
Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung

Rudolf Uertz

Die moderne katholische Sozialethik bzw. Soziallehre als philosophisch-theologische Disziplin setzt ein mit den gesellschaftlich-politischen Transformationsprozessen infolge der Industrialisierung in den west- und mitteleuropäischen Ländern.¹ Seit den 1830er Jahren befassen sich katholische Politiker, Juristen, Publizisten, Philosophen und Theologen mit wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und politischen Konzepten zur Lösung der sogenannten Industrie- und Arbeiterfrage. Als Foren und auch als Kampfbünde dienen die im 19. Jahrhundert sich konstituierenden Vereine, christliche Parteien, christliche Gewerkschaften und sozialethischen Institute. Die christlichen Sozialtheoretiker, sowohl Geistliche als auch Laien, haben erkannt, dass sich die gravierenden individuellen, familiären und gesellschaftlichen Nöte infolge der Industrialisierung und der Arbeiterfrage nicht mehr bloß durch diakonische und karitative Maßnahmen beheben lassen, wie es seit Jahrhunderten vor allem in kirchlichen Einrichtungen praktiziert worden war.² Daher geht es den christlichen Sozialreformern darum, die durch die Technisierung und Modernisierung hervorgerufenen strukturellen Probleme wissenschaftlich zu analysieren und die so gewonnenen Erkenntnisse in konkrete politische, rechtliche, soziale und wirtschaftliche Konzepte und Programme umzusetzen.

Einleitung

Die Entwicklung des christlichen Sozialdenkens zwischen 1830 und 1933 vollzog sich als Emanzipation der Sozialethik bzw. Soziallehre von der Moraltheologie bzw. Individualethik. Begünstigt wurde die Entwicklung der Soziallehre bzw. Sozialethik als eigenständige Disziplin durch einen Erfahrungsaustausch von Wissenschaftlern und den Mitgliedern der kirchlichen Arbeiter- und Sozialverbände, christlichen Parteien und Gewerkschaften, die für ihre politische und gesellschaftliche Arbeit sozialetisch wie auch sozialwissenschaftlich fundierter Konzepte bedurften. Die christliche Soziallehre als politische und soziale Theorie bot dem politischen und sozialen Katholizismus bei seiner Auseinandersetzung mit den konkurrierenden politischen Bewegungen und Parteien liberaler, nationaler, nationalistischer, faschistischer, sozialistischer, kommunistischer und anderer Prägungen alternative Konzepte.

Hinsichtlich der christlichen Sozialethik³ sind drei Ebenen zu unterscheiden: 1. die praktische Ebene der Katholiken in Betrieben, Gewerkschaften, Parteien, Vereinen und Verbänden; 2. die Ebene der katholischen Wissenschaftler (Theologen, Moraltheologen, Philosophen, Juristen, Nationalökonomien) in Hochschulen, Forschungsinstituten und wissenschaftlichen Vereinigungen; 3. die lehr- bzw. kirchenamtliche Ebene (Soziallehre des päpstlichen und bischöflichen Lehramtes in der Form von sozialetischen Verlautbarungen wie Enzykliken, Briefen, Dekreten, Hirtenbriefen, Ansprachen und anderen Dokumenten).

Der Begriff katholische bzw. christliche Soziallehre (auch Gesellschaftslehre) ist etwa seit der Verkündigung der Sozialenzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII. (1891), gebräuchlich. Er dient sowohl als Bezeichnung für die kirchlichenamtliche Lehre (Sozialdoktrin) als auch für die an ihr orientierten Lehrbücher und Konzepte der wissenschaftlich tätigen Sozialethiker, die sich auch volksbild-

nerisch betätigten und deren Arbeiten vor allem in der Form von Flugschriften und Skripten als sozialetische Schulungsmaterialien für die Laien fungierten.⁴ Einzigartig ist dabei die enge Verbindung von kirchlichen Verbänden, Parteien und Gewerkschaften einerseits und einer großen Anzahl von Geistlichen, die als Präses, Moralthologen, Sozialwissenschaftler und Politiker („Zentrumsprälaten“) Beratungs- und Führungsaufgaben in den Einrichtungen des politischen und sozialen Katholizismus wahrnahmen.⁵ Unter wesentlich veränderten Bedingungen setzte sich diese Zusammenarbeit von Klerus und Laien noch in den Jahren nach 1945 in den interkonfessionellen Unionsparteien CDU und CSU fort.

Mit dem Ende der pianischen Ära (1846–1958), in der die kirchliche Soziallehre vor allem durch die neuscholastisch interpretierte Naturrechtslehre gekennzeichnet war, setzt sich in der kirchenamtlichen Verkündigung ein neuer sozialetischer Argumentationsstil durch. Die personale Verantwortung des Einzelnen in Politik, Gesellschaft und Kultur sowie die Autonomie der Kultursachgebiete rücken nun ins Zentrum. Die heteronome Moral (Gebots- oder Gehorsamsmoral) der Vorzeit wird seit den 1960er Jahren durch eine personalethische bzw. christliche Verantwortungsethik abgelöst. Diese Neuorientierung der kirchenamtlichen Lehre wie auch großer Teile der wissenschaftlichen Sozialethik ist nicht zuletzt Folge gravierender gesellschaftlicher und politischer Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg sowie die Frucht der Soziallehre Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965).

Die neue kirchliche Sozialethik modifiziert und revidiert in erheblichem Maße die bis dahin dominierende Soziallehre, indem sie den Verantwortungsbereich der Laien in Politik, Gesellschaft und Kultur prinzipiell anerkennt. Die Bezeichnung der christlichen Sozialideen als Lehre (lateinisch: *doctrina*) intendierte nämlich primär *Gebotsnormen*,

jedoch keine *Erlaubnisnormen*. Nicht zuletzt auch mit Rücksicht auf die oft überzogenen Gehorsamsforderungen und Verurteilungen liberaler Rechts- und Politikideen⁶ der kirchlichen Soziallehre der Zeit zwischen 1850 und 1960 hat das II. Vatikanum mehr den Dialoggedanken herausgestellt und die autoritative Anweisungspraxis des katholischen Lehramts in sozialem Fragen zurückgenommen.⁷ Seither setzt sich mehr und mehr der Begriff *Sozialethik* – und für die Staatslehre der Begriff politische Ethik – durch, Begriffe, welche die durch das Konzil eingeräumten Verantwortungsbereiche der Laien als den Fachleuten in den Fragen politischer und gesellschaftlicher Ordnung angemessener zum Ausdruck bringt. Nicht weniger markant sind die Neuerungen in der politischen Ethik und ihren Bereichen Staat, Recht, Kirche-Staat-Verhältnis, Demokratie und internationale Politik/Völkerrecht befassen.⁸

Im Folgenden wird die Entwicklung der katholischen Soziallehre bzw. Sozialethik in fünf Kapiteln dargestellt, wobei besonders das Verhältnis von christlicher Staatslehre und Soziallehre, politischer Ethik und Sozialethik hervorgehoben wird. Meine Ausführungen umfassen fünf Teile: 1. Vom Beginn der christlich-sozialen Bewegung bis zur Frankfurter Nationalversammlung (1830–1848); 2. Der politische und soziale Katholizismus und die Zentrumsparterie (1848–1871); 3. Die Staats- und Soziallehre seit Leo XIII. und der christliche Demokratiedanke (1878–1903); 4. Der christliche Solidarismus und das Verfassungsdilemma 1933 (1918–1933), und 5. die christliche Sozialethik und die christliche Demokratie (1945–1991).

1. *Vom Beginn der christlich-sozialen Bewegung bis zur Frankfurter Nationalversammlung (1830–1848)*

Die frühesten sozialethischen Konzepte zur Lösung der sozialen Frage innerhalb des Katholizismus im 19. Jahrhundert stammen von katholischen Laien.⁹ Der Bergbauingenieur und Sozialphilosoph Franz von Baader (1765–1841)¹⁰ veröffentlicht im Jahre 1835 in München die Schrift *Über das dermalige Missverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societaet in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als in intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkte des Rechts betrachtet*. Zwei Jahre später hält Ritter Joseph von Buss (1803–1878), Rechtsprofessor an der Universität Freiburg/Breisgau und Abgeordneter in der Zweiten Badischen Kammer der Badischen Landstände, seine berühmt gewordene „Fabrikrede“ – die erste sozialpolitische Rede in einem deutschen Parlament.¹¹

Die sozialethischen Impulse von Baader, Buss und anderen bewirkten die Sammlung der Katholiken in Piusvereinen und anderen kirchlichen Sozialverbänden. Die *Piusvereine für religiöse Freiheit* waren die ersten organisierten katholischen Sozialverbände, deren Mitglieder im Übrigen auch bei der Revolution 1848/49 in Erscheinung traten.¹² Zu den bedeutendsten Vertretern in den deutschen Landen zählt Joseph Görres (1776–1848), Mitbegründer des *Rheinischen Merkur*. Görres, später Professor an der Universität München, machte sich vor allem einen Namen als Publizist und Pamphletist. Als solcher hat er dem politischen Katholizismus wichtige Impulse verliehen und die katholische Bevölkerung für die Teilhabe am öffentlichen Leben und die Bedeutung der politisch-konstitutionellen Entwicklungen für das religiöse, familiäre und gesellschaftlich-kulturelle Leben sensibilisiert.

Görres berühmte Schrift *Athanasius* (1838)¹³ geht auf diese Probleme näher ein. Anlass der Schrift ist der sog. Köl-

ner Kirchenstreit im Jahr 1837, der sich an der Mischehenpraxis im Lande Preußen entzündete. Der Konflikt eskalierte, als der preußische Staat eine Vereinbarung mit der Katholischen Kirche missachtet sah und den Kölner Erzbischof kurzerhand inhaftierte.

Görres greift den Konflikt zwischen Staat und Kirche auf und bewirkt mit seinem Pamphlet eine ungeheure Stärkung des Selbstbewusstseins des deutschen Katholizismus, der sich nunmehr auch als politisch-soziale Handlungseinheit zu verstehen lernt. Görres' *Athanasius* knüpft an den Streit des alexandrinischen Bischofs Athanasius im 4. Jahrhundert mit dem staatskirchlich gesinnten Kaisertum in Ostrom an. In Anspielung auf den „Fall Athanasius“ stilisiert Görres den aktuellen Streit zwischen dem Kölner Erzbischof und dem preußischen Staat hoch und fordert von diesem Gewissens-, Religions- und Kirchenfreiheit. So wird für Görres der Kölner Kirchenstreit von 1837 zu einem Unterkapitel des dauerhaften Strebens der Kirche nach Freiheit von staatlich-politischen Bevormundungen und Zwängen.

Bemerkenswert ist, dass Görres ähnlich wie auch andere katholische Sozialdenker liberale Grundrechte und die Einhaltung der rechtlichen Vereinbarungen zwischen der Kirche und dem Staat einfordert, andererseits aber seine Rechtsideen noch vom historischen Rechtsverständnis her interpretiert.¹⁴ Die lange Gewöhnung der Katholiken an das historische Recht (z. B. im Kirchenstaat und in den geistlichen Fürstentümern) und die offenbarungstheologische Rechtfertigung der Monarchie durch Römer 13 sind mit Gründe dafür, dass die Kirche bis ins 20. Jahrhundert nur mit Verzögerung zum liberalen Staats- und Wirtschaftsdenken aufschließen konnte. Das aber hieß: Der Freiheitsgedanke wird (noch) nicht als individuelles Grundrecht verstanden, sondern als korporative Freiheit der Katholiken bzw. der katholischen Kirche.

Am Beispiel von Görres zeigt sich anschaulich die Interdependenz von politischer und gesellschaftlicher Ordnung.

Die Gegensätze von alter und neuer Ordnung, von historischem Recht und konstitutionell-parlamentarischem Recht, von herkömmlicher Ständelehre und den dynamischen Entwicklungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Technik, versuchte er mit seiner Theorie der *Gegensatzeinheit* in eine neue, höhere organische Ganzheit einzubinden. Unverkennbar wirken in der Organismus- und Ständelehre romantische Ideen nach.¹⁵ Das Problem war, dass es zwischen altem und neuem Recht, zwischen historischem Recht (Gewohnheitsrecht) und der konstitutionell-parlamentarischen Rechtsfortbildung letztlich keinen „dritten Weg“ gibt. Gewohnheitsrechtliche Regelungen können nämlich gemäß dem modernen Recht nur so weit Geltung beanspruchen, als ihnen das positive Recht nicht widerspricht. Entscheidend ist im modernen Rechtsdenken nicht die Dauer eines Gesetzes, sondern die willentliche Festlegung des legitimen Gesetzgebers.

Von säkularen und religiösen Zeitgeschichtlern wurden die sozialen, rechtlichen und politischen Umbrüche als „Krise des Gesellschaftskörpers“ charakterisiert.¹⁶ Doch fragt sich: War das Bild vom Gesellschaftskörper und der Krise des Gesellschaftsorganismus, das auch z. B. auch Edmund Burke gebraucht,¹⁷ noch angemessen, um die vielfältigen Bedingungen und Faktoren der sozialen und politischen Transformationsprozesse des 19. Jahrhunderts adäquat zum Ausdruck zu bringen?

2. Der politische und soziale Katholizismus und die Zentrumspartei (1848 bis 1871)

Das Revolutionsjahr 1848 ist das Todesjahr von Görres. Es markiert zugleich den Beginn der sozialen und politischen Tätigkeit von Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877).¹⁸ Wegen des „Kölner Ereignisses“, der Inhaftierung des Kölner Erzbischofs, hatte der Jurist

Ketteler den preußischen Staatsdienst quittiert und sich nach dreimonatigem Aufenthalt 1841 in Eichstätt, wo er den Rat von Bischof Karl August von Reisach suchte, für den Beruf des Geistlichen entschied. Im Jahr 1848 wird Ketteler in die Frankfurter Nationalversammlung berufen; im gleichen Jahr hält er seine berühmten Adventspredigten im Mainzer Dom über die Soziale Frage. Bekannt wird er auch durch seine Rede für die Opfer der Septemberrevolution in Frankfurt sowie durch seine Ansprache über die Arbeiterfrage auf dem Ersten Deutschen Katholikentag 1848 in Mainz. Kurz zuvor wurde der Geistliche Adolf Kolping Präses des katholischen Gesellenvereins in Elberfeld, der auch einen Grundstein für die katholische Arbeiterbewegung bildete.

Im Revolutionsjahr 1848 erscheint auch das *Manifest der Kommunistischen Partei* von Karl Marx und Friedrich Engels. Mit diesem Dokument tritt der marxistische Sozialismus in die Arena der politischen Bewegungen. Das Aufkommen des Kommunismus führt zu neuen Positionsbestimmungen innerhalb der politischen Ideenlandschaft. Die katholische Soziallehre, die Mitte des 19. Jahrhunderts noch keineswegs die Struktur und Geschlossenheit der Folgezeit hat (d. h. die neuscholastische Naturrechtslehre), entwickelt sich seither zum *System der Mitte*, das die extremen Pole, den extremen Liberalismus (Manchesterliberalismus) ebenso meidet wie den extremen Sozialismus (Kollektivismus). Während der Manchesterliberalismus das gesellschaftliche Ideal in der Selbstregulierung des Marktes und der Zurückhaltung des Staates mit wirtschaftlichen Eingriffen sieht, sucht der Sozialismus das Heil in der staatlichen Planung und Lenkung der Wirtschaft. Bemerkenswert ist, dass Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* bereits die Existenz der katholischen Sozialtheorie und Sozialbewegung konzедieren. „Der christliche Sozialismus“, so wird von Marx/Engels die zum feudalen Sozialismus gerechnete katholische Gesellschaftslehre seiner Zeit

tituliert, „ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet“.¹⁹

Die Jahre 1867 bis 1869 markieren die entscheidende Wende im deutschen Sozialkatholizismus. Wilhelm von Ketteler, der als Bischof von Mainz (seit 1850) nicht zuletzt auch den deutschen Klerus für die sozialethischen Lösungskonzepte der Sozialen Frage zu gewinnen trachtet und zum Führer des politischen und sozialen Katholizismus avanciert (Mitglied des Deutschen Reichstages 1871/72), gelangt zu der Überzeugung, dass man die „unbedingte Freiheit auf allen Gebieten der Volkswirtschaft“ für notwendig halten und überzeugt sein könne, „dass sie in ihrem letzten Erfolge heilsam ist“, wenn sie auch zunächst die Arbeiter in eine schlimme Lage gebracht habe.

In seiner Schrift *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864) verwirft Ketteler noch die allgemeine Gewerbefreiheit und das Wettbewerbsprinzip. Er hält zu diesem Zeitpunkt den Liberalismus für nicht weniger schädlich als den Sozialismus, den er als Abkömmling des ersteren qualifiziert. Sein Gesinnungswandel in dieser Grundsatzfrage ist wohl auch durch Mitglieder der Zentrumsfraktion wie Peter Franz Reichensperger veranlasst. Ebenso wenig wie von Buss in seiner Fabrikrede verlangt auch der Politiker Reichensperger keine ständische Neugestaltung der Gesellschaft, sondern eine vernünftige und wirksame Wirtschafts- und Sozialpolitik des Staates. Reichensperger nennt die freie Konkurrenz „ein unendlich wirksames Mittel, die vollste Kraftentwicklung der einzelnen und der Nationen hervorzurufen“ und er verneint es, „dass die Gewerbefreiheit als solche die vorhandenen Übel der kleinen Industrie verschuldet“ habe.²⁰

Im Jahre 1869 anerkennt Ketteler „die unbedingte Freiheit auf allen Gebieten der Volkswirtschaft“ als Notwendigkeit, ein Postulat, das er unter dem Titel die „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter“ auch in seinem sozialpolitischen Referat im gleichen Jahr vor der Fuldaer Bischofskonferenz hält,

wo er nicht mehr die Ablösung des kapitalistischen Wirtschaftssystems durch ein anderes, etwa nach ständischen Gesichtspunkten geformtes System fordert, sondern vielmehr anregt, das freie Wirtschaftssystem „zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter, soweit möglich, an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen“. Dies sei im Übrigen Aufgabe der Kirche, des Staates und der Arbeiterschaft selbst. Mit der Hinnahme der Wettbewerbswirtschaft und ihrer lediglich durch staatlich-administrative und sozialpolitisch-ethische Maßnahmen gemilderten Dynamik hat Ketteler dem sozialen Katholizismus in Deutschland den Weg gewiesen.²¹ Im Übrigen ist in seiner Sozialtheorie der Sache nach das *Subsidiaritätsprinzip* schon angelegt. Das ergibt sich aus dem Umstand, dass Ketteler gemäß den ethisch-anthropologischen Grundlagen des katholischen Sozialdenkens das Personale dem Funktionalen vorzieht, die Person in bestimmter Weise also Vorrang hat vor der Institution, so dass sich zwangsläufig ein Organisationsgefüge ergibt, das – auch von seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln her – dem privaten Bereich Vorrang vor dem gesellschaftlich-institutionellen, und diesem wiederum Vorrang vor dem staatlich-administrativen Bereich gibt.²²

Parallel hierzu hat Ketteler den Katholiken auch in verfassungs- und staatsrechtlicher Hinsicht wichtige Grundsätze vermittelt. In seiner Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* (1862) entfaltet er das Grundgerüst für die christlich-sozialethische Haltung zu Staat, Verfassung, Recht und parlamentarischer Vertretung. Ketteler empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und pressemäßigen Möglichkeiten zugunsten der Wahrung und Durchsetzung ihrer Interessen zu nutzen. Pragmatisch stellt er sich dabei auf den Boden gemäßigt liberal-rechtsstaatlicher Grundsätze zu einem Zeitpunkt, da das kirchliche Lehramt solche Grundsätze noch nicht dezidiert vertrat. Er wendet

sich gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, denen er den „wahren Rechtsstaat“ gegenüberstellt, der „auf Freiheit und Selbstregierung“ beruht. Weitere Forderungen sind: Rechtsschutzgarantie des Staates, die angemessene Differenzierung zwischen Staats- und Privatrechtsordnung, eine Verwaltungsgerichtsordnung, ein oberstes Reichsgericht sowie ein unabhängiger Richterstand. Wesentliches Fundament des Rechtsstaats ist eine normative Ordnung, „ein gerechtes Maß, nach dem gemessen wird, ein gerechtes Gesetz, nach dem geurteilt wird“.

Seine Position begründet er u. a. durch Verweise auf Grundsätze des Thomas von Aquin; seine Sozial- und Staatstheorie ist nicht der seinerzeit bereits einsetzenden neuscholastischen Schule zuzurechnen. Wie sehr der juristisch geschulte Theologe und Sozialethiker von Ketteler in politischen und rechtlichen Ordnungsfragen Augenmaß beweist, zeigt seine Feststellung: Das positive Recht bzw. das menschliche Gesetz kann aus praktisch-ethischen Gründen „nicht alles verbieten, was das Naturrecht verbietet“.²³ Seine staatsethischen und rechtspolitischen Grundsätze sind wohl mit naturrechtlichen Argumenten unterlegt, zugleich sind sie aber noch von der historischen Rechtsauffassung geprägt, wengleich sie auch schon – mit ihren pragmatischen Untertönen – der legislativen Rechtstheorie den Weg (Zentrumsfraktion im Reichstag) ebnen. Diese Ambivalenz sollte die katholische Staats- und Soziallehre noch geraume Zeit begleiten.

3. Die Staats- und Soziallehre Leos XIII. und der christliche Demokratiedanke (1878–1903)

Mit Papst Leo XIII. (1878–1903) beginnt eine neue Epoche im kirchlichen Sozialdenken. Die Päpste vor ihm hatten sich die strikte Ablehnung der Prinzipien der Französischen Revolution von 1789 auf die Fahne geschrieben. Verbunden

waren damit die Verurteilung sämtlicher liberaler Ordnungsideen (*Syllabus* Papst Pius' IX. 1864) und ein Beharren auf den Grundsätzen des historischen Rechts. Wohl bleibt auch Leo XIII. vor allem in seinen Staatsenzykliken (seit 1881) dem historischen Rechtsdenken verbunden, doch begründet er seine Sozialtheorie stärker mit naturrechtlichen Argumenten, die den Katholizismus ein Stück weit näher an die konstitutionell-republikanischen und die liberal-wirtschaftlichen Ordnungsideen heranführen. Der Sozialpapst vertritt die *Neutralität* der katholischen Staatslehre in *der Frage der Staatsordnung*: Monarchie, Demokratie, Aristokratie können legitime Ordnungen sein, sofern sie mit dem Gemeinwohl, dem obersten sozialemischen Grundsatz vereinbar sind.

In seiner Enzyklika *Rerum novarum*: *Über die Arbeiterfrage* (1891) fordert Leo XIII. Lohngerechtigkeit und staatliche Aktivitäten im Wirtschaftsprozess, ferner Koalitionsrecht für die Arbeiterschaft und zeitgemäße Arbeitnehmerorganisationen.²⁴ Wie Ketteler, den er seinen „großen Vorgänger“ (*grand prédécesseur*) nennt,²⁵ anerkennt Leo XIII. das Privateigentum an Produktionsmitteln; zugleich fordert er soziale Reformen zur Verbesserung der Lage der Arbeiterschaft.

Die Enzyklika grenzt sich gleichermaßen gegen Liberalismus und Sozialismus ab und verwirft entschieden den Klassenkampf: „So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne des Kapital bestehen“, lautet der zentrale Grundsatz des päpstlichen Rundschreibens, mit dem der politische und soziale Katholizismus wichtige Weichenstellungen und Orientierungslinien für die Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialordnung erhielt.²⁶ Die Forderungen der Enzyklika bergen mittelbar auch demokratische Tendenzen.²⁷

Das Rundschreiben gab der christlich-sozialen Bewegung enormen Auftrieb. In vielen europäischen Ländern bildeten sich katholische Vereine sowie christliche Parteien und Gewerkschaften.²⁸ Aus der Sicht der römischen Kurie drohten

diese Gruppierungen jedoch, einen autonomen Status anzunehmen und sich kirchlich-politischen Interessen und Weisungen zu entziehen (deutscher Zentrums- bzw. Gewerkschaftsstreit 1900–1914, bei dem es um die kirchliche Erlaubnis für interkonfessionelle christliche Gewerkschaften ging).²⁹

Die *christliche Demokratiebewegung*, die durch Revolutionen in Belgien und anderen Ländern 1830 sowie das Schrifttum des französischen Abbé Robert Félicité de Lamennais sowie seiner Schüler Jean Baptiste Lacordaire und Charles Montalembert Auftrieb erhielt,³⁰ forderte in ihren Programmen Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereinsfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat. Doch Lamennais' Thesen wurden 1834 in der Enzyklika *Singulari nos* von Papst Gregor XVI. verurteilt. Papst Leo XIII. hat in seiner Enzyklika *Graves de communi* (1901) die christliche Demokratie beschnitten: Er dekretierte, dass sich die Katholiken staats- und machtpolitischer Aktivitäten zu enthalten hätten und ihre gesellschaftlichen und verbandspolitischen Aktivitäten auf karitative Arbeit und Maßnahmen der Volkswohlfahrt zu beschränken hätten.³¹ Die Katholiken sollten demnach nichts unternehmen, was die Herbeiführung liberal-demokratischer Ordnungen begünstigt hätte.

4. Der christliche Solidarismus und das Verfassungsdilemma 1933 (1918–1933)

Die Verdikte der leoninischen Staatslehre nahmen auch Einfluss auf die weitere Entwicklung der katholischen Soziallehre.³² Ihrem naturrechtlich-neuscholastischen Ansatz gemäß ist die christliche Soziallehre dem *organischen Gesellschaftsmodell* verbunden, das auch im säkular-konservativen Denken verbreitet war.³³ Hier wie dort sollte die Organismustheorie das Gemeinwesen vor liberalistischen

Einflüssen bewahren und als Alternative zum sozialistischen Kollektivismus dienen.³⁴

In den 1890er Jahren hatte sich der Jesuit Heinrich Pesch darum bemüht, eine auf christlich-ethischer Basis beruhende Sozialtheorie zu entwickeln, die an liberalen Ordnungsgrundsätzen orientiert ist (der Arbeitstheorie von Adam Smith), zugleich aber auch die sozialpolitischen bzw. -reformerischen Grundsätze eines organischen Gesellschaftsaufbaus intendierte. Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning, denen es oblag, den Entwurf für die zweite päpstliche Sozialenzyklika *Quadragesimo anno: Über die gesellschaftliche Ordnung* Papst Pius' XI. (1931) zu konzipieren, schöpften aus dem Gedankengut von Heinrich Pesch.³⁵

Im Zentrum der Enzyklika steht das *Subsidiaritätsprinzip*, das unter anderem auch im deutschen Genossenschaftswesen beheimatet ist.³⁶ Das Dokument anerkennt in Anlehnung an die Sozialphilosophie des Thomas von Aquin das Privateigentum an Produktionsmitteln; so konzediert es den Nutzen der Wettbewerbsfreiheit, die jedoch „innerhalb der gehörigen Grenzen“ zu erfolgen habe. Die Wettbewerbsfreiheit könne „unmöglich regulatives Prinzip sein“. Zugleich betont die Enzyklika aber auch den klassischen sozialetischen Grundsatz, dass das Privateigentum den sozialen Nutzen fördern müsse.³⁷ Das Subsidiaritätsprinzip, das eine Machtkonzentration – sei es bei staatlichen, sei es bei gesellschaftlichen Institutionen – verhindern soll, wird als gewichtigster Grundsatz der christlicher Sozialethik hervorgehoben; zusammen mit den Prinzipien der Personalität und der Solidarität gehört die subsidiäre Ordnungsidee zu den wichtigsten Leitideen des christlichen Sozialdenkens.³⁸

„Individualistische Theorien“ werden scharf kritisiert, da sie dazu geführt hätten, dass an die Stelle der Wettbewerbsfreiheit die „Vermachtung der Wirtschaft“ getreten sei, die noch weniger als jene die Selbststeuerung bewirken

könne. Mit der Intention, einen Mittelweg zwischen Markt und Wettbewerbsordnung einerseits und sozialer Sicherheit andererseits zu gehen, sollte *Quadragesimo anno* nach 1945 für den deutschen Katholizismus ordnungspolitisches Leitbild sein. Für bestimmte Fälle konzidiert das Dokument die Überführung bestimmter Güter in die öffentliche Hand, „weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben“ könne.³⁹

Die Enzyklika hat jedoch eine Grundschwäche, die nicht zuletzt aus der indifferenten Haltung der kirchlichen Sozial- und Staatslehre gegenüber der Staatsform resultiert: *Quadragesimo anno* versäumt es, das Prinzip der *Subsidiarität*, das heißt die stufenförmigen Regelungskompetenzen und Verantwortungsbereiche der Einzelpersonen, der intermediären Gebilde und des Staates zum Inhalt hat, mit der Frage der *politischen und rechtlichen Ordnung* des Gemeinwesens zu verknüpfen.⁴⁰ Angesichts der Ausblendung der politischen Ordnungsstruktur sind die privaten und gesellschaftlichen Kompetenzen in der Sozialenzyklika nicht gegen staatlich-administrative Vereinnahmungen gesichert. In autoritären und totalitären Systemen, in denen die Definition des Gemeinwohls als oberstes staatsethisches Prinzip autokratisch bzw. diktatorisch erfolgt, drohen die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Institutionen ihre Eigenständigkeit zu verlieren und zu ausführenden Organen des Staates degradiert zu werden.⁴¹

Im berufsständischen Ordnungskonzept klingen unverkennbar noch romantische Sozialideen nach, wie sie ähnlich auch in den gewerkschaftlich-sozialistischen Vorstellungen der Wirtschaftsdemokratie der 1920er Jahre anzutreffen sind.⁴² Fragen nach der Vereinbarkeit der berufsständischen Ordnungsidee mit einer liberal-rechtsstaatlichen und marktwirtschaftlichen Ordnung, die auf pluralistisch-demokratischer Willens- und Entscheidungsbildung beruht, wurden von den verantwortlichen katholischen

Sozialethikern und der Sozialenzyklika von 1931 nicht konsequent reflektiert.⁴³

Diese Schwäche der Enzyklika konnte auch durch nachträgliche Interpretationen nicht überdeckt werden, zumal sie von namhaften Theologen und Sozialethikern in Deutschland und vor allem in Österreich ständestaatlich interpretiert und teilweise als Annäherung des christlich-sozialen Ordnungsdenkens an die autoritäre Staatstheorie und sogar an den Faschismus verstanden wurde.⁴⁴

Was Fehlinterpretationen dieser Art Auftrieb gab, ist der Umstand, dass in der Enzyklika ausgerechnet die berufsständische Ordnung als Anwendungsfall des Subsidiaritätsprinzips fungiert. Von sog. autonomen Körperschaften, in denen „leitende“ und „ausführende Organe“ gemeinsam die betrieblichen und wirtschaftlichen Angelegenheiten (auch die Produktions- und Investitionspolitik) regeln, erhofft sich *Quadragesimo anno* die Überwindung der Klassengesellschaft und des Antagonismus der Arbeitsmarktparteien.⁴⁵

Gemäß der sozialmetaphysischen Theorie wird die liberale Wirtschaftsordnung als gemeinwohlwidrig charakterisiert, während die berufsständische Ordnung dagegen als *naturhaft*, harmonisch und per se als gemeinwohlorientiert qualifiziert wird. Das Dilemma von *Quadragesimo anno* ist, dass das Subsidiaritätsprinzip im Kontext der berufsständischen Ordnungsidee korporatistisch interpretiert wird, wodurch die rechtliche Sicherheit und Verantwortung des einzelnen Menschen als Wirtschaftsbürger und Staatsbürger nicht genügend entfaltet und gesichert wird.

Die Aporien der solidaristischen Schule des Katholizismus kritisierte kurz vor der Errichtung der nationalsozialistischen Diktatur im Januar 1933 der katholische Moraltheologe Robert Linhardt. In staatspolitischen Fragen, so Linhardt, gebe es keine „arithmetische ... ‚Mitte‘ zwischen Individualismus und Sozialismus“. Die katholische Staatslehre, wonach die beste Staatsform diejenige sei, die am bes-

ten dem Gemeinwohl dienlich sei, vermöge nicht, die (drohende) Diktatur der nationalsozialistischen Regierung ethisch zu delegitimieren. Rechtsethisch könne dies nur durch die verfassungsrechtliche Sicherung der Menschen- bzw. Grundrechte geschehen. Linhardt fordert in seiner Verfassungsschrift nachdrücklich, die Anerkennung der Grundrechte durch die katholische Soziallehre.

Das Dilemma, dass die Kirche die Menschenrechte nicht in ihren sozialetischen Prinzipienkatalog aufgenommen hatte, sollte die christliche Soziallehre bis hin zum Pontifikat Papst Pius' XII. (1939–1958) begleiten. Das Eintreten christlich-demokratischer und christlich-sozialer Politiker, Ökonomen und Juristen nach 1945 in den Länderverfassungen (1946–1950) und dem Parlamentarischen Rat (1948/49)⁴⁶ für Menschenrechte und den demokratischen Rechtsstaat hatte den Politischen Katholizismus, der sein theoretisches Instrumentarium aus dem katholischen Staats- und Sozialdenken bezog, in beträchtliche Schwierigkeiten gebracht.⁴⁷ Denn mit den liberalen Grundrechtsforderungen vertrat er Positionen, die die katholische Soziallehre nicht in ihren Lehrkanon aufgenommen hatte.

Erst mit der Soziallehre Papst Johannes' XXIII. (1958–1963) und den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils sowie der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der *Erklärung über die Religionsfreiheit: Dignitatis humanae* (beide 1965) anerkennt das kirchliche Lehramt die Menschenrechte und den demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat und verfiht die Autonomie der Kultursachgebiete sowie die Selbstverantwortung des Bürgers in Politik, Gesellschaft und Kultur. Zugleich wird damit die Verantwortungsethik als adäquater ethischer Argumentationstypus der christlichen Sozialethik anerkannt.⁴⁸ Das bedeutet, dass das kirchliche Lehramt im Wesentlichen in den sozialetischen Dokumenten des II. Vatikanums die rechts- und sozialetischen Ideen und Grundsätze nachvollzogen hat, die katholische Sozialwissenschaftler, Juristen und Poli-

tiker bereits Jahrzehnte zuvor als Ausfluss christlicher Lehren konzipiert und umgesetzt haben.

5. Die christliche Sozialethik (1945–1991)

In der Aufbau- und Konsolidierungsphase der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 waren die Einflüsse christlicher Sozialethik und Anthropologie vor allem auf die CDU- und CSU-Programme beträchtlich, wobei die der christlichen Soziallehre verbundenen Politiker, Gewerkschafter und ihre sozialethischen Berater besonders auf die Sozial-, Arbeits- und Gesellschaftsordnung Einfluss ausübten.⁴⁹ Zwei Sozialethiker haben als Berater der Parteien, Gewerkschaften und Bundesministerien eine besondere Rolle gespielt: Zum einen Pater Eberhard Welty OP, Professor für christliche Ethik und Gesellschaftslehre an der Albertus-Magnus-Akademie der Dominikaner in Walberberg bei Köln, sowie Pater Oswald von Nell-Breuning SJ, Professor für Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen der Jesuiten in Frankfurt/Main. Sie verfochten nach 1945 christlich-soziale Prinzipien vor allem für den Bereich der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Durch Welty, 1945 Mitbegründer der CDU in Köln und Berater der CDU-Sozialausschüsse, nahmen die solidaristisch-korporatistischen Sozialideen im Sinne einer Gemeinwirtschaftsordnung⁵⁰ auf das *Ahlener Programm* der CDU der britischen Zone (1947) Einfluss.⁵¹ Mit der Einführung der *Sozialen Marktwirtschaft* 1948 im Zuge der Währungsreform in der Zonalen Frankfurter Wirtschaftsverwaltung durch den Wirtschaftspolitiker Ludwig Erhard, wurde das von diesem sowie dem Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler Alfred Müller-Armack entwickelte Konzept der Sozialen Marktwirtschaft in die CDU-Programmatik 1949 übernommen.⁵² Dieses Konzept beruhte u. a. auch auf Vor-

arbeiten des *Freiburger Kreises* ordoliberaler Wirtschaftswissenschaftler, der schon während der NS-Zeit zwischen 1938 und 1944 Konzepte für eine freiheitlich-soziale Nachkriegsordnung entwickelten.⁵³ Mit der Einführung der Sozialen Marktwirtschaft, an deren sozial- und gesellschaftspolitischer Ausgestaltung sich auch katholische und evangelische Sozialethiker beteiligten, waren die gemeinwirtschaftlichen Ordnungsideen des *Ahlener Programms* in wichtigen Teilen überholt; allerdings wurden die Ideen der Mitbestimmung und einer sozialen Sicherung und Flankierung der Wirtschaftsordnung vor allem von den Vertretern der Sozialausschüsse weiter verfolgt. Oswald von Nell-Breuning fungierte als Berater der Sozialausschüsse, des Deutschen Gewerkschaftsbundes und der SPD-Programmkommission für das *Godesberger Programm der SPD*, in dem diese sich Positionen der christlichen Sozialethik annäherte.⁵⁴

Auf der Basis der personalistischen Ethik und der christlichen Anthropologie, die anders als die neuscholastische Theorie an die liberale Staats-, Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie anknüpfen konnte, haben christlich-demokratische Politiker und Verfassungsrechtler nach 1945 in den Verfassunggebenden Versammlungen des Parlamentarischen Rates in Bonn 1948/49 und der Länder zwischen 1946 und 1950 Einfluss auf die Konstituierung des demokratisch-rechtsstaatlichen Verfassungsstaats ausgeübt.⁵⁵

Während in der Weimarer Verfassung von 1919 die Grundrechte lediglich den Status von Bürgerrechten besaßen und vom Reichspräsidenten außer Kraft gesetzt werden konnten, erhielten die Menschenrechte im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland 1949 den Status überpositiver Normen, die als Grundrechte gesichert sind und in ihrem Kern nicht aufgehoben werden dürfen. Zudem wurde eine Verfassungsgerichtsbarkeit eingerichtet, die nach dem Vorbild der USA die Legislative, Judikative und Exekutive kontrolliert und die Konformität des Staatshandelns mit

den Verfassungsnormen prüft und sanktioniert. Fundamentale Grundnorm der bundesrepublikanischen Verfassung ist die Menschenwürde, aus der die einzelnen Grundrechte abgeleitet werden; als solche binden diese als unmittelbar geltendes Recht Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung. Wesentliche Impulse erhielt die moralische und politisch-gesellschaftliche Neuorientierung nach dem Zweiten Weltkrieg durch die *Charta der Vereinten Nationen* (1945) und die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO* (1948).

Die Idee der Menschenwürde ist von verschiedenen geistigen Strömungen, näherhin der Philosophie der Antike, der christlich-jüdischen Kultur, dem Humanismus und der Aufklärung beeinflusst, wobei auch die Naturrechtsideen verschiedener Schulen und Epochen leitend waren. Die Päpste Pius XI.⁵⁶ (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958) hatten angesichts der nationalsozialistischen, kommunistischen und faschistischen Diktaturen sowie des Völkermordes und der Kriegsverbrechen die Orientierung des gesellschaftlichen und politischen Lebens an der Menschenwürde gefordert und die Bedeutung der Person als „Träger, Grund und Ziel des sozialen Lebens“ hervorgehoben.⁵⁷ Wohl ist die christliche Ethik von ihren biblisch-theologischen Grundlagen her prinzipiell personal orientiert, doch war die neuscholastische Naturrechtsinterpretation gemäß dem moraltheologisch-kanonistischen Schema an das päpstliche Lehramt gebunden. Außerdem waren von der spezifischen Naturrechtsinterpretation der Neuscholastik der Organismuslehre im Sinne einer Leib-Glieder-Analogie⁵⁸ der systematische Zugang zur liberalen Grundrechts- und Verfassungstheorie versperrt. Überdies führte vom heteronomen Moralverständnis her kein Weg zu einer Verantwortungsethik, die ein komplementäres Element zu den liberalen Grundrechten und den politischen Partizipationsrechten ist. So war im neuscholastischen System das Prinzip der Gewissensfreiheit, das ein konstitutives Element der christlichen Morallehre ist, durch verschie-

dene Kautelen an die Interpretationshoheit des Lehramtes gebunden, das beanspruchte, das subjektive Gewissen der Gläubigen an die autoritativen Verkündigungen und die Weisungen des Lehramtes zu binden.⁵⁹

Dagegen postuliert die moderne Staatstheorie den Gedanken ethischer und politischer Selbstbestimmung und rückt „das Individuum endgültig in das Zentrum staatsphilosophischer und staatsrechtlicher Konstruktion. Grundrechte sind Garantien personaler Autonomie und individueller Selbstbestimmung. Sie verbürgen die Freiheit, den eigenen Urteilen und Ansichten, vor allem aber auch den eigenen ethischen Überzeugungen entsprechend zu leben. Sie ermöglichen die Selbstbestimmung über den eigenen Lebensentwurf und seinen Vollzug.“⁶⁰

Es bedurfte hierzu wie gesagt einer personaethischen Begründungsfigur, die offiziell erst seit Johannes XXIII. und dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) in die kirchenamtliche Sozialethik Einzug gehalten hat.⁶¹ Grundlagen dieses neuen politik- und sozialetischen Begründungsstils in der kirchlichen Soziallehre sind die Enzykliken *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963),⁶² welche die Menschenrechte in Anlehnung an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 in die kirchliche Soziallehre integrierte. Weitere Schritte zur sozialetischen Neuorientierung sind die Akzeptanz der Autonomie des Verantwortungsbereichs der Laien in Politik und Gesellschaft, die Differenzierung zwischen Moral und Recht sowie die Differenzierung zwischen theologisch-kirchlichem Wahrheitsanspruch und der Verantwortung des Christen als Staatsbürger im pluralistischen Gemeinwesen.⁶³

Mit dieser Neuorientierung, in deren Zentrum eine christliche Verantwortungsethik steht (auch wenn dieser Begriff in den vatikanischen Dokumenten direkt nicht enthalten ist), hat das katholische Lehramt eine personaethische Wende vollzogen. Die Hinwendung zu personalisti-

scher Moral und Sozialethik⁶⁴ setzte bereits in den 1920er Jahren ein, und nach 1945 bemühten sich – teilweise in kritischer Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Lehramt – Theologen, Philosophen und Juristen verstärkt, die katholische Sozialethik an das liberale Ordnungsdenken heranzuführen.⁶⁵

Bedeutsam sind in dieser Hinsicht die personalistisch ausgerichtete politische Ethik und politische Theologie Papst Johannes Pauls II.⁶⁶ Diese fanden ihren Ausdruck in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979), welche die religiös-sittlichen Wertgrundlagen für die *Ethik der Solidarität* entfaltet, mittels derer die Vertreter der am 30. August 1980 gegründeten unabhängigen polnischen Gewerkschaft *Solidarność* und die polnischen Katholiken die Herrschaft der kommunistischen Staatsideologie bekämpften.⁶⁷

Wichtige Vertiefungen der kirchlichen Soziallehre verdanken sich ferner den Enzykliken Papst Johannes Pauls II., *Laborem exercens* (1981) und insbesondere *Centesimus annus* (1991). Hundert Jahre nach Erscheinen von *Rerum novarum* (1891) und zwei Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs zieht der Papst eine Bilanz des katholischen Sozialdenkens, das er mit dem gerade zusammengebrochenen Kommunismus und dem Liberalismus vergleicht. Beachtlich sind dabei die Charakterisierungen der beiden konkurrierenden politischen Ideenkreise einerseits, sodann die überzeugende personalethische Haltung, die der Papst hervorhebt.⁶⁸

Es gibt keine Enzyklika, die die politische und die Sozialethik des Lehramtes so nahe an die Prinzipien des demokratisch-rechtsstaatlichen und des sozial-marktwirtschaftlichen Gedankengutes heranrückt. In der Enzyklika *Laborem exercens* (1981) hatte sich Johannes Paul II. mit den Folgen des technischen Wandels für die Arbeitswelt auseinandergesetzt, die Bedeutung des Menschen im Arbeitsprozess hervorgehoben und die anthropologisch-sittlichen Dimensionen von Arbeit und Produktion gegenüber

betont systemischen Wirtschafts- und Gesellschaftstheorien abgewogen. Die Enzyklika *Centesimus annus* anerkennt in den nationalen wie auch in den internationalen Beziehungen den freien Markt als „das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse“. Doch betont Johannes Paul II., dass die liberalen Ordnungsgrundsätze nur in einer rechtsstaatlich gesicherten Rahmenordnung ihren Platz haben dürften. Auch könne der Gewinn nicht der einzige Regulator des Unternehmens sein. Das Wirtschafts- und Arbeitsleben erfordere auch „*menschliche und moralische Faktoren*“. Die Kirche habe „keine eigenen Modelle vorzulegen“, da sich wirtschaftliche Ordnung nur im Kontext gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Aspekte und einer Vielzahl von Verantwortlichen realisiere.

Die Kirche anerkennt sehr wohl die positive Bedeutung des Marktes und des Unternehmens, verweist aber gleichzeitig darauf, dass beide unbedingt auf das Gemeinwohl ausgerichtet seien und an eine rechtsstaatliche Ordnung gebunden sein müssten, wobei der „harte Liberalismus“ verworfen wird.⁶⁹

Fazit

Die christliche Sozialethik enthält Prinzipien und sachgerechte Normen zur Gestaltung einer demokratisch-rechtsstaatlichen und sozialstaatlichen Ordnung (subsidiäre Ordnungsstrukturen). Die offizielle Akzeptanz liberaler Menschenrechte und demokratisch-rechtsstaatlicher Ordnung erfolgte erst in der Soziallehre Papst Johannes XXIII. und des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965). Die kirchlichenamtliche Soziallehre hat mit ihrer Hinwendung zu einer personalistischen Ethik und der Anerkennung der Verantwortungsethik Positionen nachvollzogen, die bereits zuvor im sozialen und politischen Katholizismus nach 1945 vertreten wurden.⁷⁰

Die wichtigsten Merkmale und Grundsätze der christlichen Sozialethik, die verstärkt auch ökumenisch orientiert ist, werden im politischen Raum als christliches Menschenbild bezeichnet.⁷¹ Dieses beinhaltet einen anthropologisch-sittlichen Grundkanon von Prinzipien und Leitideen, in die neben theologischen auch philosophische und säkular-humanistische Ideen eingeflossen sind. Näherhin sind dies: die Würde, Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Einzelperson, ihre Endlichkeit und Schuldfähigkeit (Gebrochenheit), ferner die Gleichheit der Menschen (vor Gott) und die Idee der Gerechtigkeit, die Prinzipien der Subsidiarität, der Nachhaltigkeit. Diese Leitideen und Sozialprinzipien sind notwendigerweise entwurfs- und gestaltungs-offen: Ihre Anwendung erfolgt im Kontext konkreter politischer, wirtschaftlicher, finanzpolitischer und kultureller Umstände und Herausforderungen. Die Gestaltungs-offenheit der christlichen Sozialethik ermöglicht die Anpassung an die Herausforderungen im nationalen und internationalen Bereich.

Anmerkungen

¹ Der Begriff *Sozialethik* stammt von dem lutherischen Theologen Alexander von Oettingen (1827–1905), Professor für Dogmatik und theologische Ethik an der Universität Dorpat; vgl. Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für eine Sozialethik, in: Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 9 [1867], S. 461–538. – Der Sache nach ist die sozialethische Fragestellung, die sich den Charakteristika und Strukturen des menschlichen Mit- und Gegeneinanders widmet, wesentlich älter. Die Frage nach den ethischen, politischen und rechtlichen Grundlagen und Strukturen menschenwürdiger Ordnung angesichts neuzeitlicher Bedingungen beginnt bereits zu Anfang des 17. Jahrhunderts (Religionskriege, politisch-rechtliche Neuorientierung im Kontext der rationalistischen Naturrechtslehre, u. a. Christian Thomasius, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf). Es ist entsprechend nicht präzise, den Beginn der Sozialethik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu verorten oder gar auf die Veröffentlichung der ersten Sozialzyklika *Rerum novarum* (1891) einzuengen, zumal die kirchenamtliche *Soziallehre* bereits

mit den Enzykliken Papst Leos XIII. (*Diuturnum illud*, 1881; *Immortale Dei*, 1885, u. a.) einsetzt. Auch in den päpstlichen Staatsrundschriften geht es um genuin sittlich-ethische Fragestellungen, wie die nach dem Verhältnis des Christen zur Staatsmacht, zum Recht, zum Kirche-Staat-Verhältnis sowie zu den Rechten und Pflichten des Bürgers im politischen Gemeinwesen. Eine systematische Reflexion des Verhältnisses von Soziallehre, Rechtslehre und Gesellschaftslehre auf empirischer Basis (Soziologie) und deren Bezügen zur Moralthologie und christlichen Sozialethik wurde in der neuscholastischen Soziallehre (1850–1960) nicht angezielt. Diese Aporien, hängen heute noch teilweise der katholischen Sozialethik an; vgl. Wilhelm Korff: Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: Ders.: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985, S. 95–118; Wilhelm Korff: Work in Progress, in: Christliche Sozialethik. Architektur einer jungen Disziplin, hg. von Markus Vogt, München 2012. Zu den evangelischen sozialethischen Positionen vgl. den Beitrag von Martin Honecker in diesem Band.

² Vgl. Georg Ratzinger: Geschichte der christlichen Armenpflege, Freiburg/Breisgau 1884; vgl. den Beitrag von Bernhard Schneider in diesem Band.

³ Zur Unterscheidung der Begriffe Soziallehre und Sozialethik vgl. Korff: Grundzüge (wie Anm. 1).

⁴ Wie sehr dabei – nicht selten im Konflikt mit selbstbewussten Katholiken in Laienverbänden, Zentrumspartei und christlichen Gewerkschaften – heteronome Moralansprüche und nicht mehr zeitgemäße autoritative Weisungen für Politik und Gesellschaft seitens des päpstlichen und bischöflichen Lehramtes an die Gläubigen gerichtet wurden, zeigt die Schrift des katholischen Prälaten und schlesischen Zentrumsführers Carl Ulitzka: Soll der Klerus die Führung in der Öffentlichkeit übernehmen, in: Die Seelsorge 5 (1928/29), S. 321–328; vgl. Guido Hitze: Carl Ulitzka (1873–1953) oder Oberschlesien zwischen den Weltkriegen, Düsseldorf 2002; vgl. auch Oswald von Nell-Breuning: Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende, in: Festschrift für Otto Brenner zum 60. Geburtstag, hrsg. von Peter von Oertzen, Frankfurt/Main 1967, S. 19–32; Rüdiger Altmann: Magd der Sozialphilosophie? Zur geistigen Lage des deutschen Katholizismus, in: Der Monat 16 (1963), S. 15–21.

⁵ Vgl. Heinz Hürten: Politischer Katholizismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Walter Kasper u. a., Bd. 8, Freiburg/

Breisgau 1993/2009, Sp. 304f.; Hans Maier: Katholizismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Sp. 1368–1370.

⁶ Vgl. die Verurteilungen liberaler politischer und gesellschaftlicher Grundsätze im *Syllabus errorum* Pius' IX. (1864). Der Antimoderneneid, 1910 von Pius X. eingeführt, wurde nach den Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils von Papst Paul VI. aufgehoben, in modifizierter Form wurde er durch das *Motu proprio* Papst Johannes Pauls II. *Ad tuendam fidem* (1998) wieder eingeführt als *Treueeid*, den all jene zu leisten haben, die in der Kirche leiten oder lehren.

⁷ Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 40–45: Die Aufgaben der Kirche in der Welt von heute.

⁸ Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 73–76: Das Leben der politischen Gemeinschaft; ferner die Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. (1967).

⁹ Vgl. auch Annette Kuhn: Was heißt „christlich-sozial“? Zur Entstehungsgeschichte eines politischen Begriffs, in: Zeitschrift für Politik 10 (1963), S. 102–122 ; zur christlich-sozialen Bewegung der Frühzeit; Emil Ritter: Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein, Köln 1954; Petra Uertz: Geschichte der Sozialbewegung. Von der Frühindustrialisierung ins 21. Jahrhundert. Erbe und Auftrag, in: Idee & Tat (Sonderheft 2004).

¹⁰ Vgl. Franz von Baader: Gesellschaftslehre, hrsg. von Hans Grassl, München 1957; zu Baader vgl. Arno Baruzzi: Franz von Baaders Verhältnis zur Idee der Revolution, in: Anton Rauscher (Hrsg.): Deutscher Katholizismus und Revolution im 19. Jahrhundert, Paderborn 1975, S. 33–50; Stefan Ackermann: Organisches Denken. Humberto Maturana und Franz von Baader, Würzburg 1998.

¹¹ Franz Joseph von Buss kann jedoch erst für eine spätere Zeit der katholischen Sozialbewegung unmittelbar zugerechnet werden. Seine „Fabrikrede“ (vgl. Franz Josef Stegmann [Hrsg.]: Franz Josef von Buss. Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Paderborn 1994, S. 27–58) ist dessen ungeachtet von christlich-sozialem Geiste durchdrungen. Vgl. auch Buss: Grundlagen der Ethik, Freiburg/Breisgau 1832; Ders.: Ueber den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat, von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart: ein Versuch in 3 Büchern, 1. Theil: Von der Stiftung der Kirche bis zu den Reformbestrebungen in der abendländischen Kirche, Freiburg/Breisgau 1841; Jacques Matter: Über den Einfluss der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten. Aus dem Französi-

schen und mit Anmerkungen begleitet von F. J. Buss, Freiburg/Breisgau 1833.

¹² Vgl. Hermann-Josef Scheidgen: Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine, Weimar 2008.

¹³ Joseph Görres: Athanasius (¹1838), bearb. von Heinz Hürten, Paderborn 1998; Ders.: Teutschland und die Revolution (¹1819). Mit Auszügen aus den übrigen Staatschriften, hrsg. von Arno Duch, München 1921; Ders.: Europa und die Revolution, Stuttgart 1821; zur historisch-publizistischen Arbeits- und Argumentationsweise von Görres vgl. Irmgard Scheitler: Einleitung, in: Joseph Görres, Die Wallfahrt nach Trier, bearb. von Irmgard Scheitler, Paderborn 2000, S. IXff.

¹⁴ Vgl. Ernst Rudolf Huber: Görres und die Anfänge des katholischen Integralismus in Deutschland, in: Ders.: Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee, Stuttgart 1965, S. 107ff.; Dieter J. Weiß: Joseph von Görres, in: Bernd Heidenreich (Hrsg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, Berlin 2002, S. 139ff.

¹⁵ Kritisch zur Organismustheorie und ihren autoritären Tendenzen Eric Voegelin: Die politische Religionen, 2. Aufl., Stockholm 1939, S. 54ff.

¹⁶ Vgl. Theodor Meyer, SJ: Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, Freiburg/Breisgau 1868, S. 14ff. Die Vorstellung der „Krankheit des Organismus“ in der Staats- und Rechtslehre des Jesuiten Meyer orientiert sich am *Syllabus* Papst Pius' IX.; als „Medizin“ für die Gesundung des kranken Gesellschaftskörpers, so Th. Meyer in seiner naturrechtlich-organologisch fundierten Sozial- und Rechtstheorie, könne nur noch die unmittelbare Orientierung an den Geboten Gottes und der päpstlichen Lehre vom Staat, vom Naturrecht, von den Herrschaftsbefugnissen und dem Gehorsam der Glieder des Gemeinwesens helfen.

¹⁷ Vgl. Edmund Burke: Betrachtungen über die Französische Revolution (¹1790). Aus dem Englischen von Friedrich Gentz, Zürich 1987.

¹⁸ Vgl. Friedrich Lütge: Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen, München ⁴1963, S. 104ff.

¹⁹ Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 4, 6. Auflage, Berlin 1972, S. 484; in der Reclam-Ausgabe, Stuttgart 1969, III.1.a, S. 49; dort heißt es irrtümlich der

„heutige Sozialismus“, in der Ausgabe von 1848 hieß es: der „heilige Sozialismus“.

²⁰ Franz Josef Stegmann: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hrsg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, München 1969, S. 325ff., hier S. 382f.; Franz Josef Stegmann/Peter Langhorst: Geschichte der sozialen Ideen im Katholizismus, in: Helga Grebing (Hrsg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, 2. Aufl., Wiesbaden 2005, S. 599–866; Günther Rüter (Hrsg.): Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung, 2. Aufl., Bonn 1987.

²¹ Allerdings blieben die sozialetischen Grundsätze und Forderungen Kettlers angesichts der spezifischen Lage der katholischen Kirche (Unfehlbarkeitsdogma und Ende des Kirchenstaates, Abbruch des I. Vatikanischen Konzils 1869/70, Ausbruch des Kulturkampfes in Deutschland u. a.) zunächst ohne Folgen; vgl. Geschichte der Deutschen Bischofskonferenz, in: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/bildmaterial/ueber_uns/Geschichte-Deutsche-Bischofskonferenz_Langfassung.pdf.

²² Otfried Höffe: Subsidiarität als staatsphilosophisches Prinzip, in: Knut Wolfgang Nörr/Thomas Oppermann (Hrsg.): Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit. Zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa, Tübingen 1997, S. 50ff., hier S. 51.

²³ Vgl. Wilhelm von Kettler: Freiheit, Autorität und Kirche, Mainz ²1862, unter Verweis auf Thomas von Aquin: Summa theologia I-II qu. 96, art. 2.

²⁴ Vgl. auch Karl Peter Sommermann: Staatsziele und Staatszielbestimmungen, Tübingen 1997, S. 71ff.

²⁵ Peter Tischleder: Die Staatslehre Papst Leos XIII., M.-Gladbach ²1927, S. 14.

²⁶ Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 15.

²⁷ Vgl. Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 4, 35; Arthur F. Utz: Thomas von Aquin. Recht und Gerechtigkeit. Kommentar zur Summa theologia II-II, Nr. 57–79, Heidelberg 1953; die Eigentumslehre in *Rerum novarum* ist beeinflusst von John Locke; vgl. Helmut Sorgenfrei: Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika *Rerum novarum*, Heidelberg 1970; zum thomasischen Gemeinwohlverständnis und seiner Modifizierung durch den christlichen

Personalismus von Jacques Maritain vgl. Antoine Pierre Verpaalen: Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus, Heidelberg 1954.

²⁸ Vgl. Hans Maier: „Rerum novarum“ und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa, in: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992), S. 289ff.

²⁹ Nell-Breuning: Der deutsche Gewerkschaftsstreit (wie Anm. 4), S. 19ff.; Rudolf Uertz: Die Christlich-Demokratische Arbeitnehmerschaft und der DGB, in: Hanns-Jürgen Küsters/Rudolf Uertz (Hrsg.): Christlich-Soziale im DGB. Historische und aktuelle Fragen, Sankt Augustin 2010, S. 19–37; ferner in: www.kas.de/wf/doc/kas_20296-544-1-30.pdf?110816145123.

³⁰ Vgl. Charles de Montalembert: Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert. Aus dem Französischen, Tübingen 1853; vgl. Hans Maier: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, 6. Aufl., München 2006.

³¹ Vgl. Gustav Gundlach: „Christliche Demokratie“ als „soziale Bewegung“, in: Ders.: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, S. 602–606.

³² Vgl. Rudolf Uertz: Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 7 (2005), S. 15–22; ferner in: www.bpb.de/apuz/29234/katholizismus-und-demokratie?p=all. Ders.: Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, hrsg. von Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer/Wolfgang Bergsdorf/Otto Depenheuer, Berlin 2008, S. 775–786.

³³ Heinrich Pesch studierte Nationalökonomie bei Adolph Wagner in Berlin; vgl. H. Pesch: Nationalökonomie. Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg 1905–1926; Ders.: Christlicher Solidarismus und soziales Arbeitssystem, Berlin 1919; die Arbeiten sind beeinflusst von den Kathedersozialisten und Mitgliedern des Vereins für Socialpolitik; vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann: Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition, Frankfurt/Main 2003; Gustav Gundlach, der Ideen von Heinrich Pesch weiterentwickelte, studierte bei Gustav Schmoller.

³⁴ Zum Verhältnis von formaler und organischer Demokratie vgl. Gustav Gundlach: Aktuelle Fragen der katholischen Soziallehre (1954), in: Ders.: Die Ordnung (wie Anm. 31), S. 356–360.

³⁵ Ideen von H. Pesch fanden u. a. im *Königswinterer Kreis* Verbreitung, einer losen Vereinigung katholischer Sozialwissenschaftler

und Sozialethiker in den Jahren 1930 bis 1933, der sich nach dem Tagungsort, dem Haus der Christlichen Gewerkschaften in Königswinter, benannte. Die solidaristischen Ideen des Kreises, dem u. a. Heinrich Rommen, Paul Jostock, Götz Briefs, Theodor Brauer, Oswald von Nell-Breuning SJ, Gustav Grundlach SJ u. a. angehörten, fanden durch die beiden Jesuiten Eingang in das Päpstliche Sozialrundsreiben von 1931; aus dem Königswinterer Kreis ging 1932 das *Institut für Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung an der Zentralstelle des Volksvereins für das Katholische Deutschland* in Mönchengladbach hervor; vgl. Oswald von Nell-Breuning: *Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an „Quadragesimo anno“*, in: Ders.: *Wie sozial ist die Kirche. Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, S. 99–115.

³⁶ Vgl. Oswald von Nell-Breuning: *Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – hilfreicher Beistand*, Freiburg/Breisgau 1968; Ders.: *Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System“*, Freiburg/Breisgau 1974; zu den ideengeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritätsprinzips vgl. Josef Isensee: *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht*, 2. Aufl., Berlin 2001.

³⁷ Vgl. hierzu den Kommentar von Arthur F. Utz zu Thomas von Aquin: *Recht und Gerechtigkeit*, Theologische Summe II–II, Fragen 57–79. Nachfolgefassung von Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Bonn 1987, der die Aristoteles und Thomas zurückreichende private Eigentumslehre mit dem sozialen Nutzen (*usus communis*; Gemeinnutzen) verknüpft.

³⁸ Zu den Sozialprinzipien im Kontext aktueller Gesellschaftspolitik und Ordnungsfragen vgl. Alois Baumgartner/Wilhelm Korff: *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, in: Wilhelm Korff u. a. (Hrsg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1999, S. 225–237.

³⁹ Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), Nr. 114. Vgl. die Kommentare zur Enzyklika von Gustav Gundlach: *Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot*, in: Ders.: *Die Ordnung* (wie Anm. 31), S. 288–326; und Oswald von Nell-Breuning: *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundsreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung*, 2. Aufl., Köln 1950.

⁴⁰ Vgl. Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 86.

⁴¹ Zur Diskussion der Berufsständischen Ordnung im deutschen Sozialkatholizismus vgl. Joseph van der Velden (Hrsg.): *Die berufs-*

ständische Ordnung. Idee und praktische Möglichkeiten, Köln 1932; Ders. (Hrsg.): Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Berufsständischen Ordnung, Köln 1933; Gustav Gundlach: Berufsständische Ordnung, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg/Breisgau 1957, Sp. 1124ff. Vgl. auch von dem späteren Theoretiker der Sozialen Marktwirtschaft, Alfred Müller-Armack: Staatsidee und Wirtschaftsordnung im neuen Reich, Berlin 1933; zur Bedeutung von katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik als ordnungsstiftenden Potenzen vgl. Ders.: Soziale Irenik, in: Ders.: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Bern 1981, S. 559–578.

⁴² So sprechen Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning in ihren Kommentaren zur Berufsständischen Ordnung von *natürlicher* Ordnungsidee. Dieser Naturbegriff, der gegen liberal-wirtschaftliche und demokratische Willensbildung gerichtet ist, teilt die Engführungen der neuscholastischen Soziallehre der vorvatikanischen Epoche; vgl. Rudolf Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005, S. 295ff., S. 415ff.

⁴³ Der Enzyklika *Quadragesimo anno* wurden in Fachkommentaren von Wirtschaftswissenschaftlern durchaus ökonomische Kompetenzen zugebilligt; vgl. Paul K. Hensel: Ordnungspolitische Betrachtungen zur katholischen Soziallehre; in: *Ordo* 2 (1949), S. 229–269; Manfred Hättich: Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre, Stuttgart 1959, zeigt auf, dass das Subsidiaritätsprinzip eine liberal-soziale Wirtschaftsordnung nahe legt. Zur liberal-wirtschaftlichen Ordnungstheorie des katholischen Sozialdenkens vgl. Johannes Messner: Sozialökonomik und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik, Paderborn 1927.

⁴⁴ Johannes Messner: Die berufsständische Ordnung, Innsbruck 1936, S. 64ff., S. 71ff., S. 290, hat keine Bedenken, die „Österreichische Verfassung 1934“, die „das Prinzip des autoritären Staates mit der ständischen Gliederung verbunden“ habe, von der Enzyklika *Quadragesimo anno* her zu rechtfertigen; vgl. Rudolf Uertz: Zur Theorie und Programmatik der Christlichen Demokratie, in: Günter Buchstab/Rudolf Uertz (Hrsg.): Christliche Demokratie im zusammenwachsenden Europa. Entwicklungen, Programmatik, Perspektiven, Freiburg/Breisgau 2004, S. 32–61; hier S. 57f., Anm. 43. Kritisch zum gemeinwohlerorientierten organischen Ordnungs-

denken, das den Gedanken des „Führerrechts“ begünstigte, Voegelin: Die politischen Religionen (wie Anm. 15); vgl. zur Ideologie des NS-Führerrechts die Auszüge aus dem Kommentar von Ernst Rudolf Huber: Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches, 2. Aufl., Hamburg 1939, in: Reinhold Zippelius: Kleine deutsche Verfassungsgeschichte, München 1996, S. 137 ff.

⁴⁵ Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 83.

⁴⁶ Vgl. Rudolf Uertz: Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat, in: Historisch-Politische Mitteilungen 15 (2008), S. 103–123; ferner in: www.kas.de/upload/ACDP/HPM/HPM_15_08/HPM_15_08_6.pdf.

⁴⁷ Klaus Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 1, 10. Aufl., München 1959, S. 63; ebenso auch in der 11. Auflage, Paderborn 1964, bezeichnet den „religiös neutrale(n) Staat der Neuzeit“ als „nationale Apostasie“; vgl. zur Spätphase der neuscholastischen Staats- und Soziallehre sowie zu ihrem Paradigmenwechsel mit den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils Uertz: Vom Gottesrecht (wie Anm. 42), S. 363ff.

⁴⁸ Korff: Grundzüge (wie Anm. 1), S. 95–118; allerdings wird die Verantwortungsethik vom kirchlichen Lehramt für den Bereich der Sexualethik im Gefolge der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. (1968) suspendiert; vgl. Karl-Wilhelm Merks: Von der Sexual- zur Beziehungsethik, in: Konrad Hilpert (Hrsg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg/Breisgau 2011, S. 14–35.

⁴⁹ Vgl. Rudolf Uertz: Das „C“ in der christlichen Demokratie. Eine ideengeschichtliche Betrachtung der CDU-Grundsatzprogrammatis, in: Die Politische Meinung 505 (2011), S. 10–14; ferner in: www.kas.de/wf/doc/kas_29706-544-1-30.pdf?120103112523.

⁵⁰ Zur Kritik der Gemeinwirtschaft vgl. Ludwig von Mises: Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. Mit einem Vorwort von Theo Müller und Harald von Seefried, Nachdruck der 2. Auflage Jena 1932, Stuttgart 2007.

⁵¹ Bedeutend für die sozialetische Neuorientierung nach 1945 Eberhard Welty: Was nun? Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Brühl (1945), in: Die Neue Ordnung 39 (1985) Sondernummer, S. 15–46; vgl. Rudolf Uertz: Das Ahlener Programm. Die Zonenausschusstagung der CDU der britischen Zone vom 1. bis 3. Februar 1947 und ihre Vorbereitungen, in: Die Politische Meinung 446 (2007), S. 47–52; ferner in: www.kas.de/wf/doc/kas_9803-544-1-30.pdf; zur Programmatik der Sozialausschüsse vgl. Uertz: Christlich-Demokratische Arbeitnehmerschaft

(wie Anm. 29); zum Verhältnis von christlicher Sozialethik und Sozialdemokratie vgl. Uertz: Annäherungen. Christliche Sozialethik und SPD, in: Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006), S. 93–120; ferner in: www.kas.de/upload/ACDP/HPM/HPM_13_06/HPM_13_06_5.pdf.

⁵² Vgl. Gerold Ambrosius: Die Durchsetzung der Sozialen Marktwirtschaft in Westdeutschland 1945–1949, Stuttgart 1977; Rudolf Uertz: Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949, Stuttgart 1981, S. 185ff.

⁵³ Vgl. den Beitrag von Nils Goldschmidt in diesem Band; Detlef J. Blesgen: Freiburger Kreise, in: Winfried Becker/Günter Buchstab/Anselm Doering-Manteuffel/Rudolf Morsey (Hrsg.). Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn 2002, S. 538f.

⁵⁴ So bezeichnet Oswald von Nell-Breuning: Wie sozial (wie Anm. 35), S. 95, das Godesberger Grundsatzprogramm der SPD von 1959 als ein „kurzgefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre“.

⁵⁵ Vgl. Uertz: Vom Gottesrecht (wie Anm. 42), S. 405ff., S. 439ff.; Ders.: Wertvorstellungen (wie Anm. 46); Ders.: Das „C“ (wie Anm. 49), S. 206–231; Theodor Maunz: Rechtsethische Positionen in den Nachkriegsverfassungen des Bundes und der Länder, sowie Willi Geiger: Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtsprechung der Nachkriegszeit 1945–1963, in: Anton Rauscher (Hrsg.): Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963, Paderborn 1981, S. 9–27, S. 29–63.

⁵⁶ Vgl. die Enzykliken Pius' XI. über den Faschismus, den Nationalsozialismus und den Kommunismus: *Non abbiamo bisogno* (1931), *Mit brennender Sorge* und *Divini Redemptoris* (beide 1937).

⁵⁷ Vgl. Weihnachtsansprachen Pius' XII. 1942 und 1944, in: Arthur F. Utz/Joseph-Fulko Groner (Hrsg.): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Die soziale Summe Pius' XII., 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954–1961, Nr. 227f., 3472.

⁵⁸ Vgl. Gustav Gundlach: Sozialphilosophie, in: Ders.: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, S. 57–65, hier S. 62f.

⁵⁹ Vgl. Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973; Ernst-Wolfgang Böckenförde: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg/Breisgau 1973.

⁶⁰ Horst Dreier: Wozu taugen Ethikräte? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.08.2011.

⁶¹ Vgl. Alfons Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl., Düsseldorf 1995; zur Bedeutung der Erklärung zur Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum für das Verhältnis von Kirche und Theologie zum liberalen Staats- und Rechtstheorie vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Einleitung zu: II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster 1968, S. 5ff.

⁶² Sozialenzykliken Johannes' XXIII., *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963); vgl. Kommentar von Oswald von Nell-Breuning: *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, 3. Aufl., Wien 1983, S. 74ff., S. 101ff.

⁶³ Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 73–76; Oswald von Nell-Breuning: *Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?* In: *Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1981), S. 107–121. Vgl. zu den Konzilsdokumenten und Kommentaren Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.): *Kleines Konzilskompendium*, 33. Aufl., Freiburg/Breisgau 2006.

⁶⁴ Vgl. Rudolf Uertz: *Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen. Die „personalistische Wende“ der katholischen Kirche*, in: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.): *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010, S. 99–114.

⁶⁵ Wesentliche Beiträge zur Überwindung der neuscholastischen Philosophie und Theologie leisteten Jacques Maritain, Fritz Tillmann, Werner Schöllgen, Theodor Steinbüchel, Albert Auer, Alfons Auer, Romano Guardini, Max Müller u. a.; vgl. Uertz: *Vom Gottesrecht* (wie Anm. 42), S. 419 ff.

⁶⁶ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II.*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (1980), S. 219–234.

⁶⁷ Jozef Tischner: *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer neuen Hoffnung*. Aus dem Polnischen (1981), Graz 1982, deren polnische Originalfassung im gleichen Jahr in Paris unter dem Titel „*Etyka Solidarnoci i Homo Sovieticus*“ erschienen ist, beruht auf Predigten, Meditationen und Vorträgen, die der Philosoph und Priester Jozef Tischner, geistlicher Berater der Solidarnosc, 1980 und 1981 im Krakauer Wawel und auf den Kongressen der Solidarność-Gewerkschaft in Danzig vortrug. Die Gedanken Tischners, die von der Sozialethik und Anthropologie Johannes Pauls II. inspiriert sind (vgl. S. 9ff.), sind organisationsunabhängig; zugleich fungierten sie

als Leitideen der im Sommer 1980 entstandenen Gewerkschafts- und Gesellschaftsbewegung *Solidarność*; vgl. auch J. Tischner: Der dornenvolle Weg zur Demokratie. Zur Rolle der katholischen Kirche in Polen, in: Eichholz-Brief 33 (1996), S. 101–112.

⁶⁸ Vgl. Rudolf Uertz: Die Auseinandersetzung der katholischen Sozialethik mit dem Marxismus und Kommunismus als moderner Ideologie, in: Ingeborg Gabriel/Cornelia Bystricky (Hrsg.): Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009), Ostfildern 2010, S. 117–135.

⁶⁹ Vgl. die wegweisende Arbeit von Johannes Messner: Sozialökonomik und Sozialethik Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik, Paderborn 1927.

⁷⁰ Vgl. Arno Anzenbacher: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Stuttgart 1997, S. 155ff., sowie Ders.: Einführung in die katholische Soziallehre (Typoskript 1989/90), S. 78–90; Bernhard Sutor: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Paderborn 1992.

⁷¹ Vgl. Alois Baumgartner: Christliches Menschenbild, in: Lexikon der Christlichen Demokratie (wie Anm. 53), S. 478f.