

Philip Manow

Religion und Sozialstaat

Die konfessionellen Grundlagen
europäischer Wohlfahrtsstaatsregime

campus

Inhalt

Vorwort	7
Danksagung.....	9
1. Einleitung	11
2. Eine konfessionelle Landkarte europäischer Sozialstaatsmodelle	27
3. Wahlregeln, gesellschaftliche Spaltungslinien und der Klassenkompromiss – oder wie man Esping-Andersen mit Stein Rokkan erklären kann.....	53
4. Deutschland: Die Soziale Marktwirtschaft als interkonfessioneller Kompromiss	109
5. Frankreich: Ein christdemokratischer Wohlfahrtsstaat ohne Christdemokratie? Der französische <i>État-providence</i> , 1880–1960	135
Verzeichnis der Tabellen	169
Verzeichnis der Abbildungen	171
Appendix.....	172
Literatur.....	178

1. Einleitung

»Religion und Sozialstaat« ist ein Thema mit Konjunktur. Nachdem es lange eher abseitig erschien, allenfalls als argumentativer Seitenstrang der Modernisierungstheorie oder des neo-marxistischen *power resources*-Ansatzes in Erscheinung trat, hat sich die vergleichende Sozialstaatsforschung in letzter Zeit dem Zusammenhang zwischen nationaler konfessioneller Prägung und wohlfahrtsstaatlicher Sicherung aus unterschiedlichen Perspektiven verstärkt gewidmet. Hierbei spielen mindestens drei unterschiedliche Argumente eine Rolle. Für die einen sind Religiosität und wohlfahrtsstaatliche Sicherung Substitute (Norris/Inglehart 2004; Scheve/Stasavage 2006; Gill/Lundsgaarde 2004). Pointiert formuliert: Dort, wo der Sozialstaat existenzielle Lebenskrisen in versicherungsfähige Risikolagen überführt, verringert sich das Bedürfnis nach religiöser Angstcompensation und nach der spirituellen Orientierungsleistung der Kirche in persönlichen Notlagen. Mit staatlich gewährter sozialer Sicherheit nimmt der Bedarf an religiöser Tröstung ab, während »the importance of religiosity persists most strongly among vulnerable populations [...] facing personal survival threatening risks« (Norris/Inglehart 2004: 7). Zudem ist Kirchenmitgliedschaft dann nicht mehr Voraussetzung für den Zugang zu Wohlfahrt und Fürsorge, wenn der religiös neutrale Nationalstaat die Kirche als Hauptproduzenten sozialer Leistungen verdrängt hat. Aus dieser Sicht ist der Wohlfahrtsstaat Teil jenes umfassenden Säkularisierungsprozesses, der die Religion weitgehend aus dem Alltag hat verschwinden lassen. Empirisch lebt dieses Argument hauptsächlich von dem Kontrast zwischen einem mittlerweile weitgehend säkularen Europa mit seinen großzügigen Wohlfahrtsstaaten einerseits und der weiterhin tief religiösen USA und ihrem liberal-residualen Wohlfahrtsstaat andererseits, aber auch vom Vergleich mit anderen Regionen, in denen existenzielle Lebenskrisen häufig, wohlfahrtsstaatliche Absicherung kaum entwickelt und Religiosität ausgeprägt sind (Norris/Inglehart 2004).

Aus einer anderen Perspektive prägt Religion als mächtige beziehungsweise mächtig nachwirkende Kulturpotenz den Sozialstaat vor allen in den Bereichen, die immer zugleich auch zentrale moralische Fragen, Fragen der normativen Selbstvergewisserung einer Gesellschaft aufwerfen: Wie geht sie mit ihren Randgruppen um, den Armen und Bedürftigen? Wie ist der Nexus zwischen »Arbeit und Essen« sozialpolitisch ausgestaltet? Was sind die leitenden Prinzipien gesellschaftlicher Solidarität und was wird als gerechte, was als ungerechte Umverteilung angesehen (Kahl 2005; Kaufmann 1988)? Dominiert eine strenge calvinistische Leistungsethik und das Prinzip der Eigenverantwortlichkeit oder ist die Solidarität mit den Bedürftigen der Gesellschaft eher katholisch-großzügig definiert? Bei den sozialpolitischen Antworten auf diese Fragen werden – so die These dieser Literatur – entweder offen religiöse oder doch zumindest religiös stark gefärbte Normorientierungen wirksam, die sich an den frappierenden Unterschieden in der institutionellen Ausgestaltung der jeweiligen Sozialstaatlichkeit ablesen lassen. Gleichsam als Nach- oder Fernwirkung religiöser Gerechtigkeitslehren und Sozialdoktrinen zeugen die Unterschiede in der institutionellen Ausgestaltung des Sozialstaats von seiner konfessionellen Prägung. Wiederum etwas überspitzt formuliert ist in dieser Perspektive der Wohlfahrtsstaat nicht Instrument der Säkularisierung, sondern selbst nur die säkularisierte Version unterschiedlicher konfessioneller Sozialdoktrinen. In diesen Kontext gehört etwa auch die gängige Deutung des südeuropäischen Wohlfahrtsstaatsmodells als institutionelle Verwirklichung eines antiquierten katholischen Familienmodells mit männlichem Alleinbroterwerber und der auf die reine Familienrolle verwiesenen Ehefrau. Empirisch lebt dieses Argument von der Beobachtung, dass »corporate-conservative welfare states were most likely to emerge in predominantly Catholic societies, such as France and Italy, [...] liberal welfare states emerged only in areas heavily influenced by Reformed Protestantism (that is, England and its settler colonies) [...] [and] that social-democratic welfare states emerged only in the homogeneously Lutheran countries of Scandinavia« (Gorski 2003: 163; vgl. Manow 2002). Es ist die erstaunliche Übereinstimmung zwischen nationaler konfessioneller Prägung und der spezifischen Form der Wohlfahrtsstaatlichkeit, die dem Argument von der langfristigen sozialpolitischen Wirkung religiöser Wertorientierungen besondere Plausibilität verleiht.

Eine dritte Perspektive ist an der Frage interessiert, wie der Staat/Kirche-Konflikt am Ausgang des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts

variierende institutionelle Kompromissformeln gefunden hat, die noch heute die Arbeitsteilung zwischen Staat und (vor allem kirchlichen) Wohlfahrtsverbänden in der Bereitstellung sozialer Dienstleistungen prägen (Fix/Fix 2005; Fix 2001, 2001a; Alber 1995). Die von Land zu Land deutlichen Unterschiede im Umfang des Dritten Sektors verweisen auf eine unterschiedlich erfolgreiche nationalstaatliche Eroberung eines Gebietes, das sich zuvor unter nahezu ausschließlich kirchlicher Herrschaft befand: Fürsorge für die Armen, Kranken, Waisen, Alten oder sonst wie Bedürftigen der Gesellschaft. Der Kompetenzstreit zwischen aufstrebendem Nationalstaat und Kirche im Bildungs- und Wohlfahrtsbereich ist im Wesentlichen auf drei Weisen entschieden worden: Entweder durch die weitgehend konfliktfrei vollzogene Übernahme kirchlicher Wohlfahrt und Schulen in staatliche Eigenregie (Bsp.: Schweden), oder durch die konfliktreiche, mehr oder weniger vollständige Enteignung der Kirche im Bereich ihrer sozial- und bildungspolitischen Aktivitäten (Bsp.: Frankreich) oder durch die korporative Einbindung der Kirchen als sozialer Leistungserbringer und Schulträger in den entstehenden nationalen Leistungs- und Interventionsstaat (Bsp.: Deutschland, Niederlande). Je nach institutionell verfestigter Kompromissformel sind die europäischen Sozialstaaten entweder uniform, universalistisch (und laizistisch) orientiert und unter zentralstaatlicher Verantwortung oder aber fragmentiert, dezentral, subsidiär ausgerichtet, das heißt mit einer starken Rolle von Verbänden im Wohlfahrtssektor. Empirisch lebt dieses Argument von den von Land zu Land deutlichen Unterschieden in der Bedeutung des Dritten Sektors bei der Erstellung sozialer Leistungen. Sie bezeugen, so das Argument, wie sehr der historische Ausgang des Staat/Kirche-Konflikts noch die heutigen wohlfahrtsstaatlichen Arrangements prägt.

Dem steht eine ältere Behandlung des Themas Religion und Sozialstaat innerhalb von Modernisierungstheorie oder Neo-Marxismus gegenüber. Für die Modernisierungstheorie, die für die westlichen Gesellschaften einen einheitlichen Entwicklungspfad postuliert, ist Religion vor allem ein Faktor, der für Geschwindigkeitsunterschiede im ansonsten gleichen Modernisierungsprozess verantwortlich zu machen ist. In Weiterführung von Argumenten Stein Rokkans hat Peter Flora für die skandinavischen Länder insbesondere die Bedeutung von früher Alphabetisierung und – hiermit verbunden – umfassender politischer Teilhabe betont sowie *das Fehlen* eines intensiven, die nationale Sozialstaatsentwicklung verzögernden Konflikts zwischen Staat und Kirche hervorgehoben. Er konstatierte dies mit einem