

Die Christliche Demokratie in der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Eine Problemskizze

Von Rudolf Uertz

»Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« Mit diesem vielzitierten Satz beschreibt Ernst-Wolfgang Böckenförde das Dilemma des modernen Staates: Er beruht auf dem Individualismus der Menschenrechte, jener geistig-politischen Bewegung, die den Kern seiner liberal-demokratischen und pluralistischen Verfassung und seiner ökonomischen, kulturellen und wissenschaftlich-technischen Leistungen darstellt. Andererseits fördert der Individualismus der modernen Staaten, wo er zur vollen Wirksamkeit kommt, die Emanzipation »nicht nur von der Religion, sondern in einer weiteren Stufe auch von der (volkhaften) Nation als homogenitätsbildender Kraft«.¹

Der Zwiespalt, der sich dem modernen Staat somit auftut, ist nach Böckenförde dadurch gekennzeichnet, daß er als säkularer, wertneutraler Staat weder eine »Staatsideologie verordnen«, noch ein »objektives Wertesystem« proklamieren könne, ohne seiner freiheitlichen Konstitution zuwiderzuhandeln. Wenn er andererseits aber auf die homogenitätsbildenden religiös-sittlichen und staatsbürgerlichen Kräfte nicht mehr vertrauen könne oder ihrer gar entraten müsse, laufe er Gefahr, »die Verwirklichung der sozialen Utopie zu seinem Programm zu erheben«, oder – anders formuliert – seine Legitimation einseitig von den wohlfahrtsstaatlichen Segnungen und der Erfüllung der hedonistischen Ansprüche der Massen her zu begründen. Doch dürfte der Staat trotz dieser Überdehnung seines sozialstaatlichen Auftrags dem prinzipiellen Problem kaum entgehen können. Denn, so spitzt der Verfassungsrechtler die Frage zu: »Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?«

Der Ausweg aus diesem Dilemma kann für Böckenförde selbstverständlich nicht in einer Rückbildung zum »christlichen Staat« liegen, sondern in einer Rückbesinnung auf genuin christliche Werte und Prinzipien. Wenn Böckenförde in diesem Zusammenhang vor allem auf den Beitrag der Christen, aber auch deren Schwierigkeit mit dem modernen Staat abstellt, so intendiert er keineswegs – wie allein schon seine Distanzierung von einer

¹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, S. 42-64, hier: S. 60.

Rechristianisierung des Staates erkennen läßt –, daß die sittliche Fundierung des modernen Staates ausschließliche Angelegenheit der Christen sei, sondern er macht vielmehr auf die allgemeine Problematik des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates aufmerksam. Entsprechend gilt, daß es zur Sicherung und Erhaltung des individualistisch-säkularen Staates und damit zur Sicherung des Konsenses der pluralistischen Gesellschaft selbstverständlich auch säkularer Humanitätsbewegungen bedarf, vor allem solcher, die zur Religion und zum Christentum hin offen sind.²

Andererseits ist unübersehbar, daß die Pointierung Böckenfördes, näherhin sein Eingehen auf das besondere Verhältnis der Christen zum modernen Staat, nicht zufällig ist: Der Jurist entwickelt seine vielzitierte Feststellung im Zusammenhang mit seiner verfassungsgeschichtlichen These, wonach der moderne Staat ein Vorgang der Säkularisation ist (»Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Bindungen«). Damit aber rückt Böckenförde ein Problemfeld in den Mittelpunkt seiner Ausführungen, dessen Dimensionen weit über den historischen Rahmen hinausgehen und dessen aktuelle Bedeutung bis in unsere Gegenwart zu beobachten ist: Es geht letztlich um das Spannungsverhältnis zwischen Christentum und Politik, zwischen Kirche und Staat, zwischen religiösem und säkularem Welt- und Gesellschaftsverständnis sowie zwischen normativen und positivistischen Politik- und Staatstheorien – ein Themenfeld, das jedoch viele Theologen, Historiker und Sozialwissenschaftler für »erledigt« halten oder stillschweigend übergehen und das nur von vergleichsweise wenigen Spezialisten behandelt wird.

Die Ursachen hierfür sind vielfältig; zwei Gründe seien hier angeführt:

* Zum einen ist zu berücksichtigen, daß die – ohnehin spannungsgeladene – Atmosphäre zwischen Kirche und Staat, theologischem und säkularem Denken, auf dem Boden des lateinischen Christentums infolge der Härte und Brutalität, mit der sich der moderne säkulare Staat in Kontinentaleuropa mit der Französischen Revolution und der gewaltsamen Enteignung und Zerschlagung kirchlicher Institutionen und Strukturen durchgesetzt hat, eine Polarisierung mit sich gebracht hat, die offen oder latent bis heute fortwirkt.

* Zum anderen ist unverkennbar, daß die mit dem Säkularisierungsprozeß zusammenhängende Differenzierung, Segmentierung und Pluralisierung der modernen Gesellschaften und Wissenschaften zu einer Spezialisierung geführt haben, die der Berücksichtigung normativer Fragen und interdisziplinärer Methoden eher abträglich sind – eine Entwicklung, von der auch die Theologie und Philosophie nicht ausgenommen sind.

² Das Ethos des modernen Staates ist für BÖCKENFÖRDE keineswegs identisch mit dem christlichen Ethos; vgl. BÖCKENFÖRDE, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: *Hochland* 1957/58, S. 4 ff., S. 401 ff., S. 410 ff.

So sehr sich nun die Pluralisierung von Kultur und Gesellschaft und die Fortschritte in allen Wissens- und Lebensbereichen gegenseitig bedingen, so wenig darf man jedoch die mit dieser Entwicklung zusammenhängenden Aporien der Moderne übersehen: Ihr offener oder latenter Positivismus und damit die Verbannung von metaphysischen Fragen, die einseitige Betonung des Ökonomischen und Funktionalen, die allzu schroffe Entgegensetzung von Verstand und Gefühl, von Materie und Geist, der betonte Individualismus, die offene oder latente Ablehnung von Gemeinwohlideen (die vor allem im katholischen Sozialdenken besonders gewürdigt werden), sind Charakteristika der säkular-individualistischen Bewegungen. Zwar ist inzwischen – nicht zuletzt infolge der weltumspannenden Ökologieprobleme – in beträchtlichen Teilen von Wissenschaft und Gesellschaft ein erfreuliches Umdenken und ein zunehmendes Interesse an ethischen Fragen und umfassenderen Methoden unübersehbar, doch hinkt in vielen Bereichen die interdisziplinäre Forschung noch hinterher.

Problematisch wird dieses Manko vor allem hinsichtlich jener gesellschaftspolitischen Bereiche, die angesichts ihrer spezifischen Fragestellung – so etwa bei politiktheoretisch-ideengeschichtlichen Zusammenhängen – einem fachübergreifenden Denken nicht entraten dürften. In besonders markanter Weise tritt dies in vielen politik- und sozialwissenschaftlichen Arbeiten zutage, die sich mit dem christlichen Politikverständnis bzw. der Christlichen Demokratie befassen. Zur letzteren gibt es – mit einer Ausnahme³ – in den derzeit gängigen politikwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Lexika keinen einschlägigen Artikel, obwohl viele dieser Werke anderen politischen Ideenkreisen wie z. B. dem »Liberalismus«, dem »Sozialismus« oder – noch spezifischer – gar der »Sozialen Demokratie« eigene Stichwörter widmen.⁴

Es wäre nun aber verfehlt, dahinter etwa »politische Einseitigkeiten« zu vermuten. Vielmehr hat es sich in einer Vielzahl von politikwissenschaftlichen und ideengeschichtlichen Arbeiten eingebürgert, die politischen Ideen des Christentums bzw. die »Christliche Demokratie« unter den »Konservatismus« zu subsumieren.⁵ Auch die jüngste Darstellung über *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart* von Johann B. Müller hält sich an die weithin gebräuchliche Einteilung Liberalismus – Konservatismus – Sozialismus.

3 Hans MAIER, Artikel »Demokratie, christliche«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim RITTER, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 55 f.

4 Vgl. Dieter NOHLEN (Hrsg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, München 1991, ferner: Wolfgang MICKEL (Hrsg.), *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, Bonn 1986.

5 Die aufgeführten Lexikonartikel (vgl. Anm. 4) enthaltenen Artikel zum Stichwort »Christliche Soziallehre« bzw. »Soziallehren«, beschränken sich jedoch auf die sozialetischen Fragen und können nicht als adäquate Analyse der politischen Theorie des Christentums bzw. der christlichen Demokratie gelten.

Immerhin brandmarkt der Verfasser den häufig begangenen Fehler, die christlichen Politikideen lediglich auf konservatives Ordnungsdenken einzengen zu wollen.⁶

Das Christentum ist im Laufe seiner langen Geschichte jedoch mit den verschiedensten sozialen und politischen Bewegungen Verbindungen eingegangen und hat diese oft gar stimuliert. So wurden beispielsweise aus dem Gedanken der Gleichheit des Menschen vor Gott immer wieder sozialreformerische Bewegungen initiiert. Allein die Vielgestaltigkeit religiös-sozialer Ideen des Christentums verbietet es, das christliche Sozialdenken exklusiv auf eine der gängigen Typologien Liberalismus, Konservatismus oder Sozialismus einzuengen. So unbestreitbar es ist, daß es im Zuge der Restauration zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einer engen Verbindung von Konservatismus bzw. Legitimus/Monarchismus und christlicher Staatsauffassung gekommen ist, so unübersehbar ist zugleich, daß mit Félicité Robert de Lamennais die Entwicklung vom Traditionalismus zum Liberal-katholizismus einsetzt, der im übrigen – man denke an den Nominalismus – innerhalb der katholischen Kirche schon lange Zeit eine wichtige Schule bildete. Bezeichnenderweise erwähnt Klaus Hornung in seinem Artikel nur de Maistre und de Bonald, nicht jedoch de Lamennais.⁷ Die unzureichende Charakterisierung der politischen Ordnungsideen des Katholizismus und seines Verhältnisses zu den anderen politischen, insbesondere säkularen Ideenkreisen beruht unübersehbar auf der mangelhaften Vertrautheit der meisten Profanhistoriker und Sozialwissenschaftler mit dem hochkomplexen und -differenzierten Gesamtsystem des Christentums, näherhin der schwierigen Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und naturrechtlicher Systematik – ein Versäumnis, das selbst bei Arbeiten festzustellen ist, die sich eingehender mit diesem Problem befassen. Korrekterweise muß man hinzufügen, daß umgekehrt auch viele Theologen sich nicht nur im Umgang mit den Charakteristika der säkularen politisch-sozialen Ordnungstheorien, sondern auch mit den Grundlagen philosophisch-theologischen Denkens schwertun.

Die Vielgestaltigkeit des christlichen Gedankenguts, insbesondere die Verschränkungen theologisch-biblischer, philosophisch-naturrechtlicher und historisch-soziologischer Elemente, verlangt differenziertere Betrachtungen – ein Erfordernis, das auch das eingangs zitierte Postulat Böckenfördes nach einer angemessenen Mitarbeit des Christen im säkular-pluralistischen Staat in einem umfassenderen Problemhorizont erscheinen läßt: Das politische und soziale Engagement der Christen vollzieht sich nicht nur unter den Bedingungen eines allgemeinen gesellschaftlichen Pluralismus, sondern –

6 Johann Baptist MÜLLER, *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, Berlin 1992, S. 50 ff.

7 Klaus HORNUNG, Artikel »Konservatismus«, in: D. NOHLEN (Anm. 4), S. 259-265.

dies wird in vielen Appellen zur Weltverantwortung der Christen oft übersehen – auch unter den Bedingungen der Pluralisierung von Christentum und Kirche. Eine Analyse der politischen Theorie des Christentums muß diesem Phänomen besonders Rechnung tragen: Die Eigenheiten der politischen Ideen des Christentums und deren Verhältnis zu den säkularen politischen Ideenkreisen werden letztlich erst durch eine historisch-systematische Analyse der Konvergenzen und Divergenzen der wichtigsten Ausformungen bzw. Teilsysteme christlicher Politiktheorie erhellt. Neben der Christlichen Demokratie bzw. der primär pragmatisch-partei-programmatisch ausgerichteten politischen Theorie der Unionsparteien sind dies vor allem die evangelische und katholische Sozialethik (beide sind jeweils noch einmal zu unterscheiden hinsichtlich der kirchenamtlichen Ebene – Denkschriften, Enzykliken u. ä. – und der wissenschaftlichen Ebene, die meist eine Konkretisierung der offiziellen Sozialdokumente darstellt). Schließlich kann eine Betrachtung der politischen Theorie des Christentums bzw. der Christlichen Demokratie auch an der politischen Theologie und deren verschiedensten Ansätzen und Ausformungen nicht vorbeisehen.

Zum Stand der Forschung

Es gibt eine Fülle von wissenschaftlichen Disziplinen und Arbeiten, die das Thema »Christliche Demokratie« mehr oder weniger eingehend behandeln oder berühren. Grob betrachtet lassen sich vier Untersuchungsbereiche unterscheiden:

* Politikwissenschaftlich-ideengeschichtliche und rechtswissenschaftliche Untersuchungen,⁸

* Untersuchungen aus den Bereichen Neuere Geschichte, Zeitgeschichte und Katholizismusforschung;⁹

8 Außer BÖCKENFÖRDE (Anm. 1) DERS., *Staat-Gesellschaft-Kirche*, in: *Christlicher Glaube in der modernen Gesellschaft*, Teilbd. 15, hrsg. v. Franz BÖCKLE, Franz-Xaver KAUFMANN, Karl RAHNER, Bernhard WELTE, in Verbindung mit Robert SCHERER, Freiburg 1982, S. 6-120; DERS., *Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche*, 3 Bde., Freiburg 1988-1990; Hans MAIER, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973; DERS., *Kirche und Gesellschaft*, München 1972; DERS., *Schriften zu Kirche und Gesellschaft*, 3 Bde., München 1983-1985; Paul MIKAT, *Geschichte, Recht, Religion, Politik*, hrsg. v. D. GIESEN und D. RUTHE, 2 Bde., Paderborn 1984; DERS., *Grundelemente katholischer Staatsauffassung*, in: *Christentum und Liberalismus*, hrsg. v. Karl FORSTER, München 1960, S. 85-120; Alexander SCHWAN, *Katholische Kirche und pluralistische Politik. Politische Implikationen des II. Vatikanischen Konzils*, Tübingen 1966; DERS., *Humanismus und Christentum/Pluralismus und Wahrheit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 19, Freiburg 1981.

9 Karl BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie*, München 1963; DERS., *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, München 1953; allgemein verwiesen sei außerdem auf entsprechende Beiträge und Monographien aus den Reihen: *Beiträge zur Katholizismusforschung*, in Verbindung mit Clemens BAUER, Bernhard CASPER, Alexander HOLLERBACH, Albrecht

* Untersuchungen aus den Bereichen Christliche Demokratie, Parteiengeschichte bzw. Parteienforschung;¹⁰

* Untersuchungen aus den Bereichen Philosophie, Theologie, Sozialethik und politische Ethik.¹¹

Auffällig ist, daß sich unter den einschlägigen Arbeiten – abgesehen von den Studien von Franz-Martin Schmölz, Bernhard Sutor und Rudolf Weiler – kaum Arbeiten von Theologen und Sozialethikern befinden, obwohl doch spätestens seit der Soziallehre Johannes XXIII. (Mater et magistra, 1961; Pacem in terris, 1963) und dem II. Vatikanum (1962-1965) die Auseinandersetzung mit der Moderne und den profanen Wissenschaften zu einem zentralen Thema von Kirche und Theologie geworden ist. Lothar Roos hat in seiner sozialetischen Dissertation *Demokratie als Lebensform* 1969 die Notwendigkeit einer sozialetischen Analyse des spannungsreichen Verhältnisses der Kirche zur Demokratie und der unterschiedlichen Intentionen von theologisch-kirchlichem und profanem Denken erkannt, doch hat er von einer solchen Untersuchung bewußt Abstand genommen, obwohl von seinem sozialetischen Interesse her eine Auseinandersetzung insbesondere mit dem Wandel der kirchlichen Einstellung zur Demokratie nahegelegen hätte. Auch die drei theologischen Monographien zum Thema Menschenrechte von Jozef Punt, Konrad Hilpert und Gertraud Putz gehen den tieferen Ursachen der knapp 200 Jahre währenden Auseinandersetzung zwischen der katholischen Amtskirche und den laikalen bzw. laizistischen Demokratie- und Menschenrechtsbewegungen in einigen zentralen Fragen

LANGNER, Hans MAIER und Konrad REPGEN, hrsg. v. Anton RAUSCHER, Reihe B: Abhandlungen, Paderborn 1973 ff.; *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte*, in Verbindung mit Dieter ALBRECHT, Rudolf LILL, Konrad REPGEN, hrsg. v. Rudolf MORSEY, Reihe B: Forschungen, 1965 ff.; *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem Deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bde. 1 und 2. hrsg. v. R. MORSEY, Bde. 3-6 hrsg. v. J. ARETZ, R. MORSEY, A. RAUSCHER, Mainz 1973 ff.; ferner Heinz HÜRTELEN, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986; DERS. (Hrsg.), *Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie*, Paderborn 1991; DERS., *Deutsche Katholiken von 1918-1945*, Paderborn 1992; DERS., *Katholiken, Kirche und Staat als Problem der Historie. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. v. Hubert GRUBER, Paderborn 1993; Karl Egon LÖNNE, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1986.

10 Michael P. FORGARTY, *Christliche Demokratie in Westeuropa 1820-1953*, Freiburg 1959; Rudolf MORSEY, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf 1966; Winfried BECKER/Rudolf MORSEY (Hrsg.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988; Werner ALLEMEYER, *Christliche Demokratie in Europa und Lateinamerika. Geschichte-Strukturen-Programme*, Bonn 1964; *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*, im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung hrsg. v. Günther RÜTHER, 2 Bde., Bonn 1984.

11 Franz-Martin SCHMÖLZ (Hrsg.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien 1963; DERS., *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, München 1963 (Münchener Studien zur Politik, 2. Heft); Bernhard SUTOR, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1991; Rudolf WEILER, *Einführung in die politische Ethik*, Graz 1992.

nicht entschieden nach. Es fehlt diesen Arbeiten die explizite Berücksichtigung der neuscholastisch-naturrechtlichen Staatslehre, ohne die die tieferen Ursachen der Spannungen zwischen Kirche und modernem Verfassungsstaat vor dem II. Vatikanum und dessen politiktheoretische Neubesinnung nicht erkannt werden können.¹²

Die Betrachtung der neuscholastisch-naturrechtlichen Staatslehre wird so zum entscheidenden Kriterium einer adäquaten Auseinandersetzung mit der christlichen Staatslehre und ihrem Verhältnis zur Christlichen Demokratie wie zum modernen Staat. Hans Maier hat in seinem Aufsatz *Katholische Gesellschaftslehre und deutscher Staat* im Jahre 1968 auf diese Forschungslücke aufmerksam gemacht und dabei auch Kriterien einer solchen Untersuchung angedeutet: »Wenn überhaupt, so müßte eine detaillierte Darstellung des katholischen Staatsdenkens in biographischer und problemgeschichtlicher Sicht aus ihnen (den führenden katholischen Sozialethikern der Zeit zwischen 1880 und 1933, R.Ue.) zu gewinnen sein.«¹³

Die Autoren dieser Zeit sind deshalb von besonderem wissenschaftlichen Interesse, weil sie die Staatslehre Leos XIII. in jener Epoche rezipierten, die den Übergang von der Monarchie zum demokratischen Staat hervorbrachte. Sie lassen vor allem die Eigenheiten der naturrechtlich-neuscholastischen Staatslehre und deren Spannungsverhältnis zu den individualistisch-liberalen Staatsauffassungen erkennen. Vor dem Hintergrund dieser Differenzen wird sich erst die politische Theorie der Christlichen Demokratie bestimmen lassen, die sich – vor allem in der interkonfessionellen Phase nach 1945 – mehr und mehr von der christlichen Staatslehre emanzipiert.

An den von Hans Maier formulierten Anforderungen an eine Analyse der christlichen Staatslehre müssen sich auch die drei Arbeiten messen lassen, die dem Thema »Christliche Demokratie« bisher am nächsten kommen. Die rechtswissenschaftliche Dissertation von Albert Gnägi, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*¹⁴, weist bereits im Untertitel die Konzentration auf die päpstliche Staatslehre und deren ekklesiologisch-doktrinären Charakter aus. Diese Perspektive verschließt dem Autor bedauerlicherweise den Blick für Interpretationen

12 Lothar ROOS, *Demokratie als Lebensform*, München 1969; Jozef PUNT, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn 1987; Konrad HILPERT, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991; Gertraud PUTZ, *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck 1991.

13 Hans MAIER, *Katholische Gesellschaftslehre und deutscher Staat*, in: *Kirche und Gesellschaft*, München 1972, S. 210-253, hier: S. 237.

14 Albert GNÄGI, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*, Zürich 1970.

und Modifikationen der christlichen Staatslehre durch die katholischen Sozialethiker. Bemerkenswert an der Arbeit Gnägis ist jedoch die Berücksichtigung kirchen- und zeitgeschichtlicher Hintergründe der päpstlichen Sozialdokumente.

Auch die politikwissenschaftliche Dissertation von Godehard Lindgens, *Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*¹⁵, läßt die naturrechtliche Phase der vorvatikanischen Staatslehre weitgehend unberücksichtigt, was von der Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes her durchaus konsequent ist. Zwar erweitert Lindgens seinen Aspekt in seiner Einführung zu *Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils*¹⁶, sowie in seiner ideengeschichtlichen Skizze *Die politischen Implikationen der katholischen Soziallehre*¹⁷, doch bleibt auch hier die sozialetisch-methodische Ebene des katholischen Staatsdenkens weitgehend ausgeklammert.

Die politikwissenschaftliche Dissertation von Bernhard Stangl, *Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen*¹⁸, ist dagegen in besonderer Weise bemüht, die Entwicklung des Demokratiegedankens nicht nur im Rahmen der kirchenamtlichen Stellungnahmen, sondern vor allem anhand der Beiträge repräsentativer katholischer Sozialethiker und Sozialwissenschaftler zu erhellen. Die Untersuchung konzentriert sich vor allem auf die Demokratiediskussion innerhalb des deutschen Katholizismus nach 1945, die materialreich nachgezeichnet wird. Es werden aber in diesem Teil wie auch in der kurzen Darstellung der Kontroversen um die Volkssouveränität aus der Zeit vor 1945 die tieferen Dimensionen des Konflikts, nämlich der neuscholastisch-naturrechtliche Stellenwert des katholischen Staatsdenkens und daraus folgend die zunehmenden Divergenzen zwischen diesem und der Christlichen Demokratie, nur mittelbar angesprochen.

15 Godehard LINDGENS, *Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Stuttgart 1980.

16 *Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ausgewählt, neu übersetzt, mit den Originaltexten versehen und eingeführt von Godehard LINDGENS, Stuttgart 1985.

17 Godehard LINDGENS, *Die politischen Implikationen der katholischen Soziallehre*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. v. Iring FETSCHER und Herfried MÜNKLER, Bd. 5, München 1987, S. 83-104.

18 Bernhard STANGL, *Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie im Deutschen Katholizismus unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen*, München 1985.

Drei Phasen christlich-demokratischen Denkens

Die Entwicklung der politischen Theorie der christlichen Sozialethik und der Christlichen Demokratie vollzieht sich im wesentlichen in drei Phasen. Die erste Phase beginnt mit dem traditionalistischen Widerspruch (de Maistre, de Bonald und de Lamennais) zur Französischen Revolution sowie den aus ihm hervorgegangen liberal-katholischen Ideen von Lamennais und umfaßt als wichtigsten Abschnitt die Reaktionen der Päpste und deren sozialetische Interpreten.

Die zweite Phase beginnt mit der Staatslehre Leos XIII. (1878-1903) und erstreckt sich auf die theoretische Auseinandersetzung der christlichen Staatstheoretiker mit den pluralistisch-demokratischen Ideen vor dem Hintergrund der Staats- und Verfassungsdiskussion der Weimarer Republik. Dieser Abschnitt endet mit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschen Reichs 1945.

Die dritte Phase ist gekennzeichnet durch die Neuorientierung der politischen Theorie der christlichen Sozialethik und der Christlichen Demokratie infolge gravierender mentaler und gesellschaftlicher Umbrüche im Nachkriegsdeutschland (Christliche Demokratie als interkonfessionelle Bewegung mit zunehmender pragmatischer Ausrichtung, Ende der Neuscholastik seit Johannes XXIII. und dem II. Vatikanum, Aufkommen der politischen Theologie innerhalb der katholischen und evangelischen Kirche, in soziologischer Hinsicht: Massenwohlstand, Hochtechnisierung, rasante Entwicklungen in den Kommunikationsstrukturen und Verkehrsmitteln u. a. m.).

Zur ersten Phase

Sicherlich lassen sich die Wesensmerkmale modernen Staats- und Gesellschaftsdenkens nicht aus einem einzigen Prinzip ableiten; dennoch ist unverkennbar, daß Individualismus und Subjektivismus das zentrale Problem der Auseinandersetzung zwischen christlicher und säkularer Politiktheorie sind. Das individualistisch-subjektivistische Denken nimmt seinen Anfang zweifellos im Nominalismus des Mittelalters (Abaelard, Ockham), wie dies Alois Dempf und andere herausgearbeitet haben.¹⁹ Dieses Faktum allein schon belegt, daß das liberale Denken dem Katholizismus nicht wesensfremd ist, auch wenn der Nominalismus nur eine unter verschiedenen Schulrichtungen ist. Diese Bewertung des Nominalismus als Beginn des neuzeitlichen und modernen Denkens teilen auch die kirchenoffiziellen Dokumente, die jedoch

¹⁹ Vgl. Alois DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1929, S. 399 ff.

aufgrund ihrer defensiven Haltung die aus dem Nominalismus hervorgegangenen Bewegungen, insbesondere die Reformation, die säkular-individualistischen Theorien und die Entwicklungen seit der Französischen Revolution ausschließlich als Verfallserscheinungen werten.

Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, daß der Antimodernismus bzw. Antiliberalismus der katholischen Kirche erst jüngerer Datums ist. Er setzt allerdings nicht erst mit der Verurteilung von Lamennais in »Mirari vos« durch Gregor XVI. (1832) ein, sondern schon mit dem Breve »Quod aliquantum« Pius' VI. (einer päpstlichen Erwiderung von 1791 auf die Französische Revolution). Diese Entwicklung erfährt mit dem »Syllabus« Pius IX. (einer Sammlung lehramtlich verurteilter Irrtümer bzw. Entwicklungstendenzen der Moderne im Jahre 1864) ihren Höhepunkt.²⁰ Man wird die Grundgedanken der Christlichen Demokratie, insbesondere das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und säkularer Menschenrechts- und Demokratiebewegung, nur vor dem Hintergrund der Exzesse der Französischen Revolution und den antikirchlichen und antireligiösen Intentionen laikaler und laizistischer Kreise angemessen bewerten können.

Die Wirkungsgeschichte des Syllabus in Deutschland läßt sich am besten anhand der Arbeiten des Jesuiten Theodor Meyer erschließen. Sein Werk *Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts* (1868) ist noch nicht unmittelbar der Neuscholastik zuzurechnen und läßt Anklänge an die Romantik erkennen. Die systematischen Unterschiede zwischen romantischer und naturrechtlicher Staatslehre, die in der Konservativismusforschung meist übergangen werden, lassen sich anhand eines Vergleichs von Adam Müller und Theodor Meyer gut erkennen. Ferner ist in diesem Zusammenhang die Rolle Joseph Görres' beachtlich, der die Christliche Demokratie jedoch weniger in theoretischer als vielmehr in politisch-praktischer Hinsicht stimuliert hat.²¹

20 Neben Hans MAIER, *Kirche und Revolution* (Anm. 8), sind zur Analyse des Traditionalismus und des aus ihm hervorgegangenen Liberal-katholizismus (christliche Demokratie) von Wichtigkeit: Waldemar GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des Französischen Katholizismus 1789-1914*, Mönchen-Gladbach 1929; Franz von BAADER, *Gesellschaftslehre*, ausgewählt, eingeleitet und mit Texthinweisen von Hans GRASSL, München 1957; Robert SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München 1959; Gerhard VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854*, Mainz 1983; die wichtigsten päpstlichen Lehrentscheidungen sind dokumentiert in: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart* (Originaltexte mit Übersetzung, hrsg. v. Arthur UTZ und Brigitta Gräfin von GALEN, 4 Bde., Aachen 1976; sowie: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, hrsg. v. Arthur-Fridolin UTZ und Joseph-Fulko GRONER, Freiburg (Schweiz) 1954-1961.

21 Theodor MEYER, *Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus VII. verzeichneten Irrthümer*, Freiburg 1868; Joseph von GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von W. Schellberg, 16 Bde., Köln 1926 ff.;

Von besonderer Bedeutung für den christlichen Demokratiedanken ist die Staatslehre Leos XIII., deren Wirkungsgeschichte jedoch innerhalb der katholischen Sozialtheorie umstritten ist. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie der »Sozialpapst« zur Volkssouveränität, vor allem zur gemäßigten Auffassung der spanischen Spätscholastik (Franz Suárez) steht. Diese Frage hat den politischen Katholizismus in Deutschland noch bis in die Zeit der Weimarer Verfassung gespalten, wobei Legitimisten und (christliche) Demokraten gleichermaßen glaubten, ihre jeweilige Position auf den Papst stützen zu können. Leos Intentionen werden sich letztlich nur durch eine umfassende Berücksichtigung seiner zahlreichen Staats- und Sozialzyklen und deren Vergleich mit den Leitideen seiner Vorgänger eruieren lassen.

Der von Leo provozierte Zwiespalt führte zum Streit zwischen den Legitimisten Viktor Cathrein und Franz-Xaver Kiefl²² auf der einen und den Verfechtern des christlichen Demokratiedankens, Peter Tischleder und Heinrich Rommen, auf der anderen Seite.²³ So sehr etwa der Jesuit Cathrein in seiner Konfrontation mit den verschiedensten säkularen Staatstheoretikern wesentliche Schwächen des Rechtspositivismus und des individualistisch-mechanistischen Staats- und Vertragsdenkens aufgedeckt hat, so deutlich treten bei ihm auch die Defizite eines überwiegend vom Prinzipiellen her argumentierenden Apologeten zutage, dessen theologisch-legitimistische Haltung die naturrechtlichen Argumente überlagert. Es ist unübersehbar, daß die Positionen Cathreins und Kiefls von den Intentionen Leos bestimmt sind, denn beide verwerfen die spätscholastische Volkssouveränitätslehre. Damit aber stellt sich die wissenschaftliche Streitfrage, inwiefern eine naturrechtliche Argumentation überhaupt zu einem anderen Ergebnis kommen kann als zu der Feststellung, daß die Legitimität des Staates, wiewohl er zur Schöpfungsordnung gehört, hinsichtlich seiner Entstehung, seiner Macht und seiner Aufgaben, eben nicht vom Offenbarungsdenken, sondern nur vom Vernunftdenken her (also naturrechtlich!) erschlossen werden kann.

Dabei ist auffällig, daß die Legitimisten, die sich auch in diesem Punkt auf Leos Staatslehre stützten, ihre Beurteilung letztlich von einer theologisch nicht mehr zeitgemäßen Interpretation des 13. Kapitels des Römerbriefs – »Es gibt keine (staatliche) Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von

Adam MÜLLER, *Die Elemente der Staatskunst*, 3 Bde., Jena 1922 (Neudruck mit einem Essay von W. JENS), Frankfurt 1967; vgl. auch Wilhelm Emmanuel Freiherr von KETTELER, *Freiheit, Autorität, Kirche*, Mainz 1862.

22 Zur theologischen Begründung des Legitimus vgl. Viktor CATHREIN, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung*, 2 Bde., Leipzig ⁵1911 und ⁶1924; sowie: F. X. KIEFL, *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie*, Regensburg 1928.

23 Peter TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, Mönchen-Gladbach 1923; DERS., *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Frankfurt 1927; DERS., *Die Staatslehre Leos XIII.*, Mönchen-Gladbach 1927.

Gott eingesetzt« – her begründen. Es ist das Verdienst Peter Tischleders und des Frühwerks Heinrich Rommens (siehe unten), die naturrechtliche Staatslehre anhand der Schriften des Thomas von Aquin und der Spätscholastik detailliert herausgearbeitet und den Legitimisten entgegengesetzt zu haben. Von besonderem Interesse sind in diesem Zusammenhang auch die staatsphilosophischen Schriften des Grafen Georg von Hertling.

Zur zweiten Phase

Die Arbeiten Hertlings, Tischleders, Rommens und anderer katholischer Sozialethiker sind wichtige Belege dafür, daß vom neuscholastischen Denken her sehr wohl eine Position möglich ist, die es erlaubt, die Auseinandersetzung mit dem modernen Gesellschaftsdenken nicht bloß defensiv, sondern konstruktiv zu führen. Dennoch können auch bei den folgenden Autoren grundlegende Schwächen im Umgang mit dem modernen Staat und den faktischen Bedingungen politisch-gesellschaftlichen Lebens nicht übersehen werden. Es ist daher zu fragen, ob diese Verlegenheiten systembedingt sind, oder ob sie nicht vielmehr durch das gesamtkirchliche Klima oktroyiert sind (Ultramontanismus, Antimodernismus, römischer Kurialstil u. a. m.), das es vielen Theologen so schwer machte, ein tiefgehendes Verständnis für die modernen Entwicklungen in Gesellschaft, Politik, Kultur und Wissenschaften aufzubringen, ohne sogleich einen Verlust des eigenen Standpunkts in der Kontroverse befürchten zu müssen. So versichert selbst ein ansonsten unbefangener Denker wie Oswald von Nell-Breuning noch 1948 im Vorwort zu seiner *Christlichen Staatslehre*, daß seine Arbeit »in allen Stücken mit den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes in Einklang steht«²⁴.

Entsprechend gilt es zu fragen, ob von der naturrechtlichen Systematik her eine so geschlossene Abwehrfront gegenüber den säkular-individualistischen und voluntaristischen Staatstheorien zwangsläufig war, zumal das katholische Naturrechtsdenken etwa hinsichtlich der Legitimität des Staates traditionell zwischen natürlichen und voluntativen Elementen unterscheidet. Das aristotelisch-thomasische Naturrecht der Neuscholastik anerkennt bereits, daß die katholische Theorie vom natürlichen Ursprung des Staates nicht etwa unterstellt, der Mensch folge hinsichtlich seines staatlichen Lebens lediglich einem quasi »naturgesetzlichen« oder »blinden Müssen« (H.

24 Oswald von NELL-BREUNING/Hermann SACHER (Hrsg.), *Wörterbuch der Politik*, Heft II, Freiburg 1948, (Vorwort); zur Entwicklung der politischen Anschauungen Oswald von Nell-Breunings und deren Bedeutung für die politische Theorie der christlichen Demokratie vgl. Rudolf UERTZ, *Gerechtigkeit und Freiheit. Oswald von Nell-Breuning als politischer Denker*, in: *Sozialethik und politische Bildung. Festschrift für Bernhard Sutor zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Karl Graf BALLESTREM, Hans BUCHHEIM, Manfred HÄTTICH, Heinz HÜRTHEN, Paderborn 1995, S. 139-159.

Rommen), denn es postuliert auch »die Mitwirkung des freien Willens«. Der Staat ist demnach weder exklusiv mit dem Argument der natürlichen menschlichen Sozialanlage zu begründen, noch rein utilitaristisch wie im neuzeitlichen Vertragsdenken – eine philosophische Erkenntnis, die zwar heute weitgehend anerkannt ist, die aber seinerzeit nicht nur Theologen, sondern auch Sozialwissenschaftlern Schwierigkeiten bereitete.

So wäre aufgrund dieser Denktradition katholischerseits ein tieferes Verständnis für den modernen, von Hobbes und Rousseau geprägten Vertragsgedanken prinzipiell möglich gewesen. Aber in der Abwehrhaltung gegenüber dem individualistischen Ordnungsdenken hat man vielfach sogar die eigene liberale Tradition verleugnet. Paul Mikat ist einer der ersten, der nach 1945 wieder auf die grundsätzlich mögliche Kompatibilität von katholisch-naturrechtlichem und individualistisch-liberalem Staatsdenken hinweist, wenn er den Vertragsgedanken von Hobbes und Rousseau als »wesenskonstitutiv«, den Vertrags- bzw. Konsensgedanken der Scholastiker hingegen als »wesensexplikativ« charakterisiert.²⁵

Diese Differenzierung, der gemäß auch das katholische naturrechtliche Denken aufgrund der Naturgegebenheit des Menschen (die im göttlichen Schöpfungsakt gründet) notwendigerweise mit dessen Vernunftgemäßheit auch die freiheitlich-voluntativen und artifiziellen Elemente des Staates anerkennt (Tischleder und Rommen), hätte also grundsätzlich eine bessere Verständigung mit dem liberal-individualistischen Denken ermöglicht. Die Dominanz kirchlich-politischer Beweggründe ließ jedoch faktisch eine solche Offenheit nicht zu, sondern führte vielmehr dazu, daß die klassische Organismustheorie vor allen liberalen Modifikationen bewahrt wurde, damit man sie umso entschiedener der liberal-individualistischen Theorie entgegenhalten konnte. Dies geschah um den Preis der Verleugnung eines wesentlichen Teils der eigenen Tradition der Volkssouveränitätslehre der Spätscholastik, die Tischleder, Rommen und andere Vertreter der Christlichen Demokratie (der sich Tischleder zugehörig fühlt) gegen die Päpste des 19. Jahrhunderts nun ins Feld führten.

Josef Isensee hat die beiden gegensätzlichen Theorien in seinem Aufsatz *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma* in einer kurzen Synopse gegenübergestellt und die Polarität oder Dialektik neuscholastischer und modern-säkularer Staatstheorie zutreffend auf den Nenner gebracht: »Theonomie« versus »Autonomie«, »organisches Staatsdenken aristotelisch-thomistischer Observanz« versus »mechanisches, utilitaristisches Staatsdenken hobbesianischer Observanz«.²⁶

25 Paul MIKAT, *Grundelemente katholischer Staatsauffassung* (Anm. 8), S. 106.

26 Josef ISENSEE, *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des*

Sicherlich charakterisiert Isensee mit dem ersteren Denkansatz primär die kirchenamtliche Haltung der Päpste des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, und doch ist nicht zu übersehen, wie sehr diese Polarisierung bis in die Gegenwart fortwirkt: So hält beispielsweise Kardinal Joseph Höffner noch in seiner *Christlichen Gesellschaftslehre* aus dem Jahr 1983²⁷ an der schroffen Abgrenzung gegenüber dem modernen Staatsdenken fest und erklärt auch in seinem Referat bei der Herbstvollversammlung als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 22. September 1986 zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Hobbes und Rousseau kategorisch: »Die individualistisch-aufklärerische Deutung des Staates ist als utilitaristisch abzulehnen.«²⁸

Doch sind es diesen Ausführungen gemäß nicht bloß Individualismus und Utilitarismus an sich (diese Ideologien werden ja auch von vielen säkularen Vertretern der modernen Sozialwissenschaften als gefährliche bzw. einseitige Tendenzen politisch-gesellschaftlichen Lebens kritisiert), sondern nicht minder die Souveränitätslehre von Hobbes, der »sich folgerichtig gegen den katholischen Glauben« wende. Indem Höffner die für den demokratischen Verfassungsstaat grundlegende Frage nach der Souveränität vorschnell mit deren Widerspruch zum »katholischen Glauben« beantwortet, trifft er die moderne politische Theorie derart ins Mark, daß sich an dieser Stelle die Frage nach der grundsätzlichen Dialogfähigkeit zwischen katholischer und säkularer Staatstheorie aufdrängt – eine Frage, die nicht zuletzt auch für die Klärung des politiktheoretischen Verhältnisses zwischen christlicher Sozialethik und Christlicher Demokratie (seit Gründung der interkonfessionellen Unionsparteien im Jahre 1945) grundlegend ist. Was Höffner eigentlich verwirft und weswegen er Hobbes (und Rousseau) so entschieden ablehnt, ist die Begründung der Souveränität im *Leviathan* von Thomas Hobbes, der mit seiner autonom-individualistischen Theorie ein dem theologischen Denken diametral entgegengesetztes Modell verfiht. Höffner

19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, hrsg. v. Th. MAYER-MALY, D. NÖRR, A. LAUFS, W. OGRIS, M. HECKEL, P. MIKAT, K. W. NÖRR, 104. Bd., 117. Bd. der *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* LXXIII, Wien 1987, S. 296-336.

27 Joseph HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*. Studienausgabe, Köln 1983, S. 246 f.

28 Joseph HÖFFNER, *Der Staat. Diener der Ordnung, Eröffnungsreferat des Kardinal Joseph Höffner bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 22. September 1986* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 13, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), S. 9. Höffner, ein ausgewiesener Kenner des katholischen Staats- und Sozialdenkens, insbesondere der spanischen Spätscholastik, ist hier offenbar noch beeinflusst von der traditionellen Verwerfung der individualistischen Souveränitätstheoretiker durch die Neuscholastik. Josef ISENSEE hingegen betont: »Der Weg von Thomas zu I. Kant und den Menschenrechtsdeklarationen führt notwendig über J. Bodin und Hobbes, nicht aber an ihnen vorbei«, Artikel »Staat«, in: *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*, 5 Bde., hrsg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg 1989, Sp. 142.

hat zugleich auch dessen wichtigsten Interpreten verworfen: Carl Schmitt mit seiner Schrift *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Auch wenn Schmitt nicht als »katholischer« Staatsrechtler im Sinne des neuscholastisch-naturrechtlichen Denkens angesehen werden kann und – wie Höffner anklingen läßt – zeitweise in die Nähe des Nationalsozialismus rückte, so hat er dennoch u. a. mit dieser Schrift und dem Essay *Römischer Katholizismus und politische Form* wesentlich zur Charakterisierung »katholischer Positionen« und deren Verhältnis zu den säkularen Staats- und Gesellschaftstheorien beigetragen.²⁹ Angesichts dieser Fronten stellt sich die Frage: Gibt es für die katholische Staatslehre und ihre Souveränitätstheorie eine Verständigungsmöglichkeit mit der säkularen Staats- und Souveränitätstheorie?

Daß und wie diese Frage zu bejahen ist, zeigen vor allem die führenden katholischen Staatstheoretiker der Weimarer Zeit. Einen wesentlichen Beitrag zur Annäherung von katholischer Kirche und modernem Staat leistete der Münsteraner Moraltheologe, Josef Mausbach. Als Mitglied der Nationalversammlung von Weimar oblag ihm die Aufgabe, die neue liberale Verfassung mit der katholischen Staatslehre in Einklang zu bringen. Die katholischen Sozialethiker jener Epoche, zu denen neben Mausbach und Tischleder vor allem Heinrich Rommen zu zählen sind, vollzogen eine schrittweise Annäherung an den modernen Rechts- und Verfassungsstaat. Im Zentrum ihrer Ausführungen stehen die sittliche Orientierung der politischen Ordnung und die verfassungsmäßige Rückbindung des modernen Staates an (vorstaatliches) Recht und Gerechtigkeit. Der Staat wird dabei in seiner säkularen und liberalen Verfaßtheit faktisch anerkannt.³⁰ Allerdings wirken dabei noch die einschränkenden Vorgaben von Leo XIII. nach, der in seiner Enzyklika »*Graves de communi*« (1901) den politischen Inhalt von Christlicher Demokratie verworfen hat und diese auf ein exklusiv sozialpolitisches Programm festlegen wollte.

Dadurch wurde die Gesellschafts- und Sozialordnung zum wichtigsten Gegenstand katholischer Sozialethik jener Epoche, deren bedeutendste Leitlinie nach »*Rerum novarum*« (1891) die Enzyklika »*Quadragesimo anno*« Pius XI. von 1931 ist. In dieser Enzyklika tritt die Ambivalenz der katholischen Staats- und Soziallehre, ihre sozialetische Fortschrittlichkeit einerseits und ihre politiktheoretischen Aporien andererseits, besonders deutlich vor

29 Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923; DERS., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg-Wandsbek 1938.

30 Joseph MAUSBACH, *Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel*, München-Gladbach 1920; DERS., *Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Münster 1921; DERS., *Christliche Staatsordnung und Staatsgesinnung*, München-Gladbach 1922.

Augen. Denn mit »Quadragesimo anno« zeigt die katholische Soziallehre, daß ein rein auf Abwehr- und Schutzfunktion reduzierter Verfassungsstaat nicht den Forderungen der Humanität gerecht werden kann, so daß die Rechtsstaatlichkeit im Sinne des positivistischen Denkens als Engführung entlarvt wird. Zugleich postuliert »Quadragesimo anno«, daß die aus der christlich-abendländischen Kulturtradition stammenden Gliederungs- und Ordnungsstrukturen (Einzelmensch, gesellschaftliche Teilgemeinschaften – Familie, Arbeit – und Gesamtgesellschaft) als grundlegende gesellschaftliche Strukturelemente dem Staat vorangehen, die staatlicherseits daher nicht nur zu akzeptieren, sondern vielmehr nachhaltig zu unterstützen seien, so daß staatliche Macht- und Handlungsbefugnisse hier ihre Grenze erfahren. Mit dieser als Subsidiaritätsprinzip bezeichneten Gesellschaftsstruktur leistet die katholische Soziallehre einen nicht zu überschätzenden Beitrag zur Überwindung des modernen Staates als einem rein individualistisch-utilitaristischen Formalsystem und entwirft damit ein Prinzip, das – zusammen mit der Forderung nach der Rückbindung von Recht, Verfassung und Politik an vorstaatliche Normen – die wichtigsten Elemente christlich-demokratischer Politik und Programmatik darstellt.

Neben diesen Leistungen gilt es jedoch auch, die Schwierigkeiten der katholischen Soziallehre im Umgang mit den realen Bedingungen des modernen politischen und staatlichen Lebens und dessen tragenden Institutionen wie Parteien, Parlamentarismus, »positivem« Recht, Interessengruppen und Verbänden usw. ins Auge zu fassen. Denn die in »Quadragesimo anno« im Anschluß an das Subsidiaritätsprinzip postulierte »Berufsständische Ordnung« hat in großen Teilen des deutschen Katholizismus – wiewohl sie lediglich als sozialphilosophisches Leitbild titulierte wurde – faktisch doch eine unbefangene Auseinandersetzung mit den modernen Sozialwissenschaften und den Wirkungsmechanismen der pluralistisch-demokratischen Gesellschaft behindert. Dies resultierte aus der Schwierigkeit, die naturrechtlich-prinzipiellen Vorgaben mit den empirischen Gegebenheiten, d. h. insbesondere dem interessengeleiteten Zusammenspiel von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik, in Einklang zu bringen.

Die Theorie Heinrich Rommens stellt den Höhepunkt der neuscholastischen Staatslehre dar. In seinem Frühwerk über *Die Staatslehre des Franz Suarez* (München-Gladbach 1926), das – zusammen mit Peter Tischleders Arbeit *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule* (1923) – zu den bedeutendsten quellenkritischen Untersuchungen der spätscholastischen Staatslehre in deutscher Sprache zählt, bemüht sich Rommen, die Volkssouveränitätslehre herauszuarbeiten. In seinen Folgewerken geht es ihm mehr und mehr darum, das katholische Staats- und Naturrechtsdenken mit der modernen Staats- und Politiktheorie in Einklang zu bringen – eine Untersuchung, für die er als philosophisch und

theologisch geschulter Rechtswissenschaftler in besonderer Weise geeignet war.

Seine Arbeit *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt* (Paderborn 1935) ist mit die beste Gesamtdarstellung der neuscholastischen Staatstheorie. Die Studie *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (Leipzig 1936) deutet schon im Titel die universalistischen Intentionen ihres Autors an: Indem Rommen den Naturrechtsgedanken im weiten Horizont der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophiegeschichte spiegelt und die überpositiven Ideen als Produkt der abendländisch-europäischen Geistesgeschichte darstellt, überwindet er die neuscholastische Enge und führt das katholische Staats- und Naturrechtsdenken an die modernen Problemstellungen heran. Die Neuscholastik erscheint somit als ein Unterkapitel eines inhaltlich sehr viel umfangreicheren und produktiveren Ideenzusammenhangs. Rommen hält dabei das Naturrecht als Ausfluß der philosophia perennis dem Rechtspositivismus entgegen, erkennt aber die Historizität und Faktizität des liberalen Rechts- und Verfassungsstaats. Dies stellt ein Novum im katholischen Staats- und Naturrechtsdenken dar.

Den Höhepunkt von Rommens Synthese der katholischen und der modernen Staatstheorie stellt die neu bearbeitete englische Ausgabe seiner Arbeit von 1935 *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy* (St.Louis und New York 1945) dar, die er nach seiner Emigration in die USA verfaßt hat und die vom angelsächsischen Politikverständnis beeinflusst ist. Diese englische Version der Staatslehre Rommens wurde in Deutschland kaum rezipiert, was mit ein Grund ist für die weitgehend dogmatisch-formelhafte Tradierung der Neuscholastik nach 1945, die in politik- und staatstheoretischer Hinsicht – von Ausnahmen abgesehen – nicht mehr die Standards der Jahre zwischen 1920 und 1936 erreichte. Die Zeit war bereits über sie hinweggeschritten, wenngleich das Naturrechtsdenken nach dem Zweiten Weltkrieg eine (kurzfristige) Renaissance erleben sollte.

Die Verurteilungen des Kommunismus, Nationalsozialismus und des Faschismus durch Pius XI. und Pius XII. (1929 und 1937) und die Weihnachtsansprache des Letzteren »Über Demokratie und Weltfrieden« (1944) gaben wichtige Impulse für die Stärkung des Demokratiegedankens im Katholizismus und die christlich-demokratische Bewegung, ein Stimulans, dem evangelischerseits die Barmer Theologische Erklärung (1934) entsprach.

Zur dritten Phase

Die dritte Phase der christlichen Demokratiebewegung setzt mit der geistig-politischen Neuorientierung nach 1945 ein. War die Zeit von 1880 bis 1933 bzw. 1945 als Rezeptionsphase der leoninischen Staatslehre bestimmt durch

ein enges Verhältnis zwischen päpstlicher Staatslehre und christlich-demokratischer Politiktheorie, so ist die Phase nach 1945 durch eine beträchtliche Ausdifferenzierung der christlich-demokratischen und -sozialen Bewegung, vor allem seit den 60er Jahren gekennzeichnet. Eines ihrer Merkmale ist das Aufkommen der politischen Theologie seit dem II. Vatikanum, die in Konkurrenz zur katholischen Soziallehre tritt und die katholische Theologie politiktheoretisch betrachtet an die kritische Theorie, den Neomarxismus, den demokratischen Sozialismus und im Wandel der Zeiten schließlich an die Ideen und Programme der Friedens-, Dritte-Welt- und Ökologiebewegung heranführt.

Einer der wichtigsten Gründe für diese Ausdifferenzierung und Pluralisierung der politischen Ideenkreise des Katholizismus ist die Gründung von CDU und CSU als interkonfessionelle Parteien, eine Entscheidung, die eine enge Anbindung der Christlichen Demokratie an die katholische Kirche nicht länger zuließ. Dieser quasi »ökumenische« Akt ist allerdings im größeren Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen und Erfahrungen sowohl der Zeit der Weimarer Republik wie der des Nationalsozialismus zu sehen, einer Epoche also, die durch ein verstärktes Aufkommen politisch-gesellschaftlicher Bewegungen mit agnostischen, kirchenfeindlichen und positivistischen Ideologien (Nationalsozialismus, Kommunismus, Faschismus, z.T. auch Sozialdemokratie und Liberalismus) gekennzeichnet ist. Die zunehmende Bedeutung dieser Bewegungen mit Weltanschauungscharakter bzw. säkular-religiösen Ideologien (»Politische Religionen«, Eric Voegelin) führte zu der Erkenntnis, daß nur eine überkonfessionelle Partei von Christen stark genug sein könne, den anderen politischen Bewegungen und Parteien zu begegnen.

Mit diesem überkonfessionellen Aspekt der Christlichen Demokratie aber mußten zwangsläufig die betont kirchlich-doktrinären Begründungen christlich-demokratischer Positionen in politischen, rechtlichen, verfassungsstaatlichen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Fragen zurücktreten. Zur gemeinsamen Klammer wurden nun Begriffe wie »Christentum«, »christliches Personverständnis«, »christliche Anthropologie« »christlicher Personalismus«, »christliche Weltanschauung«, »christliche Ethik (und Kultur)«, »christliches Menschenbild« u. a.; dort aber, wo weiterhin von »Naturrecht« oder »christlichem Naturrecht« gesprochen wurde, geschah dies meist im Sinne eines personorientierten Verständnisses von Gesellschaft und Politik.

Zweifelsohne entspringt diese Hinwendung zu einer mehr verantwortungsethisch orientierten Haltung der Christlichen Demokratie nicht nur dem Zwang zur praktischen politischen Gestaltung – eine Tendenz, die im übrigen schon in der Zentrumspolitik zu beobachten ist; vielmehr ist diese Entwicklung auch eine Frucht der überkonfessionellen Ausrichtung der

Christlichen Demokratie nach 1945, die seitdem durch die ethischen und politiktheoretischen Argumentationsstile des Protestantismus bereichert wurde. Allerdings erfuhren aufgrund der mehr und mehr zum Selbstverständnis gewordenen »parteilpolitischen Ökumene«, der politischen Verantwortung der Christdemokraten im Nachkriegsdeutschland und der damit verbundenen pragmatischeren Handhabung der christlichen Demokratieideen die konfessionsspezifischen politiktheoretischen Ansätze von evangelischen und katholischen Christdemokraten eine beträchtliche Modifizierung und Relativierung. Diese Entwicklungen erschweren jedoch die Herausarbeitung eines konsistenteren Theoriekonzepts der Christlichen Demokratie. Die Modifizierungen des christlichen Demokratiebegriffs im Umfeld der Parteipolitik gingen einher mit einer Neubesinnung auf das christliche Politikverständnis in kirchlich-theologischen Kreisen (Entwicklung der sog. »neuen« politischen Theologie), die ihrerseits die »Christliche Demokratie« nur noch als Chiffre einer überwiegend oder ausschließlich pragmatisch-parteilpolitischen Interessenvertretung ansahen.

Konsequenzen für die katholische Staats- und Sozialtheorie

Daß ein personalistisches Gesellschaftsbild im theologischen und philosophisch-naturrechtlichen Denken des Katholizismus enthalten ist, ist unbestritten. Andererseits war es gerade das Grundanliegen der neuscholastischen Staats- und Soziallehre, das Eindringen des individualistisch-subjektivistischen Denkens in den Katholizismus zu verhindern. Noch Pius XI. ist in seiner Enzyklika über den Kommunismus, »Divini redemptoris« (1937), bemüht, den gegen den Kollektivismus gerichteten christlichen Personalitätsgedanken im Sinne der neuscholastischen Organismusidee gegenüber dem Individualismus abzugrenzen. Diese Bemühung der katholischen Kirche, mit ihrer organozistischen Staats- und Sozialtheorie dem Liberalismus und Sozialismus/Kommunismus eine eigenständige »dritte Gesellschaftskonzeption« entgegenzustellen (genau dies war das Anliegen der »Berufsständischen Ordnung« in »Quadragesimo anno«, die zwangsläufig auch auf das Staats- und Verfassungsdenken ausstrahlen mußte), war erfolgt um den Preis einer grundsätzlichen Ablehnung der Idee der Menschenrechte und damit des liberalen Verfassungsstaates. Diese Ablehnung betraf nicht den sittlichen Gehalt der Menschenrechte, sondern den auf der individualistisch-mechanistischen Sozialtheorie beruhenden Machbarkeits- und Fortschrittsglauben, die Staat und Gesellschaft ihrer historisch-kulturellen Grundlagen und ihrer überpositiven Rechtsgrundlagen zu entkleiden drohen.

Die Tatsache, daß heute von Kirche und Theologie die Menschenrechte ganz selbstverständlich anerkannt werden, weil ihr humaner Gehalt eine so

große Affinität mit dem christlichen Sittengesetz aufweist, verstellt vielen Theologen und Kirchenvertretern immer noch häufig den Blick für die tiefer reichenden Konvergenzen und Divergenzen zwischen den ethisch-theologischen und den säkular-staatlichen wie verfassungsrechtlichen Dimensionen der modernen Menschenrechts- und Demokratieidee, deren Produkt die Rechte der Einzelperson sind. Dieser Gedanke ist jedoch grundsätzlich neuzeitlich und weder im scholastischen noch im spätscholastischen Denken so anzutreffen. Das bedeutet aber, daß ohne die Anteile von Hobbes und Rousseau und anderer neuzeitlicher Politiktheoretiker die Menschenrechts- und Demokratiebewegung nicht möglich geworden wäre. Es ist das Problem der (katholischen) Theologie, daß sie aufgrund ihrer Verwurzelung in Antike und Mittelalter und ihres durch die Reformation bzw. Gegenreformation verstärkten antipodischen (d. h. ihres ganzheitlich-organischen und hierarchischen) Kirchen- und Theologieverständnisses autonome, subjektivistische und individualistische Gedanken in ihrer Glaubens- und Sittenlehre strikt ablehnte.³¹

Mit der faktischen Durchsetzung der Demokratie und dem demokratischen Selbstverständnis evangelischer und katholischer Politiker nach 1945 war der Organismusgedanke politisch-staatlich, nicht jedoch gesellschaftlich-programmatisch, weitgehend bedeutungslos geworden. Hingegen wurde der Naturrechtsbegriff – vor allem katholischerseits – jetzt vielfach mit Menschen- und Grundrechten bzw. dem allgemeinen, d. h. nicht mehr unbedingt konfessionell-theologisch interpretierten Sittengesetz identifiziert. Schon in der Weimarer Zeit sprachen einzelne Zentrums политики – ungeachtet der offiziellen Parteidoktrin – von Menschenrechten und Individualrechten, womit sie schon damals die kirchenamtliche Sprachregelung unterliefen. Es darf nicht übersehen werden, daß die Beibehaltung des – inhaltlich oft wesentlich modifizierten – Naturrechtsbegriffs in katholischen Kreisen nicht zuletzt durch die allgemeine Renaissance des Naturrechtsdenkens nach 1945 begünstigt wurde. Mit anderen Worten: Naturrecht und Menschenrecht werden – nicht zuletzt durch die Weihnachtsbotschaft Pius XII. »Über Demokratie und Weltfrieden« (1944) veranlaßt – seither oft synonym verwendet.

»Naturrecht« kann somit im kirchlichen Bereich wie auch innerhalb der Christlichen Demokratie und darüber hinaus als Sammelbegriff für alle dem Rechtspositivismus entgegengesetzten Positionen gesehen werden. Insofern

31 Zum Spannungsverhältnis zwischen christlicher und säkular-moderner Weltanschauung vgl. Karl-Heinz OHLIG, *Neuzeit und Moderne als Herausforderung und Bedrohung der Religion*, in: Karl-Heinz OHLIG/Martin HONECKER, *Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft* (Vorträge und Beiträge der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung, Heft 8), Wesseling-Eichholz 1988.

bedeutete die Verabschiedung des Grundgesetzes 1949 gewissermaßen eine »Versöhnung« von christlich-anthropologischem bzw. -naturrechtlichem Denken und säkular-liberaler Verfassungsbewegung. Man muß daher sehr wohl – wie es z. B. der Verfassungsrechtler Günter Dürig aufgezeigt hat³² – einen beträchtlichen Einfluß des katholischen Staatsdenkens auf das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland konstatieren und entsprechend die Frage stellen, wieweit das Grundgesetz im Sinne eines betonten Individualismus oder eines (christlichen) Personalismus zu verstehen ist. Diesbezüglich sind auch die Position und der Einfluß des Verfassungsrechtlers Adolf Süsterhenn aufschlußreich, der dem katholischen Naturrechtsdenken zuzurechnen ist.

Allerdings ist zu betonen, daß die neuscholastische Staats- und Naturrechtslehre keineswegs die einzige politische Theorie innerhalb des Katholizismus vor und nach 1945 darstellt. Ein beträchtlicher Teil der katholischen Politiker, Wissenschaftler und gesellschaftlich hervorgehobenen Praktiker sind vielmehr – einem mehr oder weniger systematisch umschriebenen – christlichen Personalismus zuzuordnen, zum Teil beeinflusst durch Jacques Maritain. Daß viele Vertreter des politischen Katholizismus – obwohl vom Thomismus beeinflusst – nicht der Neuscholastik zuzurechnen sind und unabhängig vom offiziellen Kurs der Katholischen Kirche eine Verbindung von christlicher und neuzeitlicher Philosophie (Thomas von Aquin, Descartes, Kant u. a.) anstrebten, zeigt die Studie von Max Müller über *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit* (Freiburg 1945).³³ Hierbei wird noch einmal deutlich, daß die Überwindung der Neuscholastik, die interkonfessionelle Erweiterung bzw. Neugründung der Christlichen Demokratie nach 1945 und die damit verbundene Pluralisierung des gesamten christlichen Bereichs im Zusammenhang mit der neuen Rolle des Laien im Katholizismus gesehen werden muß. Diese Aufwertung des Laien fand schließlich im II. Vatikanischen Konzil ihre kirchenoffizielle Bestätigung.³⁴

32 Günter DÜRIG, *Die Menschenauffassung des Grundgesetzes*, in: *Juristische Rundschau* 7/1952, S. 259-263.

33 Max MÜLLER, *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit*, Freiburg 1945.

34 Zu den Intentionen der neuen politischen Theologie vgl. Johannes B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968; zu ihrer Kritik aus politikwissenschaftlicher Sicht vgl. Hans MAIER, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970; die evangelische Diskussion wurde vor allem beeinflusst durch Trutz RENDTORFF/Heinz Eduard TÖDT, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt 1968. – Es wäre angebracht, auch die Zugänge der evangelischen Theologie und Kirche zur Demokratie eingehender zu behandeln. Doch verlangt diese Aufgabe eine umfangreichere, den spezifischen systematisch-historischen Problemen des Protestantismus angemessene Methode. Die weitgehende Beschränkung auf den Katholizismus – zumindest was die Zeit bis 1945 angeht – rechtfertigt sich allerdings durch die Tatsache, daß die Christliche

Die Staats- und Soziallehre ist seit den 60er Jahren in wesentlichen Teilen der theologische und sozialetische Nachvollzug bzw. eine Reaktion auf die realen Entwicklungen innerhalb von Katholizismus, Christlicher Demokratie und Gesellschaft. Doch erst mit der Anerkennung der Religionsfreiheit war der Boden bereitet für die offizielle Akzeptanz der modernen Demokratie, Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit und den ihnen zugrundeliegenden Menschenrechten als Individual-, oder präziser als Personrechten. Diese Entwicklung ist inzwischen gut dokumentiert.³⁵

War das »Christliche« bzw. die »christliche Ethik« in der Gründungs- und Konsolidierungsphase ganz selbstverständlich das wichtigste Element der Integration, Identität und Profilierung der Christlichen Demokratie,³⁶ so wurde dies bereits in den 50er Jahren, vor allem aber seit den späten 60er Jahren (Wertewandel, Auflösung der kirchlich geprägten und der anderen sozialen Milieus, organisatorische, soziologische und programmatische Neuorientierung der etablierten Parteien u. a.) für den christlichen Demokratiedanken mehr und mehr zum Problem. Der seither zunehmende Pragmatismus in Politik und Gesellschaft ging – spätestens seit den Studentenunruhen 1967/68 für alle vernehmlich – einher mit einer unverkennbaren Ideologisierung der Politik, die ihren lebhaften Ausdruck in der sog. Legitimitätsdiskussion der »spätkapitalistischen Bundesrepublik« fand. Eine Reaktion auf diese Entwicklung war die Grundwertedebatte der 70er Jahre, die anschaulich die prinzipiellen Positionen der Parteien, Kirchen sowie der relevanten kulturellen Institutionen und wissenschaftlichen Disziplinen angesichts der gravierenden moralischen und gesellschaftlich-strukturellen Wandlungen hervortreten läßt. Es ist unübersehbar, daß angesichts dieser Entwicklungen auch der christliche Demokratiedanke weitere Veränderungen erfahren hat. Anschaulich zeigt sich dies in den Grundsatzprogrammdiskussionen der CDU in den 70er und 90er Jahren. Zwar lassen

Demokratie im Protestantismus keine dem Katholizismus vergleichbare Rolle gespielt hat (vgl. Hermann EHLERS, Präsident des Deutschen Bundestages, *Ausgewählte Reden, Aufsätze und Briefe 1950-1954*, hrsg. v. Karl Dietrich ERDMANN, Boppard 1991, S. 87). Eine gute Übersicht bietet jedoch der Artikel von Hans-Georg ASCHOFF, *Protestantismus und Staat im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Günther RÜTHER (Anm. 10), S. 57-84.

35 Vgl. insbesondere: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat. Der Wandel lehrämlicher Verlautbarungen zur staatlichen Religionsfreiheit*, in: DERS., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, S. 172-205.

36 Zum evangelischen Verständnis der christlichen Demokratie sind neben EHLERS (Anm. 35) vor allem Beiträge von Eugen GERSTENMAIER zu beachten, teilweise wiedergegeben in: *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz*, Eichholz 1969; diese Dokumentation enthält auch andere wichtige Quellen zur evangelischen Sichtweise der christlichen Demokratie. Vgl. zum evangelischen Demokratie- und Staatsverständnis auch: Martin HONECKER, *Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem*, Opladen 1981; E. L. BEHRENDT, *Rechtsstaat und Christentum*, 2 Bde., München 1982; E. JÜNGEL, R. HERZOG, H. SIMON, *Evangelische Christen in unserer Demokratie*, Gütersloh 1986.

die beiden Grundsatzprogramme der CDU von 1978 und 1994 in den theoretischen Teilen deutliche Anklänge an die katholische und evangelische Sozialethik erkennen, doch bemühen sich seit den 70er Jahren vermehrt christdemokratische Theoretiker und Politiker, den kritischen Rationalismus zur Parteitheorie zu stilisieren, ohne dabei genügend erkennen zu lassen, wie das wissenschaftstheoretische Konzept etwa Karl Poppers, dessen sich bezeichnenderweise auch Sozial- und Freidemokraten bedienen, zur Profilierung und Konturierung insbesondere eines *christlichen* Demokratieverständnisses beitragen soll.³⁷

Die Christliche Demokratie als kulturchristliches Phänomen

Betrachtet man die christliche Sozialethik und die Christliche Demokratie in historisch-systematischer Sicht, so wird man ihre Entwicklung wohl kaum ohne Rückgriff auf die Säkularisierungstheorie beschreiben können.³⁸ So gesehen aber wird man sagen können, daß die Christliche Demokratie – in gewisser Hinsicht dem Kulturprotestantismus durchaus ähnlich – als ein kulturkatholisches und seit der Interkonfessionalität dieser Bewegung als ein kulturchristliches Phänomen angesehen werden kann. Das II. Vatikanum hat mit der Formulierung der »Autonomie der Kultursachgebiete« einen neuen Status der Laien begründet und mit der Akzeptanz des liberalen Menschenrechtsverständnisses sowie der Erklärung über die Religionsfreiheit die demokratische Ordnung und den liberalen Rechts- und Verfassungsstaat anerkannt und nicht zuletzt auch den ökumenischen Gedanken gefördert. Dieser Neuanfang aber bedeutete faktisch das Ende der neuscholastischen Epoche der Kirche und ihrer Staatslehre. An ihre Stelle ist die politische Ethik getreten, die sich schon in der vorvatikanischen Phase mehr und mehr als das eigentliche Charakteristikum der katholischen Staats- und Naturrechtslehre herauskristallisiert hat.³⁹

Doch bleibt trotz der beträchtlichen Modifizierungen der katholischen Politik- und Sozialtheorie, d. h. insbesondere der interkonfessionellen, interdisziplinären und interkulturellen Neuorientierung seit den 60er Jahren zu

37 Vgl. Nikolaus LOBKOWICZ, *Pragmatismus und Programm. Die CDU und der kritische Rationalismus*, in: *Die neue Ordnung* 39 (1985), S. 104-117.

38 Zu den Säkularisierungstheorien und deren Kategorisierung vgl.: Arno BARUZZI, *Zum Begriff und Problem »Säkularisierung«*, in: Anton RAUSCHER (Hrsg.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, München 1976.

39 Zum Verhältnis von Evangelischer Kirche und demokratischem Staat, gegen den – ähnlich wie im Katholizismus – lange Zeit auch innerhalb des Protestantismus erhebliche theologische Vorbehalte bestanden, vgl. auch: *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1985, insbesondere S. 9 ff., 14 ff.

fragen, inwieweit das christlich-demokratische und -soziale Gedankengut einem – wenn auch gewandelten – Naturrechtsdenken überhaupt entraten kann.⁴⁰ Denn die positiven Leistungen des katholischen Staats- und Sozialdenkens wie die Forderungen nach der Rückbindung von Verfassung, Recht und Politik an Humanität und Sittlichkeit, nach Gemeinwohlorientierung sowie die Formulierung wichtiger gesellschaftlich-politischer Prinzipien (Subsidiarität, Solidarität, Gerechtigkeit) u. a. m. sind ohne naturrechtliche Ideen und deren aristotelisch-thomatische Tradition kaum vorstellbar. Damit aber kommt dem neuscholastischen Denken das historische Verdienst zu, daß es ungeachtet seiner doktrinär-systemhaften Verengung in den päpstlichen Staats- und Sozialzyklen und vielen sozialetischen Arbeiten dem politischen Katholizismus und der Christlichen Demokratie das Instrumentarium bot, die Entwicklung des demokratischen Rechts-, Verfassungs- und Sozialstaats konstruktiv zu begleiten. Freilich bedurfte es hierzu einer wesentlichen Erweiterung der Systematik und der Perspektiven und eben der Anerkennung der Erkenntnisse und Methoden der modernen Politik- und Sozialwissenschaften, nicht zuletzt jedoch auch eines tieferen Verständnisses für die realen Bedingungen des politischen und gesellschaftlichen Lebens. Doch sind umgekehrt auch die Sozialwissenschaften und nicht zuletzt auch die praktische Politik – ganz im Sinne des Eingangszitats von Ernst-Wolfgang Böckenförde – auf Formen und Elemente christlicher bzw. klassisch-europäischer Sozial- und Politikethik verwiesen, sofern sie Politik und Gesellschaft nicht aus dem verengten Blickwinkel sozialer Utopien oder rein ökonomisch-technischer Machbarkeits- und Nützlichkeitsüberlegungen betrachten, sondern die umfänglicheren geistig-kulturellen Dimensionen politischer Gestaltung berücksichtigen wollen.

40 Mit einem Verzicht auf das Naturrechtsdenken, wie ihn etwa Vertreter der politischen Theologie insinuierten, so etwa Friedhelm HENGSBACH u. a. (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, würde die christliche Politik- und Sozialethik ihre Rolle als Gesprächspartner insbesondere der normativ orientierten Politik- und Sozialwissenschaften aufs Spiel setzen. Einen überzeugenden Nachweis, daß das Naturrechtsdenken die kritische Auseinandersetzung mit modernen politischen Theorien wie etwa den verschiedensten Pluralismustheorien nicht zu scheuen braucht, liefert die Studie von Joachim DETJEN, *Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie*, Paderborn 1988.