
Zur Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie

Rudolf Uertz

Christlich-demokratische Parteien errangen in den ersten Nachkriegswahlen in Frankreich, Belgien, Italien, Deutschland und anderswo führende Stellungen; sie übernahmen in vielen Ländern die Regierungsverantwortung und gewannen in der Folgezeit einen maßgebenden Einfluss auf die politischen und gesellschaftlichen Geschicke ihrer Länder sowie auf die Integration des freien Teils Europas.¹ Die Leistungen und Erfolge der Christlichen Demokratie, insbesondere in der Zeit nach 1945, beruhen im wesentlichen auf

1. der ethisch-anthropologischen Fundierung politisch-rechtsstaatlicher Grundsätze,
2. der Synthese von persönlicher Freiheit, marktwirtschaftlicher Ordnung und sozialen Prinzipien und
3. der Europäischen Integration als Ausdruck der christlich-abendländischen Ideen.

Mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Staaten 1989/90 haben christlich-demokratische Parteien auch in den Transformationsländern Mittel- und Osteuropas Fuß gefasst. Doch vermögen sie insgesamt dort noch nicht eine den christlich-demokratischen Parteien Westeuropas vergleichbare Rolle zu spielen. Anders sieht die Situation für die Zeit zwischen ca. 1890 bis in die 1930er und 1940er Jahre aus. Hier konnten christlich-demokratische Parteien auch in Mittel- und Osteuropa z.T. beträchtliche Einflüsse erlangen.

Für die westeuropäischen Länder wird man für die jüngste Geschichte die Auflösung christlich-demokratischer Parteien in Frankreich 1967 und in Italien 1993, eine Verringerung ihres Wähleranteils sowie einen Bedeutungsverlust christlicher Glaubens- und Wertvorstellungen konstatieren müssen, der auch auf die Programmatik und Politik der christlich-demokratischen Parteien Einfluss hat.

Die Beiträge der vorliegenden Studie setzen sich die Aufgabe, die Geschichte, Entwicklungen und Strukturen christlich-demokratischer Ideen und Bewegungen in den Ländern Mittel- und Osteuropas insbesondere in Polen, Ungarn, Tschechien, Slowakei, Kroatien, Slowenien und Rumänien im Kontext des Transformationsprozesses seit 1989/90 zu analysieren.² In diesen Ländern konnten sich auch nach 1945 teilweise christlich-demokratische Parteien bilden; doch wurden sie später verboten,³ teilweise gingen sie in den nationalen Blocksystemen ihrer Länder auf. Ein weiterer Schwerpunkt der Beiträge liegt auf der Darstellung der Christlichen Demokratie in Westeuropa, näherhin in Österreich, Deutschland, Frankreich, Italien, Belgien, Luxemburg und den Niederlanden.⁴ Es liegt nahe, dass dabei auch die besagte Phase zwischen den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts bis 1945 berücksichtigt wird.

Die Leistungen und Erfolge der Christlichen Demokratie seit dem Zweiten Weltkrieg stehen in einem eigenartigen Kontrast zu der Tatsache, dass diese politische Bewegung in der sozialwissenschaftlichen und historischen Forschung in weit geringerem Maße bearbeitet wurde als etwa der Liberalismus und Sozialismus.⁵ Mehr noch als für Einzelstudien gilt dies für die systematisch vergleichende Aufarbeitung ihrer geschichtlichen Entwicklungen. Michael Gehler, Wolfram Kaiser und Helmut Wohnout führen diese Ungleichbehandlung u. a. auf die „schwierig zu erschließende Dichotomie zwischen konservativen und christlich-sozialen bzw. zwischen katholisch-klerikalen und volksparteilichen Ten-

denzen“ zurück.⁶ Die genannten Defizite gelten sowohl für die parteipolitische und historische Forschung als auch für die ideengeschichtlich-politiktheoretische Darstellung der Christlichen Demokratie. Die Christliche Demokratie befindet sich als Produkt des Säkularisierungsprozesses in einer doppelten Kontroverse: Sie steht einerseits in der Auseinandersetzung mit dem modernen Staatsgedanken (Verfassungsfrage und Grundrechte, gesellschaftlicher Pluralismus und weltanschauliche Neutralität des Staates, Staat-Kirche-Verhältnis u. a.), andererseits steht sie im Schnittpunkt innertheologischer und binnenkirchlicher Kontroversen (u. a. unterschiedliche Bewertung der Verantwortung der des Christen als Politiker und Bürger in Staat und Gesellschaft; Differenzen in der Frage, was aus dem Christlichen in konkret-politischer Situation folgt).

Die Christliche Demokratie korrespondiert und kontrastiert mit den anderen politischen Ideenkreisen wie dem Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus, doch stellt sie einen eigenständigen Ideenkreis dar.⁷ In Ost- und Südosteuropa wie auch in einzelnen westlichen christlichen Parteien verbinden sich nicht selten christlich-demokratische und soziale Ordnungsvorstellungen insbesondere mit nationalen bis nationalistischen Strömungen; dabei wird das christlich-soziale Gedankengut vor allem auch korporativistisch und ständisch interpretiert, wobei organisch-ganzheitliche Vorstellungsweise zu demokratischen Prinzipien oft im Kontrast stehen und diese überlagern. Aus den verschiedenen Varianten des christlich-demokratischen Politikverständnisses greife ich drei Typen politisch-programmatischer Argumentation heraus, wobei ich mich vor allem auf Grundsatzfragen der Verfassungs- und Rechtsordnung beziehe (I., II. und IV.); daneben soll auch die päpstliche Staatslehre und ihr Einfluss auf die Christliche Demokratie sowie die besagten ständisch-korporativen Ideen berücksichtigt werden (III.).

I. Die christlich-demokratische Theorie in der konstitutionellen Phase (nach 1830)

Die Christliche Demokratie ist primär ein kontinental-europäisches Phänomen.⁸ Sie ist entstanden als Reaktion auf die Französische Revolution 1789 und die von Frankreich ausgehende Säkularisation. Der Begriff *démocratie chrétienne* hatte zunächst rein religiöse Bedeutung, insofern er eine Idealvorstellung der demokratischen Urkirche intendierte und auf die kirchliche Organisation übertragen wurde.⁹ Er beinhaltete demokratische Gemeindestrukturen und Abbau von hierarchischer Organisation. Zwischen 1830 und 1848 gewinnt der Begriff Christliche Demokratie soziale und politische Konturen. Protagonisten sind zunächst Katholiken, die von der kirchlichen Haltung zur politischen Realität eine Brücke zu schlagen versuchen. *Evangelischen Christen* stellt sich die Frage der Begründung einer *christlichen Politik* nach zögerlichen Ansätzen in der Zwischenkriegszeit erst seit 1945.¹⁰ Die evangelischen Christen haben aufgrund ihrer unterschiedlichen theologisch-anthropologischen und kirchlich-sozialethischen Haltung einen anderen Zugang zur christlich-demokratischen Idee. Sie kennen in der Regel kein Naturrecht,¹¹ außerdem ist der Grad vereins- und parteimäßiger Bindungen geringer als im Katholizismus. Im Protestantismus blieben daher konservative sowie religiös-caritative, christlich-soziale Positionen dominierend.¹²

Bei Robert de Lamennais und seinen Mitstreitern, Charles de Montalembert und Henri Dominique Lacordaire, wird die christlich-demokratische Idee erstmals näher entfaltet. Unter Verweis auf die belgische Verfassungsbewegung 1830,¹³ die von den Liberalen und den Katholiken getragen ist („Unionsgedanke“),¹⁴ werden die Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat sowie Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereins-

freiheit erhoben. Allerdings ist die Verbindung von Demokratie und Christentum von theologisch-traditionalistischen Vorstellungen getragen (z. B. Lamennais' Theorie des *sens commun*). Andererseits besteht die Leistung Lamennais' darin, dass er – die Tatsache der nichtchristlichen Gesellschaft diagnostizierend – früh die zunehmende Bedeutung des *Volkes* als Handlungssubjekt (Volkssouveränität) wie auch die *soziale Frage* als Faktoren gesellschaftlich-politischer Ordnung erkennt.¹⁵

Entwickelte sich der moderne Staat in den kontinental-europäischen Ländern als eine „Revolte gegen die Religion“ (Hans Maier), so sieht Lamennais Religion und Demokratie prinzipiell keineswegs als Gegensätze, sondern als einander durchdringende Größen. Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit sieht der bretonische Priester als theologische Elemente, deren religiös-sittliches Verständnis er vom individualistischen Liberalismus abhebt; er hofft für die Zukunft auf ein Bündnis von christlich-liberalen Kräften und individualistisch-säkularem Liberalismus.¹⁶

Während Lamennais den Katholizismus auf die demokratische Form verpflichten wollte, betrachtete Montalembert „die Demokratie als unvermeidliches Schicksal“. Er ist weit von einer Dogmatisierung der Demokratie entfernt, lehnt aber den Legitimismus entschieden ab. Montalembert ist Demokrat weniger der Gesinnung als der politischen Methodik nach (Hans Maier). Seine „katholischen Interessen“¹⁷ gelten vor allem der Schulpolitik: Er lehnt das Erziehungsmonopol des Staates (Universitäten ausgenommen) ab und fordert das Recht für die Katholiken, eigene Schulen und Hochschulen zu besitzen.

In seiner Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* (1862) entfaltet Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz, das theoretische Grundgerüst für die Haltung der Katholiken zur Staatsmacht, zum Kirche-Staat-Verhältnis, zur politischen Betätigung der Katholiken und

der Vertretung ihrer Rechte in der konstitutionellen Ordnung – eine Gedankenskizze, die für die Folgezeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Grundlinien des politischen Katholizismus markiert. Mit seinem christlich-sozialen Gedankengut wird der Mainzer Bischof zugleich zum Wegbereiter einer christlichen Sozialreform.¹⁸ Leo XIII. bezeichnete ihn als „son grand prédécesseur“.¹⁹ Ketteler ist repräsentativ für den liberalen Katholizismus in konstitutionellen Systemen;²⁰ das zeigt etwa der Vergleich seines pragmatischen Ansatzes mit Positionen und Begründungen Charles de Montalemberts. Die Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* ist eine bedeutende Weiterführung der politischen Ideen, wie sie von den Mitgliedern des sog. katholischen Klubs, einer losen Verbindung katholischer Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, die eine Art Vorläufer der (katholischen) Zentrumspartei war, vertreten wurde.²¹

Ketteler entwickelt eine Rechtfertigung des Konstitutionalismus und empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und kommunikativen Möglichkeiten (z. B. Presseorgane) zugunsten der katholischen Interessen wahrzunehmen. Pragmatisch stellt er sich auf den Boden gemäßigt liberal-rechtsstaatlicher Grundsätze. Er wendet sich gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, denen er den „wahren Rechtsstaat“ gegenüberstellt, der „auf Freiheit und Selbstregierung“ beruht. Weitere Forderungen sind: Rechtsschutzgarantie des Staates, die angemessene Differenzierung zwischen Staats- und Privatrechtsordnung, eine Verwaltungsgerichtsordnung, ein oberstes Reichsgericht sowie ein unabhängiger Richterstand. Wesentliches Fundament des Rechtsstaats ist eine *normative Ordnung*, „ein gerechtes Maß, nach dem gemessen wird, ein gerechtes Gesetz, nach dem geurteilt wird“. Mit seiner Forderung, die kirchliche Freiheit als Grundrecht in der Reichsverfassung von 1871 zu verankern, ist er gescheitert.²²

Die Grundlage dieser sittlichen und rechtlichen Ordnung ist das *Naturrecht*, wie er es im Anschluss an Thomas von Aquin vertritt.²³ Das Naturrecht hatte für den politischen Katholizismus und die Christliche Demokratie eine hervorragende Bedeutung. Es ermöglichte sachlich-rationale Begründungen und damit den Dialog mit nicht dezidiert christlichen oder religiösen Theorien und Programmforderungen anderer Parteien. Andererseits aber hat das Naturrecht in der neuscholastischen Phase mit ihrer Betonung der Orientierung der Katholiken an kirchenamtlichen Auslegungen gelegentlich zu ungebührlichen Anlehnung von katholischen Politikern und Gruppierungen an bischöfliche oder römische Weisungen geführt.²⁴

Für Ketteler ist das Naturrecht klar und unveränderlich; aber die Klarheit und Festigkeit des Naturgesetzes gilt nur für die obersten Grundsätze. Die Folgerungen in den verschiedenen Wissenschaften sind nicht schon von Natur bekannt, sondern sie sind erst durch *Tätigkeit der Vernunft* ans Tageslicht zu fördern: Sie sind *Gebote der praktischen Vernunft*; die sich aus ihr ergebenden Normen sind das menschliche Gesetz.²⁵

Kettelers Forderungen nach Grundrechten wie auch die des Katholizismus seiner Zeit bleiben ambivalent: Einerseits soll ein möglichst großer Freiheitsraum für die Kirche gegenüber dem Staat erwirkt werden (korporative Rechte der Kirchen); andererseits werden die „Grundrechte“ im Zeitkontext als „historische Rechte“ angesehen: Der Staat habe demnach frühere Freiheitsrechte („christlich-germanische Freiheiten“) wieder herzustellen.

II. Die Christliche Demokratie und die Soziallehre Leos XIII.

Die Staats- und Soziallehre Leos XIII. (1878–1903), ist für die Christliche Demokratie nicht nur theoretisch-programmatisch, sondern auch in partei- und sozialpolitischer Hinsicht von großer Bedeutung:

1. Leo XIII. führt die katholische Kirche aus der restriktiven Haltung heraus, die seine Vorgänger (z. B. Pius IX. im Syllabus errorum [1864])²⁶ gegenüber dem Liberalismus und jeglicher Form neuer sozialer und politischer Ideen eingenommen haben, und öffnet Kirche und Sozialethik behutsam für neue Fragen. In seinen Staatszyklen (seit 1881)²⁷ fordert Leo die Katholiken Frankreichs und der Länder, in denen sich die republikanische Ordnung durchgesetzt hat, auf: „Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-le; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu“ (Ralliement).²⁸ Er hält sich in der Frage der Staatsform neutral (sog. Staatsneutralitätsthese), missbilligt aber gleichzeitig politische Aktivitäten und Bewegungen von Katholiken, die (zwangsläufig) die Demokratie fördern und bestehende Monarchien zu stürzen drohen. Prinzipiell ist jedoch mit dem Kurs des Ralliement die kirchliche Haltung zur Staats- und Regierungsform an die faktischen verfassungsstaatlichen und rechtspolitischen Möglichkeiten und Entwicklungen der Staaten gebunden.

2. Im Jahre 1891 veröffentlicht Leo XIII. mit der Enzyklika *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* (1891) das erste päpstliche Sozialrundschreiben der katholischen Kirche. In ihm wird neben den Forderungen nach *Lohngerechtigkeit* und stärkerer *staatlicher Aktivität* im Wirtschaftsprozess auch das *Koalitionsrecht der Arbeiterschaft* bejaht. Das Dokument konstatiert, dass Arbeiterschutz allein nicht genügt und plädiert entsprechend für die Bildung

von *zeitgemäßen Arbeitnehmerorganisationen*. Gegenüber dem Nichtinterventionsprinzip (sog. Nachtwächterstaat) betont die Enzyklika die Pflicht des Staates, das *Gemeinwohl* zu fördern.

3. *Rerum novarum* brachte zum einen den Durchbruch für die Sozialprogrammatik der christlich-sozialen Bewegung (Konzepte zur Lösung der sog. Sozialen bzw. der Industrie- und Arbeiterfrage). Die Enzyklika forderte nicht direkt die Gründung politischer Bewegungen oder Parteien zur Durchsetzung der sozialetischen Forderungen; aber diese Tendenzen ergaben sich aus den geforderten solidarischen Aktionen der Katholiken. Neben dem Staat und der Kirche nennt das Rundschreiben das solidarische Zusammenwirken von Arbeitgebern und Arbeitnehmern als wichtigste Faktoren bei der Lösung der Sozialen Frage. So ergaben sich aus dem Sozialdokument eindringliche, wengleich mittelbar hervorgerufene soziale und politisch-demokratische Tendenzen.

4. In Belgien, Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich und Italien wie auch in vielen anderen mittel- und osteuropäischen Ländern hatten sich im Anschluss an das päpstliche Rundschreiben zahlreiche Zirkel und Studiengemeinschaften gebildet, um auf der Basis der Sozialenzyklika sozialpolitische Konzepte zu entfalten und in dieser Richtung zu wirken. Zwangsläufig sollten diese Gruppen – teilweise waren es auch parlamentarische Gruppierungen – politischen bzw. parteipolitischen Charakter annehmen.²⁹

5. Allerdings wollte Leo diese Entwicklungen nicht sich selbst überlassen; aus kirchlichen und kirchenpolitischen Gründen wollte er diese partei- und verbandspolitischen Entwicklungen kontrollieren, kanalisieren und die christlich-demokratischen Aktivitäten ganz auf soziale und caritative Aktivitäten einengen. In der Enzyklika *Graves de communi* (1901), in der zum ersten Mal ein päpstliches Do-

kument Stellung zur *Christlichen Demokratie* nimmt,³⁰ lehnte der Papst die Christliche Demokratie als politische Bewegung ab und forderte, alles zu unterlassen, was „dem Namen ‚Christliche Demokratie‘ einen politischen Sinn“ geben könne. Denn die „Gesetze der Natur und des Evangeliums müssen von jeder Form staatlicher Verfassung unabhängig sein, weil ihr Rechtscharakter über die Wechselfälle des menschlichen Lebens erhaben ist; aber sie müssen auch mit jeder Staatsform vereinbar sein, soweit diese nicht der Sittlichkeit und Gerechtigkeit widerstreitet“. Entsprechend habe der Katholik die Neutralität der Kirche in der Frage der Staats- und Regierungsform zu respektieren und es zu unterlassen, *eine bestimmte Staatsform einer anderen vorzuziehen und ihr zum Durchbruch zu verhelfen*. Der Begriff *christlich-sozial* wird bevorzugt, der Ausdruck *christliche Demokratie* verworfen. Der Begriff habe einen „gefährlichen Beigeschmack“, er unterstütze des Bestreben nach Demokratie (Volksherrschaft),³¹ das jedoch mit der Neutralitätsthese der katholischen Doktrin (Gemeinwohlprinzip als oberste Norm der Gerechtigkeit) unvereinbar sei.

Diese Haltung des kirchlichen Lehramts war dem liberalen Katholizismus und der Christlichen Demokratiebewegung abträglich.³² So können wir in der Folgezeit vielfach eine gewisse Gegensätzlichkeit korporativistisch-ständischer und liberal-demokratischer Programmatik in den verschiedenen christlichen Parteien vor allem in Mittel- und Osteuropa beobachten. Bemerkenswert ist allerdings, dass die korporativistisch-ständischen Ideen, die bis ins 20. Jahrhundert in vielen christlich-demokratischen Parteiprogrammen Aufnahme finden, keineswegs auf konservative, nationalistische, faschistische oder das christlich-demokratische und -soziale Ideenspektrum beschränkt sind. So finden sich ganzheitlich-organische, genossenschaftliche und ständisch-funktionale Theorien z. B. auch im Konzept der *Wirtschaftsdemokratie* der deutschen Gewerkschaften

(ADGB), in den Vorstellungen der Sozialdemokratie (Wirtschafts- und Sozialräte bzw. sog. *Strukturräte*) und in der christlichen Gewerkschaftsbewegung sowie der Zentrums-
partei.³³

III. Die christlich-demokratische Theorie der Zwischenkriegszeit

Die Zentrumspartei in Deutschland verstand sich ihren Richtlinien von 1922 gemäß als „christliche Volkspartei, die bewusst zur deutschen Volksgemeinschaft steht und fest entschlossen ist, die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen. Sie sieht in einer zielklaren christlich-nationalen Politik die sichere Gewähr für die Erneuerung und die Zukunft des Volkes.“ Ihre rechtlichen und innerstaatlichen Aufgaben waren bestimmt durch „die christliche Staatsauffassung und durch den überlieferten Charakter als Verfassungspartei“. „Gewaltsame(r) Umsturz der verfassungsmäßigen Zustände“ wird ebenso verworfen wie Staatsallmacht und die „Verneinung oder Auflösung des Staatsgedankens“. „Die Staatsgewalt findet ihre Grenzen im natürlichen Recht und im göttlichen Gesetz; die Unterordnung und Pflichterfüllung dem Staate gegenüber ist eine Forderung des Gewissens.“ Man bekannte sich „zum deutschen Volksstaat, dessen Form durch den Willen des Volkes auf verfassungsmäßigem Wege bestimmt wird. Das Volk muss als Träger der Staatsgewalt mit dem Bewusstsein der Verantwortung für die Staatsgeschicke erfüllt werden. Darum sind die Bürger aller Volksschichten in weitgehender Selbstverwaltung an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen ...“³⁴

Die christlichen Demokraten der Zentrumspartei – der Begriff *christliche Demokraten* wird bevorzugt von ihren

Programmtheoretikern gebraucht, die größtenteils Universitätstheologen waren – waren nach dem Ende des Kaiserreichs bemüht, die demokratisch-republikanische Ordnung vom christlichen *Naturrecht* her gemäß der Doktrin Papst Leos XIII. zu begründen. Dies war eine beachtliche Leistung; doch setzte der neuscholastische Interpretationsrahmen mit seinem organischen Politik- und Gesellschaftsverständnis diesen Bemühungen gewisse Grenzen. Von der These der Staatsneutralität und dem naturrechtlichen Begründungsverfahren konnten Volkssouveränität, Grundrechte und demokratische Willensbildung gefordert, nicht jedoch als unverzichtbare Elemente der Verfassung rechtfertigt werden.³⁵ Das Gemeinwohl als Fundamentalnorm reichte hierzu nicht aus; es ist *eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung*. Entsprechend konnten vom neuscholastischen Naturrecht wohl sittliche Verwerfungen der Staatsallmacht ausgesprochen, aber keine *rechtsrelevanten Normen*, d. h. dem Staate und dem positiven Recht vorangehende *personale Grundrechte* gegen diktatorische (monarchische) Befugnisse begründet werden.³⁶

Die Zentrumsprogrammatik wie auch die Zentrums-theoretiker, die Moraltheologen Joseph Mausbach und Peter Tischleder, vertraten gemeinsam ein organisch modifiziertes Naturrecht, wobei sie sich zur Rechtfertigung der Demokratie und zur Abwehr des „radikalen“ rousseauschen Volkssouveränitätsbegriffs auf die sog. scholastische Volkssouveränitätsthese stützten.³⁷ Joseph Mausbach rechtfertigte diese Argumentation in seinem Verfassungskommentar für die Zentrumsparterie und den deutschen Katholizismus unter Verweis auf den belgischen Moralphilosophen Auguste Castelein, in dessen Land die Debatte über die Rechtfertigung der Demokratie unter Katholiken schon länger Tradition hatte.³⁸ Casteleins Begründung diente so den christlichen Parteien als wichtige argumentative Stütze. Aber vom Gemeinwohl als oberster Rechts-

norm her konnte rechtspragmatisch lediglich die Legalität, nicht die Legitimität der demokratischen Ordnung begründet werden.³⁹

Der Begriff der sog. *Formdemokratie*, die durch die *organische Demokratie* ausgefüllt werden sollte,⁴⁰ war weitverbreiteter zentraler Programmpunkt der christlichen bzw. christlich-demokratischen Parteien im Europa der Zwischenkriegszeit. Dahinter stand eine gewisse Abneigung gegen das individualistische, mechanistische und positivistische Staats- und Sozialideen, zum andern der Wunsch, die verlorene Stabilität früherer Ordnung durch einen starken (*autoritären, keineswegs totalitären*) Staat wiederzugewinnen. Ähnliche Bestrebungen gab es auch, wie oben dargestellt, in den sozialdemokratischen und sozialistischen Parteien und Gewerkschaftsbewegungen, die ebenso die politische Demokratie durch Wirtschaftsdemokratie o.ä. Ordnungssysteme ergänzen wollten.

Die Frage der Interdependenz von liberaler Grundrechts- und Verfassungsordnung einerseits und prinzipieller Marktordnung mit staatlicher Rahmenordnung und ergänzenden solidarischen Institutionen andererseits war im Europa der Zwischenkriegszeit allenfalls ansatzweise diskutiert worden, ohne dass politische Realisierungschancen gegeben waren.

Die Widersprüchlichkeit zwischen individuellen, sozialen und staatlichen Kompetenzen zeigt sich anschaulich in der Sozialenzyklika Papst Pius' XI. *Quadragesimo anno: Über die gesellschaftliche Ordnung* (1931), die nicht weniger als seinerzeit *Rerum novarum* große Resonanz fand. Zweifellos hatte *Quadragesimo anno* mit dem *Subsidiaritätsprinzip* für die christlich-demokratische Bewegung mit den bedeutendsten politisch-sozialethischen Grundsatz formuliert, der nach 1945 strukturell die Staats-, Wirtschafts- und Sozialprogrammatische der meisten christlichen Parteien bestimmte und später auch in die Programmatische

liberaler und sozialdemokratischer Parteien aufgenommen wurde.

Das Subsidiaritätsprinzip betont die Bedeutung der Einzelperson als Bürger und Wirtschaftssubjekt, die es seitens der gesellschaftlichen Gruppen und staatlichen Institutionen unbedingt zu respektieren gilt. Entsprechend sollen diese sozialen Gruppen und die staatlichen Institutionen nur ergänzend (subsidiär) tätig werden: Sie sollen dem einzelnen den größtmöglichen Freiheitsraum sichern, hierfür aber den erforderlichen Rahmen setzen und nur die Leistungen selbst übernehmen, die den einzelnen bzw. die gesellschaftlichen Gruppen überfordern.

Das Subsidiaritätsprinzip ist damit ein betont antietatisches Prinzip, ein Zuständigkeitsprinzip, das zudem mit dem föderalen Gedanken korrespondiert. Aber die Enzyklika ist Ausdruck der oben beschriebenen Ambivalenz des sozialen und politischen Katholizismus, der mit dem Personprinzip und der naturrechtlichen Eigentumsforderung zwar liberale Grundsätze vertritt, denen andererseits organisch-ganzheitliche Vorstellungen gegenüberstehen, die schwer mit einander vereinbar sind. So hat die Enzyklika das Subsidiaritätsprinzip mit dem *Organismusideen* verbunden, der die liberal-personalen Intentionen des Prinzips konterkariert: Im Anschluss an das Subsidiaritätsprinzips folgt – gewissermaßen als dessen „Anwendungsfall“ – in der Enzyklika das Kapitel über die *Berufsständische Ordnung*. Durch die „Erneuerung einer ständischen Ordnung“, so heißt es, soll der „unnatürlich-gewaltsame Zustand der Gesellschaft“, ihre Klassenspaltung überwunden werden (Entproletarisierung). Festigkeit verspricht sich *Quadragesimo anno* von einer die Arbeitsmarktparteien Arbeit und Kapital integrierenden Ordnung. Dabei sollen Arbeitgeber und Arbeitnehmer nach „natürlichen“ Gliederungsaspekten, d. h. nach dem Kriterium *beruflicher Zusammengehörigkeit und Zusammenarbeit* die „Glieder

des Gesellschaftsorganismus“ bilden.⁴¹ Was aber heißt natürlich, was heißt künstlich in einem politisch-willentlich gestalteten Ordnungsprozess?

Wenngleich das Dokument die Berufsstände als „autonome Körperschaften“ versteht, sich gegen den (italienischen) Faschismus abgrenzt und den Totalitarismus und den Machtstaat verwirft, bleiben entscheidende ordnungspolitische Indifferenzen. Wie die katholische Staats- und Soziallehre der Zwischenkriegszeit allgemein bleibt die Enzyklika die Frage nach der *prinzipiellen Sicherung* demokratisch-politischer und wirtschaftlicher Grundrechte schuldig.⁴² So kann *Quadragesimo anno* nach der liberalen Seite hin interpretiert werden, sofern man vom Subsidiaritätsprinzip als Mittelpunkt ausgeht; auf der anderen Seite aber wird der Gemeinwohlgedanke und die organisch-natürliche Eingliederung der berufsständischen Körperschaften in das Gemeinschafts- und Staatsganze so stark betont, dass die Enzyklika letztlich nicht gegen ständestaatliche und autoritäre Vereinnahmungen genügend abgeschirmt ist.⁴³

Aber aufgrund dieser Offenheit vermochte sich die ständisch-korporative Idee mit den verschiedensten politischen und nationalen Interessen zu verbinden. Ob die Berufung der verschiedensten christlich-sozialen und christlich-demokratischen Bewegungen in der Frage ständischer Ordnungsideen zu Recht erfolgte, ist hier nicht zu klären. Wichtig ist jedoch der Umstand, dass *Quadragesimo anno* in geringerem Umfang in Deutschland, vor allem aber in den christlichen Parteien in Österreich sowie in anderen mittel- und osteuropäischen Ländern betont korporativistisch und gar ständestaatlich verstanden wurde; somit hat die christliche Soziallehre für einzelne christlich-demokratische und -soziale Gruppierungen als Legitimationsgrundlage für autoritäre Regime gedient.⁴⁴

IV. Die Christliche Demokratie seit 1945

Christlich-demokratische bzw. -soziale Parteien entstanden nach dem Zweiten Weltkrieg in Italien, Luxemburg, Frankreich, Österreich, Deutschland, Belgien, Norwegen, später in Finnland, der Schweiz, den Niederlanden, zuletzt in Spanien. Die in Osteuropa nach 1945 wiedererstandenen christlichen Parteien konnten nur kurz dem kommunistischen Druck standhalten.

Entscheidend für den Durchbruch der Christlichen Demokratie im Westen Europas waren die Erfahrungen mit dem Totalitarismus, d. h. den nationalsozialistischen und kommunistischen Herrschaftssystemen und Zwangsbesetzungen.⁴⁵ Sie führten nunmehr zum entschiedenen Bekenntnis zum *Volksparteigedanken* (*people's party*), in der sich Vertreter aller Berufe, sozialen Schichten und Konfessionen zusammenfanden.⁴⁶ Ihren programmatischen Niederschlag fand die die Gegensätze überwölbende christlich-demokratische Sammlungsbewegung in der Synthese von liberaler Markt- und Wettbewerbsordnung und Sozialordnung (in der Bundesrepublik Deutschland als *Soziale Marktwirtschaft* bezeichnet).⁴⁷

Die normativen Grundlagen der politischen Programmatik der Christlichen Demokratie bildeten die *Grundsätze der christlich-abendländischen Ethik und Kultur*. Unverkennbar betonen die Programme der Christlichen Demokratie nach 1945 – stärker als in der Zwischenkriegszeit – die christlich-personalistischen Grundsätze, d. h. Verantwortung und die unveräußerlichen Rechte der Person, an denen die Macht des Staates ihre Grenzen findet, sowie das Recht auf individuelle politische und religiöse Freiheit sowie die Sicherung der wirtschaftlichen und politischen Freiheit.⁴⁸ Dieser Liberalisierungsschub nach 1945 ist Folge der negativen Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen, kommunistischen, faschistischen und autoritä-

ren Kollektivismus; liberal-christliche Gedanken stellen insofern ein Gegengewicht gegen die Sozialisierung des Individuums im Namen des Volkes, der Partei, der Nation, der Klasse oder anderer totalitärer Ideologien dar.

Diese Liberalisierung der Programmatik der Christlichen Demokratie, die nicht zuletzt auch durch den Argumentationsstil der *evangelischen Ethik* wesentlich beeinflusst wurde (*Verantwortungsethik*),⁴⁹ markierte eine deutliche Unterscheidung zwischen dem Verantwortungsbereich des Christen und des Bürgers in Familie, Politik und Gesellschaft einerseits und den kirchlich-theologischen Aufgaben und Interessen andererseits.⁵⁰ Durch diese Differenzierung vermochte die Christliche Demokratie auch nicht-christliche und kirchlich ungebundene Bürger und Wähler anzusprechen.⁵¹ Interkonfessionalität, Volksparteiidee und christlicher Personalismus waren somit die Voraussetzung dafür, dass die christlich-demokratischen Parteien in den verschiedensten westlichen Ländern mehrheitsfähig werden und die Regierungsverantwortung übernehmen konnten. Zugleich bedeutete dies eine Differenzierung der Aufgaben und Aufgabenverteilung zwischen Kirchen, kirchlichen Vereinen und Bewegungen und den christlich-demokratischen Parteien.

Der *christliche Personalismus*, der seit dem Zweiten Weltkrieg das programmatische Fundament der Christlichen Demokratie ist und heute zumeist als *christliches Menschenbild* oder verkürzt als *das „C“* bezeichnet wird, entstammt den Intentionen des französischen Philosophen Jacques Maritain, der in den 1930er Jahren mit seiner Theorie des „Humanisme intégral“ (1936)⁵² die christliche Politik- und Sozialethik aus den Engführungen des neuscholastisch-naturrechtlichen Denkens herausgeführt; er hat damit wichtige Schritte für die Korrespondenzfähigkeit der christlichen Politik- und Sozialtheorie mit den Sozialwissenschaften und der liberalen Staats- und Rechts-

theorie getan (u. a. Begründung personaler Grundrechte).⁵³ Auf evangelischer Seite war es vor allem der Theologe und Religionssoziologe Ernst Troeltsch, der mit seinen religiös-kulturellen Schriften den Personalismus und die Verantwortungsethik als grundlegende Elemente der christlichen Ethik herausgestellt hat⁵⁴ – Grundelemente, die nach 1945 die Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie in den westeuropäischen Ländern prägen sollten. So unterstreicht Roberto Papini die Bedeutung des *Personalismus* als Grundlage der Politik und Programmatik der christlichen europäischen Parteien und ihres Zusammenschlusses in den Europäischen Volksparteien.⁵⁵

Es ist unzweifelhaft, dass das christlich-demokratische Politikverständnis, die christliche Anthropologie und Sozialethik in hohem Maße in den Verfassungen der Nachkriegsordnung ihren Niederschlag gefunden haben. Politiktheoretisch betrachtet bedeutet dies eine zunehmende Liberalisierung der Christlichen Demokratie, die mit Säkularisierungstendenzen einhergeht.⁵⁶ Aber zugleich sind neben den liberalen auch konservative und soziale Ordnungsvorstellungen im christlich-demokratischen Ideenspektrum angesiedelt, wozu u. a. auch korporativistische bzw. neokorporativistische Vorstellungen gehören.⁵⁷

Besonderen Einfluss in Europa haben in den letzten Jahrzehnten die aus dem angelsächsischen Raum kommenden kommunitaristischen Ideen. Ausgehend von gesellschaftlichen Trends der Gegenwart wie dem Verfall des Gemeinschaftsdenkens, der Erosion gesellschaftlicher Gruppen und dem Rückgang bürgerschaftlichen Engagements streben kommunitaristische Ideen und Aktionen eine Wiederbelebung des Gemeinschaftsdenkens an, als Korrektiv zur übermäßigen Individualisierung. Mit seinen gemeinschaftsbezogenen Ideen und den Forderungen nach der Verstärkung ehrenamtlicher und bürgerschaftlicher Tätigkeiten korrespondiert der Kommunitarismus mit den

Sozialprinzipien des christlich-demokratischen und christlich-sozialen Denkens.

Anmerkungen

¹ Hans MAIER, Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie, in: Heinz Hürten (Hg.), *Christliche Parteien in Europa*, Osnabrück 1964, S. 11–44; zu den einzelnen christlich-demokratischen Parteien in Westeuropa vgl. Hans-Joachim VEEN (Hg.), *Christlich-demokratische und konservative Parteien in Europa*, 5 Bde., Paderborn 1983–2000.

² Vgl. Joseph N. MOODY (Hg.), *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789–1950*, New York 1953; Michael GEHLER/Wolfram KAISER/Helmut WOHNOUT (Hg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien 2001.

³ Die in Mittel- und Osteuropa verbotenen christlich-demokratischen Parteien waren in der 1950 in New York gegründeten Exilorganisation *Christian Democratic Union of Central Europe (CDUCE)* zusammengefasst (vgl. Hans MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, München ⁵1988, S. 14).

⁴ Vgl. Giorgio VECCHIO, *La democrazia cristiana in Europa: 1891–1963*, Mailand 1979; Jean-Marie MAYEUR, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne XIX^e–XX^e siècles*, Paris 1980; Emiel LAMBERTS (Hg.), *Christian Democracy in the European Union (1945/1995)*, Löwen 1997.

⁵ Vgl. Rudolf UERTZ, *Die Christliche Demokratie in der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Eine Problemskizze*, in: *Historisch-Politische Mitteilungen* 2 (1995), S. 1–24; zu den Perspektiven vgl. David L. HANLEY, *Die Zukunft der europäischen Christdemokratie*, in: *Politik und Religion*, hg. von Michael Minkenberg/Ulrich Willems, Wiesbaden 2003, S. 231–255.

⁶ Michael GEHLER u. a. (wie Anm. 2), S. 15f.

⁷ Vgl. R. UERTZ, *Die Christliche Demokratie im politischen Ideenspektrum*, in: *Historisch-Politische Mitteilungen* 9 (2002), S. 31–62.

⁸ Zum Phänomen der Christlichen Demokratie vgl. Michael P. FOGARTY, *Christliche Demokratie in Westeuropa 1820–1953*, (engl. London ¹1957) Freiburg i.Br. 1959; Joseph N. MOODY (wie Anm. 2); Winfried BECKER/Rudolf MORSEY (Hg.), *Christliche Demokratie in*

Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, Köln 1988; W. BECKER, Christlichen Demokratie, in: Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, hg. von W. Becker u. a., Paderborn 2002, S. 9–23; Werner ALLEMEYER, Christliche Demokratie in Europa und Lateinamerika. Geschichte – Strukturen – Programme, Bonn 1964.

⁹ Erstmals wird der Begriff *démocratie chrétienne* am 21.11.1791 in der gesetzgebenden Versammlung in Frankreich von Monsignore Lamourette, dem Bischof von Lyon (er gehörte zu den konstitutionellen Vertretern), in einer Stellungnahme gebraucht: „Séparez donc, Messieurs, je le veux et je le désire autant que vous; séparez la constitution de la théologie qui date de Constantin, c’est-à-dire de l’époque où Rome vaincue, par l’impossibilité d’étouffer les principes lumineux de la *démocratie chrétienne*, a fait sa paix avec l’évangile, afin de l’aristocratiser, et de travestir le Sage de Nazareth, cet ami vrai du peuple, en une divinité protectrice des ravisseurs du monde, et ouvrit d’éternels abymes sous les pas de quiconque songerait à briser les fers de la servitude.“ (zit. nach H. MAIER [wie Anm. 3], S. 114).

¹⁰ Vgl. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.

¹¹ Vgl. Martin HONECKER, Evangelische Sozialethik, in: Historisch-Politische Mitteilungen 8 (2001), S. 33–44.

¹² Vgl. Günter BUCHSTAB, Christlich-Demokratische Parteien, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hans Dieter Betz/Don S. Brwoning u. a., Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 260–262, hier: 260. Zu nennen ist vor allem Adolf Stoecker (1835–1909); vgl. Michael HANSMANN/Denise LINDSAY, Christlich-soziale Partei, und Frank MÜLLER, Christlich-Sozialer Volksdienst, in: Lexikon der Christlichen Demokratie (wie Anm. 8), S. 462, 468f.

¹³ Vgl. Kurt JÜRGENSEN, Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1963.

¹⁴ Die Union von Liberalen und Katholiken wurde von Rom zwar nicht förmlich verurteilt (sie konnte als positiv-rechtlicher Schritt nicht mehr indiziert werden), aber doch entschieden kritisiert. Die belgischen Bischöfe unterließen es aus Opportunitätsgründen, die päpstlichen Verurteilungen Lamennais’ in *Mirari vos* [1832] und *Singulari nos* [1834] zu veröffentlichen.

¹⁵ Schon die Scholastik des Mittelalters und auf ihr aufbauend die Spätscholastik der frühen Neuzeit sowie die neuscholastische Staats- und Soziallehre der Katholischen Kirche (ca. 1850–1960) kannte die *Volkssouveränitätsthese*. Diese *Lehre vom Volk als dem ursprünglichen Träger der staatlichen Gewalt* ermöglichte der katholischen Staats- und Soziallehre die Annäherung an die liberal-demokratische Ordnung. Die Kehrseite der scholastischen Volkssouveränitätsthese ist die sog. *Staatsneutralitätsthese*, wonach aus theologisch-philosophischen Gründen vom Volk als dem ursprünglichen Träger der Gewalt nicht direkt auf eine konkrete Ordnung geschlossen werden kann; denn grundsätzlich ist das Volk frei, sich selbst, um dessen Wohl es im Staate geht, eine Ordnung ihm angemessene Ordnung zu geben. Grundsätzlich sind möglich gemäß aristotelisch-thomasischer Theorie: Monarchie, Aristokratie, Demokratie. Im Unterschied zur modernen Demokratie (Volkssouveränität, Verfassung, Gewaltenteilung, verbunden mit rechtsstaatlicher Ordnung) war die scholastische Volkssouveränitätsthese jedoch nicht mit der demokratischen Verfahrensordnung (Wahlrecht, grundrechtlich gesicherte politische Teilhaberechte u. a.) verbunden.

¹⁶ Aufgrund seiner *Paroles d'un croyant* (1833) wurde Lamennais von Rom exkommuniziert

¹⁷ Vgl. Charles de MONTALEMBERT, *Intérêts catholiques au XIXe siècle*, Paris 1852, dt.: *Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1853; DERS., *Die freie Kirche im freien Staat*, Brixen 1864.

¹⁸ Sozialpolitisch besonders einflussreich war auch KETTELERS Schrift *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz 1864, in: *Texte zur katholischen Soziallehre II/1*. Halbband, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer ⁴1976, S. 116–217.

¹⁹ Vgl. Peter TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII.*, München-Gladbach 1927, S. 14.

²⁰ Eine ähnliche Rolle wie Ketteler im deutschen Katholizismus spielte in der Schweiz der Genfer Kardinalbischof Gaspard Mermillod (1824–1892).

²¹ Die Interessen der katholischen Mitglieder der Paulskirchenversammlung (vgl. Karl NEUNDÖRFER, *Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche*, Mainz 1909)

beschränkten sich auf die religiösen und kirchlichen Grundrechte, die – ähnlich wie Joseph Görres – als korporative Rechte verstanden wurden; eine konkrete Verfassungs- und Grundrechtstheorie ist bei den Katholiken der Paulskirchenversammlung noch nicht erkennbar. Man orientiert sich noch weitgehend an der kanonistischen Auffassung (Kirche und Staat als *vollkommene*, mit eigener Rechts-
hoheit ausgestattete *Gesellschaften*. Eine gewisse Leitfunktion hatte die Schrift des Kanonisten Franz Otto Freiherr Droste zu VISCHERING *Über Kirche und Staat* (1817), die auch Joseph Görres bei der Abfassung seiner Schrift *Athanasius* (1838) vorlag.

²² Vgl. Georg FRANZ, *Kulturkampf. Staat und Katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des Preußischen Kulturkampfes*, München 1954, S. 203; aufschlussreich für die spätere Phase der Christlichen Demokratie in der konstitutionellen Monarchie des Deutschen Kaiserreichs ist Georg von HERTLING, *Christliche Demokratie*, in: DERS., *Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik*, Freiburg i. Br. 1897, S. 470–491.

²³ Wilhelm Emmanuel Freiherr von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, Mainz ²1962, S. 109ff. – Die Erneuerung des Naturrechts in katholischer Theologie seit ca. 1840/50 hatte auch für die Christliche Demokratie große Bedeutung. Mit dem *neuscholastischen Naturrecht*, dem auf der Basis der Lehre des Thomas von Aquin und der spanischen Spätscholastiker (u. a. Franz Suarez und Franz Vitoria) erneuerten Naturrecht, konnte das christliche Staatsdenken (entfaltet vor allem von Leo XIII., 1878–1903) Anschluss an die Fragen der Zeit gewinnen. Hatte man die Monarchie bis dahin theologisch begründet (Römer 13,1–7) und das Recht traditionalistisch (Gewohnheitsrecht) legitimiert, so ermöglichte das Naturrecht (trotz der weiterhin gepflegten theologisch-traditionalistischen Ideen) eine sachgemäßere Begründung politischer, sozialer und kultureller Forderungen im säkularen Umfeld. Es bot zugleich dem politischen Katholizismus eine wichtige Normbasis, von der her die politische Ordnung begründet und plausibel gemacht werden. Seine Leitideen sind die *Personalität*, *Solidarität*, *Subsidiarität* (ansatzweise schon bei Ketteler u. a.; ausformuliert in *Quadragesimo anno*, 1931), *Gerechtigkeit* und *Gemeinwohl*. Diese Prinzipien sind so allgemein, dass darunter zeit- und situationsbedingt unterschiedliche Folgerungen abgeleitet werden konnten – eine Position, die dem politischen Katholizismus nützlich war. Mit den Naturrechtsideen trat

dieser nicht zuletzt dem rechtspositivistischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert entgegen. Da das Naturrecht verschiedensten Interpretationen zugänglich ist, wurde es in der kirchlichen Soziallehre in einen festen Interpretationsrahmen gegossen (Neuscholastik; Deduktionismus), der jedoch von den christlichen Parteien öfter unterlaufen wurde (z. B. das Christliche verstanden als kulturelle Normen und Gewohnheiten), die gegenüber kirchlichen Weisungen auf ihre Autonomie und Verantwortung in politischen Angelegenheiten verwiesen. Mit der Synthese von Naturrecht und Organismusidee (z. B. in der berufsständischen Ordnung, *Quadragesimo anno* 1931), die als Gegenposition zum Liberalismus postuliert wurde, entstanden jedoch Schwierigkeiten bei der Begründung individueller Menschenrechte: Die organische Einbindung des einzelnen ins Staatsganze (das Zentrumsprogramm forderte z. B. die „organische Demokratie“) ließ keine Präferenzen für vorstaatliche *personale Grundrechte* zu (vgl. dazu unten).

²⁴ Vgl. Franz HORNER, Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft, in: Erika Weinzierl, *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974, S. 283–302. Mit der bestimmten Naturrechtsinterpretation (in teilweiser Anbindung an kirchlich-autoritative Interpretationen und Entscheidungen) verbunden ist der sog. Integralismus im Umfeld des politischen Katholizismus, der zwischen katholischem Klerus und Laien sowie zwischen einzelnen Gruppierungen zum sog. deutschen Gewerkschaftsstreit von 1900–1914 geführt hat (vgl. Oswald von NELL-BREUNING, *Integralismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 5, Freiburg i.Br. ²1960, Sp. 717f.; DERS., *Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende*, in: *Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter von Oertzen, Frankfurt am Main 1967, S. 19–32.

²⁵ Ketteler interpretiert das Naturrecht noch wesentlich freier als die etwa um die Jahrhundertmitte einsetzende neuscholastische Lehre, die mit dem Pontifikat Leos XIII. zur kirchenoffiziellen Doktrin wird.

²⁶ Vg. Carl ANDRESEN/Georg DENZLER, *Syllabus*, in: DIES., *dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte*, München 21984, S. 569.

²⁷ Vgl. Peter TISCHLEDER (wie Anm. 19).

²⁸ „Nehmt die Republik an, das heißt die Gewalt, die bei euch tatsächlich konstituiert ist und besteht; achtet sie, seid ihr unterge-

ben als der Stellvertreterin der von Gott kommenden Gewalt“ (Brief *Notre consolation* Leos XIII. vom 3.5.1892, an die Kardinäle Frankreichs, in: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Originaltexte mit Übersetzung, hg. von Arthur F. UTZ/Brigitta Gräfin VON GALEN, 4. Bde., Aachen 1976, Nr. XXVII 12; vgl. Enzyklika *Au milieu des sollicitudes* (1892), ebd. Nr. XXIII 177ff.; vgl. Peter TISCHLEDER, Staatsgewalt und katholisches Gewissen, Frankfurt am Main 1927, S. 220–228.

²⁹ Vgl. H. MAIER, „Rerum novarum“ und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa, in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), S. 289–305.

³⁰ Diese Linie setzten auch die Folgepäpste fort (vgl. Pius X. in seinem Motu proprio *Über die Grundnormen der christlichen Volksaktion* ([1903], in: Die katholische Sozialdoktrin [wie Anm. 28], Nr. XXIII 12–38), das unter Verweis auf *Graves de communi* die christliche Demokratie auf die Wohlfahrtspflege eingeengt, ihr die Einmischung in die Politik verbietet und ihre Unterordnung unter die kirchliche Autorität verlangt.

³¹ Vgl. *Graves de communi* (1901), in: Die katholische Sozialdoktrin (wie Anm. 28), Nr. VI 35.

³² Vgl. Gustav GUNDLACH, „Christliche Demokratie“ als „soziale Bewegung“, in: DERS., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, S. 602–606. Die Reduzierung des christlich-demokratischen Gedankens auf das Soziale erfolgte nicht zuletzt auch mit Rücksicht auf den Kirchenstaat.

³³ Vgl. Ulrich VON ALEMANN, Korporatismus, in: Wolfgang W. Mickel (Hg.), Handlexikon zur Politikwissenschaft, München 1983, S. 265–267, hier: 265.

³⁴ Richtlinien der deutschen Zentrumspartei (1922), in: Wilhelm Mommsen (Hg.), Deutsche Parteiprogramme, München 1960, S. 486–489.

³⁵ Paul MIKAT, Grundelemente katholischer Staatsauffassung, in: Karl Forster (Hg.), Christentum und Liberalismus, München 1960, S. 100f., spricht von dem „hoffnungslosen Versuch“ des Moraltheologen Joseph Mausbachs, des Kommentators der Weimarer Reichsverfassung, „unmittelbar aus dem Naturrecht konkrete Schlüsse für die Fassung der einzelnen Normen des positiven Rechts zu ziehen“. „Deduktionen aus dem Naturrecht“ seien

„nicht hinlänglich konkret (...), um den Anforderungen“ der Errichtung einer demokratischen Republik zu genügen.

³⁶ So hat z. B. Heinrich Rommen erst unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft seine Naturrechtsstudie *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (1937) revidiert und in die Fassung von 1947 liberale Grundrechte aufgenommen.

³⁷ Gemeint ist die *Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Gewalt*, eine Formel, die Joseph Mausbach, Peter Tischleder und Heinrich Rommen zur Rechtfertigung der Weimarer Republik heranzogen. Es handelt sich hierbei jedoch um eine vormoderne Theorie, von der her die Volkssouveränität als Grundlage liberaler Verfassungsordnung nicht legitimiert werden kann (vgl. Peter Graf KIELMANSEGG, *Volkssouveränität*, Stuttgart 1994, S. 76f.).

³⁸ Joseph MAUSBACH, *Kulturfragen in der Deutschen Verfassung*, München-Gladbach 1920), S. 23ff. verweist auf Artikel 25 der belgischen Verfassung von 1930 („Tous les pouvoirs émanent de la nation.“) und den Kommentar von Auguste CASTELEIN SJ, *Institutiones philosophiae moralis et socialis*, Brüssel 1899, S. 219, 481, wonach der Satz, dass *alle Gewalt aus dem Volke hervorgehe*, nicht philosophisch, sondern rechtlich (im relativen Sinne) zu verstehen sei.

³⁹ Dahinter standen Vorstellungen des *Christlichen Solidarismus*, wie er von christlich-sozialen Kräften innerhalb des Katholizismus und der christlichen Gewerkschaftsbewegung vertreten wurde.

⁴⁰ Entgegen den Diskussionsbeiträgen zu Karsten RUPPERT, *Der Einfluss christlich-demokratischer wie christlich-sozialer Ideen und Parteien auf Geist und Politik in der Weimarer Zeit*, in: W. Becker/R. Morsey (wie Anm. 8), S. 274f., lassen sich m.E. deutliche Verbindungslinien zwischen Zentrumsprogrammatik und neuscholastischer Staatslehre (z. B. bei den Rechtfertigungen der republikanischen Ordnung) benennen.

⁴¹ Später wurde von den katholischen Sozialethikern wegen des missverständlichen Begriffs *berufsständische Ordnung* der Begriff *leistungsgemeinschaftliche Ordnung* gewählt, ohne dass die Idee dadurch an Plausibilität gewonnen hätte (eine kritische Betrachtung bei Nikolaus MONZEL, *Probleme einer „berufsständischen“ Ordnung*, in: DERS., *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, München 1959, S. 289–306); für die Interpretation von *Quadragesimo anno* unverzichtbar ist der Kommentar von Oswald von NELL-BREUNING, *Die soziale Enzyklika*.

Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung (¹1932), Köln ²1950.

⁴² So werden z. B. die politischen und wirtschaftlichen Grundrechte nicht ausdrücklich genannt; ordnungspolitische Grundsätze des Dokuments bleiben gemäß dem Kurialstil auf der mehr oder weniger verbindlichen Leitbildebene, die Nell-Breuning und Gundlach stets als das Optimum christlicher Naturrechtsforderungen bezeichneten. Wie die katholische Soziallehre der Neuscholastik im allgemeinen ist auch *Quadragesimo anno* durch zwei Grunddefizite bzw. Grundwidersprüche geprägt: 1. In der Auseinandersetzung zwischen Individualismus und Kollektivismus erweist sich die Staatsneutralitätsthese als dominierendes Ordnungsprinzip der katholischen Staatslehre zu unbestimmt, um die liberalen Grundrechte als unveräußerliche Prinzipien zu deklarieren; 2. Überschreitet die katholische Soziallehre ihre Kompetenz als prinzipieller Orientierung, wenn Sie der berufsständischen Ordnung den Rang von *öffentlich-rechtlichen Körperschaften* verleihen möchte.

⁴³ So hat z. B. Johannes MESSNER, *Die berufsständische Ordnung*, Innsbruck 1936, S. 290 (vgl. auch 64ff., 71ff.) keine Bedenken, die „Österreichische Verfassung 1934“, die „das Prinzip des autoritären Staates mit der ständischen Gliederung verbunden“ hat, von der Enzyklika *Quadragesimo anno* her zu legitimieren. Die Aporien dieses – sehr wohl im Sinne der seinerzeitigen katholischen Staatslehre interpretierten – *Rechtsverständnisses* bestanden darin, dass von der organisch-ganzheitlichen Ordnungsidee, die mit der Staatsneutralitätsthese verknüpft war, *personale Rechte* nicht als unverfügbare *politische und wirtschaftliche bzw. individualistische Freiheitsrechte* anerkannt werden konnten. J. Messner hat am Vorabend des Inkrafttretens der „Verfassung 1934“ im Auftrag von Bundeskanzler Engelbert Dollfuß auf einer Tagung des Volksbundes der Katholiken Österreichs das Referat verlesen, das die neue Verfassung von *Quadragesimo anno* her begründet. (vgl. die Rede Messners in: *Der katholische Staatsgedanke. Bericht über die katholisch-soziale Tagung der Zentralstelle des Volksbundes der Katholiken Österreichs am 29. und 30.4.1934 in Wien*, Wien 1934, S. 100–105; die ständische Verfassung ist wiedergegeben in: *Die neue österreichische Verfassung*, hg. von Ludwig Adamovich/Georg Froehlich, Wien 1934; zum Hintergrund: Gerhard Jagschitz, *Der österreichische Ständestaat 1934–1938*, in: Erika Weinzierl/Kurt Skalník (Hg.), *Österreich 1918–1938. Geschichte der Ersten Republik*, Bd. 1,

Graz 1983, S. 489–552; vgl. auch den Beitrag von Ernst Bruckmüller in diesem Band). Das Dilemma der christlichen Staatslehre der Zwischenkriegszeit bestand darin, dass sie zwar deutlich den Totalitarismus verurteilte und die Autonomie der Familie, der Kultur sowie der Wirtschafts- und Arbeitsordnung forderte, doch verstand man diese Rechte *organisch*, d. h. als dem Gemeinwohlordnung *eingegliederte* Rechte, so dass die Kriterien für die Abgrenzung individueller, gesellschaftlicher und staatlicher Interessen zur Disposition des rechtmäßigen Hüters der Gemeinwohlordnung, also dem „Staat“ oblag (Gemeinwohl als objektive Größe; vgl. MESSNER, Ebd. 297). So betonte Messner, dass die Frage der Parteien und des Parlamentarismus in der „neue(n) Gesellschaftsordnung nach ‚Quadragesimo anno‘ „durchaus offen“ sei, doch würden sie – was „begrifflich“ sei – in der Enzyklika nicht erwähnt, „weil sie keine organische Glieder der Gesellschaft sind“. Nach dieser Wertung (eine in die Zukunft weisende Wiederherstellung einer „natürlichen“, organisch-ganzheitlichen Ordnung, der in akademischer Manier die aktuelle Ordnung als mechanistisch-individualistisch gegenübergestellt wird) sind Parlament, Parteien und Interessenverbände *unnatürliche* oder „Ersatz“-Institutionen; man stützt sie nur halbherzig angesichts der zukünftigen „wirklich neuen Gesellschaftsordnung“ [J. Messner], in der sie überflüssig werden sollen. Aber damit kann man sie zum Zwecke des höheren Zieles auch abschaffen, um die *Neue Ordnung* auf den Weg zu bringen. Hier wird in bedenklicher Weise der *christliche Eschatologiegedanke* virulent. J. MESSNER, Ebd., S. 72f., 279f., stützt sich bei seiner berufsständischen Ordnungsidee u. a. auf den früheren österreichischen Bundeskanzler, Prälat Ignaz SEIPEL, Die soziale Botschaft des Papstes. Vorträge über „Quadragesimo anno“, Wien 1931, S. 89; vgl. zur Kritik Ernst Karl WINTER, Ignaz Seipel als dialektisches Problem. Ein Beitrag zur Scholastikforschung, Wien 1966, der schon 1933 entschieden die Ausschaltung des Parlaments kritisierte.

⁴⁴ O. von Nell-Breuning und die katholischen Sozialethiker haben stets beteuert, dass die berufsständische Ordnung mit verschiedenen Staats- und Regierungsformen vereinbar sei. Aber diese ordnungspolitische Indifferenz war ein Hindernis zur Anerkennung der Interdependenz politischer und wirtschaftlicher liberaler Grundsätze (vgl. Anm. 41, 43).

⁴⁵ Vgl. G. BUCHSTAB (wie Anm. 12), Sp. 260–262.

⁴⁶ Korporativistisch-berufsständische Ideen spielen in Deutschland

noch in den Sozialausschüssen der CDU/CSU eine Rolle, wo sie auf die Formulierung des Ahlener Programms (1947) Einfluss genommen haben; nach der Einführung der Sozialen Marktwirtschaft (1948/49) haben korporativistische Vorstellungen im sozialen Katholizismus den Mitbestimmungsgedanken beeinflusst (vgl. R. UERTZ, Christlicher Sozialismus, in: Lexikon der Christlichen Demokratie (wie Anm. 8), S. 477f.).

⁴⁷ Die auf Privateigentum und Marktordnung beruhende Sozialordnung sieht Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus* (1991) als Ausfluss der katholischen Soziallehre. Die Berücksichtigung dieser Grundsätze, wie sie schon in *Rerum novarum* skizziert worden seien, hätte, so das Dokument, den Ländern Osteuropas viel Elend erspart.

⁴⁸ Vgl. das Programm der CDU der britischen Zone (1946) sowie die Programmrede Konrad Adenauers vom 24.3.1946 in der Aula der Kölner Universität, in: Konrad ADENAUER, Reden 1917–1967. Eine Auswahl, hg. von Hans-Peter Schwarz, Stuttgart 1975, S. 82–106; vgl. auch Paolo POMBENI, The ideology of Christian Democracy, in: Journal of Political Ideologies 5 (2000), S. 289ff.; eine kurze programmatisch-ideengeschichtliche Übersicht über *Christdemokratische Parteien* bei Klaus von BEYME, Parteien in westlichen Demokratien, München ²1984, S. 116–139; vgl. auch Dorothee BUCHHAAS, Die Volkspartei. Programmatische Entwicklung der CDU 1950–1973, Düsseldorf 1981, Rudolf UERTZ, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der Union 1945–1949, Stuttgart 1981.

⁴⁹ Vgl. Martin HONECKER (wie Anm. 11), S. 33.

⁵⁰ Das II. Vatikanische Konzil markiert deutlich die besagten Unterschiede zwischen politisch-kultureller und kirchlich-glaubensmäßiger Tätigkeit des Christen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965), Nr. 76: „Sehr wichtig ist besonders in einer pluralistischen Gesellschaft, dass man das Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche richtig sieht, so dass zwischen dem, was die Christen als einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun, klar unterschieden wird“ (Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer ⁴1976, S. 399.

⁵¹ Vgl. z. B. Eugen GERSTENMAIER, Verschleuderung des christlichen Namens?, in: Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bonn 1969, S. 269–280.

⁵² Jacques MARITAIN, Christianisme et Démocratie (¹1943), dt.: Augsburg 1949; DERS., Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté (1936), dt.: Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit, Heidelberg 1950. Zum Personalismus von Maritain und Luigi Sturzo vgl. Sergio BELARDINELLI, Die politische Philosophie des christlichen Personalismus, in: Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann (Hg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 243–262; Heinz HÜRTEIN, Der Einfluß Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 26 (1985), S. 25ff.

⁵³ In Deutschland wurden personalistische Ideen u. a. von Werner Schöllgen, Albert und Alfons Auer sowie Max Müller vertreten; vgl. Rudolf UERTZ, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil, Paderborn 2004.

⁵⁴ Vgl. Ernst TROELTSCH, Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904; vgl. zum Beitrag des Christentums zur demokratischen Ordnung und Kultur, Wolf-Dieter MARSCH (Hg.), Die Freiheit planen. Christlicher Glaube und demokratisches Bewusstsein, Göttingen 1971, S. 202–227.

⁵⁵ Vgl. Roberto PAPINI, Für eine Doktrin der Europäischen Volkspartei, in: Karl Josef Hahn, Die Christliche Demokratie in Europa, Rom 1979, S. 121ff.; vgl. auch S. 24ff.; ferner Tradition und Aktualität der Bemühung um eine „Doktrin“, hg. von der EVP-Fraktion des Europäischen Parlaments, Melle 1988; Zur Geschichte der christlich-demokratischen Bewegung in Europa, hg. von der EVP-Fraktion des Europäischen Parlaments, Melle 1990.

⁵⁶ Im Zusammenhang damit steht der Umstand, dass die christlich-demokratische Politiktheorie, wie im übrigen in beträchtlichem Maße auch die christliche Sozialethik, ein *kulturchristliches Phänomen* darstellt; es steht zwar im Kontext des christlichen Glaubens, setzt diesen aber – insofern es sich hierbei vor allem um allgemeine sittliche bzw. philosophische Fragen handelt – keineswegs unbedingt voraus. Zur christlichen Sozialethik und Demokratie als kulturchristlichem Phänomen vgl. Alois GLÜCK, Warum noch

christliche Parteien in einem säkularisierten Zeitalter? In: *Politische Studien* 389 (2003), S. 23–31. Zum *kulturreligiösen Phänomen* vgl. Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, S. 281ff.

⁵⁷ Zu den ständisch-korporatistischen Vorstellungen in der Christlichen Demokratie Mittelosteuropas vgl. die Beiträge von E. Bruckmüller, T. Cipek, G. Erdödy/C. Fazekas, P. Fiala, J. Prunk und I. Sklenka. Solche Vorstellungen fanden z.T. auch noch nach 1945 im linken und rechten Spektrum der CDU und CSU in Deutschland Anhänger – teilweise mit wirtschaftsdemokratischen Akzentuierungen, die z. B. auf die Formulierung des Ahlener Programms der CDU der britischen Zone 1947 Einfluss nahmen (vgl. Rudolf UERTZ, *Christlicher Sozialismus* (wie Anm. 46), oder in konservativ-ständischen Ideen, wie sie bis in die Mitte der 1950er Jahre im Umkreis der Autoren und der Leserschaft der Zeitschrift „Neues Abendland“ vertreten wurden; (vgl. DERS., *Konservative Kulturkritik in der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Abendländische Akademie in Eichstätt (1952–1956)*, in: *Historisch-Politischen Mitteilungen* 8 (2001), S. 45–71.