
Das Ideal eines „starken Staates“ zur Sicherung von Freiheit und sozialem Ausgleich

Beiträge des politischen Protestantismus zur christlich-demokratischen Programmatik

Traugott Jähnichen

Einleitung

In diesem Beitrag werden die wichtigsten protestantischen Traditionen vorgestellt, die in der Gründungsphase der CDU/CSU wesentliche Impulse für die Bildung einer überkonfessionellen, christlich-demokratischen Partei gegeben haben. Anders als die große Mehrheit der Protestanten in der Weimarer Republik hat der Protestantismus in der frühen Bundesrepublik ein konstruktives Verhältnis zur demokratischen Staatsform entwickelt und sich bei der Ausgestaltung und Weiterentwicklung der Demokratie aktiv engagiert. Dies geschah in jenen Jahren, von wenigen Ausnahmen wie dem Liberalen Theodor Heuss und seinem Umfeld sowie vereinzelt Sozialdemokraten in der Tradition des Religiösen Sozialismus abgesehen, wesentlich in der CDU bzw. CSU. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Strömungen des CDU-nahen Protestantismus skizziert und es sollen ihre spezifischen Beiträge zur Profilierung der Partei dargestellt werden.

1. Protestantische Traditionslinien im Prozess der Gründung der CDU/CSU

In der Gründungsphase der Christlich-Demokratischen Union lassen sich auf protestantischer Seite vereinfachend drei größere Strömungen¹ identifizieren, die aktiv an der Integration von Protestanten im Rahmen dieses zukunftsweisenden politischen Projektes mitgewirkt und eigenständige programmatische Konzeptionen in diesen Prozess eingebracht haben. Zunächst sind die Vertreter christlich-sozialer Strömungen zu nennen, die sich – wesentlich von der Stoecker-Bewegung der Zeit des Kaiserreichs geprägt – um eine Synthese christlich-nationaler und sozialer Anliegen seit den späten 1870er Jahren bemüht und in der Weimarer Zeit in der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) oder im Christlich-sozialen Volksdienst (CSVD) ihre politische Heimat gefunden hatten. Eine weitere Strömung kann als die Position konservativ-traditionalistischer Lutheraner bezeichnet werden, die aus theologischen Gründen für einen starken Staat plädierten und in besonderer Weise die obrigkeitliche Autorität staatlichen Handelns hervorhoben. Sofern sie sich vor 1933 überhaupt parteipolitisch engagiert hatten, geschah dies im Rahmen der DNVP oder der DVP. Eine Reihe von ihnen näherte sich, trotz mancher Vorbehalte, nach 1945 der Programmatik der CDU an. Schließlich ist als die wohl wichtigste Strömung in der Nachkriegszeit eine von der Bekennenden Kirche (BK) geprägte Traditionslinie zu identifizieren, welche vor dem Hintergrund des Versagens des politischen Protestantismus gegenüber dem Nationalsozialismus in neuer Weise die Übernahme öffentlicher Verantwortung von Protestanten als wesentliche Herausforderung für einen demokratischen Neuaufbau in Deutschland begriff. Diese drei Strömungen, welche jeweils bestimmte Aspekte der neueren evangelischen Sozialethik aufgenommen haben, sollen im Folgenden skizziert werden, bevor in einer resümierenden Schlussüberlegung nach

einem charakteristischen protestantischen Beitrag zur christlich-demokratischen Programmatik gefragt werden soll.

2. Die christlich-soziale Tradition der Stoecker-Bewegung

Der Pfarrer, Hofprediger und Parteigründer Adolf Stoecker hat in grundlegender Weise das öffentliche und politische Geschehen des Kaiserreichs mitgeprägt, indem er eine protestantische Parteigründung im Umfeld der Konservativen wagte und sich auf die Bedingungen moderner Massendemokratien einzustellen versuchte. Er war seit den 1860er Jahren publizistisch tätig, woraufhin er im Jahr 1874 als vierter Hof- und Domprediger von Kaiser Wilhelm I. berufen wurde. In Berlin beobachtete er die katastrophalen Lebens- und Arbeitsbedingungen der breiten Masse und gleichzeitig deren tiefe Entfremdung von christlichen Grundpositionen, nicht zuletzt unter dem Einfluss der Agitation der weithin revolutionär und atheistisch geprägten Sozialdemokratie. Angesichts dieser Situation engagierte sich Stoecker seit 1877 für sozialreformerische Ideen auf „religiöser und konstitutionell-monarchischer Grundlage“². Stoecker strebte einen monarchischen Obrigkeitsstaat an, der sich um der gesellschaftlichen Integration der Arbeiterschaft willen sozialpolitisch betätigte. In diesem Sinn versuchte er eine Antwort auf die die politischen Debatten der Zeit bestimmende „soziale Frage“ zu finden, die als Sammelbegriff für die Herausforderungen der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse im 19. Jahrhundert verstanden werden kann.³ Während sich bei den preußischen Konservativen in der Zeit des Kaiserreichs weitgehend deutliche „Aversionen“⁴ gegen sozialpolitische Initiativen feststellen lassen, versuchte Stoecker als Propagandist und Organisator der von ihm ins Leben gerufenen christlich-sozialen Bewegung innerhalb des Protestantismus konservati-

ve, obrigkeitliche Gesellschaftspositionen mit sozialpolitischen Reformbestrebungen zu verknüpfen, um das biblische Gebot der Nächstenliebe unter modernen Bedingungen umzusetzen.

Zum Kulminationspunkt seiner Bestrebungen wurde die am 1. Februar 1878 gegründete Christlich-soziale Arbeiterpartei, die zwar insgesamt gesehen stets eine Splitterpartei blieb, jedoch aufgrund des Engagements Stoeckers und seiner Gefolgsleute zumindest zeitweilig einen nicht zu unterschätzenden Einfluss in der Öffentlichkeit gewinnen konnte. Stoecker selbst errang zwischen 1879 und 1898 ein Mandat im preußischen Abgeordnetenhaus, ferner zwischen 1881 und 1893 sowie zwischen 1898 und 1908 ein Mandat als Reichtagsabgeordneter, wo er eine enge Nähe zu den Deutsch-Konservativen suchte. Seine Mandate gewann er in den pietistisch geprägten Regionen Westfalens, das Mandat für das Abgeordnetenhaus im Wahlkreis Minden-Ravensberg, das Reichtagsmandat in Siegen-Wittgenstein. Seinen größten Einfluss erreichte er in den frühen 1880er Jahren, in denen er als Mittelpunkt der sogenannten Berliner Bewegung, einer antiliberalen und zunehmend antisemitisch ausgerichteten Sammlungsbewegung vor allem des kleinen gewerblichen Mittelstands, eine führende Rolle einnahm und, unterstützt von der „Kreuzzeitung“, in den Reihen der Konservativen zwischenzeitlich beträchtlichen Einfluss gewann.⁵

Allerdings gelang es Stoecker nicht, dauerhaft politischen Einfluss zu erzielen, insbesondere weil er in seinen Anliegen weder von Bismarck noch von Wilhelm II. oder den Konservativen Unterstützung erhielt, sondern spätestens seit der Mitte der 1890er Jahre auf vielfältige Widerstände stieß. Ein wesentlicher Grund dieser Ablehnung Stoeckers seitens einflussreicher konservativer Kreise war sein sozialpolitisches Engagement, das sich zudem immer mehr mit einer antisemitischen Propaganda verband, indem der Wirtschaftsliberalismus und die krisenhafte Entwicklung

seit dem sogenannten Gründerkrach Mitte der 1870er Jahre von Stoecker auf die Aktivität von Juden zurückgeführt wurde. Ungeachtet dessen gelang es ihm im Bereich des konservativen Protestantismus, durch eine Vielzahl von Organisationen und Verbänden eine dauerhafte Traditionslinie zu begründen, die sich ihre Unterstützung insbesondere im Bereich der evangelischen Arbeitnehmervereine, des protestantischen Flügels der christlichen Gewerkschaftsbewegung und schließlich im Bereich der Freien kirchlich-sozialen Konferenz, in der Weimarer Zeit umbenannt in Kirchlich-sozialer Bund, sichern konnte. Kennzeichen dieser Bewegung war die Zielsetzung, auf konservativ-monarchischer und christlicher Grundlage in schroffer Frontstellung zur Sozialdemokratie für weitreichende soziale Reformen zu wirken. Stoeckers Ideal war ein soziales Königtum, das in Verbindung mit einer sozial orientierten Volkskirche das letztlich theologisch motivierte Ziel einer Rechristianisierung der Gesellschaft ermöglichen sollte.

Um dieses Ziel zu erreichen, wählte Stoecker den Weg in die Parteipolitik, da er nur auf diese Weise im Sinn einer „öffentlichen Mission“⁶ glaubte wirken zu können, welche er als Ergänzung zu den traditionellen kirchlichen Aufgaben der Predigt und Seelsorge verstand. Stoecker war davon überzeugt, dass seine Gegenwart als eine „Zeit des öffentlichen Lebens“⁷ zu verstehen sei, wobei es ihm darum ging, die „Gebiete des öffentlichen Lebens wieder vom christlichen Geist“⁸ zu durchdringen. Dabei wählte er die Formen der Polemik und Konfrontation, indem er immer wieder scharf gegen liberale Tendenzen und gegen die Sozialdemokratie polemisierte, hinter denen er speziell seit den 1880er Jahren immer mehr das Wirken assimilierter Juden zu identifizieren glaubte. Speziell dieser Stoeckersche Antisemitismus führte in traditionellen kirchlichen Kreisen zu einer Distanzierung und Abgrenzung von seinen Positionen. Auf der anderen Seite gelang es Stoecker auf diese Weise, im Bereich der evangelischen Jugendarbeit und auch un-

ter Studenten größeren Rückhalt zu gewinnen. So gelang ihm nach 1900 eine gewisse Stabilisierung seiner Bewegung, indem er kirchenpolitisch durch die Gründung der Freien kirchlich-sozialen Konferenz im Jahr 1897 unter dem Vorsitz des renommierten Theologen Reinhold Seeberg und parteipolitisch durch die Erringung weiterer Mandate in den Jahren 1903 und 1907 die christlich-soziale Tradition konsolidieren konnte.

Nach Stoeckers Tod im Jahr 1909 war es insbesondere sein Schwiegersohn Reinhard Mumm, der ihn als Reichstagsabgeordneter des Kreises Siegen-Wittgenstein beerbte und der die Christlich-soziale Partei bis in das Jahr 1919 führte und sodann die Integration der Christlich-Sozialen in die neu gegründete DNVP organisierte, wobei es gelang, ein moderates und ein die in der Partei strukturell angelegten Interessengegensätze zwischen Wirtschaftsverbänden und der deutsch-nationalen Arbeitnehmerschaft harmonisierendes Parteiprogramm zu entwickeln.⁹ Mumm, gleichzeitig Reichstagsabgeordneter der DNVP und Generalsekretär des Kirchlich-sozialen Bundes, gelang es, ein großes christlich-soziales Organisationsnetz innerhalb des deutschen Protestantismus zu entwickeln. Dabei konnten in der Zeit der Weimarer Republik führende Persönlichkeiten der Amtskirche, wie die Generalsuperintendenten Dibelius und Zöllner im Bereich der evangelischen Kirche der altpreußischen Union sowie die späteren Bischöfe von Württemberg und Bayern, Wurm und Meiser, zur Mitarbeit in der christlich-sozialen Bewegung und z.T. auch zur Unterstützung der DNVP gewonnen werden.

Im Blick auf die politische Ebene ist an die nicht unbedeutenden Stimmengewinne der DNVP in den frühen und in der Mitte der 1920er Jahre zu erinnern, in denen sich die Partei in bemerkenswerter Weise in der neuartigen Form einer Volkspartei zu profilieren versuchte. Neben dem Aufbau eines insgesamt kleinen, dennoch nicht unbedeutenden katholischen Flügels ist hier die sozialpolitische Rolle der

Christlich-Sozialen hervorzuheben, welche die DNVP auch für konservativ-national eingestellte Arbeitnehmerkreise als attraktiv und wählbar erscheinen ließ und deutlich machte, dass diese Partei zumindest das Potenzial besaß, mehr als ein „Sammlungsbecken der Unzufriedenen“¹⁰ zu sein. Allerdings blieb die auf eine Volkspartei zielende Programmatik der DNVP eine recht kurze Episode, da sich die von Beginn an zu beobachtenden innerparteilichen Spannungen zwischen dem Arbeitgeber- und dem Arbeitnehmerflügel innerhalb der Partei deutlich verschärften, als im Jahr 1928 der Zeitungsmogul Alfred Hugenberg den Parteivorsitz übernahm und die Christlich-Sozialen systematisch an den Rand drängte. Reinhard Mumm profilierte sich als innerparteilicher Gegenspieler von Hugenberg, wobei er lange Zeit versuchte, den Bruch innerhalb der Partei zu vermeiden, den er „für ein schweres Unglück für unser Vaterland“¹¹ hielt. Als sich jedoch Hugenberg mit seinen Vorstellungen der Beseitigung der Arbeiterversicherungen und eines Sozialabbaus innerparteilich durchsetzte, traten die Christlich-Sozialen Ende 1929 mehrheitlich aus der DNVP aus. Eine neue politische Heimat fanden sie in einer neuen evangelischen Sammlungsbewegung, dem Christlich-sozialen Volksdienst, der sich, gegen den Widerstand vieler Kräfte in der DNVP, als „eigenständige evangelische Partei“¹² neben den Deutschnationalen konstituieren konnte. Im Volksdienst spielten ursprünglich vor allem Traditionen des Württembergischen Pietismus eine wichtige Rolle und er gehörte am Ende der Weimarer Republik zu den im Reichstag vertretenen konservativen Splitterparteien.¹³ Der CSVD verstand sich als eine Bewegung, die „das gesamte öffentliche Leben“¹⁴ nach den Maßstäben des Evangeliums gestalten wollte und in der „das Religiöse, das Nationale und das Soziale“¹⁵ als politische Gestaltungskräfte betont wurden. Der Volksdienst löste sich nach der Machtübertragung an Adolf Hitler im Jahr 1933 auf, es bestand jedoch weiterhin ein informelles Netzwerk von sozial-konservati-

ven Protestanten, die sich nach 1945 mehrheitlich an der Gründung der CDU beteiligten.

Auch wenn Stoecker und seine christlich-soziale Bewegung innerhalb des Protestantismus und innerhalb der konservativen Parteienlandschaft Außenseiter blieben, haben sie in nicht unbeträchtlicher Weise einen Teil des deutschen Protestantismus sozialetisch sensibilisiert. Die Verbindung sozialpolitischer und konservativer Ideen, die Verankerung sozialstaatlicher Konzeptionen im deutschen Protestantismus sowie ein Engagement in sozialpolitisch aktiven evangelischen Vereinen und Verbänden geht wesentlich auf die Stoecker-Tradition zurück, die nach 1945 – im Vergleich zum sozialen Katholizismus allerdings nur marginal – den Arbeitnehmerflügel innerhalb der neu gegründeten CDU verstärkt hat.¹⁶

Die problematischen antisemitischen Traditionen der Christlich-Sozialen spielten nach 1933 keine Rolle mehr, innerhalb der evangelischen Kirche zählten die von Stoecker geprägten Christlich-Sozialen mehrheitlich zu den Kritikern deutsch-völkischer Theologie und antisemitischer Propaganda. Das komplexe Bedingungs- und Abgrenzungsverhältnis von traditionellem, wirtschafts- und kulturpolitisch geprägtem Antisemitismus und dem Rassenantisemitismus der nationalsozialistischen Bewegung kann hier nicht entfaltet werden. Obgleich eine unmittelbare Wirkungsgeschichte dieser christlich-sozialen Tradition bis in die Zeit des Nationalsozialismus nur bedingt konstatierbar ist, bleibt die antisemitische Grundierung nicht zuletzt der sozialpolitischen Programmatik eine schwere Hypothek der christlich-sozialen Ideen. Immerhin hatte sich angesichts der stark von pietistischen Einflüssen bestimmten Konzeption des Christlich-sozialen Volksdienstes die antisemitische Ausrichtung der Stoecker-Bewegung in der Endphase der Weimarer Republik kaum noch niedergeschlagen.

3. Die Einbindung des konservativen Luthertums in die demokratische Ordnung der Bundesrepublik

Eine nicht zu unterschätzende Differenz zwischen der Weimarer Republik und der Demokratie der Bundesrepublik ist die gelungene Einbindung des nationalkonservativen, häufig traditionell lutherisch geprägten Protestantismus. Während diese Strömung in der Weimarer Zeit „aus falsch verstandener lutherische Loyalität gegenüber aller Obrigkeit“¹⁷ politisch nach außen hin neutral, faktisch jedoch in traditioneller Verbundenheit zur Monarchie stand und dementsprechend die demokratische Ordnung der Weimarer Republik ablehnte, gelang es nach 1945 in bemerkenswerter Weise, konservativ geprägte Christen und Theologen, trotz vieler Vorbehalte, in die demokratische Ordnung einzubeziehen. Dies gelang nicht zuletzt deshalb, weil innerhalb der CDU/CSU für diese Kreise wichtige Artikulations- und Diskussionsforen geschaffen wurden, welche eine Annäherung an die demokratische Grundordnung ermöglichten. Exemplarisch lässt sich diese Entwicklung am Beispiel des Erlanger Theologen Walter Künneth zeigen.

Nach Künneth ist in enger Anlehnung an das lutherische Konzept der Obrigkeit der Staat eine Ordnungsmacht, der von Gott zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung eingesetzt und durch eine souveräne Machtausübung gekennzeichnet ist. Dementsprechend hat nach Künneth der Staat „Teil an der Souveränität Gottes“¹⁸, für die staatliche Machtausübung wird „eine Übertragung eines Stückes göttlicher Schöpfungsmacht auf die Menschen“¹⁹ gewährt. In diesem Sinn ist der Staat eine einzigartige Größe, die als „Machtorgan Gottes“²⁰ zur Abwehr des aus der menschlichen Sündhaftigkeit resultierenden Chaos eingesetzt ist. Dieser Machtstaat ist durch „obrigkeitliche Beziehungen“²¹ im Sinn einer strikten Über- und Unterordnung in allen Lebensbereichen gekennzeichnet. Mit dieser Konzeption des Staates, die wesentlich von dem Machtaspekt, der hierar-

chischen Über- und Unterordnung sowie einer stellvertretenden Funktion göttlicher Souveränität geprägt ist, versuchte Künneht einerseits den Begriff der „Obrigkeit“ in seiner Gegenwartsbedeutung zu entfalten und gleichzeitig gesellschaftspolitisch einsichtig zu machen, dass nur ein derart starker Machtstaat zur Legitimität von Herrschaftsausübung berechtigt ist.²² Künneht ging es um eine „machtvolle Überordnung des Staates gegenüber der Gesellschaft“²³, indem der Staat eine „verantwortliche Zwischeninstanz“²⁴ zwischen Volk und Gott darstellt.

Dieses auf den starken Ordnungsstaat fixierte Denken Künnehts ist mit demokratischen Konzeptionen nur schwer zu vermitteln. Immerhin hat sich Künneht von seinen Voraussetzungen her um eine bedingte Akzeptanz der Demokratie bemüht. So kritisierte er einerseits den Gedanken der Volkssouveränität als „Illusion“²⁵, da die Vorstellung des Staates als einer „Funktion des Volkswillens, als die Summe aller Staatsbürger“²⁶ im Widerspruch zum Obrigkeitsgedanken und der hinter jeder Staatsform stehenden Autorität Gottes stehe. Andererseits – und dies bezeichnet das Neue der konservativen evangelischen Staatsethik nach 1945 – konnte Künneht in begrenzter Weise die Demokratie und sogar den Gedanken der Volkssouveränität positiv rezipieren. So stellte er auf der dritten Tagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU am 12. Juni 1954 in Wuppertal heraus, dass auch demokratisch gewählte Präsidenten und Minister als Ausdruck eines obrigkeitsstaatlichen Verständnisses legitimiert seien. Demokratische Wahlen begründen nach Künneht zwar „nicht das Amt der Obrigkeit und die Staatsordnung, ... (sondern) setzen diese lediglich in einer historischen Situation in Kraft.“²⁷ Insofern kann nach Künneht durch Wahlen durchaus eine legitime staatliche Autorität eingesetzt werden, die jedoch ihrerseits stets auf die Anordnung durch den göttlichen Erhaltungswillen angewiesen bleibt und für diesen offen sein muss. Die Volkssouveränität begründet somit nicht

die staatliche Ordnung, kann allerdings bestimmte Möglichkeiten „aktiver Beteiligung des Volkes“²⁸ und nicht zuletzt den Gedanken der individuellen Freiheit des Individuums gegenüber der Staatsgewalt zum Ausdruck bringen. Mit diesen Überlegungen hat Künneth eine gewisse Offenheit der traditionellen lutherischen Ethik des Politischen für die Demokratie aufgezeigt, da diese nunmehr ähnlich wie die Monarchie als eine Herrschaftsform angesehen wird, deren Legitimation letztlich durch ihre Bezogenheit auf den göttlichen Willen als Begründung politischer Autorität erwiesen werden muss. Vor- und Nachteile der unterschiedlichen Staatsformen – insbesondere Monarchie und Demokratie – wurden von Künneth funktional diskutiert, wobei er besondere Defizite der Demokratie in einer Tendenz zur „Pöbelherrschaft“²⁹ und einer gewissen Funktionsuntüchtigkeit in Krisenzeiten sah. Politische Parteien wurden von ihm ebenfalls skeptisch betrachtet, da sie weithin von Interessengruppen bestimmt wären und tendenziell „die freie politische Entscheidung und persönliche Verantwortung“³⁰ der Mandatsträger unterminierten. Parteien sollten in seiner Sichtweise vorrangig „die Inkraftsetzung des Amtes der Regierung ... ermöglichen“³¹, wobei ein gewählter Staatsvertreter zur stellvertretenden Verantwortung für das Ganze bestimmt ist und die Parteiinteressen in den Hintergrund gerückt werden müssen.

Künneth verband auf diese Weise ein autoritäres Staatsverständnis mit demokratischen Spielregeln, die im Wesentlichen als ein Mittel zur Auswahl und gegebenenfalls Ablösung von Herrschaftsbefugten interpretiert worden sind. Immerhin hat diese innerhalb des Protestantismus als äußerst konservativ zu bezeichnende Position eine – wenn auch nur eingeschränkt – positive Bezugnahme auf die demokratische Grundordnung entwickelt. Die Kritik weiter gehender Demokratisierungstendenzen durch Künneth und andere lutherische Theologen ist wesentlich in ihrer skeptischen Anthropologie begründet, welche das Ver-

folgen von Eigeninteressen als gesellschaftlich desintegrierend und die staatliche Ordnung auflösend bewertet hat. Demgegenüber wurde in einem starken Staat im Sinn des Obrigkeitsbegriffs eine notwendige Begrenzung der destruktiven Tendenzen der Menschen – theologisch als Sünde qualifiziert – gesehen. Mit dieser Position vertrat Künneth innerhalb des evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU der 1950er Jahre eine Minderheitenposition, wie es auch im Rahmen der Tagung vom Juni 1954 durch ein weiteres Referat von Martin Redeker über die evangelische Verantwortung in der Demokratie und die dort geführten Diskussionen deutlich wird.³² Vor diesem Hintergrund hat der hier angedeutete Streit um die Bedeutung der Demokratie innerhalb des evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU demokratische Haltungen faktisch gefördert, da in diesem Rahmen ein Pluralismus christdemokratisch orientierter Theologen deutlich geworden ist, der zu einem offenen Dialog führte.

Trotz einer anfangs zögerlichen Rezeption der demokratischen Staatsform hat auch das konservative Luthertum in Deutschland immer mehr den Weg der Zustimmung zum demokratischen Rechtsstaat gefunden. Dies lässt sich exemplarisch an Künneths weiterer Entwicklung seiner politischen Ethik zeigen. So hat er in seinem Werk „Der Christ als Staatsbürger“ – eine grundsätzliche Neubearbeitung seiner früheren Ausarbeitung „Politik zwischen Dämon und Gott“ – die demokratische Entwicklung der Bundesrepublik positiv würdigen und die demokratische Staatsform als „diejenige politische Ordnung“ charakterisieren können, „welche die Prinzipien von Recht und Freiheit als höchste, unantastbare Lebenswerte erkannt hat und sie zum entscheidenden Thema ihres politischen Dienstes und ihrer Zukunftsaufgabe erhebt.“³³ Diese explizite Würdigung der Demokratie hat Künneth nunmehr auch gegenüber den Gefahren eines Staatsabsolutismus zum Ausdruck gebracht. Auf der anderen Seite hat er kritisch Gefährdungen der De-

mokratie angesprochen, wobei er insbesondere eine Mehrheitsdemokratie ohne die Basis von Grundwerten problematisiert hat, wie es das Beispiel der formal auf demokratischem Wege erfolgten Beseitigung der Weimarer Verfassung gezeigt hatte. Prononciert betonte Künneth auch in seinem Spätwerk die Deutung des Staates als einer „überindividuellen Ordnungsmacht“³⁴, der auf die Anerkennung bestimmter Wertvorstellungen, wie sie in den Grundwerten verankert ist, angewiesen ist und der diese Werte im Sinn eines „starken Staates“ gegen Infragestellungen des Rechtsbewusstseins und der ethischen Grundorientierungen zu verteidigen hat.³⁵ Neben der Betonung des Rechts und der Freiheit stellte er somit erneut den Machtaspekt staatlichen Handelns in den Mittelpunkt seiner staatsethischen Anschauungen – hier ist ein weiterwirkendes Motiv des Obrigkeitsbegriffs der 1950er Jahre zu sehen, wobei die Überlegungen Künneths nunmehr dezidiert auf „die demokratische Einheit von Recht, Freiheit und Macht“³⁶ zielten. Diese Weiterentwicklung der Position Künneths zeigt, wie der konservative Teil des deutschen Luthertums immer mehr seine skeptische Grundhaltung gegenüber der Demokratie überwunden und von den eigenen Denkvoraussetzungen her zu einer Zustimmung zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung gefunden hat. Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU hat in diesem Diskussionsprozess eine zentrale Rolle gespielt und die Integration dieses Flügels des Protestantismus in die bundesdeutsche Demokratie wesentlich befördert.

4. Der Neuaufbruch öffentlicher Verantwortung im Umfeld der Bekennenden Kirche

Im Vergleich zur Tradition der Christlich-Sozialen und des konservativen Luthertums kam den durch die Erfahrungen des Kirchenkampfs politisch sensibilisierten Mitgliedern

der Bekennenden Kirche die größte Bedeutung auf Seiten der evangelischen Kirche im Prozess der Gründung und Entwicklung der CDU zu. Die meisten der hier Beteiligten waren politisch zuvor nicht gebunden und wagten „nach 1945 die ersten Schritte in die öffentliche Verantwortung und auch ins parteipolitische Engagement.“³⁷ Gemeinsam war ihnen die Überzeugung, dass im Sinn der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung, wonach „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“³⁸ zielt, eine evangelische Verantwortung für das öffentliche Leben wahrzunehmen sei. Dieser Weg zum politischen Engagement, der von vornherein auf die demokratische Staatsform positiv bezogen war³⁹, wurde auch durch kirchenleitende Gremien unterstützt, wie es sehr früh in der Erklärung der sogenannten Kirchenführerkonferenz in Treysa vom 27.–31. August 1945 in dem „Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben“ deutlich wurde.⁴⁰

Wenn auch eine große Zahl führender Kirchenvertreter und viele Pfarrer den Gründungsprozess der CDU/CSU unterstützten, blieb diese Entscheidung nicht unumstritten. Es war insbesondere der theologische Vordenker der BK, Karl Barth, und der von ihm beeinflusste sogenannte dahlemitische Flügel⁴¹, der heftig gegen die Inanspruchnahme des Attributs „Christlich“ für eine parteipolitische Organisation protestierte. Gegen christlich geprägte Parteigründungen wandte Barth ein, dass Christen „im politischen Raum ... gerade mit ihrem Christentum nur anonym auftreten“⁴² könnten. In diesem Sinn sah er eine christliche Parteigründung als Missbrauch des christlichen Namens an.

Gegen diese Einwände versuchten evangelische Christdemokraten ihre Position zu verteidigen, so etwa der rheinische Unternehmer, Synodale und Vorsitzende des sozialethischen Ausschusses seiner Landeskirche, Friedrich Karrenberg. Er gestand Barth zu, dass die Gefahr eines Missbrauchs des Attributs „Christlich“ insbesondere dann gegeben wäre, wenn das „Christliche“ als Besitzanspruch gel-

tend gemacht würde. Allerdings sah er darin keine Zwangsläufigkeit, sondern betonte vielmehr, dass gegenüber säkularen Politikkonzeptionen der Anspruch Gottes auf das ganze Leben – wie in Barmen II zum Ausdruck gebracht – gerade auch durch die Möglichkeit einer christlich-demokratischen Politik angestrebt werden müsste. Dabei hielt er die Allianz von evangelischen und katholischen Christen angesichts starker säkularer Kräfte für notwendig. In diesem Sinn sollte man nach Karrenberg „das ‚Christliche‘ nicht streichen, aber man muss dafür sorgen, dass das ‚Christliche‘ ernst, gegebenenfalls ernster genommen wird als bisher.“⁴³ Die hier zum Ausdruck kommende Abgrenzung gegenüber säkularen Tendenzen war für die überwiegende Mehrheit der Protestanten zeittypisch, sie prägte wesentlich die Motivation zum politischen Engagement in der CDU.

Diese Grundhaltung wird auch bei Gerhard Ritter deutlich, dem „spiritus rector“ des Freiburger Widerstands-Kreises und Vordenker einer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Neuordnung nach dem Krieg⁴⁴, der nach 1945 wesentlich die Arbeit der neu konstituierten EKD-Kammer für öffentliche Ordnung bestimmte. Von Ritter stark geprägt ist das „Wort an die Gemeinden“ der evangelischen Kirchenkonferenz von Treysa vom 31. August 1945⁴⁵, in dem die eigene Situation als „Katastrophe“ und „Gottes Zorngericht“ interpretiert wurde. Die Gründe hierfür sah das „Wort“ in der Abkehr von Gott, letztlich also im „Geist des Säkularismus“ der Neuzeit.

Im Hintergrund der geistesgeschichtlichen Deutungen der Zeit stand, wie exemplarisch in dem Treysaer Wort zum Ausdruck gebracht, eine Kritik des neuzeitlichen „Säkularismus“. Solche Zeitdeutungen fanden sich nicht nur im „Freiburger Kreis“, sondern auch im konservativ geprägten Kronberger Kreis um den Bad Bollener Akademieleiter Eberhard Müller⁴⁶ oder bei Alfred Müller-Armack, dem späteren Staatssekretär im Wirtschaftsministerium, dessen

kultur- und religionssoziologisch orientierte Studie „Das Jahrhundert ohne Gott“⁴⁷ gerade in evangelischen Kreisen große Aufmerksamkeit gefunden hatte. Müller-Armack ging es wesentlich darum, die aufgrund eines Abfalls von der christlichen Tradition zu „Verabsolutierungen“ bzw. „Idolbildungen“ neigende Kultur des 19. Jahrhunderts zu überwinden. Indem Müller-Armack die säkularisierten „Ersatzweltanschauungen ... Sozialismus (und) Nationalismus“⁴⁸ problematisierte, strebte er auf der Grundlage der christlichen Ethik eine Neubegründung von wirtschaftlicher und politischer Ordnung an. Vor dem Hintergrund einer Kritik der neuzeitlichen Entwicklungen während des 19. Jahrhunderts, die sowohl die materialistischen Weltdeutungen wie auch die politischen Bewegungen des Sozialismus und des Nationalismus hervorgebracht haben, finden sich im Horizont der „Säkularismus-These“ in vielen programmatischen Schriften von meinungsbildenden Protestanten der Nachkriegszeit Aufrufe für eine gemeinsame politische Verantwortung von Christen.⁴⁹ Als ideengeschichtliches Verbindungselement für Christen beider Konfessionen – dies gilt nicht allein für die Situation in Deutschland, sondern ebenso für die in den meisten westlichen Ländern – ist die Bedeutung der Säkularismus-These für die Nachkriegszeit kaum zu überschätzen und hat sich in zahlreichen Entwürfen einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung niedergeschlagen.⁵⁰

Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund sind die zentralen politischen Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung und um die Deutschlandpolitik, die den politischen Protestantismus der 1950er Jahre prägten, zu interpretieren. Die Mehrheitsposition, wie sie innerhalb des Protestantismus bei den Mitbegründern der CDU und seit 1952 im Evangelischen Arbeitskreis (EAK) der CDU⁵¹ vertreten wurde, unterstützte die von Konrad Adenauer betriebene Westorientierung der Bundesrepublik, um eine christlich begründete Gesellschafts- und Wertauffassung

gegenüber säkularistischen Strömungen zu verteidigen. Dementsprechend kritisierte man tendenziell neutralistische Haltungen, wie sie seit seinem Bruch mit Adenauer insbesondere Gustav Heinemann politisch vertrat⁵², der nunmehr gegen die Protestanten in der CDU mit der neu gegründeten Gesamtdeutschen Volkspartei und später als Sozialdemokrat um evangelische Wählerstimmen konkurrierte.⁵³ Heinemann näherte sich mehr und mehr den von Barth vertretenen Positionen an, wie sie sich bereits im umstrittenen „Darmstädter Wort“ der Kirchlichen Bruderschaften von 1947 niedergeschlagen hatten, das eine christlich geprägte Frontenbildung im sich abzeichnenden Ost-West-Konflikt strikt ablehnte.⁵⁴ Spätestens als sich jedoch auch die SPD in den Jahren 1959/60 deutschland- und bündnispolitisch auf die vollzogene Westbindung positiv bezog, war diese Auseinandersetzung faktisch entschieden. Den Protestanten in der CDU und speziell dem EAK gebührt das große Verdienst, „durch die Bejahung der Westbindung den traditionellen Nationalismus im konservativen Protestantismus“⁵⁵, der sich nach 1945 auch in einer neutralistischen oder linksorientierten Haltung ausdrücken konnte, überwunden zu haben.

Neben diesen die öffentlichen Debatten und Wahrnehmungen stark prägenden Auseinandersetzungen ist auf einen weiteren, in der Regel zu wenig beachteten Beitrag der in der CDU engagierten Protestanten hinzuweisen: Die Ausarbeitung und Durchsetzung der Ordnungskonzeption der Sozialen Marktwirtschaft, bei der eine freiheitliche Wirtschaftsordnung mit der Berücksichtigung sozialer Anliegen verknüpft worden ist. Diese Konzeption ist nicht allein aufgrund des biographischen Hintergrunds der maßgeblichen Theoretiker und Akteure, sondern auch sachlich in wesentlichen Zügen von den sozialetischen Traditionen des Protestantismus bestimmt.⁵⁶

Diese Tradition basiert – in einer längeren historischen Perspektive betrachtet – wesentlich auf einem protestan-

tisch geprägten Staatsverständnis, wie es bereits für die bürgerlichen Sozialreformer in den 1870er Jahren in Deutschland kennzeichnend gewesen ist. Deren Intentionen gingen dahin, den Staat als Garanten der allgemeinen Wohlfahrt in die Pflicht zu nehmen, um die seinerzeit vorherrschende liberale Freihandelspolitik durch eine aktive staatliche Sozialpolitik zu überwinden. Den Staat nicht nur als Macht- und Kulturstaat, sondern ergänzend auch als Sozialstaat zu begreifen und ihn für ein aktives Handeln zugunsten der sozial Schwächeren handlungswillig zu machen, war das Ideal dieser vornehmlich protestantisch geprägten Sozialreformer. Ziel des sozialstaatlichen Handelns sollte es sein, „einen immer größeren Teil unseres Volkes zur Teilnahme an allen höheren Gütern der Kultur, an Bildung und Wohlstand zu berufen.“⁵⁷

In Ergänzung zu diesem protestantisch geprägten Staatsverständnis haben die Theoretiker⁵⁸ der Sozialen Marktwirtschaft in ihren anthropologischen Überlegungen die unbedingte Geltung der Persönlichkeitswürde des Einzelnen herausgestellt: Jede wirtschaftliche Ordnung muss den individuellen „Persönlichkeitswert und ... (die) Würde“⁵⁹ des Menschen achten. Als grundlegende normative Voraussetzung stellten die Begründer der „Sozialen Marktwirtschaft“ die Sicherung der Subjektstellung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen heraus, die Personalität des Menschen sollte gegenüber kollektivem Zwang ebenso geschützt werden wie vor einer Unterordnung unter die Kapitalinteressen. Die personale Würde und Verantwortlichkeit des Menschen, der „niemals zum bloßen Mittel für politische oder wirtschaftliche Zwecke gemacht“⁶⁰ werden dürfe, bezeichnet den anthropologischen Ausgangspunkt der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft.

Dementsprechend sind als größte Gefahr der gesellschaftlichen Entwicklung die Prozesse der Gefährdung der individuellen Persönlichkeit des Menschen betrachtet worden, wie sie in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts,

„der politischen und ökonomischen Despotie“ sowie den Tendenzen der „allumfassenden Organisierung ... und gesellschaftlichen Funktionalisierung des Menschen“⁶¹ zum Ausdruck kommen. Dass demgegenüber nur in der Freiheit der eigentliche Sinn des menschlichen Lebens zu finden ist, bezeichnet nach Röpke den „Kern des christlichen Denkens des Abendlandes“.⁶² Individuelle Freiheit als Konsequenz aus der Anerkennung der Würde des Menschen ist die grundlegende normative Bestimmung zur Begründung der Sozialen Marktwirtschaft, welche politische und wirtschaftliche Freiheitsrechte unmittelbar nach sich zieht. Dass eine freiheitliche Ordnung sich auch als ökonomisch höchst effizient erweist, ist nach Müller-Armack ein „glückliches Zusammentreffen“⁶³, im Konfliktfall würde er eine freiheitliche Ordnung einer effizienten Ökonomie vorziehen.

Der normative Vorrang der Freiheit vor anderen Wertentscheidungen wie auch gegenüber einem reinen Nutzenkalkül ist somit als ein grundlegendes Merkmal der „Sozialen Marktwirtschaft“ herauszustellen. Rüstow charakterisierte die Soziale Marktwirtschaft als „einzige Wirtschaftsform, die mit der menschlichen Freiheit im Sozialen und Staatlichen vereinbar ist.“⁶⁴ In diesem Zusammenhang stellten die Theoretiker des Modells grundsätzlich die hohe Affinität eines freiheitlichen, weithin protestantisch geprägten Ethos zu dem marktwirtschaftlichen Ordnungsmodell wie auch zur politischen Demokratie, die man beide „theoretisch wie praktisch“⁶⁵ eng verbunden sah, heraus.⁶⁶ Diese Verknüpfung von freiheitlicher politischer und wirtschaftlicher Ordnung ist nach den Erfahrungen der NS-Zeit kennzeichnend für diese protestantischen Theoretiker, der ordnungspolitisch geforderte „starke Staat“ ist nicht als autoritärer, sondern dezidiert als demokratischer Staat verstanden worden. Der „starke Staat“ sollte sich insbesondere gegenüber ökonomischen Interessen und Machtkonzentrationen als handlungsfähig erweisen.

Im Blick auf die notwendige Balance von Freiheit und Gerechtigkeit ging es den Theoretikern der Sozialen Marktwirtschaft darum, eine ethisch verantwortbare und ökonomisch leistungsfähige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung konzipiert zu haben, die in einer Weiterentwicklung des klassischen Liberalismus die berechtigte Kritik an der „unsozialen Marktwirtschaft“⁶⁷ konstruktiv bearbeitet. In diesem Sinn ist die Soziale Marktwirtschaft eine auf ethischen Werten beruhende Wirtschaftsordnung, welche auf der Grundlage der Menschenwürde und der daraus folgenden individuellen Freiheitsrechte in gleicher Weise auch eine Lösungsperspektive zur Bewältigung der „sozialen Frage“ aufgezeigt hat: „Zwei großen sittlichen Idealen fühlen wir uns verpflichtet, der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit“⁶⁸, wobei beide Werte in neuartiger Weise integrativ verknüpft werden sollen. Diese Zielsetzung kommt in der programmatischen Selbstbeschreibung der Sozialen Marktwirtschaft als einem Ordnungsmodell, das „die Ziele der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit zu einem praktischen Ausgleich“⁶⁹ bringt, treffend zum Ausdruck.

Die rechtlichen und ökonomischen Entscheidungen zur Ausgestaltung des Ordnungsmodells der Sozialen Marktwirtschaft stehen in einer deutlichen Beziehung zu den normativen Grundentscheidungen. Im Sinn der Sicherung einer freiheitlichen Ordnung ist der Schutz der individuellen Freiheitssphäre, d. h. die rechtliche Garantie privaten Eigentums sowie die Vertragsfreiheit grundlegend. Nur auf diese Weise lässt sich die Marktwirtschaft mit den anthropologischen Motiven des Eigeninteresses und der Selbstverantwortung verknüpfen, worin nach Rüstow wesentlich ihre ökonomische Überlegenheit begründet ist.⁷⁰ Privates Eigentum und Vertragsfreiheit tragen einerseits zur Sicherung und Unabhängigkeit der Individuen, zum Schutz eines individuellen Handlungs- und Freiheitsbereiches, bei und ermöglichen andererseits wirtschaftliches Handeln gemäß einem individuellen Nutzungskalkül, das insbesondere einen

sparsamen Einsatz der Ressourcen und eine effiziente Kontrolle der Unternehmen fördert.

Der wirtschaftliche Bereich, in dem die positiven Wechselwirkungen von Einzel- und Gesamtinteressen greifen, ist derjenige der fairen Leistungskonkurrenz. Eine auf Konkurrenz beruhende Wettbewerbsordnung, in der sich der Leistungsfähigere durchzusetzen vermag, bietet in dieser Perspektive die Gewähr für eine effiziente Produktivität, da sie ein „vorzüglich brauchbares Mittel zur Verwirklichung des gerechten Preises“⁷¹ darstellt. Die sich auf Wettbewerbsmärkten bildenden Preise ermöglichen eine dezentrale Direktion der Produktion, sodass durch die Berücksichtigung der Nachfrager in effizienter Weise die allgemeine Güterversorgung sichergestellt und darüber hinaus die Freiheit des Konsums ermöglicht wird.⁷² Die konstituierenden Prinzipien einer Wettbewerbsordnung sind somit neben den genannten rechtsstaatlichen Voraussetzungen offene Märkte mit Leistungskonkurrenz und ein sich daraus entwickelndes funktionsfähiges Preissystem.⁷³

Allerdings ist eine marktwirtschaftliche Ordnung in der ordoliberalen Perspektive der Sozialen Marktwirtschaft – dies markiert eine wesentliche Differenz zum klassischen Wirtschaftsliberalismus – keine in sich selbst stabile Ordnung, sondern sie bedarf insbesondere angesichts von Monopolisierungsbestrebungen der Marktteilnehmer gewisser regulierender Prinzipien.⁷⁴ So stellen Monopole oder auch Oligopole ebenso wie Kartelle nur unzureichend zu kontrollierende Machtgebilde⁷⁵ dar und bedeuten eine schwere Störung der Leistungskonkurrenz. Der Sinn der marktwirtschaftlichen Ordnung ist es jedoch, die ökonomische Macht einzelner Akteure durch „ein Gegensystem von Kräften“⁷⁶ zu binden. Weil dies in der realen Wirtschaftsgeschichte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts – anders als in den theoretischen Modellierungen – nur unzureichend geschehen sei, könne im Blick auf die Vergangenheit nicht von einer echten Wettbewerbsordnung gesprochen werden, son-

dern lediglich von einer „verschlackten und verdorbenen Form“ derselben.⁷⁷ Da zudem öffentliche Macht aus demokratiethoretischen Gründen ein Monopol des Staates sein soll, ist die „Monopolbekämpfung“ ein „entscheidender Punkt, wo der Weg der sozialen Marktwirtschaft sich vom Weg der unsozialen Marktwirtschaft scheidet.“⁷⁸ Dem „starken“ und „neutralen“ Staat kommt dementsprechend die Aufgabe zu, die Konkurrenz zu sichern und zu verteidigen. Die Monopolbildung ist grundsätzlich zu kontrollieren und einzuschränken, nach Ansicht einer EKD-Arbeitsgruppe um von Dietze sollten diejenigen monopolartigen Unternehmen, die aus technischen oder wirtschaftlichen Gründen notwendig sind, sogar unter Staatsaufsicht gestellt werden.⁷⁹ Zur Bekämpfung von Kartell- und Monopolbildungen sowie zur Kontrolle von Fusionen ist nach langen, politisch schwierigen Vorarbeiten⁸⁰ im Jahr 1957 das „Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen“ verabschiedet worden.

Neben dieser ordnungspolitischen Sicherung der Voraussetzungen und der Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs – Röpke hat diesen Bereich als „Rahmenpolitik“⁸¹ bezeichnet – kommen dem staatlichen Handeln im Rahmen der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft die Aufgaben einer aktiven Wirtschafts- und einer gestaltenden Sozialpolitik zu, die man „Markt- und Strukturpolitik“⁸² nennen kann. Im Unterschied zu den punktuellen und vielfach unsystematischen staatlichen Interventionen in das Marktgeschehen seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts soll – so der selbstgesetzte Anspruch – eine neuartige Form von Eingriffen im Einklang mit den Marktgesetzen entwickelt werden.⁸³

Der in diesem Sinn von Rüstow bereits 1932 geprägte „paradoxe Begriff des liberalen Interventionismus“⁸⁴ signalisiert die Schwierigkeiten, die zu bedenken sind: Das Substantiv „Interventionismus“ steht für die Absage an den klassischen Wirtschaftsliberalismus, der sich im „Lais-

sez-faire-Kapitalismus“ konkretisierte und der aus dogmatischen Überlegungen heraus jede Form der Staatsintervention abwies. Das Adjektiv „liberal“ bezeichnet hier die Aufgabe, einen prinzipienlosen Interventionismus, der letztlich die Wettbewerbsordnung aufhebt, zu vermeiden und markiert die Suche nach Formen der Intervention, die mit der marktwirtschaftlichen Ordnung korrespondieren.

Röpke hat in Aufnahme und Weiterentwicklung der Impulse Rüstows zwei Prinzipien formuliert, welche die Form des „liberalen Interventionismus“ näher bestimmen. Er hat zum einen den Grundsatz der „Anpassungsinterventionen“⁸⁵ vertreten, die im Unterschied zu „Erhaltungsinterventionen“, die er als „gefährlich und irrationell“⁸⁶ abgelehnt hat, darauf zielen, bestimmte Härten und Brüche bei ökonomischen Umstellungen durch Innovationen u. a. oder auch krisenhafte Korrekturen abzumildern und insbesondere die Benachteiligten in der Gesellschaft zu unterstützen. Dabei ist – in Abgrenzung zu Erhaltungsinterventionen, die einen notwendigen ökonomischen Strukturwandel lediglich hinauszögern und damit letztlich erschweren – darauf zu achten, dass die Form der Intervention „in der Wirkungsrichtung der Marktgesetze“ verläuft, damit also „nur das in vernünftiger Weise vorwegnimmt, was bei voller Wirtschaftsfreiheit ‚auf die Dauer‘, spät und unter sozial unverträglichen Reibungsverlusten, eintreten würde.“⁸⁷

Das andere Prinzip des „liberalen Interventionismus“ hat Röpke aufgrund der Unterscheidung von konformen und nichtkonformen Eingriffen gewonnen. Gemeint ist hiermit der Grundsatz, dass alle Interventionen mit den Prinzipien der marktwirtschaftlichen Ordnung verträglich sein müssen, d. h. dass der Preismechanismus und die dadurch bewirkte Steuerung von Produktion und Nachfrage nicht gestört werden dürfe.⁸⁸ Müller-Armack hat an diese Überlegungen anknüpfend häufig den Begriff der „marktkonform[en]“⁸⁹ Eingriffe verwandt, wobei er darunter solche wirtschaftspolitischen Eingriffe und sozialpolitischen

Schutzmaßnahmen verstand, welche nicht in den marktwirtschaftlichen „Ablauf selbst schädigend einwirken“.⁹⁰

Im Sinn der Systematik Röpkes ist schließlich von der „Marktpolitik“ des „liberalen Interventionismus“ die „Struktur- und Sozialpolitik“ als eine weitere Form staatlicher Einflussnahme auf das Wirtschaftsgeschehen zu unterscheiden, da „die Wirtschaftsordnung ... der Ergänzung durch eine Sozialordnung“⁹¹ bedarf. Nach Müller-Armack ist die „Schaffung eines sozialen Rechtes“ einerseits „geradezu Voraussetzung für das Funktionieren der Marktwirtschaft“ und andererseits sind „bestimmte Lücken der privaten Wirtschaft durch soziale Veranstaltungen auszufüllen.“⁹² Sozialpolitik wird hier in doppelter Perspektive als Voraussetzung wie als Konsequenz marktwirtschaftlichen Handelns verstanden.

Hauptaufgabe der Struktur- bzw. Sozialpolitik⁹³ sind zunächst die wesentlich aus sozialen Erwägungen vorzunehmenden Einkommenskorrekturen zugunsten derjenigen, die in Notlagen sich selbst nicht helfen können⁹⁴, sowie bestimmter Gruppen mit abgeleiteten Einkommen. Solche Korrekturen bei der Einkommensverteilung sind notwendig, da ein Teil der Einkommen – exemplarisch sind hier Renteneinkommen zu nennen – nicht direkt von marktwirtschaftlichen Prozessen abhängt und weil die Verteilung im Rahmen der Wettbewerbsordnung nach einem rein sachlichen Mechanismus, d. h. „sozial blind“⁹⁵, geschieht und auf besondere Lebenslagen, etwa auch bei Krankheit und Behinderung, keine Rücksicht nimmt.⁹⁶ Dementsprechend hat die staatliche Sozialpolitik distributiv die marktvermittelte Einkommenserzielung aufgrund sozialpolitischer Erwägungen mit dem Ziel eines sozialen Ausgleichs zu korrigieren.

Ausblick

Evangelische Beiträge zur programmatischen Entwicklung einer christdemokratischen Politik speisen sich aus unterschiedlichen Traditionen und lassen sich nicht leicht auf einen Nenner bringen. Die christlich-soziale Tradition der Stoecker-Bewegung, das obrigkeitsorientierte, konservative Luthertum und größere Teile des durch den Kirchenkampf sensibilisierten Protestantismus sind die wichtigsten Strömungen, die in der Gründungs- und Konsolidierungsphase der Union das evangelische Profil geprägt haben. Anders als der Katholizismus, der durch eine naturrechtlich fundierte Sozialethik eine bewährte Grundlage für politisches Handeln anbot, war es für Protestanten in der CDU schwieriger, eine theologisch-ethische Begründung für das eigene politische Handeln zu finden und so dominierte eher eine Suchbewegung nach der „evangelische[n] Ausprägung des ‚C‘“ bzw. es wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, „was typisch evangelisch in der Politik sei.“⁹⁷ Als wesentliche Erfolge der Protestanten in der CDU können die Verankerung der Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft und damit die Umsetzung z.T. traditioneller Anliegen der Christlich-Sozialen, die Einbindung des ursprünglich tendenziell nationalistisch ausgerichteten konservativen Protestantismus in die westliche Wertegemeinschaft und die allmähliche Annäherung des traditionellen Luthertums an die Demokratie bezeichnet werden. Im Unterschied zur Weimarer Republik, wo es gerade der nationalistisch orientierte Mehrheitsprotestantismus war, der kaum ein positives Verhältnis zur Demokratie gewinnen konnte, hat sich in der Bonner Republik auch der konservative Protestantismus konstruktiv in die Politik eingebracht, diese mitgestaltet und ist dabei seinerseits verändert worden.

Versucht man, ein gemeinsames Motiv der unterschiedlichen Strömungen der Protestanten, die sich in der Früh-

phase in der CDU engagiert haben, zu beschreiben, ist es wohl das im Kern lutherisch geprägte Staatsverständnis. Die Orientierung an einem starken, über den Einzelinteressen stehenden neutralen Staat verbindet Christlich-Soziale, konservative Lutheraner und die Theoretiker der Sozialen Marktwirtschaft. Gleichzeitig bezeichnet dies eine Differenz zum Katholizismus, den in Deutschland spätestens seit dem Kulturkampf stets Vorbehalte gegenüber einem starken Staat geprägt haben. Zudem zeigt sich an Hand der Auseinandersetzungen um das Verständnis der Subsidiarität, dass zwischen den Konfessionen neben Gemeinsamkeiten auch Unterschiede im Verständnis der Zuordnung von gesellschaftlichen Gruppen und staatlicher Verantwortung bestehen.⁹⁸ Die den politischen Protestantismus traditionell prägende Staatsauffassung ist unter den Bedingungen der Bonner Republik und nicht zuletzt auf Grund des Engagements von Protestanten in der CDU dahingehend verändert worden, dass sozialpaternalistische Haltungen durch die Betonung der Würde und Autonomie der Einzelnen nach und nach überwunden und eine Zustimmung zur demokratischen Ordnung erarbeitet worden sind. In diesem Sinn hat die evangelische Sozialethik durch die Diskussionen innerhalb der Union wichtige Anregungen erhalten und gleichzeitig haben Protestanten die christlich-demokratische Programmatik wesentlich mitgeprägt.

Anmerkungen

¹ Torsten Oppelland: „Politik aus christlicher Verantwortung“. Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU in der Ära Adenauer, in: Thomas Sauer (Hg.): Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik. Stuttgart u. a. 2000, S. 35–64 unterscheidet innerhalb der sich gründenden CDU/CSU zwischen Protestanten mit parteipolitischen Bindungen vor 1933 (DNVP, CSVD und Liberale) und denen, die durch die Bekennende Kirche geprägt waren (ebd., S. 35). Dabei werden von ihm konservative Lutheraner als eigenständige Traditionslinie sowie die Überschneidungen von DNVP und CSVD zu wenig beachtet, insgesamt wird die Rolle der

Christlich-Sozialen unterschätzt. Dass die Gründung des EAK in Siegen stattfand, markiert eine bedeutende Traditionslinie der Stoecker-Bewegung bis in die 1950er Jahre.

² So der Name des von Stoecker gemeinsam mit Rudolf Meyer, Adolph Wagner und Rudolf Todt gegründeten „Centralvereins für Socialreform“, der die Zeitschrift „Staats-Socialist“ herausgab. Vgl. Dieter Fricke: Centralverein für Socialreform auf religiöser und konstitutionell-monarchischer Grundlage (1877–1901), in: Lexikon zur Parteiengeschichte. Bd. 1. Köln 1983, S. 431–433.

³ Vgl. Jürgen Reulecke: Artikel „Soziale Frage“, in: Wolfgang Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft. Bonn 1986, S. 454.

⁴ Vgl. Hans Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3: Von der deutschen Doppelrevolution bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914. München 1995, S. 910.

⁵ Vgl. dazu Martin Greschat: Adolf Stoecker und der deutsche Protestantismus, in: Werner Jochmann/Günter Brakelmann/Ders.: Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 17). Hamburg 1982, insbes. S. 52–54.

⁶ Adolf Stoecker: Wach auf evangelisches Volk! Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik. Berlin 1893, S. 233, insbes. der Beitrag „Die Kirche und das öffentliche Leben“ (1887), S. 186–233.

⁷ Stoecker: Die Kirche und das öffentliche Leben, S. 233.

⁸ Ebd., S. 230.

⁹ Vgl. zur Rolle Mumms Norbert Friedrich: „Die christlich-soziale Fahne empor“. Reinhard Mumm und die christlich-soziale Bewegung. Stuttgart u. a. 1997. Vgl. zur Entwicklung der Partei bis 1928 im Zusammenhang Maik Ohnezeit: Zwischen „schärfster Opposition“ und dem „Willen zur Macht“. Die Deutschnationale Volkspartei der Weimarer Republik 1918–1928 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 158). Düsseldorf 2011.

¹⁰ Insgesamt gesehen ist diese Charakterisierung von Maik Ohnezeit: Zwischen „schärfster Opposition“ und „dem Willen zur Macht“, S. 72 überspitzt, aber nicht unzutreffend.

¹¹ Brief von Reinhard Mumm an Theophil Wurm vom 25. März 1929, zitiert nach Ernst Brinkmann: Die evangelische Kirche im Dortmunder Raum in der Zeit von 1815–1945. Dortmund 1979, S. 161.

¹² Vgl. zu den diesbezüglichen Auseinandersetzungen im konservativen Protestantismus Kirsten Heinsohn: Konservative Parteien

in Deutschland 1912 bis 1933. Demokratisierung und Partizipation in geschlechterhistorischer Perspektive (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 155). Düsseldorf 2010, insbes. S. 229–231.

¹³ Vgl. Günter Opitz: Der Christlich-soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 37). Düsseldorf 1969.

¹⁴ Leitsätze des Christlich-sozialen Volksdienstes, ebd., S. 331.

¹⁵ Erklärung des Parteivorsitzenden Simpfendorfer am 18. Oktober 1930 im Reichstag zum Christlich-sozialen Volksdienst, in: Deutsche Parteiprogramme. Hg. von Wolfgang Mommsen. 2. Aufl. München 1960, S. 547.

¹⁶ Vgl. Reinhard Schmeer: Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union. Evangelische Kirche und CDU/CSU in den ersten Nachkriegsjahren. Köln 2001, S. 105, 121f., 249f., 430ff. Insbesondere Gustav Heinemann, der in der Endphase der Weimarer Republik ebenfalls dem Christlich-sozialen Volksdienst angehörte, betonte in der Gründungsphase der CDU die Notwendigkeit einer Abkehr des Protestantismus von den problematischen Traditionen „des Nationalismus und Militarismus, ja sogar des Antisemitismus.“ Gustav Heinemann: Demokratie und christliche Kirche (Schriftenreihe der CDU des Rheinlands, Heft 9). Köln o. J. [1946], S. 5.

¹⁷ So Heinemann: Demokratie und christliche Kirche, S. 5. Vgl. hierzu Michael J. Inacker: Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918–1959). Neukirchen 1994, insbes. S. 35ff und S. 279ff.

¹⁸ Walter Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954, S. 152.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., S. 156.

²¹ Ebd., S. 158.

²² Vgl. ebd.

²³ So das treffende Urteil von Wolfgang Maaser: Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Künneth. Bochum 1990, S. 255.

²⁴ Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott, S. 158.

²⁵ Ebd., S. 175.

²⁶ Walter Künneth: Die evangelische Lehre vom Staat. Referat gehalten auf der dritten Tagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU in Wuppertal am 12. Juni 1954. o. O. o. J., S. 4.

²⁷ Ebd., S. 5.

²⁸ Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott, S. 175.

²⁹ Ebd., S. 182.

³⁰ Ebd., S. 464.

³¹ Ebd., S. 467.

³² Vgl. Inacker: Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie, S. 283f.

³³ Walter Künneth: Der Christ als Staatsbürger. Eine ethische Orientierung. Wuppertal 1984, S. 51.

³⁴ Künneth: Der Christ als Staatsbürger, S. 55.

³⁵ Vgl. Künneth: Der Christ als Staatsbürger, S. 55ff.

³⁶ Ebd., S. 44.

³⁷ Schmeer: Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union, S. 103.

³⁸ Zweite These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in: Alfred Burgsmüller/Rudolf Weth (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation. Neukirchen 1984, S. 35.

³⁹ Vgl. u. a. Eugen Gerstenmaier: Kirche und Öffentlichkeit, in: Ders.: Reden und Aufsätze. Stuttgart 1956, S. 104; Herrmann Lutze: Ist in evangelischer Sicht eine christliche Partei nötig oder möglich? (Schriftenreihe der CDU des Rheinlands, Heft 6). Köln 1946, S. 4. Lutze hat als Pfarrer wesentlich den im Rheinland starken Wuppertaler Kreis im Prozess der Gründung der CDU geprägt.

⁴⁰ Das genannte Wort, in Treysa übrigens nicht offiziell verabschiedet, findet sich im Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Bd. 32, Nr. 8 vom 11. Februar 1946. Zum Status des Wortes vgl. Schmeer: Volkskirchliche Hoffnungen und der Aufbau der Union, S. 35ff.

⁴¹ Der Begriff verweist auf die zweite Bekenntnissynode der BK im Herbst 1934 in Dahlem, nach der die BK als die allein theologisch legitimierte Kirche anzusehen ist. Zur theologischen Spaltung der BK, die auch den Nachkriegsprotestantismus wesentlich geprägt hat, vgl. Thomas Sauer: Westorientierung im deutschen Protestan-

tismus? Vorstellungen und Tätigkeit des Kronberger Kreises. München 1999, S. 25–50.

⁴² Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde. Zürich 1945, S. 48.

⁴³ Friedrich Karrenberg: Über grundsätzliche Möglichkeiten und Grenzen christlicher Parteibildung. Beitrag zur Kommission III der Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam. Archiv Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) Genf, Study Department, Books 180, S. 5.

⁴⁴ Vgl. Kurt Nowak: Gerhard Ritter als Berater der EKD, in: Victor Conzemius/Martin Greschat/Hermann Kocher (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Göttingen 1988, S. 235–256.

⁴⁵ Der Text ist wieder abgedruckt in: Gerhard Besier/Hartmut Ludwig/Jörg Thierfelder (Hg.): Der Kompromiß von Treysa. Die Entstehung der EKD 1945. Eine Dokumentation. Weinheim 1995, S. 325–328.

⁴⁶ Vgl. grundlegend Sauer. Westorientierung im deutschen Protestantismus.

⁴⁷ Alfred Müller-Armack. Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit. Münster 1948.

⁴⁸ Alfred Müller-Armack: Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, in: Patrick M. Boarman (Hg.): Der Christ und die soziale Marktwirtschaft. Stuttgart u. a. 1955, S. 76; vgl. auch Ders.: Das Jahrhundert ohne Gott, S. 181f.

⁴⁹ Vgl. etwa die Präambel der Leitsätze der Christlich-Demokratischen Partei in Rheinland und Westfalen, in: Leo Schwering: Frühgeschichte der Christlich-demokratischen Union. Recklinghausen 1963, S. 219.

⁵⁰ Eng verknüpft war die Säkularismus-Theorie mit der Zielsetzung einer Re-Christianisierung der Gesellschaft. Vgl. Martin Greschat: ‚Rechristianisierung‘ und ‚Säkularisierung‘. Anmerkungen zu einem europäisch-interkonfessionellen Interpretationsmodell, in: Anselm Doering-Manteuffel/Jochen-Christoph Kaiser (Hg.): Christentum und politisch Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Stuttgart u. a. 1990, S. 1–24.

⁵¹ Vgl. zur Geschichte des EAK bis Ende der 1960er Jahre Oppelland: Politik aus christlicher Verantwortung.

⁵² Vgl. die eher Heinemanns Sicht widerspiegelnde Studie von Josef Müller: Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik

unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950–1957 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 92). Düsseldorf 1990 sowie Hans-Peter Schwarz: Adenauer. Bd. 1: Der Aufstieg 1876–1952. 3. Aufl. Stuttgart 1986, S. 766–774.

⁵³ Vgl. hierzu Martin Greschat: Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963. Paderborn 2010, insbes. S. 69–116.

⁵⁴ Vgl. Jens Murken: Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in den fünfziger Jahren. Tagungsbericht, in: Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hg.): Gesellschaftspolitische Neuorientierungen des Protestantismus in der Nachkriegszeit. Münster 2002, S. 149.

⁵⁵ Oppelland: Politik aus christlicher Verantwortung, S. 63.

⁵⁶ Vgl. Traugott Jähnichen: Das wirtschaftsethische Profil des sozialen Protestantismus: Zu den gesellschafts- und ordnungspolitischen Grundentscheidungen der Sozialen Marktwirtschaft, in: Jahrbuch Sozialer Protestantismus 4. Zauberformel Soziale Marktwirtschaft? Gütersloh 2010, S. 18–45.

⁵⁷ Gustav Schmoller: Eröffnungsrede der Gründungsversammlung des Vereins für Sozialpolitik 1872 in Eisenach, in: Franz Boese: Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872–1932. Berlin 1939, S. 10.

⁵⁸ In der folgenden Darstellung werden die Gemeinsamkeiten der Begründer der Sozialen Marktwirtschaft im Vergleich zu den im Einzelnen aufweisbaren Differenzen stärker betont. Differenzen sind vorrangig anhand der Fragen, in welchem Ausmaß und mit welchen Mitteln man lenkend und sozial verteilend in die Marktwirtschaft eingreifen will, aufzuweisen.

⁵⁹ So bereits die Freiburger Denkschrift von 1942. Anlage IV: Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Gütersloh 1994, S. 345.

⁶⁰ Amsterdamer ökumenisches Gespräch. Bd. III: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung. Zürich 1948, S. 50.

⁶¹ Wilhelm Röpke: Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. Genf 1948, S. 33.

⁶² Ebd., S. 33f.

⁶³ Müller-Armack: Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, S. 90f; vgl. auch Alexander Rüstow: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, in: Boarman (Hg.): Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, S. 58ff.

⁶⁴ Rüstow: *Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft*, S. 59.

⁶⁵ Ebd., S. 58.

⁶⁶ Vgl. neben Rüstow u. a. Müller-Armack: *Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft*, S. 90; vgl. auch Constantin von Dietze: *Aussagen evangelischer Christen in Deutschland zur Wirtschafts- und Sozialordnung*, in: *Archiv des ÖRK Genf, Life and work*, Box D 31, S. 4f., S. 25, der sich in diesem Zusammenhang mehrfach zustimmend auf den amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr und dessen Schrift: *Die Kinder des Lichts und die Kinder der Finsternis. Eine Rechtfertigung der Demokratie und eine Kritik ihrer herkömmlichen Verteidigung*, München 1947 bezog (Original: *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York 1944).

⁶⁷ Rüstow: *Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft*, S. 63. Rüstow, Müller-Armack u. a. bezeichneten den klassischen Wirtschaftsliberalismus häufig als Paläo-Liberalismus, die eigene Position als „Neoliberalismus“ oder „Ordoliberalismus“. Aufgrund des heutigen Sprachgebrauchs, der den Begriff „Neoliberalismus“ häufig mit den monetaristisch geprägten, wirtschaftsliberalen Positionen von Hayeks, Friedmans u. a. identifiziert, wird auf die Verwendung des Begriffs im Text verzichtet und die alternative Selbstbezeichnung „Ordoliberalismus“ verwendet. Ausgangspunkt dieser Bezeichnung ist die 1937 von Franz Böhm, Walter Eucken und Hans Großmann-Doerth herausgegebene Schriftenreihe „*Ordnung der Wirtschaft*“. Eine direkte Aufnahme fand diese Bezeichnung in dem programmatischen Titel des von der Freiburger Schule der Nationalökonomie seit 1949 herausgegebenen Jahrbuchs „*Ordo*“. „*Ordo*“ steht für das Programm einer „*Ordnung*“ des Wettbewerbs, d. h. einer neuen Konzeption jenseits von Laissez-faire und Zentralverwaltungswirtschaft.

⁶⁸ Alfred Müller-Armack: *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*. Bern u. a. 1974, S. 90.

⁶⁹ Ders.: *Mensch oder Arbeitstier*, in: *Der Mensch im Kollektiv*. Vorträge und Bericht der ersten Arbeitsgruppe des Essener Kirchentages 1950. Kirche im Volk. Heft 6. Velbert 1950, S. 16.

⁷⁰ Vgl. Rüstow: *Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft*, S. 57.

⁷¹ Von Dietze: *Aussagen evangelischer Christen*, S. 24.

⁷² Vgl. Walter Eucken: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Hg. von Edith Eucken und K. Paul Hensel. Hamburg 1959, S. 36f.

⁷³ Vgl. ebd., S. 254ff.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 291ff.

⁷⁵ Den Gesichtspunkt der unkontrollierbaren Machtbildung kritisiert von Dietze: Aussagen evangelischer Christen, S. 25.

⁷⁶ Müller-Armack: Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, S. 92.

⁷⁷ Röpke: *Civitas humana*, S. 75. Diese „verdorbene Form“ bezeichnet Röpke als „Kapitalismus“ und versteht sein Programm dementsprechend als „antikapitalistisch“, ebd.

⁷⁸ Rüstow: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, S. 71.

⁷⁹ Vgl. von Dietze: Aussagen evangelischer Christen, S. 27.

⁸⁰ Müller-Armack: Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, S. 91f. und Rüstow: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, S. 70f. hatten sich bereits im Jahr 1955 unzufrieden über die schwierigen Beratungen über diese Gesetzgebung gezeigt und scharf die Lobbyarbeit von Seiten einzelner Gruppen der Industrie gegen dieses Gesetz kritisiert. Sie sahen hierin eine Nagelprobe für die Ernsthaftigkeit der Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft.

⁸¹ Röpke: *Civitas humana*, S. 76

⁸² Vgl. ebd., S. 76, 79 u. a.

⁸³ Vgl. die Skizze dieses Anliegens durch Rüstow: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, S. 63.

⁸⁴ So die Kennzeichnung durch Rüstow: ebd., S. 63. Rüstow hat den Begriff „liberalen Interventionismus“ während der Verhandlungen des Vereins für Socialpolitik 1932 in Dresden geprägt, vgl. Schriften des Vereins für Socialpolitik. Bd. 187. München 1932, S. 62ff.

⁸⁵ Vgl. Röpke: *Civitas humana*, S. 77 u. a. Ausführlich hat Röpke dieses Prinzip in seinem Werk „Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart“ (Zürich 1948) dargestellt.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Rüstow: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, S. 63. Die Position der Ordoliberalen lehnt im Sinn des liberalen Interventionismus somit die ökonomistische Annahme eines selbstregulierenden Mechanismus der Märkte ebenso ab wie die Konzeption einer politischen Globalsteuerung der Märkte, wie sie Keynes entwickelt hat. Vgl. John M. Keynes: *Collected Writings*. Vol. 12. London 1983, S. 486f.

⁸⁸ Vgl. Röpke: *Civitas humana*, S. 77f. Als nicht-marktkonforme Interventionen sind nach Röpke ein Preisstopp, Investitionsverbote, Devisenzwangsmaßnahmen und Subventionen anzusehen.

⁸⁹ Müller-Armack: *Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft*, S. 87, 95f. u. a. Müller-Armack hat zugestanden, dass dieser Begriff wissenschaftlich nicht trennscharf sei, hielt ihn aber dennoch für hilfreich, da er zumindest die Zielsetzung der Interventionen umschreiben könne.

⁹⁰ Ebd., S. 96. Als konkrete Beispiele nannte er u. a. Investitionsförderprogramme – etwa für Berlin, für demontierte Industrien – und den sozialen Wohnungsbau, ebd., S. 87, 96f.

⁹¹ Von Dietze: *Aussagen evangelischer Christen*, S. 25.

⁹² Alfred Müller-Armack: *Die Wirtschaftsordnungen sozial gesehen*, in: *Ordo*, Bd. I (1949), S. 152.

⁹³ Röpke: *Civitas humana*, S. 274ff. forderte mit Nachdruck eine Wiederherstellung des Eigentums breiter Kreise, um auf diese Weise eine Entproletarisierung der Massen herbeizuführen und diese sozial zu stabilisieren.

⁹⁴ Vgl. Rüstow: *Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft*, S. 64.

⁹⁵ Müller-Armack: *Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft*, S. 85.

⁹⁶ Vgl. Eucken: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, S. 300f; Müller-Armack: *Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft*, S. 85f.

⁹⁷ Öppelland: *Politik aus christlicher Verantwortung*, S. 62.

⁹⁸ Dies wird in der EKD-Denkschrift zur „Sozialen Sicherung im Industriezeitalter“ (1973) explizit deutlich gemacht, wo das Verständnis der Subsidiarität anders als im katholischen Verständnis akzentuiert wird. Vgl. Rat der EKD (Hg.): *Die soziale Sicherung im Industriezeitalter. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung*. Gütersloh 1973, S. 17f., wo es heißt: „Das Prinzip der Subsidiarität wird falsch ausgelegt, wenn gefordert wird, auch bei großen sozialen Risiken dürfe die im Staat vertretene Gesamtheit erst dann eingreifen, wenn sich herausstellt, dass personale Gemeinschaften nicht mehr ausreichend helfen können.“, ebd., S. 18.