
Politischer Katholizismus, christliche Soziallehre, Deutsche Zentrumspartei

Winfried Becker

Problemaufriss

Das Wirken des politischen Katholizismus – verstanden als aktive Präsenz von Katholiken in Politik, Staat und Öffentlichkeit oder gar in Form einer eigenen Parteibildung – war im 19. und 20. Jahrhundert vielfach umstritten. War und ist es legitim, dass die Vertreter dieser Konfession Gehör, Einfluss und Positionen im politischen Leben erstrebten, das angeblich nur säkularen Regeln sowie den selbstgesetzten Geboten der Autonomie und Unabhängigkeit unterliegt? Die extremen Beispiele der Verneinung dieser Frage sind bekannt. Die nationalsozialistischen Machthaber wiesen den Vertretern des „politischen Katholizismus eine Hauptrolle“ im Kreise der Verschwörer des 20. Juli 1944 zu.¹ Der Reichsgründer Otto von Bismarck nannte das Auftreten der Zentrumspartei in Parlament und Öffentlichkeit 1872 eine ungeheuerliche Erscheinung auf dem politischen Gebiet. Der nationale Liberalismus sah im politischen Katholizismus wie Bismarck und Kaiser Wilhelm II. einen Staat im Staate, einen von der auswärtigen Macht des Papsttums ferngesteuerten Fremdkörper, eine genuin fortschrittsfeindliche Gruppierung, die, einem mittelalterlichen Weltbild verhaftet und einer landfremden Autorität und Hierarchie unterworfen, sich der Befreiung des Einzelnen wie der Völker widersetze. Allerdings fehlte es auch nicht an Versuchen differenzierter Betrachtung. Schon Karl Bachem, Politiker und Historiker des Zentrums, hatte seiner Partei einen „politischen Charakter“ attestiert;² das bedeutete unter anderem, dass diese

nicht mit der katholischen Kirche zu identifizieren war. Und nach 1945 schien die Stunde gekommen, dass sich katholische Politiker von ihrer früheren politischen Heimat lossagten, um den politischen Katholizismus in einer christlichen, interkonfessionellen Partei der Mitte aufgehen zu lassen, dadurch dem demokratischen Staat eine tragende Stütze einzuziehen und ihn von den politischen Auswirkungen der Konfessionsspaltung zu entlasten, die zu der parteipolitischen Zersplitterung im „Land der Reformation“ beigetragen hatte. Hier zeigte sich der Zusammenhang zwischen der Option für konfessionsgebundene und für allgemeiner zu definierende Werte, die jederzeit Bedeutung für den Zusammenhalt und die Freiheit eines Gemeinwesens haben. Ähnliche Problemkonstellationen werden auch in der US-amerikanischen Demokratie diskutiert. Als der US-Autor Paul Blanshard 1949 in einem weite Verbreitung findenden Buch behauptete, die Katholiken der USA könnten als Angehörige einer Kirche, die sich über den Staat erhebe, keine guten Amerikaner sein,³ hielt ihm sein Landsmann John Courtney Murray entgegen, dieser Angriff treffe nicht nur die Katholiken, sondern eigentlich alle, die davon ausgingen, dass die Demokratie etwas mit transzendenten Gütern zu tun habe, und führte die Werte der amerikanischen Verfassung auf den weit zurückreichenden Einfluss des Christentums zurück.⁴ Murray und neuerdings Charles J. Chaput halten für unabdingbar, die Katholiken neben den anderen Glaubensgemeinschaften in den USA als legitime Kräfte einer demokratischen Gesellschaft anzuerkennen, weil sie den für alle gültigen Gesetzen unterworfen, darüber hinaus durch innere Bande mit einer Staatsform verknüpft seien, die sich von Anfang an zu Wahrheits- und Glaubenswerten bekannt habe und somit in der Pflicht der Pilgerväter und der Gründer der Verfassung stehe.

Ein kurzer Blick in die europäische Geschichte mag andeuten, dass das in Staat und Gesellschaft ausstrahlende Wirken der christlichen Offenbarungsreligion mit der frei-

heitlichen Entwicklung des Staates einherging, jedenfalls mehr, als ins allgemeine Bewusstsein gedrungen ist. Das neuzeitliche Europa hatte in einer Tradition, die manche auf Kaiser Konstantin den Großen zurückführen, bestimmte Formen des Staatskirchentums, der Herrschaft des Staates über die Kirche, ausgebildet. Die Französische Revolution war einen entscheidenden Schritt weitergegangen. Sie hatte zwar zu Recht die Freiheit des Individuums aus den Fesseln des staatlichen Absolutismus verkündet, aber sich zu einer Zivilreligion bekannt, die im Namen einer säkularistisch aufgefassten Vernunft und des angeblich feststehenden Gemeinwillens der Nation die Einheit von Gesellschaft, Gesetz und Glauben statuierte. Der totalitäre Staat des 20. Jahrhunderts verfolgte im Grunde alle gläubigen Menschen, die an höheren, seine Heilsideologie übersteigenden Zielen festhielten und sich der Verabsolutierung der Staatszwecke widersetzen. Ein erster, höchst bedeutender Schritt in der Verfassungsentwicklung Europas war die Unterscheidung zwischen einer religiösen, kirchlichen, und einer im engeren Sinne staatlichen, weltlichen und politischen Sphäre, zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Sie wurde im abendländischen Mittelalter vollzogen, beließ der Kirche ihre Freiheit und Eigenständigkeit und überwand den Monismus der antiken Staatsreligion, der die Götter mit der Obrigkeit gleichgesetzt hatte. Fortan war trotz des zeitweise erhobenen päpstlichen Suprematieanspruchs „in temporalibus“, trotz des umgekehrt die weltliche Macht übertreibenden absolutistischen Staatskirchentums, die Einsicht nicht mehr zu unterdrücken, dass „keine Regierung auf Grund göttlichen Rechts besteht“.⁵ Der demokratisch-pluralistische Staat der Gegenwart verbindet Errungenschaften der Aufklärung mit prinzipiellen Vorstellungen der Religionsfreiheit. Im Idealfall respektiert er das religiöse Bekenntnis seiner Bürger als individuelles Grund- und Menschenrecht wie als charakteristisches Phänomen seiner historisch-kulturellen Prägung.

Es soll also hier nicht der Theorie oder Definition eines christlichen Menschenbilds im politischen Katholizismus nachgegangen werden, sondern einigen Beiträgen zur Realisierung eines menschenwürdigen Lebens sowie eines guten und freiheitlichen Gemeinwesens, die politisch aktive Katholiken durch ihr praktisches Auftreten im politischen und öffentlichen Leben zu leisten versuchten. Bemühte sich die Zentrumspartei – hier angesehen als Repräsentantin des schwer zu definierenden Begriffes „Katholizismus“ –, über ihre Selbstartikulation hinaus die Kooperation von Bürgern und Regierungen zu fördern und ihre Vorstellungen in die innere und äußere Politik einzubringen? Nutzte sie den durch die moderne Verfassungsentwicklung sich öffnenden Gestaltungsraum in Staat und Gesellschaft nur für ihr Interesse, oder bot sie Lösungsmöglichkeiten an für allgemeine und spezifische Probleme des in Deutschland nach 1871 mächtig anhebenden Industriezeitalters? Hat sie Grundideen für das Staats- und Gesellschaftsleben entwickelt oder ist sie in der Tagespolitik aufgegangen? Lässt sich aus der Beantwortung dieser Fragen ihre politische Legitimität begründen?

Für bürgerliche und religiöse Freiheit – die Entstehung der Zentrumspartei

Die Genese des politischen Katholizismus in Deutschland ist im Umkreis der allmählichen Entstehung des modernen Verfassungsstaates anzusiedeln. Die historisch bedingte Erscheinungsform des katholischen Christentums in der Gesellschaft war durch freiheitliche Bestrebungen charakterisiert, die es erlauben, von einem „liberalen Katholizismus“ zu sprechen.⁶ Das Revolutionsjahr 1848 sah die Anfänge der katholischen Vereins- und Petitionsbewegung und einer parlamentarischen Organisation (Katholischer Klub in der Frankfurter Paulskirche), die in der Katholischen Fraktion des Preußischen Abgeordnetenhauses 1852 bis 1866 Fort-

setzung fand. Bekannte Initiatoren dieser Entwicklung waren etwa der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler oder der Obertribunalsrat und langjährige Abgeordnete Peter Reichensperger. Sie empfanden es als Verpflichtung, den in vielen Staaten des Deutschen Bundes zurückgesetzten und eine Minderheit bildenden Angehörigen des katholischen Glaubens eine Stimme und Vertretung in der Öffentlichkeit zu verschaffen. Sie bedienten sich dabei wie naheliegend der neu ins Leben gerufenen freiheitlichen und parlamentarischen Institutionen.⁷ Ihr Vorgehen griff vormärzliche Emanzipationsbestrebungen (Joseph Görres) auf, unterschied sich aber von Ideen der katholischen Restauration aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und von jenen Aktionen, die, wie die „Schwarze Internationale“, auf Betreiben des Hl. Stuhls ihre ebenfalls die katholische Bevölkerung wachrufende Tätigkeit entfalteten.⁸

Die Organisation des politischen Katholizismus erhielt die entscheidenden Anstöße durch die Reichseinigung von 1870/71 und die damit einhergehende Gründung des „Zentrums (Verfassungspartei)“⁹. Das für ein halbes Jahrhundert gültige „offizielle Programm“ der Zentrumsfraktion des preußischen Abgeordnetenhauses vom 13. Dezember 1870 bekannte sich zu der „besonderen Aufgabe, für Aufrechterhaltung und organische Fortentwicklung *verfassungsmäßigen Rechtes* im allgemeinen und insbesondere für die *Freiheit und Selbständigkeit der Kirche* und ihrer Institutionen einzutreten“. Den Mitgliedern der Fraktion wurde aufgetragen, dieser Aufgabe „auf dem Wege freier Verständigung“ unter Wahrung der „Freiheit des Einzelnen“ zu entsprechen.¹⁰ Der Aufruf der Fraktion zu den Reichstagswahlen vom 11. Januar 1871 verlangte von ihren zukünftigen Mitgliedern den Einsatz für „die politische – so auch die *kirchliche Freiheit und das Recht der Religions-Gesellschaften* gegen mögliche Eingriffe der Gesetzgebung sowohl als gegen feindliche Parteibestrebungen“.¹¹ Der den Schutz der eigenen Kirche und Konfession vorsehende zentrale Pro-

grammpunkt erfuhr sogleich eine verallgemeinernde Erweiterung auf die Religionsgesellschaften oder -gemeinschaften gemäß dem Wortgebrauch der Verfassung von 1848. Das dem Parteiprogramm zugrundeliegende Menschenbild wurde also nicht eigens ausgeformt oder in der Art einer Ideologie entworfen, sondern hinsichtlich seiner näheren Bestimmung war gleichsam auf die Religionsgesellschaften verwiesen, die sich des staatlichen Schutzes erfreuen sollten, wenn sie ihren Angehörigen Anleitung und Unterweisung für Glauben und Lebenswandel gaben. Bald darauf stellte das Zentrum im Reichstag den Antrag auf Einfügung der preußischen „grundrechtlichen“ Artikel¹² (Artikel 15 und 18 der Preußischen Verfassung) in die Reichsverfassung. Der Antrag wurde sofort abgeschmettert. Doch erhellte er die Intention der Zentrumspartei, die Religionsfreiheit als integralen Bestandteil der bürgerlichen Freiheit zu verankern und auf eine verfassungsmäßige Grundlage zu stellen. Dieses Programm war auch hinsichtlich essentieller Lebenseinstellungen von „bemerkenswerter Kürze“ (Karl Bachem), es vertraute auf Subsidiarität, ist allerdings nicht „vage“ zu nennen.¹³ Denn es entwarf ein Gegensystem zu dem noch in vielen Staaten des Deutschen Bundes herrschenden Staatskirchentum und rekurrierte auf das von den Kirchen vertretene christliche Menschenbild – der Mensch als Ebenbild Gottes, *imago Dei*.¹⁴

Die Evolution des Parteiprogramms vollzog sich nicht im abstrakten oder luftleeren Raum einer juristischen Debatte. Die Zentrumsfraktionen im Preußischen Landtag und im Reichstag, so auch die Fraktion der Patriotenpartei in der Bayerischen Kammer der Abgeordneten, repräsentierten spezifische „Zivilisationen“ oder Sozialmilieus in der durch vielfältige Spannungen, soziale und weltanschauliche Heterogenitäten gekennzeichneten, von moderner Egalität noch weit entfernten Gesellschaft des Kaiserreichs.¹⁵ Aus den Konflikten mit der Aufklärung und der Säkularisierung war die katholische Kirche mit ge-

stärkter „institutioneller Geltungskraft“ hervorgegangen; sie fand zu Formen „heilsbetonter Seelsorge“ und zeitangemessener Frömmigkeitspraxis, sodass zumindest im überwiegend katholischen Bayern „die Kirchenreligion als Sinnachse und damit die Kirche als kulturelle Instanz“ breite gesellschaftliche Geltung und Anerkennung behaupten konnten.¹⁶ Hier und in anderen katholischen Gebieten bildete sich ein kirchennahes sozial-konfessionelles Milieu aus. Es war sogleich harten Bewährungsproben ausgesetzt, aber die Zentrumspartei konnte doch in ihm Rückhalt und Stütze, ein Wähler- und Personalreservoir gewinnen. Denn der beginnende Kulturkampf rief schwere Spannungen und Spaltungen hervor. Er hat den inneren Frieden des neu gegründeten Reiches auf lange Zeit empfindlich gestört, indes die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche, nur einer der Religionsgesellschaften, und der Zentrumspartei besonders gestärkt. Dies war zunächst nicht ohne weiteres abzusehen. Die Nahbeziehung zwischen dem Zentrum und der Kirche bot sich schließlich als eine Ersatzlösung dafür an, dass ein Grundkonsens des Zentrums mit den innenpolitischen Kräften des neuen Reiches ebenso ausblieb wie ein gutes Einvernehmen zwischen der Reichsleitung und der katholischen Kirche sowie auch Teilen der evangelischen Kirchen. Einige Bischöfe waren für die Übernahme der preußischen Grundrechtsartikel in die Reichsverfassung eingetreten.¹⁷ Sie hätten vielleicht eine Konvergenzbewegung zwischen Staat und Kirche in Gang setzen können, wäre der Grundrechtsantrag des Zentrums im Reichstag nicht abrupt gestoppt worden. Ebenso wurde die Hoffnung des Zentrumsabgeordneten und Bischofs Ketteler enttäuscht, der neue Staat werde das angeblich „tief im deutschen Wesen“ wurzelnde „Prinzip“ anerkennen, „daß Religion, Sittlichkeit und Gerechtigkeit die allein wahren Grundlagen des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft sind“.¹⁸ Die anderen Parteien des Reichstages vermochten diese Staatsidee

nicht nachzuvollziehen, sie stellten ihr Wirken unter nationalistische, liberale oder sozialistische Prioritäten.

Die Parteibildung ging hauptsächlich auf das Handeln katholischer Laien zurück. Gut vertreten waren im Gründerkreis Juristen, Beamte oder frühere Parlamentarier – in der Mehrzahl wache, in Rechtsgeschäften erfahrene, von einem politischen Impetus getragene Zeitbeobachter. Die Gründer wussten nicht, was die Zukunft bringen würde, auch darum wollten sie Manovrierfähigkeit gewinnen und bewahren. Die Programme, die sie schufen, waren offen und auf Integration angelegt. Neben dem Schutz der Religionsgesellschaften, eingebettet in die umfassende Achtung vor Recht und Gerechtigkeit („*Justitia fundamentum regnorum*“), stechen eigentlich nur zwei Programmpunkte hervor: Die Reichstagsfraktion verpflichtete sich im März 1871 auf die Erhaltung des bundesstaatlichen Charakters des Reiches. Die „Selbstbestimmung“ und „alle inneren Angelegenheiten“ der Einzelstaaten sollten nur dann geopfert werden, wenn „die Interessen des Ganzen es unabweisklich fordern“.¹⁹ Erfahrungen mit der industriewirtschaftlichen Entwicklung in Rheinland-Westfalen hatten schon die Teilnehmer der Soester Konferenzen in den 1860er Jahren und die Verfasser der Programme von Essen und Münster (1870) gemacht. Ihrem Horizont entsprang die programmatische Bekundung, „*das moralische und materielle Wohl aller Volksklassen nach Kräften zu fördern*“. Das Zentrum verwarf damit sowohl die liberale Idee der totalen Selbstregulierung des wirtschaftlichen Lebens, die in Wirklichkeit die Vorherrschaft der stärksten wirtschaftlichen Kräfte begünstigte, als auch die sozialrevolutionäre Idee des Klassenkampfes, wie sie Karl Marx und Friedrich Engels entworfen hatten. Das Ziel war, einen Ausgleich der verschiedenen sozialen Klassen oder Schichten der entstehenden Industriegesellschaft jenseits polarer oder dualer Modelle zu erreichen, eingeschlossen die Zusammensetzung und Wählerschaft der eigenen Partei. Es gilt, die Entwick-

lung dieser drei zentralen Programmpunkte und die daraus abgeleiteten weiteren Forderungen anhand der Wahlauftrufe kurz zu verfolgen; dabei wird die soziale Programmatik etwas ausführlicher betrachtet.

Aspekte der Zentrumsprogrammatik bis 1918

Der Schutz der Religionsgesellschaften wurde schon 1870 konkretisiert und auf zentrale gesellschaftliche Institutionen bezogen. Der Staat sollte die „christliche Ehe“ und Familie schützen und die „religionslose Schule“ nicht zulassen.²⁰ Die Schule wurde zum heftig umtosten Kampffeld zwischen dem Zentrum und den evangelischen Konservativen auf der einen, der staatlichen Bürokratie und den liberalen Parteien auf der anderen Seite. Hier vor allem entzündete sich der Konflikt um die Beibehaltung einer religiös geprägten oder um die Schaffung einer unter Berufung auf die „bürgerliche Kulturnation“ voranzutreibenden „säkularisierten Gesellschaftsordnung“.²¹ Das Zentrum wies den Eltern und auch der Kirche ein „unveräußerliches Recht auf christliche Erziehung“ der Kinder zu.²² Dem Beharren auf dem Elternrecht entsprach das Eintreten für bürgernahe Volksschulen; das Mitspracherecht der Gemeinden und ihrer Bürger an diesen „Gemeindeanstalten“, so in Baden, sollte unbeschadet der staatlichen Aufsicht gewahrt bleiben. Das Zentrum gab der konfessionellen Volksschule den Vorrang vor der Simultanschule und setzte sich beständig dafür ein, den in Preußen und anderen Bundesstaaten noch bestehenden konfessionellen Charakter der Schule zu sichern.²³ Es ging aus von dem hohen Erziehungswert der Religion, „welche die richtigen Wege weist für die Ewigkeit und das Jenseits und die sicheren, mustergültigen Grundlagen für die sittlichen und rechtlichen Grundsätze des Diesseits feststellt“.²⁴ Da „die Ausübung der Religion“ sich in den verschiedenen Konfessionen betätige, sei „in unse-

rem Deutschland“ der Volksschulunterricht nach Konfessionen gegliedert. Bemängelt wurde, dass dieser Regelung, obwohl sie dem konfessionellen Frieden diene, in Preußen noch die gesetzliche Absicherung fehle.²⁵ Vertreter der Zentrumsparterie akzeptierten die Simultanschule, wo sie, wie in Baden, bestand oder wo ihre Einrichtung wegen der konfessionell gemischten Bevölkerung nahelag, bestritten aber ihre angebliche Höherwertigkeit.²⁶ Die lange dauernde Beeinträchtigung der katholischen Schulen im Kulturkampf nötigte dazu, die Verteidigungslinie zurückzunehmen: Zumindest der Religionsunterricht an den Volksschulen galt als unverzichtbar. Seine „Leitung und Erteilung“ sollte den geistlichen „Dienern der Kirche“ überlassen bleiben.²⁷ Diese Forderung richtete sich sowohl gegen die liberalen Tendenzen der Kulturkampfgesetzgebung als auch die von der Bürokratie veranlasste Entfernung katholischer Geistlicher aus der Schulaufsicht und die Unterstellung katholischer Schulen unter „protestantische Inspektoren“.²⁸

Es hieße, den Blickwinkel verengen, würde man das Eintreten für die unbehinderte Religionsausübung nur unter dem Aspekt der problematischen Geltendmachung sogenannter katholischer Interessen im politischen Raum sehen. Das Zentrum generalisierte die kirchlichen Freiheitsrechte, verortete diese im Rahmen des modernen Verfassungsrechts, stellte den Zusammenhang zwischen religiös-kirchlicher und bürgerlich-politischer Freiheit her nach dem „Grundsatz des gleichen Rechtes und der gleichen Freiheit für alle“.²⁹ Daraus ließen sich allerdings politische Inhalte gewinnen: Erstens galt es, die Rechte und Pflichten des politischen Bürgers zu wecken und zu verteidigen. Deshalb wandte sich das Zentrum gegen die Lethargie der in häuslicher Zurückgezogenheit lebenden, teils nationalliberal wählenden „überzeugten Katholiken“, legte ihnen den Gang an die „Wahlurne“ und die publizistische und parlamentarische Vertretung ihrer Überzeugungen als „Christenpflicht“ nahe, suchte sie dem „öffentlichen Leben“ und

der politischen Betätigung zuzuführen,³⁰ bezog Stellung gegen die Expatriierung der Ordensleute, trat für das „Heimatrecht“ dieser „Reichsbürger“ ein und erhob Einspruch dagegen, dass dem verfolgten Klerus die ihm zustehenden staatsbürgerlichen Rechte entzogen wurden.³¹ Zweitens machte sich das Zentrum zum Anwalt der Parlamentsrechte, wandte sich gegen das Dreiklassenwahlrecht in Preußen,³² erinnerte „unentwegt“ alle Parteien an ihre Pflicht, „das allgemeine, geheime, direkte Reichstagswahlrecht“ zu verteidigen,³³ und sprach sich für das direkte Wahlrecht in den Einzellandtagen aus. Die „mühsam errungenen Gerechtsame der Volksvertretung“ sollten nicht den neuen „absolutistischen Regelungen“ einer unverhältnismäßig gestärkten Regierungsmacht ausgeliefert werden; „die verfassungsmäßigen Rechte des Volkes“ waren ungeschmälert zu erhalten.³⁴ Wenn die Reichstagsfraktion schon 1887 bekundete, sie wisse sich „frei von jedem Streben nach parlamentarischer Herrschaft“, so deutete sie damit doch die Ausbaumöglichkeit der von der Vertretung einer Volksminderheit bezogenen Defensivposition an.

Zum Vorkämpfer einer zentral organisierten parlamentarischen Regierungsform ist das Zentrum gleichwohl nicht geworden. Dem stand viel entgegen: sein Bekenntnis zur bundesstaatlichen Struktur des Reiches, die bekanntlich auch Bismarck, obzwar mit unbedenklicheren Mitteln, erhalten wollte, seine gemischte soziale Zusammensetzung, aus der innere Differenzen resultierten, die Dauerhaftigkeit der weltanschaulichen Lagerbildungen und Milieus im Kaiserreich, die ständige Belastung mit dem latent oder offen erhobenen Vorwurf reichsfeindlicher Haltung, der es höchst ratsam erscheinen ließ, die Vorherrschaft einer staatlichen Institution wie des Kaisertums nicht in Frage zu stellen.³⁵ Aber die Stichwahlen und die wechselnden Situationen in mehreren Landtagen und im Reichstag gaben die Gelegenheit zu Koalitionen mit den Links- und den Nationalliberalen und mit den protestantischen Konservativen. Die Mög-

lichkeit, bei Abstimmungen den Ausschlag zu geben, ist aus gegnerischer Sicht gern als „Schlüsselstellung“ des Zentrums, dessen wahren Einfluss übertreibend, bezeichnet worden (so Friedrich Naumann 1905). Das Zentrum wandte sich allerdings dezidiert gegen die „Machtstellung“ nur einer Partei, des Nationalliberalismus, die dem übergeordneten Ziel entgegenstehe, den Frieden zwischen Staat und Kirche wieder herbeizuführen.³⁶ Mit dem großen Anwachsen der sozialdemokratischen Stimmen nach 1900 stiegen im Zentrum die Furcht vor der Revolution und die Bereitschaft zum Zusammenschluss mit den bürgerlichen und konservativen Parteien. Das Zentrum steigerte eher seine weltanschaulichen Vorbehalte gegenüber der SPD, während die Nationalliberalen mit dieser revolutionär auftretenden Partei Wahlbündnisse in Form des „Großblocks“ (in Baden 1905, 1909, 1913) oder des „Rotblocks“ (in Bayern) schlossen. Die gegenüber den Konservativen in Geltung bleibenden Reserven waren politischer und konfessioneller Art und richteten sich gegen deren Etatismus und Gouvernamentalismus.

Das Föderalismus-Programm der Zentrumspartei war sehr legitim angesichts der Bündnisverträge, die das Reich rechtlich konstituiert hatten, und stellte insofern ein Moment der innerstaatlichen Integration dar. Besonders das Bayerische Zentrum wandte sich gegen liberale Bestrebungen, die bayerischen Post- und Eisenbahnreservate und die „Selbständigkeit der einzelnen Bundesstaaten“ aufzuheben.³⁷ Das Rheinische Zentrum zitierte den „Dulderkaiser“ Friedrich III., als dieser für „die Behauptung und volle Auswirkung“ des bundesstaatlichen „verfassungsmäßigen Grundcharakters“ des Reiches und damit für die allseitige Achtung der Verfassung eintrat, vermochte sie doch mit ihm einen Gewährsmann für die eigenen Anschauungen zu präsentieren.³⁸ Die Partei erwartete von der bewährten Verfassungsstruktur des Föderalismus auch Schutz für ihre Vorstellung eines geordneten gesellschaftlichen und wirt-

schaftlichen Lebens, gemäß der die verschiedenen Instanzen und Organe die ihnen obliegenden nächsten Aufgaben selbst übernehmen sollten, um zusammenwirkend dem Gemeinwohl zu dienen. Theorien einer auf Subsidiarität gegründeten, auch „organisch“ genannten Gesellschaft haben etwa die Zentrumsolitiker Konrad Beyerle und Fritz Schäfer entworfen. Die Deutsche Zentrumspartei praktizierte den Föderalismus in den eigenen Reihen. Sie bildete ihre ersten größeren Organisationen auf der Landes- oder Provinzebene und widmete sich dort den nächstgelegenen staatlichen und gesellschaftlichen Aufgaben.

Dennoch über diesen Rahmen hinausgehend, hat sie zu Fragen der Besteuerung und der damit verbundenen Belastungen, der Infrastruktur, der Gemeindepolitik oder der Verkehrsverhältnisse differenziert und im Sinne einer „ausgleichenden Gerechtigkeit“ zwischen den verschiedenen Interessen der gesellschaftlichen Gruppen Stellung bezogen.³⁹ Dabei suchte sie den Anliegen der Landwirtschaft wie der Arbeiterschaft, des Mittelstands wie der Beamten gerecht zu werden. Die vorrangige Konzentration auf die Angelegenheiten der Landes- und Innenpolitik bewog das Zentrum, zu der ehrgeizigen Militär-, Marine- und Kolonialpolitik des Reiches mehrmals eine kritische Haltung einzunehmen.⁴⁰ Das Wohlergehen der unteren und mittleren Schichten der Bevölkerung schien ihm durch die mit dieser Außenpolitik verbundenen Steuerlasten gefährdet.

Das Eintreten für die Wahrung der höheren Güter des Glaubens – es war offenbar auch dem Werden des homo politicus förderlich. Es schärfte den Blick für die „Gesinnung“, von der das Leben in Staat und Gesellschaft letztlich abhing, aber auch für Verhaltensweisen, die auf Parität und Ausgleich, auf die Realisierung des Grundsatzes ‚*sum cuique*‘, auf die Geltung des Rechts und auf die subsidiäre Teilung der Verantwortung im Staat wie in den verschiedenen Kreisen der Gesellschaft gerichtet waren. Die Übernahme politischer Aufgaben, die Mitwirkung in den Parlamenten

und der Aufbau einer eigenen Presse folgten aus der staatsbürgerlichen Aktivität, zu der das Zentrum aufrief.

Christliche Soziallehre: Personen, Ideen, Realisierungen

Der politische und soziale Katholizismus, letzterer vor allem in Gestalt der Arbeitervereine, der Berufsverbände und des tragenden Teiles der Christlichen Gewerkschaften, waren maßgeblich an der Sozialgesetzgebung und an der konkreten Ausgestaltung des Arbeitslebens beteiligt. Der am 19. März 1877 im Reichstag eingebrachte Antrag des Grafen Ferdinand Heribert von Galen, eines Neffen des Bischofs Ketteler – den Antragsentwurf hatte Freiherr Burghard von Schorlemer-Alst verfasst – eröffnete die sozialpolitische Aktivität der Zentrumspartei. Er wandte sich gegen die Auswüchse des schrankenlosen Wirtschaftsliberalismus, der über die Bedürfnisse und Rechte einer vor allem von den Großbetrieben ausgebeuteten „arbeitenden Bevölkerung“ hinwegging, und forderte gesetzliche Maßnahmen zum Arbeiterschutz, an erster Stelle die Sonntagsruhe, um das „religiös-sittliche Leben“, den Schutz der Familie und „das Wohl der heranwachsenden Generation“ zu gewährleisten.⁴¹ Aber erst nach den Reichstagswahlen von 1881 konnte die Zentrumspartei, weil sie nun mit 100 Sitzen die stärkste Fraktion im Reichstag stellte, die – meist nur nach Bismarck benannte – Sozialgesetzgebung fördern und beeinflussen. Drei bedeutende Gesetzgebungswerke kamen zustande: 1883 das Gesetz über die Krankenversicherung, 1884 das Gesetz über die Unfallversicherung der Industriearbeiter, 1889 das Gesetz über die Invaliditäts- und Altersversicherung für alle Lohnarbeiter, Betriebsbeamte, Handlungsgehilfen und Lehrlinge ab dem 16. Lebensjahr. Diese Gesetze wurden mehrfach durch Novellierungen ergänzt und erweitert. Sie hatten den Ausbau des Versicherungswesens in Gestalt verschiedener Versicherungsträger, von

Orts-, Betriebs-, Innungs- und Ersatzkassen, sowie der Beitragspflicht der Versicherten zur Folge und galten in anderen Industriestaaten als nachahmenswert.

Bei pragmatisch ablaufenden Parlamentsverhandlungen bleiben die tieferen Motive der Beteiligten oft verborgen. Was die Zentrumsparterie betrifft, so kann man auf theoretische Abhandlungen zurückgreifen, die Aufschluss über die Motive ihrer sozialpolitischen Anträge geben. Ihr langjähriger sozialer Sprecher im Reichstag, der Bonner Privatdozent, seit 1882 Münchner Philosophieprofessor Georg von Hertling, definiert Sozialpolitik als einen dritten, neuen Begriff von Politik, nachdem Politik zuvor mehr im Sinne von auswärtiger Politik oder von Verfassungs- oder Parteipolitik verstanden worden sei. Sozialpolitik bezieht sich für ihn auf das weite Feld der Regelung des Verhältnisses, das zwischen dem Staat und der von diesem zu unterscheidenden Gesellschaft herrscht. Sie bedeutet, dass der Staat auf verschiedenen Gebieten für „die Leitung, Förderung und Ausglei- chung der verschiedenen Gesellschaftskreise“ tätig werden soll, sie ist folglich nicht in einem auf die „Arbeiterfrage“ bzw. auf den Einsatz für die „wirtschaftlich Schwächern“ verengten Sinne zu verstehen. Eine solche ausgleichende Sozialpolitik ist allerdings nicht willkürlichen Auslegungen zu überantworten; solche sieht Hertling nur dann vermieden, wenn sich die staatlichen Stellen nicht am Recht des Stärkeren, an einem zeitgebundenen Recht wie der Lehre der historischen Rechtsschule oder an dem durch die „jeweiligen Machtverhältnisse“ gebotenen Gesetz orientieren, sondern „den festen Standpunkt“ finden in der „Anerkennung gewisser, ein für allemal gegebener und unveränderlicher, weil in der Natur des Menschen und in der sittlichen Ordnung begründeter Grundsätze des Rechts“.⁴² Die sittliche Ordnung gibt den Maßstab ab für den „sittlichen Wert“ und Unwert von Handlungen, der nicht von außen, d. h. von den Staatsgesetzen, von Trieben und Bedürfnissen oder von materialistischen Determinanten, son-

dern aus der Eigentümlichkeit der sittlichen Welt selbst, aus dem von Gott in die Natur und in die Vernunft des Menschen gelegten Sittengesetz zu bestimmen ist. Nach diesem Gesetz soll der Mensch seine ihm jeweils gemäßen Zwecke realisieren, wie die Welt und die Schöpfung im Ganzen gemäß dem göttlichen Willen und Plan auf ihre zweckhafte Vollendung und auf eine ins Überirdische weisende Vollkommenheit hin angelegt und ausgerichtet sind.⁴³ Das Sittengesetz impliziert das Sollensgebot und die Freiheit für den Einzelnen, dient der Regelung des Verhältnisses zum Nächsten, kann jedoch aus sich heraus eine gedeihliche Ordnung der Welt und der staatlichen Gemeinschaft nicht herbeiführen und sicherstellen. Dazu bedarf es vielmehr einer besonderen, geeigneten „Veranstaltung“, der „Rechtsordnung“. Diese wird verstanden als vom Staat „erzwingbare Norm für die socialen Handlungen der Menschen“. Dabei bleibt das staatliche Recht und Gesetz an eine ihm voraus liegende sittliche Sphäre gebunden. Es gewinnt seinen verpflichtenden Charakter aus dem in der Natur begründeten, von dem göttlichen Urheber der Natur stammenden Gesetz.

Als Naturrecht bezeichnet Hertling schon die Existenz des Staates, die notwendig ist, um die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu regeln. Auf der anderen Seite stehen die Freiheitsrechte der Person, „das Heiligthum der Familie“ und das Eigentum als natürliche Rechte, welche die Macht des Staates einschränken.⁴⁴ Er weist auf ein weiteres Naturrecht hin, das sich aus dem „modernen Wirtschaftsleben“ ergibt, weil der „Industrialismus“ in der Arbeiterschaft Nöte erzeugt hat, denen mit bloß „humanen Absichten“ oder Maßnahmen nicht beizukommen ist. Vielmehr muss der Staat eingreifen, um das natürliche „Recht der Existenz“ zu gewährleisten, auf das auch die Arbeiterschaft Anspruch hat. Dieses Recht eignet der Person des Arbeiters. Es gilt darum über die Arbeitszeit und Arbeitskraft hinaus für das ganze Leben, für das leibliche Wohlergehen

wie für die seelische, „geistig-sittliche“ Verfassung der arbeitenden Person; es bezieht die Familie des Beschäftigten mit ein.

Hertling bekennt sich zur vorrangigen Notwendigkeit der Arbeiterschutzgesetzgebung. Diese soll die Erhaltung von Leben und Gesundheit bei der in aller Regel ungesunden Industriearbeit gewährleisten, das Maximum der Arbeitszeit gemäß dem Alter und Geschlecht der Beschäftigten regeln, die Sonntagsruhe und ein normales Familienleben sicherstellen. Denn die Eltern müssen ihrer natürlichen Pflicht zur Erziehung ihrer Kinder nachkommen können. Auch der „hilf- und mittellos gewordene Bürger“ hat ein vom Staat zu gewährleistendes Existenzrecht. Wo er allein und ohne die Hilfe von Dritten dasteht, ist die „staatliche Armenpflege“ das geeignete Mittel, ihn vor schwerer Not zu schützen. Die kirchliche oder freiwillige, karitative Tätigkeit wird dadurch nicht überflüssig oder ihres Wertes beraubt, doch reicht sie für die modernen Verhältnisse nicht mehr aus. Denn in altchristlicher Zeit und im Mittelalter hat sie sich vor allem deswegen als wirksam erwiesen, weil sie auf kleine und geschlossene Gemeinwesen konzentriert und beschränkt war. Über solche Verhältnisse ist die moderne Entwicklung hinweg geschritten und stellt nun größere Aufgaben.

Hertling bricht mit der Auffassung, dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft gleichsam nur als Ware verkaufen und die Arbeitgeber Versicherungsbeiträge entweder gar nicht oder nur nach Maßgabe dieses einseitigen Arbeitsvertrages zu entrichten hätten. Vielmehr haben die Unternehmer für die Person ihrer Beschäftigten eine Verpflichtung übernommen. Als Personen besitzen die Arbeiter auch im Falle ihrer Arbeitsunfähigkeit ein Existenzrecht. Diese naturrechtliche Interpretation des Arbeitsvertrages gibt der Beitragspflicht eine neue Grundlage und schafft diesbezüglich eine verhandlungsoffene Situation. Hertling spricht sich weiterhin für das Recht des Staates aus, durch Gesetz ein „Lohn-

minimum“ festzulegen, um der ungerechten Ausbeutung von Arbeitskraft einen Riegel vorzuschieben. Er billigt den Arbeitern das natürliche Recht zu, sich zu „corporativen Associationen“ zusammenzuschließen, um auf den Arbeitslohn, die Arbeitsbedingungen und auf die schon bestehenden Arbeiterversicherungen Einfluss zu nehmen. Er denkt hier vor allem an eine Versicherung gegen Arbeitslosigkeit, die wegen der voraussehbaren Krisen der Märkte immer eintreten kann.⁴⁵

Hertlings Ausführungen können trotz der Meinungsverschiedenheiten, die in der Zentrumsfraktion über den Umfang der Staatsintervention in der sozialen Frage ausbrachen, als maßgeblich für die Haltung seiner Partei angesehen werden. Gegenüber dem weltanschaulichen Materialismus der revolutionären sozialistischen Doktrin bezog er deutlicher Stellung als gegenüber dem schon für fast überwunden gehaltenen „liberalen Oekonomismus“. Er suchte auch keinen mittleren Weg zwischen diesen beiden ihm als vordergründig oder materialistisch erscheinenden Systemen, sondern sah den Menschen mit seiner Personwürde in eine von vornherein „verpflichtende Gesamtordnung“ hineingestellt⁴⁶, die in der Natur, der Vernunft, von dort ausgehend in der Gesellschaft die letztlich auf einen Schöpferwillen zurückgehenden sittlichen Zwecksetzungen ausprägte. Seine „Socialpolitik“ gründete in metaphysischen Erwägungen, blieb aber deshalb nicht unhistorisch-abstrakt, sondern leitete aus den allgemeinen Ideen einer Seins- und Sollensordnung konkrete, zeitgemäße, auf den Stand der wirtschaftlichen und rechtlichen Entwicklung abgestimmte Folgerungen ab.

Der Kriegsinterventionismus rückte die Sozialpolitik in neue Dimensionen. Doch legten nach 1918 die Inflation, die Haushaltsdefizite und die Reparationsschulden der staatlichen Sozialpolitik trotz ihres immens gewachsenen Aufgabengebietes enge Fesseln an. Dadurch war auch das Handeln jener Zentrumspolitiker beeinträchtigt, die wäh-

rend der Weimarer Republik Ministerämter von sozialer Zuständigkeit bekleideten. Zu nennen wären z. B. der erste Reichspostminister (1919–1922) Johann Giesberts, der den Reigen der ständig von der Zentrumsparlei oder der Bayerischen Volkspartei gestellten Postminister der Weimarer Kabinette eröffnete, und der langjährige Reichsarbeitsminister (1920–1928) Heinrich Brauns.

Der christliche Gewerkschafter Giesberts steuerte das komplex aufgebaute, von der Umstrukturierung, der Geldentwertung und den Kriegsfolgen gebeutelte Reichspostministerium durch eine schwierige Übergangsphase.⁴⁷ Es gelang ihm, den verschiedenen Funktionen eines Behördenchefs, eines Arbeitgebers in einem zu rationellem und innovativem Wirtschaften angehaltenen Kommunikationsbetrieb und eines Vertreters der Belange seiner Beschäftigten gerecht zu werden. Seine vermittelnden Fähigkeiten stellte er bei der Beilegung des Generalstreiks im Ruhrgebiet im März 1920 einmal mehr unter Beweis. Er verweigerte seiner Behörde das Streikrecht, weil diese „gemeinnötigen“ Kommunikationsgütern diene, riskierte aber für die Besoldungserhöhung seiner Beamten einen schweren Konflikt mit seinem Ministerkollegen Joseph Wirth. Grundsätzlich war er auf Ausgleich und Loyalität bedacht, ob Probleme zwischen den Sozialpartnern, zwischen diesen und dem republikanischen Staat oder innerhalb seines behördlichen Großbetriebes zu lösen waren. Heftig widersprach er allerdings der vom Reichsverband der Deutschen Industrie ausgestreuten Propagandaphrase, „die Seele der Arbeiter“ gehöre denen, „die ihnen Arbeit und Brot geben“.⁴⁸

Der Geistliche Brauns, Direktor des Volksvereins für das katholische Deutschland und ein Anhänger Franz Hitzes, forderte die Anerkennung des Arbeiters als Persönlichkeit, der in seinem Beruf „seine Lebensaufgabe finden“ solle. Die Richtlinien der Deutschen Zentrumsparlei sahen entsprechend das „Endziel der Wirtschaft“ auf den Menschen

ausgerichtet. „Darum dürfen Menschenwürde und sittlicher Charakter der Arbeit niemals den reinwirtschaftlichen Zwecken geopfert werden.“⁴⁹ Das „Zusammenwirken von Mensch zu Mensch“, damit das Verhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, bildete für Brauns das „Kernproblem der sozialen Frage“.⁵⁰ Darum legte er Wert auf die Zusammenarbeit der Gewerkschaften mit den Arbeitgeberorganisationen und der staatlichen Organe mit den freien Trägern der Sozialpolitik. Der Ausbau des Schlichtungswesens war ihm sehr angelegen. Die Erfüllung der materiellen Bedürfnisse sah er eingebettet in die existenziellen „Fragen nach dem letzten Lebenszweck, nach sittlicher Größe, nach unvergänglichen, ewigen Werten“. Inhaltliche Schwerpunkte der während seiner Amtszeit erlassenen 120 sozialpolitischen Gesetze und ca. 300 Verordnungen waren die verfassungskonforme Schaffung eines einheitlichen Arbeitsrechts, der Ausbau des Tarifvertragswesens, das Gesetz über Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung (1927), der Arbeiterschutz einschließlich des Schutzes der Frauen und Jugendlichen, die Erhaltung der durch die Inflation schwer gefährdeten Sozialversicherung, nicht zuletzt die Weiterentwicklung der unzureichenden Armenpflege zu einem auf Subsidiarität bauenden Wohlfahrtswesen und die Verbesserung der Versorgung für die Kriegsversehrten und Kriegshinterbliebenen. Er setzte sich für die Linderung des Kinderelends der Nachkriegszeit persönlich ein und erwirkte dafür eine großzügige Spende bei Papst Pius XI. Brauns wollte auch das Wohnungs- und Siedlungswesen ausbauen, die Zwangswirtschaft auf diesem Gebiet beseitigen und im Wohnungswesen qualitative Verbesserungen erreichen. Die großstädtischen Mietskasernen der Kaiserzeit sollten der Vergangenheit angehören, dafür moderne Wohn- und Gartensiedlungen entstehen. Brauns fand für diese Pläne zur Verbesserung der Lebensqualität Mitstreiter in dem christlichen Gewerkschafter Heinrich Brüning und dem Frankfurter Kommunalpolitiker

Friedrich Dessauer. Das ideelle Motiv der neuen Wohnungsplanungen wird besonders bei Dessauer greifbar: die christliche Vision einer durch den technischen Fortschritt ermöglichten „klassenüberwindenden Teilhabe aller Bevölkerungsschichten an Wohlstand und Komfort“.⁵¹ Sie befand sich im Einklang mit der Forderung der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) nach der „redemptio proletariorum“ und der Überwindung des Gegensatzes zwischen den „Überreichen“ und den „Eigentumslosen“.⁵² Die Enzyklika grenzte allerdings die kirchliche Soziallehre sehr deutlich von dem Sozialismus aller Schattierungen ab.

Partei des guten Willens: Das Zentrum in der Weimarer Republik

Keine der deutschen Parteien überstand das Kriegsende und die Revolution von 1918 unverändert. Inmitten der Revolution konstatierte die Zentrumsparterie: „Weltkrieg und Revolution haben das alte Deutschland zertrümmert. In Sturm und Drang wird ein neues geboren.“⁵³ Im gleichen Atemzug bekannte sie sich nach dem Ende der Dynastien zu dem alle Stämme, Klassen und Stände, „alle Bürger ohne Unterschied des Glaubens und der Parteizugehörigkeit“ vereinigenden „freien, sozialen Volksstaat“, zu der „demokratischen“ statt der „sozialistischen Republik“. Sie versuchte nun, sich als „christliche Volkspartei“ oder „christlich-demokratische Volkspartei“ neu zu definieren. Dabei fühlte sie keinen Bedarf nach grundlegender Änderung ihres bewährten Programms, wohl aber nach Profilierung als „soziale Volkspartei [...], die allen jenen Volksgenossen Dach und Fach gibt, die sich zu einem positiven Gottesglauben bekennen“.⁵⁴ Die Partei behielt schließlich doch den alten Namen bei. Angesichts der erhöhten Rolle des Staates und der Zunahme der staatlichen Aufgaben traten an die Stelle der früheren Ad-hoc-Aussagen zu den jeweils gerade anstehen-

den Problemen ganze Programmabschnitte zur Außen- und Innenpolitik, zur Sozial-, Wirtschafts- und Kulturpolitik. Zu dem erweiterten, alle Berufsgruppen einbeziehenden Solidaritätsgedanken trat ergänzend ein emanzipatorisch-individualistischer Vorspann: „Freie Entfaltungsmöglichkeit für jede Begabung“ wurde gefordert, Aufstieg für die Tüchtigen, „Gleichachtung aller gleichwertigen Bildung nach der Leistungsfähigkeit des Einzelnen“.⁵⁵ Zwar sollte die Frau „zur Mitarbeit auf allen Gebieten des Volkslebens“ herangezogen werden, dies aber eingeschränkt „unter Auswertung der weiblichen Eigenart“ – moraltheologische Vorstellungen einer naturständischen Ordnung waren noch nicht überwunden.⁵⁶ Das Abrücken von der überlebten Gesellschaftsordnung des Kaiserreichs wurde zentrumsintern als befreiend empfunden (Adam Stegerwald). Der neue Staat sollte in die Pflicht genommen werden, allen Staatsbürgern die Chance zu realer Gleichberechtigung und den Zugang zu allen Wirtschaftsgütern zu eröffnen. Die Christlichen Gewerkschaften maßten der Hebung der Arbeiter zu Eigentümern besondere Bedeutung bei.

Früh sprach sich die Zentrumsparlei für den Schutz der neu gewonnenen staatlichen Ordnung gegen „gewaltsamen Umsturz“, gegen „Parteidiktatur“ und „Radikalismus“ aus. Sie forderte „Unterordnung und Pflichterfüllung dem Staate gegenüber“. Sie vergaß dabei nicht den Programmpunkt, den sie als „Verfassungspartei“, aus ihrer früheren Minderheitsstellung heraus, formuliert hatte: „Die Staatsgewalt findet ihre Grenzen im natürlichen Recht und im göttlichen Gesetz.“⁵⁷ Das Bekenntnis zur republikanischen Staatsform fiel eindeutig aus: „Die Zentrumsparlei bekennt 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.“ Anders als konservative Kritiker der Republik konstruierte sie nicht einen (angeblichen) Gegensatz zwischen der demokratischen Regierung des Gesamtstaates und der demokratischen Selbstverwaltung der Kommunen. Die „Verantwortung“ für das Staatsganze wahrzunehmen, hat die Partei sich selbst auferlegt. Immer wieder begab sie sich in schwierige Koalitionsverhandlungen, suchte den Ausgleich mit den konkurrierenden politischen Kräften, der erschwert wurde durch ihre inneren Differenzen, die daraus resultierten, dass die eigene Zusammensetzung ein Spiegelbild der Gesellschaft abgeben sollte. Es war eine Sisyphus-Aufgabe, die intern und extern in Hülle und Fülle auftauchenden Streitfragen durch einen politisch-gesellschaftlichen Ausgleich, orientiert am Modell einer „synthetischen, gestaltenden Mitte“,⁵⁸ zum Besten der Allgemeinheit lösen zu wollen – ausgehend von dem trotz aller Anstrengungen nicht zu überwindenden Status einer Minderheitspartei, die nie mehr als annähernd ein Fünftel der Wählerschaft des Reiches auf sich vereinen konnte. Die politischen Tugenden, die nötig schienen, um die schwer erreichbare „Übereinstimmungslinie“ im politischen Geschäft (Wilhelm Marx) zu finden, waren Sachlichkeit, Verantwortungsbewusstsein, Uneigennützigkeit, „Besonnenheit“, Kompromiss- und Dialogbereitschaft, Maßhalten, Pflichtgefühl, große Geduld, nicht zuletzt die Bereitschaft, die Probleme weniger um der persönlichen Profilierung willen anzugehen als aus dem christlichen „Bewusstsein, Werkzeug eines höheren Willens zu sein“ – Eigenschaften, die dem von der NSDAP großmäulig proklamierten „Führerprinzip“ stracks zuwiderliefen.⁵⁹ Das Bestreben, gemeinsame Ziele mit wechselnden Koalitionen zu realisieren, statt bei parlamentarischen Mehrheitsbildungen einer angeblich zwingenden Ideologie oder Moral zu folgen, ist auch aus anderen Parlamenten wie dem US-Kongress bekannt⁶⁰ und war so mehr als ein Notbehelf, zu dem nur eine demokratisch unreife Republik hätte greifen können.

Eine besondere Herausforderung bildeten die von Stegerwald und Brauns verfolgte Pläne zur interkonfessionellen Neugründung einer auf breiteren sozialen Schichten aufgebauten Volkspartei. Hier regten sich bei dem Rheinländer Carl Trimborn Bedenken, den kulturpolitischen Kitt der Partei und den erprobten Rückhalt in der katholischen Bevölkerung zugunsten eines schwer berechenbaren neuen Anhangs aufzugeben. Prinzipiell hoffte aber auch er, für die „christliche Gestaltung des Staatslebens“ die konservativen Protestanten als „Bündnispartner“ zu gewinnen.⁶¹ Die ungebrochen bis zur Parteiauflösung 1933 reichende Kontinuität des kultur-, kirchen- und religionspolitischen Programms ist eindrucksvoll. Dazu gehörten im Kern die „Gewissensfreiheit und Freiheit der Religionsausübung“, die Beibehaltung der bisherigen „staatlich-kirchlichen Rechtsverhältnisse“⁶², das einträchtige Zusammenwirken des Staates mit den unabhängigen kirchlichen Gemeinschaften „zum Segen der Volkskultur“⁶³, die Erhaltung der „christlichen Schule“ bzw. der „konfessionellen Volksschule“ und des Erziehungsrechts der Eltern⁶⁴. Nachdem die Kulturpolitik weithin auf das Reich übergegangen war, besann sich das Zentrum erneut auf den Föderalismus, um etwaigen, vom Reich oder vom preußischen Kultusministerium ausgehenden, die katholischen Belange im Schul- und Erziehungswesen zurückdrängenden Eingriffen besser widerstehen zu können.⁶⁵ Das frühere Eintreten für die konfessionelle Parität an den Universitäten wurde verallgemeinert und gebündelt in dem Ruf nach der Freiheit der Wissenschaft. Das Zentrum bekannte sich auch zur Förderung der „christlichen und volkstümlichen Bestrebungen“ in Bildung und Wissenschaft, Kunst und Literatur sowie zur Durchdringung des Kulturlebens mit dem „Geiste des Christentums“.⁶⁶

Anderen Parteiprogrammen und der Zeit voraus war die Absicht, die Außenpolitik und die internationalen Beziehungen auf neue Grundlagen zu stellen. Schon am 30. Juni 1918 rief der Reichsausschuss der Zentrumsparlei zur „Schaffung

und Durchführung eines den christlichen Grundsätzen entsprechenden Völkerrechts“ auf.⁶⁷ Im Aufruf vom 30. Dezember 1918 wurde diese Forderung wiederholt und vertieft: „Für die Regelung der Beziehungen der Staaten zueinander soll das ewige Recht, nicht die Gewalt maßgebend sein.“⁶⁸ Nicht mehr neu im Programm war hier der Wunsch nach der „Schaffung eines Völkerbundes gleichberechtigter großer und kleiner Staaten“, nach obligatorischen Schiedsgerichten und nach der völkerrechtlich abgesicherten Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls. Zu Beginn der „Richtlinien“ von 1922 hieß es: „Die wahre christliche Völkergemeinschaft gilt der Zentrumsparlei als höchstes Ideal der Weltpolitik“.⁶⁹ 1924 rief das Rheinische Zentrum vor den Reichstagswahlen zu einer Politik auf, „die sich von der Treue zum eigenen Volke und der Idee der abendländischen Völkereinheit leiten lässt“.⁷⁰ Diese Programmatik war in einer vielen Zwängen und Einflüssen ausgesetzten Außenpolitik auch von den Reichskanzlern des Zentrums nicht zu verwirklichen, wenngleich bei Brüning ein „neuer Stil der Außenpolitik“ bemerkt worden ist, der etwa bei der Aufnahme von Aristide Briands europäischen Initiativen zutage trat.⁷¹ Auch der Abgeordnete und Wissenschaftspolitiker Georg Schreiber diente mit seinem kulturpolitischen Wirken der Völkerverständigung. So warb er für die deutsche Mitwirkung an dem Anfang 1926 in Paris unter den Auspizien des Völkerbunds gegründeten, 25 Nationen erfassenden „Institut international de coopération intellectuelle“. Die Vereinigung widmete sich einer umfassenden geistigen Zusammenarbeit und dem Informationsaustausch unter den Intellektuellen der ganzen Welt.⁷²

Von dem unrühmlichen Ende der Parteien im Unglücksjahr 1933 war das Zentrum nicht ausgenommen. Seine ohne nennenswerte innere Widerstände vollzogene Selbstauflösung erstaunt angesichts seiner Geschichte, die im Laufe von zwei Generationen mancherlei Herausforderungen getrotzt hatte. Vorausgegangen war die Entscheidung der 72 Zentrumsabgeordneten für das sogenannte Ermächti-

gungsgesetz vom 23. März 1933. Sie fiel in einer Situation, in welcher der in der Krolloper tagende, am 5. März unter ersten Einschränkungen der Wahlfreiheit zustande gekommene Reichstag großem äußerem Druck ausgesetzt war. Die Zentrumsparlamentarier ließen sich von den Zusagen, die ihnen Hitler machte, beeindrucken und wirkten so an der mit Zweidrittelmehrheit gefällten Entscheidung mit, die „den neuen Machthabern die von ihnen erstrebte formale Legalisierung lieferte“.⁷³ Dieses Verhalten hat immer wieder Fragen nach der mangelnden Resistenz auch des Zentrums gegenüber dem Nationalsozialismus aufgeworfen. Indes lässt sich von dem in den programmatischen Bekundungen der Partei aufscheinenden Welt- und Menschenbild kein Brückenschlag zur NS-Ideologie konstruieren. Schon 1924 wandte sich die Gesamtpartei gegen die Propagierung einer „sogenannten ‚neugermanischen‘ Geisteswelt“.⁷⁴ Sie beharrte auf der Vorstellung einer sittlichen Ordnung, die ihr die sichere Grundlage dafür bot, gegenüber der „germanischen Rassentheorie“, ähnlich wie gegenüber den früheren diffusen Ideen des „Volksgeistes“, eine autonome und ablehnende Haltung einzunehmen.⁷⁵

Fazit

Damit ist ein entscheidender Punkt angesprochen, der als Einstieg in ein Resümee dienen kann. Die Zentrumspartei bekannte sich zu einer Staatslehre, die auf umfassendere Zusammenhänge hinweist. Nach dem von ihr aufgegriffenen naturrechtlichen Verständnis von Staat und Gesellschaft fiel die vom „ewigen Gesetz“, insofern eigenständig bestimmte, in die Natur und Vernunft gesenkte, vom personalen Gewissen in Freiheit zu ergreifende Ordnung als autochthone, abstrakt aufzufassende Entität nicht mit irgendeiner politischen, weltlichen oder zeitlichen Gemeinschaft unmittelbar zusammen.⁷⁶ Die Religion, das auf sie

zurückweisende Sittengesetz und die Betätigung der Gewissensfreiheit beanspruchten eine Sphäre der Unabhängigkeit und Unverfügbarkeit, die der Mensch als personales Wesen – vor allem bei der Religionsausübung – in Anspruch zu nehmen berechtigt war. Aus einem dem Positivismus voraus liegenden Bereich bezog die Rechtsordnung ihre Letzt-Begründung, nicht aus den Trends des sich historisch wandelnden Zeitgeistes oder den Befehlen der jeweils vorherrschenden Gewalt. Für das Zentrum stand und fiel der Staat mit seiner Rechtsordnung, die ihm Gewalt verlieh und die ihn zugleich relativierte.

Ketteler hatte 1870/71 „Religion“, „Sittlichkeit“ und „Gerechtigkeit“ der Öffentlichkeit und den Regierungen als dem Staat vorangehende Werte proponiert: Er erwartete davon das gute Gedeihen des Ganzen im Zeitpunkt der Reichsgründung, die neue Entwicklungschancen eröffnete. Ketteler fand mit der Idee, alle Staatsbürger in diese Art geistiger Solidarität einzubinden, bei den anderen Parteien und bei Bismarck kein Gehör.⁷⁷ Unter dem Leitstern der Letzt-Orientierung an einer ‚objektiv‘ begründeten, dennoch subjektiv ergriffenen Rechts- und Sozialordnung in die politische Arena zu treten, war für die Katholiken, vom Standpunkt des Pluralismus aus betrachtet, ebenso legitim, wie dass die Liberalen, die Sozialdemokraten und die preußischen Konservativen für ihre Ziele eintraten.

Hier lagen Wurzeln für jene Distanz und Gegnerschaft, die die Vertreter eines christlichen Welt- und Menschenbildes den weltimmanenten Heilsideologien entgegenbrachten, denen sich die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts in Deutschland verschrieben. Die politische Organisation, der sie sich angeschlossen hatten, schulte sie für das Erkennen ideologischer Verirrungen und verlieh ihnen dafür ein Artikulationsvermögen. Das gilt trotz der ausbleibenden Selbstbehauptung des Zentrums unter der NS-Diktatur.

Wenn die Repräsentanten des politischen Katholizismus sich an Grundsätzen orientierten, die über die aktuelle Po-

litik hinauswiesen, so stellten sie sich doch jederzeit den tagespolitischen Problemen und Anforderungen, handelten pragmatisch gemäß den Maßstäben des allgemeinen Wohls, die nach zeitgerechter Konkretisierung verlangten.

Das Zentrum trat, konditioniert schon durch seine Entstehungssituation, für den Schutz von Minderheiten ein: was es selbst betraf allerdings für eine Minorität, die historische Prägekräfte der deutschen und europäischen Kultur repräsentierte. Es ergriff wirkungsvolle Initiativen zur Wahrnehmung der Sozialpolitik als einer staatlichen Aufgabe. Die Begründungen, die es dafür lieferte, eröffneten die Möglichkeit zur Ermittlung von Chancen und Grenzen des sozialpolitischen Wirkens des Staates. In der Außenpolitik bekannten sich die Wahllaufrufe des Zentrums zu der christlichen Vorstellung eines friedlichen Zusammenlebens der Völker. Die Partei beantwortete allerdings das Integrationsansinnen der vorherrschenden Kräfte des sich einem Sonderweg ergebenden Reiches zeitweise zu bereitwillig mit einer „christlich-nationalen“ Politik.⁷⁸ Zuletzt wurde sie Opfer der NS-Despotie, die „es auf eine Vernichtung naturrechtlicher, christlicher und rechtsstaatlicher Grundsätze abgesehen“ hatte.⁷⁹

Vorher aber hatte das Zentrum „Konfession und Politik schon in einer Weise vermittelt, die auf die christlichen Parteien Europas nach dem Zweiten Weltkrieg vorausweist: frei von christlichem Integralismus oder gar Totalitarismus; Anerkennung der Autonomie des Weltlichen und Orientierung am Gemeinwohl und einem naturrechtlichen Ordnungsdenken wie an der europäischen Tradition der Grund- und Menschenrechte in einer weltanschaulich abgestuften Intensität“.⁸⁰

Die Hohenzollernmonarchie und in vieler Hinsicht noch die Weimarer Republik waren nur sehr eingeschränkt von jenen Prämissen bestimmt, die dem Selbstverständnis der Volksminderheit des politischen Katholizismus entsprochen hätten. Doch ging von diesem negativen Befund gerade die

Botschaft aus, die mit dem Enden gewisser deutscher Traditionsstränge sich bietenden Gestaltungschancen nach dem schwierigen Neubeginn von 1945 entschieden zu nutzen.

Anmerkungen

¹ Ernst Kaltenbrunner, Chef des Sicherheitsdiensts (SD), an Reichsleiter Martin Bormann, Berlin 4. Oktober 1944, in: Spiegelbild einer Verschwörung. Die Kaltenbrunner-Berichte an Bormann und Hitler über das Attentat vom 20. Juli 1944. Geheime Dokumente aus dem ehemaligen Reichssicherheitshauptamt. Hg. vom Archiv [Karl Heinrich] Peter. Stuttgart 1961, S. 436. Vgl. allerdings S. VII, Einleitung des Herausgebers: Die Berichte hätten, zwecks der Beeinflussung Hitlers zum Günstigen oder zur Milde, die Verhafteten als Angehörige einer „geistigen und politischen Elite“ vorstellen wollen.

² Karl Bachem: Vorgeschiede, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparlei. Bd. 3. Köln 1927, S. 159–174; vgl. Rolf Kieffer: Karl Bachem 1858–1945. Politiker und Historiker des Zentrums (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 49). Mainz 1989, S. 197–219.

³ Paul Blanshard: American Freedom and Catholic Power. Boston 1949 (mit 19 Reprints bis 1954).

⁴ John Courtney Murray SJ: We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition. New York 1960. Vgl. zur Diskussion beider Standpunkte Charles J. Chaput OFMCap: Render unto Caesar. Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life. New York 2008, S. 150–153.

⁵ John Emerich Edward Dalberg-Acton: The History of Freedom in Christianity (1877), in: Ders.: The History of Freedom and other Essays. Hg. von John Neville Figgis/Reginald Vere Laurence. Freeport, New York 1907 (Nachdruck 1967), S. 30–59, hier S. 45f., S. 30–38.

⁶ Vgl. Vincent Viaene, zitiert nach Emiel Lamberts: Introduction, in: Ders. (Hg.): The Black International 1870–1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe. Löwen 2002, S. 7–12, hier S. 11; vorher schon Jean-Marie Mayeur: Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIXe–XXe siècles. Paris 1980, S. 10f.; kurze Begriffsdefinition bei Alexander Saberschinsky: Die Organisation des politischen Katholizismus im Europa des 20. Jahrhunderts, in: Heiner Timmermann (Hg.): Die Rolle des politischen Katholizismus in Europa im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Berlin 2009, S. 49–61.

⁷ Vgl. die Quellentexte bei Erwin Iserloh (Hg.): Wilhelm Emmanuel

von Ketteler 1811–1877. Paderborn 1990; Ulrich von Hehl (Hg.): Peter Reichensperger 1810–1892. Paderborn 2000.

⁸ Vgl. Lamberts: *The Black International 1870–1878*.

⁹ Der Namensvorschlag ging aus von dem preußischen Gesandten a. D. Karl Friedrich von Savigny und dem Appellationsgerichtsrat August Reichensperger, vgl. Bachem: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei*, S. 128. Vgl. auch Winfried Becker: *Der politische Katholizismus in Rheinland-Westfalen vor 1890 – Programmatische Entwicklung und regionale Verankerung*, in: Kurt Düwell/Wolfgang Köllmann (Hg.): *Rheinland-Westfalen im Industriezeitalter*. Bd. 1: *Von der Entstehung der Provinzen bis zur Reichsgründung*. Wuppertal 1983, S. 271–292; Ders.: *Freedom and Justice. German Catholics and Their Concept of Democracy*, in: *Fellowship of Catholic Scholars Quarterly (Notre Dame)* 28/2 (Summer 2005), S. 10–17.

¹⁰ Hervorhebung im Original, zitiert nach Bachem: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei*, S. 128, 151.

¹¹ Hervorhebung im Original, ebd., S. 136.

¹² Ebd., S. 198.

¹³ Wilfried Loth: *Integration und Erosion. Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland*, in: Ders. (Hg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Stuttgart 1991, S. 266–280, hier S. 267.

¹⁴ Vgl. Anton Rauscher: *Das christliche Menschenbild*, in: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle von Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf, Otto Depenheuer. Berlin 2008, S. 3–23

¹⁵ Winfried Becker: *Vom politischen Katholizismus zur Christlichen Demokratie. Die Entwicklung christlicher Parteien in Deutschland*, in: Stefan Immerfall (Hg.): *Parteien, Kulturen und Konflikte. Beiträge zur multikulturellen Gegenwartsgesellschaft*. Festschrift für Alf Mintzel. Wiesbaden 2000, S. 111–138, hier S. 121; vgl. Ders.: *Der Kulturkampf in Preußen und in Bayern. Eine vergleichende Betrachtung*, in: Jörg Zedler (Hg.): *Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen 1870–1939*. München 2010, S. 51–91.

¹⁶ Für Bayern – als Beitrag zu der in Deutschland wenig betriebenen Frömmigkeitsgeschichte: Werner K. Blessing: *Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm. Religiosität im katholischen Bayern des*

späten 19. Jahrhunderts, in: Loth (Hg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, S. 95–123, hier S. 96, 100.

¹⁷ Vgl. Erlass des Bischofs von Münster, Johann Bernhard Brinkmann, vom 30. Januar 1871 zur Reichstagswahl am 3. März 1871 sowie des Bischofs von Trier, Matthias Eberhard, vom 23. Januar 1871, in: Herbert Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland. Wahlaufufe, Aufrufe, Satzungen und Statuten des Zentrums 1870–1933. Eine Quellensammlung zur Geschichte insbesondere der Rheinischen und Westfälischen Zentrumsparlei*. Düsseldorf 1998, Nr. 17, 18, S. 160f.

¹⁸ Wilhelm Emmanuel von Ketteler: *Die Zentrumsfraktion auf dem ersten Deutschen Reichstage*, Mainz 1872, zitiert nach Bachem: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparlei*, S. 158.

¹⁹ Hervorhebung im Text. Programm der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstages, Berlin, im Frühjahr 1871, zitiert nach Bachem: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparlei*, S. 137f., auch zum folgenden Zitat; wiederholt und vorangestellt wurde dieses Programm dem Wahlaufuf der Rheinischen Zentrumsparlei, Köln 23. Dezember 1873, in: Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland*, Nr. 25, S. 170.

²⁰ Programmentwurf von Münster, 14. Juni 1870, in: Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland*, Nr. 2, S. 134, hier noch gegen die Einführung und das Verständnis der Ehe als primär „bürgerliche Rechtsform“.

²¹ Rudolf Lill unter Mitarbeit von Wolfgang Altgeld und Alexia K. Haus (Hg.): *Der Kulturkampf*. Paderborn 1997, S. 9, 11.

²² Rede des Abgeordneten Konstantin Fehrenbach im Badischen Landtag am 15. Juni 1904, in: Hans-Jürgen Kremer unter redaktioneller Mitarbeit von Michael Caroli (Bearb.): *Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht. Quellen zur Organisation und Politik der Zentrumsparlei und des politischen Katholizismus in Baden 1888–1914*. Stuttgart 1983, Nr. 34, S. 132f.

²³ Wahlaufuf der Rheinischen Zentrumsparlei, Köln 6. Oktober 1885, in: Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland*, Nr. 50, S. 248.

²⁴ Wie Anm. 22.

²⁵ Wahlaufuf der Zentrumsfraktion des Preußischen Abgeordnetenhauses, Berlin 4. Juli 1893, in: Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland*, Nr. 65, S. 306.

²⁶ Wie Anm. 22 und 23.

- ²⁷ Wahlauf Ruf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln 15. August 1882, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 44, S. 225; vgl. Anm. 22.
- ²⁸ Wahlauf Ruf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln 6. Oktober 1893, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 66, S. 308.
- ²⁹ Landtagswahlauf Ruf vom September 1895, in: Kremer (Bearb.): Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht, Nr. 3, S. 45.
- ³⁰ Theodor Wacker, Aufgabe und Aussichten des Zentrums in Baden (1899), ebd., Nr. 2, S. 40.
- ³¹ Wahlauf Ruf der Westfälischen Zentrumspartei, Münster 7. Oktober 1884, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 48, S. 240.
- ³² Wie Anm. 28.
- ³³ Reichstagswahlauf Ruf der Badischen Zentrumspartei, Mai 1898, in: Kremer (Bearb.): Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht, Nr. 10, S. 59; ebenso 1893 und 1903 die Wahlauf Rufe der Zentrumsfraktion des Reichstages, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 61, S. 293, Nr. 74, S. 329.
- ³⁴ Wahlauf Ruf der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstags, Berlin 14. Januar 1887, ebd., Nr. 52, S. 258.
- ³⁵ Vgl. die Rede Th. Wackers auf dem Parteitag des Zentrums am 16. November 1910 in Offenburg, in: Kremer (Bearb.): Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht, Nr. 59, S. 205.
- ³⁶ Landtagswahlauf Ruf (Baden) vom September 1895, ebd., Nr. 3, S. 46.
- ³⁷ Wahlauf Ruf der Bayerischen Zentrumspartei von 1899, zitiert im Rechenschaftsbericht der Zentrumsfraktion des Bayerischen Landtages vom 11. August 1904, in: Dieter Albrecht (Hg.): Die Protokolle der Landtagsfraktion der Bayerischen Zentrumspartei 1893–1914. Bd. 1: 1893–1899. München 1989, S. 441, 448.
- ³⁸ Wahlauf Ruf der Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstags, Berlin Mai 1893, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 61, S. 293.
- ³⁹ Reichstagswahlauf Ruf vom Mai 1898, in: Kremer (Bearb.): Mit Gott für Wahrheit, Freiheit und Recht, Nr. 10, S. 58.
- ⁴⁰ Reichstagswahlauf Ruf vom Januar 1907, ebd., Nr. 11, S. 60f.
- ⁴¹ Druck: Nikolaus Kircher (Hg.): Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. Bonn 1998, S. 64–67.
- ⁴² Georg von Hertling: Naturrecht und Socialpolitik (1893), in:

Ders.: Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik. Freiburg/Breisgau 1897, S. 248–382, hier S. 263, 253–255.

⁴³ Auch die folgenden Zitate ebd., S. 264–273.

⁴⁴ Ebd., S. 313–333.

⁴⁵ Ebd., S. 341–359.

⁴⁶ Der Begriff bei Peter Paul Müller-Schmid: Naturrecht, Geschichte und Vernunft (I). Naturrecht und Pluralismus bei Arthur F. Utz OP, in: Die neue Ordnung 65 (2011), S. 343–359, hier S. 352f., 348.

⁴⁷ Nicolas Peter Schreiber: Vom Arbeiter zum Reichsminister. Johann Giesberts (1865–1938). 40 Jahre Politik in der christlich-sozialen Arbeiterbewegung (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Geldern und Umgegend: 108). Geldern 2011, S. 257–265, 286–307.

⁴⁸ Ebd., S. 315.

⁴⁹ 16. Januar 1922, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 116, S. 419.

⁵⁰ Artikel aus der „Germania“ (1925) und „Das junge Zentrum“ (1928), zitiert nach Hubert Mockenhaupt: Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns. Paderborn 1977, S. 176f.; zum Folgenden S. 184–222.

⁵¹ Michael Habersack: Friedrich Dessauer (1881–1963). Eine politische Biographie des Frankfurter Biophysikers und Reichstagsabgeordneten (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 119). Paderborn 2011, S. 227–234, hier S. 229.

⁵² Arthur Utz und Brigitta von Galen (Hg.): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Bd. 1. Aachen 1976, Kap. 58f., S. 590f.

⁵³ Aufruf und Leitsätze der Deutschen Zentrumspartei, Berlin 21. November 1918, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 103, S. 387; zum Folgenden auch: Aufruf und Leitsätze der Deutschen Zentrumspartei, Frankfurt 30. Dezember 1918, ebd., Nr. 109, S. 397.

⁵⁴ Aufruf und Programmentwurf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln 20. November 1918, ebd., Nr. 102, S. 385; „christliche Volkspartei“ bei Stegerwald noch 1932, vgl. Bernhard Forster: Adam Stegerwald (1874–1945). Christlich-nationaler Gewerkschafter, Zentrumspolitiker, Mitbegründer der Unionsparteien (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 41). Düsseldorf 2003, S. 560.

⁵⁵ Aufruf und Programmentwurf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln 20. November 1918, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 102, S. 386 u. ö.

⁵⁶ Vgl. Winfried Becker: Mausbach, Joseph, in: Traugott Bautz (Hg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 5. Herzberg 1993, Sp. 1071–1077.

⁵⁷ Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei, Berlin 16. Januar 1922, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 116, S. 418, mit dem folgenden Zitat.

⁵⁸ Wahlaufruf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln März–Mai 1924, ebd., Nr. 118, S. 431; Constantin Fehrenbach im Reichstag am 20. Januar 1925, in: Rudolf Morsey (Hg.): Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933. Paderborn 1988, S. 146–149.

⁵⁹ Zitiert nach Ulrich von Hehl: Wilhelm Marx 1863–1946. Eine politische Biographie (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 47). Mainz 1987, S. 489–493; vgl. Karsten Ruppert: Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923–1930 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien: 96). Düsseldorf 1992, S. 409–419.

⁶⁰ „Tendenzkoalition“ der Interessengruppen („strange bedfellows“), vgl. Josef Braml: Wechseljahre. Amerika zwischen den Wahlen. Einsichten und Perspektiven. Bayerische Zeitschrift für Politik und Geschichte. Themenheft 1 (2012), S. 31.

⁶¹ Christoph Kuhl: Carl Trimborn (1854–1921). Eine politische Biographie (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 120). Paderborn 2011, S. 284.

⁶² Aufruf und Programmentwurf der Rheinischen Zentrumspartei, Köln 20. November 1918, in: Lepper (Bearb.): Volk, Kirche und Vaterland, Nr. 102, S. 386.

⁶³ Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei, Berlin 16. Januar 1922, ebd., Nr. 116, S. 419f.

⁶⁴ Aufruf und Leitsätze der Deutschen Zentrumspartei, Frankfurt 30. Dezember 1918, ebd., Nr. 109, S. 399.

⁶⁵ Kölnische Volkszeitung vom 3. Februar 1921, ebd., Nr. 114, S. 415f.

⁶⁶ Wahlaufruf der Preußischen Zentrumspartei, Berlin 29. Oktober 1924, ebd., Nr. 124, S. 449; siehe Anm. 54.

⁶⁷ Ebd., Nr. 94, S. 376.

⁶⁸ Ebd., Nr. 109, S. 398.

⁶⁹ Ebd., Nr. 116, S. 418.

⁷⁰ Ebd., Nr. 118, S. 435.

⁷¹ Herbert Hömig: Brüning. Kanzler in der Krise der Republik. Eine Weimarer Biographie, Paderborn 2000, S. 284ff.

⁷² Georg Schreiber: Auslandskulturpolitik, in: Ders. (Hg.): Politisches Jahrbuch 1926. Mönchengladbach 1927, S. 392–399, hier S. 394f.; vgl. zu dem Institut Marta Petricioli/Donatella Cherubini (Hg.): *Pour la Paix en Europe. Institutions et société civile dans l'entre-deux-guerres*. Brüssel 2007, S. 59 (Beitrag von Christine Manigand); zu Schreiber: Rudolf Morsey: Georg Schreiber, in: Wolfgang Treue und Karlfried Gründer (Hg.): *Wissenschaftspolitik in Berlin. Minister, Beamte, Ratgeber (Berlinische Lebensbilder 3)*. Berlin 1987, S. 269–284; Ders.: Georg Schreiber. Der Wissenschaftler, Kulturpolitiker und Wissenschaftsorganisator, in: *Westfälische Zeitschrift* 131/132 (1981/1982), S. 121–159.

⁷³ Rudolf Morsey (Hg.): *Das „Ermächtigungsgesetz“ vom 24. März 1933. Quellen zur Geschichte und Interpretation des „Gesetzes zur Behebung der Not von Volk und Reich“*. Düsseldorf 1992, S. 7f.

⁷⁴ Wahlaufuf vom 14. März 1924, in: Lepper (Bearb.): *Volk, Kirche und Vaterland*, Nr. 117, S. 430.

⁷⁵ Heinrich Brauns am 19. Oktober 1930 im Reichstag, vgl. Mockenhaupt: *Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns*, S. 154.

⁷⁶ Dies berührt sich mit von Müller-Schmid: *Naturrecht, Geschichte und Vernunft*, S. 348, 351–355, entwickelten Gedanken.

⁷⁷ Vgl. Anm. 18.

⁷⁸ Vgl. Horst Gründer: *Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens*, in: *Westfälische Zeitschrift* 134 (1984), S. 107–155; Belege dafür auch bei Herbert Hömig: *Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: 28)*. Mainz 1979.

⁷⁹ Eugen Wohlhaupter: *Vom tätigen Leben. Bilder der Erinnerung*, in: Hans Hattenhauer (Hg.): *Rechtswissenschaft im NS-Staat. Der Fall Eugen Wohlhaupter*. Heidelberg 1987, S. 41–159, hier S. 103.

⁸⁰ Karsten Ruppert: *Die weltanschaulich bedingte Politik der Deutschen Zentrumspartei in ihrer Weimarer Epoche*, in: *Historische Zeitschrift* 285 (2007), S. 49–97, hier S. 95.