

Franz Horner

## Die Kirche und die «christliche Demokratie»

### I. Zum Begriff «Christliche Demokratie»

Modern-dialektische Definitionen wie die des früheren französischen Außenministers Bidault, christliche Demokratie bedeute «in der Mitte regieren und mit den Mitteln der Rechten eine Politik der Linken zu betreiben»<sup>1</sup>, verwirren eher, als daß sie klären. Untersucht man die Programmatik christlich-demokratischer Parteien, stellt man fest, daß die Vorstellungen über Inhalt und Funktion des «C» von Land zu Land sehr unterschiedlich sind. Die einen berufen sich als christliche Demokraten allgemein und theoretisch auf die Idee der biblischen Gerechtigkeit als Leitbild einer durch das Evangelium inspirierten Politik, andere Parteien wiederum verstehen sich unmittelbar als institutionalisierte Weiterführung des Sozialkatholizismus des späten 19. Jahrhunderts. Die Entstehungsgeschichte als solche zeigt jedoch auch kein einheitliches Bild. Die ersten christlich-demokratischen Parteien, die um 1830 in Belgien, Irland und Frankreich entstanden sind, waren liberal-demokratisch, die französischen und deutschen Gruppierungen nach 1848 müssen hingegen als konservativ-monarchistisch bezeichnet werden, während die Partei, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Italien entstand, geradezu «sozialistische Züge» aufwies. Es empfiehlt sich daher zunächst einmal, die Begriffsgeschichte zu rekonstruieren.

England und Amerika kennen den Begriff «christian democracy» seit Jahrhunderten. Das

Ideal der Demokratie wurzelt tief im puritanischen Glauben, konkret im Modell der Gemeindegemeinde ohne hierarchische Strukturen. Es war kein Zufall, sondern Folge des alttestamentlichen Theologumenons von Samuel, der die Juden vor dem Sündenfall warnt, Könige über sich zu setzen, daß die ersten maßgeblichen Demokratietheorien in England entstanden sind<sup>2</sup>. Und es ist auch bezeichnend, daß der Begriff «christliche Demokratie» im Zeitalter der Erstarrung des britischen Konstitutionalismus Anfang des 19. Jahrhunderts wieder auftaucht. Er spielt seither bei den religiösen Sozialisten und in der Gewerkschaftsbewegung in England eine Rolle, wie das Buch «Christian Democracy» von Sir Stafford Cripps, dem prominentesten christlichen Labour-Politiker, beweist. Dennoch ist die «christliche Demokratie» in England und in den Vereinigten Staaten nie zum Propagandaschlagwort einer parteipolitischen Bewegung geworden. Und zwar deshalb nicht, weil der Begriff in einer Umgebung, die ohnehin am demokratischen Gedankengut als Erbe eines bereits säkularisierten Christentums festhält, etwas Selbstverständliches war.

Auf dem Kontinent begegnet man dem Ausdruck «démocratie chrétienne» hingegen erst in der Französischen Revolution. Er hatte darin eine primär religiöse Bedeutung, und zwar in dem Sinn, als damit das Idealbild der demokratischen Urkirche bezeichnet wurde, die, so hoffte man, durch die Revolution wieder zu neuem Leben erweckt werden würde<sup>3</sup>. Zwischen 1830 und 1848 gewinnt das Wort neuerdings größere Bedeutung, und zwar sowohl bei den katholischen Republikanern als auch bei den religiösen Sozialisten, indem eine politische Dimension hinzugefügt wird. Spätestens mit der Revolution von 1848 dient der Begriff nämlich nicht mehr nur zur Bezeichnung eines zu erneuernden Kirchenideals, sondern meint auch eine sozialere und gerechtere Gesellschaftsordnung.

Europäische Bedeutung gewinnt der Begriff erst Ende des 19. Jahrhunderts in Zusammenhang mit der Enzyklika «Rerum novarum» von 1891, die den Anstoß gab, daß auch in jenen Ländern, in denen bis dahin noch keine christlich-sozialen Bewegungen existierten, entsprechende Gruppierungen sich mit dem Begriff «christliche Demokratie» zu legitimieren suchten. Leo XIII. reduzierte jedoch in einer Enzyklika («Graves de communi») die Bedeutung des Begriffs «christliche Demokratie» explizit auf

einen sozialkaritativen Inhalt. Noch rigoroser hat sich später Pius X. gegen alle Versuche gewendet, «christlichsozial» mit «politisch» oder gar mit «demokratisch» gleichzusetzen<sup>4</sup>. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich in Kontinentaleuropa die Begriffe «christliche Demokratie», «*démocratie chrétienne*», »*democrazia cristiana*» endgültig eingebürgert; und zwar im Sinne eines sehr breiten Politikverständnisses, das die religiös-politische Bewegung des frühen und die religiös-soziale Bewegung des späten 19. Jahrhunderts ebenso mit einschließt, wie die von der Kirche emanzipierten christlich-demokratischen Parteien des 20. Jahrhunderts.

## II. Zur Geschichte der «christlichen Demokratie»

Der heute übliche Begriffsinhalt befreit uns nicht von der Notwendigkeit, die Einzelheiten dieses Prozesses, in dem Ideen- und Institutionengeschichte ineinandergreifen, nachzuzeichnen. Das Bauprinzip der «christlichen Demokratie» liegt zwar ohne Zweifel im Weltanschaulichen – und methodisch läßt sich der Standort der politischen Bewegung durchaus auch vom Begriffssparat her erschließen – dennoch berühren sich nirgends Ideen- und Parteiengeschichte so eng wie gerade bei den christlichen Parteien, so daß eine isolierte Behandlung von Ideen- und Organisationsgeschichte nicht sinnvoll wäre.

Betrachtet man die Wirkungsgeschichte, so stellt sich heraus, daß der Beitrag der Freikirchen zum Liberalismus und zur Arbeiterbewegung, bzw. der Einfluß des Anglikanismus auf die Tory-Demokratie politisch viel gewichtiger war als die in der Praxis weitgehend unwirksamen Bemühungen der frühen christlichen Sozialisten in Deutschland, Holland und der Schweiz oder die theoretisch eindrucksvollen Bemühungen eines Lamennais in Frankreich<sup>5</sup>. Die angelsächsische Gesellschaft hat der modernen Demokratie nicht nur keinen Widerstand entgegengesetzt, sondern hat diese sogar als untrennbaren Bestandteil ihrer religiösen Überzeugung verstanden. Oder anders ausgedrückt: Religion und Politik haben sich in jenen Ländern in einer Art Symbiose entwickelt. Obwohl Kirche und Staat in den angelsächsischen Ländern institutionell immer getrennt waren, ist für sie gleichzeitig eine Art geistiges Nahverhältnis charakteristisch, das geschichtlich begründet und als selbstverständlicher Traditionsbestand Grundlage der politi-

schen Repräsentativverfassung geworden ist. Weder England noch die Vereinigten Staaten kennen daher das typisch kontinentaleuropäische Phänomen des Kulturkampfes, dem die religiöse Bewegung der «christlichen Demokratie» und im besonderen später die christlichen Parteien auf dem Kontinent ihre Existenz verdanken.

Während das Modell des modernen konstitutionellen Territorialstaates in der angelsächsischen Welt – man denke neben John Locke vor allem an die Gründerväter der Vereinigten Staaten, und dabei insbesondere an John Adams von führenden Mitgliedern der dort herrschenden Glaubensgemeinschaft konzipiert worden ist, die von vornherein verlangten, daß, zum Wohl von Religion und Politik, Staat und Kirche getrennt werden müßten, entstand auf dem Kontinent der säkularisierte Nationalstaat erst aus der Revolte gegen den sowohl in der Kirche als auch im politischen Bereich dominierenden Absolutismus und Integralismus. Dabei bedarf vor allem der Widerstand der Katholischen Kirche einer Erklärung.

Erinnern wir uns: Im Jahre 1806 hatte Kaiser Franz II. auf die Bildung des Rheinbundes mit der Niederlegung der deutschen Kaiserkrone reagiert und damit die durch die Napoleonischen Kriege *de facto* ohnehin schon vollzogene Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation auch *de iure* durchgeführt. Die katholische Kirche hatte dadurch ihre traditionelle Rolle als geistige Stütze der alten Reichsordnung<sup>6</sup> eingebüßt. Das «Reich» wurde auf dem Wiener Kongreß 1815 nicht wieder hergestellt, sondern durch ein System souveräner Territorialstaaten abgelöst, die sich allerdings mit den Verfassungsvorstellungen der Französischen Revolution, den napoleonischen Reformen und der angelsächsischen Verfassungsentwicklung auseinandersetzen hatten. In einer derart umgestalteten Welt mußte sich der Katholizismus ebenfalls neu orientieren. Dies geschah freilich nicht Übergangslos. Denn schon zwischen dem Konzil von Trient und der Französischen Revolution bereiteten sich auch im Innengefüge der katholischen Christenheit entscheidende Veränderungen vor. Insbesondere seit der Aufklärung sah sich auch die Amtskirche mit einer mächtigen Welle aktivpolitischen Tätigkeitsdranges eines auch in Kontinentaleuropa selbstbewußt gewordenen Bürgertums konfrontiert. Das Problem des Laizismus stellt sich somit inner- und außerhalb der

Kirche und war mit dem Begriff «christliche Demokratie» eng verknüpft.

«Christliche Demokratie» hatte zunächst allerdings eine primär innerkirchliche Bedeutung. Sie zielte, dem puritanisch-englischen Vorbild entsprechend, nicht nur auf eine Politikreform, sondern auf die innere Neugestaltung der Kirche durch demokratische Gemeindestrukturen auf lokaler Ebene und eine Auflockerung der hierarchischen Organisation der Großkirche insgesamt. Die Wortführer der «*démocratie chrétienne*» vor und während der französischen Revolution erhofften sich, daß eine demokratisierte Kirche eine viel tiefergreifende Wirkung auf die Öffentlichkeit ausüben würde, als eine hierarchisch strukturierte Glaubensgemeinschaft. Ein führender Vertreter des neuen Katholizismus<sup>7</sup> meinte damals, eine Regierung auf der Grundlage des Evangeliums müsse – um Standesunterschiede abzubauen – gesetzliche Besitzbeschränkungen durch Festsetzung eines Maximalvermögens vorsehen und Ehen zwischen den Ständen staatlicherseits fördern, sowie – um ungerechtfertigte Kapitalakkumulationen zu verhindern – eine Reform der Erbgesetzgebung einleiten.

Man kann daher sagen: «Christliche Demokratie» ist in ihrem Ursprung ein *Versuch religiöser Selbstbehauptung mit politischen Mitteln, ausgelöst durch die Schwächung der öffentlichen Stellung der Kirche in der Zeit der Revolution und Säkularisation*. Hält man sich diese Situation vor Augen, so versteht man die Probleme, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts in Kontinentaleuropa das Verhältnis zwischen Kirche und Demokratie belastet haben. Die demokratische Bewegung blieb ja nicht nur auf den politisch-staatlichen Bereich beschränkt, sondern sie erhob einen Universalanspruch. Der Demokratieanspruch, der daher ebenso gegen die kirchliche Hierarchie wie gegen die absolutistische Monarchie erhoben wurde, provozierte den Widerstand der katholischen Amtskirche gegen den Demokratiedanken schlechthin. Dies ist die Situation in den katholischen Ländern im 19. Jahrhundert gewesen, und dies erklärt auch, warum die christlich-demokratische Bewegung trotz wiederholter zaghafter Ansätze erst im 20. Jahrhundert politisches Gewicht erlangen konnte, und zwar erst *nachdem* sich die christlichen Parteien unter Führung engagierter Laien endgültig von der Mutterkirche emanzipiert hatten.

Dabei kann die christliche Demokratie nicht nur begrifflich, sondern auch faktisch auf eine

relativ lange Tradition zurückgreifen. Es war nämlich die Mehrheit der Kleruskammer, die sich 1789 mit dem Dritten Stand vereinigte und die Abstimmung nach Köpfen statt nach Ständen erzwang, ein Ereignis, das dem Feudalsystem den Todesstoß versetzte. Die «*prêtres constitutionnels*» der Französischen Revolution, die in der Nationalversammlung von Jesus Christus als dem ersten Demokraten sprachen, gerieten allerdings mit Theologie und Praxis der offiziellen Kirche bald in Konflikt. Und es war Lamennais, der Anfang des 19. Jahrhunderts in Frankreich nicht nur eine umfassende und theologisch fundierte christliche Demokratietheorie entwickelte, sondern die Bewegung auch praktisch zu organisieren begann, so daß sie in der Zweiten Republik als liberal-katholische Bewegung einen gewissen Einfluß gewinnen konnte. Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß diese positiven Ansätze einer politischen Bewegung wegen des Widerstandes der Amtskirche sich später nicht weiter entfalten konnten. Sie wurden sogar bewußt wieder abgewürgt, mit all den tragischen Folgen in und außerhalb der katholischen Christenheit.

Ungeachtet der Tatsache, daß die Bewegung der christlichen Demokraten nach der Französischen Revolution zunächst gescheitert war, haben die Denker des liberalen Katholizismus in der Kirche des 19. Jahrhunderts dennoch Spuren eines neuen Bewußtseins hinterlassen, indem sie Modelle christlicher Selbstbehauptung in einer sich langsam demokratisierenden Umwelt konzipierten. Nicht mehr auf das Bündnis von Thron und Altar, sondern auf die freien Handlungen ihrer Mitglieder sollte sich die öffentliche Stellung der Kirche gründen. Befreit von den Fesseln des Staatskirchentums, wollte der liberale Katholizismus das spirituelle Fundament der zukünftigen demokratischen Staatengemeinschaft entfalten. Nicht nur der Ausdruck «christliche Demokratie» wird jetzt häufiger gebraucht, es gab sogar eine kleine Gruppe von Abgeordneten im französischen Parlament, die diesen Namen führte. Das einigende geistige Band war ein großer Optimismus im Hinblick auf die Entwicklung der Demokratie. In diesem Sinne sind die christlichen Demokraten von den Zeitgenossen auch als «*parti de confiance*», als Partei des Vertrauens, bezeichnet worden<sup>8</sup>.

Die Blütezeit der «Christlichen Demokratie» im 19. Jahrhundert war freilich nur von kurzer Dauer. Sie fällt zusammen mit der vorüberge-

henden Entfaltung der Zweiten Republik. Auf Grund ihrer Interessenlage war die offizielle Kirche damals nämlich genausowenig bereit, die Idee der Volkssouveränität und den Gedanken einer Trennung von Staat und Kirche zu akzeptieren wie jemals zuvor. Ein offener Konflikt mit Rom war somit unvermeidlich, und die aus eigenem Antrieb politisierenden Katholiken wurden zu Außenseitern in der Kirche degradiert. Mit dem Staatsstreich Louis Napoleons verschwand die christlich-demokratische Bewegung für einige Zeit ganz von der Bildfläche und machte dem dogmatisch-reaktionären Syllabus-Katholizismus Platz.

Die katholische Sozialbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war nicht so sehr politische Konsequenz der «christlichen Demokratie» als Idee, sondern eher eine neue Reaktion auf die sozialpolitische Abstinz des Laissez-Faire-Liberalismus in der Wirtschaftsentwicklung des 19. Jahrhunderts. Für die christlich-soziale Bewegung des späten 19. Jahrhunderts war kein theologisch fundierter Kirchenbegriff maßgeblich, sondern ein ausgeprägt emotionaler Antiliberalismus charakteristisch. Er bestand im wesentlichen darin, daß man unter Katholiken den Glauben der Liberalen an die Automatik, mit der sich aus dem individuellen Egoismus die soziale Harmonie ergeben soll, ablehnte.

Beim Entstehen des «Sozialkatholizismus» wirkten jedoch mehrere Komponenten zusammen. Zunächst einmal dürften pastorale Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben, nämlich der Wunsch der Hierarchie, sich vom sozialen Egoismus der Besitzenden zu distanzieren, um auf diese Weise dem Auszug der Arbeiterklasse aus der Kirche entgegenzusteuern. Daneben war der Sozialkatholizismus zweifellos auch konkreter Ausdruck der soziologischen Tatsache, daß sich der Katholizismus gegenüber der «herrschenden Klasse» in einer proletarischen Minderheitsposition befand. Dies gilt im politischen Sinn zunächst für die irischen, belgischen und deutschen Parteibildungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; im kulturellen und kirchenpolitischen Bereich trifft es auch auf das spätere deutsche «Zentrum» und die katholischen Parteien im Frankreich der Dritten Republik zu. Alle diese Parteien sind, in dem erweiterten Sinn, den Toynbee dem Wort gegeben hat, «proletarische Parteien», da sie Bevölkerungsgruppen repräsentieren, die als «Reichsfeinde» (Preußen) oder «Ultramontane» (Frankreich)

außerhalb der durch Verfassungsrecht zu politischer Aktivität legitimierten Gesellschaft stehen<sup>9</sup>. Von diesem historischen Ursprung sind – man könnte es an Hand der Programmatik ohne Schwierigkeiten nachweisen – in einzelnen christdemokratischen Parteien, zumindest in ihren linken Flügeln, noch bis heute starke Ressentiments gegen eine liberal-marktwirtschaftliche Politik zurückgeblieben. Von besonderer Tragik war, daß sich trotzdem die Arbeiterschaft aus der christlichen Gesellschaft zurückzuziehen begann.

### III. Kirche und «Christliche Demokratie»

Zum Verständnis dieses eigenartigen Phänomens sei abschließend noch einmal die Frage des Zusammenhanges zwischen der *christlichen Demokratie* des frühen 19. Jahrhunderts sowie dem *sozialen* und *politischen* Katholizismus und der Kirche am Anfang des 20. Jahrhunderts berührt. Wie wir gesehen haben, steht die christliche Demokratie in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem politischen Katholizismus, wie wir ihn aus der Parteiengeschichte kennen; anfänglich waren beide Bewegungen sogar eng miteinander verbunden. Gemeinsam ist beiden der Wunsch, die Gesellschaft im positiven Sinne neu zu formen. Konzeptuell geht aber die christliche Demokratie in wichtigen Punkten über den sozialen und politischen Katholizismus hinaus. Was sie voneinander unterscheidet, ist die Überzeugung, daß sich das Freiheitsprogramm des Christentums nur in der politischen Demokratie realisieren werde, weil Christentum und Demokratie dem gleichen Ursprung entstammen<sup>10</sup>. Die christliche Demokratie erhofft sich die Umformung der Gesellschaft nicht von einem verstärkten caritativen Wirken von Mensch zu Mensch *innerhalb* des für diese Aufgabe geschaffenen katholischen Verbändewesens und auch nicht von einer staatlichen Sozialpolitik, die ebenfalls *innerhalb* vorgegebener gesellschaftlicher Strukturen korrigierend eingreifen würde<sup>11</sup>. Der christlichen Demokratie geht es auch nicht – wie dem politischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts – primär darum, der Kirche als unverändert hierarchisch konstruiertem Gebilde im modernen demokratischen Staat ein Lebensrecht zu sichern. Die christliche Demokratie hoffte und erwartete vielmehr, daß eine erneuerte Kirche selbst zum Motor einer erneuerten Gesellschaft werden würde. Voraussetzung da-

für wäre gewesen, daß sich die Kirche theologisch und praktisch auf demokratische Lösungen verpflichtet hätte.

Die Praxis sah anders aus. Nachdem die Kirche ein Jahrhundert lang die Demokratie bekämpft hatte, wurden von ihr auch um die Jahrhundertwende die neuen Freiheiten nur «konsumiert», nicht jedoch «produziert». Daß dies nicht bloß subjektives Vorurteil unsererseits ist, zeigt die Realität der Geschichte der christlich-demokratischen Parteien, auf die wir in unserem Beitrag jedoch nicht näher eingehen können. Dafür sei das Resultat der begriffsgeschichtlichen Analyse noch einmal zusammengefaßt: Von Anfang an hat «christliche Demokratie» einen sehr spezifischen Wortsinn angenommen, der sich von den Begriffen «Sozialkatholizismus» und «politischer Katholizismus» scharf abhebt. In der Revolution 1848 bezeichnete das Wort *démocratie chrétienne* in Frankreich jene Katholiken, die in schroffem Gegensatz zum Traditionalismus de Maistres und der konservativ-katholischen Verherrlichung der Monarchie zumindest für eine Identifizierung der Kirche mit der republikanischen Bewegung eintraten, wenn sie nicht sogar – wie die angelsächsischen Freikirchen – von der Gleichsetzung von Christentum und Demokratie ausgingen<sup>12</sup>. Als nach 1891 in Frankreich, Belgien und Italien eine zweite *démocratie chrétienne* entstand, befand sie sich in einer ähnlichen Situation. Mit dem Wort bezeichnete man nämlich um die Jahrhundertwende die Richtung derer, die in der sozialen Botschaft Leos XIII. nicht nur eine Aufforderung zur Sozial- und Sittenreform, sondern zugleich einen Ansatzpunkt für die politische Neugestaltung der Gesellschaft sahen. Christliche Demokratie war wiederum ein politisches Programm, «durch das vor allem die katholische Arbeiterschaft in die Lage versetzt werden sollte, den Kampf mit den sozialistischen Parteien aufzunehmen und zu bestehen»<sup>13</sup>.

In beiden Fällen hat sich die Amtskirche von jener kleinen Vorhut der katholischen Laienbewegung distanziert: das erste Mal nach dem Vorspiel der gegen den liberalen Katholizismus gerichteten Enzykliken «Mirari vos» (1832) und «Singulari Nos» (1834) im berühmt-berüchtigten «Syllabus» von 1864; das zweite Mal – allerdings in etwas vorsichtigerer Form – in der von Leo XIII. 1901 herausgegebenen Enzyklika «Graves de communi»<sup>14</sup>. Gerade das letzte Dokument ist für unsere Überlegungen aufschlußreich, weil sich in

ihm – das erste und einzige Mal übrigens – in einer päpstlichen Enzyklika der Begriff «*Democratia Christiana*» (= Christliche Demokratie) findet. Allerdings ist im vorliegenden Falle der Begriff entgegen dem Selbstverständnis der liberal-katholischen Laienbewegung so zu verstehen, «daß jede politische Vorstellung ausgeschlossen ist und er nichts anderes bezeichnet als eben die mildtätige christliche Bewegung für die Volkswohlfahrt»<sup>15</sup>. Dies ist zweifellos der konservativ-reaktionäre Schlußpunkt in der Politik eines Papstes, der unter Umständen die Möglichkeit gehabt hätte, dem Katholizismus die entscheidende Wendung zu geben, der diesen Schritt aber dennoch nicht getan hat.

Die kirchenoffizielle Soziallehre, wie sie von den Päpsten seit Ende des 19. Jahrhunderts formuliert worden ist, kann deshalb nicht als eine zufriedenstellende zeitgemäße Gesellschaftstheorie angesehen werden, weil bei diesem amtlichen Versuch einer Synthese die Einsichten der modernen Gesellschaftswissenschaften, wenn überhaupt, dann zu spät und widerstrebend rezipiert worden sind. Die Funktion der Papstencykliken bestand auch im 20. Jahrhundert mindestens so sehr darin, in einem letzten Aufbäumen gegen den Wandel in der Geschichte und gegen die säkularisierte, pluralistische Gesellschaft den mittelalterlichen integralistischen Kompetenzanspruch der Hierarchie zu retten. Wie immer man die Motivation zu erklären sucht, selbst ein des «Laizismus» völlig unverdächtigter Kenner der christlichen Demokratie wie Hans Maier kann nicht umhin, zuzugeben, daß die von den Päpsten konsequent durchgeführte Entpolitisierung der katholischen Sozialbewegung sich, aufs Ganze gesehen, für die weitere Ausbreitung der christlichen Demokratie verhängnisvoll ausgewirkt hat<sup>16</sup>. Zu großen, die Geschicke ihrer Länder bestimmenden Massenparteien vermochten die christlich-demokratischen Gruppen jedenfalls nicht zu werden, solange die Haltung der Kirche zur Demokratie eine vehement ablehnende war. Die meisten der gegen Ende des 19. Jahrhunderts neugegründeten oder reformierten katholischen Parteien sind auf dem allzu schmalen und politisch brüchigen Fundament einer reinen Sozialbewegung errichtet worden. Bevor die «christliche Demokratie» als politisches Programm anerkannt wurde, mußten noch einige Jahrzehnte vergehen. Nach 1918 hat der Vatikan die moderne Demokratie zwar als Tatsache akzeptiert, oder besser gesagt «geduldet» und nicht

mehr bekämpft, aber es dauerte noch bis zur Weihnachtsansprache Pius XII. im Jahre 1944<sup>17</sup>, daß die Amtskirche aus ihren eigenen Denkvoraussetzungen heraus ein positives Konzept der christlichen Demokratie entwickelte. Man sollte jedoch nicht darüber hinwegsehen, daß dieses Konzept nur für den Bereich des Staates, aber

noch nicht für die Kirche selbst Modellcharakter beanspruchte. Erst dann, wenn das Modell der christlichen Demokratie in der Kirche selbst zum Tragen kommt, bestehen Chancen, daß eine erneuerte Kirche selbst zum Motor einer erneuerten Gesellschaft werden wird.

<sup>1</sup> Im Originaltext: «Gouverner au centre et faire, avec les moyens de la droite, la politique de la gauche», zitiert nach Hans Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie* (2. erw. Auflage Freiburg i. Breisgau 1965) 20.

<sup>2</sup> Dazu gehören z. B. die Gesellschaftsvertragslehren von James Harrington und John Locke. Näheres darüber bei Franz Horner, *Christliches Menschenbild – Theorem oder reale Möglichkeit gesellschaftlicher Lebensgestaltung: Österreichische Monatshefte. Zeitschrift für Politik*, Heft 1/1977, 18 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Hans Maier, *Herkunft und Grundlagen christlicher Demokratie*, in: Heinz Hürten (Hg.), *Christliche Parteien in Europa*, Fromms Taschenbücher Bd. 31 (Osnabrück 1964) 19 f.

<sup>4</sup> Vgl. dazu Erika Weinzierl, *Der Antimodernismus Pius' X.: Der Modernismus*, hg. von Erika Weinzierl (Graz/Wien/Köln 1974) 235 ff., insbesondere 238.

<sup>5</sup> So Michael P. Fogarty in seinem Standardwerk über die «Christliche Demokratie in Westeuropa 1820–1953» (Basel/Freiburg/Wien 1959) 8.

<sup>6</sup> Im historischen Teil ihres Beitrages über Deutschland in dem Handbuch «Die Wahl der Parlamente und anderer Staatsorgane» (hg. von Dolf Sternberger und Bernhard Vogel, Berlin 1969, 189) beschreiben Bernhard Vogel und Rainer-Olaf Schultze diese alte Reichsordnung wie folgt: «Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation war bis zur Niederlegung der Reichskrone durch Kaiser Franz II. am 6. August 1806 ein ständisch verfaßter Staat, der sich auf das dualistische Gliederungsprinzip von *Kaiser und Reich* gründete. Die Stände (Adel, Geistlichkeit, Städte und in einigen Ausnahmefällen auch die Bauern) bildeten die Grundlage von Versammlungen, in denen in korporativer Organisation die Gesamtheit, das *Land* oder das *Reich*, gegenüber dem Herrscher *vertreten* wurde. Weder die in England im 17. und 18. Jahrhundert erkämpfte Teilnahme des Parlaments an der Regierung noch der Gedanke der Nationalrepräsentation, wie er in der französischen Nationalversammlung von 1789 zum Ausdruck kam, waren im «alten Reich» jemals verwirklicht worden.»

<sup>7</sup> Gemeint ist der spätere konstitutionelle Bischof Fouchet; vgl. Hans Maier, *Herkunft und Grundlagen der christlichen Demokratie*, aaO. 25

<sup>8</sup> AaO. 29

<sup>9</sup> Näheres zu dieser Frage bei Rudolf Morsey, *Die Deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*; Gerhard Ritter (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Neue Wissenschaftliche Bibliothek Bd. 61 (Köln 1973) insbesondere 273.

<sup>10</sup> Typisch für die Auffassung, Christentum und Demokratie seien einander nicht fremd, ist etwa Tocquevilles Feststellung: «Rien dans le christianisme, ni même dans le catholicisme, n'est absolument contraire à l'esprit de ces

sociétés, et plusieurs choses y sont très favorables» (L'Ancien Régime et la Revolution, Kap. II, *Oeuvres complètes*, Paris 1951 ff., Bd. II, 84), zitiert nach Maier, *Revolution und Kirche*, aaO. 34.

<sup>11</sup> Das Zurücktreten des Politischen vor dem Sozialen war in der katholischen Soziallehre noch bis lange nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich sichtbar. Ein so repräsentatives Werk wie der von P. Eberhard Welty in den fünfziger Jahren herausgegebene «Sozialkatechismus» räumt z. B. den genuin politischen Fragen nur ein Viertel des gesamten Textes ein. Bezeichnend ist ferner, daß von den zahlreichen politische Gegenstände behandelnden Enzykliken Papst Leos XIII. nur die «Sozialenzyklika» *Rerum novarum* bekannt geworden ist. Der Begriff als solcher hat sich, wie die jüngste Sammlung päpstlicher Rundschreiben und anderer kirchlicher Dokumente («Texte zur katholischen Soziallehre» hg. mit einer Einführung von O. v. Nell-Breuning SJ vom Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung [KAB] Deutschlands) zeigt, bis in die Gegenwart gehalten. Dabei ist der Terminus «Sozial»-lehre längst obsolet, weil in den Dokumenten die Amtskirche nicht nur zu *sozialen* Fragen, sondern zu einem breiten Spektrum *gesellschaftlicher, innenpolitischer und internationaler* Probleme Stellung nimmt. Man müßte spätestens seit der Enzyklika *Mater et magistra* von Johannes XXIII. konsequent von einer «Gesellschaftslehre» sprechen.

<sup>12</sup> Die These, daß Christentum und Demokratie identisch sind, wurde nach dem Rückfall in einen reaktionären «Antimodernismus» vom Katholizismus erst um die Mitte unseres Jahrhunderts wieder aufgegriffen. Vgl. dazu folgende Schriften: Jaques Maritain, *Christianisme et Démocratie* (Paris 1945); *Man and State* (Chicago 1951); John Courtney Murray, *Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History* (Theological Studies 10/1949, 177 ff); ders., *The Problem of Religious Freedom* (London 1965).

<sup>13</sup> Maier, *Revolution und Kirche*, aaO. 32.

<sup>14</sup> Es ist sicher kein Zufall, daß in den meisten repräsentativen Sammlungen kirchlicher Dokumente zur katholischen Soziallehre die angeführten Enzykliken fehlen, obwohl gerade «*Graves de communi*» die Aufgabe hatte, «*Rerum novarum*» zu ergänzen und authentisch zu interpretieren. Die Motive für dieses selektive Vorgehen der Herausgeber sozialer Texte der katholischen Kirche wären einmal eine ausführliche Untersuchung wert.

<sup>15</sup> Zitiert nach der deutschen Übersetzung der Enzyklika in dem von Helmut Schnatz herausgegebenen und kommentierten Sammelband «Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft», *Texte zur Forschung* Bd. 12 (Darmstadt 1973) 395.

<sup>16</sup> Vgl. den Exkurs II in Hans Maiers Studie zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, aaO. 294 ff.

<sup>17</sup> Sie ist abgedruckt bei Schnatz, aaO. 337 ff.

## FRANZ HORNER

Nach Ausbildung als Handwerker 1957 Matura in Salzburg. 1958–1964 Studium der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften an der Universität Freiburg i. Ue., der Politikwissenschaft und Philosophie an der Johns Hopkins University in Bologna und Washington D. C. Anschließend wissenschaftlicher Referent bei der EFTA und Mitarbeiter des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg. 1967–1976 Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Universität Salzburg. 1973 Habilitation und 1976 Ernennung zum Univ. Prof. für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Salzburg. Bücher (u. a.): Die sozialen Grundrechte. Weltanschauliche und gesellschaftspolitische Aspekte (Salzburg 1974); Konservative und christdemokratische Parteien in Europa. Geschichte, Pro-

grammatik, Strukturen (Wien 1981). Buchbeiträge und Zeitschriftenartikel (Auswahl): Bedingungen und Grenzen des Dialogs (Salzburg 1969); Katholische Soziallehre – Möglichkeiten und Grenzen (Salzburg 1969); Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft (Graz 1974); Christliches Menschenbild – Theorem oder reale Möglichkeit gesellschaftlicher Lebensgestaltung (Wien 1977); Katholische Soziallehre und Sozialismus (Salzburg 1977); Christliche Demokratie und Konservatismus (Innsbruck 1981); Christliche Grundhaltungen in der Grundwerte- und Pluralismusdebatte der Gegenwart (Linz 1983); Christlich-demokratische Programmatik und der Typus Volkspartei (Wien 1984). Anschrift: Universität Salzburg, Senatsinstitut für Politikwissenschaft, Mühlbacherhofweg 6/I, A-5020 Salzburg.

Andrea Riccardi

## Das vatikanische Europa und das katholische Italien

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ist in Westeuropa eine starke Wiedergeburt der christlichen Parteien zu verzeichnen, und zwar mit einer bemerkenswerten Beteiligung katholischer Politiker in leitenden Rollen in den Regierungen der Wiederaufbauphase. Der Sozialist Auriol konnte in seinem Tagebuch vermerken: «Die Kirche hat die dreifache Alliance von Adenauer, Schuman und De Gasperi zustande gebracht – drei Tonsuren unter einer Kalotte.» Die Presse bestand auf einem «vatikanischen Europa» und sah in den katholischen Parteien Zweigunternehmen einer Einheitsorganisation, die ihren Mittelpunkt im Heiligen Stuhl und im Papst haben<sup>1</sup>.

Tatsächlich wurde während des Pontifikats Pius' XII. der Prozeß der Zentralisierung der katholischen Kirche immer mehr forciert, und zwar unter dem Leitbild einer Sicht von der Aktivität der Katholiken und der Leitung der «katholischen Welt», die diese nach Art eines Organismus verstand. In diesen letzten Jahren hat eine Reihe von Studien ein gewisses Licht auf

die Jahre des Pacelli-Papstes geworfen und ihre Komplexität offenbart<sup>2</sup>. Dennoch kann man nicht leugnen, daß der Papst nach dem Krieg das Empfinden hatte, die Kirche sei auf ihrem Weg an ein epochales Datum gelangt, wobei sie eine ganze Zivilisation bzw. Kultur repräsentiere, nämlich die christliche, welcher eine andere Zivilisation als Widerpart gegenüberstehe, nämlich die der kommunistischen Parteien und der Sowjetunion. Hatten aber die katholischen Parteien in diesem Rahmen einer epochalen Konfrontation eine hinlänglich bestimmte Rolle in der Strategie des Vatikans Pius' XII.? Und haben die Richtlinien, die vom Papst und von Rom ausgehen, eine treibende und wirklich leitende Rolle gespielt bei der Bildung katholischer Parteien und in ihrem Führungsstil?

Um auf diese Fragen antworten zu können, müssen wir uns zunächst noch etwas aufhalten bei der inneren Auseinandersetzung, mit der der Vatikan sich in den Jahren des Krieges und in der unmittelbaren Nachkriegszeit abgequält hat. In dieser Zeit lebt der Heilige Stuhl in einer tiefgreifenden internationalen Isolierung, wobei seine diplomatische Tätigkeit im Rahmen des Kriegsgeschehens eher unbedeutend ist. Schlecht sind die Beziehungen zu den Achsenmächten. Gar keine Beziehungen bestehen zur Sowjetunion. Kühl sind die Beziehungen zu den alliierten Staaten, wenn man einmal absieht von den Vereinigten Staaten von Amerika unter Roosevelt, mit