

Nochmals: Kirche und Arbeiterschaft

Die Diskussion um die Synodenvorlage „Kirche und Arbeiterschaft“ hat auch in dieser Zeitschrift Wellen geschlagen. Unter Berufung auf die „historische Wahrheit“ hat W. Brandmüller die Vorlage als der Macht des historischen Klischees erlegen bezeichnet. Sie behauptete nämlich, daß „die Kirche stets auf seiten der Mächtigen und damit des Kapitals gestanden sei und ihr einziger Beitrag zur Linderung des Loses der Arbeiterschaft in Appellen zur Nächstenliebe und – an die Adresse der Arbeiter gerichtet – zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Arbeitgeber bestanden habe“¹. Einige Beispiele aus dem französischen und deutschen Raum, die Brandmüller bringt, und einige methodische Hinweise, die er formuliert, sollten dieses der Vorlage unterstellte Klischee zum Einsturz bringen.

Noch bevor diese Einwände formuliert waren, hatte Oswald v. Nell-Breuning, der Berichterstatter besagter Vorlage für die Synode ist, gleichsam als erweiterte geschichtliche Präambel einen in seiner Prägnanz bestechenden Überblick über die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland gegeben². In der Mainnummer dieser Zeitschrift hat Nell-Breuning sich dann mit Brandmüllers Aufsatz auseinandergesetzt, indem er zunächst unterschied, was die Vorlage sagte und was sie nicht sagte, und dann im einzelnen Brandmüllers Einwände unter die Lupe genommen. Den Ausführungen Nell-Breunings ist vom Standpunkt des Historikers nichts Wesentliches hinzuzufügen. Wer etwas mit der Geschichte des Katholizismus und der sozialen Frage im 19. Jahrhundert vertraut ist, wird in dieser Auseinandersetzung jener Beurteilung zustimmen, die die aus Nichtfachhistorikern bestehende Synodenkommission, insbesondere der Berichterstatter dieses Gremiums, fällte. Die Einwände des Kirchenhistorikers, der die „historische Wahrheit“ anruft, treffen die Vorlage nicht, und zwar gerade dieser „Wahrheit“ wegen.

Die Vorlage hat auf knappem Raum und in klarer Diktion unter dem Titel „ein fortwirkender Skandal“ – in Anklang an das bekannte Wort Pius' XI. zu Cardijn – Ursachen der Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiterschaft dargelegt, die nicht nur einer katholischen Gewissenserforschung über Versäumnisse der Vergangenheit gut anstehen, sondern historisch gültige, wenn auch keine monokausalen Feststellungen und Erklärungen dieses Sachverhalts darstellen. Es verhält sich nicht so, daß hier mit der moralischen Entrüstung einer späteren Generation über die Fehler einer vorhergehenden zu Gericht gegessen oder daß in der zerknirschten Pose modischer Selbstanklage eine Kollektivneurose schlechten Gewissens ausgetragen wird. „Verengung des Blicks auf kirchliche Probleme“, „Versagen der theologischen Wissenschaft“ vor den Probleme-

men des Industriezeitalters, mühseliges „Ringens um Caritas oder Staatsintervention“, „Gegnerschaft zur Selbsthilfe der Arbeiter“, „unzulängliche Auseinandersetzung mit Karl Marx und den verschiedenen Varianten des Sozialismus“ sind keine willkürlichen Beschuldigungen, sondern spezifische Tatsachen, die neben der allgemeinen soziologischen Ursache der sozialen und religiösen Entwurzelung der Arbeiter für ihre kirchliche Entfremdung haftbar zu machen sind.

Wer immer eine Vorstellung davon hat, welche katastrophale Hypothek die Kirchenstaatsfrage vor und nach 1870 für den gesamten europäischen Katholizismus bildete, indem sie wertvolle Kräfte auf Peripheres blockierte, der wird sich wundern, daß die Kommission nicht noch stärkere Worte gebraucht hat, um dieses Vorbeigehen maßgeblicher kirchlicher Instanzen an den entscheidenden gesellschaftlichen Fragen von Gegenwart und Zukunft zu kennzeichnen. Es ist den Verfassern der Vorlage hoch anzurechnen, daß sie in der Bewertung dieser Vorgänge sich eher Zurückhaltung auferlegten: in ihrer nüchternen Aufzählung der Ursachen der Entfremdung erreichen ihre Feststellungen ihren Zweck, indem sie geschichtliche Perspektiven für heutiges Handeln vermitteln. Diese Perspektiven sind treffend gezeichnet, unbeschadet aller Leistungen des sozialen Katholizismus, dessen Selbstlob weder Aufgabe der Vorlage sein konnte, dessen Verdienste aber auch nicht unqualifiziert „der Kirche“ zugesprochen werden können.

Der Vorlage ging es im historischen Teil vor allem um die Aufhellung dessen, wie sich in der Arbeiterschaft das Klischee verfestigen konnte, „die Kirche sei stets auf seiten der Mächtigen und des Kapitals gestanden“, sie halte es mit denen „oben“. Brandmüller scheint hier an dem von ihm zitierten Roger Aubert vorbeigelesen zu haben, der deutlich diese Einschätzung der Kirche in der Arbeiterwelt hervorhebt. In der Masse noch undeutlich, bei den Arbeitermiliteanten jedoch sehr bewußt, sei gegen die Kirche der Vorwurf erhoben worden, „sie hindere den sozialen Aufstieg der Arbeiter, da Priester und Bischöfe, einer in ihren Augen gottgewollten statischen und hierarchischen Gesellschaftskonzeption verhaftet, die Bemühungen um eine Strukturänderung der Gesellschaft, durch die eine Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft herbeigeführt werden sollte, als ‚antisoziale Lehren‘ verurteilten und ihren Predigten ausschließlich den Gedanken zugrunde legten, daß die irdische Mühsal in der anderen Welt ihren Ausgleich finden werde . . . Immer mehr formte sich das Proletariat zu einer eigenen Klasse, die sich soziologisch und psychologisch dem traditionellen katholischen Milieu fremd fühlte und schon bald die Priester als ihren Gegner im Kampf gegen die konservativen Kräfte betrachtete.“³

Aubert schreibt im Blick auf die französische Situation; Nell-Breuning führt für das deutsche Arbeitermilieu die gleiche Einschätzung an. Es wäre nun ein leichtes, allzu leichtes, auf die Pioniere des sozialen Katholizismus, die massive Kapitalismus- und Liberalismuskritik (auch durch Bischöfe) und auf die im späten 19. Jahrhundert entstehende katholische Soziallehre hinzuweisen und jene Einschätzung angesichts isolierter „Tatsachen“ als Fehlurteil oder als historisches Klischee zu entlarven. Aber die

Frage wird sich dann nur noch schärfer stellen: Warum trotz jener „Tatsachen“ der katholische Einsatz im Arbeitermilieu relativ unwirksam war und jenes Klischee nicht zerstört werden konnte. Zugegeben, daß das Bild von der Kirche als Klassenfeindin des Arbeiters und Verbündete des Kapitals weitgehend billiger Propagandaslogan sozialistischer Agitatoren war, wird man sich doch fragen müssen, warum dieser Auffassung williger Glauben geschenkt wurde als etwa einer solchen von der Kirche als verständnisvoller Freundin der Arbeiterwelt.

Wer diesen Sachverhalt zu ergründen versucht, wird feststellen, daß der mitunter großartigen Voraussicht der Pioniere die begleitende Aktion fehlte, die Kapitalismuskritik der Hierarchen im Moralisieren steckenblieb, die katholische Soziallehre sich an rückwärtsgewandten Modellen orientierte, daß somit gewisse innere Strukturmängel von Lehre und Praxis die volle und überzeugende Entfaltung des sozialen Katholizismus verhinderten. Es geht also darum, den geschichtlichen Kern des „Klischees“ freizulegen: wer hier Böswilligkeit, sozialistische Parteipropaganda oder auch nur schlichte Mißverständnisse oder soziologische Umstände als ausschlaggebende Faktoren postuliert, wird die Antwort darauf verfehlen.

Konkret erhebt sich die Frage nach der Einordnung des sozialen Katholizismus. Brandmüller hat sie aufgeworfen – hierin besteht das Verdienst seines temperamentvollen Angriffs auf die Synodenvorlage –, bietet aber keine Lösung, die für den Historiker akzeptabel ist. Wir wollen uns hier auf einige Hinweise beschränken, in welcher Richtung eine solche Lösung gesucht werden sollte. Diese Lösung muß jenseits jeder Alibifunktion des sozialen Katholizismus für frühere Versäumnisse liegen, jenseits aber auch jeder Erfolgshistorie, die Idee und Initiativen einer früheren Zeit ausschließlich nach dem ideologischen Richtmaß der zum geschichtlichen Durchbruch gekommenen Kräfte mißt.

Zur Terminologie

Hier muß zunächst auf eine terminologische Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden. Sie ist grundsätzlicher Natur und keineswegs auf unsere Fragestellung allein beschränkt. Bereits Nell-Breuning hat klärend auf sie hingewiesen (S. 147–149). Man sollte möglichst vermeiden, in einem sozialgeschichtlichen oder historisch-politischen Kontext von „Kirche“ zu sprechen. Der theologisch präzise Begriff „Kirche“ hat einen Verbindlichkeitscharakter, der aus dem Inhalt der Aussagen über ein bestimmtes Verhalten von Katholiken nicht hervorgeht und solche Aussagen überzieht. Im deutschen Sprachgebrauch scheint überdies die hierarchisch-institutionelle Komponente dieses Begriffs im Vordergrund zu stehen. Obwohl das Zweite Vatikanum diese Einseitigkeit korrigiert hat, hinkt ein unreflexes Kirchenverständnis weit hinter der Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen her. Der antiinstitutionelle Affekt der letzten Jahre (Christus ja, Kirche nein) hat das Problem eher noch verschärft.

Der sprachlichen Klarheit und der geschichtlichen Genauigkeit wegen sollte man eher dort, wo es auszumachen ist, die einzelnen Träger christlicher Verantwortung mit dem Namen nennen: die Laien, die Priester, die Bischöfe, die Kurie, den Vatikan, den Papst. Wo das nicht geht und auf einen allgemeineren Begriff zurückgegriffen werden muß, ist „Katholizismus“ eine hilfreichere Bezeichnung als „Kirche“. Wegen seiner nicht nur theologischen Unbestimmtheit ist der auch soziologisch unscharfe, doch inhaltlich neutralere Begriff des Katholizismus dazu angetan, innerkirchliche Erscheinungsformen adäquater einzufangen als „Kirche“. Die unwillkürliche Blockierung von „Kirche“ auf Hierarchie, Institution, Amtsträger, verbindliche Lehre wird im lockeren und umfassenderen Begriff „Katholizismus“ vermieden. Hier lassen sich Bewegungen, Strömungen, Ideen einordnen, die zwar im weiträumigen Kulturraum des Katholizismus beheimatet sind, deren kirchlicher Gehalt jedoch schwierig zu bestimmen ist.

Zum Beispiel kann man den kirchlich nicht praktizierenden christlichen Sozialisten Buchez dem französischen Sozialkatholizismus zuordnen; wer ihn für die französische Kirche in Anspruch nimmt, geht über Buchez' Selbstverständnis hinaus⁴. Genauso peinlich wirkt es, wenn Leute im Umkreis von Lamennais mit ihren weitblickenden Einsichten ins Arbeiterproblem schlicht für die Kirche annektiert werden, obwohl sie zum guten Teil wegen ihrer gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Auffassungen mit den hierarchischen Vertretern dieser Kirche in ernsthaften Konflikt gerieten. Die historische Redlichkeit verbietet es, soziale Bekenntnisse und Aktivitäten einzelner Katholiken ungeschützt der „Kirche“ zuzuschreiben, wiesehr auch sie selber sich der Kirche verbunden fühlten und nicht zwischen ihrem Katholizismus und der Kirche unterschieden.

Perspektiven des französischen Sozialkatholizismus

An zweiter Stelle stellt sich die Frage nach der Repräsentativität früherer Intuitionen und Einsätze von Katholiken im sozialen Bereich. Wir wollen uns hier dem Beispiel Frankreichs zuwenden, dessen sozialer Katholizismus in Deutschland wenig bekannt ist. Sein Ideenreichtum kann leicht zu einer Überschätzung führen, der Brandmüller verfallen zu sein scheint, die aber von der kritischen französischen Forschung nicht geteilt wird. Die sozialgeschichtliche Forschung, die in den letzten dreißig Jahren auch dem französischen Katholizismus zugute kam, hat einige bemerkenswerte Resultate erzielt. Insbesondere hat der heute an der Sorbonne lehrende *J. B. Duroselle* in seiner Dissertation »Les débuts du catholicisme social en France (1822–1870)« (Paris 1951) eine große Lebendigkeit und Vielseitigkeit sozialer Ideen und sozialkaritativer Initiativen im französischen Katholizismus der ersten Jahrhunderthälfte wiederentdeckt. Er hat auch den Anstoß zu weiteren Forschungen gegeben, von denen wir bloß diejenigen von *Paul Droulers* und *P. Pierrard*⁵ erwähnen möchten. Was Duroselle unter sozialem Katholizismus versteht, unterscheidet sich von christlicher Caritas. Es gehört dazu ein dreifaches: 1. Eine neue Sensibilität gegenüber den Problemen des Industriezeitalters,

2. das Ringen um eine theoretische Antwort auf diese Probleme, 3. praktische Bemühungen, um mit dieser Situation fertig zu werden. Diese drei Faktoren sind nicht immer gleichzeitig da, und in den Initiativen ist die Abgrenzung zum Sozialkaritativen nicht sehr leicht zu vollziehen.

Es ist erstaunlich, was in den Jahren 1820–1848 an Einsichten in die soziale Frage und an Initiativen zutage getreten ist. Die Intuitionen zeigen oft eine bestürzende Hellsichtigkeit; die praktischen Initiativen sind dagegen zaghafter. Die ersten Anstöße gingen aus von den legitimistisch-konservativen Kreisen des französischen Katholizismus, insbesondere des Adels. Nach 1830 blieb dieser, sofern er legitimistisch gesinnt war, aus freiwilliger Abstinenz vom direkten politischen Handeln ausgeschaltet; soziales Engagement, so paternalistisch es sich auch gab, sollte die Regierung ärgern. Die *Société de St Joseph*, die von diesen Kreisen protegiert wurde, war eher ein Büro für Stellenvermittlung für junge Domestiken aus der Provinz zugunsten gutsituierter Familien. Daß sie sich segensreich auswirkte, indem sie für eine rechte Freizeitbeschäftigung sorgte und eine Krankheitsunterstützung vermittelte, läßt sie zwar als Modell für viele spätere Hilfsorganisationen erscheinen; doch der paternalistische Zug, der ihr eignete, belastete viele spätere französische Initiativen dieser Art mit einer schweren Hypothek. Für die jungen Katholiken aus gutem Haus ist der Arme ihrer Zeit, dem sie ihre Mildtätigkeit zuwenden können, der moderne Proletarier. Der *Vicomte de Villeneuve-Bargemont*, der zu diesem Kreis gehört, veröffentlicht 1834 eine Untersuchung über den Pauperismus in Frankreich unter dem Titel „*Economie politique chrétienne*“, in der er die Staatsintervention in der Arbeiterfrage für begründet ansieht, jedoch vorschlägt, die Verelendeten auf brachliegendem Land anzusiedeln.

Weiterblickend in der Analyse der Ursachen der Verelendung der Industriearbeiter und ihres Zusammenhangs mit dem Industriekapitalismus und in den Lösungsvorschlägen zur Krise war der Kreis um *Lamennais*. *Lamennais* hat bereits in seiner royalistischen Zeit die Ausbeutung des Industrieproletariats angeprangert; sein späterer religiöser Sozialismus, den er vom utopischen unterschieden haben wollte, geht auf die zwanziger Jahre zurück.

Präziser haben sich seine Mitarbeiter zu diesen Fragen geäußert: der Nationalökonom *de Coux* trat für Gewerkschaften ein, geregelte Arbeitszeit, volles Stimmrecht der Arbeiter. *Abbé Gerbet*, von dem *Duroselle* meint, daß er sich 1832 den Sozialisten hätte anschließen können, fordert eine durchgreifende Reform der Gesellschaft. Aber diese Ansätze hielten nach der Verurteilung des „*Avenir*“ (1832) nicht stand; *de Coux* wurde ein recht zahmer Professor der Nationalökonomie in Löwen, *Gerbet* verlor nach und nach seinen sozialen Elan und wurde 1853 ein regimetreuer, konservativer Bischof. Der einzige Mann, der vielleicht eine führende Rolle hätte übernehmen können und sich mehr und mehr vom Sozialapostel – die Vinzenzkonferenzen sind eindeutig sozial-karitativer Natur – zum Sozialreformer entwickelte, *Frédéric Ozanam*, kam wegen seines frühen Todes (1853) nicht zum Zug.

Eine sozialkritische Richtung schlug auch die 1840 gegründete Gesellschaft des Hl.

Franz Xaver ein, die die 1830 aufgelöste Gesellschaft des Hl. Joseph ablöste und die Arbeiter für die Kirche „zurückgewinnen“ sollte. Da ihre Versammlungen in Kirchen sich nicht immer auf religiöse Themen beschränkten, kam sie mit der Polizei in Konflikt. Um 1845 zählte sie in Paris 15 000 Mitglieder. Eines ihrer aktivsten Mitglieder war *August Ledreuille* (1797–1860), ein Arbeitersohn, der 1845 als Arbeiterpriester seine Primiz in Notre-Dame feierte. Wegen des starken sozialkritischen Einschlags seiner Predigten geriet Ledreuille in Konflikt mit dem Pariser Polizeipräfekten, der den Erzbischof zu einem Predigtverbot bewegen wollte. In der vornehmen Kirche von Saint-Roch hatte er unter anderem gesagt: „Wenn ihr nicht aktiv an der gesellschaftlichen Emanzipation der Arbeiter mithelft, genauso wie ihr den Armen helft, so wird der Abgrund des Pauperismus von Tag zu Tag breiter werden. Ihr mögt darin das Kleingeld eurer Wohltätigkeit hineinwerfen und die Goldstücke eurer Caritas, der Abgrund wird immer breiter werden . . . Aber paßt auf, die Arbeiter werden ungeduldig, und das nächste Jahr, ja vielleicht morgen, wird das Volk seine Resignation abschütteln und aus dem Abgrund heraustreten. Es wird sich sammeln, um seine Rechte zu erobern, die ihm so lange vorenthalten wurden, und es wird in euren reichen Wohnungen, in euren schönen Palästen erscheinen“ (Duroselle).

Einen eigenen Platz nimmt hier das „*Atelier*“ ein, die erste von Arbeitern für Arbeiter redigierte Zeitung. Die Redakteure des „*Atelier*“ schrieben bewußt aus christlicher Inspiration, standen weiter links als ihr Inspirator Buchez und griffen die christliche Caritas, insbesondere die Vinzenzkonferenzen an, die der Selbstachtung des Arbeiters nicht genügend entgegenkämen. Sie wünschten, die Kirche würde die Zinsverbote des Mittelalters wieder erneuern. Keine Philanthropie oder christliche Caritas wollten sie, sondern die elementaren menschlichen Rechte für den Arbeiter. Ein marginaler Katholizismus (Isambert) scheint hier durch, der sich um die lehrmäßigen Fragen des Christentums wenig kümmerte und das Christentum als Vehikel zur Emanzipation der Arbeiterklasse ansah. Nach Auffassung von Duroselle war es der einzige seriöse Versuch dieser Zeit, eine Arbeiterbewegung unter christlichem Vorzeichen zu gründen.

Daß in Paris im Jahr 1848 ein von Arbeitern organisiertes Bankett abgehalten wurde, an dem etwa 33 Priester teilnahmen und auf dem Toasts auf Jesus, den Arbeiter, vorgebracht wurden, geht wohl nicht allein auf das Konto des religiösen Flügels des utopischen Sozialismus. Dieses Ereignis mag wenig repräsentativ für die allgemeine Einstellung des französischen Klerus zur Arbeiterfrage sein; es ist jedenfalls typisch für den eines Teils der Pariser Geistlichkeit. Die Revolution von 1848 wird frei von antiklerikalen Begleiterscheinungen sein: der Klerus genießt sogar ein gewisses Prestige, das auf die guten Beziehungen der Priester zum Volk in der Vorrevolutionszeit zurückgeht. Erzbischof *Affre* von Paris ist nicht nur Nutznießer dieses Wohlwollens; durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu Buchez, seine Protektion des Arbeiterpriesters Ledreuille und vor allem durch gelegentliche kritische Äußerungen in seinen Hirtenbriefen zum inhumanen Wirtschaftssystem und zur Not der Arbeiter hat er sich diesen Sympathievorschuß verdient.

Blickverengung der Bischöfe

Aber ein Exponent des sozialen Katholizismus ist Mgr. Affre deswegen noch nicht. Die Feststellung von Duroselle ist eindeutig: „Bis auf zwei oder drei Ausnahmen hatte der französische Episkopat vor 1848 keine Ahnung, daß es ein Arbeiterproblem gab“ (S. 236). Die eingehenden Untersuchungen von P. Droulers zu den Stellungnahmen der Bischöfe zur sozialen Frage haben diese Feststellung erhärtet.

Typisch ist die Einstellung von Mgr. *d'Astros*, Erzbischof von Toulouse. Er verwirft den Sozialismus global, wie es in so vielen päpstlichen und bischöflichen Schreiben der Zeit heißt, als eine „törichte Abomination“, ganz besonders, wenn dieser „im Namen der Gerechtigkeit sprechen möchte und sich auf das Christentum beruft“. Das einzige Heilmittel für ihn ist moralischer und geistiger Natur: die Rückkehr zur Religion. Außerhalb der herkömmlichen Mittel, die Not zu lindern, d. h. des Almosengebens, gibt es für ihn keine Lösung. Der Reiche muß von seinem Reichtum geben, der Arme hat mit seinem Zustand zufrieden zu sein, denn die menschliche Gesellschaft läßt sich nicht ändern. Ausdrücklich möchte der Erzbischof sich aufs religiöse Gebiet zurückziehen; er fördert die religiösen Bruderschaften für Arbeiter, doch den in Frankreich unter der Julimonarchie ziemlich verbreiteten Gesellschaften zur gegenseitigen Unterstützung zeigt er die kalte Schulter. Zwar häufen sich auch bei ihm die Klagen über die Entchristlichung des Volks: ginge man sonntags zur Messe und erfüllte man seine religiösen Pflichten, so würden die sozialen Probleme sich von selber lösen. Die Deutung der Mißachtung der Sonntagsruhe als Ursache der sozialen Unruhe wird zum Topos bischöflicher Lösungsvorschläge für die soziale Frage. Hinter all dem steckt ein vielleicht vom Jansenismus herrührender Hyperspiritualismus, für den die Probleme menschlicher Organisation keine echten Fragen des Christen sind.

Mgr. *d'Astros*, der im Ruf ungewöhnlicher Frömmigkeit stand und in seiner Diözese einen großen pastoralen Eifer entfaltete, hat sich im Grund nicht für die soziale Frage interessiert; ihre Bedeutung und ihre menschlich-religiösen Auswirkungen sind ihm entgangen (Droulers, 372–395).

Während die Haltung des Erzbischofs von Toulouse als typisch für den französischen Episkopat gelten kann, gab es im Norden des Landes, wo die Textilindustrie die Lebensbedingungen der Arbeiter besonders erschwerte, einige bischöfliche Proteste gegen die Ausbeutung von Menschen durch das kapitalistische Wirtschaftssystem. Der Protest des Erzbischofs *de Croÿ* von Rouen gegen die Kinderarbeit in einem Hirtenbrief des Jahres 1838 wurde durch eine Intervention Montalemberts in der Pairskammer berühmt – übrigens die einzige bemerkenswerte Stellungnahme des französischen Katholikenführers zur sozialen Frage –; ihre Bedeutung für unsere Fragestellung wird man nicht allzu hoch veranschlagen dürfen, da Kinderarbeit ohnehin Ärgernis erregte und diese Proteste nicht an die falschen Prämissen des Systems heranrührten. Näher in Zusammenhang damit standen die Klagen von Bischof *Belmas* von Cambrai über die Ausbeutung der Arbeiter und das maßlose Gewinnstreben der Reichen. Da sie aber im

Kontext bischöflicher Ermahnungen standen, das Sonntagsgebot einzuhalten, und Belmas als vormalig konstitutioneller Bischof ohnehin kein großes Prestige im Episkopat besaß, blieb ihnen jeder Einfluß versagt (Droulers, 392 f.).

Der einzige Bischof, der das Arbeiterproblem annähernd in seinen wirklichen Zusammenhängen sah, wenn auch seine Lösungsvorschläge konventionell wirken, ist der Nachfolger von Belmas, der spätere Kardinal *Giraud* (1791–1850). In seinen Hirtenbriefen von 1845 (Das Gesetz der Arbeit) und 1846 – wohl die ersten bischöflichen Hirtenbriefe zur sozialen Frage – hat er sich eingehend mit den neuen Problemen befaßt. Er spricht von „Christus, dem Arbeiter“, den Arbeitsbedingungen, der „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, der mit seinem Nächsten spekuliert wie mit einem Stück Vieh oder einem Agenten und einem reinen Produktionsmittel“; er hat einige Nationalökonomien studiert und befaßt sich mit den Problemen des Verkaufs angesichts der unbeschränkten Produktion. Er behauptet, daß eine Abschaffung der Sonntagsarbeit den Verkaufspreis der Produkte um ein Siebtel anheben würde und dadurch weder die Industriellen noch die Arbeiter Schaden leiden müßten (Droulers, 393). Obwohl der Bischof die Sozialisten als Sekte angriff, die das Christentum mit einer weltlichen Herrschaft Christi verwechsle, und seine Lösungsvorschläge zur sozialen Frage sehr zahm bleiben, fand er dennoch die Zustimmung einiger Sozialisten: „Das ist eine generöse, beredte und kühne Äußerung von einem Erzbischof, hier erscheint soziale Kritik, wie wir sie nun seit fünfzehn Jahren äußern, auf einer christlichen Kanzel. Wir sehen gern über einige unfreundliche Urteile über uns selber hinweg . . ., um der ehrlichen Entrüstung dieser Sprache zu applaudieren“ (Duroselle, 240).

Deutliche Konsequenzen ergaben sich aus diesen isolierten bischöflichen Klagen und Protesten nicht, ja ihre Erinnerung verlor sich im französischen Katholizismus, so daß der bekannte Deutschlandkenner Georges Goyau um die Jahrhundertwende im Blick auf Bischof Ketteler schreiben konnte, Deutschland sei vielleicht das einzige Land der Welt, in dem der katholische Klerus von sich aus die sozialen Mißstände kritisierte, ohne den stärker werdenden Druck der sozialistischen Gefahr abzuwarten (Droulers, 392). Ob die Aussage Goyaus für die deutschen Verhältnisse zutrifft, könnte man wohl in Zweifel ziehen; uns genügt die Feststellung, daß sich im französischen Katholizismus keine Erinnerung an ein besonders ausgeprägtes soziales Bewußtsein des französischen Episkopats erhalten hat. Die wenigen schwachen Ansätze, die es gab, sind nach 1848 zerronnen, und die Bischöfe der folgenden Generation fielen hinter die Einsichten ihrer Vorgänger zurück.

Als 1873 bzw. 1874 der Erzbischof von Paris und der Bischof von La Rochelle sich in Hirtenbriefen zur sozialen Frage äußerten, sahen sie zwar den Klassenantagonismus ein, aber die soziale Ungleichheit blieb für sie ein seit der Erbsünde unumstößliches Naturgesetz. Die Lehre des Evangeliums kann diesen Zustand nicht ändern, sondern nur „lindern“, indem sie den geistlichen Adel der Armut predigt und den Reichen als den Verwalter seiner Güter dem Armen gegenüberstellt, der die höheren Rechte Gottes vertritt. Doch wurde eingeschärft, daß man nicht dazu ermächtigt sei, den freien Lauf

der Caritas zu fälschen, indem man die Güter des Reichen aus Gründen der Gerechtigkeit einfordere. Der Bischof von Bayeux drückte das 1873 so aus: „Die Reichen nehmen teil an Gottes Vorsehung, deren Verwalter sie sind; die Armen haben Anteil am Erlösungswerk, indem sie in die Teilnahme am Leiden Jesu Christi eintreten.“⁶

Die Ursachen dieser religiösen Blickverengung bei den Bischöfen und beim größeren Teil des Klerus sind vielfältigen Ursprungs. Duroselle führt sie vor allem darauf zurück, daß es den kirchlichen Amtsträgern an Kontakten mit dem aufsteigenden Industrieproletariat fehlte, vor allem auf Grund ihrer Herkunft aus den Oberschichten: Adel, intellektuelles Bürgertum und freie Berufe, Bauernstand⁷. Ob diese Erklärung ausreicht, ist sehr zu bezweifeln; die philosophisch-theologische Grundeinstellung des Klerus zum sozialen und gesellschaftlichen Wandel dürfte schwerer wiegen. Sie verkannte dessen Zusammenhänge und Gesetze und reduzierte die Probleme unter Umgehung der Sachfragen auf die religiös-moralische Einstellung.

Programme und Rückschläge

Was im französischen Katholizismus an tieferen gesellschaftspolitischen Einsichten vorhanden war, hätte sich im Sog der Revolution von 1848, die der Kirche nicht feindlich war und zunächst auch die euphorische Zustimmung von Kirchenmännern fand, zu einer christlichen Soziallehre entwickeln können. In der von Ozanam mit Abbé Maret und P. Lacordaire im Revolutionsjahr begründeten „*Ère Nouvelle*“ entstand eine Zeitschrift, die nicht nur publizistisch die öffentliche Meinung in diesem Sinn sensibilisierte, sondern ausdrücklich eine christliche Gesellschaftslehre forderte. Besonders Maret, der als Herausgeber dem zurückhaltenden Lacordaire folgte, machte sich zum Anwalt einer vom Sozialismus inspirierten Gesellschaftsreform. Er schrieb:

„Einer der großen Fehler der Katholiken in unserer Zeit ist die Indifferenz, die sie gegenüber den ökonomischen und sozialen Initiativen zeigen, die die zahlreichsten und lebendigsten Schichten unserer Zeit entfalten . . . Mit einer gewissen Besorgnis sehen wir, daß glaubenslose Schriftsteller das Szepter des Sozialismus an sich reißen, während religiöse Schriftsteller anscheinend die ungeheure Bedeutung dieser Fragen in unserer Zeit entweder nicht erfassen oder sich ihr nur in schüchterner Form nähern. Das ist darauf zurückzuführen, daß diese neue Wissenschaft, durchaus christlich in ihrer Zielsetzung, zuerst von Ungläubigen aufgegriffen wurde. Das sollte aber kein Grund sein, sie unseren Feinden zu überlassen, die aus unserer Abwesenheit eine Waffe gegen die katholische Idee schmieden, indem sie vorgeben, die katholische Idee sei dem Interesse der Arbeiter feindlich und entfache bei diesen schädlich-blinden Haß (gegen die Kirche). Deshalb ist es notwendig, daß wir selber eine soziale Schule bilden, denn der Trend unseres Jahrhunderts geht auf den Sozialismus hin. Im Anschluß an die kirchliche Lehrtradition könnten wir eine imposante Soziallehre aufbauen; dadurch würden die Pseudo-Sozialisten um den Einfluß gebracht, den sie auf das Volk und die großmütige Jugend ausüben. Ist es nicht ein trauriges Beispiel, zu sehen, daß die Katholiken immer in der Defensive sind, während sie doch die Initiative aller fortschrittlichen Bewegungen ergreifen sollten? Wie sollen wir die Pseudo-Sozialisten widerlegen? Indem wir uns am besten selber zu Sozialisten machen“ (Duroselle, 315).

Diese bemerkenswerten Ausführungen weisen auf eine ungewöhnliche Sensibilität für die eigentlichen Probleme hin. Sie deuten Lösungsversuche an, die diesen angemessen waren. Doch sie fanden im französischen Katholizismus keinen Widerhall. Die Auflagenzahl der „Ère Nouvelle“, die am Anfang des Jahres rasch angestiegen war, sank nach den Juli-Aufständen – für die Probleme der Aufständischen hatte die Redaktion Verständnis – rapide. Als Maret im Oktober 1848 einen neuen Werbeprospekt verschickte, antwortete ihm ein Bischof: „Weder für mich noch für meine Brüder, den Klerus, wünsche ich diesen enthusiastischen Bruch mit der Vergangenheit, diese Aspirationen nach einer neuen Gesellschaftsordnung, die nach dem mir vorliegenden Prospekt die Raison d'être dieser Zeitschrift sind“ (Duroselle, 316).

Als die Bischöfe ihr Mißfallen am Kurs der Zeitschrift noch drastischer zum Ausdruck brachten, indem sie Priester bestraften, die subskribierten, mußte die Zeitung, deren Bedeutung vom großen konservativen Journalisten Veuillot übrigens anerkannt wurde, verkauft werden. Damit war nicht nur der aussichtsreichste Versuch von katholischer Seite, die Arbeiterfrage anzugehen, zum Erliegen gebracht; von dem Schock, den das bürgerliche Element des französischen Katholizismus infolge der Aufstände und blutigen Unruhen der Revolution vor 1848 erlitt, sollte der Sozialkatholizismus dieses Landes sich erst nach vielen Jahren erholen. Über den Schock der Ausbeutung der Arbeiterschaft und ihrer Verelendung ist man offenbar leichter hinweggekommen. Dabei gilt es zu beachten, daß Maret keineswegs ein schwärmerischer Revolutionär war, sondern ein sehr gebildeter Theologe, der später Professor an der Sorbonne und der letzte Dekan ihrer theologischen Fakultät wurde.

Zwei bekannte Historiker des französischen Katholizismus, André Latreille und René Rémond – keine Linkskatholiken –, ziehen für diese Epoche das Fazit:

„Die Pioniere (des sozialen Katholizismus) hatten eine kleine Gefolgschaft und wurden manchmal heftig bekämpft, sogar von den liberalen Katholiken . . . Die Theologen scheinen nicht gemerkt zu haben, daß der von der französischen Revolution instaurierte Wirtschaftsliberalismus vom Standpunkt der katholischen Moral genauso gefährlich sein konnte wie die anderen modernen Freiheiten. Man könnte dieses Schweigen interpretieren als Konsequenz bewußter Abstinenz in einem Gebiet – demjenigen der Sozialökonomie –, das man außerhalb der Kompetenz der Kirche erachtete: wurde die kirchliche Einschärfung der Sonntagsruhe von liberaler Seite nicht als untragbare Einmischung in das Gebiet der Arbeit gesehen, ja sogar als Eingriff in die Gewissensfreiheit? Aber dieser Abstinenz muß man die Häufigkeit der Verurteilungen entgegenstellen, die das kirchliche Lehramt gegen den Sozialismus erließ. Seit 1849 etwa wird der Sozialismus oder, wie man damals meistens sagte, der Kommunismus, anathematisiert wegen der Gefahr, den er für die Religion, die Familie und das Eigentum darstelle, wobei der Akzent sehr oft auf letzteren Begriff gesetzt wird, als ob das Eigentumsrecht einfach als Eckstein der Gesellschaft verteidigt werden müßte.“⁸

Man könnte meinen, diese beiden französischen Historiker hätten die Verfasser der deutschen Synode im historischen Teil beraten, so eng berühren sich ihre Gesichtspunkte und Wertungen.

Der „Todesstoß“ (Aubert), der dieser dynamischsten Gruppe im französischen Ka-

tholizismus versetzt wurde, bewirkte, daß die sozialkatholische Idee in Frankreich bis weit in die zweite Republik nur noch von Konservativen repräsentiert wurde. Der Vicomte *Armand de Melun* (1807–1877), ein französischer Philantrop, den man mit Shaftesbury verglichen hat⁹ – sehr verdient um die Anfänge der französischen Sozialgesetzgebung –, führte die von ihm bereits vor der Revolution begründeten „*Annales de la charité*“ weiter, die sich mit der Armen- und Arbeiterfrage befaßten. Als Adolf Kolping 1853 vor dem Komitee dieses Kreises – fast alles Herren des Adels – von seinen eigenen Erfahrungen berichtete und darauf hinwies, wie wichtig es sei, dem Arbeiter selber die Führung der Arbeiterverbände zu überlassen und den Unternehmer nicht miteinzuschalten, einmal weil die Standesungleichheit, dann die indirekte Kontrolle durch den Arbeitgeber die Arbeiter abstoße, richtete er mit seinen Warnungen nichts aus. Die durchaus wohlgesinnten Herren des Adels und des intellektuellen Bürgertums ließen sich nicht von ihren paternalistischen Grundsätzen abbringen¹⁰.

In dieser Linie und am Rand des eigentlichen aktiven Arbeitermilieus liegt das von *Albert de Mun* (1841–1914) 1871 begründete „*Oeuvre des Cercles catholiques d'ouvriers*“, das 1878 etwa 35 000 (1884: 50 000) Mitglieder umfaßte und trotz seiner paternalistischen Struktur vom Klerus mit Mißtrauen gesehen wurde. Graf de Mun ist später zu realistischeren Erkenntnissen vorgestoßen und von seinen gegenrevolutionären ideologischen Voraussetzungen abgekommen¹¹. Zu diesem Kreis royalistischer Gentlemen-Farmers gehört auch der Marquis *René de la Tour du Pin* (1834–1924), auf dessen Initiative hin ein Kreis von Theologen und Soziologen seit etwa 1880 eine katholische Soziallehre ausarbeitete. Trotz korporatistischer Vorstellungen, die das leicht anachronistische Beharren dieser Herren beim Ancien Régime bezeugen, hat die Schule von La Tour du Pin in die Zukunft gezeigt, indem sie das Recht der Staatsintervention im Wirtschafts- und Sozialleben betonte und auch auf die Grenzen des Besitzrechts hinwies. In ihren Forderungen ging sie weit über das hinaus, was von ihrem Programm in die Enzyklika „*Rerum Novarum*“ eingeflossen ist¹².

Wir brechen hier unseren Überblick über die Entwicklung des sozialen Katholizismus in Frankreich ab. Zu erwähnen wären noch die originellen, auf Partizipation des Arbeiters beruhenden Initiativen des Textilindustriellen *Leon Harmel* (1829–1925) in Val-des-Bois bei Reims – ein Versuch der Gründung christlicher Fabriken, der erfolgreicher war als die glücklosen Unternehmungen des Schweizer Kapuziners Theodosius Florentini –, ferner die auf dem Boden des Wirtschaftsliberalismus stehende Schule von Angers, die die Staatsintervention und die korporatistischen Ideen von La Tour du Pin zurückwies. Aber erst über die „abbés démocrates“ Naudet, Garnier, Gayraud und Lemire – den Begründer der Schrebergärten im französischen Raum¹³ – gewann der französische Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts im „Sillon“ von Marc Sangnier eine später zwar von Rom und der französischen Hierarchie verurteilte Bewegung, die ein den Realitäten der Zeit angepaßtes Gesellschafts- und Sozialprogramm vertrat und die katholische Präsenz in der allgemeinen Gewerkschaft oder in den gerade sich bildenden christlichen Gewerkschaften sicherte¹⁴.

Erstes Vatikanisches Konzil und soziale Frage

Unser Überblick ist weder erschöpfend noch bringt er neue Forschungsergebnisse. Doch zeigt er zur Genüge, daß man nicht undifferenziert von „Aktivitäten“ reden kann, „mit denen die Kirche auf die soziale Frage reagiert hat“ (Brandmüller, 231). Auch nicht so eindeutig ist die Tatsache, daß das Erste Vatikanische Konzil sich mit der Arbeiterfrage befaßt hat. Als in der vorbereitenden Glaubenskommission ein Bericht von Bischof Gay über den Sozialismus und den Kommunismus zur Sprache kam, stellten die Kommissionsmitglieder sich auf den Standpunkt, es handle sich hier doch wohl um „Abscheulichkeiten und Ungereimtheiten, die der Behandlung auf einem Konzil nicht würdig seien“; einige Konsultoren meinten, man solle höchstens eine Verurteilung ins Auge fassen, „nicht durch Kanones, sondern durch Verabscheuung und Verachtung“¹⁵. Auch die Eingabe, die 16 Bischöfe, darunter Senestrey von Regensburg und Leonrod von Eichstätt, am 7. März 1870 unter dem Titel „De socialismi erroribus“ der Kommission zur Annahme und Prüfung von Vorschlägen übergaben¹⁶, weist auf eine bestimmte Blickrichtung, die man mit Fug und Recht als „Blickverengung“ bezeichnen kann.

In der kirchenpolitischen Kommission hatte der Mainzer Domkapitular Christoph Moufang ein Votum zur Sozialen Frage und zur Caritasarbeit sowie zwei entsprechende Dekretentwürfe vorgelegt. Der erste dieser Entwürfe spiegelt den Erkenntnisstand des deutschen Katholizismus bzw. seines Hauptexponenten Ketteler „annähernd“ wieder, nach der Auffassung von E. Gatz, der diese Dokumente untersucht hat¹⁷. Die Kommission hingegen, die beide Entwürfe zu einem zusammenfaßte unter dem bezeichnenden Titel „Decretum de Pauperum operariorumque miseria sublevanda“ (Dekret über die Behebung der Not der Armen und der Arbeiter), interpretierte die Soziale Frage wieder als ethisch-moralisches Problem, das nur durch eine vertiefte christliche Gesinnung zu lösen sei. Gatz urteilt darüber: „Sein Aussagegehalt hatte viel verloren, denn die Soziale Frage war nicht mehr als Problematik von eigenem Gewicht anerkannt, und von Strukturänderungen wurde nicht gesprochen. Statt dessen wurde die Problematik rein weltanschaulich und ethisch gedeutet . . . Soviel steht freilich fest, daß es in der Form, die die kirchenpolitische Kommission ihm gegeben hatte, keine auch nur annähernd befriedigende Lösung auf die Soziale Frage bot“ (S. 168).

Wenn Brandmüller in diesen sehr unzulänglichen Dokumenten ein Zeugnis sieht, „daß man kirchlicherseits die Bedeutung der Arbeiterfrage erfaßt hatte und um ihre Bewältigung rang“ (S. 325), so ist das eine übereilte, zu wohlwollende Interpretation. Angesichts der Einstufung der Arbeiterfrage unter den Pauperismus und der moralisierenden Lösungsvorschläge kann man es als eine glückliche Fügung bezeichnen, daß der vorzeitige Abbruch des Konzils verhinderte, daß der Entwurf vor dem Plenum der Bischöfe besprochen wurde, und so eine weitere Blamage unterblieb.

Auch über die katholische Sozialbewegung in Deutschland wird man sich kaum dem schwungvollen Optimismus der Darstellung Brandmüllers anschließen können, sondern

eher dem nüchternen Urteil Nell-Breunings. Männer wie Adam Müller, Franz v. Baader, Franz Ritter v. Buß, Kolping und Ketteler sind nicht repräsentativ für die Kirche und für die „Aktivitäten, mit denen die Kirche auf die soziale Frage“ reagiert hat: „Sie stehen ganz allein auf einsamer Höhe und sind absolute Ausnahmeerscheinungen“ (Nell-Breuning, 347). Die Behauptung ferner, Kolping habe die Absicht gehabt, „das Proletariat als eigene Gesellschaftsschicht aufzulösen und die Proletarier gesellschaftlich zu integrieren“ (S. 233), widerspricht allen bisherigen Erkenntnissen der Kolpingforschung. Weder in den „Rheinischen Volksblättern“ noch in der Gesellenvereinsarbeit stand die „Soziale Frage“ vor 1864 im Vordergrund; vielmehr mußte er sich erst kurz vor seinem Tod 1865 zu ihrer ausführlichen Behandlung von seinem Freund Christian Hermann Vosen mahnen lassen¹⁸.

Hinweise zur Forschung

Eingangs wurde darauf hingewiesen, daß einige Mißverständnisse um das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft vermieden werden könnten, wenn man statt Kirche auf den allgemeineren Begriff „Katholizismus“ zurückgreift oder, noch besser, die in Frage kommenden Amtsträger oder Laien direkt benennt. Daneben erscheinen mir noch drei weitere Hinweise notwendig.

1. Die Aktivitäten katholischer Sozialpioniere werden in den meisten Darstellungen unmittelbar, ohne Bezug auf gleichlaufende oder vorausgehende Bemühungen von Vorläufern aus anderen weltanschaulichen Lagern, dargestellt. Viel eingehender müßte ins Auge gefaßt werden, was sich in diesem Bereich anderswo ereignet hat bzw. unterlassen wurde. Dadurch käme man zu einer realistischeren Einschätzung der Initiativen der sozialen Katholiken; die übliche, nahezu nahtlose Aufzählung von Adam Müller bis Hitze, die fast auf ein katholisches Klischee hinausläuft, würde überwunden.

2. Proteste, Programme, Theorien, Intuitionen bedeuten viel und können auf ihren Gehalt hin verschieden beurteilt werden; an der Wirklichkeit vermögen sie nichtsdestoweniger elegant vorbeizugehen. Wenn es wahr ist, wie Emil Ritter behauptet, daß um 1890 Autoren wie Adam Müller und Franz v. Baader nicht einmal dem Namen nach bekannt waren, ja daß die „überreiche“ katholisch-soziale Literatur in Bibliotheken und Antiquariaten ein Schlummerdasein führte¹⁹, so wird man doch einmal nach der Wirkungsgeschichte dieser Literatur fragen dürfen, die in katholischen Darstellungen immer so brav wie in einem Linnéschen System aneinandergereiht erscheint.

3. Zumindest ebenso wichtig wäre es, einmal zu erfahren, was sich denn nun konkret auf der Ebene der Pfarreien in einer von der Industrie erfaßten Stadt getan hat. Wir besitzen Untersuchungen zu Persönlichkeiten und Institutionen des sozialen Katholizismus, neuerdings auch zu Ideen²⁰, aber Forschungen zum konkreten Angehen dieser Probleme auf der Ebene des katholischen Lebens, d. h. der Pfarreien, sind Mangelware, ja fast überhaupt nicht vorhanden. Ob hier aus sozialkaritativen oder

sozialreformerischen Beweggründen gehandelt wurde, spielt weniger eine Rolle, wie es auch den Menschen in ihrer Notsituation wenig darauf ankam, welche Motivation ihre Helfer bewegte. Die theoretische Diskussion um die Reinheit der Ideen dürfte die Forschung nicht überwuchern und einseitig festlegen. Auch mit reinen, in die Zukunft blickenden sozialreformerischen Intentionen kann man, wie im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, an Not und Elend vorbeigehen. Um solche Fragen zu beantworten, müßten im deutschen Sprachraum soziologische Untersuchungen von Pfarreien, auch der religiösen Praxis von Arbeitern, unternommen werden. Weitere Probleme wären: die Einschätzung der Kirche auch auf der Ebene der Pfarrei durch die Sozialisten, die Beteiligung von Katholiken am Industriekapitalismus. Die Diskussion bleibt bisher zu einseitig auf Ideen, Theorien und Persönlichkeiten beschränkt.

Vielleicht wäre es dann möglich, das Verhältnis von „Kirche und Arbeiterschaft“ genauer zu bestimmen. Wenn die kleine Kontroverse um die Synodenvorlage solche Anstöße vermitteln könnte, hätte sie sich gelohnt. Sie stellt kein Unikum dar, sondern wurde oder wird in andern Ländern oder Konfessionen aus anderen Anlässen unter ähnlicher Frontenstellung geführt²¹. Dadurch wird offenbar, daß sie einer echten Problematik entspricht.

ANMERKUNGEN

¹ W. Brandmüller, Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert, in dieser Zschr. 193 (1975) 228–236.

² O. v. Nell-Breuning, Sozialer und politischer Katholizismus. Eine Sicht deutscher Kirchen- und Sozialgeschichte, in dieser Zschr. 193 (1975) 147–161.

³ R. Aubert, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI/1 (Frankfurt 1971) 528.

⁴ Über die Enzyklika „Mirari Vos“ von 1832, die den „Avenir“ verurteilte, äußerte sich Buchez: „Man sucht vergeblich nach einem christlichen Gedanken in diesem eitel-geschwätzigen italienischen Geplapper, das nichts anderes fertigbringt, als die ewigen Tiraden der Reaktionäre über Freiheit, Presse und Revolution zu wiederholen . . . Nicht ein einziges gutes Wort steckt darin, nicht eine Zeile des Mitleids für diejenigen, die Unrecht leiden; alles ist nur Bekümmernis für die Fürsten und Potentaten, als ob Jesus Christus getötet worden wäre, um die Macht der Hohepriester und Patrizier zu rechtfertigen, die ihn verurteilten“ (Duroselle, 83).

⁵ P. Droulers, Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez Mgr d'Astros (Paris 1954); ders., L'épiscopat devant la question ouvrière en France sous la monarchie de juillet, in: Revue historique 239 (1963) 335–362; P. Pierrard, La vie ouvrière à Lille sous le second empire (Paris 1965). – Was Brandmüller a. a. O. 236 „mit Bedacht“ protestantischer Quelle zuschreibt, beruht auf soliden katholischen Forschungen.

⁶ Zit. nach J. Gadille, La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe République. 1870/1883. Bd. 1 (Paris 1967) 321.

⁷ J. B. Duroselle in: Revue d'histoire de l'Eglise de France 34 (1948) 54 f.

⁸ A. Latreille – R. Rémond, Histoire du catholicisme en France, Bd. 3 (Paris 1962) 358.

⁹ A. R. Vidler, A Century of Social Catholicism 1820–1920 (London 1964) 27.

¹⁰ Duroselle, a. a. O. 497 u. 609; V. Konzemius, Adolf Kolping und Ignaz v. Döllinger, in: Annalen des Historischen Vereins f. d. Niederrhein 164 (1962) 118–191, bes. 127 f.

¹¹ Vgl. seine Memoiren: Ma vocation sociale (Paris 1911); H. Fontanille, L'oeuvre sociale d'Albert de

Mun (Paris 1926); Marc Sangnier, Albert de Mun (Paris 1932); Ch. Molette, Albert de Mun (Paris 1970); zu letzterem Werk, überhaupt zur Einordnung des sozialen Katholizismus in Frankreich vgl. J. M. Mayeur, *Le catholicisme social en France*, in: *Le mouvement social*, Nr. 77 (Okt./Dez. 1971) 113–121; ders., *Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne*, in: *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* Nr. 2 (1972) 483–499.

¹² Vgl. R. Talmay, *Aux sources du catholicisme social. L'École de la Tour du Pin* (Tournai, Paris 1963); ders., *La Tour du Pin. Introduction et choix de textes* (Paris 1964); vgl. auch R. Aubert, *Aux origines de la doctrine sociale catholique*, in: *Le Dossier de l'Action catholique*, April 1966, 1–30, bes. 11–14.

¹³ Vgl. über ihn die vorzügliche Biographie von J. M. Mayeur, *Un prêtre démocrate: L'abbé Lemire* (Paris 1968).

¹⁴ Vgl. E. Coornaert in: S. H. Scholl-G. Mees, *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa* (Bonn 1966) 164.

¹⁵ R. Aubert, *Vaticanum* (Mainz 1965) 71 f.

¹⁶ Mansi, Bd. 53, 569.

¹⁷ E. Gatz, *Das erste Vatikanische Konzil und die soziale Frage*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 3 (1971) 156–173, bes. 166.

¹⁸ Vgl. M. Schmolke, *Adolph Kolping als Publizist* (Münster 1966) 182; V. Conzemius, *Adolf Kolping, in: Propheten und Vorläufer* (Zürich, Köln 1972) 103–123, bes. 118.

¹⁹ E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands und der Volksverein* (Köln 1954) 188.

²⁰ F. J. Stegmann, *Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. Von der Industrialisierung bis zum Jahr 1933* (München 1974).

²¹ Im französischen Sprachraum vgl. z. B. M. Rigaux, *En Face du Problème social. Est-il vrai que l'Eglise s'en désintéresse?* (Paris 1935); dagegen P. H. Simon in: *La Vie Intellectuelle*, 15. Nov. 1935, 390. – Im protest. Raum vgl. die sehr unterschiedliche Bewertung Wicherns durch G. Brakelmann u. E. Beyreuther in: *Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848–1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart*, hrsg. v. H. Ch. v. Hase u. P. Meinhold (Stuttgart 1973).