
Sozialer Katholizismus in den USA

Michael Hochgeschwender

Ökonomische und soziale Entwicklungen seit 1880

Zwischen 1880 und 1920 durchliefen die USA in bis dahin unbekannter, ja ungeahnter Geschwindigkeit gesellschaftliche Veränderungen auf nahezu jeder Ebene: technologisch-industriell, sozioökonomisch, kulturell, weltanschaulich und politisch. Aus einem lange dominant agrarisch-ländlich geprägten Land mit wenigen, an spezifischen Orten konzentrierten industriellen Zentren und einer fließenden zivilisatorischen Grenze, der *frontier*, im Westen entwickelte sich binnen 40 Jahren eine moderne, hoch- und schwerindustrielle, vorrangig urbane Gesellschaft, deren Siedlungsgrenzen nunmehr seit 1890 endgültig geschlossen waren. Allein die Bevölkerung der USA wuchs, vor allem durch die neu einsetzende Welle der Massmigration nach 1880, von rund 50 Millionen Menschen auf 106 Millionen im Jahr 1920. In den Spitzenjahren zwischen 1905 und 1914, dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Europa, kamen jährlich über eine Million Einwanderer, mehrheitlich nicht mehr aus West- und Nordeuropa, sondern aus dem Mittelmeerraum, aus Osteuropa und Asien. Ein rasanten Wachstum der urbanen Zentren, in denen mitunter kaum noch 20 % der Einwohner im Lande selbst geboren waren, war die Folge. Hatte New York 1880 1,2 Millionen Einwohner, so lebten dort 1920 5,6 Millionen Menschen; Chicago wuchs im selben Zeitraum von 500.000 auf 2,7 Millionen Einwohner. Einige weitere charakteristische Zahlen seien genannt: Betrug das Bruttosozialprodukt der USA 1880 gerade einmal 11,2 Milliarden Dollar, stieg es

bis 1920 auf 91,5 Milliarden Dollar an; 1900 gab es 8.000 Automobile, 1920 8,1 Millionen.¹ Diese Prosperität schlug sich nicht allein in wachsenden Realeinkommen der Amerikaner und einer neuen Lust am Konsum nieder, sondern auch in einem gesteigerten machtpolitischen Anspruch der jungen Republik.² Seit dem Krieg mit Spanien waren die USA auf den Philippinen, Guam und Puerto Rico zur Kolonialmacht geworden; auf den Philippinen führten sie zwischen 1899 und 1913 einen erbarmungslosen Kolonialkrieg, dessen Methoden an jene der Vernichtungskriege gegen die nordamerikanischen Indianer erinnerten und der schätzungsweise 680.000 Menschen das Leben kostete. Obendrein wurden die USA, nachdem sie bereits in den 1890er Jahren Großbritannien hinsichtlich der Wirtschaftskraft, insbesondere im Bereich der schwerindustriellen Produktion überholt hatten, ab 1917 zum zentralen Finanzplatz der Welt und zum wichtigsten Gläubigerstaat. New York war an die Stelle Londons getreten. All diese Prozesse konnten nicht ohne schwerwiegende gesellschaftliche Verwerfungen vorstattengehen, zumal sie durch periodisch wiederkehrende Krisen des kapitalistischen Produktionssystems und die parallel dazu stattfindende oligarchische Konzentration der Produktion in wenigen Großkorporationen verschärft wurden. Zwischen 1873 und 1877, in den 1880er Jahren und ab 1893 kam es zu verheerenden Einbrüchen von Produktion und Konsum, die immer wieder von Massenarbeitslosigkeit begleitet waren, über deren wahres Ausmaß uns gleichwohl keine Statistiken, sondern nur situative Momentaufnahmen vorliegen. Angesichts eines fehlenden sozialen Netzes und schwacher, von Arbeitgeber, Pinkerton-Detektei und Nationalgarden gleichermaßen bedrängten Gewerkschaftsbewegung kann man aber ahnen, wie rasch sich infolge derartiger Krisen sozialer Abstieg in Kreisen einer bestenfalls unter prekären sozioökonomischen Bedingungen existierenden Arbeiterschaft vollziehen konnte. Selbst in Phasen ökonomischen Wachstums und hoher Löhne führten Arbeits-

unfälle (von denen bis zu 500.000 in einem Jahr stattfinden konnten) unweigerlich in Armut und Not, die dann wiederum durch die angespannte Lage im Wohnungsbereich noch gesteigert wurde.

Diese heftigen Ausschläge wurden von einer Mehrheit der Amerikaner und der Migranten angesichts erkennbarer Chancen sozialer Mobilität lange wahlweise gebilligt oder doch zumindest hingenommen. Der in nahezu einhelliger Begeisterung akzeptierte Sozialdarwinismus des britischen Soziologen Herbert Spencer lieferte die passende Basis weltanschaulicher Legitimation für die kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaftsordnung mit ihrer strikt meritokratischen beziehungsweise plutokratischen Form der Dislozierung gesellschaftlicher, politischer und kultureller Macht. Gleichzeitig suggerierten die fiktiven *Horatio Alger Stories* und die realen, aber stets geschönten *from rags to riches*-Biographien eines John D. Rockefeller oder Andrew Carnegie unbegrenzte Möglichkeiten sozialen Aufstiegs in der angeblich klassenfreien amerikanischen Gesellschaft. Erst mit der großen Depression der 1890er Jahre wurden die von anhaltenden Stadt-Land-Konflikten und Streitigkeiten über inklusive, assimilatorische oder exklusive Varianten nationaler Identität begleiteten Probleme dann derart unerträglich, dass allenthalben nach Besserung gesucht wurde. Umfassende soziale, politische und ökonomische Reform lautete das Stichwort des Tages. Ländliche Populisten³, urbane Progressivisten⁴, radikale Einzelkämpfer aller Couleur, aber auch Sozialisten und Anarchisten forderten, die Großkorporationen zu zerschlagen, eine stärker interventionistische Haltung des Staates, den Sozial- und Wohlfahrtsstaat, Elemente rationaler Planung und Hilfen für benachteiligte Gruppen. Auch das politische System sollte umgebaut werden, insbesondere wurde der notorischen Korruption auf lokaler Ebene in den so genannten Parteimaschinen der Kampf angesagt. Transparenz, Fortschritt und Effizienz lautete das Motto dieser Bewegungen, die auf

ihrem extremen Flügel mitunter für antidemokratisch-elitäre und technokratische Lösungen anfällig waren.⁵

Soziale Frage und religiöse Motivation

Die „soziale Frage“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts war demnach in den USA von vielerlei Ambivalenzen gekennzeichnet, darunter an vorderster Stelle der Dialektik von wachsender Wirtschaft und gesteigertem Wohlstand sowie Konsum⁶ einerseits und dem Fehlen sozialer Netze und dem Abstieg in die Armut im Notfall wie im Alter andererseits. Bürgerliche Revolutionsangst, Nervosität angesichts rapid beschleunigter Modernisierungsprozesse – man sprach regelrecht vom Zeitalter der Neurasthenie und Hysterie, der *Burn-out* der Gegenwart war schon damals bekannt⁷ –, kulturelle Spannungen, Rassenkonflikte⁸, das Ringen um die diskursive Hegemonie über die Frage, wer unter welchen Bedingungen ein guter amerikanischer Patriot sei, all dies kennzeichnete die Epoche. Indes fehlte es an einer durchweg pessimistischen *fin de siècle*-Stimmung. Lediglich eine kleine intellektuelle Minderheit teilte die Untergangsvisionen ihrer europäischen Kollegen. Einzig strenge Rassisten und Anhänger der Eugenik sahen in der Situation kaum Chancen, sondern hingen teilweise apokalyptischen Untergangsvisionen nach, da in ihren Augen jede praktische Abweichung vom strengen Pfad der Natur- und Rassengesetze nichts als permanenten Niedergang zur Folge haben konnte.⁹ Dessen ungeachtet breitete sich die Überzeugung aus, man müsse nach neuen Maßstäben, einer den Beschleunigungen der Moderne angemessenen, sachadäquaten gesellschaftlichen und sittlichen Ordnung suchen. In einem vom calvinistischen Protestantismus zutiefst durchdrungenen Land wie den USA war es kaum erstaunlich, sich von den Kirchen soziale Orientierung zu erwarten. Im gesamten 19. Jahrhundert hatten gerade die protestantischen Denominationen, etab-

lierte und moderate Großkirchen einerseits und radikal-enthusiastische Evangelikale andererseits, in unterschiedlichen Konstellationen und Koalitionen die Entwicklung der Union maßgeblich mitbestimmt.¹⁰ In Fragen der gesellschaftlichen Reform wurde ihnen seit den 1830er Jahren einige Kompetenz zugeschrieben.¹¹ Im Folgenden wird es um zwei miteinander rivalisierende, aber zumindest partiell verwandte und für das 20. Jahrhundert folgenreiche kirchliche Lösungsansätze des späten 19. Jahrhunderts gehen, die katholische Soziallehre und den kulturprotestantischen *Social Gospel*, das Soziale Evangelium. Beide sind hier interessant, da sie graduell unterschiedlich allmählich der Lösungskompetenz des Staates mehr und mehr Vertrauen schenkten und damit für die Folgezeit, vom *New Deal* Franklin D. Roosevelts bis hin zur *Great Society* Lyndon B. Johnsons, demokratische Gesellschaftspolitik zumindest partiell mitbeeinflussten. Dadurch unterschieden sich beide signifikant von einem dritten, in der Gegenwart wieder aktuell gewordenen christlichen Lösungsweg, dem der Evangelikalen, die zumindest in den 1890er Jahren eine enge Koalition mit dem südstaatlichen Populismus verband und die hartnäckig am ausschließlich appellativ-individualmoralischen und karitativen Aspekt christlicher Sozialethik festhielten.¹² Erst nach dem Scheitern des keynesianisch-wohlfahrtsstaatlichen Interventionismus in den 1970er Jahren sollte diese Lesart sozialer Reformpolitik wieder an Einfluss gerade im amerikanischen Konservatismus gewinnen. Unter dem Schlagwort eines marktkonformen, deregulativen, aber karitativ tätigen *compassionate conservatism* diente sie als sozialpolitischer Kompass der Präsidentschaft von George W. Bush (2001–2009).¹³

Infolge dieser Beschränkung auf die beiden vorerst wirkungsmächtigsten Systeme religiös motivierter gesellschaftlicher und binnenkirchlicher Reformkonzepte wird es nun in einem ersten Schritt um die historischen Voraussetzungen und Motivlagen sowie die reformrelevanten Ansätze der

katholischen Soziallehre in den USA gehen, ehe dann in einem zweiten Schritt die entsprechenden Aspekte des *Social Gospel* untersucht werden. Mit Blick auf die katholische Soziallehre empfiehlt sich dabei eine möglichst breite Herangehensweise, das heißt es findet keine Einschränkung auf die päpstlichen oder bischöflichen, lehramtlich-normativen Aussagen statt, sondern die soziokulturellen Rahmenbedingungen der spezifischen Ausprägung, welche die kirchliche Soziallehre in den USA erhielt, sollen gleichberechtigt einbezogen werden.¹⁴

Der Katholizismus und die soziale Frage

Schon aus strukturellen Gründen war es dem amerikanischen Katholizismus nicht in die Wiege gelegt, zum Vorreiter einer neuen Theorie gesellschaftlicher Ordnung zu werden. Dies galt für beide dem Katholizismuskonzept inhärenten Ebenen, der engeren kirchlich-hierarchisch-institutionellen und der gesamtgesellschaftlich-kulturellen, die den Katholizismus wesentlich als nachreformatorische, nachaufgeklärte und nachrevolutionäre soziale Formation und weniger als hierarchische Heilsanstalt im Sinne klassischer Kirchengeschichte begreift.¹⁵ Auf beiden Ebenen litt der amerikanische Katholizismus unter strukturellen Defiziten, die vorrangig in seiner formativen Phase zwischen 1820 und 1850 relevant wurden, später dann aber am Ende des 19. Jahrhunderts im Prozess der Industrialisierung als Chancen und sogar Stärken verstanden werden konnten. Tatsächlich ist es unabdingbar, sich der Geschichte des Katholizismus in den USA zuzuwenden, um die daraus resultierenden Positionen zur sozialen Frage richtig einordnen und verstehen zu können.

Soziokulturelle Situation der amerikanischen Katholiken

Wie also lässt sich die soziokulturelle Situation von katholischer Kirche und Katholizismus in der Antebellumära beschreiben?¹⁶ In erster Linie handelte es sich um eine religiöse Minderheit, die um 1820 bei unter 2 % der Gesamtbevölkerung lag, um 1860 immerhin bei 8 % der Bevölkerung und 26 % der kirchlich institutionalisierten Amerikaner.¹⁷ Das Faktum, Minorität zu sein, prägte die kollektive Identität der amerikanischen Katholiken, die darüber hinaus, von wenigen aus England stammenden Katholiken in Maryland, Tennessee und Kentucky abgesehen, entweder irischer oder kontinentaleuropäischer Abstammung waren, das heißt man war Minderheiten- und Migrantenkirche, und beides gereichte nicht notwendig zum Vorteil. Institutionell folgte daraus, bis 1908 als Missionsgebiet der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* in Rom unterstellt zu sein, was wiederum zu einer höchst ambivalenten Beziehung zur römischen Kurie und zu Europa führte. Einerseits nämlich war Rom im wortwörtlichen Sinn weit weg. Ehe ab den späten 1860er Jahren das Transatlantikkabel die Kommunikation mit dem Papst und der *Propaganda Fide* entscheidend beschleunigte, benötigten Anfragen der Bischöfe in Rom oft Wochen und Monate, ehe sie ihren Adressaten erreichten, um von der Antwort ganz zu schweigen. Hinzu kam das Fehlen eines selbstbewusst in seiner aristokratischen Tradition ruhenden Episkopats, wie er für weite Teile Europas vor dem Ultramontanismus kennzeichnend war.¹⁸ Ganz im Gegenteil, sowohl Episkopat als auch Klerus, mehrheitlich ebenfalls Einwanderer und mit der Situation in den USA meist nicht vertraut,¹⁹ waren schlechter ausgebildet als ihre europäischen Pendanten. Gerade beim niederen Klerus fanden sich darüber hinaus problematische Elemente. Viele Kleriker waren aus ihrer Heimat geflohen, weil sie Gelder unterschlagen oder unsittliche Beziehungen zu Frauen in ihrer Gemeinde unterhalten hatten. Am ehesten erschienen Ordens-

priester vertrauenswürdig, weswegen der amerikanische Klerus bis heute überproportional von ihnen getragen wird. Bei den Ordensleuten jedoch handelte es sich öfters um Jesuiten und Redemptoristen, die auf Vorbehalte stießen, da sie als Anhänger der legitimistisch-monarchistischen Reaktion und der Heiligen Allianz galten. Besonders problematisch war die schlechte theologische Ausbildung des Klerus. Erst nachdem die Pfarrschulen und katholischen Universitäten um 1880/90 erste Früchte trugen, konnte sich eine eigenständige, auf soziale Probleme vor Ort eingehende Theologie ausbilden. Andererseits waren Rom und der Papst, aber auch Europa insgesamt zentrale Bezugspunkte für die amerikanischen Katholiken, gleichgültig ob sie Priester oder Laien waren. Dies verstärkte sich nach 1840 mit dem Aufkommen ultramontaner Strömungen noch, die vielfach mit hereinströmenden katholischen Migranten aus Deutschland und Irland verbunden waren. Die Bezüge zur alten Heimat und zur fernen Kirchenführung waren in zweifacher Hinsicht identitätsstiftend: Zum einen führten sie zu erheblichem Außendruck, der im Gegenzug die Binnenkonsolidierung des kirchennahen Kernmilieus begünstigte. Zwischen 1820 und 1860 kam es, wie in den 1890er und 1920er Jahren, wiederholt zu gewalttätigen antikatholischen und antiirischen beziehungsweise generell xenophoben Wellen, anfangs bevorzugt im neuenglischen Norden, ab 1890 dann eher im evangelikalen Süden des Ku Klux Klan.²⁰ Diese Erfahrungen wurden rasch zu einer Art Gründungsmythos des amerikanischen katholischen Milieus, so wie der Kulturkampf der 1870er und 1880er Jahre für den deutschen Katholizismus. Tatsächlich waren beide Ereignisse strukturell miteinander verknüpft, da sie beide nur vor dem Hintergrund des Ringens zwischen supranationalem Katholizismus und beginnendem liberalen Nationalstaat verständlich waren.²¹ Lange, sehr lange fühlten amerikanische Katholiken sich als Fremde im eigenen Land, was sie dann im 20. Jahrhundert häufig durch eine Art Hyperpatriotismus kompensierten, wie er vor allem

in der Phase des heißen Antikommunismus charakteristisch war, die nicht umsonst mit dem Namen des katholischen Senators Joseph McCarthy verbunden war. Im 19. Jahrhundert gerierten sich die Katholiken demgegenüber gerne als unionstreue, konservative Kraft zwischen radikalen Abolitionisten und ebenso radikalen Sklavenhaltern, da sie nur zu genau wussten, wie sehr sie von der moderaten Religionspolitik der Bundesregierungen im Vergleich zu den oft ganz anders gearteten Einzelstaatenregierungen abhingen. Zum anderen komplizierten vor allem die Bindungen an die Heimat, weniger die an Rom, interne Brüche und Konfliktlinien. In aller Regel verstanden beispielsweise irische Priester und Bischöfe, an deren führender Stellung als Leitethnie innerhalb des amerikanischen Katholizismus nach 1840 kaum zu rütteln war – auch wenn es die Deutschen und nach 1880 die Italiener und Polen gerne versuchten –, volksreligiöse Traditionen nicht, die ihrer spezifischen Form von unterdrückter, regelrecht puritanischer Untergrundkirche im Rahmen der seit dem Hochmittelalter präsenten englischen beziehungsweise britischen Oppressionspolitik fremd waren. Dazu zählten Prozessionen, üppige Kirchenausstattungen, die Heiligen- und Marienverehrung bis hin zum Ultramontanismus. Das machte die Iren zwar assimilationswilliger, änderte aber zugleich nichts an den Vorbehalten, welche die protestantisch-angelsächsische und antiirische Mehrheitsgesellschaft ihnen entgegenbrachte. Obendrein verdarben es sich die Iren mehr als einmal mit anderen katholischen Minderheiten, darunter neben den Deutschen, Polen und Italienern insbesondere die Schwarzen, die schwer unter dem aggressiven irischen Rassismus litten,²² sowie seit den 1960er Jahren die einwandernden *Hispanics*.

Soziokulturelle Entwicklungen und Spannungen

Zugleich verstärkte die massive irisch-katholische Zuwanderung²³ eine soziokulturelle Entwicklung innerhalb des amerikanischen Katholizismus, die zuvor keine Rolle gespielt hatte: die Tendenz zur Unterklassenkirche, die dann für die soziale Stellungnahme des kirchlichen Lehramts in den USA maßgeblich werden sollte. Bis in die 1820er Jahre hinein wurde das Bild des Katholizismus in den USA von einer vergleichsweise winzigen Schicht von Gentleman-Farmern und Sklavenhaltern in Maryland beherrscht, deren jesuitische Seelsorger denselben zurückhaltend-vornehmen Stil pflegten. Hinzu kamen französische, gleichfalls sklavenhaltende und meist kirchenkritische Kreolen in Louisiana und eine geringe Anzahl von Iren aus der Mittelklasse in den Städten an der Atlantikküste. Sie alle zählten zur gesellschaftlichen Elite und hielten sich religiös wie kulturell zurück. Mit der Massenmigration der 1830er und 1840er Jahre kamen dann Heerscharen nichtbürgerlicher Katholiken aus den ländlichen Gebieten Deutschlands und Irlands in die USA. Mit ihrer Ankunft erhielt die Kirche im Land ein vollkommen neues Gesicht: arm, kirchlicher und soziokulturell radikaler. Die amerikanische Kirche wandelte sich von einer bürgerlich-aristokratischen, ruralen Eliteninstitution mit geringer gesellschaftlicher Relevanz in eine ultramontane, urbane²⁴ Kirche außer- und unterbürgerlicher, mehrheitlich bitterarmer Klassen mit einem autoritär-hierarchischen Kirchenbild.

Deutlich wurde dies im Trusteestreit, der von 1790 bis 1860 tobte.²⁵ Aufgrund rechtlicher Besonderheiten war es in der frühen Republik den kirchlichen Amtsträgern nicht gestattet, über das kirchliche Eigentum (Grundstücke, Bauten) zu verfügen. Dieses musste daher in die Hände der sogenannten *trustees*, *wardens* oder *marguliers* gelegt werden, welche ihrerseits seit den 1810er Jahren teilweise begannen, ein eigenes, auf die Laien ausgerichtetes, jansenistisch-gallika-

nisch-febronianisches Kirchenbild zu entwickeln. Bischöfe und Priester hingegen witterten, durchaus berechtigt, einen Anschlag auf ihre Autorität in der Kirche. Bis in die Gegenwart hinein hat sich im amerikanischen Episkopat ein aus den Erfahrungen des Trusteestreites gespeistes fortwährendes Misstrauen gegenüber erweiterter Laienpartizipation oder gegenüber Koalitionen aus Laien und Niederklerus gehalten, die eine alternative Ekklesiologie zum Ziel haben könnten. Da die Laienräte sich ganz überwiegend aus den Kreisen der etablierten Eliten rekrutierten, nutzten die Bischöfe die sich aufbauende Mehrheit von Zuwanderern aus den Unterklassen, um die Räte unter ihre Kontrolle zu bekommen. Im Gegenzug erwiesen sich gerade die Iren nicht als reine Priesterknechte, sondern bedangen sich von den Bischöfen, die politisch mit den liberal-konservativen, nationalistischen *Whigs* verbunden waren,²⁶ das Recht aus, den demokratischen Parteimaschinen²⁷ beizutreten, sich also für die radikalere politische Alternative, die Partei des *common man* und der Sklavenhalter, zu entscheiden.²⁸ Auf diese Weise wurde das irokatholische Milieu mit enormer Geschwindigkeit fundamental politisiert und zugleich offen etwa für gewerkschaftliche Anliegen. Die Iren pflegten dafür einen politischen Standpunkt, der gleichermaßen egalitär, antibürgerlich und national-isolationistisch-antibritisch war und jederzeit in radikalen Aktivismus umschlagen konnte. Mehrheitlich blieben sie selbst als Arbeiter der Kirche eng verbunden. 1890 etwa betrug die Kirchgängerquote in den von irischen Arbeitern dominierten Großstädten Boston 76 %, in Chicago 68 % und in Cleveland 56 %.²⁹ Die soziale Frage wurde demnach nicht primär vom Gesichtspunkt der Entkirchlichung her wahrgenommen, sondern aus der Perspektive eines spezifisch strukturierten, urbanen soziokulturellen und politischen Milieus. Demgegenüber blieb der deutsche Katholizismus in den USA bemerkenswert apolitisch und einem traditionelleren Konservativismus verpflichtet.

Der egalitär-demokratische, antibürgerliche und antilegitimistische Radikalismus der irischen Katholiken war ökonomisch gleichfalls radikal, aber mehrheitlich vormarxistisch ausgerichtet. Auf dieser Ebene ergaben sich Anknüpfungspunkte sowohl an die Demokratische Partei wie an den elitären Antikapitalismus der südstaatlichen Pflanzeraristokratie, ja selbst die deutschen Konservativen konnten sich darin – zumindest im Ansatz – wieder finden. Im Grunde ging es um eine *moral economy*, der das utilitaristische Konzept eines abstrakten, auf Banken und globale Märkte gerichteten Kapitalismus, einer *political economy*, fremd geblieben war. Dies bedeutete, dass die Kritik am Kapitalismus sich nicht primär an der Idee des Privateigentums entzündete, obschon es solche Kritik durchaus gab, auch nicht am Markt selbst, sondern an übermäßigem Eigentum, ungeordnetem Konsum, an Materialismus und an der Abstraktheit der neuen ökonomischen Verhältnisse. Ziel war der direkte Austausch zwischen Kleinproduzenten, Kleinhändlern und Kleinkonsumenten, eine Art fortwährender *face-to-face-society* mit starken Elementen individualmoralisch-sittlicher Appelle an das konforme Verhalten der einzelnen Marktteilnehmer. In Laienkreisen, vor allem bei irokatholischen Gewerkschaftern, war dies oft mit einer radikalen Ablehnung der per se unsittlichen Reichen verbunden. Selbst in Kirchenzeitungen konnte diese Ablehnung in einer deftigen Sprache Ausdruck finden.³⁰ Den Bischöfen und dem Klerus war dies nicht immer geheuer. Sie standen einem derartigen sozialen und ökonomischen Radikalismus skeptisch bis ablehnend gegenüber und betonten bis in die 1890er Jahre primär den Primat von Autorität, Ordnung und sozialer Harmonie, ohne sich aber mit den Laien in dieser Frage zu überwerfen.

Besonders skeptisch betrachtete man in der Hierarchie den aus der Fundamentalpolitisierung und den sozialen Positionen der irokatholischen Laien resultierenden hohen Organisationsgrad. Neben den urbanen Parteimaschinen

der Demokraten, allen voran die mit dem organisierten Verbrechen (der irischen Mafia) verknüpfte, offen korrupte New Yorker Parteimaschine *Tammany Hall*, die zum Inbegriff irokatholischer Politikfähigkeit werden sollte, sammelte man sich bei der Polizei, der Feuerwehr, die ihrerseits von den Parteimaschinen abhängig waren, in den erst vor dann antimarxistischen Gewerkschaften und beim radikalen Flügel der Demokraten, den *Locofocos*. In den 1850er Jahren war für viele protestantische Bürger der Begriff *Locofoco* mit *Ire* identisch, obwohl die *Locofoco*-Tradition eher aus dem freigeistigen Umfeld Thomas Jeffersons und Thomas Paines stammte.³¹ Seit den 1870er Jahren tauchten katholische Iren dann in den verschiedenen neuen Gewerkschaftsbewegungen, den *Knights of Labor*,³² der auf Facharbeiter beschränkten *American Federation of Labor* (AF of L, die von marxistischen Radikalen wegen ihres scharfen Antikommunismus gerne als *AF of Hell* apostrophiert wurde) und nach 1935 in einigen Gewerkschaften des auf *unskilled workers* spezialisierten *Committee of Industrial Organisation* (CIO) auf, wo sie in der Regel den antikommunistischen Flügel stellten.³³ Bei den anarchosyndikalistischen *International Workers of the World* (IWW, Wobblies) waren sie, von einigen Anführern (Elisabeth Gurley Flynn) abgesehen, jedoch signifikant unterrepräsentiert.³⁴ Zusätzlich organisierten sich die Iren in ethnokulturell-politischen Organisationen, wie dem *Ancient Order of the Hibernians*, unter deren Schutzmantel sich sowohl nationalistische Geheimgesellschaften – die *Fenian Brotherhood* – als auch sozialpolitisch aktive, gewerkschaftsähnliche Bünde sammelten, darunter die *Molly Maguires*, ein Geheimbund irischer Minenarbeiter in West Virginia und Pennsylvania, dem von der Pinkerton-Detektei – möglicherweise zu Unrecht – terroristische Aktivitäten gegen Fabrikbesitzer und Vorarbeiter unterstellt wurden.³⁵

Der US-amerikanische Gewerkschaftsstreit

Aber selbst die *Knights of Labor* waren formal gesehen als Geheimbund organisiert, allein schon deshalb, um den Repressalien der Arbeitgeber zu entgehen. So war es der Charakter von Geheimbünden, an dem sich die Kritik der Bischöfe erregte, wobei es ihnen gleichgültig war, ob die Gewerkschaften national-irischen Zielen oder einer radikalen nationalpolitischen Agenda dienten oder nur einfache Gewerkschaften waren. Bereits in den 1850er Jahren wurden, allen Sympathien der irischen Bischöfe mit der nationalen Sache Irlands zum Trotz, die *Fenians* als freimaurerische Organisation exkommuniziert, nicht aber der *Ancient Order*, der weiterhin am 17. März die großen St. Patrick's Day-Paraden organisierte – und dies bis zum heutigen Tag macht.³⁶ Jahrzehnte später, in den 1880er Jahren, gerieten dann die *Knights of Labor* in das Schussfeld des konservativen, ultramontanen Episkopats. Der Erzbischof von Montreal, Elzéar-Alexandre Taschereau, wandte sich 1887 mit der Absicht an Papst Leo XIII., Katholiken die Mitgliedschaft in dieser überkonfessionellen Gewerkschaft zu verbieten. Die fanden allerdings in dem liberalen James Kardinal Gibbons einen mächtigen Fürsprecher, dem es gelang, dieses Ansinnen partiell zu unterlaufen. Das *Sanctum Officium* (das *Officium inquisitionis*, heute: Kongregation für die Glaubenslehre) hatte durchaus für ein Verbot plädiert, aber Gibbons gelang es, dies in eine moderate Form der Duldung umzubiegen.³⁷ Kurz darauf aber brachen die *Knights* aufgrund polizeilicher Verfolgungen nach dem *Haymarket Riot* in Chicago in sich zusammen.³⁸ Es blieb der *AF of L* vorbehalten, die gewerkschaftlich heimatlos gewordenen irisch-katholischen Facharbeiter zu sammeln. Eigene katholische Verbände gab es kaum. Obwohl nun der Weg in die Gewerkschaften für Katholiken prinzipiell offen stand, hatten es Klerus und Episkopat nicht eben eilig, diese Realität anzuerkennen. Sie bevorzugten immer noch ein Mo-

dell, wie es ab 1875 in Butte, Montana, Realität geworden war. Dort hatte der irische Bergbauunternehmer Marcus Daly gemeinsam mit der irisch kontrollierten *Butte Miners' Union* eine sozial harmonistische Form der Kooperation zu gemeinsamem Nutzen aufgebaut, die vielen Klerikern als vorbildlich galt und tatsächlich für einige Jahrzehnte recht erfolgreich war.³⁹

Sozialharmonistische und individualethische Ansätze

Mit dieser Verweigerungshaltung und dem Beharren auf sozialharmonistischen oder individualethischen Ansätzen waren indes die Probleme weder der amerikanischen Gesellschaft noch des katholischen Milieus um 1890 zu lösen. Der neuerliche Zustrom italienischer und polnischer Katholiken aus den dortigen ländlichen Unterklassen verschärfte die ohnehin bereits vorhandenen Integrationsprobleme und die soziale Frage. In Gestalt der *American Protective Association* (APA) gewann der Antikatholizismus institutionell neuen Schub; die schwere Depression der 1890er Jahre tat ein übriges, die sozialen Schwierigkeiten des Landes – Armut, Slums, Alkoholismus, Kriminalität und vielfältige Formen von Gewalt – brennglasartig sichtbar zu machen und in den Fokus der öffentlichen sowie kirchlichen Debatten zu rücken. All dies war nicht neu, und auch die Lösungsansätze reichten in die Zeit vor dem Bürgerkrieg zurück.

Die katholische Soziallehre in den USA des ausgehenden 19. Jahrhunderts musste sich angesichts der beschriebenen Umstände zwangsläufig auf zwei unterschiedlichen Ebenen entfalten; zum einen in der Frage des Staatsverständnisses, d. h. dem Verhältnis der Katholiken zum demokratisch-republikanischen Nationalstaat, und zum anderen bezüglich der sozialen Frage angesichts der spezifischen Hintergründe der amerikanischen Kirche als Kirche einer migrantischen

Arbeiterklasse, die aus einer Vielzahl verschiedener Ethnien bestand. Die erste Ebene war dabei besonders komplex gestaltet, da sie neben dem Problemfeld des Verhältnisses von universaler Kirche und partikularem Staat zusätzlich die Frage beinhaltete, wie sich die Katholiken angesichts päpstlicher Lehräußerungen, wie dem Syllabus von 1864, einer päpstlichen Verurteilung liberaler Grundsätze, zur Meinungs-, Religions- und Pressefreiheit und überhaupt zur Moderne stellten.

Die traditionelle Antwort aus den 1830er Jahren, nämlich der Verweis auf republikanisch-freiheitliche Traditionen in der katholischen Schweiz oder in Oberitalien, hatte nur wenig Wirkung gezeigt. Hinzu kam das generelle Misstrauen gegenüber den kulturell andersartigen, als primitiv, barbarisch, ja regelrecht rassefremd eingestuften Iren, denen sogar abgesprochen wurde, der weißen Rasse anzugehören, womit sie gemäß der bis 1952 gültigen *Free White Clause* im *Immigration and Naturalization Act* von 1792 ihren Anspruch auf die amerikanische Staatsbürgerschaft verloren hätten. Ein radikaler Lösungsansatz kam in den 1850er Jahren von dem zum Katholizismus konvertierten Intellektuellen und Publizisten Orestes A. Brownson. Er forderte die Iren zu radikaler Assimilation auf. Sie sollten komplett auf jegliche Form irisch-nationaler Identität verzichten und zu wahrhaft amerikanischen Katholiken werden. Erst dann könne die katholische Kirche in den USA ihrer eigentlichen Mission nachkommen, nämlich das Land katholisch umzuformen und eine radikale antiliberalen und antikapitalistische Sozialreform durchzuführen. Trotz der antiirischen Schlagseite von Brownsons Argument sympathisierten nach dem Bürgerkrieg viele Bischöfe zumindest mit dem grundlegenden Anliegen, dessen Durchführung ihnen erleichtert wurde, da die meisten Iren Englisch sprachen und keine Chance sahen, in die Heimat zurückzukehren. Man musste sich demnach mit der neuen Situation arrangieren. Hinzu kam ein oft vernachlässigter Zu-

sammenhang: Die Irokatholiken standen politisch nie im Lager der politischen Reaktion. Aufgrund ihrer miserablen Erfahrungen mit der britischen Monarchie waren sie eingefleischte Demokraten und Republikaner, was ihrem Katholizismus keinerlei Abbruch tat.

Katholizismus und republikanische Staatsform

Offenbar war es möglich, Katholizismus und republikanische Staatsform zu vereinbaren. Und wie der Klerus hatten auch die Laien auf einer pragmatischen Ebene weder Probleme mit der Trennung von Staat und Kirche noch den verfassungsgemäßen Freiheiten des Individuums. Ganz im Gegenteil, die kirchliche Hierarchie und die Laien wussten nur zu gut, wie sehr sie als religiöse Minderheit von diesen Freiheiten profitierten. Dies erlaubte den Iren, später dann den Deutschen, Italienern und Polen, seit den 1880er Jahren eine allmähliche Integration, die aber nicht, wie von Brownson und vielen protestantischen Antikatholiken erhofft, in eine totale Assimilation mündete, sondern ethnokulturelle Traditionen mehr oder minder ausgeprägt bewahrte. Das katholische Milieu blieb auch im 20. Jahrhundert ethnisch fragmentiert und war nie frei von internen Spannungen und Rivalitäten. Gleichwohl gelang ein langsames Eindringen in die amerikanische Gesellschaft, was etwa die steigende Zahl irisch-katholischer Lehrerinnen, die an katholischen Pfarrschulen ausgebildet worden waren, im öffentlichen Schulsystem der Ostküste in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts belegt. Das römische Lehramt war bei diesem Vorgang insofern behilflich, als sich mit den Enzykliken Leo XIII. *Diuturnum illud* von 1881⁴⁰ und *Immortale Dei* von 1885⁴¹ ein vorsichtiges Abrücken sowohl von kulturkämpferischen Konfliktpositionen wie von der engen Bindung der katholischen Kirche an das Bündnis mit dem monarchistischen Staat abzeichnete.

Dennoch verlief die irokatholische Integration nicht konfliktfrei. Entgegen den Erwartungen der Antebellumzeit waren viele Iren und besonders Mittelklassekonvertiten im Umfeld des Paulistenordens des in der Brownson-Tradition stehenden Fr. Isaac Hecker von der Idee einer – vorsichtigen – Amerikanisierung derart angetan, dass diese nun ihrerseits die deutschen Katholiken bedrängten, von ultramontanem Gedankengut abzurücken und sich vorbehaltlos zur liberalen Moderne amerikanischen Stils zu bekennen. Diese ethnokulturellen, klassenspezifischen und theologischen Differenzen, die im weiteren Kontext des gesamt-europäischen Modernismusstreites⁴² standen, führten in den 1890er Jahren zum „Amerikanismusstreit“⁴³ in der katholischen Kirche der USA, der auch als indirekte Fortsetzung der Trusteekonflikte gelesen werden kann. Diese Art der offensiven Anpassung an die liberale Moderne ging dann selbst Papst Leo XIII. zu weit. In dem Schreiben *Testem Benevolentiae* von 1897⁴⁴ verurteilte er den Amerikanismus und stärkte damit die Grundlagen einer dezidiert katholischen Kirche im modernen amerikanischen Staat. Den Katholiken gelang über die nächsten sechs Jahrzehnte eine weitgehende Integration, die in der Präsidentschaft des katholischen Demokraten John F. Kennedy (1961–1963) gipfelte, aber nicht um den Preis ihrer Selbstaufgabe.

Der Umgang mit der sozialen Frage

Als nicht minder schwierig und vermint erwies sich das zweite Problemfeld, der Umgang mit der sozialen Frage. Wie stets stand für den Klerus und die aktiven Laien in erster Linie der Zusammenhalt des fragilen katholischen Milieus gegenüber den Reform- und Penetrationsbemühungen der protestantisch-liberalen Reformer seit den 1830er Jahren im Vordergrund, deren Erfolge sich freilich, angesichts

ihres kulturellen Überlegenheitsdünkels, in engen Grenzen hielten. Allzu oft verbanden sie Sozialreform mit kulturellem Assimilationsdruck. Da umgekehrt auch für die Katholiken die Phänomene der Industrialisierung neu waren, verwundert es nicht, wie unangemessen viele der ersten Lösungsversuche waren. Insbesondere konzentrierte man sich zwischen den 1820er und 1880er Jahren weitgehend auf eine Mischung von reiner Abwehr und individualmoralischen Appellen an Arbeiter und Arbeitgeber, sich von christlichen Prinzipien leiten zu lassen. Dies ähnelte dem Vorgehen der liberalen und protestantischen Sozialreformer aus der Mittelklasse, wengleich man deren Anliegen ansonsten strikt verwarf. Wie im Fall der bürgerlichen Gesellschaftsreform stand bei den Katholiken ein lokaler, auf bestimmte Orte und eng umgrenzte Personenkreise ausgerichteter *charity*-Ansatz im Mittelpunkt, dessen Hauptträger Schwesternkongregationen waren, allen voran die Ursulinen, die sich schon seit 1727 sozialen Projekten widmeten, die *Sisters of Mercy* und die *Sisters of Charity*, zwei in den USA gegründete, überwiegend irische Kongregationen, und die *Saint Vincent of Paul Society*, die – 1845 gegründet – katholisch-bürgerliche Sozialreformer vereinte. In den 1890er Jahren kamen dann als mächtige, vorwiegend von etablierten Männern getragene Laienorganisation die von Fr. Michael McGivney gegründeten *Knights of Columbus* hinzu, die karitative Tätigkeit, katholische Apologetik und nationale Integration gleichermaßen auf ihre Fahnen geschrieben hatten.⁴⁵ Daneben fanden sich katholische Temperenzgesellschaften, benevolente Vereine, Frauenvereine und Projekte zur Binnenkolonisierung beziehungsweise Hilfsprojekte für Immigranten, die allesamt von Laien organisiert wurden, die durchaus im Bannkreis der progressivistischen Bewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu finden waren.⁴⁶ Im Mittelpunkt dieser Aktivitäten standen Kinder und Arme, für die man – trotz der beschränkten Mittel der nicht eben wohlhabenden katho-

lische Kirche der USA – Waisenhäuser, Krankenhäuser, Schulen, Sozialstationen und weitere Einrichtungen dieser Art errichtete. Diese traditionelle Karitas hatte durchaus ihre Stärken. Sie half bei der Integration des fragmentierten Milieus, da es zwar ethnisch verfasste Vereine und Pfarreien gab, man aber untereinander kooperierte und zunehmend ethnisch übergreifende Einrichtungen schuf. Überdies verschaffte die starke Beteiligung von Schwesternkongregationen diesen in der amerikanischen Gesellschaft ebenso einen Ansehensschub wie ihr Einsatz als Krankenschwestern im Amerikanischen Bürgerkrieg. Mehr noch als die Priester, von den Jesuiten einmal abgesehen, und ihr Zölibat standen Schwesternorden in der bürgerlich-viktorianischen Gesellschaft unter dem Generalverdacht sexueller Perversion und sozialer Devianz, da sie gemeinhin als unweiblich und ineffizient angesehen wurden. Horrorfiktionen, darunter besonders prominent der Bestseller *The Awful Disclosures of Maria Monk* (1836), trugen das ihre dazu bei, katholische Schwestern und Nonnen als sadistisch, bigott und pervers zu charakterisieren. Demgegenüber half das karitative Engagement, dieses schiefe Bild zu korrigieren und das Dasein als Ordensfrau als echte katholische Alternative zum eindimensionalen Frauenbild der viktorianischen Ära zu etablieren.⁴⁷

Dieses Anliegen kam freilich nicht durchweg zum Zug. Linda Gordon hat anhand eines Falles gerichtlich sanktionierter Entführung irischer Waisenkinder, die von katholischen Schwestern auf Anweisung des Ortsbischofs mexikanischen Eltern in Clifton-Morenci, Arizona, übergeben worden waren, um dann von einem bürgerlichen Mob aus irischen Katholiken und prominenten Protestanten diesen wieder entrissen zu werden, gezeigt, wie bis in die Gemeinden hinein vormoderne katholische Prinzipien und die moderne amerikanische Rassen- und Geschlechterordnung kollidierten.⁴⁸ Vergleichbares gilt für das weitgehende Scheitern der Pastore für schwarze Katholiken, um die sich nur die Josephitenpatres aus England kümmerten, während den Je-

suiten etwa die in Europa sehr populäre und spendenträchtige Indianermission wichtiger war.⁴⁹ Überdies sind die tatsächlichen Fälle von gewaltsamen Übergriffen und sexuellem Missbrauch in sozialen Einrichtungen nicht allein der katholischen Kirche im späten 19. Jahrhundert noch in keiner Weise hinreichend aufgearbeitet, um hier zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Schließlich sei auf den mit der ultramontanen Kapitalismuskritik einhergehenden Antijudaismus verwiesen, der in den 1930er Jahren mit der Tätigkeit des einflussreichen Radiopriesters Fr. Charles E. Coughlin zum rabiaten Antisemitismus mutierte.⁵⁰ Auch dieser Zusammenhang von antikapitalistischer Sozialkritik und Antisemitismus bedarf noch einer präzisen und kritischen wissenschaftlichen Analyse.

Ungeachtet dieser ambivalenten Auswirkungen des *charity approach* im Einzelnen, litt dieser unter strukturellen Defiziten, die seit den 1880er Jahren immer deutlicher sichtbar wurden. Die vorgebrachten Kritikpunkte lauteten: *Charity* beruhe auf freiwilligen Spenden, auf einer lokalen Praxis der Spendenvergabe und auf einer individualethisch-appellativen Form der Auseinandersetzung mit gesamtgesellschaftlichen Problemen. Alle drei Aspekte aber beinhalteten arbiträre Elemente. Insbesondere stellte sich angesichts der Fülle und der Intensität der Probleme in wachsendem Maße die Frage nach staatlichen Interventionen und einer abstrakteren Analyse der Gesellschaft, wie sie etwa die frühe Soziologie anbot. Von diesen Diskussionen um eine stringenter Form sozialer Fürsorge blieb die katholische Kirche nicht unberührt. Wie so oft kam der Auslöser für ein Umdenken von außen und führte alsbald zu einer für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts kennzeichnenden Mischung aus Ablehnung und Adaption. Im Jahre 1879 erschien das Aufsehen erregende Buch des radikal sozialreformerischen und früheren evangelikalen Apokalyptikers Henry George, *Progress and Poverty*, der wie Edward Bellamy oder Henry Demarest Lloyd zu den Einzelkämpfern im Ringen um eine umfas-

sende Alternative zur gesellschaftlichen Ordnung in den USA zählte. Teilweise dem Vorbild der prophetischen Sozialkritik im Alten Testament folgend forderte George eine Neuverteilung des Landes als Basis jeden nachhaltigen Wohlstandes sowie ein Steuersystem, das ausschließlich auf der Grund- und Bodensteuer beruhen sollte.⁵¹ Damit sollte nicht nur das Steuersystem gerechter werden, sondern gleichzeitig strebte er danach, dem Finanzmarktkapitalismus der Börsen, den Großbanken und den Monopolen auf Dauer den Geldhahn zuzudrehen. Nicht Geld sollte Geld hervorbringen, sondern echte und gemeinnützige Produktion.⁵² Damit nahm er in vielerlei Hinsicht populistische und progressivistische Anliegen vorweg, allerdings um den für bürgerliche und bäuerliche Reformer nicht akzeptablen Preis brachialer Eingriffe in bestehende Eigentumsrechte. Dieser Verstoß gegen das heiligste Recht des Liberalismus war gesellschaftlich nicht mehrheitsfähig. Im katholischen Lager stieß er indes auf sehr positive Resonanz. Bereits 1882 hatte sich der New Yorker Priester Edward McGlynn gemeinsam mit der *Irish Land League* für die Umverteilung des Grundbesitzes stark gemacht, was aus römischer Sicht sofort den Verdacht nährte, marxistisches Gedankengut zu verbreiten. McGlynn widerrief und stellte sich fortan ganz und gar auf den Boden der katholischen naturrechtlichen Eigentumslehre. 1886 unterstützte er dann jedoch Henry George in dessen Wahlkampf, was seitens der demokratischen Parteimaschine *Tammany Hall* zu einer Intervention bei den New Yorker Erzbischöfen McCloskey und Corrigan führte. Wegen des Verdachts sozialistischer Umtriebe wurde er schließlich verworfen, später gar exkommuniziert. Da McGlynn nach der Exkommunikation seine Lehren in der *Anti-Poverty Society* hartnäckig und im offenen Disput mit Rom und seinem Erzbischof weiter verfocht, wurde er 1888 von der Römischen Kurie kurzerhand zum Häretiker erklärt. Parallel dazu wurde Georges Buch auf den *Index Librorum Prohibitorum*, das kirchliche Verzeichnis verbotener Bücher, gesetzt.⁵³

Katholische Soziallehre und ihre Umsetzung

Doch damit hatte die gesamte Angelegenheit nicht ihr Beenden.⁵⁴ Aus Europa kamen weitere Anstöße zu einer systematischen Reflexion der sozialen Frage; zum einen das nationalökonomische Werk des deutschen Jesuiten Heinrich Pesch, das einen neuen, thomistisch-naturrechtlichen Zugriff auf die Nationalökonomie bot,⁵⁵ zum anderen die Sozialenzyklika *Rerum novarum* („Über die Arbeiterfrage“) Papst Leo XIII. von 1891.⁵⁶ Anfangs stieß die Enzyklika im amerikanischen Katholizismus auf verhaltene Resonanz, da insbesondere die beiden „amerikanistischen“ Kardinäle John Ireland und James Gibbons sich eindeutiger positive Aussagen über Demokratie, Meinungsfreiheit und religiösen Pluralismus erhofft hatten. Immerhin wurde katholischen Arbeitern die Fraktionsfreiheit zugestanden, was im Nachgang zur Affäre um die *Knights of Labor* wichtig war. Dies gab Anlass zu Optimismus. In der Folge aber standen bis weit in die 1890er Jahre und darüber hinaus die Enzyklika und die damit verbundene Rezeption der thomistischen Naturrechtslehre im Vordergrund, wie sie die Handbücher europäischer Sozialethiker vertraten, die der Verteidigung des von der spanischen Barockscholastik geprägten naturrechtlichen Eigentumskonzepts dienten. Der Antimarxismus war vorerst wichtiger als die Arbeiterfrage, ohne dass damit gleichwohl eine Akzeptanz der liberalen Eigentumslehre verbunden gewesen wäre.⁵⁷ Dafür war wiederum die antikapitalistische Tradition des Katholizismus zu ausgeprägt. Neben dem Primat des Antisozialismus verblassten vorerst systematischere und umfassendere Zugriffe, vor allem solche, die den Staat einbezogen.

Dies änderte sich ab etwa 1910, als die von nun an zentrale Gestalt der amerikanischen katholischen Soziallehre die Bühne zu beherrschen begann: Fr. John A. Ryan (1865–1945).⁵⁸ Ryan war eine gleichermaßen eigentümliche wie prägende Gestalt im amerikanischen Sozialkatholizismus.

Einerseits war er stark von Henry George und Fr. McGlynn beeindruckt und durchaus konfliktfreudig. So legte er sich mit dem Erzbischof von Boston William O'Connell und dem Erzbischof von Baltimore Michael J. Curley an, weil er ebenso wie McGlynn unter dem Verdacht stand, den Sozialismus zu predigen. Andererseits war er imstande, die thomistische Naturrechtslehre in ihrer solidaristischen Gestalt, wie sie von Pesch und Papst Leo XIII. vertreten wurde, aufzunehmen und für seine eigenen Zwecke umzuinterpretieren, wodurch er dann wieder orthodoxe Meinungen vertrat. Vor allem aber war Ryan ein umtriebiger Organisator, Netzwerker und Lehrer, der es verstand, sich der institutionellen Voraussetzungen innerhalb der katholischen Kirche auf nationaler Ebene zu versichern. Zwischen 1914 und 1919 legte er mit *A Living Wage* (1914), *Distributive Justice* (1916) und dem *Program for the Social Reconstruction* der im Krieg gegründeten bischöflichen *National Catholic Welfare Conference* (1919) sein Reformkonzept in programmatischen Schriften vor.⁵⁹ Erkennbar nutzte Ryan zumindest den Ansatz von *Rerum novarum*, um sich ganz pragmatisch den anstehenden realen Problemen der Gesellschaft und des Marktes, vor allem aber der Armen und Benachteiligten zuzuwenden. Doch scheint er sich darüber hinaus lediglich mit den Lehren des Jesuiten Luigi Taparelli und dessen individualistischem Personbegriff intensiver beschäftigt zu haben.⁶⁰ Theologische Basiskonzepte, etwa die für den *social gospel* so wichtige Reich Gottes-Lehre, die Idee der prophetischen Sozialkritik oder die Lehre von den beiden *societates perfectae*, der Kirche und dem Staat, spielten bei ihm freilich keine sonderlich große Rolle. Auch die späterhin einflussreiche theologische Lehre von der Kirche als mystischem Leib Christi, die dann Pius XII. in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zur natürlichen und übernatürlichen Begründung der Sozialethik stellen sollte, blieb in den USA randständig.

Ausgehend vom neu entwickelten Konzept der sozialen Gerechtigkeit, die er als distributive Gerechtigkeit sah, kri-

tisierte Ryan in einem ersten Schritt die dem kapitalistischen System und der protestantischen Arbeitsethik inhärenten Ungerechtigkeiten und Inhumanitäten, insbesondere die Abwertung der Armut durch Protestantismus, Liberalismus und Kapitalismus. Zwar kannte auch Ryan die Unterscheidung von *deserving* und *undeserving poor*, die ja auch der katholischen Caritas zugrunde lag, aber ganz in katholischer Tradition gab er den Armen erst einmal den *benefit of the doubt*, das heißt Arme sollten sich für ihre Armut nicht rechtfertigen müssen. Aus diesen Prinzipien leitete er dann ein praktisches Reformprogramm ab. Dieses sah unter anderem vor: das Verbot der Kinderarbeit, existenzsichernde Mindestlöhne als Familienlöhne, Reduktion der täglichen Arbeitszeit, Sicherheit am Arbeitsplatz, eine umfassende Kranken- und Sozialversicherung sowie in einem letzten, entscheidenden Schritt den Übergang von der *charity* im Rahmen des *laissez faire* hin zum *welfare state*.⁶¹ Mit dem systematischen Übergang von der kirchlichen Caritas zum Sozialstaat fügte er sich nahtlos in die Reformprogrammatik vieler bürgerlich-liberaler und sozialprotestantischer Reformer der progressivistischen Ära ein, ebenso in die fordistische Trias von *big business*, *big labor* und *big government*, welche die anschließende keynesianische Wirtschaftsordnung des *New Deal Order* von 1935 bis 1975 charakterisierte. Mit diesem Übergang war gleichwohl kein Verzicht auf kirchliche *charity* verbunden, ganz im Gegenteil. Die katholische Soziallehre propagierte keinen reinen Staatsinterventionismus, sondern eine organische, subsidiäre Kooperation von Staat und Kirche beziehungsweise Kirche und nichtkirchlicher, in diesem Fall progressivistisch-bürgerlicher Zivilgesellschaft. Ryan konnte dabei an die pragmatische Zusammenarbeit von katholischen Reformern der *Saint Vincent of Paul Society* mit liberalen Progressivisten anknüpfen, die 1907 eingesetzt hatte. Überdies gelang es Ryan, Schüler und Mitarbeiter, wie William Kerby oder John O'Grady, dauerhaft

auf zentralen Positionen im Umfeld der *National Catholic Welfare Conference* zu platzieren und persönlich Kontakte zu führenden demokratischen Politikern aufzubauen. Hier war es dann der Gouverneur von New York und katholische Präsidentschaftskandidat von 1928, Al Smith, der sich von Ryans Interpretation der katholischen Soziallehre beeindruckt ließ. Über dessen Mitarbeiterin Frances Perkins, die 1933 Arbeitsministerin der USA wurde und ebenfalls Katholikin war, fanden Ryans Konzepte dann sogar Eingang in Franklin D. Roosevelts *New Deal*. Die Zusammenarbeit mit bürgerlichen Liberalen lief nie ganz glatt, aber der Sozialkatholizismus war dank Ryans Wirken zu einem mächtigen und nicht zu vernachlässigenden Faktor in den USA geworden.

Ryan blieb aber keineswegs unangefochten. Neben konservativen Vorbehalten im Episkopat gab es auch Kreise, die ihn gewissermaßen links überholten. Interessanterweise war es die Enzyklika *Quadragesimo anno* („Über die gesellschaftliche Ordnung“) des ausgesprochen kapitalismuskritischen Papstes Pius XI., die 1931 auf dem ersten Höhepunkt der Großen Depression das Entstehen eines genuin amerikanischen Linkskatholizismus initiierte. Um die einstige Sozialistin Dorothy Day, eine Konvertitin, die zuvor in den Reihen der *Wobblies* gestanden hatte, und den vom französischen Linkskatholizismus beeinflussten Intellektuellen Peter Maurin herum formierte sich das *Catholic Worker Movement* mit rund 385.000 Mitgliedern, die sich weltanschaulich an Emmanuel Mounier, Etienne Gilson und vor allem Jacques Maritain ausrichteten, also eine Art personalistisch-thomistische Linke darstellten.⁶² Damit stand das pazifistische, zu sozialistischer Semantik neigende Umfeld von Day, Maurin und anderen im *Catholic Worker Movement* gewiss nicht im Zentrum des sozialkatholischen Selbstverständnisses während der *New Deal Era*, ebenso wenig wie der faschistische Antisemitismus von Fr. Coughlin. Beide wurden, genauso wie auch Fr. Ryan,

ehe er dann als Monsignore höhere klerikale Weihen erhielt, seitens des Episkopats misstrauisch beobachtet und immer wieder zensuriert.⁶³ Coughlin erhielt, als seine politischen Positionen nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gänzlich inopportun geworden waren, Redeverbot. Seine radikale *National Union of Social Justice* hatte damals, 1941/42, genauso ihren Zenit überschritten wie der Linkskatholizismus einer Dorothy Day, der erst in der Opposition gegen den Vietnamkrieg neue Nahrung erhielt. Das Gros der amerikanischen Katholiken aber war deutlich moderater eingestellt, sozialpolitisch eher links von der Mitte des amerikanischen Spektrums verortet, außenpolitisch und gesellschaftspolitisch aber eher konservativ. Bis hinein in die amerikanische Populärkultur galt, wenigstens für Arme weißer Hautfarbe, das von Brown und McKeown für ihre Darstellung katholischer *charity* aufgenommene klerikale Diktum: „The Poor belong to us.“ In Filmen wie *Boys Town* oder *Die Faust im Nacken* traten regelmäßig sozial engagierte Priester auf, die teilweise an die französische Arbeiterpriesterbewegung erinnerten, aber weniger politisiert dargestellt wurden. Unter den Bedingungen des von katholischen Laienbewegungen wie der *Legion of Decency* durchgesetzten moralischen Produktionscodes, der von 1934 bis 1965 seine Gültigkeit behielt, war Kritik an einzelnen Religionsgemeinschaften sowieso verboten, aber die Umsetzung der katholischen Soziallehre in der von Ryan durchgesetzten, spezifisch amerikanisch-demokratischen Variante konnte bestens dazu genutzt werden, ein explizit positives Bild katholischer Glaubens- und Lebenswirklichkeit zu zeichnen. Keine andere Religion wurde in Filmen und Fernsehserien derart sozial gezeichnet wie der amerikanische Katholizismus.⁶⁴

Katholische Identität: Fürsorge und Sozialpolitik

So bleibt nur die Frage, wie eigentlich die katholischen Laien, die nicht zur Elite des amerikanischen Katholizismus zählten, die Soziallehre ihrer Kirche wahrnahmen. Der oben knapp skizzierte politische Befund deutet an, dass es gelungen war, zumindest Elemente der katholischen Soziallehre im kollektiven Bewusstsein der Kirchenglieder zu verankern. Dies bestätigt sich, wenn man sich gegenwärtige Umfragen ansieht, nach denen Katholiken immer noch zu der Konfession zählen, die, weitaus mehr als liberale Protestanten und weiße Evangelikale, staatliche Regulationen und Interventionen befürworten. Darin werden sie einzig von schwarzen Evangelikalen übertroffen.⁶⁵ Fürsorge für die Armen und eine aktive Sozialpolitik in Verbindung mit ausgeprägt karitativen Elementen zählen offenkundig weiterhin zu den integralen Bestandteilen katholischer Identität in den USA. Dies erstaunt dennoch in dreifacher Hinsicht: Zum einen zeigt sich bei denselben Umfragen, wie wenig Katholiken faktisch über die Inhalte der katholischen Soziallehre wissen. Das Konzept der sozialen Gerechtigkeit etwa ist als genuin katholisches Konzept weit hin unbekannt.⁶⁶ Dennoch deutet alles auf eine starke Internalisierung des Konzeptes hin.⁶⁷ Dies führt zur zweiten Frage. Wie eigentlich wurden die Inhalte und Ziele der katholischen Soziallehre im katholischen Milieu durchgesetzt? Dies ist insofern ein Problem, als gerade die Ziele ja nicht minder sozialdisziplinarisch waren als jene protestantischer, liberaler und progressivistischer Reformer, die aber genau deswegen abgelehnt wurden. Tatsächlich war wohl nicht der sozialdisziplinarische Aspekt als solcher maßgeblich für eine derartige Trotzreaktion, sondern die Träger und Mittel der nichtkatholischen Reform sowie ihre Verquickung von Sozialreform und Katholizismuskritik mit der Fundamentalkritik an traditionellen Verhaltensweisen etwa migrantischer Katholiken aus Irland, Italien

oder Osteuropa. Auch außer- und unterbürgerliche Katholiken teilten prinzipiell das Ziel des Aufstiegs in die bürgerlichen Mittelklassen, aber zu ihren Bedingungen. An diesem Punkt war die katholische Soziallehre kulturell offenbar verträglicher, da sie die strikten Zielvorgaben nur selten mit radikalen Mitteln der Umerziehung zu erreichen suchte, sondern durch eine graduelle Anverwandlung, die ethnokulturelle Traditionen achtsam wahrte, soweit sie mit dem katholischen Glauben kompatibel waren. Der Übergang von der traditionellen Vormoderne in die hochindustrielle Moderne wurde damit gewissermaßen sanft abgefedert.⁶⁸ Gleichzeitig verzichtete die katholische Kirche auf eine allzu restriktive ethische Internalisierung sozialdisziplinarischer Muster, etwa im Bereich der Temperenz, wo mäßige Alkoholreduktion, Alkoholverzicht⁶⁹ und die Propagierung des Weingenusses anstelle von Rum und Whiskey unverbunden nebeneinander standen, was weder für evangelikale noch für progressivistische Radikale nachvollziehbar war. Dies war weniger ein Ergebnis gezielt reflektierter Strategien als permanenter Aushandlungsprozesse innerhalb der Kirche. Ein weiterer Faktor erwies sich als hilfreich. Kaum eine religiöse Institution war im gesamten Land dermaßen umfassend präsent. Selbst wenn katholische Schulen, Pfarreien, Vereine und andere Institutionen nicht explizit die katholische Soziallehre propagierten, so waren deren Inhalte in impliziter Form doch fortan präsent.⁷⁰ Da sie obendrein zur Lebenswirklichkeit der Gläubigen passten, wurden sie rezipiert.

Aufstieg des katholischen Kernmilieus

Drittens muss das bislang Gesagte für die Gegenwart relativiert werden. Wie gezeigt, hatte seit den 1880er Jahren der allmähliche Aufstieg des katholischen Kernmilieus der Antebellum- und Bürgerkriegszeit in die Mittelklassen der

USA begonnen. Im 20. Jahrhundert beschleunigte sich dieser Vorgang noch einmal, was politische und sozialpolitische Verschiebungen zur Folge hatte. Katholiken, irische Katholiken zumal, wählen heute nicht mehr selbstverständlich die Demokratische Partei. Sie sind vielmehr zu klassisch bürgerlichen Wechselwählern geworden, die vielfach die Ideen der Republikaner, insbesondere in der Steuer- und Fiskalpolitik, teilen. Darunter leidet selbstredend der relative Staatsinterventionismus der katholischen Soziallehre, der folgerichtig seit etwa 1980 in rechtskatholischen Kreisen unter Beschuss geraten ist. Zum Teil unter Berufung auf Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI., dessen Sozialzyklika *Caritas in veritate* (2009) offenbar in ihrer Abhängigkeit von den Lehren Papst Paul VI. in *Populorum progressio* (1967) nicht richtig gedeutet worden ist, haben konservative intellektuelle Kreise um William Simon, Michael Novak und Fr. Richard John Neuhaus sich einem eher wirtschaftsliberal-utilitaristisch anmutenden Projekt verschrieben, das die Freiheit des Individuums und der Märkte mit einem Primat der individualmoralischen *charity* verbindet. In mancherlei Hinsicht ist dies mit dem *compassionate conservatism* Marvin Olaskys und vieler Evangelikaler kompatibel, der zwischen 2001 und 2009 in der Amtszeit des evangelikalen Präsidenten George W. Bush in die verfassungsrechtlich umstrittenen *Faith-based and Community Initiatives* mündete. Man muss darin nicht, wie Damon Linker und andere, eine Verschwörung von Rom aus gelenkter *Theocons* sehen,⁷¹ sondern es handelt sich um das Ergebnis von sozialen Umschichtungen innerhalb des Katholizismus. Problematisch darin ist freilich, wie sehr diese liberalen Positionen von denen der katholischen Bischöfe abweichen, wie sie noch im Hirtenbrief *Economic Justice for All* 1986 grundlegend und fast wörtlich auf dem Gedankengut Ryans gründend dargelegt worden sind.⁷² Einige Konservative gehen inzwischen sogar soweit, den katholischen Bischöfen das Recht abzusprechen,

zu sozialpolitischen Fragen Stellung zu beziehen.⁷³ Allerdings verändert der amerikanische Katholizismus seit den 1980er Jahren erneut dramatisch sein Gesicht. Durch den Zustrom armer hispanischer Einwanderer aus Lateinamerika, die traditionell konservative und eher progressivistische sozialpolitische Ansätze miteinander kombinieren, dürfte die katholische Soziallehre neuerlich reges Interesse hervorrufen.

Anmerkungen

¹ Sämtliche Zahlen stammen aus Udo Sautter: *Die Vereinigten Staaten. Daten, Fakten, Dokumente*, Tübingen 2000, S. 105–136.

² Zur Epoche zwischen 1880 und 1920 vgl. die ausgezeichneten Überblickswerke von Jackson Lears: *Rebirth of a Nation. The Making of Modern America (1877–1920)*, New York 2009; John Whiteclay Chambers II: *The Tyranny of Change. America in the Progressive Era (1890–1920)*, New Brunswick 2001.

³ Vgl. Karin Priester: *Populismus. Historische und aktuelle Erscheinungsformen*, Frankfurt/Main 2007, S. 7–90.

⁴ Vgl. Michael McGerr: *A Fierce Discontent. The Rise and Fall of the Progressive Movement in America (1870–1920)*, New York 2003.

⁵ Vgl. z. B. Michael Hochgeschwender: *The Noblest Philosophy and Its Most Efficient Use. Zur Geschichte des social engineering in den USA (1910–1965)*, in: Thomas Etzemüller (Hrsg.): *Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2009, S. 171–198.

⁶ Vgl. u. a. William Leach: *Lands of Desire. Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*, New York 1993. Zu den fortwährenden Auswirkungen der Konsumkultur insbesondere im religiösen Segment der amerikanischen Gesellschaft vgl. William T. Cavanaugh: *Being Consumed. Economics and Christian Desire*, Grand Rapids 2008; Vincent J. Miller: *Consuming Religion. Christian Faith and Practise in a Consumer Culture*, New York 2009.

⁷ Für Deutschland vgl. Joachim Radkau: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, Darmstadt 1998; allgemeiner Philipp Blom: *Der taumelnde Kontinent. Europa (1900–1914)*, München 2009.

⁸ Informativ Grace Elisabeth Hale: *Making Whiteness. The Culture of Segregation in the South (1890–1940)*, New York 1998.

⁹ Vgl. Edwin Black: *War against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, New York 2003; Alexandra Minna Stern: *Eugenic Nation: Faults and Frontiers of Better Breeding in Modern America*, Berkeley 2005. Auf die hohe Anzahl liberaler und evangelikal-fundamentalistischer Prediger sowie liberaler jüdischer Rabbiner im Umfeld der eugenischen und sozialdarwinistischen Bewegung in den USA verweist Christine Rosen: *Preaching Eugenics. Religious Leaders and the American Eugenic Movement*, New York 2004. Den funktionalen Aspekt eugenischer Lehren bei der Legitimation der südstaatlichen rassistischen Segregationspolitik hebt Gregory Michael Dorr: *Segregation's Science. Eugenics and Society in Virginia*, Charlottesville 2008, hervor.

¹⁰ Vgl. Michael Hochgeschwender: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt/Main 2007; Anthony L. Dunnavant (Hrsg.): *Poverty and Ecclesiology. Nineteenth-Century Evangelicals in the Light of Liberation Theology*, Collegeville 1992; Robert H. Craig: *Religion and Radical Politics. An Alternative Christian Tradition in the United States*, Philadelphia 1992; besonders Mark A. Noll: *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York 2002.

¹¹ Dies zeigt am Beispiel der Prohibition wieder Thomas Welskopp: *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn 2010, S. 9–50. Zum evangelikalen Beitrag zur Reformdebatte der 1830er Jahre vgl. David Walker Howe: *What Has God Wrought. The Transformation of America (1815–1848)*, New York 2007, S. 243–327. Ferner Ronald G. Walters: *American Reformers (1815–1860)*, New York 1978; Steven Mintz: *Moralists and Modernizers. America's Pre-Civil War Reformers*, Baltimore 1995.

¹² Vgl. Joe Creech: *Righteous Indignation. Religion and the Populist Revolution*, Urbana 2006; Elisabeth Sanders: *Roots of Reform. Farmers, Workers, and the American State (1877–1917)*, Chicago 1999.

¹³ Ausführlich hierzu William E. Connolly: *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham 2008; Linda Kintz: *Between Jesus and the Market. The Emotions That Matter in Right-Wing America*, Durham 1997; Lew Daly: *God and the Welfare State*, Cambridge 2006.

¹⁴ Für zahlreiche Hinweise über die Besonderheiten der amerikanischen Rezeption, insbesondere der thomistischen Naturrechtslehre und ihrer sozialpolitischen Relevanz im frühen 20. Jahrhundert danke ich Markus Faltermeier, M. A., München.

¹⁵ Vgl. Michael Hochgeschwender: *Wahrheit, Einheit, Ordnung.*

Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus (1835–1870), Paderborn 2007, S. 17–20.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. John T. McGreevy: *Catholicism and American Freedom. A History*, New York 2003; James Hennessey, SJ: *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, Oxford 1981; Jay P. Dolan: *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, Oxford 2002; Ders.: *The American Catholic Experience. A History from the Colonial Times to the Present*, Notre Dame 1992.

¹⁷ Zur Religionsstatistik der Antebellumzeit vgl. Roger Finke/Rodney Starke: *The Churching of America (1776–1990). Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick 1992, S. 54–144.

¹⁸ Zum Ultramontanismus vgl. Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hrsg.): *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005; Jeffrey von Arx, SJ (Hrsg.): *Varieties of Ultramontanism*, Washington 1998.

¹⁹ Vor 1840/1850 waren überproportional viele Bischöfe und Priester französische Royalisten, die vor der französischen oder haitianischen Revolution geflohen waren und selten ein Gefühl für die republikanischen Institutionen ihrer neuen Heimat aufbrachten. Danach übernahmen irische und deutsche Geistliche diesen Part, die dann aber schon vom Ultramontanismus beeinflusst waren, der dem politischen System der Vereinigten Staaten gleichfalls Vorbehalte entgegenbrachte.

²⁰ Vgl. besonders David H. Bennett: *The Party of Fear. The American Far Right from Nativism to the Militia Movement*, Chapel Hill 1995; Kenneth T. Jackson: *The Ku Klux Klan in the City (1915–1930)*, Chicago 1992. Zum Fortwirken des Antikatholizismus bis in die Gegenwart vgl. Philip Jenkins: *The New Anti-Catholicism. The Last Acceptable Prejudice*, New York 2003.

²¹ Eine exzellente und durchdringende Analyse der antikatholischen Topologie des nationalistischen Liberalismus im 19. Jahrhundert, die man fast uneingeschränkt auf die USA übertragen könnte, bietet Manuel Borutta: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

²² Zu den Hintergründen und verheerenden Konsequenzen dieses klassenspezifischen, ethnozentrischen Rassismus vgl. Noel Ignatiev: *How the Irish became White*, New York 1995.

²³ Zum irischen Katholizismus in den USA vgl. Lawrence J. McCaf-

frey: *The Irish-Catholic Diaspora in America*, Washington 1997; Jay P. Dolan: *The Irish Americans. A History*, New York 2008.

²⁴ Dieser Umstand erstaunt insofern, als die meisten Iren in der Landwirtschaft tätig waren und sich an anderen Migrationszielen auch landwirtschaftlich betätigten, allerdings nicht in den USA. Dort siedelten sie sich bevorzugt in urbanen Clustern an.

²⁵ Zum Trusteestreit vgl. ausführlich Patrick W. Carey: *People, Priests and Prelates. Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeism*, Notre Dame 1987.

²⁶ Zu den Whigs vgl. Michael F. Holt: *The Rise and Fall of the American Whig Party. Jacksonian Politics and the Onset of the Civil War*, New York 1999.

²⁷ Zur Bedeutung dieser Entscheidung auf lokaler Ebene vgl. Evelyn Savidge Stern: *Ballots and Bibles: Ethnic Politics and the Catholic Church in Providence*, Ithaca 2004.

²⁸ Eine gute Begründung für diese auf den ersten Blick abstrus anmutende Koalition bieten aus ideen- und sozialgeschichtlicher Perspektive der Marxist John Ashworth: *Slavery, Capitalism and Politics in the Antebellum Republic*, Bd. 1: *Commerce and Compromise*, Cambridge 1995, und die konservativen Katholiken Eugene D. Genovese/Elisabeth Fox-Genovese: *The Mind of the Master Class. History and Faith in the Southern Slaveholder's Worldview*, Cambridge 2005.

²⁹ Vgl. McGreevy: *Catholicism* (wie Anm. 16), S. 128, Dolan: *American Catholic Experience* (wie Anm. 16), S. 207.

³⁰ Vgl. Hochgeschwender: *Wahrheit, Einheit, Ordnung* (wie Anm. 15), S. 110–134.

³¹ Kenntnisreich zu dieser Tradition vgl. Sean Wilentz: *The Rise of American Democracy. Jefferson to Lincoln*, New York 2005.

³² Die Knights of Labor wurden lange sogar von einem irischen Katholiken, Terence Powderly, geleitet; vgl. zum Gesamten Craig Phelan: *Grand Master Workman. Terence Powderly and the Knights of Labor*, Westport 2000; Kim Voss: *The Making of American Exceptionalism. The Knights of Labor and Class Formation in the Nineteenth Century*, Ithaca 1993; Sabine Schratz: *Das Gift des Alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika *Rerum novarum* (1891)*, Paderborn 2011.

³³ Vgl. Richard Gid Powers: *Not Without Honor. The History of American Anticommunism*, New Haven 1998, S. 121–126.

- ³⁴ Zur Geschichte der amerikanischen Arbeiterbewegung vgl. Grace Palladino: *Skilled Hands, Strong Spirits. A Century of Building Trade Unions*, Ithaca 2005.
- ³⁵ Vgl. Kevin Kenny: *Making Sense of the Molly Maguires*, New York 1998.
- ³⁶ Vgl. Mike Cronin/Daryl Adair: *The Wearing of the Green. A History of St. Patrick's Day*, London 2002.
- ³⁷ Vgl. Schratz: *Das Gift* (wie Anm. 32), S. 77–200.
- ³⁸ Vgl. McGreevy: *Catholicism* (wie Anm. 16), S. 131f.
- ³⁹ Vgl. David E. Emmons: *The Butte Irish. Class and Ethnicity in an Irish Mining Town (1875–1925)*, Urbana 1990.
- ⁴⁰ Vgl. Denzinger-Hünemann: *Enchiridion symbolorum definitio-nium et declarationum de rebus fidei et morum*, Lateinisch-Deutsch, Freiburg/Br. 1991, Nr. 3150ff.
- ⁴¹ Vgl. Nikolaus Monzel: *Katholische Soziallehre*, Bd. 1: *Grundlegung*, Köln 1965, S. 80; vgl. Denzinger-Hünemann: *Enchiridion* (wie Anm. 40), Nr. 3165–3179.
- ⁴² Vgl. Peter Neuner: *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt/Main 2009.
- ⁴³ McGreevy: *Catholicism* (wie Anm. 16), S. 175.
- ⁴⁴ Vgl. Denzinger-Hünemann: *Enchiridion* (wie Anm. 40), Nr. 3440–3446.
- ⁴⁵ Vgl. Douglas Brinkley/Julie M. Fenster: *Parish Priest. Father Michael McGivney and American Catholicism*, New York 2006; Christoffer J. Kauffman: *Patriotism and Fraternalism in the Knights of Columbus. A History of the Fourth Degree*, New York 2001.
- ⁴⁶ Zum Gesamtkontext vgl. Deidre M. Moloney: *American Catholic Lay Groups and Transatlantic Social Reform in the Progressive Era*, Chapel Hill 2002; Dorothy M. Brown/Elizabeth McKeown: *The Poor Belong to Us. Catholic Charities and American Welfare*, Cambridge 1997.
- ⁴⁷ Vgl. z. B. Sioban Nelson: *Say Little, Do Much. Nursing, Nuns, and Hospitals in the Nineteenth Century*, Philadelphia 2001; Carol K. Coburn/Martha Smith: *Spirited Lives. How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life (1836–1920)*, Chapel Hill 1999.
- ⁴⁸ Vgl. Linda Gordon: *The Great Arizona Orphan Abduction*, Cambridge 1999.
- ⁴⁹ Vgl. John T. McGreevy: *Parish Boundaries. The Catholic Encounter with Race in the Twentieth-Century Urban North*, Chicago

1996; Cyprian Davis, OSB: *The History of Black Catholics in the United States*, New York 1996.

⁵⁰ Vgl. Donald Warren: *Radio Priest. Charles Coughlin, the Father of Hate Radio*, New York 1996.

⁵¹ Vgl. Monzel: *Katholische Soziallehre* (wie Anm. 41), S. 85, der auf die verwandten, gleichfalls am Alten Testament orientierten Vorhaben des deutschen Bodenreformers Adolf Damaschke hinweist.

⁵² Vgl. John L. Thomas: *Alternative America: Henry George, Edward Bellamy, Henry Demarest Lloyd and the Adversary Tradition*, Cambridge 1983.

⁵³ Diesen ganzen Prozess hat Schratz: *Das Gift* (wie Anm. 32), S. 211–375, detailliert nachgezeichnet.

⁵⁴ Vgl. Aaron Abell: *American Catholicism and Social Action. A Search for Social Justice (1865–1950)*, Indianapolis 1968.

⁵⁵ Vgl. Heinrich Pesch, SJ: *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg/Br. 1905–1923; Herrmann-Joseph Große Kracht/Tobias Karcher/Christian Spiess (Hrsg.): *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch, SJ*, Münster 2007.

⁵⁶ Vgl. Denzinger-Hünemann: *Enchiridion* (wie Anm. 40), Nr. 3265–3271.

⁵⁷ Für diese Hinweise danke ich Markus Faltermeier.

⁵⁸ Vgl. Harlan Beckley: *Passion for Justice. Retrieving the Legacies of Walter Rauschenbusch, John A. Ryan, and Reinhold Niebuhr*, Louisville 1992. Vgl. aus protestantisch-liberaler Sicht Gary Dorrien: *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2011, S. 185–225.

⁵⁹ Ob und inwieweit ihm die katholische Tradition des Thomismus und des barockscholastischen Naturrechts geläufig war, ist beim derzeitigen Stand der Forschung schwer zu sagen.

⁶⁰ Luigi Taparelli: *Versuch eines aus Erfahrung begründeten Naturrechts*. Aus dem Italienischen, Regensburg 1845, zählte zu den Inauguratoren der Neuscholastik und des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit; vgl. Elisabeth Keim: *Das Eigentum in der Naturrechtslehre des Luigi Taparelli d’Aziglio*, St. Ottilien 1998.

⁶¹ Vgl. John A. Ryan: *Economic Justice. Selections from Distributive Justice and A Living Wage*, Louisville 1996; Edward P. DeBerri u. a. (Hrsg.): *Catholic Social Teaching. Our Best Kept Secret*, Maryknoll 2009.

⁶² Vgl. Mark Zwick/Louise Zwick: *The Catholic Worker Movement. Intellectual and Spiritual Origins*, New York 2005.

⁶³ Dies ist nicht frei von Ironie, da Day ebenso wie Fr. Ryan verglichen mit der Periode nach dem II. Vatikanischen Konzil theologische Konservative waren. Alle standen mehr oder weniger in der neuscholastischen, nicht aber unbedingt der ultramontanen Tradition; vgl. Dorrien: *Social Ethics* (wie Anm. 58), S. 4.

⁶⁴ Vgl. Colleen McDannell (Hrsg.): *Catholics in the Movies*, New York 2008; Richard Wolff: *The Church on TV. Portrayals of Priests, Pastors, and Nuns on American Television Series*, New York 2010; Christopher Shannon: *Bowery to Broadway. The American Irish in Classic American Cinema*, Scranton 2010.

⁶⁵ Vgl. Robert D. Putnam/David E. Campbell: *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, New York 2010, S. 257; dieser Trend wird durch die regelmäßigen Umfragen des Pew Research Center bestätigt.

⁶⁶ Als im Jahr 2011 eine Gruppe katholischer Sozialwissenschaftler eine Ansprache des republikanischen Politikers John Boehner an der Catholic University of America wegen seiner Ablehnung des Konzeptes sozialer Gerechtigkeit kritisierte, konnte der konservative TV-Moderator Bill O'Reilly, Fox TV, erklären, auf seiner katholischen Schule sei dieser Begriff nie verwendet worden.

⁶⁷ Im Jahr 2003 etwa verließen konservative Katholiken die Christian Coalition, eine rechtsevangelikal dominierte Organisation, weil sie einerseits deren Antiabtreibungsposition teilten, nicht aber die Befürwortung der Todesstrafe und die Abschaffung des Wohlfahrtsstaates.

⁶⁸ Ähnliche Vorgänge finden sich im Bereich häuslicher Frömmigkeitspraktiken; vgl. B. Colleen McDannell: *The Christian Home in Victorian America (1840–1900)*, Bloomington 1986.

⁶⁹ Interessanterweise wurde die totale Abstinenz eher von liberalen Klerikern gefordert, die besonders modern sein wollten; vgl. Hennessey: *American Catholics* (wie Anm. 16), S. 184.

⁷⁰ Diesen Aspekt betont Dolan: *American Catholic Experience* (wie Anm. 16), S. 158–348.

⁷¹ Vgl. Damon Linker: *The Theocons. Secular America under Siege*, New York 2007; Betty Clermont: *The Neo-Catholics. Implementing Christian Nationalism in America*, Atlanta 2009.

⁷² Vgl. die Diskussion dieser Problematik aus thomistischer Perspektive bei Joseph des Jardins: *Liberalism and Catholic Social*

Teaching, in: *The New Scholasticism* 61 (1987), S. 345–366. Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. Thomas J. Massaro, SJ: *United States Welfare Policy. A Catholic Response*, Washington 2007.

⁷³ Derartige Diskussionen finden sich in Internetblogs wie dem des YouTube-Bloggers Paleocrat, der aus einer traditionalistisch-konservativen Position die neokonservativen Ideen kritisiert (November 2008).