25. Juli 1869 erklärte Ketteler: „Der Arbeiterstand, namentlich der Fabrikarbeiterstand, ist in unseren Tagen von einer Bewegung ergriffen, die immer stärker wird.“ Durch den Liberalismus ist der Menschenverband zerstört und an seine Stelle der „Geldverband“ gesetzt worden, wodurch der Arbeiterstand „in den tiefsten Sumpf des sittlichen und physischen Elends“ geraten ist. „Gegen dieses Zertreten der Menschenkraft durch die Geldmacht ist nun von demselben England, von welchem das Verderben ausgegangen ist, der mächtige Antrieb zur Verbindung, zur Organisation der Arbeiter gegeben worden“³⁵).

Ketteler hatte zunächst keine Bedenken dagegen erhoben, daß auch katholische Arbeiter dem 1863 von Ferdinand Lassalle gegründeten „Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein“ beitraten. Aber die weitere Entwicklung der Führung dieses Vereins veranlaßte Ketteler, ernste Warnungen auszusprechen. „Wer gibt dem Arbeiterstand“, so erklärte er, „die Garantie, daß diese Führer und Leiter nicht ihre Verführer und Betrüger werden?“³⁶).

a) Katholische Arbeiterbewegung

Angeregt durch Ketteler entstanden nach dem Muster der Kolpingschen Gesellenvereine in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts im rheinisch-westfälischen Industriegebiet als Ausdruck katholischer Solidarität die „Christlich-sozialen Arbeitervereine“, die bald 200 000 Mitglieder zählten. Der Essener Verein wuchs binnen Jahresfrist auf 4000 Mitglieder an. In Aachen, wo die Kapläne Cronenberg, Laaf und Litzinger leidenschaftlich für die Arbeiter eintraten, zählte der katholische Arbeiterverein 1875 5000 Mitglieder, darunter viele junge Arbeiter³⁷). Die „Christlich-sozialen Vereine“ suchten ihre Mitglieder nicht nur sittlich und religiös zu festigen, sondern erhoben von Anfang an unter der Parole eines „Christlichen Sozialismus“ energische Forderungen.

³⁵) Ebd., III, 85 ff.

³⁶) Ebd., III, 188.

³⁷) Vergleiche H. Lepper, Sozialer Katholizismus in Aachen. Quellen zur Geschichte des Arbeitervereins zum heiligen Paulus in Aachen und Burtscheid 1869 bis 1878. Mönchengladbach 1977, S. 73.

Sie verlangten einen der Arbeitsleistung entsprechenden Lohn, Kürzung der Arbeitszeit entsprechend den gesundheitlichen, geistigen und religiösen Bedürfnissen der Arbeiter, Arbeitsruhe an den Sonn- und Feiertagen und vor allem das Verbot der Fabrikarbeit schulpflichtiger Kinder und verheirateter Frauen.

Dem damals in London lebenden Karl Marx war die Katholische Arbeiterbewegung ein Dorn im Auge. Im Herbst 1869 besuchte er auf einer Deutschlandreise die Stadt Aachen, wo er bei seinem reichen Vetter, dem aus einer holländischen Familie stammenden Tabakfabrikanten Carl Philips wohnte³⁸⁾. So lernte Marx die Fortschritte der „Christlich-Sozialen Arbeitervereine“ persönlich kennen. Am 25. September 1869 schrieb er aus Hannover an Friedrich Engels: „Bei dieser Tour durch Belgien, Aufenthalt in Aachen, und Fahrt den Rhein herauf, habe ich mich überzeugt, daß energisch, speziell in den katholischen Gegenden, gegen die Pfaffen losgegangen werden muß. Ich werde in diesem Sinn durch die Internationale wirken. Die Hunde kokettieren (zum Beispiel Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongreß und so weiter), wo es passend erscheint, mit der Arbeiterfrage.“³⁹⁾.

Zur selben Zeit warf Bismarck der katholischen Arbeiterbewegung vor, sie fördere die „Arbeiterumtriebe“ und sei eine „Verschmelzung klerikaler und sozialistischer Tendenzen“⁴⁰⁾. Der Regierungspräsident von Düsseldorf fordert in einem Schreiben vom 12. September 1878 den preußischen Innenminister auf, „mit aller Schärfe bis zur äußersten Grenze des Zulässigen“ gegen die Christlich-Sozialen vorzugehen.

Die Warnungen von Marx und Bismarck zeigen, daß wir die damalige katholische Arbeiterbewegung nicht unterschätzen sollten.

Marx selber war Ende der sechziger Jahre in Deutschland nicht einmal dem Namen nach bekannt. Das „Kommunistische Manifest“ des Jahres 1848 war zunächst völlig wirkungslos geblieben. Als 1867 der erste Band des „Kapital“ erschien, widmeten die „Historisch-politischen Blätter“ dem Werk eine Besprechung, aus der man er-

³⁸⁾ Ebd., S. 129.

³⁹⁾ Briefwechsel Marx-Engels, Bd. IV (Neudruck Berlin 1950), S. 272. – Mit dem von Karl Marx erwähnten „Düsseldorfer Kongreß“ ist die „Generalversammlung der deutschen Katholiken“ gemeint, die 1869 in Düsseldorf (Düsseldorfer Katholikentag) stattfand. – Es ist übrigens eine Legende, daß Ketteler auf seiner Romreise im Mai 1877 das „Kapital“ von Karl Marx als Reiselektüre mitgenommen habe. Er hatte eine Abhandlung über das „Kapital“ bei sich (Vergleiche: Iserloh-Stoll, Bischof Ketteler in seinen Schriften. Mainz 1977, S. 215).

⁴⁰⁾ Vgl. H. Rothfels, Bismarck und der Staat. Stuttgart 1958, S. 235.

sieht, daß man Marx nicht kannte und seinen dialektischen Materialismus nicht begriff. In der Besprechung heißt es lediglich, „der politische Flüchtling Karl Marx in London“ habe vor kurzem „ein ausgezeichnetes Werk über die Theorien des liberalen Ökonomismus“ herausgegeben⁴¹⁾. Daß Karl Marx zur selben Zeit gegen die katholische Arbeiterbewegung und gegen die „Pfaffen“, die für die Arbeiter eintraten, agierte, war den „Historisch-politischen Blättern“ nicht bekannt. Schon als Gymnasiast scheint Marx gegen seine katholischen Mitschüler, von denen er annahm, daß sie später Theologie studieren würden, eingenommen gewesen zu sein. Er schrieb am 17. September 1878 als Sechzigjähriger an Friedrich Engels, er erinnere sich noch gut an die katholischen „Bauernlümmel“, die „weiland bei uns auf dem Trierischen Gymnasium“ zusammen mit ihm studiert und sich durch „Beschränktheit und Bejahrtheit“ ausgezeichnet hätten⁴²⁾. Die „Bauernlümmel“ waren immerhin Söhne des arbeitenden Volkes.

Es entspricht dieser Grundhaltung, daß Karl Marx die katholische Kirche in den Rheinlanden zu schwächen suchte. Als der Kölner Erzbischof Clemens August von Droste zu Vischering 1837 verhaftet wurde, meinte Marx, er könne nicht begreifen, wie „diese Zwerge“ es wagen konnten, Kritik am Preußischen Staat zu üben⁴³⁾. In einer Eingabe an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz vom 17. November 1842 schrieb Marx, die von ihm redigierte „Rheinische Zeitung“ habe sich stets bemüht, „norddeutschen Geist“ in die katholische Rheinprovinz und in Süddeutschland einzuführen⁴⁴⁾.

b) Vermögensbildung

Als einen der wichtigsten Programmpunkte hat Ketteler der christlichen Arbeiterbewegung die Eigentumsbildung in Arbeiterhand mit auf den Weg gegeben. Der Gedanke war nicht neu. Peter Franz Reichensperger hatte schon 1847 vorgeschlagen, „dem Arbeiter als solchem auf gesetzlichem Wege einen bestimmten Anteil am reinen Gewinne derjenigen Fabrik, worin er beschäftigt ist, nach Maßgabe seines Lohnes zuzusichern.“ Der moralische Erfolg werde groß sein, da dieses Verfahren jeden Arbeiter „bei dem Resultate seiner Arbeit und bei dem Gedeihen der Fabrikanstalt direkt beteiligt und

⁴¹⁾ Bd. 62 (1868), S. 389 f.

⁴²⁾ K. Marx/Fr. Engels, Briefwechsel. Band IV. Berlin 1950, S. 570.

⁴³⁾ MEGA I, 1, 2, 231–233.

⁴⁴⁾ MEGA I, 2, 763–768.

ihm das Bewußtsein einflößt, nicht lediglich für einen Dritten, sondern auch für sich selber gut oder schlecht zu arbeiten." Zugleich werde „eine der bedeutungsvollsten sozialen Aufgaben der Gegenwart wenigstens teilweise gelöst“, nämlich Kapital und Arbeit „in ein gerechteres gegenseitiges Verhältnis zueinander“ zu bringen. Jedoch dürfe jener Gewinnanteil den Arbeitern nicht sofort zur freien Verfügung überantwortet werden, „weil er alsdann nicht zur Ansammlung eines Kapitals, sondern vielmehr zu momentanem Genuß oder zur regelmäßigen Sustentation verwendet würde“⁴⁵⁾. Diese Tradition aufgreifend bezeichnete es auch Ketteler 1864 als „unbillig, wenn der überschießende Gewinn ausschließlich dem toten Kapitale und nicht auch dem verwendeten Fleisch und Blute zufalle.“ Der Arbeiter verarbeite nämlich „täglich gleichsam ein Stück seines Lebens“⁴⁶⁾.

Produktiv-Genossenschaften

Zur Lösung des Konflikts zwischen Kapital und Arbeit, so erklärte Ketteler, müßten die Fabriken zu Produktiv-Assoziationen umgebaut werden, „deren Wesen eben darin besteht, daß die Arbeiter zugleich ganz oder teilweise die Eigentümer des Geschäftes sind, so daß auch der Gewinn desselben ihnen zufällt.“ Diese „herrliche Idee“ verdiene „unsere Teilnahme und Unterstützung im allerhöchsten Grade.“ Sie biete nämlich „die unmittelbarste und handgreiflichste Lösung des gestellten Problems, da sie ja außer dem durch den Marktpreis auf die niedrigste Stufe herabgedrückten Arbeiterlohn, den der Arbeiter jetzt erhält, dem Arbeiter noch eine neue Quelle des Einkommens eröffnet“⁴⁷⁾.

Wie man sieht, erhoffte Ketteler durch die Produktivgenossenschaften ein doppeltes Ziel zu erreichen: die Beteiligung der Arbeiter am volkswirtschaftlichen Kapitalvermögen und die Steigerung des Lebensstandards. Die ganze Schwierigkeit, so meinte er, liege darin, „dem armen Arbeiter mit seinen leeren Händen zu diesem Kapitel und dadurch zum Miteigentum zu verhelfen“⁴⁸⁾. Lassalle habe vorgeschlagen, das nötige Kapital durch die Besteuerung der besitzenden Schichten zu verschaffen. Ketteler lehnt diesen Weg ab, da

⁴⁵⁾ A. a. O., S. 253 f.

⁴⁶⁾ A. a. O., III, 56 f.

⁴⁷⁾ Ebd., III, 58, 125.

⁴⁸⁾ Ebd., III, 58.

ein solcher Beschluß „über die von Gott gesetzten rechtmäßigen Grenzen der Tätigkeit der staatlichen Gesetzgebung hinausgeht und in ein Gebiet eingreift, wo die Staatsgewalt kein Recht mehr hat“⁴⁹⁾. Der Eigentümer könne zwar gezwungen werden, „auf dem Wege der Besteuerung die allgemeinen Gemeindesteuern und Staatslasten zu tragen ..., aber nicht, ... dem Mitmenschen zur Verbesserung seiner materiellen Lage sein Eigentum abzutreten“⁵⁰⁾. Man wird hier kritisch anmerken dürfen, daß zwar nicht die Verkehrsgerechtigkeit, wohl jedoch die Gemeinwohlerechtigkeit den Gesetzgeber berechtigen und verpflichten kann, je nach den Erfordernissen des allgemeinen Wohles, Eigentum, Vermögen und Einkommen in außergewöhnlichem Maß mit Abgaben zu belasten, wie es etwa nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Lastenausgleich versucht worden ist.

Die Schwierigkeiten der Kapitalbeschaffung entmutigten Ketteler nicht. Voller Zuversicht meinte er 1864, er sehe die Verwirklichung der Produktivgenossenschaften „wie von ferne“. Es gebe nämlich „zwei Systeme der Besteuerung“, das eine durch den Staat, das andere durch das Christentum: „Der Staat besteuere durch äußeren Zwang, ... das Christentum besteuert durch das innere Gesetz der Liebe.“ „Möge daher Gott in seiner Gnade bald die Männer erwecken, die diese fruchtbare Idee der Produktivassoziationen im Namen Gottes auf dem Boden des Christentums in Angriff nehmen und zum Heile des Arbeiterstandes zur Ausführung bringen“⁵¹⁾.

Ketteler beabsichtigte, selber einige Produktivgenossenschaften zu gründen. Am 16. Januar 1864 wandte er sich brieflich – unter einem Decknamen – an Lassalle mit der Bitte, ihm „für eine solche Assoziation ein Projekt auszuarbeiten“. Lassalle antwortete schon am 21. Januar höflich, aber ohne konkrete Vorschläge zu machen. Auch ein Briefwechsel mit Victor Aimé Huber half nicht weiter. So zerschlug sich Kettelers Plan. In seinem Todesjahr 1877 meinte der Bischof fast resigniert, die „Produktiv- und Partner-Genossenschaften“ hätten gewiß ihren Wert; die Erfolge seien jedoch „leider bisher nur gering“, und „selbst wenn die Erfolge besser wären, so würden sie nur einem kleinen Teil der Arbeiter helfen können“⁵²⁾.

⁴⁹⁾ Ebd., III, 69.

⁵⁰⁾ Ebd., III, 70.

⁵¹⁾ Ebd., III, 127 ff.

⁵²⁾ Ebd., III, 178 ff.

c) Staatliche Sozialpolitik

Ketteler hatte jahrelang gehofft, durch die Gründung von Produktivgenossenschaften Arbeit und Kapital wieder zu vereinigen und auf diese Weise das kapitalistische System innerlich zu überwinden. Im Laufe der sechziger Jahre erkannte er jedoch mehr und mehr, daß sein Plan nicht durchführbar sei und daß man deshalb dazu übergehen müsse, wenigstens die schlimmsten Mängel des kapitalistischen Systems zu beseitigen. Im Gutachten für die Fuldaer Bischofskonferenz vom 26. Juli 1869 schrieb Ketteler: „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 Systeme gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen⁵³⁾.“

Dann führt Ketteler das näherer aus, was von der sozialcaritativen Fürsorge, von den Arbeitgebern, von den Vereinigungen der Arbeiter, von der Kirche und schließlich auch vom Staat für die Arbeiterschaft getan werden könne. Der staatlichen Gesetzgebung stellt er folgende Aufgaben: „1. Verbot vorzeitiger Beschäftigung der Kinder in den Fabriken; 2. Beschränkung der Arbeitszeit der in Fabriken beschäftigten Kinder im Interesse ihrer körperlichen und geistigen Ausbildung; 3. Trennung der Geschlechter in den Arbeitslokalen; 4. Schließung gesundheitsschädlicher Arbeitslokale; 5. Regulierung der Arbeitszeit (Stundengesetz); 6. Sonntagsruhe; 7. Leistung von Entschädigungen an die Arbeiter, welche ohne eigene Schuld in den Etablissements zeitweise oder für immer arbeitsunfähig wurden; 8. gesetzliche Sicherstellung und Beförderung der gemeinnützigen Arbeitergenossenschaften...; 9. Staatskontrolle über die Ausführung der Arbeitergesetzgebung durch Ernennung offizieller Fabrikinspektoren⁵⁴⁾.“

Wie man sieht, handelt es sich im wesentlichen um Maßnahmen der Arbeiterschutzesgesetzgebung. Die Fundamente des heute so mächtigen Gebäudes der sozialen Sicherheit wurden erst nach Kettelers Tod – durch die Sozialversicherungsgesetze der achtziger Jahre – gelegt.

Kettelers soziale Gedankenwelt war gewiß weithin zeitbedingt. Seine überragende Bedeutung liegt darin, daß er wie kein anderer

⁵³⁾ Ebd., III, 154.

⁵⁴⁾ Ebd., III, 154.

das soziale Gewissen der deutschen Katholiken wachgerüttelt hat. Sein Weckruf wurde gehört, und es ist nicht zuletzt Kettelers Wirken zu verdanken, daß in Deutschland bald nach Kettelers Tod eine mächtige katholisch-soziale Bewegung aufgebrochen ist. Wahrscheinlich wären die Erfolge noch größer gewesen, wenn man sich im Geiste Kettelers zu einem einheitlichen sozialen Programm und zu einer gemeinsamen katholischen Solidarität durchgerungen hätte. Richtungskämpfe wie der Gewerkschaftsstreit, der Zentrumsstreit und der Literaturstreit⁵⁵⁾ haben leider die Kräfte gelähmt.

⁵⁵⁾ C. Muth, *Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?* Mainz 1898.

III. Bischof Kettelers Sendung heute

Bischof Ketteler hat zwei das Schicksal und Lebensgefühl der deutschen Arbeiterschaft bestimmende Epochen erlebt: die dulddende Verproletarisierung und die klassenkämpferische Solidarität. Inzwischen ist wohl eine dritte Epoche am Kommen: die Integration der Arbeiterschaft in eine wesentlich vom arbeitenden Menschen selber geprägte Gesellschaft. Die Integration ist nicht abgeschlossen. Sie läßt sich nur als gesamtgesellschaftlichen, alle Lebensbereiche umfassenden Prozeß verstehen: Integration im gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, beruflichen und wirtschaftlichen Bereich, Integration im Bereich der Ehe und Familie, im Bereich der Freizeit und nicht zuletzt im religiösen Bereich⁵⁶⁾. Es geht um das Ganze der menschlichen Existenz.

Inzwischen haben die sozialen Probleme weltweite Dimensionen angenommen. Das ist eine Herausforderung der katholischen Soziallehre. Wenn sie das Vermächtnis Kettelers wahren will, muß sie sich vor allem folgenden Aufgaben stellen.

1. Bekenntnis zu den menschlichen Grundwerten

Ohne die Anerkennung gemeinsamer Grundwerte und Grundrechte ist das Zusammenleben der Menschen in einem Staat und der Völker untereinander schwerstens bedroht. Offensichtlich sind in bedeutsamen Lebensbereichen bisher in unserem Volk allgemein anerkannte Grundwerte während der letzten Jahre bedenklich erschüttert worden. Ich erinnere an die Auseinandersetzung um den Schutz des ungeborenen Lebens, an die Diskussion um die Euthanasie, an die sinkende Sexualmoral, an fragwürdige, jede Autorität untergrabende Emanzipationen und an die Tendenz, Gewalttätigkeiten zu verharmlosen.

Die Zerrüttung der Grundwerte bedroht die Menschenwürde. Auch besitzt ein totaler Pluralismus in den Wertvorstellungen keine integrierende Kraft. Im Gegenteil, er wird sich im gesellschaftlichen Bereich zerstörerisch auswirken.

⁵⁶⁾ Vgl. J. Höffner, Die Entwicklungen im Schicksal und Lebensgefühl der Arbeiterschaft und der Wandel der sozialpolitischen Leitbilder, in: Jos. Höffner, Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Münster/W. 1966, S. 273–289.

2. Freiheit und Würde des von der Anonymität der modernen Arbeits- und Lebensverhältnisse abhängigen und bedrohten Menschen

Charakteristisch für die entwickelte Industriegesellschaft ist das immer enger werdende Netz gesellschaftlicher Verflechtungen. Bevölkerungsdichte und Verstädterung, Arbeitsteilung und Industrialisierung, Technisierung des Verkehrs-, Transport- und Nachrichtenwesens, Standardisierung und Uniformierung der Güterproduktion haben zu einer bisher nicht gekannten Massenhaftigkeit der Lebensverhältnisse geführt.

Im vorindustriellen Zeitalter lebten die Menschen in primären Ordnungen, das heißt in den kleinen, überschaubaren Gemeinschaften der Familie, der Nachbarschaft, des Dorfes und der verhältnismäßig kleinen Stadt. Heute sind zu den primären Ordnungen in wachsender Zahl sekundäre Systeme getreten, die den Menschen in einer jeweils verschiedenen „Hinsicht“ erfassen, etwa als Belegschaftsmitglied, als Sozialversicherten, als Freizeitkonsumenten, als Verkehrsteilnehmer, als „verwalteten“ Menschen und dergleichen mehr. Der Mensch wird in bestimmte, von ihm unabhängige Kreisläufe eingefügt. Es werden ihm fertige Schemata bereitgestellt. Das ist nicht unproblematisch; denn der Mensch gerät in die Gefahr, schablonisierte Verhaltensweisen zu übernehmen und in einem hintergründigen Sinn sich selbst entfremdet zu werden.

Was gemeint ist, läßt sich – um einen wichtigen Bereich herauszugreifen – an den modernen Arbeitsverhältnissen veranschaulichen. Die nüchterne Selbstverständlichkeit, mit der die Menschen heute Arbeit und Beruf betrachten, darf ja nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir in diesem Bereich auch heute noch vor bedrängenden Fragen stehen. Die katholische Soziallehre hat seit dem Beginn der industriellen Entwicklung vor allem drei Probleme immer wieder beim Namen genannt.

a) Trennung von Kapital und Arbeit

Heute üben 84,5 Prozent der Erwerbstätigen in abhängiger Stellung – als Lohn- und Gehaltsempfänger – ihren Beruf aus. Die katholische Soziallehre hat die Trennung von Kapital und Arbeit von Anfang an mit Unbehagen betrachtet. Sie wird auch weiterhin dafür eintreten, daß die unselbständig Erwerbstätigen an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung beteiligt werden. Hier ist nach dem

Zweiten Weltkrieg eine einmalige Chance vertan worden. Niemand bestreitet, daß es in den Jahren nach der Währungsreform politisch und volkswirtschaftlich dringend notwendig war, in außergewöhnlichem Ausmaß zu investieren. Nur so konnten wirtschaftliches Wachstum und Vollbeschäftigung erreicht werden. Es ist jedoch sehr zu beklagen, daß sich diese weitgehend gesamtwirtschaftlich bedingte Vermögensbildung im wesentlichen bei der Öffentlichen Hand und bei den Unternehmen konzentriert hat.

Die Beteiligung an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung setzt allerdings Sparfähigkeit und Sparwilligkeit voraus. Sparfähig ist ein Arbeitnehmer, wenn sein Einkommen so hoch ist, daß ihm nach Deckung des Bedarfs seiner Familie noch ein Rest bleibt, den er sparen und der Investition zur Verfügung stellen kann. Mit der Sparfähigkeit muß sich der Wille verbinden, die erübrigten Einkommensteile nicht in zusätzlichen Konsum zu verwandeln, sondern für die Investition zu verwenden. Ohne die Bereitschaft, Eigentümerrechte, Eigentümpflichten und Eigentümrissen zu übernehmen, kann eine breite Vermögensstreuung im Kapitalsektor nicht erreicht werden. Das Kapitalvermögen ist eine besondere Art von Eigentum, das nicht in Konsum verwandelt werden darf, da es den eigenen Arbeitsplatz oder den des Nächsten darstellt.

b) Humanisierung der Arbeit

Die Befürchtung, daß Technik und Automation zu menschenunwürdigen Arbeitsverhältnissen führen und die Menschen, wie Adam Müller vor 150 Jahren meinte, „in Räder, Trillinge, Walzen, Speichen, Wellen und so weiter“ zerteilen könne, ist seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts immer wieder von katholischen Sozialethikern ausgesprochen worden. Der Mensch gelte im unpersönlichen Rahmen der technischen Apparatur nur als Funktion. Man suche ihn durch Drill und Disziplin betriebshart zu machen, um möglichst viel aus ihm herauszuholen.

Die Humanisierung der Arbeitswelt bleibt trotz aller erfreulichen Fortschritte ein dauernder Auftrag. Betriebe, Büros und Verwaltungen sind Stätten, wo Menschen ihr Tagewerk verrichten. Der Mensch ist auch für die technische Rationalisierung Bild Gottes und nicht ein teurer und dazu noch störrischer Produktionsfaktor. Eine auf den Menschen Rücksicht nehmende Gestaltung der Ar-

beitsplätze wird sich deshalb mühen, den Arbeitsraum, die Arbeitszeit und die Arbeitsdinge (Maschinen, Geräte, Rohstoffe und weiteres) in geeigneter Weise an den Menschen anzupassen.

c) „Herrschaftliche“ Grundstruktur

Der moderne Betrieb – ähnliches gilt von Geschäft, Büro und Verwaltung – besitzt aus innerem Sachzwang eine „herrschaftliche“ Grundstruktur mit funktionaler Autorität der Betriebshierarchie und entsprechender Unterordnung der Beschäftigten. Auch hier hat die katholische Soziallehre um des Menschen willen von jeher Bedenken geäußert. Das Zweite Vatikanum hat das Entscheidende in den Satz zusammengefaßt, daß nicht das investierte Kapital, sondern der Mensch im Mittelpunkt stehen müsse. Daraus folge, daß unbeschadet der erforderlichen einheitlichen Leitung die „aktive Beteiligung aller an der Unternehmensgestaltung“ gefördert werden müsse, wobei die konkreten Formen der Mitbestimmung „in geeigneter Weise“ vereinbart werden sollten⁵⁷⁾.

3. Gerechte Verteilung der Chancen und Lasten in der Gesellschaft: Interessentengruppen und Gemeinwohl

Es ist charakteristisch für die Staaten der westlichen Welt, daß sich Interessentengruppen gebildet haben, die gleichgerichtete wirtschaftliche Interessen ihrer Mitglieder zusammenfassen und zur Durchsetzung dieser Interessen auf die öffentliche Meinung, auf die politischen Parteien, auf die Parlamente, auf die Regierungen, auf die Verwaltung und Rechtsprechung sowie auf die entgegengesetzten Interessentengruppen Einfluß und Druck auszuüben suchen.

Man hat die Bundesrepublik Deutschland einen „Gruppenmarkt“ mit politischen „Gruppenhandel“ und mit „Verbandsherzogtümern“, von denen einige die „Kurwürde“ für sich beanspruchten, genannt⁵⁸⁾.

Richard von Weizsäcker erklärte am 19. Mai 1975 vor dem Deutschen Bundestag: „Die Starken in der heutigen Gesellschaft sind Kapital und Arbeit zusammen, oder genauer: Die großen Arbeitgeber und die großen Gewerkschaften miteinander. Gemeinsam

⁵⁷⁾ Gaudium et Spes, 68.

⁵⁸⁾ Th. Eschenburg, Herrschaft der Verbände? Stuttgart 1955, S. 49, 64 f., 87 – Vergleiche Joseph Höffner, Machtgruppen in der modernen Gesellschaft. In: Joseph Höffner, Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Münster 1966, Seiten 87–97.

führen sie die materiell orientierte, die gutausgebildete und die wohlorganisierte Männergesellschaft der gewerblichen Wirtschaft und des öffentlichen Dienstes an. Natürlich gibt es heftigen Streit unter den Tarifparteien um Prozente und Rahmenbedingungen. Am Ende siegen doch nicht die Kapitalisten gegen die Arbeitnehmer oder umgekehrt. Gewinner sind vielmehr die Tarifpartner zusammen, und zwar in starken Branchen und in günstigen Regionen zulasten der schwachen Branchen und Regionen. Die Mächtigen diktieren praktisch gemeinsam dem Rest der Gesellschaft die sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen. Und heute siegen letztlich nicht selten die Beschäftigten gegen die Unbeschäftigten. Dieser Rest, die Schwachen in der Gesellschaft, ist eine gewaltige Zahl, vielleicht die Mehrheit. Aber sie lassen sich nicht organisieren wie große Tarifparteien. In ihrem Alter, in ihrem Geschlecht, in ihren Aufgaben, in ihren Interessen und Beschwerden sind sie nicht auf einen Nenner zu bringen. Was sie eint, ist, daß sie zusammen die Klasse der Abhängigen bilden: Rentner, ältere Arbeitnehmer, Angelernte und Ungelernte, vor allem in der jungen Generation, die den psycho-sozialen Gefahren der Arbeitslosigkeit mehr als alle anderen ausgesetzt sind, die auf Teilzeitarbeit angewiesenen Frauen, die sich besonders schwertun in einer Beschäftigungskrise, die Hausfrauen, die letzten Idealisten der Nation, von denen wir kostenlose Dienste und Betreuung erwarten, große Teile der Selbständigen im Handwerk, im Handel und in der Industrie...".

Der Interessenkonflikt zwischen Kapital und Arbeit ist von einer Interessenkoalition überlagert worden. Die katholische Soziallehre stellt über die Sonderinteressen der Verbände das Gemeinwohl und appelliert an die Verantwortung der Verbandsfunktionäre. Papst Johannes XXIII. hat in der Enzyklika „Mater et Magistra“ vom 15. 5. 1961 nachdrücklich auf diese Zusammenhänge hingewiesen⁵⁹⁾. Er betont, daß die Gleichgewichtsstörungen zwischen den starken und schwachen Sektoren der modernen Wirtschaftsgesellschaft „tätlich offenkundiger“ werden, was dazu geführt habe, daß der Staat in vielen Ländern „immer weiter, immer tiefer... in Wirtschaft und Gesellschaft“ eingreife (Nr. 48).

⁵⁹⁾ Vgl. J. Höffner, Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellschaft im Licht der Enzyklika „Mater et Magistra“. In: Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung. Münster 1966, S. 55–71.

4. Stärkung der Eigenverantwortung

In den letzten hundert Jahren haben Fürsorge und Versorgung durch den Staat und durch das System der „Sozialen Sicherheit“ in kaum vorstellbarer Weise zugenommen. Verschiedene Ursachen dürfen diese Entwicklung herbeigeführt oder begünstigt haben: Zwei Inflationen haben die privaten Ersparnisse vernichtet, so daß sich mehr und mehr die Meinung festgesetzt hat, nur gesellschaftliche Institutionen vermöchten die soziale Sicherheit zu gewährleisten. Auch haben sich die zur Durchführung der gesetzlichen Sozialversicherung in den letzten siebenzig Jahren geschaffenen Einrichtungen – kraft der Beharrungstendenz des Institutionellen – verfestigt und damit die Ausweitung des Systems begünstigt. Schließlich ist zu beachten, daß der Erste, besonders aber der Zweite Weltkrieg Millionen von Menschen in eine Not gestürzt haben, die weder durch persönliches Verschulden verursacht ist noch zu den sogenannten Normalrisiken der modernen Gesellschaft gehört. Um die Ansprüche dieser Bevölkerungsgruppen (der Kriegsoffer, Heimatvertriebenen, Ausgebombten, Naziverfolgten usw.) auf Lastenausgleich, Wiedergutmachung und Entschädigung zu befriedigen, mußten neue umfangreiche Einrichtungen der sozialen Sicherheit geschaffen werden. Der Trend zum Versorgungsstaat ist unverkennbar. In der Bundesrepublik Deutschland lag 1975 auf dem Bruttosozialprodukt von 1.04 Billionen DM eine Gesamtabgabenbelastung von 403,9 Mrd. DM. Die Eigenverantwortung der Menschen und damit ihre Freiheit und Selbständigkeit sind bedroht. Angesichts dieser Entwicklung stellt die katholische Soziallehre folgende Grundsätze auf:

- a) Es ist „das Recht und die Pflicht der einzelnen“, erstverantwortlich „sich und ihre Angehörigen selbst mit dem Lebensunterhalt zu versorgen“ („Mater et Magistra“, 55).
- b) Die engste Gemeinschaft, die dem Menschen soziale Geborgenheit schenken soll, ist die Familie. Wenn auch die Familie im industriellen Zeitalter viele Funktionen verloren hat, so daß sie die gesamte soziale Sicherheit nicht mehr zu gewährleisten vermag, bietet der Familienhaushalt doch auch heute noch in hohem Maße Geborgenheit.

c) Von großer Bedeutung für die soziale Sicherung, besonders der Selbständigen, ist die genossenschaftliche Selbsthilfe, die zu solidarischem Denken und Handeln erzieht und mit vereinten Kräften Aufgaben meistert, die der einzelne nicht bewältigen kann.

d) Die Verhältnisse in der industriellen Gesellschaft bringen es mit sich, daß die soziale Sicherheit von den einzelnen, den Familien und Genossenschaften allein – ohne Mithilfe gesamtgesellschaftlicher Institutionen – nicht mehr gewährleistet werden kann. Das System der sozialen Sicherheit ist nur von dem Hintergrund der gewaltigen Umwälzungen zu begreifen, die durch die technisch-industrielle Revolution über die Menschen gekommen sind. Es handelt 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, das System der sozialen Sicherheit allgemein als eine Degenerationserscheinung und als ein Zeichen der Vermassung und fehlender Selbstverantwortung hinzustellen; andererseits wird das System zerstört, wenn es nicht auch von Solidarität und Subsidiarität getragen wird.

5. Schutz und Förderung der Familie

Bischof Ketteler ist leidenschaftlich für die Eigenständigkeit der Familie eingetreten, ein Anliegen, das heute, wo das Sorgerecht der Familie gefährdet ist, sehr aktuell ist. Am 17. September 1848 erklärte Bischof Ketteler in einem Offenen Schreiben an seine Wähler: „Meine Ansicht geht von dem einfachen Satze aus, daß jedes Individuum seine Rechte, die es selbst ausüben kann, auch selbst ausüben darf. Der Staat ist mir keine Maschine, sondern ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern, in dem jedes Glied sein eigenes Recht, seine eigene Funktion hat, sein eigenes freies Leben gestaltet. Solche Glieder sind mir das Individuum, die Familie, die Gemeinde usw. Jedes niedere Glied bewegt sich frei in seiner Sphäre und genießt das Recht der freiesten Selbstbestimmung und Selbstregierung... Was daher die Familie, die Gemeinde zur Erreichung ihres natürlichen Zweckes sich selbst gewähren kann, muß ihr zur freien Selbstregierung überlassen bleiben⁶⁰⁾.“

⁶⁰⁾ Ebd., I., 403.

Im Jahre 1861 wiederholte Bischof Ketteler seine Forderung, daß es dem Volk „überlassen bleiben muß, das, was es selbst tun kann, in seinem Hause, in seiner Gemeinde, in seiner Heimat auch selbst zu besorgen und zu vollbringen. Das verträgt sich dann freilich in keiner Weise mit dem Prinzip der zentralisierenden Staatsgewalt... Dann hätte ja das Vielregieren und die Fabrikation der Gesetze bald ein Ende⁶¹⁾“.

Gewiß besitzt der Staat, so legte Ketteler dar, „ein gewisses vormundschaftliches Recht für solche Fälle, wo Eltern ihre Elternrechte und Pflichten schwer verletzen“. Es sei jedoch „harter Absolutismus, eine wahre Geistes- und Seelenknechtung, wenn der Staat dieses, ich möchte sagen, subsidiäre Recht mißbraucht⁶²⁾“. In diesem Satz, den Ketteler im Februar 1871 niederschrieb, ist wohl zum erstenmal in der katholischen sozialetischen Literatur vom „subsidiären Recht“ die Rede. Sechzig Jahre später hat die Enzyklika „Quadragesimo anno“ das Subsidiaritätsprinzip in den Mittelpunkt gerückt und betont, es verstoße „gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen“ (Quadragesimo anno, 79–80).

6. Sittliche Bewältigung des technisch-ökonomischen Fortschritts

Bedenken gegen den technisch-ökonomischen Fortschritt sind seit Jahrzehnten erhoben worden. Die Technisierung, so klagte man, habe den Menschen zu geistloser, eintöniger, nervenzehrender, mechanischer Arbeit verdammt und in den automatischen Zwangstakt des Fließbandes eingeschaltet. Das Handwerk sei durch den Handgriff ersetzt worden, der die Sinne so sehr ermüde, daß sie am Abend nur noch auf grobe Reize reagieren. Friedrich Georg Jünger nennt die Technik „dämonischen und titanischen Charakters“, da sie das Gesetz der starren Mechanik auf den Menschen übertragen und damit zur „Verödung des Geistes“ und zum „Stumpfsinn des Arbeits- und Erwerbslebens“ geführt habe⁶³⁾. Ähnlich Hans Sedlmayr: Die Technik habe den Schwerpunkt menschlicher Arbeit „in das enorme Reich des Anorganischen“ verlagert und damit den Menschen selber „anorganisch und amorph“ gemacht, zum Diener

⁶¹⁾ Ebd., II., 21.

⁶²⁾ Ebd., II., 162.

⁶³⁾ F. G. Jünger, Die Perfektion der Technik. Frankfurt/M. 1949², S. 19, 23, 122.

seines Geschöpfes, der Maschine, „die aber selbst wieder nur als Schöpfung eines mit allen Fasern dem Anorganischen zugewandten Geistes zu verstehen sei⁶⁴). Constantin Virgil Gheorghiu hat die Vorwürfe gegen die Technik in der Anklage gipfeln lassen, daß der moderne Mensch zum Sklaven seiner technischen Sklaven geworden sei: „Jeder Patron lernt etwas aus der Sprache und Art seiner Dienerschaft... Wir lernen Gesetz und Sprache unserer Sklaven – also unserer technischen Hörigen –, um ihnen befehlen zu können... Wir entmenschlichen uns, indem wir uns die Lebensform der technischen Sklaven zu eigen machen... Der Zusammenstoß zweier Wirklichkeiten – Technik und Menschentum – hat stattgefunden. Die technischen Sklaven sind die kommenden Sieger... Ich glaube, wir sind in die finsterste Epoche unserer Geschichte eingetreten⁶⁵).“ Desweiteren wird der technisch-industriellen Entwicklung vorgeworfen, sie habe durch Raubbau, Vergeudung und Verschmutzung die Biosphäre verdorben und damit die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde schwer geschädigt. Der technische Fortschritt um jeden Preis habe die Zukunft der Gegenwart geopfert. Besonders die Entwicklungsländer sind empört darüber, daß sie nach Eringung ihrer Unabhängigkeit eine Umwelt vorfinden, die durch Verpestung der Meere, der Ströme und der Luft kaum noch wiedergutzumachende Schäden erlitten habe.

Papst Paul VI. warnte: „Die Technokratie von morgen kann genau so schwere Fehler begehen wie der Liberalismus von gestern“ (Enzyklika „Populorum progressio“, 34). Diese Meinung gilt auch im Hinblick auf den Umweltschutz. Mit Recht nannte es deshalb die Römische Bischofssynode 1971 eine Anmaßung reicher Nationen, „die materiellen Güter so zu mehren, ... daß die physischen Grundlagen des Lebens in der Welt zerstört werden“ (Synoden-Dokument „Gerechtigkeit in der Welt“, III, 5). Nach christlichem Verständnis soll sich der Mensch die Erde zwar untertan machen, aber mit Weisheit, Zucht und Maß und unter Wahrung der Rangordnung der Werte. Das technisch-industrielle Zeitalter hat den wirtschaftlichen Fortschritt rücksichtslos vorangetrieben und wie ein Krebsgeschwür wuchern lassen. Mit einer ganz anderen Einstellung haben

⁶⁴) Verluste der Mitte. Salzburg 1948, S. 139 ff.

⁶⁵) 25 Uhr. 3. Auflage. Stuttgart 1951, S. 62 ff.

die Orden der Benediktiner und Zisterzienser im Mittelalter das Land kultiviert. „Macht euch die Erde untertan“ heißt: „Macht euch die Erde zu einem menschenwürdigen Lebensraum“. Der Vorwurf, das Christentum habe mit seiner Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und von seiner Herrschaft über die Natur der Ausbeutung und Verpestung der Umwelt das Tor geöffnet⁶⁶⁾, ist unhaltbar. Selbst der sowjetrussische Wissenschaftler K. M. Kantor schreibt, die Einstellung des Christentums zur Natur sei „viel komplexer und reicher“; man brauche nur an die „rührend kontemplative Verehrung der Natur im Geist des Franziskus von Assisi“ zu denken⁶⁷⁾.

Umdenken tut not. Sonst werden die fünf Faktoren Bevölkerungsvermehrung, Nahrungsmittelproduktion, Rohstoffverbrauch, Energieerzeugung und Umweltbelastung das Gleichgewicht verlieren. Der technisch-ökonomische Fortschritt muß sich geordnet und kontrolliert vollziehen.

Der Mensch, der über die Natur Macht ausübt, muß auch Gewalt über sich selbst gewinnen, damit er die Güter der Erde gottesfürchtig und gewissenhaft gebraucht. Der Christ wird in den irdischen Dingen ein Geschenk Gottes – und zwar, verglichen mit Erlösung und Gnade, nur eine geringe „Zugabe“ (Mt 6,33) – sehen und den hier drohenden Versuchungen jene dreifache Abwehr entgegenstellen, die im Buche Tobias empfohlen wird. „Gebet mit Fasten und Almosen“ (Tob 12,8): Gebet gegen das „Herrschen- und Geltenwollen“, Fasten gegen das „Genießenwollen“, Almosen gegen das „Habenwollen“ (vgl. „Gaudium et spes“, 37).

Der bloß wirtschaftlich-materielle Fortschritt im Sinne des „mehr und mehr“ wirkt sich letztlich inhuman aus. Ziel der Katholischen Soziallehre ist die gesamt menschliche Erfüllung, nicht zuletzt im Bereich der geistigen und sittlichen Werte: in der gemeinsamer Freude am Schönen, im Erlebnis des Religiösen. Das verlangt Zucht und Maß gegenüber der zukünftigen wirtschaftlichen Entwicklung, ganz abgesehen davon, daß auch Energieverknappung und Umweltschutz zu einem Umdenken zwingen.

⁶⁶⁾ C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die Gnadenlosen Folgen des Christentums. Hamburg 1972, S. 15 f., 197 f., 221 ff.

⁶⁷⁾ K. M. Kantor, Ökologie und Fortschritt. In: Zeitschrift des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Moskau 1977, Nr. 8, S. 112.

7. Religiöse Integration

Auf der Vollversammlung der Fuldaer Bischofskonferenz im September 1869 wies Bischof Ketteler darauf hin, daß es nicht Auftrag der Kirche sei, sich an erster Stelle mit „Kapital und Industrie“ zu befassen; die Kirche sei vielmehr gesandt, die Frohbotschaft Christi zu verkündigen.

Es sei jedoch ein offener Widerspruch zum Evangelium, wenn „in einigen Ländern eine körperlich, geistig und moralisch verkrüppelte, den Gnaden des Christentums gänzlich unzugängliche Fabrikbevölkerung“ heranwachse⁶⁸⁾.

Auf die Frage, was die Kirche tun könne, gab Bischof Ketteler einige Antworten, die vieles von dem vorausgreifen, was die Synode der deutschen Bistümer mehr als hundert Jahre später ausgesprochen hat. Bischof Kettelers pastorales Programm läßt sich in zehn Punkte zusammenfassen:

- Beim Klerus, der sich leider für die soziale Frage „weniger interessiert“ und sie „nicht durchschaut“, ist „das Interesse für den Arbeiterstand“ zu wecken⁶⁹⁾.

- Bei der Ausbildung des Klerus darf die Arbeiterfrage „nicht mehr übergangen werden⁷⁰⁾“.

- Einzelne Geistliche sollen „zum Studium der Nationalökonomie“ freigestellt werden⁷¹⁾.

- Bei der Besetzung von Pfarrstellen in Fabrikorten ist auf „Willen und Befähigung“ des zu ernennenden Priesters, „sich um das Wohl der Arbeiter zu kümmern, besondere Rücksicht zu nehmen⁷²⁾“.

- „Den größten Erfolg dürfte man sich wohl von dem Wirken eines Mannes versprechen, der sich zur Lebensaufgabe machte, für den Arbeiter das zu sein, was der selige Kolping für die Gesellen gewesen“. Dieser charismatisch begnadete Arbeiterseelsorger sollte „in öffentlichen Vorträgen auftreten als Apostel des Friedens“ und „den feindlichen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit auszugleichen“ suchen. Seine Hauptaufgabe würde darin bestehen,

⁶⁸⁾ a. a. O., III, 150 f.

⁶⁹⁾ Ebd., 162.

⁷⁰⁾ Ebd., 163.

⁷¹⁾ Ebd., 163.

⁷²⁾ Ebd., 163.

„die Arbeiter wahrhaft aufzuklären und mit männlichem Mute, mit Gottvertrauen zu erfüllen und andernteils viele wohlgesinnte, christliche Herzen für die Sache der Arbeiter zu interessieren und zum Handeln zu vereinigen⁷³⁾“.

● Nach dem Vorbild Kolpings, der den Gesellenverein zwar „eng an die Kirche“ anschloß, aber nicht zu einer „kirchlichen Organisation“ machte, sollen auch die katholischen Arbeiterorganisationen eigenständig sein⁷⁴⁾.

● „Ohne weiteren Verzug“ ist „für jede Diözese die eine oder andere geeignete Persönlichkeit“ – Priester oder Laie – zu beauftragen, sich um die Arbeiterfrage zu kümmern, eine „Statistik der Fabriken und der Fabrikarbeiter“ zu erstellen und sich über die Lage der Arbeiter „in physischer, intellektueller, moralischer, religiöser Hinsicht“ sowie über die bereits geschaffenen Hilfseinrichtungen zu informieren⁷⁵⁾.

● Es ist zu veranlassen, daß sich die Diözesanbeauftragten zu Konferenzen auf Landesebene oder für ganz Deutschland regelmäßig zu gemeinsamer Beratung treffen⁷⁶⁾.

● Mit Hilfe der Presse ist „das Interesse für die Lösung der Arbeiterfrage allenthalben zu wecken⁷⁷⁾“.

● Es ist dafür Sorge zu tragen, daß die Arbeiterfrage auf den Katholikentagen behandelt wird⁷⁸⁾.

8. Solidarität der Menschheitsfamilie

Trotz ihrer Verschiedenheit nach Hautfarbe und Volkstum sind die Menschen in allen Erdteilen nicht nur eine biologische Einheit, sondern durch dieselbe Menschennatur metaphysisch geeint, Ebenbilder Gottes und Erlöste Jesu Christi. Die inhumane Beschränkung des Menschseins auf den eigenen Stamm, die eigene Rasse, das eigene Volk oder die eigene Klasse führt zur Bestialität.

⁷³⁾ Ebd., 163/164.

⁷⁴⁾ Ebd., 165.

⁷⁵⁾ Ebd., 165.

⁷⁶⁾ Ebd., 165/166.

⁷⁷⁾ Ebd., 166.

⁷⁸⁾ 166.

Die katholische Soziallehre steht vor drei Aufgaben.

a) Sie wird mit allem Nachdruck für den Weltfrieden eintreten, nicht nur deswegen, weil ein totaler Weltkrieg die Menschheit zu zerstören droht, sondern weil nichts der Liebe Gottes mehr widerspricht als Zerstörung, Unrecht und Feindschaft. Der Weltfriede gründet letztlich weder im System der Blockbildungen noch im Gleichgewicht der Rüstungen, sondern er ist die Frucht jener von Gott stammenden Ordnung, die – wie das Zweite Vatikanum sagt – von den Menschen und Völkern durch das Bekenntnis zur Gerechtigkeit verwirklicht werden muß⁷⁹⁾.

b) Die katholische Soziallehre wird jene Staaten, in denen die Menschenrechte verletzt werden, als Unrechtssysteme anprangern, mögen sie im Westen oder im Osten liegen. Auf der Römischen Bischofssynode im Oktober 1974 wurde darauf hingewiesen, daß heute in nicht wenigen Staaten eine „geistige, ideologische und religiöse Unterdrückung“ herrscht, worüber man in der westlichen Welt „leider oft aus Furcht vor der öffentlichen Meinung schweige“. Privilegiert“ seien in diesen Staaten, so erklärte ein Bischof aus einem jener Länder, die „Nichtgläubigen“. Die Christen müßten „in Furcht und Verborgenheit“ leben; denn die herrschende Weltanschauung sei der „dialektische Materialismus“.

c) Die katholische Soziallehre wird die seit Jahrhunderten vertretene Lehre, daß Gott die Erdengüter ursprünglich der ganzen Menschheitsfamilie und nicht bestimmten Völkern oder Menschen zugeteilt hat⁸⁰⁾, auf die gegenwärtigen Verhältnisse anwenden. Die Menschen in allen Erdteilen, so sagte Papst Johannes XXIII. im Jahre 1961, sind gleichsam „Bewohner ein und desselben Hauses“, so daß „ein dauerhafter und segensreicher Friede nicht gewährleistet ist, wenn die wirtschaftliche und soziale Lage des einen von der des anderen allzu stark abweicht⁸¹⁾“.

Es muß das Gewissen der Menschen in den wohlhabenden Staaten erschüttern, daß heute von den rund vier Milliarden Menschen eine Milliarde teils unterernährt ist, teils buchstäblich Hunger leidet. Die Kette des Elends – nämlich fehlende Arbeitsplätze, Ar-

⁷⁹⁾ Gaudium et Spes, 78.

⁸⁰⁾ Vgl. Enzyklika „Quadragesimo anno“, 45.

⁸¹⁾ Enzyklika „Mater et Magistra“, 1975.

beitslosigkeit, Armut, schwache Nachfrage, geringe landwirtschaftliche Erträge, fehlendes Angebot, Unterernährung, Hunger – läßt sich nur zerreißen, wenn die reicheren Staaten den hungernden Völkern zu Hilfe kommen. Die Hilfe sollte auch dann nicht verringert werden, wenn die fortgeschrittenen Industriestaaten selber vor wirtschaftlichen Schwierigkeiten stehen.

Die hungernden Völker erwarten vor allem von den Christen ein Zeichen. Bleibt dieses Zeichen aus, so droht die Gefahr, daß ein „zweiter Messias“, wie Papst Paul VI. sich ausdrückte, durch „großtuerische, aber trügerische Versprechungen“ die Massen aufwiegeln und an „totalitäre Idologien“ ausliefern wird⁸²⁾.

⁸²⁾ Enzyklika „Populorum progressio“, 11 – Vergleiche J. Höffner, Der Hunger in der Welt (Presseamt des Erzbistums Köln 1975).