

Christliches Menschenbild und Weltverantwortung. Zur politischen Theorie der Christlichen Demokratie

Von Rudolf Uertz

Vorbemerkungen

In der Flut politikwissenschaftlicher Publikationen nehmen sich die Darstellungen über die politische Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie verhältnismäßig bescheiden aus. In der Einführungsliteratur für Studenten der Politik- und Sozialwissenschaft wird sie selten angemessen vorgestellt; eine Monographie zu dem Thema fehlt bisher ganz. In einschlägigen Hand- und Wörterbüchern findet man wohl Artikel zum »demokratischen Sozialismus« und »politischen Liberalismus«, Beiträge zur »Christlichen Demokratie« sucht man dort meist vergeblich.¹ Vielfach verfahren Autoren oder Autorenkollektive so, dass sie diesen Gegenstand unter den Konservatismus subsumieren,² oder statt der christlich-demokratischen Theorie Artikel über evangelische und katholische Sozialethik aufnehmen.³ Aber weder ist der Konservatismus – trotz gewisser Überschneidungen – mit der Christlichen Demokratie identisch, noch kann die Sozialethik der beiden Kirchen – trotz ihrer gemeinsamen ideengeschichtlichen Wurzeln – als Ersatz für die Idee der Christlichen Demokratie gelten.⁴

1 Ausnahmen sind u. a. Hans MAIER, *Christliche Demokratie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim RITTER, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 55f.; Ludger HELMS, Art. »Christdemokratie«, in: Dieter NOHLEN (Hg.): *Kleines Lexikon der Politik*, München 2001, S. 48f.

2 Beispielhaft für die Verlegenheiten, die CDU vom Konservatismus her zu deuten, ist Karlheinz WEISSMANN, *Deutscher Konservatismus*, in: *Lexikon des Konservatismus*, hg. von Caspar SCHRENCK-NOTZING, Graz 1996, S. 119–128.

3 Z. B. Wolfgang W. MICKEL (Hg.), *Handlexikon zur Politikwissenschaft*, Bonn 1986, wo die Christliche Demokratie unter den Art. »Konservatismus« von Klaus HORNUNG, S. 259ff., subsumiert wird, und ein Art. über *Christliche Soziallehre* von Oswald von NELL-BREUNING aufgenommen wurde.

4 Typisch ist Dieter NOHLEN (Hg.), *Wörterbuch Staat und Politik*, München 1991. Hier finden sich Artikel zu Gewerkschaften, Grüne Parteien, Kommunismus, Kommunistische Parteien, Kritische Theorie, Kritischer Rationalismus, Liberalismus, Marxismus, Marxismus-Leninismus, Partienteorie, Sozialdemokratische Parteien, Soziale Bewegung, Stalinismus, Utilitarismus. Ausführungen zur Christlichen Demokratie oder zu christlich-demokratischen Parteien sucht man vergeblich; einige Gedanken hierzu finden sich unter Konservatismus und Soziallehren. Interessante Perspektiven bietet Paolo POMBENI, *The ideology of Christian Democracy*, in: *Journal of Political Ideologies* 5 (2000), S. 289ff.

Im folgenden wird weder die christliche Sozialethik noch die Christliche Demokratie und deren Verhältnis zu den politischen Ideenkreisen Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus behandelt;⁵ vielmehr soll die politische Theorie der Christlichen Demokratie ideengeschichtlich und politiktheoretisch skizziert werden. Im ersten Teil werden die Grundzüge der christlich-demokratischen Idee dargelegt; dabei wird zu zeigen sein, wie diese sich zur Theologie und den Kirchen einerseits, zu Politik, Staat und Gesellschaft andererseits verhalten. Im zweiten Teil werden die Argumentationslinien christlicher Demokratie des 19. und des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts dargestellt. Im dritten Teil wird die politische Theorie der Christlichen Demokratie am Beispiel der CDU-Programmatik seit 1945 entfaltet, wobei besonders auf den protestantischen Beitrag eingegangen wird.

1. Grundsätzliches zur Christlichen Demokratie

Bemerkenswerterweise setzen die politiktheoretisch-systematischen Überlegungen zur Christlichen Demokratie erst etwa Mitte der 1960er Jahre ein. Bis dahin war es üblich, deren Programmatik im engeren Kontext der parteiengeschichtlichen Entwicklung der CDU zu behandeln und die politische Theorie der Christlichen Demokratie – vor allem was das »Christliche« im Parteinamen und in der Programmatik betraf – vor dem Hintergrund der katholischen und evangelischen Sozialethik zu erörtern. Typisch hierfür ist etwa das Handbuch der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung aus dem Jahre 1964.⁶ In dieser für die politische Bildungsarbeit bestimmten Publikation sind alle wichtigen aktuellen politischen Bewegungen aufgenommen, doch wird die Christliche Demokratie in die Beiträge über die katholische und evangelische Sozialethik⁷ bzw. Staatsethik aufgespalten.

Im Unterschied zu den säkularen politischen Theorien handelt es sich bei der Christlichen Demokratie um eine spezifische Synthese von religiösem und säkularem, von theologischem und sozialphilosophischem Gedankengut. Diese Gebiete werden in den modernen Geschichts- und Sozialwissenschaften

5 Vgl. Rudolf UERTZ, *Christliche Sozialethik und Christliche Demokratie. Zur Zukunftsfähigkeit ihres Dialogs*, in: HPM 8 (2001), S. 267ff.; *Die Christliche Demokratie im politischen Ideenspektrum*, in: HPM 9 (2002), S. 31ff.; zu den konservativen Interpreten der Christlichen Demokratie vgl. DERS., *Konservative Kulturkritik in der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Abendländische Akademie in Eichstätt 1952–1956*, in: HPM 8 (2001), S. 45ff.; vgl. auch DERS., *Zur Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie*, in: Günter BUCHSTAB/Rudolf UERTZ (Hg.), *Christliche Demokratie im zusammenwachsenden Europa. Entwicklungen, Programmatik, Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2004, S. 32–61.

6 *Politische Bewegungen in Deutschland. Entwicklungen-Aufbau-Ziele*, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Eichholz 1964, 2. Aufl. 1967.

7 Vgl. Martin HONECKER, *Evangelische Sozialethik*, in: HPM 8 (2001), S. 33ff.;

prinzipiell geschieden; die Theologie wird als Grenzgebiet der Politik- und Gesellschaftswissenschaft im profanen Wissenschaftsbereich jedoch nur unzureichend wahrgenommen.⁸ Nun kann man zweifellos, wie dies weitgehend üblich ist, die Politik und Programmatik der Union unter programmatischen Gesichtspunkten, d. h. zum Beispiel im Hinblick auf ihre Innen-, Außen-, Wirtschafts-, Sozial-, Rechts- und Kulturpolitik sowie den Lebens- und Umweltschutz analysieren, aber damit wird die politische Theorie und Ideengeschichte der Christlichen Demokratie nicht adäquat erfasst. Deren unzureichende Berücksichtigung in der Politikwissenschaft hat wohl mit dem Umstand zu tun, dass theologisch-kirchliche Fragen den Profanwissenschaftler vor beträchtliche Schwierigkeiten stellen. Ein Blick in die einschlägige Forschungsliteratur zur Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie wird dies bestätigen. Die Problematik einer zureichenden Beschreibung und Analyse des eigentlich Christlich-Demokratischen soll in acht Thesen verdeutlicht werden.

Erste These: Das christliche Denken kann sich mit den unterschiedlichsten politischen Bewegungen verbinden. Christen können liberal, konservativ oder sozialistisch eingestellt sein. Ideengeschichtlich betrachtet gibt es für alle diese Verbindungen des Christentums mit den konservativen, liberalen und sozialistischen Ideenkreisen genügend Belege.

Zweite These: Die christlich-demokratische Idee entsteht in dem Augenblick, als sich Denker anschicken, das konservativ-restaurative Gedankengut, das bis dahin aufs engste mit der Theologie und den Interessen der katholischen Kirche verbunden war, aus dieser Liaison zu lösen. Die katholische Kirche ist infolge der Französischen Revolution von 1789 darauf bedacht, zur Abwehr der kirchenfeindlichen Bestrebungen der Revolutionäre und ihrer Adepten die Verbindung der Monarchie mit dem ständisch-feudalistischen Denken zu bewahren. Um das Jahr 1830 treten jedoch erstmals Priester und Laien auf den Plan, die das christliche Denken aus seiner Verklammerung mit der Restauration (d. h. der Wiederherstellung der »christlichen Monarchie«) herauslösen und an die veränderten sozialen und politischen Bedingungen, d. h. an die sich entfaltenden bürgerlich-konstitutionellen Ordnungsvorstellungen anschließen wollen. Angeregt werden die Urheber der christlichen Demokratieidee zu dieser Umorientierung durch die verfassungspolitischen Entwicklungen in Belgien, Polen und Irland, wo sich Katholiken auf den Boden des Konstitutionalismus stellen.⁹ Der markanteste Vertreter der theoretischen

8 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Politische Theorie und politische Theologie*, in: Jacob TAUBES (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1985, S. 16ff.

9 Vgl. Hans MAIER, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, 5. Aufl., Freiburg i. Br. 1988, S. 167–188; Kurt JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1963, S. 229ff.

Verknüpfung von Christentum und demokratisch-konstitutionellem Gedankengut ist der französische Priester Hugues Félicité Robert de Lamennais.¹⁰

Dritte These: Indem sich Katholiken von kirchlichen Vorgaben und Ansprüchen lösen, kommt eine neue politisch-soziologische Kategorie ins Spiel: der sog. *politische Katholizismus*.¹¹ Beim *Protestantismus* liegt aufgrund seiner Kirchenverfassung und seiner spezifischen Verbindungen zur Monarchie die Situation anders: So bleibt der lutherische Protestantismus bis 1918 in Staatskirchen verfasst (Verbindung von Thron und Altar). Der Landesherr ist zugleich oberster Landesbischof (Summepiskopat). »Die Landeskirchen sind öffentlich-rechtliche Predigt- und Erziehungsanstalten unter landesherrlicher (konsistorialer) Verwaltung, ohne aktives Gemeindeleben. Damit ist alle Demokratie in diesem Bereich an der Wurzel abgeriegelt. Den schärfsten Ausdruck dieser undemokratischen Situation bieten die Guts Herrschaften, die gerade in den lutherischen Territorien vorkommen. Der Gutsherr ist gleichzeitig Grundherr, Leihherr, Gerichtsherr und Kirchenherr (Patron).«¹² Die evangelischen Kirchen stehen demnach in Deutschland bzw. in den deutschen Landen in einem wesentlich anderen Verhältnis zum Staat als die katholische Kirche, so dass von Seiten der Evangelischen das Motiv für einen christlich-religiös begründeten Beitrag zum Konstitutionalismus entfällt.¹³ Wohl entfalten sich in den protestantischen Kirchen ähnlich wie in der katholischen christlich-soziale Ideen und Bewegungen, die sich vor allem auf die Lösung diakonischer, sozialer und gesellschaftlicher Probleme im Zusammenhang mit der Industrialisierung und der Arbeiterfrage konzentrieren (Adolf Stöcker, Johann Hinrich Wichern, Friedrich Naumann u. a.), doch eine dezidiert politisch-konstitutionelle bzw. christlich-demokratische Bewegung, vergleichbar dem des politischen Katholizismus, kennt der Protestantismus bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein nicht.¹⁴

10 Vgl. Albert BAUMHAUER u. a., *Einführung in: Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland-Österreich-Schweiz*, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Eichholz 1969, S. 3–25, hier S. 5.

11 Vgl. Ludwig BERGSTRÄSSER, *Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung*, 2 Bde. München 1921–1923 (Nachdruck: Hildesheim 1976); DERS., *Geschichte der politischen Parteien in Deutschland*, München 1965, S. 69ff., 91ff., 126ff., 238ff.; Franz HORNER, *Die Kirche und die »christliche Demokratie«*, in: *Concilium* 23 (1987), S. 372ff., hier: S. 375.

12 Gustav HEINEMANN, *Demokratie und christliche Kirche. Ein Beitrag zu einer »deutschen Demokratie«* (Schriftenreihe der CDU des Rheinlandes, 9), Köln 1946, S. 4.

13 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, *Protestantismus und Staat im 19. und 20. Jahrhundert*, sowie Friedrich HARTMANNSGRUBER, *Die christlichen Volksparteien 1848–1933. Idee und Wirklichkeit*, in: Günther RÜTHER (Hg.), *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung*, Bonn 1989, S. 57–84, S. 219–324.

14 Vgl. aus lutherischer und reformatorischer Sicht: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, hg. von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, 2. Aufl., Berlin 1935.

Vierte These: Indem sich Katholiken politisch engagieren, d. h. den Zeitverhältnissen des 19. Jahrhunderts gemäß im Rahmen der konstitutionellen Monarchie politisch und parlamentarisch ihre Interessen vertreten, handeln sie gewissermaßen »auf eigene Rechnung«. Es entwickelt sich das Bewusstsein dafür, dass der »christliche Gehorsam«, jene zentrale Kategorie christlicher Ethik, nicht mehr problemlos mit den bis dahin religiös begründeten Gehorsamsforderungen gegenüber dem »Monarchen« oder der »christlichen Obrigkeit« zusammentreffen, dass die biblisch begründeten »Gebote Gottes« nicht mehr ohne weiteres mit traditionellen staatlich-sozialen Normen identifiziert werden können. Bis dahin waren die Christen gewohnt, den *Willen Gottes* mit dem jeweils bestehenden Herrscherhaus zu verbinden, gemäß der paulinische Gewaltenlehre des Römerbriefs: »Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, sodass du ihre Anerkennung findest. Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, dass du das Gute tust. Wenn du aber Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut. Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen.«¹⁵

Diese Stelle des Römerbriefs des Apostels Paulus zur politischen Gewalt hatte jahrhundertlang die Funktion einer Rechtfertigung der jeweils bestehenden Herrschaftsverhältnisse, d. h. des legitimen Herrscherhauses.¹⁶ Noch in der Verfassung des Deutschen Reiches von 1871, die bis 1918 gültig war, heißt es in der Präambel: »Wir Wilhelm, von Gottes Gnaden Deutscher Kaiser, König von Preußen etc.«¹⁷ Der souveräne Fürst von Gottes Gnaden stützte seine Herrschaftsansprüche auf die Bibel, auf göttliches Recht. Die biblische Exegese, die Dogmatik und die kirchliche Morallehre waren ganz auf diese Form der Herrschaftsordnung abgestellt. Die katholische Kirche und Theologie taten sich aber hinsichtlich der Legitimation demokratisch-konstitutioneller Ordnungen theoretisch leichter als die evangelische, weil sie vom Naturrecht her (der *scholastischen Lehre vom Volke als ursprünglichem Träger der Macht*) leichter Zugang zur modernen Volkssouveränitätslehre gewinnen

15 Römer 13, 1–5, zit. nach der Deutschen Einheitsausgabe.

16 Vgl. Paul MIKAT, *Zur Gehorsams- und Widerstandsproblematik nach Röm 13, 1–7*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987*, Köln 1988, S. 19ff.

17 Vgl. *Hundert Jahre deutsche Verfassungen. Einführung, Text, Kommentar*, hg. von Ferdinand SIEBERT, 12. Aufl., Frankfurt/M. 1979, S. 72 Anm. 22.

konnten; allerdings setzte sich die volle Anerkennung des demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates erst allmählich durch.

Jedenfalls sollte 1878 mit dem Pontifikat Leos XIII. eine staats- und soziolethische Umorientierung einsetzen. Man wird sich angesichts der wirtschaftlichen, technischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen allgemein bewusst, dass politische Ordnung nicht mehr so sehr etwas *Vorgegebenes*, sondern etwas *Aufgegebenes* ist, dass die Ordnung oder die Staatsform nicht mehr schicksalhaft über die Menschen hereinbricht, sondern dass das »Volk« selbst bei der Bestellung der Ordnung und der Herrscher die Hände im Spiel hat.

Fünfte These: Mit der Christlichen Demokratie als Form politischer, öffentlichkeitswirksamer Tätigkeit von Christen¹⁸ differenziert sich das christliche Denken und Handeln: Kirchlicher Glaube, innerkirchliches Engagement wie Gottesdienst, Predigt, Katechese usw. einerseits und politisch-soziale Betätigung als Ausdruck christlicher Weltverantwortung andererseits treten auseinander. Instrumente der mehr und mehr auch auf sozialwissenschaftlichen Analysen basierenden Leitideen und Normen für Politik und Gesellschaft sind die katholische Soziallehre und die evangelische Sozialethik, theologische und philosophische Disziplinen, die nicht zuletzt auch der Säkularisierung der Gesellschaft Rechnung tragen. Die Christliche Demokratie ist sogesehen das Produkt der Säkularisierung der Gesellschaft, Politik und Kultur sowie der Etablierung des weltanschaulich neutralen Staats mit konkurrierenden Weltanschauungsparteien.

Christliche Demokratie ist somit Ausdruck von Christen, angesichts der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft und Kultur und ihrer religions- und christentumsfeindlichen Tendenzen (Säkularismus, Laizismus, Kulturkampf, Atheismus u. a.) gesellschaftlich-politisch Standkraft zu gewinnen, gegenüber den Kirchenführern die politische Eigenverantwortung zu behaupten und mit politisch Gleichgesinnten mittels christlich-demokratischer und christlich-sozialer Programme auf die Ordnung des Gemeinwesens Einfluss zu nehmen. Die Christliche Demokratie entwickelt damit selbst Formen säkularer politischer Programmatik: Wohl sind die *Motive* der Christlichen Demokraten religiös-christlicher Natur, aber ihre *Theorie und Programmatik* basieren neben theologischen Normen i. e. S. (Glaube, Gottesdienst, Sakramente) vor allem auf philosophische und naturrechtlichen Begründungen. Diese sind ent-

18 Vgl. zum Begriff Christliche Demokratie in der katholischen Soziallehre und Zentrumsprogrammatik Peter TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII.*, 2. Aufl., München-Gladbach 1927, S. 9ff.; DERS., *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Frankfurt/M. 1927, S. 56–61. – 1868 legte der lutherische Theologe Alexander von OETTINGEN, *Moralstatistik. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage*, eine Studie vor, in der erstmals der Begriff »Sozialethik« vorkommt.

sprechend verallgemeinerungsfähig und können prinzipiell auch von Nicht-Katholiken oder Nicht-Christen akzeptiert werden, sofern diese die allgemeinen Wertprämissen teilen, die – wie etwa im organischen Gesellschaftsgedanken – weit über den christlich-kirchlichen Raum hinaus Verbreitung gefunden haben.¹⁹ Damit bleibt die Christliche Demokratie grundsätzlich im interreligiösen und politischen Diskurs korrespondenzfähig, wenngleich sie in der Form der Zentrumspartei weitgehend als katholische Partei aufgefasst wird.²⁰

Aufgrund dieser Ambivalenz, der christlich-ethischen Motivation einerseits, und der Notwendigkeit, Politik in einer weitgehend verweltlichten Umgebung zu gestalten andererseits,²¹ sind die *christlichen* bzw. *christlich-demokratischen Parteien* stets besonderer Kritik ausgesetzt gewesen: Für viele säkulare Kräfte sind christliche Ideen im Politischen noch Relikte aus vergangenen Zeiten oder einzig mit konservativen Ordnungsideen identisch, vielen bekennenden Protestanten und Katholiken dagegen scheint das Christliche lediglich als Bezeichnung des kirchlichen und theologischen Bereichs zutreffend zu sein.

In Anlehnung an Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch u. a. können wir jedoch beim *politischen Katholizismus* von einem *kulturkatholischen*, bei der Christlichen Demokratie von einer *kulturchristlichen Idee und Bewegung* sprechen. Das Christliche steht demnach im Kontext theologisch-kirchlicher Lehre und Praxis, ist aber historisch-soziologisch und politiktheoretisch als eigenständiges Phänomen zu betrachten.

Sechste These: Die Christliche Demokratie als Produkt der Säkularisierung steht in einer zweifachen Frontstellung: Christliche Demokraten stehen zum einen – soweit sie Katholiken sind – in einem Konflikt zu ihrer Kirche, insofern diese ihnen Vorgaben machen möchte, nicht nur in Angelegenheiten des persönlichen, familiären und sozialen Lebens, sondern auch in politisch-staatlichen und kirchenpolitischen Angelegenheiten. Das Instrument dieser kirchlichen Beeinflussung ist die *indirekte Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen*. Sie entstammt der kirchenrechtlichen Lehre des Mittelalters, wo die Kirche ihren Zuständigkeitsbereich extensiv interpretierte und gegenüber dem politischen Gemeinwesen direkte oder indirekte Gewalt beanspruchte.²² Dieses In-

19 Josef ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft*, Berlin 1968.

20 Vgl. Rudolf MORSEY, Art. *Zentrumspartei (bis 1933)*, in: *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, hg. von Winfried BECKER u. a., Paderborn 2002, S. 694–699. Vgl. aus der Sicht des evangelischen Historikers Max H. MEYER, *Die Weltanschauung des Zentrums in ihren Grundlinien*, Leipzig 1919; aus katholischer Sicht Friedrich DESAUER, *Das Zentrum*, Berlin 1931.

21 Vgl. Theodor STEINBÜCHEL, *Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1951.

22 Die potestas indirecta in temporalibus ist also die – durch Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) theoretisch reflektierte – gemilderte Form der einst unbeschränkten Gewalt

strument vermag sich gegenüber dem modernen, säkularen Gemeinwesen nur noch als ein moralischer Anspruch zu halten.²³

Die Kirche möchte es sich also noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein vorbehalten, ihren Gläubigen mit den christlich-ethischen Normen zugleich auch feste Interpretationsschlüssel an die Hand zu geben und ihnen konkrete Vorgaben zu machen für die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens.²⁴ Ihre Sorge richtet sich vor allem auf den Umstand, dass das liberal-säkulare Ideengut in Kirche und Theologie eindringt und die Dogmen aushöhlen könnte. Andererseits entwickelt sich ein vitaler Laienkatholizismus, der politisch, sozial und kulturell auf Eigenverantwortung setzt.

Die zweite Frontstellung der Christlichen Demokratie betrifft ihr Verhältnis zum säkularen Staat und Recht. Kritiker der Christlichen Demokratie und der christlichen Parteien haben stets darauf verwiesen, dass das moderne Recht doch gerade aus seinen religiösen Banden gelöst worden sei, dass das weltanschaulich neutrale Gemeinwesen daher keine *christlichen* Staats- und Rechtsideen mehr akzeptieren könne. In der Tat: Die moderne Staats-, Rechts- und Verfassungstheorie kann es sich zum Verdienst anrechnen, dass ihre Vertreter – gewissermaßen im Fahrwasser der Aufklärung – in besonderer Weise darum bemüht waren, Staat, Recht und Verfassung von ihren religiös-theologischen Verklammerungen zu lösen, um spezifisch konfessionelle Deutungen und religiöse Streitigkeiten möglichst zu vermeiden. Entsprechend verstehen sich die rechtlichen und politischen Regelungen und Institutionen als weltanschaulich neutral.

Denn die Neutralisierung der Religion in der Staats- und Rechtsordnung – ein Motiv, das als erster Thomas Hobbes systematisch durchdacht hat²⁵ – geschieht buchstäblich *um des lieben Friedens willen*. Von daher ist die Säkularisierung neben der Nationalstaatsidee der wichtigste Beweggrund moderner

der Kirche in zeitlichen Dingen (potestas directa); vgl. Hans BARION, *Potestas indirecta*, in: *Evangelisches Staatslexikon*, hg. von Hermann KUNST/Siegfried GRUNDMANN, Stuttgart 1966, S. 1592f.

23 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat – Gesellschaft – Kirche*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. von Franz BÖCKLE u. a., Bd. 15, Freiburg i. Br. 1982, S. 5ff.

24 Ein ähnliches Ansinnen zeigt Kardinal Joachim Meisner, Erzbischof von Köln, der u. a. im Zusammenhang mit der Schwangerenkonfliktberatung und dem von CDU- und CSU-Politikern geförderten Verein *Donum vitae* gefordert hat, das »C« aus dem Parteinamen der Union zu streichen; es sei »Etikettenschwindel«, da die Union in ihrer Politik christlichen Wertvorstellungen widerspreche. Die christlich-demokratischen Politiker haben daraufhin auf ihren ureigenen Zuständigkeitsbereich verwiesen. Manfred Becker-Huberti, Pressesprecher von Kardinal Meisner, hat das Pochen auf Autonomie bei den christlich-demokratischen Politikern kritisiert und gesagt: »Was christlich ist, bestimmt in der katholischen Kirche der jeweilige Bischof« (*General-Anzeiger Bonn*, 10. Juli 2002).

25 Vgl. Carl SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Köln 1982.

Staatlichkeit: Die Religion als politische Deutungskomponente wird in ihrem öffentlichen Anspruch beschnitten und mehr und mehr in den privaten Bereich zurückgedrängt. Denn die Erfahrungen der frühneuzeitlichen Religionskriege haben gezeigt: Wenn sich religiös-kirchliche Interessen über Gebühr auf politische Fragen und das Recht erstrecken, werden Religion oder Kirchen zu gefürchteten Streitobjekten.²⁶ Mit dieser Reduzierung ist der Wahrheitsanspruch der Religion und des christlichen Glaubens keinesfalls negiert, doch wird er auf das private Leben und den innertheologischen Bereich zurückgedrängt.²⁷ Um des öffentlichen Friedens willen muss es jeder dulden, dass auch andere mit Wahrheitsanspruch auftreten. Die *Toleranz* wird damit zu einer wichtigen bürgerlichen und christlichen Tugend. Freilich werden damit die aus der Religion und dem christlichen Glauben stammenden humanen und sittlichen Fundamentalgüter (Menschenwürde, Menschenrechte) nicht aufgegeben; vielmehr werden sie in der Form von Grundrechten als Fundamentalnormen in die Verfassung aufgenommen und zur Grundlage des modernen Gemeinwesens erhoben. Der Kirche und Theologie stellen sich mit den Menschenrechten ihre ureigenen, genuin christlich-humanen Fundamentalnormen entgegen. Genau diese Entwicklung begreift sie zunächst als Bedrohung ihres eigenen theologischen Autoritätsanspruchs.²⁸ Allerdings werden die Menschenrechte in den profanen politischen Ideenkreisen, insbesondere im Liberalismus, ihres religiösen und sozialen Kontextes (Mitverantwortung des Staates für soziale und gesellschaftliche Fragen) entkleidet; zudem war in den konstitutionellen Monarchien in den deutschen Ländern das staatskirchenrechtliche Denken so weit verbreitet (staatliche Aufsicht über kirchliche Angelegenheiten, Kulturkampf), dass die Staaten – entgegen dem Wortlaut ihrer Verfassungen im (frühen) 19. Jahrhundert – zumeist Religions-, Kirchen-, Kult-, und Versammlungsfreiheit nicht gewährten und damit vor allem die katholische Kirche und das kirchliche Verbändewesen einschränkten und reglementierten. Diese Haltung bewegte den politischen Katholizismus dazu, auf der Basis naturrechtlicher Begründungen diese Grundrechte als vor- und überstaatliche Normen zu postulieren und der säkularen Verfassungsbewegung damit ein eigenes Staats- und Sittlichkeitsverständnis entgegenzusetzen.²⁹ Es ist das besondere Verdienst der Christlichen Demokratie, dass sie gegenüber positivistischen und machtpolitischen Strömungen in Politik und politischer The-

26 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1976, S. 42ff.

27 Thomas HOBBS, *Léviathan (1651)*, 26. Kapitel: »Auctoritas non veritas facit legem«.

28 Vgl. Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), Stuttgart 1984, S. 56.

29 Vgl. Hans MAIER, *Katholische Gesellschaftslehre und deutscher Staat* (1968), in: DERS., *Kirche und Gesellschaft*, München 1972, S. 210ff.

orie stets die sittliche Fundierung von Menschenrechten und staatlicher Verfassung sowie Rechtsordnung angemahnt hat. Dem Naturrechtsgedanken entsprechend sind die positiven staatlichen Gesetze nur dann legitim, wenn sie sich an über- und vorstaatlichen sittlichen Grundgütern ausrichten.

Bemerkenswerterweise ist diese Theorie, wonach das staatliche positive Recht zu seiner Legitimität den Ansprüchen vorstaatlicher Normen Rechnung zu tragen hat, erstmals in der amerikanischen Verfassung Wirklichkeit geworden;³⁰ im kontinentaleuropäischen Verfassungsdenken hingegen haben Etatismus und Positivismus jedoch eine lange Tradition. Diese Aporien hatten zur Folge, dass z. B. in den Verfassungen der meisten deutschen Staaten nach dem Wiener Kongreß zwar Grundrechte auf dem Papier existierten, jedoch faktisch durch Verwaltungsmaßnahmen beträchtlich eingeschränkt oder ganz außer Kraft gesetzt waren.³¹ Der politische Katholizismus und die Christliche Demokratie haben mit ihrer Betonung überpositiver Normen als den Verfassungen vorgängigen Grundsätzen entsprechend an der jüngeren deutschen Verfassungsentwicklung ebenso Anteil wie der Liberalismus und die deutsche Staatsrechtslehre.

Siebte These: Nach christlichem Verständnis ist der Glaube lediglich mittelbar politisch und gesellschaftlich relevant, wenngleich es nicht an theologischen Strömungen in den beiden Kirchen fehlt, die an einer Einheit oder mehr oder weniger engen Verbindung von Glaube und Weltgestaltung, von Evangelium und politischer Ordnung festhalten. Der christliche Glaube betrifft in seinem Kern das überweltliche Heil. Diese Differenzierung ist biblisch gut begründet durch den Ausspruch Jesu gemäß dem Evangelium des Johannes »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh. 18, 36. Dieser Grundsatz entfaltet sich in den verschiedensten theologischen Richtungen, so z. B. in der Zwei-Reiche-Lehre des Protestantismus, der Zwei-Gewalten-Lehre des Katholizismus, den einzelnen Schulen der christlichen Sozialethik u. a.). Hierin liegt die kulturprägende Kraft des Christentums; auf dieser Unterscheidung beruht das spezifisch europäisch-westliche Kultur-, Religions- und Staatsverständnis mit der strikten Differenzierung zwischen privat und öffentlich, zwischen Kirche und Staat, zwischen Heilsordnung und profaner Ordnung.³²

Sofern sich aber nun die christliche Sozialethik auf die politische Ordnung, die Rechtsordnung, die gesellschaftliche Ordnung konzentriert, handelt es sich

30 Vgl. Dieter GRIMM, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866. Vom Beginn des modernen Verfassungsstaats bis zur Auflösung des Deutschen Bundes*, Frankfurt/M. 1988, S. 36ff.; DERS., *Die Staatslehre der katholischen Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil*, in: *Civitas* 8 (1969), S. 11ff.

31 Vgl. zu den sog. Landständischen Verfassungen nach 1814 Robert SCHEYHING, *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit*, Köln 1968, S. 118ff., 125ff.

32 Zum Spannungsfeld Religion/Christentum und Politik vgl. Johann B. MÜLLER, *Religion und Politik. Wechselwirkungen und Dissonanzen*, Berlin 1997, zum liberalen Katholizismus S. 140ff.

um eine aus dem Kernbereich des Glaubens abgeleitete Sache. Der Christ hat entsprechend Verantwortung für sein Tun in Gesellschaft und Staat abzulegen vor Gott, doch kann er aus der Bibel und den christlichen Fundamentalnormen keine unmittelbaren Programme ableiten oder politische Handlungsanweisungen gewinnen. Er ist daher auf die Vernunft und allgemeine sittlich-kulturelle Normen verwiesen, die entsprechend auch dem Nichtchristen einsichtig sein können, sofern er diese allgemeinen Grundsätzen respektieren kann (Kulturchristentum). Normen sind daher keine »natürlichen« Vorgaben, sondern sie sind kulturvermittelt bzw. artifiziell.³³

Achte These: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«³⁴ Diese, vor allem durch Ernst-Wolfgang Böckenförde berühmt gewordene These artikuliert das Dilemma des modernen Staates. Es besteht darin, dass der weltanschaulich neutrale Staat keine »Staatsideologie verordnen« und kein »objektives Wertesystem« proklamieren darf. Das widerspricht seiner freiheitlichen Konstitution; andererseits aber muss eben derselbe Staat auf die »homogenitätsbildenden religiös-sittlichen und staatsbürgerlichen Kräfte« vertrauen, ohne die kein geordnetes Leben in Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Politik denkbar ist.³⁵

Mit anderen Worten: Die demokratisch-rechtsstaatlichen Ideen sind primär formale Regeln. Ihre Ausfüllung ist dem einzelnen anheimgestellt. Über das individuelle Ethos gewinnt – bezogen vor allem auf die christlichen bzw. konfessionell geprägten Bürger – das Christentum, näherhin das christlich-demokratische und -soziale Gedankengut Einfluss auf das öffentliche Leben; auf diese Weise wird das Christentum in moderner Form zu einem unverzichtbaren Garanten der Humanität und der sozialen Ordnung des Gemeinwohls. Diese Form des christlichen politischen Ethos greift damit weit über den engeren politischen und parteipolitischen Raum christlich-demokratischer Parteien hinaus.³⁶

II. Politiktheoretische Grundlinien der Christlichen Demokratie in Deutschland

Vor dem Hintergrund des Grundverständnisses Christlicher Demokratie sollen die wichtigsten Argumentationslinien christlich-demokratischer Programma-

33 Vgl. Wilhelm KORFF, *Theologische Ethik. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 1975.

34 BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates* (wie Anm. 26), S. 42ff., hier S. 60.

35 Vgl. Joseph ISENSEE, *Die katholische Kirche und das verfassungsrechtliche Erbe der Aufklärung*, in: *Für Staat und Recht. Festschrift für Herbert Schambeck*, hg. von Johannes HENGSTSCHLÄGER, Berlin 1994, S. 213ff.

36 Vgl. Winfried BECKER, *Der lange Anlauf zur Christlichen Demokratie. Joseph Görres und andere Interpreten im 19. Jahrhundert*, in: Winfried BECKER/Rudolf MORSEY (Hg.), *Christliche Demokratie in Europa*, Köln 1988, S. 1ff.

tik des 19. und des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts skizziert werden. Wie oben muss auch bei dieser primär politiktheoretisch-ideengeschichtlichen Darstellung, die notwendigerweise typisiert ist, auf die historischen und parteipolitischen Zusammenhänge weitgehend verzichtet werden.

1. Die christlich-demokratische Theorie in der konstitutionellen Phase (1830 ff.)

Bei Hugues Félicité Robert de Lamennais und seinen Mitstreitern, Charles Montalembert und Henri Dominique Lacordaire, wird die christlich-demokratische Idee erstmals eingehender entfaltet. Unter Verweis auf die belgische Verfassungsbewegung von 1830,³⁷ die von den Liberalen und den Katholiken getragen ist (sog. Unionsgedanke),³⁸ werden die Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat sowie Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereinsfreiheit erhoben. Allerdings ist die Verbindung von Demokratie und Christentum noch mit theologisch-traditionalistischen Vorstellungen behaftet. Andererseits besteht die Leistung Lamennais' darin, dass er – die Tatsache der nichtchristlichen Gesellschaft diagnostizierend – früh die zunehmende Bedeutung des *Volkes* als Handlungssubjekt (Volkssouveränität) wie auch die *soziale Frage* als Faktoren gesellschaftlich-politischer Ordnung erkennt.

Entwickelte sich der moderne Staat in den kontinentaleuropäischen Ländern als eine »Revolte gegen die Religion« (Hans Maier), so versteht Lamennais Religion und Demokratie prinzipiell keineswegs als Gegensätze, sondern als einander durchdringende Größen. Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit sieht der bretonische Priester als theologische Elemente, deren religiös-sittliches Verständnis er vom individualistischen Liberalismus abhebt; er hofft für die Zukunft auf ein Bündnis von christlich-liberalen Kräften und individualistisch-säkularem Liberalismus.³⁹

Während Lamennais den Katholizismus auf die demokratische Form verpflichten wollte, betrachtete Montalembert »die Demokratie als unvermeidliches Schicksal«. Er ist weit von einer Dogmatisierung der Demokratie entfernt, lehnt aber den Legitimus entschieden ab. Montalembert ist Demokrat we-

37 Vgl. MAIER, *Revolution und Kirche* (wie Anm. 9); Kurt JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1963.

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

39 Aufgrund seiner *Paroles d'un croyant* (1833, dt. 1834) wurde Lamennais von Rom exkommuniziert; vgl. Gerhard VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der Katholischen Publizistik 1817–1854*, Mainz 1983, S. 293ff.

niger der Gesinnung als der politischen Methodik nach (Hans Maier). Viele Ähnlichkeiten haben seine Gedanken mit denen von Bischof Wilhelm von Ketteler. In seiner Schrift »Freiheit, Autorität und Kirche« (1862) entfaltet der Bischof von Mainz, das theoretische Grundgerüst für die Haltung der Katholiken zur Staatsmacht, zum Kirche-Staat-Verhältnis, zur politischen Betätigung der Katholiken und der Vertretung ihrer Rechte in der konstitutionellen Ordnung. Seine Gedankenskizze markiert die Grundlinien der Programmatik des politischen Katholizismus für die Folgezeit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Kettelers Schrift ist eine bedeutende Weiterführung der politischen Ideen, wie sie von den Mitgliedern des sog. katholischen Klubs, einer losen Verbindung katholischer Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, die eine Art Vorläufer der (katholischen) Zentrumsparterie war, vertreten wurde.⁴⁰

Ketteler entwickelt eine Rechtfertigung des Konstitutionalismus und empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und pressemäßigen Möglichkeiten zugunsten ihrer Interessen wahrzunehmen. Pragmatisch stellt er sich auf den Boden gemäßigter liberal-rechtsstaatlicher Grundsätze. Er wendet sich gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, denen er den »auf Freiheit und Selbstregierung« gegründeten »wahren Rechtsstaat« gegenüberstellt. Weitere Forderungen sind: Rechtsschutzgarantie des Staates, die angemessene Differenzierung zwischen Staatsrechts- und Privatrechtsordnung, eine Verwaltungsgerichtsordnung, ein oberstes Reichsgericht sowie ein unabhängiger Richterstand. Wesentliches Fundament des Rechtsstaats ist eine *normative Ordnung*, »ein gerechtes Maß, nach dem gemessen wird, ein gerechtes Gesetz, nach dem geurteilt wird«. Mit seiner Forderung, kirchliche Freiheit als Grundrecht in der Reichsverfassung von 1871 zu verankern, ist er gescheitert.⁴¹ D. h. die Bismarck-Verfassung verzichtete – anders als die preußische Verfassung – ganz auf liberale Grundrechte; die sog. oktroyierte Preußische Verfassung von 1848/50 hat ohnehin den Grundrechtsschutz, insbesondere Religionsfreiheit, Kirchenfreiheit, Vereinigungsfreiheit usw. durch den Erlass einfacher Gesetze eingeschränkt.

40 Die Interessen der katholischen Mitglieder der Paulskirchenversammlung (vgl. Karl NEUNDÖRFER, *Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche*, Mainz 1909) konzentrierten sich auf die religiösen und kirchlichen Grundrechte, die – ähnlich wie von Joseph Görres – als korporative Rechte verstanden wurden; vgl. Winfried BECKER, 1848 – *Bürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirche*, in: *Die politische Meinung* 44 (1999), S. 80ff.; DERS., *Staats- und Verfassungsverständnis der christlichen Demokratie von den Anfängen bis 1933*, in: RÜTHER (wie Anm. 13), S. 93–144.

41 Vgl. Georg FRANZ, *Kulturkampf. Staat und Katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des Preußischen Kulturkampfes*, München 1954, S. 203.

Die Grundlage dieser sittlichen und rechtlichen Ordnung ist für Ketteler und den politischen Katholizismus das *Naturrecht*, wie es im Anschluss an Thomas von Aquin vertreten wird.⁴² Zum einen ist das Naturrecht für Ketteler klar und unveränderlich; aber die Klarheit und Festigkeit des Naturgesetzes gilt nur für die obersten Grundsätze. Die Folgerungen in den verschiedenen Wissenschaften sind nicht schon von Natur bekannt, sondern sie sind erst durch *Tätigkeit der Vernunft* ans Tageslicht zu fördern: Sie sind *Gebote der praktischen Vernunft*; die sich aus ihr ergebenden Gesetze sind das menschliche Gesetz.⁴³ So ist Kettelers Naturrechtsbegriff flexibel genug, um zeitgemäße politische und rechtliche Gedanken aufzunehmen.

Die Forderungen des Theologen nach Grundrechten bleiben allerdings – den Bedingungen seiner Zeit entsprechend – widersprüchlich:⁴⁴ Einerseits will er mittels liberaler Grundrechte einen möglichst großen Freiheitsraum für die

42 Wilhelm Emmanuel Freiherr von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, 2. Aufl., Mainz 1862, S. 109ff. – Die Erneuerung des Naturrechts in katholischer Theologie seit ca. 1840/50 hatte auch für die Christliche Demokratie große Bedeutung. Mit der neuscholastischen Lehre, dem auf der Basis der Lehre des Thomas von Aquin und der spanischen Spätscholastiker (u. a. Francisco Suárez und Francisco de Vitoria) erneuerten Naturrecht, konnte das christliche Staatsdenken (seit Leo XIII., 1878–1903) Anschluß an die Fragen der Zeit gewinnen. Hatte man die Monarchie bis dahin theologisch begründet (Römer 13,1ff.) und das Recht traditionalistisch (Gewohnheitsrecht) legitimiert, so ermöglichte das Naturrecht (trotz der weiterhin gepflegten theologisch-traditionalistischen Ideen) eine sachgemäßere Begründung politischer, sozialer und kultureller Forderungen im säkularen Umfeld. Es bot zugleich dem politischen Katholizismus eine wichtige Normenbasis, von der her die politische Ordnung begründet und plausibel gemacht werden konnte. Seine Leitideen sind die Personalität, Solidarität, Subsidiarität (ansatzweise schon bei Ketteler und früher; ausformuliert in *Quadragesimo anno*, 1931), Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Diese Prinzipien sind so allgemein, daß darunter zeit- und situationsbedingt unterschiedliche Folgerungen abgeleitet werden konnten. Mit den Naturrechtsideen trat der politische Katholizismus insbesondere dem rechtspositivistischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts entgegen. Da das Naturrecht verschiedensten Interpretationen zugänglich ist, wurde es in der kirchlichen Soziallehre in einen festen Interpretationsrahmen gegossen (Neuscholastik; Deduktionismus), der jedoch von den christlichen Parteien öfter unterlaufen wurde (z. B. das Christliche verstanden sie als kulturelle Normen und Gewohnheiten). Mit der Synthese von Naturrecht und Organismusidee (z. B. in der berufsständischen Ordnung, *Quadragesimo anno*, 1931), die als Gegenposition zum Liberalismus postuliert wurde, entstanden jedoch Schwierigkeiten bei der Begründung individueller Menschenrechte: Die organische Einbindung des einzelnen ins Staatsganze (das Zentrumsprogramm forderte z. B. die »organische Demokratie«) ließ keine Präferenzen für vorstaatliche personale Grundrechte zu.

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

44 Diese Ambivalenz des christlich motivierten Politikverständnisses liegt u. a. im weit verbreiteten organischen Denken des 19. Jahrhunderts, das zwar Grund- und Freiheitsrechte fordert, diese aber aufgrund der Verankerung im historischen Rechtsdenken als korporative Rechte versteht.

Kirche und die Gläubigen gegenüber dem Staat erwirken (korporative bzw. körperschaftliche Rechte); andererseits aber versteht er die »Grundrechte«, dem organischen Staatsdenken der zeitgenössischen Vorstellungen gemäß, als »historische Rechte«: Der Staat habe demnach frühere Freiheitsrechte (»germanisch-christliche Freiheiten«) wieder herzustellen. Die Grund- und Freiheitsrechte werden also nicht konsequent personal begründet, in der Natur der Person, sondern als historisch-organische Normen verstanden.

2. Die Christliche Demokratie und die Soziallehre Leos XIII.

Die Staats- und Soziallehre Leos XIII. (1878–1903), der Ketteler als »son grand prédécesseur« bezeichnet, ist für die Christliche Demokratie von besonderer Bedeutung; dabei zeigen sich Zuwendungen und Distanzierungen der kirchenamtlichen Haltung zur Idee und Bewegung der Christlichen Demokratie.

- Mit seinen Staatsenzykliken führt Leo XIII. die katholische Kirche aus der restriktiven Haltung seines Vorgängers, Pius IX.,⁴⁵ gegenüber dem Liberalismus heraus und öffnet Kirche und Sozialethik behutsam für neue Entwicklungen. Leo fordert die Katholiken Frankreichs und der Länder, in denen sich die republikanische Ordnung durchgesetzt hat, auf: »Acceptez la République« (Ralliement).⁴⁶ Er hält sich in der Frage der Staatsform neutral (sog. Staatsneutralitätsthese), missbilligt aber gleichzeitig politische Aktivitäten und Bewegungen von Katholiken, die (zwangsläufig) die Demokratie fördern und bestehende Monarchien zu stürzen drohen.
- Auf der Linie der Neutralität der katholischen Kirche in der Frage der Staatsordnung liegt auch die Enzyklika *Graves de communi* (1901), in der zum ersten Mal ein Papst Stellung zur *Christlichen Demokratie* nimmt.⁴⁷ Zehn Jahre zuvor hatte Leo XIII. mit der Enzyklika *Rerum novarum*: *Über die Arbeiterfrage* (1891) das erste päpstliche Sozialrundsreiben erlassen. In ihm wird neben den Forderungen nach *Lohngerechtigkeit* und stärkerer *staatlicher Aktivität* im Wirtschaftsprozess auch das *Koalitionsrecht der Ar-*

45 Pius IX. hatte vor allem durch den *Syllabus errorum* (1864) Aufsehen erregt, da er undifferenziert zusammen mit Zeitirrtümern auch alle modernen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen verurteilte.

46 Leo XIII. 1892 in der Enzyklika *Au milieu des sollicitudes* sowie in seinem Brief *Notre consolation* an die Bischöfe Frankreichs. Vgl. hierzu sowie zum *Syllabus errorum* Arthur F. UTZ/Brigitta von GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Originaltexte mit Übersetzung, 4 Bde., Aachen 1976.

47 Auch Pius X. hat in Anlehnung an *Graves de communi* Leos XIII. in *Fin della prima Nostra Enciclica: Normen für das Programm katholischer Verbände* (1903) die »christliche Demokratie« auf die Wohlfahrtspflege eingengt, ihre Einmischung in die Politik verboten und ihre Unterordnung unter die kirchliche Autorität verlangt; vgl. UTZ/GALEN (wie Anm. 46) Nr. XXIII 12–38.

beiterschaft bejaht. *Rerum novarum* brachte den Durchbruch für die Sozialprogrammatische der Christlichen Demokratie. In Belgien, Deutschland, Österreich, der Schweiz, Frankreich und Italien hatten sich im Anschluss an das päpstliche Rundschreiben zahlreiche Zirkel und Studiengemeinschaften gebildet, um auf der Basis der Sozialenzyklika zu wirken. Zwangsläufig sollten diese Gruppen – teilweise waren es auch parlamentarische Gruppierungen – politischen bzw. parteipolitischen Charakter annehmen.⁴⁸

- Leo XIII. lehnte die Christliche Demokratie als politische Bewegung ab und forderte, alles zu unterlassen, was »dem Namen ‚Christliche Demokratie‘ einen politischen Sinn« geben könne. Denn die »Gesetze der Natur und des Evangeliums müssen von jeder Form staatlicher Verfassung unabhängig sein, weil ihr Rechtscharakter über die Wechselfälle des menschlichen Lebens erhaben ist; aber sie müssen auch mit jeder Staatsform vereinbar sein, soweit diese nicht der Sittlichkeit und Gerechtigkeit widerstreitet«. Entsprechend habe der Katholik die Neutralität der Kirche in der Frage der Staats- und Regierungsform zu respektieren und es zu unterlassen, »eine bestimmte Staatsform einer anderen vorzuziehen und ihr zum Durchbruch zu verhelfen.«⁴⁹ Diese Haltung war der christlichen Demokratiebewegung abträglich.⁵⁰

3. Die christlich-demokratische Theorie der Zwischenkriegszeit (1918–1933)

Die Zentrumsparterie verstand sich ihren Richtlinien von 1922 gemäß als »christliche Volkspartei, die bewusst zur deutschen Volksgemeinschaft steht und fest entschlossen ist, die Grundsätze des Christentums in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und Kultur zu verwirklichen. Sie sieht in einer zielklaren christlich-nationalen Politik die sichere Gewähr für die Erneuerung und die Zukunft des Volkes.« Ihre rechtlichen und innerstaatlichen Aufgaben waren bestimmt durch »die christliche Staatsauffassung« zugleich aber betonte die Zentrumsparterie stets, eine »Verfassungspartei« zu sein, womit sie ihre staatlich-politische Verantwortung unterstrich.

»Die Staatsgewalt findet ihre Grenzen im natürlichen Recht und im göttlichen Gesetz; die Unterordnung und Pflichterfüllung dem Staate gegenüber ist

48 Vgl. Hans MAIER, »*Rerum novarum*« und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992), S. 289ff.

49 *Graves de communi* (1901), in: UTZ/GALEN (wie Anm. 46), Nr. VI 35ff.; vgl. Gustav GUNDLACH, »Christliche Demokratie« als »soziale Bewegung«, in: Ders., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Bd. 1, Köln 1964, S. 602ff. Die Reduzierung des Christlich-Demokratischen auf das Soziale erfolgte nicht zuletzt mit Rücksicht auf den Kirchenstaat.

50 Ähnliche Vorbehalte wie gegenüber der Christlichen Demokratie liegen auch dem sog. deutschen Gewerkschaftsstreit zugrunde, bei dem Teile des Episkopats und des Klerus gegen interkonfessionelle Christliche Gewerkschaften votierten; vgl. Oswald von NELL-BREUNING, *Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende*, in: *Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag*, hg. von Peter von OERTZEN, Frankfurt/M. 1967, S. 19ff.

eine Forderung des Gewissens.« Damit grenzte sich die Partei gegen den Positivismus vor allem der liberalen Parteien ab. Man bekannte sich »zum deutschen Volksstaat, dessen Form durch den Willen des Volkes auf verfassungsmäßigem Wege bestimmt wird. Das Volk muss als Träger der Staatsgewalt mit dem Bewusstsein der Verantwortung für die Staatsgeschicke erfüllt werden. Darum sind die Bürger aller Volksschichten in weitgehender Selbstverwaltung an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen ...«⁵¹

Die christlichen Demokraten der Zentrumspartei waren nach dem Ende des Kaiserreichs bemüht, die demokratisch-republikanische Ordnung vom christlichen *Naturrecht* her gemäß der Doktrin Papst Leos XIII. (1878–1903) zu begründen. Dies war eine beachtliche Leistung; doch setzte der neuscholastische Interpretationsrahmen (u. a. Organismustheorie⁵²) diesen Bemühungen gewisse Grenzen. Von der These der Staatsneutralität und der neuscholastisch-naturrechtlichen Begründung konnten liberale Volkssouveränität, Grundrechte und demokratische Willensbildung gefordert, nicht jedoch als unverzichtbare Elemente der Verfassung gerechtfertigt werden.⁵³ Das Gemeinwohl als Fundamentalnorm reichte hierzu nicht aus; es war *eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung*. Entsprechend konnten vom neuscholastischen Naturrecht wohl allgemeine sittliche Verwerfungen der Staatsallmacht ausgesprochen, aber keine *rechtsrelevanten Normen*, d. h. dem Staate und dem positiven Recht vorangehende *personale Grundrechte* gegen diktatorische (monarchische) Befugnisse begründet werden.⁵⁴

51 *Richtlinien der Deutschen Zentrumspartei* (1922), in: Wilhelm MOMMSEN (Hg.), *Deutsche Parteiprogramme*, München 1960, S. 486ff.

52 Zur organischen Staatslehre vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper (VII–IX)*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto BRUNNER u. a., 4. Bd., Stuttgart 1978, S. 561ff. Die organische Theorie ist u. a. im deutschen Genossenschaftsdenken verankert (vgl. Otto von GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* [1868], Neudruck: Darmstadt 1954). Organismusedeen finden sich auch in jüngeren korporativistischen Vorstellungen etwa der Sozialdemokratie (z. B. »Wirtschaftsdemokratie«) und in den Räteartikeln der Weimarer Verfassung 1919; vgl. Ulrich von ALEMANN, *Korporatismus*, in: MICKEL (wie Anm. 3), S. 265ff.

53 Paul MIKAT, *Grundelemente katholischer Staatsauffassung*, in: Karl FORSTER (Hg.), *Christentum und Liberalismus*, München 1960, S. 100f., spricht von dem »hoffnungslosen Versuch« des Moraltheologen Joseph Mausbach, Mitglied der Verfassungsgebenden Nationalversammlung von Weimar (Zentrum) und Kommentator der Weimarer Reichsverfassung, »unmittelbar aus dem Naturrecht konkrete Schlüsse für die Fassung der einzelnen Normen des positiven Rechts zu ziehen«. »Deduktionen aus dem Naturrecht« seien »nicht hinlänglich konkret ... , um den Anforderungen« bei Errichtung einer demokratischen Republik zu genügen.

54 So hat z. B. Heinrich ROMMEN erst unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Unrechtsherrschaft seine Naturrechtsstudie »*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*« von 1937 revidiert und in die Fassung von 1947 liberale Grundrechte aufgenommen; vgl.

Die Zentrumsprogrammatik und die Theoretiker der Zentrumspartei, die Moraltheologen Joseph Mausbach und Peter Tischleder, vertraten gemeinsam ein organologisch modifiziertes Naturrecht, wobei sie sich zur Rechtfertigung der Demokratie und zur Abwehr des »radikalen« rousseauschen Volkssouveränitätsbegriffs auf die sog. *scholastische Volkssouveränitätsthese* stützten.⁵⁵ Aber vom Gemeinwohl als oberster Rechtsnorm her konnte rechtspragmatisch lediglich die Legalität, nicht die Legitimität der demokratischen Ordnung begründet werden.⁵⁶ Von der sog. naturrechtlich formulierten Staatsneutralitätsthese her konnten letztlich keine Vorzugsregeln für die Demokratie formuliert werden. Denn der Grundsatz hieß: Monarchie, Aristokratie und Demokratie können allesamt legitime Ordnungen sein, sofern sie dem öffentlichen Interesse nicht entgegenstehen. Aber die Verbindung von Gemeinwohlordnung, Demokratie, Volkssouveränität und pluralistischer Willensbildung konnte praktisch und theoretisch nicht geleistet werden, und auch das Subsidiaritätsprinzip in *Quadragesimo anno* (1931) enthielt keine Folgerungen für die Staats- und Rechtsordnung. Zentrumspolitiker und -theoretiker sprachen übereinstimmend von der sog. *Formdemokratie*, die durch die *organische Demokratie* ausgefüllt werden sollte.⁵⁷ Im Zentrum aber dieses Demokratieverständnisses standen vorwiegend soziale, gesellschaftliche und kulturpolitische Interessen, kaum dagegen verfassungs- und demokratietheoretische Vorstellungen.

MIKAT, *Grundelemente* (wie Anm. 53), S. 84ff. Zum naturrechtlichen und katholischen Ordnungsdenken vgl. Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanum (1789–1965)*, Paderborn 2004.

55 Gemeint ist die »Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Gewalt«, eine Formel, die Joseph Mausbach, Peter Tischleder und Heinrich Rommen zur Rechtfertigung der Weimarer Republik heranzogen. Es handelt sich hierbei jedoch um eine vormoderne Theorie, von der her die Volkssouveränität als Grundlage liberaler Verfassungsordnung nicht legitimiert werden kann. Vgl. Peter Graf KIELMANSEGG, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart 1994, S. 76f.; Joseph MAUSBACH, *Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel*, München-Gladbach 1920, S. 23ff.

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

57 Entgegen den Diskussionsbeiträgen zu Karsten RUPPERT, *Der Einfluß christlich-demokratischer wie christlich-sozialer Ideen und Parteien auf Geist und Politik in der Weimarer Zeit*, in: BECKER/MORSEY, *Christliche Demokratie* (wie Anm. 36), S. 274f., lassen sich deutliche Verbindungslinien zwischen Zentrumsprogrammatik und neuscholastischer Staatslehre (z. B. bei den Rechtfertigungen der republikanischen Ordnung) erkennen.

III. Die Theorie der Christlichen Demokratie seit 1945

Entscheidend für den Durchbruch der Christlichen Demokratie in Deutschland und in den westeuropäischen Ländern⁵⁸ waren die Erfahrungen mit dem Totalitarismus des Nationalsozialismus und des Kommunismus.⁵⁹ Sie führten 1. zu einer stärkeren Fundierung und konsistenteren Begründung personaler Grundrechte, als dies in der Weimarer Zeit in Deutschland möglich war; 2. zum Grundsatz der *Volkspartei* (*people's party*), in der sich Vertreter aller Berufe, sozialen Schichten und Konfessionen zusammenfinden sollten; 3. ihren konsequenten Niederschlag fand diese, die Gegensätze zwischen Konfessionen und Bevölkerungsschichten überwölbende christlich-demokratische Idee in der Synthese von liberaler Markt- und Wettbewerbsordnung und Sozialordnung, dem Konzept der *Sozialen Marktwirtschaft* seit 1948/49.⁶⁰

Mit ihrer konfessions- und schichtenübergreifenden Ausrichtung war die Union die einzige parteipolitische Neuschöpfung nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland. Tatsächlich war mit diesem Anspruch weit mehr verbunden als ein neues parteipolitisches Bündnis. Die Partei umfasste Protestanten und Katholiken, konservative, liberale und christlich-soziale Kräfte; das entscheidende integrative Element des parteipolitischen Zusammenschlusses heterogener Kräfte war das »C«. Es stellt – nunmehr um die protestantische Ethik bereichert – eine grundlegend neue programmatische und politiktheoretische Konzeption dar, für die es bis dahin kein Beispiel gab.⁶¹ Die meisten wissenssoziologischen und politiktheoretischen Arbeiten über die CDU-Programmatik analysieren die Charakteristika der Christlichen Demokratie anhand der Sozialethik der beiden Kirchen; aber es gibt verschiedene Richtungen innerhalb der Theologie und Kirchen, und so fällt es den meisten Analytikern schwer, die Christliche Demokratie in ihrem Verhältnis zum »C« und zur Sozialethik der Kirchen präzise zu bestimmen (Säkularisierungsproblem) und als eigenständige politische Theorie im Kontext der herkömmlichen

58 Vgl. Hans MAIER, *Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie*, in: Heinz HÜRTEN (Hg.), *Christliche Parteien in Europa*, Osnabrück 1964, S. 11ff.; DERS., *Das totalitäre Zeitalter und die Kirchen*, in: *Historisches Jahrbuch* 112 (1992), S. 383ff.

59 Vgl. Günter BUCHSTAB, *Christlich-Demokratische Parteien*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hg. von Hans Dieter BETZ u. a., Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 260ff.

60 Die auf Privateigentum und Marktordnung beruhende Sozialordnung sieht Johannes Paul II. in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991) als Ausfluss der katholischen Soziallehre.

61 Konrad Adenauer erläuterte auf dem 11. Bundesparteitag der CDU 1962 in Dortmund (Protokoll S. 204), dass das »C« nicht einfach nur eine Antiposition zum Nationalsozialismus darstelle, sondern positiv als die »großen Teilen des Volkes gemeinsame christliche Weltanschauung« zu verstehen sei.

Ideenkreisen Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus zu charakterisieren.⁶²

Den eigenständigen Charakter der Christlichen Demokratie als politischer Anschauung im Unterschied etwa zum sozialdemokratischen Demokratieverständnis betont z. B. Gustav Heinemann, CDU-Gründer in Essen. Er sieht »die sozialistische und die christliche demokratische Bewegung« als die beiden wichtigsten politischen und weltanschaulichen Kontrahenten im Nachkriegsdeutschland an. Mit diesen Gruppierungen stünden sich entsprechend »Kirche und Christentum« und der »Marxismus als Gesellschaftslehre und Weltanschauung« gegenüber.⁶³ Entscheidend für diese politische und politiktheoretische Konstellation nach 1945 sei nicht zuletzt der Umstand, dass – anders als in der britischen Labour Party – die Sozialdemokratie »eine positive Aufgeschlossenheit gegenüber dem Christentum« nicht kennt. »Dafür ist der Unterschied zwischen einer Demokratie, die aus sozialen Bewegungen im Kampf gegen reaktionären Materialismus und staatsabhängige Kirchen entstanden ist, und einer Demokratie, die aus religiöser Gewissensnot geboren wurde und von daher ständig religiös durchtränkt blieb, zu groß.«⁶⁴

Die katholische Kirche war der Bildung der neuen interkonfessionellen Partei gegenüber wesentlich aufgeschlossener als die evangelischen Kirchen. Dieser Umstand beruhte auf der langen Erfahrung des politischen Katholizismus bzw. der Zentrumspartei mit dem politischen Gemeinwesen und der auf die politischen und gesellschaftlichen Probleme ausgerichteten katholischen Soziallehre; mit ihr hatte sich der Katholizismus ein sozioethisch-politisches Deutungsinstrument geschaffen hat, das eine Brückenfunktion darstellt zwischen dem biblisch-kirchlichen Glauben und dem sakramentalen Leben auf der einen, und dem säkularisierten Gemeinwesen und der Verantwortung des Menschen auf der anderen Seite. Die theoretischen und praktischen spezifischen Erfahrungen, die der politische Katholizismus in das christliche Demo-

62 Typisch hierfür sind die Betrachtungen von Wolf-Dieter NARR, *CDU-SPD. Programm und Praxis seit 1945*, Stuttgart 1966, S. 161ff., insbes. S. 177ff., der die CDU als »gemeinchristliche« Partei für »unmöglich« erachtet, die nur »durch die gemeinsamen Gegner zu rechtfertigen« sei, ein Gedanke, zu dem ihn Oswald von Nell-Breuning angeregt hat. Die Behauptung, dass die CDU als »katholische Partei« zu der Alternative »verdammt« sei, in der mehr und mehr anerkannten pluralistischen Gesellschaft entweder bloße kirchliche Interessenpartei zu werden oder aber der Demokratie vom Ansatz her zu widersprechen«, lässt erkennen, dass Narr das »C« im katholischen Verständnis von neuscholastischen Normen her deutet und eine personalistische Deutung des »C« nicht in Betracht zieht.

63 Vgl. Grundsatzrede des 1. Vorsitzenden der Christlich-Demokratischen Union für die Britische Zone in der Aula der Kölner Universität am 24. März 1946, in: Konrad ADENAUER, *Reden 1917–1967. Eine Auswahl*, hg. von Hans-Peter SCHWARZ, Stuttgart 1975, S. 82ff.

64 HEINEMANN, *Demokratie* (wie Anm. 12), S. 7.

kratiekonzept einbrachte, wurden auch von weiten Teilen des Protestantismus anerkannt.⁶⁵

Bei aller grundsätzlichen Wertschätzung der neuen interkonfessionellen Union und deren Unterstützung durch weite Teile des Klerus sind andererseits kritische Stellungnahmen seitens katholischer Theologen und Kirchenvertreter nicht zu übersehen. Einerseits verweisen sie auf das positive Fundament, das die katholische Kirche mit ihrer Ethik und Soziallehre, näherhin der christlichen Naturrechtslehre den Katholiken im politischen und gesellschaftlichen Leben vermittelt. Andererseits fürchtet man, dass das Naturrecht in einer interkonfessionellen christlichen Partei sich von der theologisch-kirchlichen Deutungshoheit entfernen werde.⁶⁶ Wie schon Joseph Mausbach,⁶⁷ der führende Moraltheologe und Verfassungstheoretiker des Katholizismus der Zwischenkriegszeit, betont 1946 auch Oswald von Nell-Breuning, dass nur die Lehre der katholischen Kirche die Voraussetzungen böte, dass das Naturrecht in vollem Umfange zum Tragen komme, während die Kirchen der Reformation dem Naturrecht gegenüber kritisch eingestellt seien.⁶⁸

Das Naturrecht war lange Zeit zwischen Katholizismus und Protestantismus ein kontroverstheologisches Problem ersten Ranges.⁶⁹ Doch im gemeinsamen politischen Kampf gegen den Nationalsozialismus erkennen Katholiken und Protestanten, dass die gemeinsamen sittlichen und religiösen Fundamente des christlichen Glaubens größer sind, als die konfessionellen

65 Heinemann (EBD.) erwähnt »die reiche politische Tradition des katholischen Volksteiles ..., der bei der durch den Kulturkampf vertieften Distanz seiner Kirche zum Staat schon früh auf den Weg einer eigenen politischen Betätigung geführt worden sei und eine gute demokratische Schule erfahren« habe. Demgegenüber stehe – im Jahre 1945/46 – »der protestantische Volksteil ... in dieser Hinsicht zurück«, der »erst unter den Erlebnissen des Dritten Reiches« gelernt habe, »dass es auch für ihn eine politische Verantwortung aus christlicher Haltung gibt«; vgl. auch Hermann EHLERS, *Präsident des Deutschen Bundestages. Ausgewählte Reden, Aufsätze und Briefe 1950–1954*, hg. von Karl Dietrich ERDMANN, Boppard 1991, S. 87; Gerhard SCHMIDTCHEN, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern 1973, S. 115, der die Katholiken als »die eigentlichen Entdecker der Bundesrepublik« sieht.

66 Vgl. Joseph HÖFFNER, *Kirche und Partei*, in: *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland-Österreich-Schweiz*, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Eichholz 1969, S. 197f.

67 Vgl. Adolf SÜSTERHENN, *Schriften zum Natur-, Staats- und Verfassungsrecht*, hg. von Peter BUCHER, Mainz 1991, S. 380.

68 Oswald von NELL-BREUNING, *Zur Programmatik politischer Parteien*, Köln 1946, S. 17ff.

69 Vgl. Klaus TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung*, Stuttgart 1993; zur Kritik von Karl Barth, Martin Niemöller und anderen evangelischen Theologen am katholischen Naturrechtsdenken und einer »christlichen« Partei vgl. Hans Gerhard FISCHER, *Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie* (Historische Studien, 407), Lübeck 1970, S. 72ff.

Trennlinien.⁷⁰ Damit verlieren auch die einstigen Kontroversen über die Bedeutung des Naturrechts ihre dogmatische Schärfe. Adolf Susterhenn, der führende Verfassungspolitiker der CDU im Parlamentarischen Rat und in Rheinland-Pfalz, bemerkt: »Als Folgerungen aus dem natürlichen Sittengesetz, die sich inhaltlich mit den Forderungen der christlichen Offenbarungsethik decken, sprechen sie nicht nur alle Christen an, sondern schlechthin jeden Menschen, der die verpflichtende Kraft objektiver ethischer Normen für die Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens anerkennt. Die aus der Anwendung der naturrechtlichen Grundsätze auf die konkrete geschichtliche Situation gewonnenen Richtlinien sind also durchaus geeignet, den Kern für das Programm einer überkonfessionellen Partei zu bilden. Für den Christen erschöpft sich aber die Möglichkeit einer christlichen Politik nicht in einer Wahrung der naturrechtlichen Grundsätze. Zu den Forderungen des Naturrechts, die lediglich einen Grundbestand von Gerechtigkeit zu gewährleisten vermögen, treten die Forderungen der christlichen Liebe... Die christliche Nächstenliebe fordert zunächst die Erfahrung der mittels der Vernunft erkennbaren und von der Kirche gelehnten Normen der natürlichen Gerechtigkeit.«⁷¹

Das Naturrecht wird somit an zwei Bedingungen geknüpft. Die christliche Nächstenliebe ist kein Ersatz für die »geschuldete, aber vorenthaltene Gerechtigkeit. Die Liebe ist der stärkste Motor zur gewissenhaften Erfüllung der Gerechtigkeitspflichten«. Das biblische Gebot der Nächstenliebe und die allgemeinen Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts werden damit grundsätzlich unterschieden im Hinblick auf den Verantwortungscharakter des säkularen Gemeinwesens, aber beide Größen werden dabei keineswegs getrennt. Diese Differenzierung des »C«, seine biblisch-theologische Fundierung einerseits und seine philosophisch-anthropologischen Bezüge andererseits sind Ausdruck der Ambivalenz christlichen Weltverständnisses und Weltverhaltens: ein aus dem christlichen Glauben und der Transzendenz erwachsenes Verständnis von Gott, Mensch, Gesellschaft und Geschichte kann und muss den politischen Gestaltungsspielraum übersteigen. Aber für die historisch-kontingente Ordnung, d. h. die moderne Massen- und Industriegesellschaft, ist auch der Christ zunächst und in erster Linie verwiesen auf die allgemeinen sittlichen und kulturellen Grundlagen und die staatlichen und bürgerlichen Rechte und Pflichten.⁷² In dieser Grundposition konnten sich katholische und evangelische Christen

70 Die wichtige Funktion des Naturrechts in der politischen Theorie der Christen nach 1945 erkennt auch Martin GREIFFENHAGEN, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (1971), Frankfurt/M. 1986, S. 272ff., 302ff., der jedoch die unterschiedlichen Zugänge von Katholiken und Protestanten ignoriert.

71 Vgl. SÜSTERHENN (wie Anm. 67), S. 379f.

72 Vgl. Wilhelm HAHN, »Wenn Christen politische Gegner sind...«, in: *Sonntagsblatt*, 10. September 1961, S. 36.

durchaus treffen, ob sie nun vom Naturrecht bzw. der Schöpfungstheologie oder von der Ordnungstheologie und dem christologischen Ansatz her argumentierten. Das aber bedeutete, dass aus den biblischen Geboten, etwa dem zentralen Gedanken der christlichen Nächstenliebe, keine unmittelbaren Anleitungen für die Gestaltung anonymer Großinstitutionen gewonnen werden können. Die biblischen Gedanken sind bezogen auf den Nahbereich der überschaubaren Gemeinde.

Das christliche Gebot der Nächstenliebe und die allgemeinen ethischen Grundsätze der Gerechtigkeit und Humanität dürfen daher nicht in einen unangemessenen Gegensatz gebracht werden. Denn, so betont Adolf Susterhenn, nach dem thomasischen Grundsatz »kann die Politik der Liebe nur die naturrechtlich geforderte Politik überhöhen, ergänzen und vollenden«. ⁷³ »Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass eine solche am Naturrecht orientierte christliche Politik nicht für alle Einzelfragen des politischen Lebens fertige Lösungen in Bereitschaft hat. Das Naturrecht gibt grundsätzliche Richtlinien für die Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens. Die praktischen Einzellösungen müssen jedoch im Rahmen und aus dem Geiste dieser Richtlinien für die konkrete geschichtliche Situation gefunden werden. Dabei ist es auch durchaus denkbar, dass mitunter in einer bestimmten Zeitlage mehrere Lösungen gefunden werden können, die mit den Forderungen des Naturrechts in Einklang stehen.« ⁷⁴

Die naturrechtlichen Begründungen sind demnach »entwurfs- und gestaltungsoffen«; ⁷⁵ sie präformieren politische Entscheidungen, lassen jedoch genügend Spielräume für die Berücksichtigung konkreter personaler und sachlicher Konstellationen. In dieser offenen Interpretation aber, wie sie Adolf Susterhenn und andere Katholiken in der CDU nach 1945 vertraten, war das Naturrecht aus seiner dogmatisch-lehrbuchhaften Strenge herausgelöst, wie sie mitunter Theologen und Sozialethiker erkennen ließen. Denn das Naturrecht entfaltet aufgrund des Prinzips der Gewissensfreiheit und der »geschichtlichen Wirklichkeit eine ungeheure politische Dynamik«; es ist entsprechend alles andere als ein konservatives Prinzip. ⁷⁶

In den konkreten interkonfessionellen, politischen, staatstheoretischen und kulturellen Dimensionen des Nachkriegsdeutschlands hat das Naturrecht entsprechend einen anderen Zuschnitt als in den offiziellen Positionen der Kirche, die von ihrem neuscholastischen Verständnis her den weltanschaulich neutralen Staat allenfalls tolerieren konnte, jedoch nicht grundsätzlich zu rechtfertigen.

⁷³ Vgl. SÜSTERHENN (wie Anm. 67), S. 380.

⁷⁴ Vgl. EBD., S. 378.

⁷⁵ Vgl. Wilhelm KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 84ff., 89ff., 202f.

⁷⁶ Vgl. SÜSTERHENN (wie Anm. 67), S. 379.

tigen vermochte.⁷⁷ Es ist daher irreführend, ohne Differenzierungen zu sagen, die Evangelischen in der Union seien weitgehend den naturrechtlich argumentierenden Katholiken gefolgt.⁷⁸ Die gemeinsamen sozialetischen und politiktheoretischen Fundamente von Katholiken und Protestanten in der CDU entstammen sehr wohl dem theologischen Umfeld der Kirchen, aber sie sind doch von diesen zu unterscheiden, und zwar einfach deshalb, weil die politische und Sozialethik in hohem Maße an die Sozialwissenschaften anschließen. Martin Honecker bemerkt: »Sozialethik im eigentlichen Sinne ist Sozialstrukturethik. Darin unterscheidet sie sich von Individualethik und Personalethik. Individualethik bedenkt das Selbstverhältnis, die Subjektivität der Person. Personalethik betrifft das Verhältnis zum Nächsten, die Mitmenschlichkeit, die zwischenmenschlichen Beziehungen. Sozialethik als Strukturethik hat die strukturellen Bedingungen daraufhin kritisch zu prüfen, ob sie menschengerecht und sachgerecht, humanverträglich und effizient sind. Sozialethik setzt insoweit voraus, dass Strukturen und Verhältnisse von Menschen zu gestalten und zu verantworten sind. Voraussetzung der Möglichkeit einer Sozialethik ist die Frage, ob gesellschaftliche, wirtschaftliche Prozesse einer eigengesetzlichen Kausalität, einem unausweichlichen Sachzwang unterliegen, oder ob sie – unter Beachtung von Sachgegebenheiten – gestaltet werden können.«⁷⁹

Auf ein solches sozialetisches Grundverständnis konnten sich Protestanten und Katholiken in der Tat verständigen. Das katholische Naturrecht bot hierzu durchaus Ansätze, musste aber freier interpretiert werden, als dies die kirchenamtlichen Vorstellungen intendierten. Auch von evangelischer Seite mussten Anstrengungen zur ethisch-theologischen Rechtfertigung des demokratischen Rechtsstaats unternommen werden. Otto Schmidt, Mitbegründer der CDU in Wuppertal, sieht in der Gründung einer bikonfessionellen Partei in Deutschland eine »Geschichtsnotwendigkeit«, die »heute nicht allein rational begriffen und begreiflich gemacht werden kann«.⁸⁰ Auch in der evangelischen Theologie und Sozialethik haben sich nach 1933 durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes und infolge der Neuordnung von Staat und Gesellschaft nach 1945 tiefgreifende Veränderungen ergeben – als Reaktion auf den Nationalsozialisten und die Deutschen Christen. Entsprechend sah der Protestantismus den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche neu, doch öffneten sich Spannungsfelder hinsichtlich des Verantwortungsbereichs des Christen.

77 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg i.Br. 1973, S. 178ff.

78 So Gerhard KRAIKER, *Politischer Katholizismus in der BRD. Eine ideologiekritische Analyse*, Stuttgart 1972, S. 8; zur evangelischen Kritik am katholischen Naturrecht vgl. EHLERS (wie Anm. 65), S. 327.

79 HONECKER, *Sozialethik* (wie Anm. 7), S. 36f.

80 Otto SCHMIDT, *Die Union als Grundlage deutscher Neuordnung*, in: *Evangelische Verantwortung* 9 (1961), S. 11ff., hier: S. 12.

Der parteipolitische Zusammenschluss von Katholiken und Protestanten in der christlichen, interkonfessionellen Union stieß auf entschiedene Widerstände großer Teile des Protestantismus. So gab es in der deutschen evangelischen Theologie nach 1945 eine mit Schärfe ausgetragene grundsätzliche Kontroverse zur »alternativen Ordnungstheologie oder christologischen Begründung der Sozialethik«. ⁸¹ Während das Luthertum vorwiegend der Ordnungstheologie zuneigte, von der her die »Eigengesetzlichkeit« oder »Eigenständigkeit« des Politischen stärker herausgestellt wurde, vertraten Karl Barth und die von der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934 repräsentierte »christologische Begründung« »den Anspruch des christlichen Glaubens auf das ganze Leben des Menschen«. Vom Standpunkt der »Königsherrschaft Christi« konnten, wie z. B. im Wuppertaler Gründerkreis, durchaus auch liberal-bürgerliche Gesellschaftspositionen gerechtfertigt werden. So wurde mit Blick auf die Barmer Theologische Erklärung die Präambel der zweiten Fassung der Kölner Leitsätze in dem Programm für die CDU Nordrhein in Rheinland und Westfalen vom September 1945 formuliert. ⁸² Aber zumeist waren es gesellschaftskritische Strömungen, die sich auf den Gedanken der »Königsherrschaft Christi« bezogen und von ihm aus für »radikale politische und gesellschaftliche Entscheidungen« plädierten. ⁸³ Karl Barth lehnte ähnlich wie Martin Niemöller und Helmut Gollwitzer ein Zusammengehen der »Evangelischen mit den Römischen« entschieden ab; es war ihm eine »ohnehin verdächtige Allianz« – ein Vorbehalt, der sich nicht zuletzt auch aus politischen Haltungen speiste. Auch Emil Brunner, der sich zwar von Karl Barth in vielen Positionen abgesetzt hat, sieht grundsätzlich im »C« der Union einen Missbrauch, weil für den Theologen der Name Christi nur da gebraucht werden dürfe, wo die Gegenposition zu den eigenen Zielen auch Gegnerschaft in Bezug auf Christus ist. ⁸⁴

Demgegenüber nahm die Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945 eine wesentlich wohlwollendere Haltung zu christlich-demokratischen Parteien ein. Die Kirche, so beteuert die von der lutherischen Ordnungstheologie geprägte Versammlung, »ist ihrem Wesen nach nie Partei,

⁸¹ HONECKER, *Sozialethik* (wie Anm. 7), S. 36 f.

⁸² Vgl. *Leitsätze der Christlich-Demokratischen Partei in Rheinland und Westfalen vom September 1945*, in: *Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946–1949. Dokumente zur Gründungsgeschichte der CDU Deutschlands*, hg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Bonn 1975, S. 109; in der Redaktionskonferenz der Leitsätze wurde der Begriff »christliches Naturrecht« aus der ersten Fassung der Leitsätze von Vertretern des Wuppertaler Kreises kritisiert; zu den unterschiedlichen konfessionellen Standpunkten vgl. Rudolf UERTZ, *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949*, Stuttgart 1981, S. 40ff.

⁸³ Vgl. FISCHER (wie Anm. 69), S. 77ff.

⁸⁴ Vgl. Emil BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, S. 417f., 643.

sondern tut ihren Dienst an allen politischen und sozialen Gruppen mit gleicher Liebe«. Das schließt nicht aus, »dass sie die Bildung einer politischen Partei, die sich selbst auf christliche Grundsätze verpflichtet, mit Wohlwollen aufnimmt, soweit diese etwa durch konkrete politische Verhältnisse notwendig wird. Sie wird sich aber aufs strengste davor hüten müssen, durch solches Wohlwollen in den Verdacht der Parteilichkeit gegenüber den christlichen Persönlichkeiten anderer Parteien zu geraten oder irgendwelchen Bestrebungen klassenmäßiger Absonderungen eines Volksteils von den anderen Vorschub zu leisten.« Die evangelische Kirchenkonferenz würdigt »die an vielen Orten bereits in Gang gekommenen Bestrebungen, politische Gegensätze zwischen Protestantismus und Katholizismus auszuräumen, die Gemeinsamkeit des Kampfes gegen den Säkularismus zu betonen und so eine gegenseitige geistige und politische Annäherung beider Konfessionen vorzubereiten«. Diese verdiene ebenso Unterstützung »wie die Bemühungen katholischer Prälaten und Laienkreise, ein Wiederaufleben der ehemaligen Zentrumspartei zu verhindern und statt dessen ein politisches Zusammengehen beider Konfessionen auf dem Boden christlicher Union zu ermöglichen« – eine Union, die selbstredend »auf der Grundlage voller Gleichberechtigung« erfolgen müsse.⁸⁵

Kritiker sehen in dieser Erklärung ein zu großes Wohlwollen gegenüber der christlichen Partei und sprechen gar von einer »konservativen Restauration«, wobei »Erfahrungen des Dritten Reiches in die Nachkriegszeit« übernommen worden seien.⁸⁶ Doch ist die theologisch-pastorale Position der Synode umgekehrt eine liberale, wenn sie entschieden dafür plädiert, dass christliche Grundsätze künftig stärker in der Öffentlichkeit Verbreitung finden sollen und dabei vor allem auf den Auftrag der Laien verwiesen wird. Es heißt: »Das furchtbare Ergebnis der vergangenen zwölf Jahre hat weiten Kreisen innerhalb und außerhalb der deutschen Kirchen die Augen dafür geöffnet, dass nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung bewahrt bleibt. Aus dieser Erkenntnis erwächst den evangelischen Kirchen Deutschlands die große und schwere Aufgabe, weit stärker als bisher auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und insbesondere der politischen Gemeinschaft einzuwirken.«⁸⁷

Die Kirchenkonferenz der evangelischen Kirche in Deutschland verschreibt sich in ihrer Erklärung von Treysa neuen Formen und Inhalten der Öffentlichkeitswirksamkeit der christlichen Ethik. Damit setzt sie – mit ökumenischer Akzentsetzung – einen ganz ähnlichen Prozess in Gang wie die katholische

85 *Kundgebungen: Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959*, hg. von Friedrich MERZYN, (1959), Neudr. Hannover 1993, S. 3f.

86 So NARR (wie Anm. 62), S. 166f.

87 MERZYN (wie Anm. 85), S. 3.

Kirche, die freilich mit dem politischen und sozialen Katholizismus schon länger Erfahrungen sammeln konnte. Theologen wie Hans Asmussen,⁸⁸ Martin Redeker,⁸⁹ Wilhelm Hahn⁹⁰ u. a. vertiefen in der Folgezeit den christlichen Verantwortungsbegriff von der evangelischen Theologie her für das christlich-demokratische Denken der Evangelischen in der Union.

Auf welche gemeinsamen geistig-sittlichen Fundamente konnten sich Katholiken und Protestanten in der Union beziehen? Vor der Züricher Völkerbund-Vereinigung führt Emil Brunner 1934 aus: *Dieses Humanum, die geistige Wesensart des Menschen* ist »nicht eine physische und auch nicht eine psychische, sondern eine geistige Tatsache. Das Humanum mag rassisch und völkisch gefärbt sein: es selbst seinem Wesen nach ist ein Übernationales. Ja, dieses Humanum ist die entscheidende übernationale Größe, die allem übernationalen Streben und Denken Sinn und Richtung gibt. Der Christ versteht diese aus sich selbst nicht verständliche Tatsache aus seinem *Schöpfungsglauben*. Nicht die Entstehung aller Menschen aus einem Menschenpaar ist das eigentlich in der Bibel Gemeinte, sondern die Einheit des Menschenwesens durch die ihm vom Schöpfer verliehene Möglichkeit und Bestimmung. Aber auch nach seinem Bilde sind sie alle geschaffen, bestimmt, Person zu sein, wie er Person ist, doch nicht als solche, die sich selbst ihr Gesetz geben, sondern als solche, denen ihr Wesensgesetz gegeben ist, nicht als Urbilder, sondern als Abbilder, darum zwar in Freiheit, aber in jener Freiheit, die zugleich Verantwortlichkeit heißt. Dass wir ihm antworten müssen, der uns in Liebe und aus Liebe schuf; und dass wir in dieser Verantwortung uns ihm und einander schuldig sind: das ist unser tiefstes Menschenwesen, unser gemeinsames Humanum. Dieser Schöpfungsglaube der biblischen Religion ist, das ist heute besonders zu sagen nötig, die Quelle des universellsten und unbedingtesten Humanismus.«⁹¹

Emil Brunner, der sich auch als ökumenischer Theologe verdient gemacht hat, formuliert die theologisch-anthropologischen Grundnormen, die das Christentum in der Form der Menschenwürde und aus ihr entfalteter Menschenrechte dem säkularen Gemeinwesen vermittelt hat. Diese religiös-anthro-

88 Vgl. Hans ASMUSSEN, *Der Christ in der politischen Verantwortung*, Freiburg i. Br. 1961; Gerhard BESIER, Art. *Hans Christian Asmussen*, in: BECKER u. a., *Lexikon* (wie Anm. 20), S. 182f.

89 Vgl. Martin REDEKER, *Die Bedeutung des Wortes »christlich« in der Politik*, in: *Evangelische Verantwortung* 7 (1959), S. 11.

90 Wilhelm HAHN, *Die Bewältigung unserer Vergangenheit als politisches und theologisches Problem*, in: *Evangelische Verantwortung* 12 (1964), S. 6ff.; vgl. Jörg-Dieter GAUGER, Art. *Wilhelm Hahn*, in: BECKER u. a., *Lexikon* (wie Anm. 20), S. 260f.

91 Emil BRUNNER, *Die Kirche und das Übernationale*, in: *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart*, hg. von der Forschungsabteilung des ökumenischen Rates für Praktisches Christentum, 2. Aufl., Genf 1934, S. 16ff., hier S. 19f.

pologischen Grundsätze sind auch die gemeinsame Basis von Christen und Nichtchristen im weltanschaulich neutralen Gemeinwesen.⁹² Eine biblische Verbindlichkeit soll für die »evangelischen Christen in der CDU« »für ihr Programm und für ihre Entscheidungen« nicht in Anspruch genommen werden. Auch ist nicht eine Verchristlichung der Politik intendiert, sondern gemeinsame Bemühung der Christen um die beste Lösung der konkreten Probleme. Aber damit bleibt das Recht bestehen, die theologischen Aussagen der politischen Gegner am Neuen Testament zu prüfen und zu widerlegen. Dies fordert nicht zuletzt Toleranz bei unterschiedlichen Meinungen in der evangelischen Kirche.

Begriffe wie »Naturrecht«, »Ordnungstheologie«, »Christologische Ethik« u. a. sind theologische Fachbezeichnungen, die zunächst einmal den spezifischen Zugang zu bestimmten dogmatischen und ethischen Inhalten angeben. Diese Begriffe markieren zugleich konfessionsspezifische Wege zu bestimmten theologisch-biblischen und anthropologisch-kulturellen Grundhaltungen. Aber diese Grundhaltungen selbst sind zu unterscheiden von den Wegen, wie die einzelnen zu diesen gelangen. Daher bedarf es keines Streites zwischen den einzelnen Konfessionsangehörigen darüber, ob man die sittlichen Grundlagen der Politik und des Gemeinwesens naturrechtlich, ordnungstheologisch oder christologisch begründet, sondern entscheidend ist, dass man gemeinsame Grundlagen hat, von denen man her zum politischen Konsens gelangen kann. Mehr, aber auch nicht weniger musste das »C« leisten.

Diese Kernfrage der interkonfessionellen christlichen Union hat Eugen Gerstenmaier im Auge, wenn er in seinem Grundsatzreferat auf dem 11. Bundesparteitag im Juni 1962 beteuert, dass man »im Laufe der letzten 12, 14 Jahre« in der CDU »keine profunde Naturrechtsdebatte« geführt habe, obwohl es genug Anlass dafür gegeben hätte.⁹³ Die ausgebliebene Debatte sei also kein Mangel, sondern eine »ganz gesunde Erscheinung«, da dies unterstreiche, dass sich die CDU »primär als eine politische Partei« verstehe. Ein Bedauern über die bisher ausgebliebene tiefere theoretische Fundierung christlich-demokratischer Politik kann Gerstenmaier vor allem deshalb nicht aussprechen, weil er die gemeinsamen Fundamente der Union für stabil erachtet. Die gemeinsame religiös-sittliche Substanz der Union ist beträchtlich, von ihr kann die Partei zehren. »Auch der evangelische Teil der Union« so fährt Eugen Gerstenmaier fort, »weiß sich dem sittlichen Gehalt, der politischen Vernunft und Praktikabilität« des »aus der katholischen Soziallehre stammenden Leitbegriffes« der Subsidiarität verpflichtet. »Es hat überhaupt bislang keine nen-

92 Vgl. HAHN, »Wenn Christen politische Gegner sind...« (wie Anm. 72), S. 36.

93 Vgl. auch das Gutachten zum »C«, das Rainer Barzel im Auftrag des Bundesvorstands der CDU erstellte, in: *11. Bundesparteitag der CDU in Dortmund, 2.–5. Juni 1962*, hg. von der Bundesgeschäftsstelle der CDU, Bonn 1962, S. 331–345 (Anhang).

nenswerten Kontroversen um die sozialetischen Grundlagen unserer Sozialpolitik innerhalb der CDU gegeben.«⁹⁴

Dabei bestreitet der Unionspolitiker keineswegs, dass es Unterschiede hinsichtlich der theoretischen Zugänge zur Politik und zu den einzelnen Politikfeldern gibt: »Aber es gab und gibt auch Verschiedenheiten ... im theoretischen Ansatz; vom theologischen will ich vorsichtigerweise nicht sprechen. Diese Verschiedenheiten können von Bedeutung werden, aber ich halte es für eine im ganzen gesunde Entwicklung, dass wir uns weit mehr mit den praktischen Notwendigkeiten und der politischen Systematik unserer Sozialpolitik beschäftigt haben als mit ihren prinzipiellen Ableitungen und ihren theologischen Begründungszusammenhängen.«

Unverständlich ist, wie man aus diesen Ausführungen folgern will, Gerstenmaier habe in »unzulässiger, aber typischer Verallgemeinerung« die »grundsätzliche Anerkennung des Naturrechts (als) eine ökumenische, auch die evangelischen Bekenntnisse einschließende Tatsache« konstatiert.⁹⁵ Genau diese Frage will doch Gerstenmaier zurückstellen, um sich auf die gemeinsamen Wertfundamente zu besinnen, nicht aber auf deren konfessionsspezifischen Begründungen. Ähnliches brachte Hermann Ehlers schon Mitte der 50er Jahre zum Ausdruck, als er bemerkte: »1945 arbeiteten wir zusammen, weil wir im Glauben zusammengingen, 1954 arbeiten wir zusammen, obwohl wir im Glauben auseinandergehen.«⁹⁶ Die CDU versteht sich entsprechend nicht als ein religiöses oder ökumenisches Bündnis der Konfessionen, sondern als ein politisches Zweckbündnis, das notwendigerweise im politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß Einfluss und Macht gewinnen will und muss.⁹⁷

Fazit

Die CDU, so lautet das Fazit, ist eine interkonfessionelle Union von Protestanten und Katholiken auf der Basis der christlichen Anthropologie und Ethik. Ihre Programmatik und politischen Grundsätze gehören entsprechend nicht zum the-

94 EBD., S. 188; profunde Bestimmungen des »C« finden sich im Grundsatzprogramm der CDU 1978 und 1994; vgl. Richard von WEIZSÄCKER (Hg.), *CDU Grundsatzdiskussion. Beiträge aus Wissenschaft und Politik*, Gütersloh 1977; Heiner GEISSLER, *Grundwerte in der Politik. Analysen und Beiträge zum Grundsatzprogramm der CDU*, Frankfurt/M. 1979; Reinhard GÖHNER (Hg.), *Freiheit und Verantwortung. Das CDU-Grundsatzprogramm kontrovers diskutiert*, München 1993; *Die CDU und das »C«*. Beiträge zum grundlegenden Selbstverständnis der CDU Deutschlands, hg. von der CDU-Bundesgeschäftsstelle, Bonn 1993.

95 Der von NARR (wie Anm. 62), S. 175, zitierte Beleg steht nicht an der angegebenen Stelle im Protokoll des 11. Bundesparteitags 1962 (S. 188).

96 Zit. nach Robert HAERDTER, *Taufschein und Parteibuch. Über die Rolle der Konfessionen in der deutschen Politik*, in: *Die Gegenwart* 10 (1955), S. 397–400, 399.

97 Vgl. Dorothee BUCHHAAS, *Die Volkspartei. Programmatische Entwicklung der CDU 1950–1973*, Düsseldorf 1981, S. 210.

ologisch-kirchlichen Bereich im engeren Sinne. Sie tangieren zwar den christlichen Glaubens, sind aber andererseits sittlich-kulturelle Normen des Weltverhaltens des Christen. Diese Differenzierung zwischen Glauben im engeren Sinne und Weltverantwortung, »zwischen dem, was die Christen als einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun«,⁹⁸ ist die Grundlage der verantwortlichen Betätigung der Christen im säkularen Gemeinwesen und in politischen Parteien. Freilich kann eine christlich-demokratische Partei nur ein Zweckbündnis sein, das daher auch diejenigen einschließt, die nicht die christlichen Glaubensprämissen i. e. S. teilen, wohl aber die Normen und Leitlinien der christlichen Anthropologie und Sozialethik für sich akzeptieren können, die in der Idee der Menschenwürde und den Grundwerten der Freiheit, Solidarität, Subsidiarität und der Gerechtigkeit kulminieren. Die Christliche Demokratieidee ist damit eine wesentliche Variante christlich-europäischer Kultur. Der konfessions- und schichtenübergreifende Charakter der Christlichen Demokratie findet seinen Ausdruck in dem Umstand, daß die Union liberale, konservative, und christlich-soziale Kräfte umfaßt.

Zweifellos stellen die christlichen Unionsparteien mit ihrem Bezug auf das »C« höhere Ansprüche an sich und die Politik, als rein säkulare Parteien. Die Ambivalenz der christlich-demokratischer Parteien, ihr christliches Signet einerseits, ihre kulturell-politische Existenz, andererseits, bringt Schwierigkeiten für die angemessene Charakterisierung ihrer Politik und Programmatik im säkularen Umfeld. Kritiker der christlich-demokratischen Parteien sehen im Begriff *Christliche Demokratie* eine unvereinbare Wortzusammenstellung – eine Sichtweise, die auch in politikwissenschaftlichen Arbeiten – vielfach unter Rückgriff auf theologische Normen – zu begründen versucht wird.⁹⁹ In der

98 Pastoralkonstitution des II. Vatikanums: *Gaudium et spes* (1965), Nr. 75, in: *Texte zur katholischen Soziallehre*. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning, hg. von der KAB, 4. Aufl., Kevelaer 1977, S. 397. Ähnlich die evangelische Sichtweise von Martin HONECKER, *Politik und Christentum*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Gerhard KRAUSE, Bd. 27, Berlin 1997, S. 6ff., hier. S. 19, der formuliert: »Auch christliche Politik ist weltlich, säkular. Politische Existenz ist Teil des weltlichen Berufs des Christen.«

99 Die Ergebnisse des vorliegenden Artikels widersprechen den Ansichten von Wolf-Dieter NARR (wie Anm. 62). Eine Konsequenz müsste u. a. die Revision der von ihm entwickelten sog. Drei-Schulen-Theorie sein (vgl. *Theoriebegriffe und Systemtheorie*, Stuttgart 1969), der sich eine Vielzahl von Verfassern politikwissenschaftlicher Lehrbücher angeschlossen hat. Doch argumentiert das Gros christlich-demokratischer Politiker wesentlich anders, als es etwa die scharf gegeneinander abgegrenzten Schemata von Narr insinuierten. In sie sind bezüglich der Charakteristik der konservativen Ideen unverkennbar auch (Fehl-) Deutungen aus seiner Dissertation von 1966 eingeflossen sind. So lassen sich die Begründungen von christlichen Demokraten kaum dem normativ-ontologischen Typus, sondern eher dem induktiv-reflexiven Argumentationstypus zuordnen; vgl. Franz BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München 1981; KORFF (wie Anm. 75). Zur Kritik am Drei-Schulen-Modell vgl. Ulrich MATZ, *Bemerkungen zur Lage der Deutschen Politikwissenschaft*,

Tat zeigen sich vor allem in den reformatorischen Kirchen bis heute erhebliche Schwierigkeiten beim Umgang mit dem Problembereich »Protestantismus – Demokratie – christliche Demokratie«. Auf dieses Themenfeld wäre noch näher einzugehen; ihm soll demnächst ein eigener Beitrag gewidmet werden.

in: *Zeitschrift für Politik* 32 (1985), S. 1ff.; Werner J. PATZELT, *Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriss des Faches und studiumbegleitende Orientierung*, Passau 2001, S. 207f.

