

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Konrad Reppen

Pius XI. zwischen Stalin,
Mussolini und Hitler

Zur vatikanischen Konkordatspolitik
der Zwischenkriegszeit

Käthe Seidel

Arbeit und Eigentum
in der katholischen Soziallehre
und in der frühen Programmatik
der CDU

ISSN 0479-611 X

B 39/79

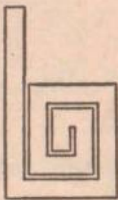
29. September 1979

Konrad Reppen, Dr. phil., o. Professor der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, geb. 1923; Studium der Geschichte, Germanistik, Latein und Philosophie in Bonn, 1950—1952 Generalsekretär der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE); 1952—1953 Forschungsstipendiat in Rom, 1953—1955 Assistent am Deutschen Historischen Institut Rom; 1955—1961 Assistent am Historischen Seminar der Universität Bonn; 1958 Habilitation. 1962 Ordinariat in Saarbrücken, 1967 in Bonn; 1975/76 Visiting Fellow in Oxford/England; Ord. Mitglied der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und zahlreicher anderer wissenschaftlicher Gremien.

Veröffentlichungen u. a.: Märzbewegung und Maiwahlen des Jahres 1848 im Rheinland, 1955; Papst, Kaiser und Reich 1521—1644, 1965; Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus, 1967; Historische Klopfsignale für die Gegenwart, 1974; Herausgeber (u. a.): Acta Pacis Westphalica, 1962 ff. (bisher zehn Bände); Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, 1965 ff. (bisher 10 Bände); Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 1965—1977 (40 Bände); Die dynamische Rente in der Ara Adenauer und heute, 1978.

Käthe Seidel, Studium der Geschichte, Germanistik, Theologie und Pädagogik; z. Z. Studienreferendarin.

Veröffentlichungen u. a.: Die Staatslehre des Thomas von Aquino (1977); Religiöse Problematik in Jean Pauls „Siebenkäs“ (1976); Naturmagie und christliches Weltbild bei Eichendorff (1979).



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,72 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Pius XI. zwischen Stalin, Mussolini und Hitler

Zur vatikanischen Konkordatspolitik der Zwischenkriegszeit

I. Das Problem

Als Ministerpräsident Pierre Laval nach Abschluß des französisch-russischen Beistandsvertrags vom 2. Mai 1935 in Moskau Besuch machte und bei Stalin wegen Erleichterungen und Verbesserungen für die Lage der Religion und der Katholiken in der Sowjetunion sondierte — denn das würde für ihn, Laval, in seinem Verhältnis zum Vatikan sehr nützlich sein —, soll der russische Diktator ironisch zurückgefragt haben, über wieviel Divisionen der Papst denn verfüge. Stalins Sarkasmus verdeckt und enthüllt eine durchaus sachliche Frage. Sie lautet, ob es unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts überhaupt eine päpstliche „Außenpolitik“, die diesen Namen verdient, gegeben habe und geben könne. Die Antwort auf diese Frage heißt Ja und Nein.

Das Nein läßt sich scheinbar leicht begründen. Unterscheidet man ¹⁾ systematisch einen Begriff der „Außenpolitik“, die stets einem Staat zuzuordnen ist, von einem Begriff der „internationalen Beziehungen“, die alle die Grenzen eines (einzelnen) Staates überschreitenden Aktivitäten von einzelnen oder Gruppen erfassen müßten, die einem Staat und seiner Politik nicht oder nur sehr indirekt und keineswegs allein zugeordnet werden können, so wird deutlich, daß beim Vatikan einige sonst für den Begriff „Außenpolitik“ wesentliche Elemente *nicht* vorhanden sind. Der Vatikanstaat verfügt über kein militärisches Potential, er besitzt keine Rohstoffe, er hat keine industriellen Kapazitäten, und er kann mit seinem relativ geringen Aktienbesitz die weltwirtschaftlichen Prozesse offenkundig kaum oder gar nicht beeinflussen. Paul VI. (1963—1978) hat bei seiner Ansprache vor den Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965 von einer „minuscule et quasi symbolique souveraineté temporelle“ des Hl. Stuhles gesprochen.

Für diesen Ministaat war es kein eigentlicher Verzicht, 1929 gegenüber Italien im Artikel 24 des Lateranvertrages die völkerrechtliche Verpflichtung zu deklarieren, daß er sich aus den eigentlich politischen Problemen der internationalen Politik heraushalten werde. Das war seine Haltung auch schon vorher, wenngleich (faktische) Neutralität und (rechtliche) Neutralisierung weder juristisch noch politisch das gleiche sind. Der Papst will, kann und darf also nicht — wie die übrigen Staaten — Machtpolitik treiben. Dementsprechend kommt in den geschichtlichen Gesamtdarstellungen der internationalen Politik des 20. Jahrhunderts die Außenpolitik der Päpste und des Vatikanstaates überhaupt nicht oder nur am Rande vor ²⁾.

Mit dieser Feststellung ist aber nicht alles gesagt; denn „Außenpolitik“ allein auf „Machtpolitik“ zu reduzieren, wäre eine unstatthafte Verengung des Blickfeldes, die dem historisch überprüfbar Befund widerspricht. Auch im 20. Jahrhundert, dem es an Barbareien nicht mangelt, ist Macht, die sich in Di-

²⁾ Vgl. etwa: H. Hürten, Vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg. Der Zweite Weltkrieg. Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Reinhard Elze/Konrad Repgen (Hrsg.), Studienbuch Geschichte, Stuttgart 1974, S. 881—955. R. A. C. Parker, Das Zwanzigste Jahrhundert, in: 1918—1945, Frankfurt 1967 = Fischer Weltgeschichte 34. Nicht anders in der anglo-amerikanischen, französischen und sowjetrussischen Literatur. Vgl. G. M. Gathorne-Hary, A Short History of International Affairs 1920—1939, London, New York, Toronto 1968 ⁴⁾; Wilfried Knapp, A History of War and Peace 1939—1965, London, New York, Toronto 1967; Peter Calvacorelli, World Politics since 1945, London, New York 1977 ³⁾; David Thomson, World History 1914—1968, London, Oxford, New York 1967 ³⁾; R. D. Cornwell, World History in the Twentieth Century, London 1976 ⁸⁾; Sally Marks, The Illusion of Peace. International Relations in Europe 1918—1933, London 1976; J.-B. Duroselle, Histoire diplomatique de 1919 à nos jours, Paris 1978 ⁷⁾; Pierre Renouvin, Les crises du XX^e siècle. 1: De 1914 à 1929; 2: De 1929 à 1945, Paris 1972 ⁶⁾ (= Histoire des relations internationales. VII, VIII); W. P. Potjomkin (Hrsg.), Geschichte der Diplomatie. II: Die Diplomatie der Neuzeit [1872—1919]; III, 1.2: Die Diplomatie in der Periode der Vorbereitung des zweiten Weltkrieges [1919—1939], [Ost-]Berlin 1948 ²⁾.

¹⁾ Vgl. zum folgenden: Andreas Hillgruber, Methodologie und Theorie der Geschichte der Internationalen Beziehungen, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 27 (1976), S. 193—210, hier: S. 207, Anm. 1 (mit weiterer Literatur).

visionen ausdrücken läßt, nicht das einzige Mittel der internationalen Politik. So hat der Papst sich im Lateranvertrag das Recht vorbehalten, zwischenstaatlich Frieden zu vermitteln, wenn beide Seiten darum nachsuchen. Ebenso nimmt er dort für sich in Anspruch, in jedem Falle, wenn es ihm richtig erscheint, Moralisches und Ideelles geltend zu machen, was auch in der brutalen Welt unseres Jahrhunderts noch nicht alle Bedeutung verloren hat. Hier ist dem Oberhaupt der Kirche ein gewisses Aktionsfeld für „Außenpolitik“ verblieben. Dort winken zwar in der Regel nur wenig spektakuläre „Erfolge“³⁾. Es handelt sich im wesentlichen um die kleinen, stillen Mittel der Diplomatie: geduldige Beharrlichkeit, loyale Diskretion, prinzipientreue Rechtlichkeit und illusionsloses Augenmaß, um das Wünschbare vom Erreichbaren zu unterscheiden und das Unverzichtbare klar zu behaupten — mit solchen Verhaltensweisen kann man auch heute, zuweilen, noch einiges bewirken. In der Welt der Diplomaten erfreut sich der Hl. Stuhl daher bei vielen eines hohen Ansehens.

Es kommt hinzu, daß — besonders nach 1945 — die Zahl der internationalen Institutionen und Organisationen, deren Bedeutung für die internationale Politik und die internationalen Beziehungen in den breiteren Kreisen leicht unterschätzt wird, erheblich angewachsen ist. Dort ist der Hl. Stuhl durchaus präsent, was praktisch zu permanenter päpstlicher „Außenpolitik“ zwingt. Ebenso ist der Vatikan nach dem Zweiten Weltkrieg an einigen wichtigen Konferenzen beteiligt worden, auf denen allgemeine Rechtsgrundlagen für die internationale Politik formuliert und vereinbart worden sind. Papst und Vatikanstaat sind also nicht nur Objekt der internationalen Politik, sondern auch Subjekt, freilich ein Subjekt *sui generis*. Diese politische Realität ist völkerrechtlich legitimiert.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Hl. Stuhl, der die katholische Kirche als international anerkannte Rechtspersönlichkeit repräsentiert (was auch nach dem Verlust des Kirchenstaates im Jahre 1870 fort dauerte),

³⁾ Eine unabdingbare Voraussetzung für spektakuläre „Erfolge“ wäre eine faktische und rechtliche Stellung des Papsttums in der Welt, die weit über die extremsten Positionen des spätmittelalterlichen Papalismus hinausgehen würde, historisch gesprochen weit über alles hinaus, was zwischen Gregor VII. (1073—1085) und Bonifatius VIII. (1294—1303), also auf der Höhe des päpstlichen „Weltherrschafts-Strebens“, (gewollt und) erreicht wurde. Daß die Päpste unseres Jahrhunderts und die Gläubigen, Nicht-Katholiken und die Nicht-Christen eine solche Stellung des Papstes nicht wollen, wird selten bedacht.

und (was 1929 durch den Lateranvertrag hinzugekommen ist) dem Vatikanstaat („Stato della Città del Vaticano“).

Für die vatikanische Außenpolitik ergeben sich daraus im 20. Jahrhundert drei Tätigkeitsfelder:

— Anknüpfung oder Unterhaltung diplomatischer Beziehungen oder Verbindungen zu einzelnen Staaten. Dabei ergibt sich oft der Wunsch, die Fragen rechtlich zu regeln, welche die Lage der katholischen Kirche, ihrer Bischöfe, Priester und Gläubigen im jeweiligen Staatsgebiet betreffen. Solche vertragsrechtlichen Regelungen sind die Konkordate, die der Hl. Stuhl seit dem Mittelalter mit vielen, aber keineswegs mit allen Staaten abgeschlossen hat.

— Teilnahme am Leben der internationalen Staatengesellschaft in den Grenzen, die durch das kirchliche Selbstverständnis und das Völkerrecht vorgeschrieben sind. Dies bedeutet Förderung ideeller und humanitärer Bestrebungen. Es schließt Teilnahme an internationalen Konferenzen und Beitritt zu multilateralen internationalen Verträgen ein.

— Verbindung mit internationalen Organisationen, ggf. Mitgliedschaft in ihnen. Die Neutralität des Hl. Stuhles markiert allerdings auch hier Grenzen: so kommt eine formelle Mitgliedschaft des Vatikans in den Vereinten Nationen nicht in Betracht. Der Hl. Stuhl bzw. der Vatikanstaat können sich jedoch durch die Tätigkeit nichtstaatlicher Organisationen (*Non Governmental Organisations*) indirekt an vielen internationalen Aktivitäten beteiligen und nehmen solche Möglichkeiten offenbar gern wahr.

Diese vatikanische Außenpolitik vollzieht sich zum größten Teil im Stillen, von der Öffentlichkeit kaum bemerkt und bemerkbar. Gelegentlich aber nimmt die ganze Welt von der Existenz dieser Außenpolitik, oder sagen wir besser: von der politischen Wirkung dessen, was die Päpste tun, Kenntnis. Die Reisen Johannes Pauls II. in diesem Jahr nach Lateinamerika und nach Polen haben jedem deutlich gemacht, daß die Tatsache der Kirche und der Kirchlichkeit der Gläubigen auch ein Politikum ersten Ranges ist oder unter besonderen, konkreten Bedingungen werden kann.

In vergleichbarem Maße spektakulär waren in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen einige der vielen Konkordate, die Pius XI. in den sieben Jahren seines Pontifikates (1922—1939) vornehmlich mit europäischen Ländern und Staaten abgeschlossen hat. Dies ist innerkirchlich zuweilen als „Konkordats-

manie" kritisiert worden, mit unterschiedlichen Gründen, von denen einige durchaus überlegenswert sind. So wurde 1925 beim Konkordat mit Polen in katholischen Kreisen gemeint, für die Position und die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche sei ein intakter und partei- oder wenigstens innenpolitisch mächtiger Katholizismus doch unvergleichlich wichtiger als ein völkerrechtlicher Vertrag, für den der Papst im Konfliktfalle ohnehin keine Machtmittel einsetzen könne, so daß dessen Geltung letztlich vom Wohlwollen der Vertragspartner abhängt. Solche Überlegungen hat Pius XI. vielleicht auch selbst angestellt. Er hat sich in seiner Politik davon jedoch nicht leiten lassen.

Wenn man von der prononcierten kurialen Konkordatspolitik der Zwischenkriegszeit spricht, ist zu beachten, daß nicht Pius XI. die Grundsatzentscheidung gefällt hat, sondern sein Vorgänger, Benedikt XV. (1914—1922). Dieser hatte am 21. November 1921 das vatikanische Programm der konkordatären Übereinkünfte mit den neuen Nachkriegsstaaten öffentlich angekündigt. Wie nach 1815 wollte die Kirche auch nach 1918 ihre Beziehungen zu allen Staaten, besonders zu den neuen oder strukturell veränderten Staaten, vertraglich regeln, und zwar — hier wirkte die durch Leo XIII. begründete Äquidistanz nach — unabhängig von der politischen Form dieser Staaten. Ziel der Konkordate war die Sicherung der kirchlichen Seelsorgemöglichkeiten zu best-erreichbaren Bedingungen. Hinter diesem Seelsorge-Wollen stand selbstverständlich auch ein politischer Wille, nämlich: auf diese indirekte Weise Welt zu gestalten und Welt zu verändern. Aber dieser weitergehende Effekt begründete keine handlungsbestimmende Priorität. Die eigentliche Zielsetzung der kurialen Konkordatspolitik (wie übrigens der vatikanischen Politik in den neueren Zeiten allgemein) betraf das primär und genuin Kirchliche. Nichtkirchliche Gesichtspunkte der Politik konnten für den Vatikan keine Rolle spielen, wenn sie den kirchlichen im Wege standen. Papstpolitik ist Kirchenpolitik.

Konkordatswille als Kirchenpolitik war für Pius XI. also nicht, wie es der personenbezogene Vorwurf der angeblichen „Konkordatsmanie“ zu meinen nahegelegt, etwas individuell Spezifisches. Man wird umgekehrt sagen müssen, daß er auch in diesem Punkte keinen Bruch mit der 1914 eingeleiteten Entwicklung gewollt hat. Wie auf vielen anderen Gebieten seines Wirkens bedeuteten auch hier seine Neuanfänge nur konsequente

Weiterführung des längst Begonnenen. Das Ziel änderte sich nicht. Und auch in den Methoden seines Handelns, im politischen Stil, soll man die unbezweifelbaren Unterschiede zwischen ihm und Benedikt XV. nicht überbetonen. Nicht von ungefähr behielt Pius XI. nach seiner Wahl das gesamte außenpolitische Personal der Kurie, bis in die Spitze, in den Ämtern — was nicht bedeutet, daß er sich von seinem Apparat irgendwie habe „gängeln“ lassen. Dies wäre bei einer so starken Persönlichkeit mit so ausgeprägter Fähigkeit zu unabhängigem Urteil, schneller Auffassung und energischem, ja impulsivem Handeln ohnehin schwer möglich gewesen. Die damalige Situation im Staatssekretariat hat der Insider Dalla Torre deutlich beschrieben: „Pio XI intendeva governare senza consiglio chiesesia, a meno che non fosse egli stesso a chiederlo.“⁴⁾

Auch eine Herrschernatur wie Pius XI. konnte freilich den Rahmen der Konkordatspolitik wie überhaupt den Bedingungsrahmen der päpstlichen Außenpolitik nur in sehr begrenztem Umfange selbst bestimmen. Er konnte kaum Situationen herbeiführen, die für ihn günstig gewesen wären, sondern war darauf angewiesen, Chancen auszunützen, wenn sie sich boten. Der Papst hat keine Divisionen. Das war für die Kurie nichts Neues. Neu aber wurde in der Zwischenkriegszeit für die ganze Welt und damit auch für den Vatikan die Etablierung moderner totalitärer Herrschaftssysteme: zunächst in der Sowjetunion, danach (allerdings nur mit erheblichen Einschränkungen) in Italien und schließlich (ohne Einschränkungen) in Deutschland. Mit allen drei Systemen hat Pius XI. konkordatäre Abmachungen angestrebt. In zwei Fällen, Italien (1929) und Deutschland (1933), ist ihm das gelungen, im dritten, Rußland, nicht. Hauptgegenstand unserer Erörterungen sind die beiden gelungenen Fälle. Man kann deren geschichtliche Eigenart jedoch besser erkennen, wenn man auch den gescheiterten Versuch einbezieht.

Die Details der sowjetrussisch-vatikanischen Verhandlungen sind zwar wegen der völligen Unzugänglichkeit der Moskauer Quellen und wegen der relativen Unzugänglichkeit der römischen Quellen nur in Umrissen erkennbar. Die Ziele des Hl. Stuhls und die Gründe des Scheiterns seiner damaligen Ostpolitik lassen sich aber hinreichend klar beschreiben.

⁴⁾ „Pius XI. wollte selbst regieren, ohne Rat irgendeines, wer es auch sei, wenigstens wenn er ihn nicht selbst um [diesen] Rat fragte.“

II. Der Papst und die Sowjetunion (1922—1927)

Die vatikanischen Verhandlungen mit der Sowjetunion hatten noch unter Benedikt XV. eingesetzt⁶⁾. Zwar war es diesem, ebenso wie seinem Nachfolger, niemals fraglich, daß die alten kirchlichen Abgrenzungen gegenüber dem Sozialismus in noch stärkerem Maße auf den (damals nicht dem Begriff, aber der Sache nach) als totalitär erkannten Kommunismus zuträfen. Der große Widerspruch zwischen den normativen Grundlagen des sowjetrussischen Systems und der Lehre der katholischen Kirche hat jedoch beide Päpste nicht dazu veranlaßt, auf Außenpolitik sowie — gegebenenfalls — auf vertragliche Vereinbarungen mit der Sowjetunion prinzipiell zu verzichten.

Nicht die einfache Frage, ob der Vatikan mit dem Rußland Lenins und Stalins Verträge schließen solle oder könne, sondern die Doppelfrage, unter welchen Bedingungen dies möglich sei und welche Bedingungen kirchlicherseits verantwortet werden könnten, bezeichnete das Problem. Das Ziel der Kurie war es, jede, auch nur kleine, auch nur minimale Chance auszunützen, um in Rußland Seelsorge treiben zu können und/oder der Bedrückung der Christen unter der Unterdrückung der Seelsorge entgegenzuwirken. Das Gasparri-Vorovski-Abkommen⁶⁾ über den rechtlichen Status der vatikanischen Hilfsmission in Rußland wurde am 12. März 1922 unterzeichnet, obwohl es ganz weit hinter dem Pizzardo-Entwurf⁷⁾ vom 18. Dezember 1921 zurückblieb und obwohl das Moskauer Regime mit der Enteignung der Kultgeräte der Kirchen am 26. Februar 1922 eine neue Stufe der Kirchenverfolgung betreten hatte. Und die vatikanische Hilfsmission hat vom Juli 1922 bis September 1924 in der Sowjetunion gearbeitet, obwohl ihr eine seelsorgerische Betätigung striktest untersagt war. Das war weit entfernt von dem eigentlichen Ziel der päpstlichen Außenpolitik, welches in einem Memorandum des Hl. Stuhls an die Weltwirtschaftskonferenz in Genua formuliert worden war und drei scheinbar utopische Forderungen an Rußland enthielt: volle Gewissensfrei-

heit, Freiheit der privaten und öffentlichen Religions- und Kulturausübung, Rückgabe des enteigneten Grundbesitzes an alle „religiösen Körperschaften“, was also nicht nur die Römisch-katholischen und die Unierten, sondern alle Kirchen und Religionsgemeinschaften betroffen hätte. Der russische Außenminister Tschitscherin konnte dies am 12. Mai 1922 um so leichter kühl ablehnen, als der Vatikan keine einhellige Unterstützung bei den Westmächten fand und der Sowjetunion der Ausbruch aus der internationalen Isolierung in Genua ohnehin nicht glückte. Ob sie andernfalls zu (von ihrem Standpunkt aus derart) weitreichenden Konzessionen bereit gewesen wäre — diese Konditionalfrage läßt sich historisch nicht schlüssig beantworten. Daß die Wahrscheinlichkeit weiter eher für Nein als für Ja spricht, dürfte indessen unstrittig sein.

Das geringe Maß der Moskauer Konzessionsbereitschaft hat nämlich die zwischen 1923 und 1927, vier Jahre hindurch, betriebenen Verhandlungen des Vatikans mit der Sowjetunion am Ende scheitern lassen. Es ging Moskau um die Umwandlung der De-facto- in eine De-jure-Anerkennung. In diesen zunächst von Gasparri in Rom, danach von Eugenio Pacelli in Berlin geführten Verhandlungen hat der Hl. Stuhl seine Forderungen schrittweise heruntergeschraubt. Er wäre schließlich sogar bereit gewesen, sich gegenüber Stalin vertraglich zu verpflichten, nur solche Geistliche nach Rußland zu entsenden, die dem Regime politisch genehm wären, wenn Moskau im Gegenzug die kirchliche Ausbildung katholischer Priester im Lande (Eröffnung von Priesterseminaren) und die Erlaubnis zur Entsendung von Geistlichen in das Land zu konzederen und in einem Vertrag festzuschreiben bereit gewesen wäre. Ein solch äußerstes Minimum an Sicherung von Seelsorgemöglichkeiten enthielt eine Note Pacellis vom 5. Oktober 1927. Da aber Rußland jede vertragliche, also zweiseitige Bindung auch nur über diese Minimalbedingungen ablehnte, hat der Papst die Verhandlungen abgebrochen und die völkerrechtliche Anerkennung der Sowjetunion unterlassen.

Dieser Abbruch der vatikanischen Rußlandverhandlungen im Dezember 1927 bezeichnet deutlich die Ausweglosigkeit einer Situation: Der Papst mußte einerseits an die russischen Katholiken denken, die keine Bischöfe und Priester mehr hatten; er mußte aber auch die vermutlichen Rückwirkungen einer völker-

⁶⁾ Zum folgenden vgl. Konrad Repgen, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hrsg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Freiburg, Basel, Wien 1979 (= Handbuch der Kirchengeschichte, VII), S. 36—96, hier: S. 63 ff. (mit weiterer Literatur).

⁶⁾ Pietro Gasparri war Kardinalstaatssekretär, Vladimir Vorovski russischer Vertreter in Rom.

⁷⁾ Giuseppe Pizzardo war Substitut (= Abteilungsleiter) im Päpstlichen Staatssekretariat.

rechtlichen Anerkennung des totalitären Rußlands durch den Hl. Stuhl auf die Katholiken und die Regierungen der übrigen Welt mitberücksichtigen. In der Wahl seiner Ziele und Methoden war er also nur in sehr begrenztem Maße ungebunden. Die päpstliche Außenpolitik befand sich daher dem Rußland Stalins (wie später dem Deutschland Hitlers) gegenüber in immer dem gleichen Dilemma: das totalitäre Regime konnte einerseits durch immer radikalere Kirchenverfolgung die Seelsorgemöglichkeiten auf ein kaum noch wahrnehmbares Minimum herunterdrücken, andererseits aber jede kleinste Erleichterung auf diesem Gebiet mit Gegenforderungen verknüpfen, deren Erfüllung durch den Vatikan sich propagandistisch in politische Anerkennung, ja in päpstliche Zustimmung zum System umdeuten ließ.

Mußte der Papst in einer solchen Situation an die russische Seelsorge denken — oder an seine moralische Autorität in der übrigen Welt? Aber: ließen sich diese beiden Momente in der Praxis überhaupt voneinander trennen? Eine wesentliche Aufgabe für die vatikanische Außenpolitik bestand offenbar darin, zu verhindern, daß sich eine derart ausweglose Entweder-Oder-Alternative stellte. Dies zu verhindern, war jedoch nicht allein vom guten Willen und den politischen Fähigkeiten der vatikanischen Außenpolitik abhängig. Infolgedessen war, nach einer präzisen

späteren Formulierung Pius' XII., die auch auf unseren Zusammenhang voll zutrifft, jede derartige Entscheidung „schmerzvoll schwer“⁸⁾.

Es gab keineswegs immer im Sinne der Kirche „gute“ Lösungen. Die politische Entscheidung spitzte sich dann auf die Frage zu, ob die best-erreichbare auch eine verantwortlichere Lösung darstelle. In puncto Rußland hat Pius XI. mit dem Abbruch der Verhandlungen am 16. Dezember 1927 dokumentiert, daß er die Hoffnung auf die Erreichbarkeit einer vertretbaren Lösung aufgegeben habe. Hingegen hat er am 11. Februar 1929 in puncto Italien und am 20. Juli 1933 in puncto Deutschland seinen Kardinalstaatssekretär die Lateranverträge resp. das Reichskonkordat unterschreiben lassen, womit er dokumentierte, daß nach seinem Urteil eine verantwortlich-vertretbare Lösung erreicht sei. Unsere Frage lautet, ob es sich dabei für Pius XI. um „gute“, also ideale, oder (nur) um „best-erreichbare“ Lösungen gehandelt hat. Dabei hat sich, meiner methodologischen Grundkonzeption entsprechend, der Maßstab für das, was als „gut“ (oder „nicht-gut“) zu bezeichnen ist, an den damaligen, zeitgenössischen Meinungen zu orientieren; ähnliches gilt für die Unterscheidung zwischen „erreichbar“ und „unerreichbar“, die nur unter Berücksichtigung der damaligen Situation getroffen werden kann.

III. Der Papst und die Lateranverträge (1929)

Wenn ich richtig sehe, ist bisher keine Quelle bekanntgeworden, aus der man explizit und zweifelsfrei einfach ablesen könnte, was sich Pius XI. unter einem „guten“ Konkordat mit Italien vorgestellt hat, als er am 6. August 1926 die privaten Vorverhandlungen zwischen dem Konsistorialadvokaten Francesco Pacelli⁹⁾ und dem italienischen

Staatsrat Domenico Barone eröffnen ließ, was schließlich zum *Lateranvertragswerk* geführt hat¹⁰⁾. Wir können zwar die Textentwicklung der Verträge von 1929 bis in die Buchstaben und Kommata hinein verfolgen. Insofern sind die Karten aufgedeckt, wenigstens für die vatikanische Seite. Aber es ist keineswegs immer eindeutig erkennbar, welche Mo-

⁸⁾ Pius XII. (1939—1958) an den Kölner Erzbischof Josef Frings (1942—1968), 3. März 1944. Text: Burkhart Schneider (Hrsg.), *Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939—1944*, Mainz 1966, S. 280.

⁹⁾ Der ältere Bruder des damaligen Berliner Nuntius Eugenio Pacelli, der 1930 Kardinalstaatssekretär und 1939 Papst wurde. Francesco Pacelli hat über die Lateranvertragsverhandlungen ein Tagebuch geführt, das eine Quelle ersten Ranges ist: Michele Maccarrone (Hrsg.), *Francesco Pacelli. Diario della Conciliazione. Con verbali e appendici di documenti, Città del Vaticano 1959*. Weitere wichtige Quellen in Francesco Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Bari 1966, S. 261—549.

¹⁰⁾ Text der Lateranverträge in: Lothar Schöppe (Hrsg.), *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate*, Frankfurt, Berlin 1964, S. 161—187. Zum folgenden vgl. Konrad Reppen, *Pius XI. und das faschistische Italien: Die Lateranverträge von 1929 und ihre Folgen*, in: Werner Pöls (Hrsg.), *Staat und Gesellschaft im politischen Wandel. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt = Festschrift f. Walter Bußmann zum 14. Januar 1979*, Stuttgart 1979, S. 331—359 (mit weiterer Literatur). Von der italienischen Literatur ist vor allem zu nennen: Pietro Scoppola, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari 1971²⁾; Sandro Rogari, *Santa Sede e fascismo. Dall' Aventino ai Patti Lateranensi. Con documenti inediti. Prefazione di Giovanni Spadolini*, Correggio Emilia 1977.

tive hinter den vielen, vielen Notizen und Entwürfen, Formulierungen und Gegenformulierungen gestanden haben. Unsere Hauptquelle, das Diarium Francesco Pacellis, ist sicherlich ein Dokument von einzigartiger Bedeutung. Es enthält aber kaum etwas über die Gründe, die den Papst bewogen haben, seinen Unterhändler in den insgesamt 139 Audienzen (im Verlauf von zweieinhalb Jahren) jeweils konkret anzuweisen, den Punkt A der anderen Seite vorzuschlagen, B mitzuteilen, C abzulehnen und die Erörterung über D hinauszuschieben usw. Über die jeweiligen Motive des Papstes für die Anweisung A, B, C oder D erfahren wir nahezu nichts. Bei einem Vertragswerk wie dem Lateranabkommen ist aber die Zielfrage von der Motivationsfrage nicht zu trennen. Diese würde sich zweifelsfrei nur aus Quellen rekonstruieren lassen, über die wir in diesem Falle nicht verfügen.

Eine derartige Quellensituation ist bei geschichtswissenschaftlichen Problemen allerdings nicht etwas Ungewöhnliches, sondern eher die Regel: Die Historiker müssen sich — auch sonst — meist damit begnügen, das einzelne (hier: die Vorgeschichte der Lateranverträge) aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus verständlich zu machen, wobei es in der Praxis keine wesentliche Rolle spielt, ob sie dieses Vorgehen analytisch oder hermeneutisch begründen. Der Zusammenhang des Ganzen aber ist gerade im Hinblick auf die Lateranverträge noch nicht mit der wünschenswerten Eindeutigkeit zu bestimmen. Denn wer will sich beim derzeitigen Stand unserer Kenntnisse zutrauen, mit genügender Sicherheit die Idealvorstellungen Papst Pius' XI. für den italienischen Staat zu bestimmen? War er bis 1912, als er nach Rom kam, oder bis 1922, als er Papst wurde, ein Konservativer in dem Sinne, daß er eigentlich hinter den liberalen Staat des Risorgimento zurück wollte? Oder war er ein Clerico Moderato, der — zumindest im Prinzip — mit diesem liberalen Staat auskommen konnte und wollte? Es hängt für die Beurteilung der päpstlichen Ziele mit den Lateranverträgen von dieser Frage nicht gerade alles, aber doch sehr viel ab. Unstrittig ist, daß diese Verträge die bedeutsamste außenpolitische Entscheidung eines Papstes zwischen 1870 und 1945, vielleicht noch weit darüber hinaus, darstellen. Die Römische Frage aus der Welt zu schaffen — für uns heute, fünfzig Jahre danach, eine bare Selbstverständlichkeit —, war damals eine Tat von wirklich säkularer Bedeutung.

Bereits vor Pius XI. und Mussolini war die Lösung der Römischen Frage von der Kirche wie vom Staat als prinzipiell lösungsfähig angesehen worden. Die jüngere Forschung hat zeigen können, daß eine Einigung bereits im Juni 1919 sicher nicht am Vatikan und vermutlich nicht an der italienischen Regierung (Orlando) gescheitert ist, sondern am König, der von Giolitti¹¹⁾ Maxime eines vertraglosen Nebeneinander („due parallele“: 30. März 1904¹²⁾) nicht abweichen wollte. Daß Italien 1929 mehr Konzessionen machen müsse, als 1919 gefordert wurden, ließ sich damals natürlich noch nicht erkennen. Unter Benedikt XV. war von Zahlungsverpflichtungen des italienischen Staates an den Hl. Stuhl noch nicht die Rede. Vermutlich dachte man damals auch noch nicht an ein Junktim zwischen einem Vertrag über die Lösung der Römischen Frage und einem Italienkonkordat, wengleich in diesem Punkt die Meinungen der Historiker auseinandergehen.

Was Pius XI. 1926 in die Ausgleichsverhandlungen neu eingebracht hat, war demnach dreierlei:

— Verzicht auf eine Internationalisierung der Römischen Frage, also Conciliazione¹³⁾ durch einen bilateralen Vertrag, ohne Einschaltung der übrigen Staatenwelt oder des Völkerbundes. De Gasperi hat dies 1929 bekanntlich als einen besonderen Pluspunkt bezeichnet.

— Forderungen nach einem Entschädigungsabkommen für die Vermögensverluste durch das Ende des Kirchenstaates und über einen

¹¹⁾ Der Liberale Giovanni Giolitti war vor 1914 der führende italienische Staatsmann, der sich politisch auch auf bewußt katholische Wähler und Kräfte stützen mußte, um Mehrheiten zu bekommen.

¹²⁾ Die Formel für das Staat-Kirche-Verhältnis im liberalen italienischen Nationalstaat des 19. Jahrhunderts lautete: „freie Kirche im freien Staat“ (so Camillo Cavour [1810—1861] am 27. März 1861). Mit „zwei Parallelen“ wollte Giolitti ausdrücken: Kirche und Staat sind voneinander unabhängige Kräfte, die ihre Beziehungen nicht vertraglich ordnen wollen, sondern, wie zwei Parallelen, nebeneinanderlaufen, aber sich (weder freundlich noch feindlich) treffen. Unabhängig davon machte er aber weiterhin starke Eingriffe des Staates in das innerkirchliche Leben Italiens geltend (Personalpolitik, Vermögensverwaltung usw.), die letztlich in der kontinentalen Souveränitätstheorie begründet wurden, wonach der Staat die oberste Rechtsquelle ist. Jede vertragliche Bindung zwischen Staat und Kirche bedeutete eine inhaltliche Einschränkung der formal nicht-ingeschränkten Souveränität und wurde daher von den Liberalen in der großen Mehrzahl abgelehnt (übrigens nicht nur in Italien).

¹³⁾ Wörtlich: „Versöhnung“. Gemeint ist der Ausgleich zwischen italienischem Nationalstaat, der 1870 den Kirchenstaat okkupiert hatte, und dem Hl. Stuhl.

Ausgleich für die vom Papst nie abgerufenen jährlichen Zahlungen des Staates nach den Bestimmungen des italienischen Garantiegesetzes von 1871.

— Forderung nach einem Junktim zwischen Conciliazione und Veränderung des italienischen Staatskirchenrechts, also Verbindung des Lateranvertrags mit einem Konkordat.

Die Einzelheiten der Verhandlungsgeschichte müssen hier natürlich ausgeklammert werden. Auf zwei für die Interpretation der päpstlichen Motive besonders wichtige Punkte ist jedoch einzugehen:

Der erste betrifft den relativ späten Beginn der Verhandlungen. Sie setzten, wie erwähnt, am 6. August 1926 ein, obgleich Italien bereits fünfzehn Monate früher Verhandlungen ins Gespräch gebracht hatte. Der Justizminister Rocco hatte dem Senator Santucci, einem Vertrauten Gasparris, am 21. Mai 1925 erklärt, er stimme den von Santucci entwickelten Bedingungen für eine Conciliazione zu, schlage aber — in Abweichung von dessen Vorschlägen — die Lösung in Form eines bilateralen Vertrages vor. Das war eine klare Verhandlungsofferte. Der Papst aber — ließ die Dinge liegen.

Im weiteren Verlauf des Jahres 1925 hat die 18er-Kommission unter Mattei-Gentili¹⁴⁾ eine Reform des italienischen Staatskirchenrechtes beraten. Das Ergebnis entsprach so sehr den kirchlichen Wünschen, daß im Januar 1926 bereits die schriftliche Zustimmung von zehn Kardinälen und 127 Bischöfen bei Mussolini eingegangen war. Ein wichtiger Teil des späteren Laterankonkordates war damit materiell erarbeitet. Pius XI. aber erklärte am 26. Dezember 1925 intern und am 16. Februar 1926 öffentlich und amtlich, daß er dies — so — nicht akzeptiere. Warum zögerte er? Hier ist zu beachten, daß zwar Mussolinis Kirchenpolitik die Voraussetzungen für die Verhandlungsgespräche geschaffen hatte, der Termin für den Beginn aber vom Vatikan bestimmt worden war. Warum geschah das so relativ spät?

Die beste Erklärung dafür findet sich bei de Felice¹⁵⁾: Der Papst wollte die Konsolidie-

rung der Diktatur Mussolinis abwarten, der sich seit dem 3. Januar 1925 mit den anderen alten Machteliten (König, Administration, Heer, Justiz, Wirtschaftsorganisationen) einigte, aber erst im Frühjahr 1926 die intransigenten, die „eigentlichen“ Faschisten entmachtete: Farinacci ist am 30. März 1926 durch Turati als Generalsekretär des Partito Nazionale Fascista abgelöst worden. Nunmehr hob sich Mussolinis tatsächliches System deutlich von seiner namengebenden Bewegung und von deren legitimierenden Ideen ab. Das Abdrängen der eigentlichen Faschisten von der Macht, das Arrangement des charismatischen Diktators mit den „fiancheggiatori“¹⁶⁾, war in wesentlichen Stücken vollzogen oder eingeleitet, ehe der Papst sich in Gespräche einließ. Das bedeutet aber: der eigentliche Partner der Lateranverhandlungen repräsentierte ein System, das sich selbst zwar „totalitär“ nannte, aber einige wesentliche Bedingungen unseres heutigen Totalitarismus-Begriffs¹⁷⁾ nicht erfüllte, sondern in mancherlei Hinsicht eher autoritär als totalitär zu nennen ist. Die Freiheit war in Mussolinis Italien seit 1925/26 erheblich eingeengt; sie war aber nicht, wie in Stalins Rußland und Hitlers Deutschland, aufgehoben. Mussolini stützte seine Herrschaft weniger auf Terror als auf Geheimpolizei und Propaganda¹⁸⁾.

II: L'organizzazione dello Stato fascista 1919—1925, Turin 1968, S. 106—115; vgl. auch K. Repgen (Anm. 10), S. 340 f. — Zu de Felice vgl. allgemein: Renzo de Felice, Der Faschismus. Ein Interview von Michael A. Ledeen. Mit einem Nachwort von Jens Petersen, Stuttgart 1977.

¹⁶⁾ Mit „fiancheggiatori“ bezeichnen die Italiener die zahlreichen „Mitläufer“ Mussolinis, die nicht Faschisten waren, ihn aber unterstützten (militärisch: „fiancheggiare“ = „flankieren“), um die intransigenten Faschisten zurückzudrängen.

¹⁷⁾ Die Literatur über den Totalitarismus-Begriff und der Streit über seine Verwendungsfähigkeit sind bekanntlich sehr groß. Ich nenne nur, worauf ich mich hier stütze: Hans Buchheim, Totalitäre Herrschaft. Wesen und Merkmale, München 1962; Klaus Hildebrand, Stufen der Totalitarismus-Forschung, in: Politische Vierteljahresschrift 9 (1968), S. 397—422; Leonard B. Shapiro, Totalitarismus, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft VI, Freiburg, Basel, Wien 1972, S. 466—490; D. Albrecht, Zum Begriff des Totalitarismus, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 26 (1975), S. 135—141; Karl Dietrich Bracher, Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie, München 1976. Manfred Funke (Hrsg.), Totalitarismus. Ein Studien-Reader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen, Düsseldorf 1978; Karl Dietrich Bracher, Streit um Worte — Streit um Werte. Über den kontroversen Gebrauch der Begriffe Faschismus und Totalitarismus, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Dezember 1978. — Meine Auffassung über den Vorzug des Totalitarismus-Begriffs vor einem generalisierenden (also über die italienische Ge-

¹⁴⁾ Paul Mattei-Gentili, ehemaliger Abgeordneter der katholischen Volkspartei, der sich 1923 von dieser getrennt hatte, war in Mussolinis Regierung Unterstaatssekretär.

¹⁵⁾ Renzo de Felice, geb. 1929, Ordinarius für neuere Geschichte an der Universität Rom, ist Verfasser einer auf sechs Bände angelegten und weitestgehend auf ungedrucktem Aktenmaterial beruhenden Mussolini-Biographie und einer der führenden italienischen Historiker von heute. Zur Sache hier vgl. R. de Felice, Mussolini il fascista.

Der zweite, noch bedeutsamere Umstand für die Erkenntnis der Motive Pius' XI. ergibt sich, wenn man nach den Gründen für die mehrfachen, teilweise monatelangen Verhandlungsunterbrechungen in den Jahren 1927 und 1928 fragt. Ein Teil von ihnen geht auf Mussolinis Konto zurück, der auf Zeitgewinn spielte; dies interessiert uns hier nicht. Wo hingegen die Unterbrechungen vom Vatikan erzwungen wurden, der dadurch die entscheidendste Ernsthaftigkeit seiner Verhandlungsziele signalisierte, ging es allemal nicht um Fragen des Lateranvertrages, sondern um Konkordats-Probleme. Offenkundig interessierten den Papst die Conciliazione, der Schlußstrich unter die gewesene Geschichte des Kirchenstaates, weniger als die Frage nach der künftigen Stellung der Kirche in Italien, das heißt nach dem Stellenwert, der Bedeutung, der Funktion der katholischen Kirche für die italienische Zukunft. Fundamentale Probleme waren hier die Forderung nach Einbau des kanonischen Eherechts in das italienische Zivilrecht, die Pius XI. zu einer *conditio sine qua non* gemacht hat (20. Januar 1929), und nach der Reform des italienischen Schulwesens (Religionsunterricht, kirchlicher Einfluß) — beides Punkte von größter gesellschaftspolitischer Brisanz und daher mehr als nur rechtstechnisch komplizierte Probleme.

Es scheint mir für die Beurteilung Pius' XI. überaus bezeichnend zu sein, daß die rigorose Ablehnung des bildungspolitischen Maximalprogramms der Kurie vom 5. Dezember 1926 im italienischen Gegenentwurf vom 22. Februar 1927 den weiteren Fortgang der Unterhandlungen *nicht* belastet hat. Die knappe Formulierung des italienischen Entwurfs stellte nicht nur umfangmäßig ein Minimum dar, sondern auch sachlich. Der endgültige Konkordatstext bedeutete in den Schulfragen keineswegs die Mitte zwischen diesen beiden Extremen, sondern kam dem Staat entgegen. Er konzedierte schöne Absichtserklärungen und wenig Substanz. Ganz anders im Eherecht, wo der Papst mit granitener Härte aufgetreten ist. Als der italienische Justizminister sachlich nicht unzutreffend erklärte, es würde dadurch das Zivil-

schichte und die Geschichte der Jahre 1918—1945 hinausreichenden) Faschismus-Begriff demnächst in dem Artikel „Faschismus“ in: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck 1980².

¹⁸⁾ Jens Petersen (Anm. 14), S. 131: „Die Tätigkeit des politischen Sondergerichts 1926—1939 (4 600 Verurteilungen mit insgesamt 28 000 Jahre Haft, neun Todesurteile) zeigt in der Tat, daß die terroristische Seite des Regimes [Mussolinis] vielfach nur potentiell blieb.“

recht geradezu auf den Kopf gestellt, machte Pius XI. klar, daß dann eben das gesamte Vertragswerk scheitern solle — und setzte sich damit bei Mussolini durch. Offenkundig lag dem Papst mehr an kirchlichem Einfluß auf die italienische Familie als auf die italienische Schule.

Dies bedeutete aber keineswegs Desinteresse an kirchlicher Einwirkungsmöglichkeit auf die italienische Jugend. Im Gegenteil: Die Existenz einer organisierten katholischen Jugend ist für mich „viel wichtiger als die Römische Frage“, erklärte er seinem Unterhändler am 22. Dezember 1926. Und weil dies eine Sache von so zentraler Angelegenheit war, hat der Vatikan wegen dieses Punktes die Verhandlungen zweimal unterbrochen (Anfang 1927 und Frühjahr 1928). Pius XI. hatte eben theoretisch und praktisch höchstes Interesse an dem Kampf um die Seelen der Jugend gerade Italiens. Nur wollte er diesen nicht primär durch die Institution Schule führen, sondern durch die unmittelbar vom Papst, Bischöfen und Pfarrern abhängigen Organisationen der Katholischen Aktion. Er hatte diese am 30. November 1922, unmittelbar nach der Bildung der Koalitionsregierung Mussolini, neu konstituiert. Am 2. Oktober 1923 gab er ihr eine neue Satzung, in der die Aufgaben der Katholischen Aktion deutlich vom Parteipolitischen abgegrenzt waren.

Vorhergegangen war, daß der Vatikan seit Ende Mai 1923 die offene Unterstützung der Katholischen Volkspartei eingestellt hatte. Die satzungsmäßige und rechtliche Ausschaltung des Parteipolitischen aus dem Aufgabenfeld der Katholischen Aktion bedeutete natürlich nicht, daß nunmehr die unendlich vielen Berührungspunkte zwischen den katholischen Organisationen und den *Popolari*¹⁹⁾ weggefallen wären: genannt seien nur die vielfältigen Personalunionen, besonders auf lokaler und regionaler Ebene. Da die Katholische Aktion *de iure* keine parteipolitischen Ziele verfolgte, wurde sie von der „Gleichschaltung“ Italiens in den Jahren 1925/26 zunächst nicht betroffen. Die Regierung unternahm gegen sie nichts, und für Gewalttaten lokaler faschistischer Gruppen auch gegen den lokalen Sitz²⁰⁾ mancher katholischen Aktion konnte nicht, jedenfalls nicht unbedingt, die Regierung verantwortlich gemacht werden.

¹⁹⁾ Partito popolare italiano (PPI), gegründet 1919. Die Mitglieder wurden daher „*Popolari*“ genannt. — Der PPI war ein Vorläufer der heutigen „*Democrazia cristiana*“.

²⁰⁾ Klubhäuser, Jugendheime, Redaktionen lokaler Zeitungen, Büros usw.

Bedrohlich wurde es aber Ende November 1926, als die Kurie von der Vorbereitung gesetzesförmiger Bestimmungen erfuhr, die darauf zielten, die gesamte außerschulische Jugendarbeit für die faschistischen Jugendorganisationen zu monopolisieren und die Kirche dabei entweder auszuschalten oder dem Regime unterzuordnen. Der Gegenzug der Kurie bestand darin, im Konkordat eine Bestandsgarantie für die Katholische Aktion zu verlangen. Daran hatte man Anfang November 1926, als Francesco Pacelli und Gasparri die einzelnen Materien für das Italienkonkordat zusammenstellten, noch nicht gedacht. Hingegen findet sich eine derartige Bestandsgarantieklausel in dem ersten vatikanischen Konkordatsentwurf vom 5. Dezember 1926. Diese Klausel ist ohne eigentlich substantielle Veränderungen in die weiteren Textentwürfe übernommen worden und hat schließlich den Artikel 43 des Laterankonkordates²¹⁾ gebildet.

Die völkerrechtliche Absicherung der Existenz katholischer Organisationen durch Einbeziehung in ein Konkordat war kein grundstürzend neuer Gedanke Anfang Dezember 1926; bereits im Lettischen Konkordat von 1922 findet sich eine derartige Klausel. Nur kam einer Regelung für die 450 000 Katholiken in dem kleinen baltischen Staatswesen natürlich unvergleichlich viel weniger Bedeutung zu als einer Regelung, die für 42 000 000 katholischer Italiener galt. Gelang die Absicherung hier, so war eine vom Regime unabhängige, über die Sakristeimauern hinausstrahlende Präsenz der Kirche in die italienische Lebenswelt hinein erreicht, gerade auch für die Jugend. Die Diktatur Mussolinis konnte sich in diesem Bereich dann nicht ins Totalitäre (mit heutigen Begriffen zu sprechen) verändern. Die Kirche blieb in Italien auch unter den veränderten Bedingungen der sich modernisierenden Welt nicht nur präsent, sondern eine Lebensmacht, die vom Regime unabhängig war.

Um dieses Ziel zu erreichen, hat der Papst Vorleistungen gebracht. Für das staatliche Ja

²¹⁾ Text (in deutscher Übersetzung bei Lothar Schöppe [Anm. 10]):

[Abs. 1:] Der Italienische Staat erkennt die der Katholischen Aktion Italiens unterstehenden Organisationen an, soweit sie nach der Anordnung des Heiligen Stuhles selbst ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei und in unmittelbarer Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie zur Verbreitung und Verwirklichung der katholischen Grundsätze entfalten.

[Abs. 2:] Der Heilige Stuhl benutzt die Gelegenheit des Abschlusses dieses Konkordates, um für alle Geistlichen und Ordensleute in Italien das Verbot zu erneuern, sich bei irgendeiner politischen Partei einzuschreiben und zu betätigen."

zur Aufnahme der Bestandsgarantie in die Konkordatsmaterien gab der Vatikan im Januar 1927 die Hälfte der existierenden katholischen Pfadfindergruppen preis. Im April 1928 opferte er auch die andere Hälfte dieser Eliteorganisation, erhielt aber dadurch eine Ausnahmebestimmung für Pfarrjugendgruppen von bereits allgemein verfügbaren Auflösungsbestimmungen. Im übrigen hatte die vatikanische Verhandlungsposition eine politisch schwache Stelle: sie setzte den Papst unter Erfolgszwang. Wollte er seine Katholische Aktion durch das Konkordat retten, so mußte er sich in den übrigen Punkten mit Mussolini geeinigt haben. Daß dieser bei seiner vorzüglichen Witterung für taktische Chancen diesen Zusammenhang nicht bemerkt haben sollte, ist unwahrscheinlich. Das hat man wohl auch im Vatikan bedacht. Aber es gab offenbar keine Alternative.

Die Textgeschichte des Artikels 43 bietet keinen Anlaß, hier ins Detail zu gehen. Weniger wegen seiner Auswirkungen auf die italienischen Verhältnisse als wegen seiner Bedeutung für die Entstehung des Reichskonkordats von 1933 muß jedoch angefügt werden, daß die Bestandsgarantieklausel der Katholischen Aktion bereits im ersten, internen vatikanischen Textentwurf durch einen Absatz 2 ergänzt war, der den Klerus betraf. Absatz 1 handelte vom Schutz bzw. der Anerkennung der katholischen Organisationen, die ihre Tätigkeit „außerhalb jeder politischen Partei“ (fuori e sopra di ogni partito) ausüben würden. Mit innerem Bezug darauf lautete es im Absatz 2: Der Hl. Stuhl erneuert für den italienischen Welt- und Ordensklerus das Verbot, irgendeiner politischen Partei anzugehören oder Funktionen darin zu übernehmen. So hieß es am 5. Dezember 1926, und so blieb es am 11. Februar 1929, wenn auch mit etwas anderen Worten.

Im übrigen hat der Absatz 2 des Art. 43 in keinem Stadium der Verhandlungen irgendwie nennenswerte Bedeutung gewonnen. Er wurde formuliert, akzeptiert und war danach beschlossene Sache, seit Januar/Februar 1927.

Hingegen ist diese Vereinbarung des Laterankonkordats über die Entpolitisierung des Klerus seit 1929 — vor allem in Deutschland — gern als eine erhebliche Konzession des Papstes an Mussolini interpretiert worden. Ich halte diese Interpretation für problematisch, weil sie zu sehr die deutschen und zu wenig die vatikanischen und italienischen Verhältnisse berücksichtigt. Eine gewisse Konzession an den Staat Mussolinis war die Vereinbarung natürlich schon; denn das bisher ausschließlich innerkirchliche Recht wur-

de durch die Aufnahme in das Konkordat bilaterales Vertragsrecht. Bis zum 11. Februar 1929 hätte der Papst jederzeit das Parteipolitikverbot des italienischen Klerus aufheben können, ohne eine staatliche Institution auch nur zu konsultieren oder zu informieren. Nach dem Inkrafttreten des Konkordats aber hätte er dazu der Zustimmung der italienischen Regierung bedurft. Seine Dispositionsfreiheit wurde also eingeengt. Das war eine unbestreitbare Konzession.

Das Ausmaß dieser Konzession aber war aus drei Gründen relativ gering:

Erstens hatte Italien eine derartige vertragsrechtliche Bindung des Papstes nicht verlangt. Es ist immer etwas anderes, ob man bei Vertragsverhandlungen sagt: „ich habe schon immer, und außerdem binde ich mich darin jetzt auch Dir gegenüber“, oder ob man sagen muß: „weil Du willst, gebe ich Dir“.

Zweitens entsprach dieses Verbot den allgemeinen kirchlichen Prinzipien, nicht nur den persönlichen Auffassungen des Papstes Pius XI. Auch sein Vorgänger war der Meinung, ein Priester sei für alle Menschen da, und das parteipolitische Engagement könne die Seelsorge belasten. Daher beobachtete er das Einströmen des italienischen Klerus in die Parteipolitik seit 1919 nicht ohne Sorge. Ob er allerdings, wäre er nicht so früh gestorben, so radikal durchgegriffen hätte wie sein Nachfolger in den Jahren 1923/1924, läßt sich nicht entscheiden.

Drittens veränderte das Konkordatsrecht in diesem Punkte nicht einen bestehenden Zustand, sondern es bestätigte ihn. Denn das Verbot galt kirchlich schon seit mehr als zwei Jahren. Pius XI. hatte nach der Spaltung der Volkspartei im Frühjahr 1923 den nicht organisatorischen, aber faktischen Zusammenhang zwischen Kirche, oder sagen wir besser: zwischen Katholizismus und Popolari-Partei mit großer Härte gelöst. Don Sturzo²²⁾ wurde zwischen Ende Juni 1923 und Ende Oktober 1924 zunächst aus dem Parteivorsitz geholt und schließlich in die Emigration geschickt. Im Zusammenhang mit den Kammer-Wahlen vom 6. April 1924 erließ die Religiosenkongregation²³⁾ am 10. Februar 1924 restriktive Bestimmungen für den italienischen Ordensklerus. Am 11. September 1924, mitten in der Matteotti-Krise²⁴⁾, verbot

²²⁾ Luigi Sturzo (1871—1959), Priester, 1919 Gründer und bis 1923 Führer der Popolari-Partei.

²³⁾ Die für die Ordensleute („Religiosen“) zuständige Kardinals-Kongregation und damit die oberste vatikanische Behörde für Ordensleute.

²⁴⁾ Der sozialistische Politiker Giacomo Matteotti wurde am 10. Juni 1924 durch faschistische Terror-

der Papst den aventinischen Popolari²⁵⁾ öffentlich eine Koalition mit den verfassungstreuen Sozialisten. Am 23. September verpflichtete Gasparri die italienischen Bischöfe, dafür zu sorgen, daß die Weltpriester nicht mehr parteipolitisch tätig wären. Diese Anordnung betraf sehr viele Geistliche: Die deutsche Vatikanbotschaft schätzte, daß vorher etwa 90 % der Pfarrer Volksparteimitglied gewesen seien.

Bei vielen Popolari haben diese Entscheidungen des Papstes schmerzende Narben hinterlassen, wie noch in der heutigen Historiographie deutlich zu spüren ist. Da sich beim derzeitigen Forschungsstand die Gesichtspunkte, welche den Papst damals bei diesen unerbittlich durchgesetzten Entscheidungen geleitet haben, nur hypothetisch bestimmen ließen, möchte ich darauf nicht weiter eingehen. Wichtiger ist für unseren Zusammenhang die Frage, welche Folgen mit diesen Entscheidungen in Zusammenhang gebracht werden können. Ich erblicke sie in vier Punkten: *Erstens* hat das Zurückziehen des Klerus offensichtlich die enorm schnelle Machtbefestigung des Mussolini-Regimes nach dem 3. Januar 1925 zu ihrem Teil mitbegünstigt. *Zweitens* hatte unter den negativen Folgen zunächst die Volkspartei zu leiden. Deren Zustand ähnelte Ende 1925 der Lage, in der sich die deutsche Zentrumsparlei im Juni 1933 befunden hat: sie war am Ende. Aber dies war nicht die einzige Konsequenz der päpstlichen Politik. Das Verbot der Parteipolitik gab nämlich *drittens* dem Klerus Schutz vor einer Integration in die faschistischen Organisationen. Geistliche durften nun aus kirchenrechtlichen Gründen auch bei den Faschisten nicht Mitglied werden; und durch entsprechenden öffentlichen Druck erzwang der Papst *viertens* im Dezember 1925 von Mussolini das parteiamtliche Anerkenntnis, daß Kleriker keinen faschistischen Organisationen beitreten dürften, auch keinen Standesor-

risten ermordet. Das führte zu einer schweren Staatskrise, in der schließlich nur noch die intransigenten Faschisten unbedingt zu Mussolini standen.

²⁵⁾ Nach dem Vorbild der Sezessionen der römischen Plebejer auf den Aventin (im 5. Jahrhundert vor Christus) boykottierte ein Teil der italienischen Parlamentsabgeordneten nach dem Matteotti-Mord das Parlament und tagte auf dem Aventin, darunter auch Reform-Sozialisten und Popolari. Der Versuch, auf diese Weise einen Druck der öffentlichen Meinung zu erzwingen, scheiterte. Mussolini überstand die Matteotti-Krise durch den Staatsstreich vom 3. Januar 1925 und etablierte danach seine Diktatur; mit den Gesetzen und Maßnahmen vom 5. bis 9. November 1926 war der alte, liberal-demokratische Verfassungsstaat tot.

ganisationen, was vor allem für Geistliche im Schuldienst hochbedeutsam war.

Man darf das Verbot von 1924 also nicht allein in seiner Wirkung auf die Volkspartei würdigen. Es übte nach deren Verschwinden eine wichtige Schutzfunktion für den Klerus aus und verhinderte auf diesem Sektor eine totalitaristische Installierung des Regimes. Infolgedessen war die Einfügung des Entpolitisierungsabsatzes in den vatikanischen Konkordatsentwurf ein für Mussolini nur zweifelhafter Vorteil. Der Papst legte sich zwar ihm gegenüber fest und verzichtete damit auf ein Stück künftiger Entscheidungsfreiheit. Zugleich aber stärkte der Vatikan auf diese Weise die kirchliche Eigenständigkeit, ihre Unabhängigkeit sowohl von der faschistischen Bewegung wie von Mussolinis Regime. Ein derartiges Verbot bedeutet im totalitären System kaum eine Diskriminierung, sondern garantiert einen gewissen Freiheitsraum und gibt nicht zuletzt einen Schutz vor der Verlockung oder Erpressung, politischer Funktionsträger im Dienste und nach dem Willen des Regimes zu werden. Für diesen Sachverhalt bieten die Situation der Berufsoffiziere im Dritten Reich und die Situation des katholischen Klerus in Gesamtdeutschland nach 1933 und in der sowjetrussischen Besatzungszone nach 1945 viel Anschauungsmaterial. Der Artikel 43, 2 des Laterankonkordats war also nicht einfach eine Konzession des Papstes an Mussolini, sondern zugleich eine Stärkung der kirchlichen Position.

Wenn wir nun zu unserer Ausgangsfrage zurückkehren, ob die Lateranverträge als Ganzes, wie sie am 11. Februar 1929 unterzeichnet und am 7. Juni 1929 ratifiziert worden sind, nach der Auffassung des Papstes als „gut“ oder nur als „best-erreichbar“ zu bewerten waren, so fehlt es wiederum an Quellen oder konkludenten Handlungen, aus denen sich eine eindeutige Antwort einfach ablesen ließe. Dem nahezu allgemeinen Jubel des italienischen Volkes über die Conciliazione entsprach der Papst in den ersten Tagen nach der Unterzeichnung durch emphatisches Lob des Vertragswerks. Liest man einige Passagen seiner Ansprache vom 13. Februar, die sofort die Runde durch die ganze Welt machten, so stellte Pius XI. sich anscheinend ohne alle Einschränkungen hinter das gesamte Vertragswerk. Da wird Mussolini gelobt als der „Mann, den uns die Vorsehung geschickt hat“, da werden Grundpositionen des liberalen Staatsdenkens als „Fetisch“ abqualifiziert, und da werden die Folgen des Lateranvertragswerkes so ausgemalt: „certissimamente gli avvenimenti ... sono

destinati a produrre ... frutti preziosi per la gloria di Cristo Re, per l'onore della Santa Madre Chiesa, per il bene delle anime, per il bene d'Italia e di tante care anime ...; per il bene del mondo interno ...“²⁶⁾. Das klingt, auch wenn die rhetorischen Überhöhungen in Rechnung gestellt werden, als habe der Papst im Februar 1929 gehofft, daß es jetzt gelingen könne, aus Italien wieder einen „katholischen“ Staat, ein katholisches Gemeinwesen im Sinne der vorliberalen Epoche zu machen. Also — in den Augen des Papstes — ein „guter“ Vertrag?

Eine solche Interpretation könnte sich zwar auf einen Teil des zeitgenössischen Verständnisses berufen und wird bis heute wiederholt. Sie hängt aber von dem meiner Ansicht nach nicht ausreichend bewiesenen und beim derzeitigen Stand unserer Quellenkenntnisse auch nicht hinreichend beweisbaren Vorverständnis ab, mit dem man an Pius XI. herangeht: War er im Grunde seines Herzens ein konservativer Lombarde oder ein Clerico Moderato aus Mailand? Beide Interpretationen wären möglich — und je nach dem käme man dann zu dem Schluß, daß die Verträge für den Papst entweder „best-erreichbar“ oder aber „gut“ gewesen seien. Doch wie auch immer man sich in dieser Frage entscheiden mag, die Erfahrung, die Pius XI. nach der Unterzeichnung der Verträge binnen drei Monaten mit Mussolini machte, müssen ihn belehrt haben, daß für eine Konzeption der Lateranverträge als „gut“ (und damit als Instrument für das Zurückgehen hinter die liberale Epoche) die unerläßlichen Voraussetzungen auf seiten des Vertragspartners schlechterdings fehlten, daß auch nach 1929 „Stato Cattolico“ und „Stato Fascista“ ebenso unterschiedliche Konzeptionen darstellten, wie sie es vor Beginn der Lateranvertragsverhandlungen gewesen waren.

Nach einem Vierteljahr hatten die vatikanisch-italienischen Beziehungen sich schon so verschlechtert, daß der Papst am 14. Mai das Vertragswerk nicht mehr einfach überschwinglich loben konnte, sondern die Tatsache des Abschlusses vehement verteidigen mußte, wobei er den überaus drastischen Satz formuliert hat: „Wenn es sich darum handeln würde, eine einzige Seele zu retten, einen größeren Schaden von den Seelen abzuwenden, so würden Wir den Mut haben, auch mit dem Teufel in Person zu verhandeln.“ Ein erfahrener Diplomat schloß aus dieser Anspra-

²⁶⁾ „Ganz gewiß: diese Ereignisse werden kostbare Frucht tragen, zur Verherrlichung Christus des Königs, zur Ehre der Heiligen Mutter Kirche, zum Wohl der Seelen, zum Wohl Italiens und so vieler, [uns] so teuren Seelen, ja für das Wohl der gesamten Welt.“

che, daß „der zwischen der Kirche und dem Faschismus offensichtlich bestehende Gegensatz der Weltanschauungen auch in Zukunft zu einer unübersehbaren Reihe von gegenseitigen Reibungen und Schwierigkeiten führen wird“. Diese Prognose hat sich durchaus erfüllt, wie sich an den Krisen von 1931 und 1938 nachweisen ließe²⁷⁾.

Ich halte es für unwahrscheinlich, daß Pius XI. bei jener zugespitzten Formulierung vom Teufel in Person allein an seine Verhandlungen mit Mussolini gedacht hat, sondern vermute, daß ihm dabei auch diejenigen mit der Sowjetunion vor dem geistigen Auge gestanden haben. Doch wie auch immer: schon im Mai 1929 betrachtete der Papst die Verträge vom 11. Februar 1929 nicht einfach als „gut“, als Idealvertrag oder Idealkonkordat, sondern (nur) als etwas „Best-Ereichbares“. Dieses Best-Ereichbare ließ sich allerdings unter dem Aspekt der Seelsorgemöglichkeiten durchaus rechtfertigen, was an dieser Stelle nicht im einzelnen nachgewiesen werden muß. Man denke nur daran, daß 1929 außer dem Eherecht und dem Religionsunterricht erreicht wurde, daß die Hineinregiererei des Staates in die kirchliche Personalpolitik und in die Vermögensverwaltung aufhörte, und daß das katholische Organisationswesen durch den Konkordatsartikel 43 dem Katholizismus

²⁷⁾ Im Frühjahr 1931 kam es zu einem schweren Zusammenstoß zwischen dem Vatikan und Mussolinis Staat über die Frage, ob und in welchem Umfange die Organisationen der Katholischen Aktion auf rein religiöse Betätigung beschränkt seien. Spektakuläre Akte waren kirchlicherseits ein öffentlicher Brief des Papstes an den Mailänder Kardinal Ildefonso Schuster (1929—1954) vom 26. April und die Enzyklika „Non abbiamo bisogno“ vom 29. Juni 1931, von seiten Mussolinis die Auflösung der katholischen Jugend- und Studentengruppen durch die Polizei am 29. Mai 1931. Der Streit wurde beigelegt durch ein Abkommen vom 2. September 1931.

Die Krise von 1938, deren Höhepunkt in die Tage der Novemberpogrome gegen die Juden in Deutschland fiel, entzündete sich an der Übertragung von Teilen des nationalsozialistischen „Rasse“-Rechts in die italienische Gesetzgebung. Das hatte zur Folge, daß eine kirchlich geschlossene Ehe zwischen einem (getauften oder ungetauften) Juden und einem Katholiken ihre (gemäß Art. 34 Abs. 1 Lateran-Konkordat) bestehende zivilrechtliche Wirkung verlor. Der Hl. Stuhl konnte diese Novellierung des italienischen Rechts nicht verhindern, hat sie aber weder rechtlich noch faktisch anerkannt. — Bereits durch einen Erlaß vom 13. April 1938 hatte der Vatikan alle katholischen Hochschulen und Fakultäten in der gesamten Welt angewiesen, sich um eine Widerlegung der Rassenideologie, des Pantheismus und der totalitären Staatsidee zu kümmern, wobei besonders die Fächer Biologie, Geschichte, Philosophie, Apologetik, Moraltheologie und Jura angesprochen wurden. Für Einzelheiten vgl. K. Reppen (Anm. 10), S. 351—359.

unabhängig von Bischöfen und Priestern eine Präsenz sicherte, die gesellschaftspolitisch (und damit indirekt auch politisch) unendlich viel bedeutet hat. Die positiven Folgen der Lateranverträge für den Papst als Haupt der Weltkirche aber sind so offenkundig, daß darüber noch weniger ausgeführt werden muß. Nur auf einen, gern übersehenen Gesichtspunkt möchte ich aufmerksam machen: Es war für die unerläßliche Unabhängigkeit des Papsttums ein kaum hoch genug einzuschätzender Vorteil, daß die Zentrale der Weltkirche, die durch das Finanzabkommen vom italienischen Staat 1,75 Milliarden Lire erhielt (und zwar die aufgewerteten Lire des Jahres 1929), wirtschaftlich-finanziell wieder etwas auf eigene Füße zu stehen kam. Wer will, daß der Papst unabhängig sei, muß dies positiv bewerten.

Aber, so ist damals eingewendet worden und wird bis heute wiederholt: Darf der Papst Verträge, auch bei unbestreitbarem Nutzen für die kirchlichen Interessen, mit einem Regime abschließen, das, wie damals das italienische, „Freiheit und Menschenwürde unterdrückt“? Mit solchen Begründungen denunzierte die linke Auslandspresse in Frankreich, Österreich und in der Schweiz damals die Lateranverträge als ein „Bündnis der Schwarzkutten mit den Schwarzhemden“. Hingegen hieß die Antwort auf diese Frage für Pius XI. unzweifelhaft: Ja, man darf — und dafür konnte er ja viele gute Gründe anführen; denn selbst wenn man die propagandistische Umdeutung der Lateranverträge in ein „Bündnis“ als Sprachregelung einmal akzeptieren würde, so bliebe doch festzuhalten, daß der Pakt vom 11. Februar 1929 kein Unterwerfungsvertrag gewesen ist, sondern sorgfältig abgewogene und ausgehandelte Bedingungen enthielt. Sie dienten weniger der Einfügung der Kirche in das System Mussolinis als vielmehr einer vom System vertragsrechtlich garantierten Anerkennung, daß auf die Eingliederung der Kirche in das System, genauer: die Verfügungsgewalt des Systems über die Kirche, verzichtet werde. Die Kirche wurde 1929 in Italien unabhängiger, als sie vorher gewesen war. Sie gefährdete 1929 nicht ihr eigenes Selbst, sondern sie sicherte dieses Selbst rechtlich ab. Die Lateranverträge haben Mussolini einen politischen Prestigegewinn erbracht wie nichts zuvor und nichts danach. Jetzt setzten für ihn die „anni del consenso“²⁸⁾ ein. Das dürfte dem Vatikan nicht überraschend gewesen sein. Er hat

²⁸⁾ Renzo de Felice hat im vierten Teil seiner Mussolini-Biographie die Jahre 1929—1936 als die „Jahre der Zustimmung“ bezeichnet, in denen

aber darauf vertraut, daß die rechtliche und institutionelle Garantie der kirchlichen Autonomie eine Stärkung des wichtigsten Boll-

werks gegen die Verwandlung Italiens in ein (nach heutigen Begriffen) totalitäres System zutreffend gewesen ist.

IV. Der Papst und das Reichskonkordat (1933)

Wie bei den Lateranverträgen reicht auch die mittelbare Vorgeschichte des *Reichskonkordats*²⁹⁾ in die ersten Nachkriegsjahre zurück. Diplomatische Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl bestanden seit 1920, und schon 1919 setzten Bemühungen um eine konkordatäre Regelung ein. In mehrfach unterbrochenen Verhandlungsrunden ist es bis zu vollständig ausgearbeiteten Textentwürfen eines Reichskonkordats gekommen. Ein Abschluß aber kam nie zustande, da es an einer dafür nötigen Reichstagsmehrheit fehlte. Sie war nicht zu gewinnen, weil der Vatikan, anders als in Italien, in Deutschland das Hauptgewicht auf die *Schulfragen* legte. Der Papst wollte ein Reichskonkordat ohne vertragliche Absicherung des faktisch vorhandenen, aber nicht verfassungsmäßig garantierten Konfessionsschulwesens nicht abschließen. Diese völkerrechtliche Garantie wollte kein Reichstag von 1920 bis 1932 geben. Dagegen rangierte die Regelung der erheblichen Differenzen, die bei uns zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen *Eherecht* bestanden, auf der vatikanischen Desideratenliste nur an untergeordneter Stelle. Wesentlich mehr Bedeutung gewann im Sommer 1932 eine eventuelle Garantie der Länderkonkordate (Bayern: 1924; Preußen: 1929; Baden: 1932). Sie waren an die Fortexistenz der Länder gebunden. Diese schien seit Papens Reichskanzlerschaft gefährdet (Preußenschlag, 20. Juli 1932). Über nennenswerte politische Konzessionsmöglichkeiten, mit denen der Papst das Deutsche Reich zu seinen Bedingungen hätte konkordatswillig machen können, verfügte der Vatikan, ehe Hitler am 30. Januar 1933 Reichskanzler wurde, nicht.

Es ist vor 1933 nie zur Sprache gekommen, in ein Reichskonkordat eine staatliche Bestandsgarantie für die katholischen Organisationen aufzunehmen. Das katholische Verbandswesen in Deutschland, älter, besser gegliedert und viel umfangreicher als in Italien und außerdem in seinen politisch relevanten

Mussolini das ganze Land hinter sich hatte (R. de Felice Mussolini il duce. I: Gli anno del consenso 1929—1936, Turin 1974).

²⁹⁾ Grundlegend bleibt: Ludwig Volk, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Von den Ansätzen in der Weimarer Republik bis zur Ratifizierung am 10. September 1933, Mainz 1972.

Massenorganisationen von den Bischöfen, vor allem finanziell, ziemlich unabhängig, bedurfte einer Konkordatsklausel nicht, weil die Weimarer Reichsverfassung (11. August 1919) Vereinigungsfreiheit garantierte. Ebenso bestand vor 1933 kein Bedürfnis, den katholischen Priestern in Deutschland das parteipolitische Engagement kirchenrechtlich zu verbieten. Seit dem Kulturkampf waren katholischer Klerus und politischer Katholizismus hier nicht geradezu identische, aber doch sehr komplementäre Begriffe geworden: der Zentrumskaplan unten und oben die Zentrumsprälaten waren eine eingebürgerte Institution, zum Ärger der anderen Parteien, aber so war es. So wie in Italien 1924 die Priester hier mit kirchenrechtlichen Mitteln aus der Zentrumspartei bzw. Bayerischen Volkspartei (BVP) herauszuholen, wäre für diese Parteien — nach dem übereinstimmenden Urteil von Freund und Feind — einer Katastrophe gleichgekommen und hätte kirchenpolitisch nur Schaden bedeutet.

In politischen Fragen war die deutsche Zentrumspartei zwar kein verlängerter Arm der Hierarchie; und die dauerhafte Koalition des Preußenzentrums mit der Sozialdemokratie seit 1920 mochte nicht nur dem Papst, sondern auch manchem anderen in Rom und in Deutschland ein Dorn im Auge sein. Es war aber nicht zu übersehen, daß gerade diese Koalition auch Vorteile für die Kirche brachte. „Pur riconoscendo tutti i difetti del Centro“, schrieb der Kardinalstaatssekretär Pacelli in einem vatikanisch-internen Brief am 28. September 1932, „esso rimane sempre, per quanto io sappia, l'unico partito su cui si possa fare sicuro assegnamento nelle cose della Chiesa“³⁰⁾. Da der Hl. Stuhl seine Politik nicht im reinen Gebiet der logischen Deduktionen ansiedeln konnte, sondern auf den konkreten Gegebenheiten aufzubauen hatte, gab es — vom Vatikan aus gesehen — für das Zentrum keine Alternative, dessen Vorsitzender seit 1928 erstmalig ein Priester war, der Kirchenrechtler und Konkordatspezialist Ludwig Kaas.

³⁰⁾ „Bei allen seinen Gebrechen bleibt das Zentrum immer noch, soweit ich sehe, die einzige Partei, auf die man in kirchlichen Angelegenheiten mit Sicherheit zählen kann“ (Übersetzung Ludwig Volks).

Natürlich hat man sich in deutschen Zentrumskreisen seit dem Untergang der Italienischen Volkspartei oft (zuweilen übrigens mit reichlich naiven Vorstellungen von dem Vatikan) gefragt, ob die für eine katholische Partei unerläßliche Rückbindung an Bischöfe und Papst fest genug sei. Dieses Problem in simple Propagandaformeln übertragen lautete dann: „Will (oder: wird) der Vatikan das Zentrum fallen lassen“? Auf diese Frage hat Heinrich Brüning, vermutlich seit 1931, subjektiv ebenso ehrlich wie objektiv falsch mit Ja geantwortet. Das war zum negativen Extrem hin ebenso irrig wie zum Positiven hin in breiten Kreisen braver Zentrumswähler viel zu viel Vertrauen auf den Vatikan herrschte, als ob er für den deutschen Katholizismus eine Art Reserveheer darstelle, durch welches das Zentrum im Notfall schon herausgehauen würde.

Weder das eine noch das andere *ist* geschehen, und beides *konnte* nicht geschehen. Die deutschen Bischöfe haben bis zum Schluß, auch noch zur Reichstagswahl vom 5. März 1933, ihre Gläubigen aufgefordert, politischen Katholizismus zu wählen. Zwei Drittel der bekenntnistreuen Katholiken haben dies auch getan. Dies ist unstrittig³¹⁾. Der Papst hat sich Anfang März 1933 gefragt, ob man bisher Hitlers Rolle als eines eventuellen Abwehrfaktors gegen den Bolschewismus richtig eingeschätzt habe. Aber in Politik ist diese Erwägung nicht umgesetzt worden, so daß die beiden wichtigsten Entscheidungen des deutschen Katholizismus im Frühjahr 1933 ohne römische Einwirkung zustande gekommen sind. Nicht weil Rom das wünschte, hat das Zentrum am 23. März 1933 Hitlers Ermächtigungsgesetz zugestimmt, und nicht, weil Rom das wünschte, haben die deutschen Bischöfe am 28. März 1933 ihre bisherigen Verbote und Warnungen vor dem Nationalsozialismus konditionaliter zurückgenommen. Der Tübinger Kirchenhistoriker Scholder ist in diesen beiden Punkten zwar anderer Meinung, hat mich aber nicht überzeugt. Ich bleibe dabei, daß der Plan, dem Vatikan Reichskonkordatsverhandlungen anzubieten, aus einer Einigung zwischen Papen und Hitler erwachsen ist und daß der Prälat Kaas von der Tatsächlichkeit der Berliner Absicht einer Konkordatsofferte erst am 8. April 1933 im D-Zug Brenner/Rom durch von Papen informiert worden ist.

³¹⁾ Vgl. dazu neuestens Jürgen F. Falter, Wer verhalf der NSDAP zum Sieg? Neuere Forschungsergebnisse zum parteipolitischen und sozialen Hintergrund der NSDAP-Wähler 1924 bis 1933, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 28—29/79, vom 14. Juli 1979, S. 3—21, hier: S. 16 f.

Zwei Tage später bot der deutsche Vizekanzler von Papen dem Kardinalsstaatssekretär ein Reichskonkordat zu eben jenen Bedingungen an, die Eugenio Pacelli in den Verhandlungen zwischen 1920 und 1932 nie hatte durchsetzen können. Es gelang Pacelli nicht, Zeit zu gewinnen, indem über einen eventuellen Modus vivendi gesprochen würde. Berlin wollte nichts anderes als ein Reichskonkordat. Die Regierung bot eine Garantie der Länderkonkordate an, eine Garantie des Konfessionsschulwesens, eine Garantie für die katholischen Verbände und vieles mehr, welches die Kirche wünschen mußte. Aber sie verlangte einen Gegenpreis, und die Berliner „Hauptgegenforderung“³²⁾ war hochpolitischer Natur: Entpolitisierung des deutschen Klerus nach dem Beispiel des Laterankonkordates Art. 43, 2, also ein generelles Verbot und damit ein Anschlag auf einen wahren Lebensnerv des Zentrums. Im übrigen hat Papen sein gesamtes Angebot wahrscheinlich in die Alternative ‚Annahme zu diesen Bedingungen — oder Kulturkampf auf der ganzen Linie‘ eingepackt.

Im Unterschied zu den Lateranvertragsverhandlungen konnte hier nicht der Papst den Termin des Gesprächsbeginns festlegen. Er konnte nicht abwarten, ob und in welcher Richtung sich Hitlers Herrschaft konsolidieren würde. Und natürlich konnte man in Rom bei dem verwirrenden Sich-Jagen widersprüchlicher Meldungen über sich überstürzende Ereignisse in der Karwoche 1933 noch nicht erkennen, daß Hitler in sieben Monaten unvergleichlich mehr Macht an sich reißen würde, als es Mussolini in sieben Jahren gelungen war. Wohin es in Deutschland laufen würde, meinte der Papst Mitte Mai, lasse sich noch nicht entscheiden.

Die Kurie hat sich auf Papens Gesprächsangebot in einer politisch ungeklärten Situation eingelassen. Ihre Gründe dafür hat sie nicht aktenkundig gemacht; sie sind aber unschwer zu erkennen: es gebot dies nicht allein der diplomatische Anstand (Hitler war schließlich

³²⁾ So der deutsche Unterhändler Franz von Papen gegenüber dem Vatikan-Referenten des Berliner Auswärtigen Amtes, ehe er nach Rom reiste, um dem Vatikan Reichskonkordatsverhandlungen anzubieten: Aufzeichnung Menshausens, 7. April 1933 (Alfons Kupper, Staatliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, Mainz 1969, S. 10). Daß der Vatikan das verstanden hat, beweist u. a. das Gutachten des deutschen Sekretärs des Kardinalstaatssekretärs Pacelli, Robert Leiber SJ, vom [29. Juni] 1933: „Artikel 31 [in diesem Stadium noch der Entpolitisierungsartikel], wegen dessen die [Berliner] Regierung *allein* [Hervorhebung von mir] das Konkordat macht“ (Ludwig Volk, Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933, Mainz 1969, S. 89).

legaler Regierungschef und als solcher von Moskau bis Washington hin anerkannt), sondern dies gebot die simple Vernunft; denn nicht nur Kommunisten und Sozialdemokraten, sondern auch der deutsche Katholizismus befanden sich damals schon in einer unverkennbaren Verfolgungssituation³³⁾. Es hatte sich im deutschen Staat schon so viel normativ verändert, daß die Kirche in einem bisher unbekanntem Ausmaß „konkordatsbedürftig“³⁴⁾ geworden war. In einer solchen Situation zu Gesprächen und Verhandlungen nicht bereit zu sein, wäre verantwortungsethisch kaum zu rechtfertigen gewesen.

Für den Fortgang der Verhandlungen wurde folgendes charakteristisch: Der Vatikan nahm einerseits das Berliner Angebot mit all seinen staatlichen Konzessionen als Gesprächsgrundlage an, bezog aber andererseits in dem Berliner Hauptpunkt (Entpolitisierung des Klerus) eine Verhandlungsposition, die gewisse Restriktionen vorsah, aber, indem sie deren konkreten Vollzug vom kirchlichen Ermessen abhängig machte, eine Konzession in Aussicht stellte, die, mit Berliner Augen betrachtet, keine war. Junker, Erdmann und Scholder haben aus diesem Mißverhältnis zwischen Berliner Angebot und vatikanischem Gegenangebot geschlossen, daß das (faktische) Nein der Kurie zur Entpolitisierung des Klerus nur verhandlungstaktisch gemeint gewesen sei³⁵⁾. Diese Interpretation

³³⁾ Vgl. dafür aus der neueren Literatur etwa Ulrich von Hehl, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933—1945*, Mainz 1977; Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ‚Nationaler Erhebung‘ 1932/33*, Stuttgart, Zürich 1977; Jürgen Aretz, *Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923—1945*, Mainz 1978.

³⁴⁾ Ludwig Volk (Anm. 29). Die rechtlichen Sicherungen der Weimarer Reichsverfassung waren durch die Notverordnungen vom 4. Februar, 28. Februar und 21. März sowie das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933 hinfällig geworden. Sich — nach dem Fortfall dieser rechtlichen Sicherungen — nach eventuellen anderen Sicherungen umzusehen, war selbstverständlich.

³⁵⁾ Detlev Junker, *Die Deutsche Zentrumspartei und Hitler 1932/33*. Ein Beitrag zur Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, Stuttgart 1969, S. 213, hält sogar Pacellis Widerstand beim Verbandsgarantie-Artikel für „taktischer Natur“, nicht nur in der Entpolitisierung. Junker konnte allerdings die kirchlichen Akten (vgl. Anm. 32) noch nicht benutzen. Karl Dietrich Erdmann, *Die Zeit der Weltkriege. 2. Teilband*, Stuttgart 1976 (= Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, 9. Auflage, Band 4), S. 444, Anm. 9. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich, 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918—1934*, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, S. 488 f.

ist jedoch quellenmäßig nicht zu halten; denn mit der gleichen Post, die den ersten neuen Vorentwurf des Reichskonkordates nach Deutschland brachte, am 20. April 1933, wurde der Episkopat vom Kardinalstaatssekretär via P. Leiber SJ darüber informiert: „Laterankonkordat Art. 43, 2 kommt nicht in Frage.“³⁶⁾

Im April 1933 hat der Vatikan die Reichskonkordatsverhandlungen also nicht mit dem stillen Hintergedanken aufgenommen, die Vorteile auf kulturpolitischem Sektor zu akzeptieren und zum Schluß dann die Zentrumspartei durch Entpolitisierung des Klerus zu opfern — grob vereinfacht gesagt: die freiheitliche Demokratie gegen die Konfessionsschule einzutauschen; eine solche Alternative stand im April 1933 für den Vatikan nicht zur Diskussion, weil er die Übertragung der Laterankonkordatsklausel auf Deutschland ablehnte. „Laterankonkordat Art. 43, 2 kommt nicht in Frage“ — diese interne Formulierung vom 20. April 1933 war eine Verhandlungsmaxime, eine Zielaussage. Und bis zum 1. Juli 1933 ist die Kurie in diesem Punkte hart geblieben und hat keinerlei substantielle Konzession in Aussicht gestellt.

Inzwischen hatte sich die politische Szene in Deutschland in beispiellosem Maße verändert. Die unter der Überschrift „Gleichschaltung“ vollzogene Revolution war wie ein Steppenbrand dahingerast und hatte verbrannte Erde hinterlassen. Die Gewerkschaften hatten sich kampflös ergeben. Die Sozialdemokratie war verboten. Die bürgerlichen Parteien hatten sich aufgelöst, und auch den Zentrumsturm gab es nicht mehr: „Jede Betätigung für die Zentrumspartei ist heute unmöglich“, notierte Karl Bachem³⁷⁾ am 24. Juni. Am 29. Juni kündigte Brüning einem britischen Diplomaten die formelle Auflösung der Zentrumspartei für den 30. Juni an. Auch in der Presse sprach man davon. All dies ist längst bekannt und von der Forschung oft genug untersucht worden.

Anders steht es mit den systematisch angelegten nationalsozialistischen Gewaltaktionen gegen den deutschen Verbandskatholizismus. Man hatte sie schon im März und April befürchtet. Sie waren bisher auf lokale Vorgän-

³⁶⁾ Leiber an den Freiburger Erzbischof Conrad Gröber, Rom, 20. April 1933 (Text: Ludwig Volk [Anm. 32], S. 24.

³⁷⁾ Aus der bekannten Kölner Zentrums-Familie, Verfasser der umfangreichen „Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei“, 9 Bände, Köln 1927—1932. Sein in den letzten zwanzig Jahren vielbenutzter Nachlaß im Historischen Archiv der Stadt Köln ist eine der wichtigsten Quellen für die Zentrums-geschichte.

ge hier und dort beschränkt gewesen. Jetzt liefen sie im großen Stile an. Daß die katholischen Massenorganisationen diesen Ansturm überdauert haben, ist eine direkte und vom Vatikan beabsichtigte Folge des Reichskonkordats. Der Angriff erfolgte auf zweierlei Weise: Gegen die mitgliederstarken Standesvereine³⁸⁾ ging man am 29. Juni mit der Devise „Gleichschaltung“ vor, was Eingliederung und damit Unterordnung unter die „Deutsche Arbeitsfront“ bedeutet hätte; gegen die noch mitgliederstärkeren Jugendorganisationen³⁹⁾ wurde am 1. Juli mit Polizeiverbot und Beschlagnahme vorgegangen. Die Bischöfe sahen sich auf Eingaben und Proteste verwiesen, die ihre ganze Einflußlosigkeit offenbarten. Auch der deutsche Verbandskatholizismus schien am Ende zu sein.

Vor diesem Hintergrund haben sich die offiziellen Reichskonkordatsverhandlungen in Rom vom 29. Juni bis 8. Juli abgespielt. In Deutschland tobte der Terror gegen den Katholizismus, und es hat im Schoß der Kurie nicht an Stimmen gefehlt, die es ablehnten, unter solchen Bedingungen und Begleitumständen einen Vertrag mit „berufsmäßigen Vertragsbrechern“ zu unterschreiben. Aber aus dem deutschen Verbandskatholizismus kam der verzweifelte Ruf: „Wenn nicht durch Rom via Concordat all diesen Bestrebungen [Gleichschaltung] ein Strich durch die Rechnung gemacht wird, sind wir verloren“; und in Rom sagte der Vertreter der deutschen Bischöfe, Erzbischof Gröber: Kommt das Reichskonkordat „nicht zustande, dann wird uns in der nächsten Zeit alles zerschlagen, und ich frage mich, ob es überhaupt wieder aufgebaut werden kann“. Schließe der Vatikan nicht ab, so würden die deutschen Katholiken sagen: „Der Hl. Stuhl hätte uns helfen können, aber er hat uns nicht geholfen.“ Bedingung sei freilich, daß „nun endlich der deutsche Kulturkampf abgeblasen wird“. Auf dieser Linie ist es am 8. Juli zur Paraphierung gekommen. Hitler mußte am gleichen Tage die meisten Maßnahmen des 1. Juli zurücknehmen und eine Wiederholung verbieten; der Verbandskatholizismus erhielt

³⁸⁾ Wie: Katholische Arbeiterbewegung (300 000 Mitglieder), Katholischer Gesellenverein (Kolpingsverband), Verband Katholischer Kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands (KKV).

³⁹⁾ Der Katholische Jungmännerverband Deutschlands (KJMV) hatte 400 000, der Zentralverband der katholischen Jungfrauenvereinigungen umfaßte 750 000 Mitglieder. Vgl. die statistischen Angaben bei Barbara Schellenberger, Katholische Jugend und Drittes Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933—1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz, Mainz 1975.

im Art. 31 eine Bestandsgarantie⁴⁰⁾, bei deren Formulierung der Kurie allerdings ein erheblicher Verhandlungsfehler unterlaufen ist, was hier im Detail nicht zu erklären ist.

Für diese völkerrechtliche Bestandsgarantie des Verbandskatholizismus hat der Vatikan am 1. Juli den berühmten Artikel 32⁴¹⁾ über die Entpolitisierung des Klerus konzediert. Es wurde dadurch, zu diesem Zeitpunkt, nicht mehr das Zentrum fallengelassen; dieses war bereits selbst „gefallen“. Wie ein Gutachten P. Leibers vom 29. Juni beweist, ging der Vatikan davon aus, daß das Zentrum binnen kürzester Frist nicht mehr existiere, sondern sich auflöse. Wenn dies einmal eingetreten sei, wäre der Entpolitisierungsartikel, „wegen dessen die Regierung *allein* (Hervorheb. von

⁴⁰⁾ Text: „[Abs. 1:] Diejenigen katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind, werden in ihren Einrichtungen und in ihrer Tätigkeit geschützt.

[Abs. 2:] Diejenigen katholischen Organisationen, die außer religiösen, kulturellen oder karitativen Zwecken auch anderen, darunter auch sozialen oder berufsständischen Aufgaben dienen, sollen, unbeschadet einer etwaigen Eingliederung in staatliche Verbände, den Schutz des Artikels 31 Absatz 1 genießen, soweit sie Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei zu entfalten.

[Abs. 3:] Die Feststellung der Organisationen und Verbände, die unter die Bestimmungen dieses Artikels fallen, bleibt vereinbarlicher Abmachung zwischen der Reichsregierung und dem deutschen Episkopat vorbehalten.

[Abs. 4:] Insoweit das Reich und die Länder sportliche oder andere Jugendorganisationen betreiben, wird Sorge getragen werden, daß deren Mitglieder die Ausübung ihrer kirchlichen Verpflichtungen an Sonn- und Feiertagen regelmäßig ermöglicht wird und sie zu nichts veranlaßt werden, was mit ihren religiösen und sittlichen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre.“

Protokollnotiz zu Artikel 31 Absatz 4:
„Die in Artikel 31 Absatz 4 niedergelegten Grundsätze gelten auch für den Arbeitsdienst.“

⁴¹⁾ Text: „Auf Grund der in Deutschland bestehenden besonderen Verhältnisse, wie im Hinblick auf die durch die Bestimmungen des vorstehenden Konkordats geschaffenen Sicherungen einer die Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche im Reich und seinen Ländern währenden Gesetzgebung erläßt der Heilige Stuhl Bestimmungen, die für die Geistlichen und Ordensleute die Mitgliedschaft in politischen Parteien und die Tätigkeit für solche Parteien ausschließen.“

Protokollnotiz zu Artikel 32:

„[Abs. 1:] Es besteht Einverständnis darüber, daß vom Reich bezüglich der nicht katholischen Konfessionen gleiche Regelungen betreffend parteipolitische Betätigung veranlaßt werden.

[Abs. 2:] Das den Geistlichen und Ordensleuten Deutschlands in Ausführung des Artikels 32 zur Pflicht gemachte Verhalten bedeutet keinerlei Einengung der pflichtgemäßen Verkündung und Erläuterung der dogmatischen und sittlichen Lehren und Grundsätze der Kirche.“

mir) das Konkordat macht, keine kirchliche Konzession mehr“, womit Hitlers Intentionen richtig erfaßt waren. Der nüchterne Leiber sah aber noch einen weiteren Punkt sehr genau: wenn die Zentrumsparterie einmal aufgelöst sei, dann — meinte er — wäre der Artikel 32 eigentlich nicht mehr eine Konzession der Kirche an den Staat, sondern „ein Schutz der Kirche gegen eine nationalsozialistische Invasion im Klerus“. Dieser Satz ist selbstverständlich vor dem Hintergrund der italienischen Erfahrungen seit 1924/25 zu verstehen. Was dort den Klerus vor der Erfassung durch das faschistische Organisationswesen geschützt hatte und dadurch eine Trennmauer zwischen katholischer Kirche und „stato totalitario“ bedeutete, die gleiche Funktion könnte der Artikel 32 in Zukunft für Deutschland gewinnen. Die Entpolitisierungsklausel war also nicht einfach eine politische Konzession des Vatikans an das Dritte Reich, sondern eine rechtliche Garantie für den Klerus, nicht politischer Funktionsträger des nationalsozialistischen Regimes werden zu können und werden zu dürfen. Damit war sie eine wertvolle Stärkung der Widerstandskraft des deutschen Katholizismus gegen Hitlers System und Bewegung.

Wir sind damit bei der Frage nach den Folgen des Reichskonkordates angelangt, ein Problem, das nicht allein aus den Entstehungsbedingungen dieses Vertrages im Jahre 1933 zu erklären ist. Meine These heißt: Es gibt keine Großgruppe⁴²⁾ in Deutschland, die gegen den Nationalsozialismus so viel Resistenz⁴³⁾ bewiesen hat wie die katholische

⁴²⁾ Zum Begriff der Großgruppe vgl. Wigand Siebel, Einführung in die systematische Soziologie, München 1974, S. 191 ff.

⁴³⁾ Unter „Resistenz“ ist hier das verstanden, was bei Martin Broszat u. a. (Hrsg.), Bayern in der NS-Zeit. [I] Soziale Lage und politisches Verhalten im Spiegel vertraulicher Berichte, München, Wien 1977, S. 11, umschrieben ist. Das deckt sich ziemlich mit dem, was ich früher in bezug auf die katholische Kirche als „Widerstand“ bezeichnet habe; vgl. Konrad Repgen, Hitlers Macht ergreifung und der deutsche Katholizismus. Versuch einer Bilanz, jetzt in: Dieter Albrecht (Hrsg.), Katholische Kirche im Dritten Reich, Mainz 1976 (= Topos-Taschenbücher 45), S. 31, sowie ders., Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats. Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 26 (1978), S. 499—534, hier: S. 530 ff., sowie ders., Christen im Widerstand. Am Beispiel des Kulturkampfes der Bismarckzeit und des Kirchenkampfes der Hitlerdiktatur, in: Ich will Euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Deutscher Katholikentag vom 13. September 1978 bis 17. September 1978 in Freiburg, Paderborn 1978², S. 256—273, wo auf S. 267 f. auch einiges an Zahlen mitgeteilt ist, die für die „Großgruppe“ Katho-

Kirche und die deutschen Katholiken. Daß dies trotz der Verfolgungssituation gelungen ist, hatte im wesentlichen zwei Gründe: zuerst und vor allem die Kirchlichkeit der deutschen Katholiken, danach der unbeugsame Wille der Kirche, ihre Autonomie, ihre Unverfügbarkeit zu bewahren, und dies nicht allein innerhalb der Sakristeimauern und im Kirchenschiff, sondern vor allem durch die Schule und die katholischen Verbände — „weithin sichtbar in das öffentliche Leben hinein“⁴⁴⁾. Für die Verteidigung dieser beiden Dinge — die Möglichkeit der kontinuierlichen Sakramentenspendung und unverkürzten Glaubensverkündigung in der Kirche sowie die Chance, auch über die Kirchenmauern hinaus ausstrahlen zu können⁴⁵⁾ — war das Reichskonkordat ein hervorragendes Defensivinstrument.

Dieser Vertrag konnte, wie man im Vatikan 1933 nachweislich und richtig vorausgesehen

lizismus repräsentativ sind. — Wichtig für die weitere Diskussion ist der Widerstandsbegriff, der den bayerischen Forschungen über Widerstand und Verfolgung 1933—1945 zugrunde liegt; vgl. Bernhard Zittel: „Für ihren Aufgabenbereich versteht die Bayerische Archivverwaltung unter Widerstand jedes aktive oder passive Verhalten, das sich gegen das NS-Regime oder einen erheblichen Teilbereich der NS-Ideologie richtet und mit gewissen Risiken verbunden war. Widerstand reicht daher von aktiver Betätigung gegen den NS-Staat über Solidarisierung mit Personen, die aus politischen und rassistischen Gründen verfolgt oder diskriminiert wurden bis zum ostentativen Festhalten an einer religiösen Glaubensgemeinschaft“ (in: Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933—1945. Archivinventare, Band I, Spezialinventar zum Bestand Landratsämter im Staatsarchiv München, München 1975, S. II); Harald Jaeger/Hermann Rumschöttel, Das Forschungsprojekt „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933—1945“. Ein Modell für die Zusammenarbeit von Archivaren und Historikern, in: Archivalische Zeitschrift 73 (1977), S. 209—220, hier: S. 214, wiederholen den ersten Satz Zittels (unter Weglassung von „erheblichem“) und erläutern dann: „Dieser Widerstandsbegriff deckt die Verhaltensweisen von konservativer Resistenz, partiellem Ungehorsam, defensiver Oppositionshaltung, Nonkonformismus, Solidarisierung mit aus politischen Gründen Verfolgten oder Diskriminierten, ostentatives Festhalten an einer weltanschaulichen oder religiösen Überzeugung oder direkte Aktivitäten gegen die NS-Herrschaft.“

⁴⁴⁾ So im Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz vom 20. August 1935. In: Bernhard Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945, II: 1934—1935, Mainz 1976, S. 331—341, hier: S. 334.

⁴⁵⁾ Diese Ausstrahlung läßt sich natürlich am besten am Ort studieren. Dazu vgl. die eindrucksvolle Studie von Evi Kleinöder, Verfolgung und Widerstand der Katholischen Jugendvereine. Eine Fallstudie über Eichstätt, in: Martin Broszat/Elke Fröhlich (Hrsg.), Bayern in der NS-Zeit. II: Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt, Teil A, München, Wien 1979, S. 175—136.

hat, Hitler nicht daran hindern, diesen autonomen Gestaltungsanspruch der Kirche brechen zu wollen, d. h. Kirchenkampf zu führen. Aber er konnte dies wegen der Existenz des Reichskonkordates nur in der Form permanenter, sichtbarer Vertragsverletzungen tun. Das Reichskonkordat versetzte das nationalsozialistische Regime in den Zwang, seinen Kirchenkampf gegen die katholische Kirche unter den für diese besten Bedingungen führen zu müssen. In der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937 konnte Pius XI. vor der Weltöffentlichkeit permanente Konkordatsverletzungen durch das Dritte Reich anprangern: Es zeigte sich dabei im einzelnen, wie überaus weit die NS-Herrschaftspraxis und die Konkordatsnormen auseinanderfielen, anders ausgedrückt: wieviel von ihrem eigenen Selbst die Kirche in den Reichskonkordatsverhandlungen von 1933 durchgesetzt hatte und wie weit dieses Proprium vom genuin Nationalsozialistischen entfernt war. In viel weiterem Ausmaße als das Laterankonkordat war das Reichskonkordat kein Freundschaftsvertrag zwischen Kirche und nationalsozialistischem System und erst recht keine bedingungslose Kapitulation vor der totalitären Herrschaft, sondern es war die vertragsrechtliche Form, das vertragsrechtliche Instrument der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche an das etablierte Dritte Reich.

Diese Interpretation ergibt sich nicht allein aus der nachträglichen Rekonstruktion des Historikers, der die Zusammenhänge besser überschauen kann als die Zeitgenossen, sondern sie ist schon von diesen selbst in den gleichen Zusammenhang gerückt worden. Eine kürzlich aufgefundene Strategiedenkschrift⁴⁶⁾ des Kölner Kardinals Schulte vom Januar 1937, die bei den vatikanischen Beratungen über die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ entstanden ist, hat zu diesen Fragen explizit Stellung genommen. Sie ging davon aus, daß das System „grundsätzlich und definitiv die Vernichtung des Christentums und insbesondere der katholischen Religion“ wolle und auf die „Anwendung aller Machtmittel des totalitären Staates“ zur „Durchführung dieses Programms nur insoweit verzichten“ werde, als dies aus machtpolitischen Erwägungen nützlich sei, nämlich wenn es auf breiten Widerstand stoße. Da die prinzipielle Verpflichtung des Christen zur Loyalität gegenüber dem Staat, auch dem totalitären Staat, aber bestehenbleibe⁴⁷⁾, sei dieser Wi-

derstand „nur in einer Form denkbar“, nämlich so, daß möglichst breite Schichten des Kirchenvolks die „Mitwirkung bei glaubensfeindlichen Maßnahmen ablehnen“ und sich auf die „Rechte ihres katholischen Gewissens“ berufen. Diese Widerstandskraft aber beruhe „wesentlich auf der ihnen zuteil werdenden Seelsorge“. Für die Intakthaltung der Seelsorge sei jedoch das Reichskonkordat von großem Belang; denn es verbürge der Kirche „ausdrücklich eine große Zahl auch von solchen Rechten und Pflichten in Erfüllung ihrer Sendung, die früher auch in einem konkordatslosen Zustand als selbstverständlich galten. Es ist zu befürchten, daß der totalitäre Staat nach Wegfall der Vertragsverpflichtungen⁴⁸⁾ auch diese elementarsten Rechte und Freiheiten der Kirche nehmen würde. So erträglich für die Kirche das Leben unter dem gemeinen Rechte⁴⁹⁾ in einer Demokratie sein kann, so unerträglich würde es in einem unfreundlich gesinnten autoritären Staat sein, der sie wie einen beliebigen politisch verdächtigen Klub behandeln kann. Demgegenüber wäre die Aufhebung der wenigen im Konkordat dem Staat gemachten Zugeständnisse für die Kirche kaum von merklichem Nutzen.“ Diese Analyse traf Punkt für Punkt zu. Den Nachweis konnte man 1937 etwa am Beispiel Rußlands führen; aber die nationalsozialistische Kirchenpolitik in den nach 1938 eroberten Gebieten, in denen das Reichskonkordat nicht geltendes Recht geworden ist, hat dies mit unzähligen vielen Beispielen bestätigt, am krassesten im Warthegau.

Aus dem Dargelegten hat sich wohl schon ergeben, daß das Reichskonkordat in den Augen des Papstes selbstverständlich kein idealer Vertrag gewesen ist, sondern nur ein besterreichbares Ergebnis in einer Situation, die keinen besseren Ausweg bot. Hitler ist im Juli 1933 vom Vatikan weder intern noch öffentlich als „Mann der Vorsehung“ gelobt

daher irgendeiner Problematisierung nicht Bedürftigen aus. Dies entspricht der allgemeinen damaligen Auffassung — eine rein historische Feststellung, die als solche unbezweifelbar ist. In der Rückschau läßt sich zwar fragen, ob der totalitäre Staat noch allgemeine Loyalität verdient; dies im Prinzip zu bezweifeln, führt aber in Paradoxien. — Selbstverständlich, davon geht auch diese Denkschrift aus, gilt diese Gehorsamspflicht nicht gegenüber einem moralisch nicht vertretbaren Auftrag. Einem in sich unsittlichen Gebot eignet keine verpflichtende Kraft.

⁴⁶⁾ Also bei einer Kündigung des Reichskonkordats seitens des Vatikans.

⁴⁹⁾ „Gemeines Recht“ ist ein juristischer Terminus technicus für „allgemein gültiges Recht“, „das für alle geltende Gesetz“, wie es im Artikel 1 des Reichskonkordates heißt.

⁴⁶⁾ Vgl. Anhang.

⁴⁷⁾ Die Kölner Denkschrift geht von der fortdauernden Gehorsams- und Loyalitätspflicht des Katholiken auch gegenüber dem totalitären Staat als etwas Bekanntem, daher Selbstverständlichem und

worden, sondern Pacelli hat sieben Tage nach Unterzeichnung des Reichskonkordates im Osservatore Romano erklärt, dieser Vertrag sei, im Gegensatz zur deutschen Propaganda-Behauptung, keine Anerkennung oder

Gutheißung des nationalsozialistischen Regimes. „Man hat uns die Pistole auf die Brust gesetzt“, so hat Pacelli im August 1933 die Situation beim Vertragsabschluß plausibel zu machen gesucht.

V. Fünf Thesen

Aus unseren Erörterungen über die Konkordatspolitik Pius XI. gegenüber Rußland, Italien und Deutschland ergibt sich in thesenartiger Formulierung etwa folgendes:

1. Gegenüber politischen Systemen, die mit dem Anspruch auf allzuständige staatliche Kompetenz auftreten (kontinentaler Souveränitätsbegriff), besonders gegenüber solchen, die, wie das totalitäre System, alles, den Menschen wie die menschlichen Vergesellschaftungen, bis in das Gewissen hinein zu verändern und zu normieren beanspruchen, hat die Kirche sich unter Pius XI. durch Konkordate eine völkerrechtliche Garantie ihrer institutionellen Unabhängigkeit zu verschaffen gesucht.

2. Der Maßstab für das Minimum dessen, was in einem solchen Vertrag durchgesetzt werden sollte, wurde von den Rücksichten auf die Seelsorgebedingungen als der entscheidenden Wirkungsform der Kirche in die Welt hinein bestimmt.

3. Die mit *Rußland* erreichbaren Konzessionen waren zu gering, um (unter diesem pastoralen Aspekt) einen Vertragsabschluß zu rechtfertigen. Hingegen setzte die Kirche im *Laterankonkordat* und im *Reichskonkordat* so viel eigenes Selbst durch, daß diese beiden nicht „guten“, nicht idealen, aber — unter den gegebenen Bedingungen — best-erreichbaren und insofern optimalen Verträge abgeschlossen werden konnten. Im Falle Italiens konnte die Kurie sich dabei Zeit nehmen, im Falle Deutschlands aber wurde sie von Hitler unter größten Zeitdruck gepreßt, dem sie nachgegeben hat, um auf diese Weise die katholische Schule rechtlich zu sichern und die katholischen Verbände wenigstens vorläufig vor dem Untergang, in dem sie sich befanden, zu retten. Dies ist gelungen.

4. Die Konkordate mit Italien und Deutschland haben die Gegensätze zwischen den Herrschaftssystemen und ihren legitimierenden Ideen auf der einen Seite und der Kirche mit ihren Zielvorstellungen auf der anderen Seite nicht aufgehoben. Es hat in beiden Ländern trotz der Konkordate weiter schwere Auseinandersetzungen mit der Kirche gege-

ben. Dennoch weisen diese Kämpfe einen fundamentalen Unterschied auf:

— In *Italien* ist es nie um Leben und Tod der Kirche gegangen. Die Krisen von 1931 und 1938 sind daher mit der Verfolgung der Kirche durch das nationalsozialistische Deutschland nur in sehr begrenztem Maße gleichzusetzen. Infolgedessen konnte die Kirche in Italien ihre konkordatär abgesicherte, vom Regime unabhängige Position in starkem Maße wahren. In dieser Bewahrung ist ein wesentlicher (vielleicht: der wesentlichste) Grund dafür zu erblicken, daß Mussolinis Regime nicht im Sinne unseres heutigen Begriffs uneingeschränkt „totalitär“ geworden ist.

— Umgekehrt ist das Totalitäre des nationalsozialistischen Herrschaftssystems unbestreitbar. Ebenso unbestreitbar ist, daß dieses Regime sein Ziel nicht erreicht hat, wobei die Großgruppe der deutschen Katholiken dem Nationalsozialismus gegenüber mehr Resistenzkraft bewiesen hat als alle anderen Großgruppen in Deutschland, die sich als solche bewahren konnten. Für die Bewahrung dieser Resistenzkraft war das Reichskonkordat ein vorzügliches Verteidigungsinstrument. Es verhinderte nicht den Kirchenkampf, aber es zwang diesen in eine für den Katholizismus und die Kirche (unter den obwaltenden Umständen) günstige Form, auf die z. B. die Bekennende Kirche verzichten mußte.

5. Die Nichtanpassung der katholischen Kirche an das politische System, die in den Konkordaten von 1929 und 1933 völkerrechtlich vereinbart wurde, ist daher nicht allein unter kirchengeschichtlichem Aspekt bedeutsam, sondern für die allgemeine Geschichte des 20. Jahrhunderts und das allgemeine Bewußtsein unserer Zeit von hohem Erkenntniswert. Kirche, jedenfalls (wie heute in Polen) intakte Kirche, ist offenbar der bestmögliche und manchmal der einzige Schutz der Menschen gegen die totalitären Systeme unseres barbarischen Zeitalters — ein bestmöglicher Schutz, also nur etwas Relatives, aber doch immerhin ein Schutz. Und dafür waren auch die Konkordate nützlich.

Eine Kölner Strategie-Denkschrift für den Vatikan vom Januar 1937

Der Text wird demnächst wissenschaftlich ediert vorliegen in: Ludwig Volk, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933—1945. IV: 1936—1939, Mainz 1980, Nr. 346. Ein Vorabdruck erfolgte im Rheinischen Merkur, Nr. 41 vom 13. Oktober 1978, S. 31, dem wir hier folgen. Ebenda auch eine ausführliche historische Einordnung durch Ludwig Volk. Die Denkschrift gehört in die römischen Beratungen, die der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937 vorausgingen.

Der entscheidende Träger des politischen Willens im Dritten Reich ist nicht die Regierung, sondern die Partei. Deren eigentliches kirchenpolitisches Programm ergibt sich nicht aus den von taktischen Erwägungen bestimmten Regierungserklärungen und -verträgen, auch nicht aus den für die breite Öffentlichkeit bestimmten Formulierungen der Partei und ihrer führenden Persönlichkeiten, deren Anpassung an die taktischen Bedürfnisse des Augenblicks oft genug später zugegeben wurde; wohl aber aus den streng geheim gehaltenen einheitlichen vertraulichen Instruktionen an die Kreise der Führer und aus der Literatur, die, ohne in jedem Falle als parteiamtlich erklärt zu sein, tatsächlich zur geistigen Formierung der heutigen und zukünftigen Führerklasse verwandt wird, darüber hinaus aber auch aus den von Staats- und Parteiorganen unbekümmert um Gesetze, Verträge, Versprechungen und programmatische Kundgebungen tatsächlich ergriffenen kulturpolitischen Maßnahmen, die zwar eine nach Zeit und Ort verschiedene Taktik, aber im wesentlichen sehr einheitliche und klare Grundlinie erkennen lassen.

Diese zuverlässigen Erkenntnisquellen haben im Verlauf von vier Jahren mehr als genug Material zutage gefördert, um heute ohne Furcht vor Irrtum behaupten zu können:

1. Man will grundsätzlich und definitiv die Vernichtung des Christentums und insbesondere der katholischen Religion oder doch wenigstens ihre Zurückführung auf einen Zustand, der vom Standpunkt der Kirche mit Vernichtung gleichbedeutend wäre.

2. Wenn man vorübergehend auf die Anwendung aller Machtmittel des totalitären Staates zur Durchführung dieses christentumsfeindlichen Programms verzichtet, so liegt der Grund immer in der Rücksicht auf die Erhaltung und Sicherung der eigenen Machtposition.

3. Völlig aussichtslos ist es, durch Belehrungen historischen und spekulativen Inhalts die Führungsschicht von der Unrichtigkeit und Zweckwidrigkeit ihres christentumsfeindlichen Standpunkts zu überzeugen, der nun einmal in bewußter Willkür als in blindem Glauben festzuhaltendes Grunddogma von ihr angenommen und unzählige Male als solches verkündet worden ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nach menschlichem Ermessen der Vernichtungskampf gegen die Kirche nur dann haltmachen wird, wenn er auf einen Widerstand stößt, der vom Standpunkt der allgemeinen Machtpolitik des Gegners als bedenklich erscheint, wobei sowohl inner- als außenpolitische Erwägungen eine Rolle spielen könnten. Vom Standpunkt des katholischen Gewissens aber, das auch an seinen staatsbürgerlichen Ver-

pflichtungen unverbrüchlich festhält, ist ein solcher Widerstand nur in einer Form denkbar, nämlich so, daß möglichst breite Schichten glaubensfreudiger und opferwilliger Katholiken einheitlich die Mitwirkung bei glaubensfeindlichen Maßnahmen ablehnen und die Rechte ihres katholischen Gewissens mutig reklamieren. Das wird nicht überall in gleichen Formen wie in Cloppenburg geschehen können, es würde auch genügen, wenn nur in irgendwie erkennbarer Weise und dauernd zutage träte, daß die dort offenbar gewordene Gesinnung auch anderwärts von breiten Schichten der Katholiken geteilt wird.

Dieser Zustand aber wird von selbst eintreten, wenn alle nur möglichen und an sich schon pflichtmäßigen Mittel der gewöhnlichen Seelsorge in Anpassung an die besonderen Erfordernisse der Zeit angewandt werden. Auf einem Teilgebiet der kirchlichen Belehrung zeigten beispielsweise jetzt schon gute Frucht die „Katechismuswahrheiten“. Es ist nur zu wünschen, daß ihre einheitliche und beharrliche Auswertung nicht allmählich, wenn sie den Reiz des Neuen verloren haben, einschläft, sondern Wortlaut und Sinn immer wieder aufs neue den Gläubigen eingepreßt wird. Von günstigem Einfluß auf das Verhalten der gutwilligen Gläubigen wird es auch sein, wenn sie in den durch den Schulkampf und die Austrittsbewegung verursachten Seelsorgs- und Gewissensfragen eine einheitliche, feste und klare Führung merken. Wesentlichstes Ziel aller Seelsorge aber muß sein, das Glaubensleben in möglichst vielen Katholiken so zu vertiefen und zu stärken, daß sie den Prüfungen der Zeit gewachsen sind, auch wenn Bekennerstreue von ihnen verlangt wird.

Von dem Grade, in dem sie zur Erreichung dieses Zieles beitragen, hängt also der Wert aller Maßnahmen ab, die im Hinblick auf die gegenwärtige Situation zur Erörterung gestellt werden. Das gilt auch von etwaigen Maßnahmen des Heiligen Stuhls. Von ihren etwaigen direkten Wirkungen auf Partei und Regierung ist kaum eine beträchtliche Erleichterung für die Lage der deutschen Katholiken zu erwarten. Wohl aber sind innerkirchliche Maßnahmen des Heiligen Stuhls denkbar, welche die Widerstandskraft der Katholiken unmittelbar stärken, indem sie die Begriffe klären, die Gewissen schärfen, die Einheitlichkeit sichern und durch das unmittelbare Sichtbarwerden der päpstlichen Autorität Begeisterung wecken. (Hierunter fiel z. B. auch eine autoritative Anweisung des Heiligen Stuhls bezüglich der Kirchenaustritte.)

Als mögliche kirchenpolitische Maßnahmen des Heiligen Stuhls wird an erster Stelle die Kündigung des Konkordats erörtert. Bezüglich der unmittelbaren Wirkung auf den staatlichen Partner kann eine Konkordatskündigung im Hinblick auf

das internationale Prestige als wertvolle Waffe betrachtet werden, solange sie sich im Stadium der Androhung befindet. Als solche ist sie aber im vorliegenden Falle längst abgenutzt. Würde aber die Kündigung wirklich vollzogen, so ist nicht einzusehen, warum danach der Staat die Kirche besser behandeln sollte als bisher. Würde er aber später doch wieder aus außen- oder innerpolitischen Gründen ein neues Konkordat wünschen, so würde dieses sicher weder besser sein noch besser gehalten werden als das bisherige.

Entscheidend aber müßte doch wohl sein, welche Wirkung eine Kündigung des Konkordats auf die Widerstandskraft der deutschen Katholiken haben würde, die wesentlich auf der ihnen zuteil werdenden Seelsorge beruht. Hier ist zu bedenken, daß das Konkordat der Kirche ausdrücklich eine große Zahl auch von solchen Rechten und Freiheiten in Erfüllung ihrer Sendung verbürgt, die früher auch in einem konkordatslosen Zustand als selbstverständlich galten. Es ist zu befürchten, daß der totalitäre Staat nach Wegfall der Konkordatsverpflichtungen auch diese elementarsten Rechte und Freiheiten der Kirche nehmen würde. So erträglich für die Kirche das Leben unter dem gemeinen Recht in einer Demokratie sein kann, so unerträglich würde es in einem unfreundlich gesinnten autoritären Staat sein, der sie wie einen beliebigen politisch verdächtigen Klub behandeln könnte. Demgegenüber wäre die Aufhebung der wenigen im Konkordat dem Staat gemachten Zugeständnisse für die Kirche kaum von merklichem Nutzen.

Man darf auch nicht sagen, es könne durch Kündigung des Konkordats nicht schlimmer werden, als es jetzt schon sei. Denn:

1. Auch die jetzigen konkordatswidrigen Maßnahmen würden schlimmer sein, wenn ihre Urheber sich nicht durch das Konkordat behindert fühlten.

2. Gewisse primitivste Rechte der Kirche wird man, solange das Konkordat besteht, aus Scheu vor dem Weltgewissen doch wohl nie antasten, während nach Aufhebung des Konkordats der totalitäre Staat ein formales Recht dazu beanspruchen könnte.

3. Solange die Kirche das Konkordat nicht kündigt und dem Staat keinen Grund gibt, es als von der Kirche gebrochen zu erklären, kann auch der Staat es nicht rechtskräftig kündigen, und bleibt der Kirche für alle Zukunft die Möglichkeit, bei veränderten Verhältnissen ihre Konkordatsansprüche in vollem Umfange geltend zu machen.

Sollte aber der Heilige Stuhl auf dem Standpunkt stehen, seine Würde verlange eine Gegenmaßnahme gegenüber der verächtlichen Behandlung durch die beständigen Konkordatsverletzungen, so würde dieser Zweck unter Aufrechterhaltung des Konkordats erreicht werden können, wenn etwa der Nuntius aus irgendeinem Grunde abberufen würde, aber unter formaler Aufrechterhaltung der vom Konkordat vorgeschriebenen Nuntiatur und mit der Erklärung, daß man kirchlicherseits sofort einen bevollmächtigten Unterhändler bestellen werde, sobald die Regierung zu den längst notwendigen Verhandlungen nach RK Art. 33 Abs. 2 bereit sei.

Arbeit und Eigentum in der katholischen Soziallehre und in der frühen Programmatik der CDU

Einleitung

Bis vor wenigen Jahren genoß die katholische Soziallehre in der Bundesrepublik Deutschland ein hohes, ja gelegentlich ein unverdient hohes Prestige. Politiker der großen Parteien ebenso wie Gewerkschafter beriefen sich auf päpstliche Enzykliken, wie man sich auf Autoritäten beruft. Der Nachweis, daß ein Parteiprogramm sich in Übereinstimmung mit der Soziallehre der Kirche befinde, diene der Erhöhung seines Ansehens. Etwa seit Mitte der sechziger Jahre scheint die katholische Soziallehre jedoch an Kredit und allgemeinem Interesse zu verlieren. Das Merkwürdige an diesem Prozeß ist, daß er gerade dort einsetzte wo der Einfluß der katholischen Kirche nach allgemein verbreiteter Ansicht seinen angestammten politischen Ort hat: bei den Unionsparteien, und zwar beginnt er latent bereits am Ende der Frühphase der Partei ¹⁾.

Diese — ausgenommen im Arbeitnehmerflügel — bald einsetzende Scheu vor christlich-weltanschaulichen Festlegungen deutet auf einen Kurswechsel in der Parteilinie hin. Postulate der Frühzeit sind offenbar nicht mehr repräsentativ für die Mehrheit innerhalb der Partei, oder es geht darum, Wählerschichten zu gewinnen, auf die erkennbar christliche Forderungen eher abstoßend als zugkräftig wirken, vor allem, wenn es sich um radikal soziale Forderungen handelt.

Der Kurswechsel als Faktum müßte sich personell und ideell nachweisen lassen, personell durch einen Vergleich der politischen Herkunft der Gründer und der einflußreicheren Politiker um 1949, ideell durch einen Vergleich der Parteiprogramme. Für den personellen Nachweis fehlen zur Zeit noch umfassende Forschungsergebnisse. Der vorliegende Versuch, Antworten aus der Programmatik zu erschließen, beschränkt sich auf die wichtigsten Frühprogramme, beschränkt sich weiter auf die CDU, sieht also von der bayerischen Schwesterpartei ab. Vor allem sollen die Aussagen im Bereich Arbeit

und Eigentum untersucht und entsprechenden Aussagen der katholischen Soziallehre gegenübergestellt werden. Für den untersuchten Zeitraum bedeutet „katholische Soziallehre“ primär die Enzyklika „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. von 1891, die bis in die Gegenwart eine Art kanonischen Ansehens genießt, sowie „Quadragesimo anno“, Rundschreiben Pius' XI., das zwar bereits 1931 veröffentlicht wurde, durch die Zeitereignisse — unter dem Druck faschistischer Diktaturen und während des Zweiten Weltkrieges traten andere Probleme in den Vordergrund — aber erst verspätet zu einer angemessenen Resonanz kam, schließlich einige Ansprachen Pius' XII. Sekundär schließt „katholische Soziallehre“ aber auch die Auslegung und Fortentwicklung der päpstlichen Lehräußerungen etwa in Hirtenbriefen, Veröffentlichungen katholischer Sozialwissenschaftler und Beschlüsse der Katholikentage mit ein.

Da es „die“ katholische Soziallehre nicht gibt, wird es in einigen Fällen notwendig sein, divergierende Schulmeinungen nebeneinander zu stellen. Dieser Pluralismus ist legitim. Professor Wallraff prägte dafür das umstrittene Wort von der katholischen Soziallehre als einem „Gefüge offener Sätze“ ²⁾. Nur aus der Distanz wirkt die Soziallehre wie ein monolithischer Block; aufgrund ihrer Verankerung im Naturrecht wird sie zuweilen fälschlich für etwas Statisches gehalten. In Wahrheit bewirkt der innere und äußere Dialog, in dem sie steht, einen kontinuierlichen Zuwachs an Erkenntnissen. Um die Tendenzen der Weiterentwicklung aufzuzeigen, wird es einigemal notwendig sein, Linien über den Zeitraum zwischen 1945 und 1949 hinaus zu ziehen. Ähnliches gilt für die Programmatik der CDU ³⁾.

²⁾ H. J. Wallraff SJ, Die katholische Soziallehre — ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald v. Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag, hrsg. v. H. Achinger u. a., Mannheim 1965, S. 27—48.

³⁾ Mit dieser Arbeit wird nicht der Anspruch erhoben, das Thema sei in ihr auch nur annähernd erschöpfend behandelt. Die Materialbeschaffung war gewissen Zufälligkeiten unterworfen: Nicht alle Politiker und Parteizentralen haben auf brief-

¹⁾ Unter „Frühphase“ wird hier die Zeit vor dem 1. Bundesparteitag in Goslar 1950 verstanden; erst in Goslar beschloß die CDU ein Statut, das sie zur Bundespartei erklärte.

Schließlich besteht eine Schwierigkeit, die im Thema selbst liegt: Seit es keine „katholische“ Partei mehr gibt, ist es außerordentlich schwierig, wenn nicht unmöglich geworden, politische Handlungen und Äußerungen eindeutig auf ihren Ursprung im katholischen Gedankengut zurückzuführen. Nur in den seltensten Fällen wird es möglich sein, eine bestimmte Persönlichkeit, eine bestimmte Gruppe oder Arbeitsgemeinschaft innerhalb der Partei als Urheber zu identifizieren. Meist

vermeidet man es in der Union aus Gründen konfessioneller Parität, nähere Hinweise zu geben, beziehungsweise man bemüht sich, „die Spuren der Erstgeburt zu verwischen“⁴⁾.

Die Aufgabe der Soziallehre besteht darin, mit allgemeinen Prinzipien eine Kontrolle über die Richtigkeit von Einzelzielen zu ermöglichen und „die Gewissen der Praktiker so zu schärfen, daß sie durch ihre Entscheidungen niemals die Würde der Mitmenschen beeinträchtigen“⁵⁾.

I. Gründungsprogramme

„In sozialen Fragen ist der Papst ein Feldherr ohne Offizierskorps und ohne Armee.“ So kennzeichnet der katholische Sozialwissenschaftler Oswald v. Nell-Breuning das Verhältnis zwischen katholischer Soziallehre und Politik⁶⁾. Der Papst verkündet Gesellschaftslehre jedoch nicht als bloße Gesinnungsethik, sondern er wendet sich an die Praktiker, damit sie „diese Lehre in die Tat umsetzen“⁷⁾.

Die kirchlichen Verlautbarungen haben von der Zeit Bismarcks bis in die ersten Monate des „Dritten Reiches“ Politikern, Gewerkschaftern und zahllosen in der Arbeiterbewegung Tätigen als Orientierungslinie für ihr politisches Handeln gedient. Die sozialpolitischen Leistungen insbesondere der Deutschen Zentrumspartei sind ohne die Lehre der Päpste nicht denkbar. Zwar wehrte sich die DZP dagegen, für eine konfessionelle Partei gehalten zu werden, sie war es auch nicht de iure, wohl aber de facto. Ihr integrierendes Moment lag im Religiösen, während es politisch in ihr ein äußerst breites Spektrum von Anschauungen gab.

Mit dem Zentrum ging die spezifische politische Repräsentation des Katholizismus verloren. Weil nach dem Zweiten Weltkrieg eine vergleichbare Partei nicht widerstand, boten sich dem politischen Gesinnungspluralismus des katholischen Volksteiles Parteien verschiedener Richtung als Ort der politischen Betätigung an. Wenn Katholiken sich den-

noch mit Vorliebe in der Christlich-Demokratischen Union engagierten, so hatte das zunächst seinen Grund in einer personellen Kontinuität zum alten Zentrum. Vor allem waren es Politiker des linken Flügels der früheren DZP, die in den ersten Nachkriegsjahren maßgeblichen Einfluß in der CDU gewannen: ehemalige Führer der christlichen Gewerkschaften und der Katholischen Arbeiterbewegung. Über sie gelangten Grundsätze der katholischen Soziallehre in die Frühprogramme, da in der Anfangsphase der Partei Mitglieder anderer politischer und konfessioneller Herkunft noch kein ähnlich geschlossenes ideologisches Konzept anzubieten hatten.

Nach den bitteren Erfahrungen kirchenfeindlicher Diktatur war die deutsche Bevölkerung in den ersten Jahren nach dem Kriege besonders offen für soziale Werte auf der Grundlage der christlichen Lehre. Darin lag die große Chance einer Partei, die sich entschlossen hatte, nicht nur in ihren Namen, sondern auch in ihre Programmatik christliche Verhaltensmodelle aufzunehmen. Die CDU begann also mit allen Chancen einer durch keine politische Vergangenheit belasteten Neugründung und zugleich in einer ideellen Tradition, die der Kirchenkampf unter dem Nationalsozialismus kreditwürdig gemacht hatte.

1. Kölner Leitsätze

Vorgeschichte

Die Vorgeschichte der Union ist eng mit der Opposition gegen Hitler verbunden. Zwischen verschiedenen Widerstandskreisen, in denen zum Teil schon Jahre vor dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes Pläne für eine neue Staats- und Gesellschaftsordnung erarbeitet wurden, hatte das Dominikanerkloster Walberberg bei Köln eine Art Schlüsselfunktion: 1941 wandten sich

liche Anfragen geantwortet. Nicht alles erbetene Material war erreichbar. Andererseits brachten Gespräche und Briefe manche unvermutete Information.

⁴⁾ Hans Maier, Der politische Weg des deutschen Katholizismus nach 1945, in: Kirche, Gesellschaft, Geschichte, München 1964, S. 201.

⁵⁾ O. v. Nell-Breuning, Katholische Soziallehre wieder gefragt, in: Ruhrwort Nr. 41 v. 12. 10. 1974, S. 1.

⁶⁾ Brief vom 2. 12. 1976.

⁷⁾ Pius XII. in seinem Grußwort an den Bochumer Katholikentag 1949.

Männer des Kölner Widerstandszentrums der KAB an den damaligen Dominikanerprovinzial Laurentius Siemer mit der Bitte um gemeinsame Erarbeitung des Entwurfes einer neuen Ordnung für die Zeit nach dem voraussehbaren Ende der nationalsozialistischen Herrschaft. Der Dominikanerkonvent war als Ort für solche Gespräche wie prädestiniert. Dort engagierte man sich stark für eine Fort-

CDA	Christlich Demokratische Arbeitnehmerschaft
CDUD	Christlich Demokratische Union Deutschlands (im Berliner Gründungskreis übliche Abkürzung)
DDP	Deutsche Demokratische Partei
De reg.pr.	Thomas v. Aquin: De regimine principum
DNVP	Deutschnationale Volkspartei
DVP	Deutsche Volkspartei
DZP	Deutsche Zentrumspartei
KAB	Katholische Arbeitnehmer-Bewegung
MM	Mater et magistra. Sozialenzyklika Johannes' XXIII. von 1961
O.P.	Ordo fratrum Praedicatorum (Dominikaner)
PP	Popularum progressio. Entwicklungs-Enzyklika Pauls VI. von 1967
QA	Quadragesimo anno. Sozialenzyklika Pius' XI. von 1931
RN	Rerum novarum. Sozialenzyklika Leos XIII. von 1891
SJ	Societas Jesu (Jesuiten)
S.th.	Thomas v. Aquin: Summa theologica
PIT	Pacem in terris. Enzyklika Johannes' XXIII. von 1963

entwicklung der katholischen Soziallehre im Sinne einer Reform der Wirtschafts- und Sozialverhältnisse nach der thomistischen Staatslehre⁸⁾. Als zweiten Mönch aus Walberberg zog Siemer Pater Eberhard Welty hinzu, der nach dem Krieg einer der bekanntesten katholischen Gesellschaftswissenschaftler werden sollte. Zu den Teilnehmern des Kreises — ausschließlich katholische Arbeiter- und Gewerkschaftsführer — gehörten Johannes Albers, Karl Arnold, und im letzten Kriegsjahr Andreas Hermes. Alle Mitglieder waren ständigem Druck und Verfolgungen ausgesetzt; einige namhafte Persönlichkeiten unter ihnen erlebten das Kriegs-

⁸⁾ Nach H. Bertsch, CDU/CSU demaskiert, Berlin 1961, S. 358, sei dies angeblich die frühzeitige Vorbereitung einer katholischen Machtübernahme gewesen.

de nicht mehr. Aus Berlin nahmen einige Male Jakob Kaiser und Bernhard Letterhaus an den Zusammenkünften teil. Der Kreis unterhielt Beziehungen zu Wilhelm Leuschner und wurde von Pater Alfred Delp und Karl Friedrich Goerdeler besucht. Einen Aufenthalt in Berlin benutzte Pater Siemer zur Kontaktaufnahme mit weiteren Männern des politischen und kirchlichen Widerstandes: Max Habermann, Eugen Gerstenmaier, Prälat Otto Müller, Klaus und Dietrich Bonhoeffer.

Verbindungen und Einflüsse des Walberberger bzw. Kölner Kreises gingen also weit über die Grenzen parteipolitischer und konfessioneller Bindung hinaus. Was in seinen Tagungen theoretisch erarbeitet wurde, war auf eine progressive Art der katholischen Soziallehre verpflichtet⁹⁾.

In einer knappen Studie mit dem Titel: „Was nun?“ stellte Welty, von dem Kreis beauftragt, schon im März 1944 den Entwurf einer neuen, christlich orientierten Staats- und Gesellschaftsordnung fertig. Keine zwei Wochen nach der Besetzung der Stadt Köln entwarf Hans Schäfer, der spätere Vorsitzende des Deutschen Beamtenbundes, ein Programm für eine „Christlich Demokratische Partei“¹⁰⁾. Auf der Basis dieser beiden Programme verfaßte Leo Schwing (früher Vorsitzender des „Volksvereins für das katholische Deutschland“, später — bis zur Ablösung durch Adenauer — Vorsitzender der Kölner CDU) einen eigenen Programmentwurf. Dieser lag am 17. Juni 1945 vor, als 18 führende ehemalige DZP-Politiker die Gründung einer interkonfessionellen Partei beschlossen. Schwing's Entwurf plädierte — unter dem Einfluß der Walberberger — für „Verstaatlichung und Sozialisierung“, wo diese „im Interesse der Allgemeinheit“ lägen¹¹⁾.

Aus der Erkenntnis, daß es für eine neugegründete Partei zu den ersten Erfordernissen gehört, sich in ihren Grundsätzen vorzustellen, wurde eine Programmkommission berufen, die vom 30. Juni bis zum 2. Juli 1945 im Kloster Walberberg das Programm der „Christlichen Demokraten“ erarbeitete. Außer den Patres Siemer und Welty gehörten der Kommission vor allem frühere Zentrumsmitglieder an, aber auch eine kleine Gruppe von

⁹⁾ P. Welty gab das Resultat dieser Gespräche nach Kriegsende als Buch heraus: Die Entscheidung für die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Köln 1946.

¹⁰⁾ In der angegebenen Literatur findet sich kein Hinweis auf den Inhalt dieses Programms.

¹¹⁾ H. G. Wieck, Die Entstehung der CDU und die Wiedergründung des Zentrums im Jahre 1945, Düsseldorf 1953.

Protestanten verschiedener politischer Provenienz. Die Programmtagung verlief nicht ohne Spannungen. Der Kurs der Walberberger tendierte stark zum Sozialismus („christlicher Sozialismus“), während konservative Kräfte mit ihnen zwar darin übereinstimmten, daß die Verarmung des deutschen Volkes eine soziale Umstrukturierung notwendig mache, aber das Risiko einer näheren Festlegung scheuten. Siemer verließ die Beratungen vorzeitig wegen dieser Meinungsverschiedenheiten: „Ich selbst hatte eine christlich-sozialistische Union beantragt, drang aber mit meiner Meinung nicht durch“, schreibt er in seinen „Aufzeichnungen“¹²⁾.

Einige Wochen nach Abfassung der „Kölner Leitsätze“, bzw. des im Juni vorgelegten „Vorläufigen Entwurfs zu einem Programm“, lud Adenauer Pater Siemer ein. Er zeigte dem Dominikanerprovinzial eine nicht nur formal, sondern auch inhaltlich modifizierte Fassung der Parteibeschlüsse. „Er nahm fast jede von mir geübte Kritik dankbar an, zeigte aber keine große Bereitwilligkeit, die von mir gewünschten Umänderungen des Abschnitts über die sozialen Forderungen der CDU vorzunehmen“, erinnert sich Siemer¹³⁾. In der endgültigen Fassung der „Leitsätze“ ist der Terminus „christlicher Sozialismus“ gestrichen. Die Änderung der ersten Fassung geht auf die Initiative Adenauers zurück, der bemüht war, Ressentiments bei der Bildung einer Sammlungspartei zu vermeiden.

Das erste Programm einer christlich-demokratischen Gruppe hatte also bereits eine längere Entstehungsgeschichte, als es der Öffentlichkeit übergeben wurde. Waren gewerkschaftliche und kirchlich-sozialreformerische Kräfte bei der Abfassung maßgebend, so zeigte sich doch bald, daß sich die neugegründete Partei weder aus Personen einheitlicher politischer Ausrichtung zusammensetzte noch eine Zukunft ohne Richtungskämpfe zu erwarten war.

Kölner Leitsätze und katholische Soziallehre

Menschenbild

Inhaltlich stellen die Kölner Leitsätze nicht mehr als eine Grundsatzklärung dar; konkrete Details wurden der künftigen politischen Entwicklung überlassen. Den Programmpunkten geht eine Präambel voraus:

¹²⁾ P. Siemer, Briefe, Frankfurt 1957. Der Begriff „christlicher Sozialismus“ bedeutet nach P. Siemer einen Sozialismus unter Ausschließung des Klassenkampfes. Sozialismus sei früher gewesen als Marxismus. Ihm, Siemer, komme es darauf an, dem Begriff einen Inhalt zu geben, der der christlichen Lehre entspreche.

¹³⁾ Siemer, Aufzeichnungen, S. 161 f.

ein Bekenntnis zur Demokratie angesichts der Katastrophe, die das deutsche Volk — nicht ohne eigenes Verschulden — getroffen habe. Voraussetzung jeder Politik sei ein bestimmtes Menschenbild; folgerichtig wird der programmatische Teil durch eine Aussage über den Menschen eingeleitet: „Die Würde des Menschen wird anerkannt. Der Mensch wird gewertet als selbstverantwortliche Person, nicht als bloßer Teil der Gesellschaft.“ Auch im folgenden fällt die Fixierung auf das Individuum ins Auge: Der Mensch ist „selbstverantwortlich“, nicht bloß, das wird besonders hervorgehoben, Teil eines Kollektivs.

Zum Vergleich mit diesem Programm soll kurz das Menschenbild der katholischen Soziallehre skizziert und dieser Aussage gegenübergestellt werden:

Den Menschen zeichnet vor anderen Geschöpfen Geistigkeit aus. Sein Geist ist Abglanz des göttlichen Geistes, daher wird er „Ebenbild Gottes“ genannt. „Was den Menschen adelt und ihn zu der ihm eigenen Würde erhebt, das ist der vernünftige Geist“, so kennzeichnet Leo XIII. den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier (RN 5). Pius XII. bezeichnet den Menschen als „auch im Sturz noch groß, eben dank jener göttlichen Ebenbildlichkeit, die sein Geist trägt“¹⁴⁾. Die Natur des Menschen umfaßt zwei Komponenten: Der Mensch ist sowohl Individual- als auch Sozialwesen. Als Geistwesen erhebt er sich über den Zwang der Kausalgesetzlichkeit, auf den die übrige Schöpfung festgelegt ist, und strebt frei aus eigener Einsicht nach eigenen Plänen. Er ist also „selbstverantwortlich“ und darum „Person“. Zugleich ist der Mensch gesellschaftliches Wesen, zu seiner Erhaltung von Menschen abhängig, zu seiner Entfaltung auf geistigen Austausch angewiesen.

Das christliche Menschenbild steht als ausgewogene Mitte zwischen zwei anderen Vorstellungstypen: dem Individualismus und Kollektivismus. Stellt der Individualismus den einzelnen mehr oder weniger von Bindungen frei, so belastet der Kollektivismus die Glieder der Gesellschaft mit Bindungen, die bis zur Verneinung des Selbst führen. Die christliche Sicht des Menschen ist kein Kompromiß, sondern Gleichgewicht zwischen Extremen¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Ansprache an die päpstl. Akademie der Wissenschaften am 30. 11. 1941, in: Pius sagt. Nach den vatikanischen Archiven zusammengestellt von M. Chinigo, Frankfurt 1958 (Fischer Bücherei 269).

¹⁵⁾ Nell-Breuning schlägt daher vor, die christliche Soziallehre „Zweiseitigkeitslehre“ zu nennen

Verglichen mit der kirchlichen Lehre „hinkt“ die Eingangserklärung der Kölner Leitsätze: eine ganze Dimension, die Gesellschaftlichkeit, findet keine Erwähnung (bzw. nur eine negative: „nicht bloß...“). Diese Einseitigkeit dürfte historisch begründet sein: Eine Epoche, die mit Vorliebe von „Volksgemeinschaft“, „Massen“ und „Menschenmaterial“ sprach, forderte notwendig eine individualistische Reaktion heraus. Die nicht ausdrücklich erwähnte soziale Komponente steht dennoch einschlußweise in den Forderungen der Leitsätze, und zwar in den Abschnitten, die Eigentum und Arbeit betreffen.

Eigentum

„Das Recht auf Eigentum wird gewährleistet“. Das ist eine grundsätzliche Aussage; sie bedeutet nicht notwendig eine Anerkennung der konkreten Eigentumsverteilung. Daher ergänzt das Programm: „Die Eigentumsverhältnisse werden nach dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls geordnet.“ Korrekturbedürftig seien die Eigentumsverhältnisse da, wo Konzentration wirtschaftliche Macht verleiht, die die „soziale Gleichberechtigung aller Schaffenden“ gefährdet. Maßstab eines „gerechten Güterausgleichs“ sei das Gemeinwohl: „Das Gemeineigentum ist soweit zu erweitern, wie das Allgemeinwohl es erfordert.“ In vier Bereichen erscheint eine Vergesellschaftung unbedingt geboten: „Post und Eisenbahn, Kohlenbergbau und Energieerzeugung sind grundsätzlich Angelegenheiten des öffentlichen Dienstes.“

Welty, der diese Leitsätze inspirierte, setzte mit seinem gesellschaftlichen Ordnungsbild bei Thomas von Aquin an. Ein von Thomas übernommener Zentralbegriff der katholischen Soziallehre, der im wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Teil der Kölner Leitsätze eine Schlüsselfunktion einnimmt, ist das „Gemeinwohl“ (bonum commune). Thomas versteht darunter das universelle zeitliche Glück der Gemeinschaft, die notwendige Basis zur Übung der Tugenden, ohne die das höchste Ziel der Gesellschaft, die Vereinigung mit Gott, nicht erreicht werden kann¹⁶⁾.

Im Spannungsfeld zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl liegt das Eigentumsrecht. Es ist eines jener Gebiete, auf denen sich die katholische Soziallehre als „Gefüge offener Sätze“ erweist. Als Institution ist das Recht auf Privateigentum in der katholischen Sozialleh-

re unbestritten. Die Differenzen betreffen 1. die Anwendung: Wie weit gehen die Verfügungsrechte über das Eigentum und inwieweit ist infolgedessen der Staat legitimiert, in die Eigentumsordnung einzugreifen?, und 2. die Begründung: Ist das Eigentumsrecht im Bereich des primären oder des sekundären Naturrechts anzusiedeln?

Dem Naturrecht im engeren Sinne (primäres Naturrecht) sind Forderungen zuzuordnen, die sich unmittelbar aus dem Wesen des Menschen ergeben, ohne deren Erfüllung es kein in vollem Sinne menschliches Sein gibt. Daß die Nutzung der Dinge durch die gesamte Menschheit primäres Naturrecht sei, darüber gibt es keine Uneinigkeit, wohl aber darüber, ob dieses allgemeine Eigentumsrecht notwendig in der heute üblichen Form des Privateigentums wahrgenommen werden müsse. Der konservative Flügel, der sich auf RN stützt, argumentiert ähnlich wie die Liberalen: Eigentum dient dem Schutz der persönlichen Freiheit. Es erhält eine eigene Prägung durch die persönliche Arbeit, deren Frucht es ist. Einige gehen so weit, von einer „Ausdehnung der Person in die Sachenwelt hinein“ zu sprechen¹⁷⁾. Für den progressiven Flügel — und ihm ist auch Welty zuzurechnen — ist dagegen im thomistischen Sinne das Gemeinwohl der letzte Richter über das Privateigentum. Die Sicherung der Freiheit und Würde des einzelnen ist dem Nutzungsrecht aller untergeordnet.

Schon Pius XI. korrigierte gewisse Einseitigkeiten Leos XIII.: „Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch sind wohl zu unterscheidende Dinge“ (QA 45 u. 47). Besonders verurteilte er das Anwachsen wirtschaftlicher Macht in den Händen weniger, zu dem ein „hemmungslöser Wettbewerb“ geführt habe.

Die Eigentumslehre der Kirche findet unverkennbar ihren Niederschlag im wirtschaftspolitischen Teil der Kölner Leitsätze:

Die Soziallehre unterscheidet grundsätzlich zwischen Eigentumsrecht und konkreter Eigentumsverteilung¹⁸⁾. Das Eigentumsrecht, auch an Produktionsmitteln, bleibt generell unbestritten, aber die tatsächlichen Eigentumsverhältnisse sind wandelbar. Der Staat ist berechtigt, sie, wo es das Gemeinwohl erfordert, zu korrigieren¹⁹⁾. Das sei vor allem da notwendig, wo Privateigentum eine unangemessene Herrschaftsstellung verleiht. Die

¹⁷⁾ W. Weber in: Mitbestimmung. Referate und Diskussionen auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler vom 17.—19. 2. 1968 in Mönchengladbach, Köln 1968, S. 280.

¹⁸⁾ RN 19; QA 47.

¹⁹⁾ RN 35; QA 114.

(Solidarität-Solidarismus, in: Soziale Ordnung, Nr. 1 v. 15. 4. 1974, S. 4—9).

¹⁶⁾ Vgl. De reg. pr. I, 14.

Kölner Leitsätze gewährleisten das Eigentumsrecht und wollen zugleich die tatsächlichen Eigentumsverhältnisse gerechter gestalten. Das soll geschehen durch die Mittel eines (nicht näher definierten) Güterausgleichs und der Vergesellschaftung der wichtigsten Grundindustrien und Dienstleistungsunternehmen unter dem Rechtsanspruch, daß das Gemeinwohl dies erfordere. Der Güterausgleich dient einer breiten Vermögensstreuung, die ihrerseits, ebenso wie die angestrebte Förderung der Mittel- und Kleinbetriebe, der „Entproletarisierung“ zugeordnet ist.

Arbeit

Das Programm verlangt eine grundsätzliche Aufwertung der Arbeit:

„Die menschliche Arbeit wird gewertet als sittliche Leistung, nicht als Ware.“ Es tritt ein für den Zusammenschluß der Arbeiter in Gewerkschaften, für das Betriebsräterecht der Arbeitnehmer, für eine „soziale Lohngestaltung“, die „es dem Nichtbesitzenden ermöglicht . . ., zu Eigentum zu kommen“ für „einen Lohn, der ihm die Gründung und Erhaltung einer Familie ermöglicht“.

Das Christentum ist die einzige Weltreligion, die der körperlichen Arbeit einen hohen sittlichen Wert beimißt; die heidnische Antike verachtete sie als eines freien Mannes unwürdig. Das abendländische Mönchtum maß ihr heiligende Wirkung zu. Mit der Neuentdeckung der Antike trat insofern eine Akzentverschiebung ein, als nun vor allem der Lastcharakter der Arbeit in den Blickpunkt rückte. In dieser Tradition steht auch RN. Leo XIII. zitiert das Wort vom „Schweiß des Angesichts“ (Gen. 3, 19) und bringt in Zusammenhang mit der menschlichen Arbeit Begriffe wie „Buße“ und „Last“, „Beschweris“ und „Plage“ (RN 34) als notwendige Begleiterscheinungen. Eine neue Sicht der Arbeit kündigt sich bei Pius XI. an. Er spricht in QA von einer „Verwirklichung des göttlichen Weltplanes . . . soweit Menschen dies gegeben ist“ (QA 136). Gegen eine Sicht, nach der Arbeitskraft verkauft, persönliche Leistung als bloßer Produktionsfaktor verrechnet wird, erklärt Pius entschieden: Arbeit ist „keine feile Ware“ (QA 83). Dieses Rundschreiben hat die Programmkommission von Walberberg deutlich beeinflusst: Arbeit ist „sittliche Leistung“, nicht „Ware“.

Klar findet auch die Lehre der Päpste vom „gerechten Lohn“ (RN 34, 35, QA 70, 71) ihren Niederschlag in den Kölner Leitsätzen. Die Sozialenzykliken nennen vier Gesichtspunkte zur Lohnbemessung:

1. Grundforderung der Gerechtigkeit ist der Familienlohn. Er geht nicht von der tatsächlichen Familiensituation aus, da er nicht nur den Unterhalt, sondern auch die Gründung einer Familie ermöglichen soll.

2. Der Lohn darf sich nicht auf einer Ebene halten, die nur das Existenzminimum des Arbeiters und seiner Familie sichert, sondern muß dem Arbeitnehmer auch Rücklagen und den Erwerb eines bescheidenen Vermögens gestatten.

3. Die Lohnhöhe muß ihre obere Grenze am wirtschaftlichen Tragbaren finden, damit die Stilllegung von Betrieben und damit Arbeitslosigkeit vermieden wird.

4. Mit Rücksicht auf das Gemeinwohl ist es Aufgabe der Wirtschaftspolitik, für die rechte Balance zwischen Löhnen und Preisen unter dem Gesichtspunkt der Vollbeschäftigung zu sorgen²⁰⁾.

Für den „Aufbau von Gewerkschaften und sonstigen Berufsvertretungen“, den die Leitsätze fordern, treten die Päpste seit RN ein aufgrund des Rechtes, das „dem natürlichen Trieb des Menschen zu gegenseitiger Vereinigung entspricht“ (RN 38); der Staat kann dieses Naturrecht nicht aufheben, seine Aufgabe ist vielmehr, es zu schützen²¹⁾. Gerade die wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Programmpunkte weisen die Kölner Leitsätze als ein Programm aus, das eindeutig und umfassend von der katholischen Soziallehre geprägt ist. Von Interesse für einen Vergleich mit den CDU-Programmen seit Düsseldorf (1949) ist der an den Anfang gestellte Grundsatz: „Das Ziel der Wirtschaft ist die Bedarfsdeckung des Volkes.“ Der Satz hat eine antiliberalistische Spitze, wie an einem Vergleich mit den Diskussionsergebnissen des Walberberger Kreises deutlich wird. Dort erscheint die gleiche Aussage in folgendem Wortlaut: „Die Wirtschaft erzeugt nicht für den Markt, sondern für den Bedarf.“²²⁾ Das Programm setzt sich ab vom Kapitalismus wie vom herkömmlichen Sozialismus und seinen „falschen kollektivistischen Zielsetzungen“. Hinter seinen Forderungen, ob es sich um eine gerechtere Eigentumsordnung, die Aufwertung des Arbeiters und seiner Arbeit oder um Mittelstandspolitik handelt, steht das katholische Harmoniedenken, das nicht auf Austragung, sondern auf Abbau von Spannungen gerichtet ist, nicht auf Konfrontation, sondern auf Integration.

²⁰⁾ Vgl. Nell-Breuning, Kapitalismus und gerechter Lohn, Freiburg 1960.

²¹⁾ RN 37, 38; QA 92, 93.

²²⁾ E. Welty, Entscheidung für die Zukunft, a. a. O., S. 267.

2. Berliner Gründungsaufruf

Vorgeschichte

Unter den Initiatoren der Berliner Parteigründung finden wir einige wieder, deren Namen schon im Zusammenhang mit dem Walberberger bzw. Kölner Kreis genannt wurden, darunter Andreas Hermes. Da ein Befehl des sowjetischen Oberbefehlshabers schon seit dem 10. Juni 1945 die Gründung antifaschistischer Parteien zuließ, bemühte Hermes sich sofort um die Gründung einer neuen Partei. Er sammelte bekannte Politiker und Gewerkschaften um sich, die zum Teil Widerstandsgruppen gegen Hitler angehört hatten — einen Kreis von Menschen differenzierter politischer und konfessioneller Herkunft — und schlug ihnen die Bildung einer demokratischen Sammlungspartei vor. Daß diese heterogene Gruppe sich für den Namen „Christlich-Demokratische Union Deutschlands“ (CDUD) entschied, dürfte auf den vorherrschenden Einfluß früherer Zentrumspolitiker und insbesondere christlicher Gewerkschafter zurückzuführen sein. Die Bezeichnung „Union“ sollte nicht nur die Offenheit der Partei für Christen beider Konfessionen, sondern auch für Menschen verschiedener sozialer Herkunft zum Ausdruck bringen.

Bereits am 26. Juni 1945 wurde die Union offiziell konstituiert. Den Gründungsaufruf, der den Charakter eines Grundsatzprogramms hat, unterschrieben 35 Personen. Hermes scheint sich bemüht zu haben, dem Aufruf repräsentativen Charakter zu geben: Zu den Unterzeichnern gehören bekannte Parteipolitiker und Gewerkschafter, Persönlichkeiten des Widerstandes und Männer der Kirche, Wissenschaftler von Rang, Angestellte, Arbeiter und Frauen. Der politischen Herkunft nach handelt es sich zu gleichen Teilen um Zentrumsleute und Konservative, sowie eine etwas schwächere Gruppe von Liberalen. Die Namen scheinen eine breite weltanschauliche und soziale Basis zu garantieren. In der Kulturpolitik ist diese Weite sicher gegeben, anders in der Gesellschaftspolitik. Die christlichen Gewerkschafter, besonders die Autorität Jakob Kaisers, gaben dem Parteiprogramm ein sozialreformerisches Gepräge²³⁾.

Außer dem starken gewerkschaftlichen Element des Gründerkreises selbst sind diese Tendenzen vermutlich auf die engen Kontakte zum Kölner Kreis zurückzuführen sowie auf Einflüsse des Kreisauer Kreises. In diesem Zentrum des Widerstandes gegen Hitler

²³⁾ Vgl. Dokumentation. Die Geschichte der CDU, hrsg. von der Bundesgeschäftsstelle der CDU, Bonn 1972.

hatte man, ähnlich wie in Walberberg, Pläne für eine demokratische Gesellschaftsordnung nach dem Krieg erarbeitet. Gerstenmaier, der diesem Kreis angehört hatte, erläuterte später: „Dort haben wir gemeint, daß man sich eine deutsche Nachkriegswirtschaft nur vorstellen könne auf der Grundlage der sozialisierten Grund- und Schlüsselindustrien²⁴⁾. Von den Berliner Gründern hat zum Beispiel Theodor Steltzer dem Kreisauer Kreis angehört.“

Inhalt

Der Berliner Gründungsaufruf richtete sich nicht speziell an Berliner Bürger, sondern appellierte an das gesamte deutsche Volk. Er forderte zur Bildung einer Reichs-CDU auf und bezeichnete den Sitz der Berliner Christlichen Demokraten als „Reichsgeschäftsstelle der ‚Christlich-Demokratischen Union Deutschlands‘“. Etwa ein Drittel des Textes ist angesichts „der schwersten Katastrophe, die je über ein Land gekommen ist“, auf den Terror des zusammengebrochenen Regimes und die Mitschuld des deutschen Volkes gerichtet. Das Idealbild eines „wahrhaft demokratischen Staates“, der auf „der Achtung vor dem Recht der Persönlichkeit“ gründet, leitet den programmatischen Teil ein. Der menschlichen Persönlichkeit wird „Ehre, Freiheit und Menschenwürde“ zuerkannt, eine Aussage, die allgemein genug ist, um den Vorstellungen jeder weltanschaulichen Gruppierung zu entsprechen.

Weniger allgemeinverbindlich ist das Wirtschaftsprogramm: „Straffe Planung ... ohne jede Rücksicht auf persönliche Interessen und wirtschaftliche Theorien“ wird angesichts der allgemeinen Not zum Gebot der Stunde erklärt. „Dabei ist es unerlässlich, schon um für alle Zeiten die Staatsgewalt vor illegitimen Einflüssen wirtschaftlicher Machtzusammenballungen zu sichern, daß die Bodenschätze in Staatsbesitz übergehen. Der Bergbau und andere monopolartige Schlüsselunternehmen unseres Wirtschaftslebens müssen klar der Staatsgewalt unterworfen werden.“ Angesichts des Mangels am Notwendigsten, an Nahrung, Kleidung und Wohnung, herrschte (mindestens bis zum „Ahlemer Programm“) allgemein die Überzeugung, daß nur staatliche Planung und Lenkung der allgemeinen Not Herr werden könne. Die Heilung wurde nicht von einer Rückkehr zu den Wirtschaftsformen vor 1933 erwartet.

²⁴⁾ 8. Bundesparteitag der CDU, 18.—21. 9. 1958 in Kiel, Bonn o. J., S. 182. Gerstenmaier fährt fort, daß es mit „Gottes Hilfe“ anders gekommen sei.

sondern von einem durchgreifenden regulativen Prinzip.

Allgemein war im Nachkriegsdeutschland auch die Überzeugung, daß das verhängnisvolle Zusammenwirken politischer und wirtschaftlicher Macht dem nationalsozialistischen Staat zu seiner unumschränkten Macht verholfen habe und der Staat deshalb „für alle Zeiten“ vor den „Einflüssen wirtschaftlicher Zusammenballungen“ bewahrt werden müsse. Als Sicherheit gegen den illegitimen Einfluß wirtschaftlicher Macht betrachtet der Gründungsaufruf die Verstaatlichung von Monopolbetrieben. Ähnlich wie in den Kölner Leitsätzen wird, und zwar mit Berufung auf „christliche und demokratische Lebensgesetze“, eine „einheitliche Gewerkschaftsbewegung der Arbeiter und Angestellten zur Wahrung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Rechte“ begrüßt.

Berliner Gründungsaufruf und katholische Soziallehre

Die Verstaatlichungsforderungen finden eine Stütze in der Enzyklika QA, in der die „Ungeheuerlichkeit“ der „Vermachtung der Wirtschaft“, die „Zusammenballung von Macht“ als Ergebnis eines rücksichtslosen Kampfes um Machtgewinn im politischen und wirtschaftlichen Bereich angeprangert wird²⁵⁾. Pius XI. bezog Stellung gegen eine angemaßte Herrschaft des Eigentums: „Mit vollem Recht kann man ja dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann.“²⁶⁾ Auch Pius XII. machte sich die Aussage seines Vorgängers zu eigen. Mit der Einschränkung, dies sei natürlich nicht der Regelfall, stellt er fest: „In den rechten Grenzen erlaubt die Kirche die Verstaatlichung.“²⁷⁾ Dies ist im übrigen eines der wenigen Beispiele, daß ein Papst den Terminus „Verstaatlichung“ gebraucht. Gewöhnlich lassen es die kirchlichen Dokumente offen, in die Hand welcher Institution vergesellschafteter Besitz übergehen soll; ein omnipotenter Staat liegt nicht in der Absicht der katholischen Soziallehre, die nach dem Subsidiaritätsprinzip für das Recht der kleineren Kreise eintritt. Das politische Programm gibt die für die Soziallehre kennzeichnende Auffassung von der Doppelnatur des Eigentums: „seine individuelle und seine so-

ziale ... Seite“²⁸⁾, geradezu beispielhaft wieder: „Wir bejahen das Privateigentum, das die Entfaltung der Persönlichkeit sichert, aber an die Verantwortung für die Allgemeinheit gebunden bleibt.“

Der „Zusammenschluß aller Schaffenden“ in einer Einheitsgewerkschaft, der im Berliner Gründungsaufruf begrüßt wird, entspricht, so heißt es dort, „den christlichen und demokratischen Lebensgesetzen“ (RN 37, 38), begründet das Koalitionsrecht der Arbeiter naturrechtlich.

Es hat den Anschein, als wären die einzelnen Abschnitte des Berliner Gründungsaufrufes in unterschiedlichem Maße auf die verschiedenen Gruppierungen innerhalb des Gründungskreises zurückzuführen. Die „klare Scheidung der kirchlichen und staatlichen Aufgaben“ und „die Lehre echter Humanität“ als Grundlage des sittlichen Wiederaufbaus zeigen etwa, daß das Kulturprogramm nicht in der Zentrumstradition, sondern auf liberalem Boden steht. Dagegen geht der wirtschaftspolitische Teil, wie die große Nähe zur katholischen Soziallehre zeigt, offenbar auf gewerkschaftliche und christliche Impulse zurück.

3. Frankfurter Leitsätze

Eine gewisse Sonderstellung nimmt unter den frühen Gründungen der Frankfurter Kreis ein. Unter dem Namen „Christlich Demokratische Union Groß-Hessen“ wurde im November 1945 die Bildung einer Landespartei beschlossen. Bei dieser Frankfurter Gründung waren wiederum frühere Zentrumspolitiker der bestimmende Teil, und zwar vor allem Politiker, die im breiten Spektrum politischer Möglichkeiten innerhalb der DZP den „linken“ Flügel vertraten.

Ursprünglich bestand die Absicht, einem Neuerstehen der Zentrumspartei und der SPD mit der Gründung einer sozialen Volkspartei, einer Art „Labour-Party“, zuvorzukommen. Ein solcher Plan, der den Zusammenschluß christlich-sozialreformerischer Kreise und „rechter“ Sozialdemokraten erfordert hätte, wurde gegenstandslos, als die SPD in traditioneller Form wiedererstand. So schlossen sich die „sozialistischen“ Kräfte der neugegründeten CDU Groß-Hessen im „Oberurseler Kreis“ zusammen, auf dessen Einfluß die jahrelange Koalition mit den Sozialdemokraten in Hessen zurückzuführen ist. Auf bundespolitischer Ebene vermochte der Kreis eine ähnliche Entwicklung, einen „Sozialismus der Freiheit“, nicht zu verwirklichen. Mit Erlö-

²⁵⁾ QA 88, 106, 108, 109.

²⁶⁾ QA 114.

²⁷⁾ Pius XII. sagt, a. a. O., S. 179.

²⁸⁾ QA 45.

schen des Parteienbündnisses verlor er seinen Einfluß auch auf die Union des Landes, worauf die Mitglieder des Kreises sich zum großen Teil von der Parteibindung lösten²⁹⁾.

Weltanschauliche Zurückhaltung

In allen Frühprogrammen der Christlichen Demokraten schwingt etwas von der idealistischen Begeisterung des Neuanfangs mit. Fast euphorisch erscheint der Anfang der Frankfurter Leitsätze: „Wir wollen ein neues Deutschland, ein ganz anderes, als durch das vergangene Regime zu einem Gegenstand des Hasses der ganzen Welt geworden ist, ein anderes aber auch, als es vor 1933 oder vor 1914 gewesen ist ...“ Walter Dirks, einer der Mitverfasser, erinnert sich fast 20 Jahre später, wie damals für ihn und die anderen die Stunde der Kirche gekommen schien, ihre Soziallehre zu verwirklichen: „Niemals in unserem Leben erschienen uns die Chancen und die Aufgaben christlicher Erneuerung so groß.“³⁰⁾

Um so erstaunlicher ist es, daß die Frankfurter Grundsätze einen Einfluß der katholischen Soziallehre im herkömmlichen Sinne kaum erkennen lassen. In dem umfangreichen Programm nimmt der kulturpolitische Teil den breitesten Raum ein. Weit konsequenter als die Berliner trennt er Kirche und Staat — von der Schulpolitik bis in die finanzielle Grundlage hinein: „Wir wünschen eine reinliche Abgrenzung der Zuständigkeit der staatlichen und kirchlichen Autorität ... Politik ist Sache des Staates, Seelsorge Sache der Kirchen.“ Obwohl „das lebendige Christentum aller Bekenntnisse als Grundlage unseres politischen Handelns“ bezeichnet wird, geht es um keine Politik mit christlichen Ausgangs- und Zielvorstellungen, sondern um die Übernahme einer demokratischen Politik durch Christen. Das „christliche Menschenbild“, das diesem Programm zugrunde liegt, ist ausdrücklich auf die Züge verkürzt, die es

²⁹⁾ Interessant ist das Erscheinen des Labour-Party-Konzeptes in Gruppen unterschiedlichster Herkunft in den Jahren um 1945: Der Gedanke findet sich bei P. Delp, bei dem ehem. preußischen Innenminister Carl Severing, in den CDU-Gründungskreisen von Berlin, Frankfurt und Kiel. Auf sozialdemokratischer Seite gab es ähnliche Vorstellungen bei der „Oelder Konferenz“ am 18. 8. 1945 und der „Godesberger Tagung“ am 30. 9. 1945. Die Mitbegründerin der hessischen CDU und spätere SPD-Politikerin Maria Sevenich berichtet, daß Kurt Schumacher während seiner Haft ähnliche Pläne gehegt habe (s. Dokumentation, a. a. O., und H. G. Wiek, Entstehung der CDU, a. a. O., S. 119 f. u. 145 f.).

³⁰⁾ W. Dirks, Das gesellschaftliche Engagement der deutschen Katholiken seit 1945, in: Frankfurter Hefte, 19. Jg. (1964), H. 11, S. 761—774.

auch „vielen Nichtchristen“ als Bild „einer weltlichen Humanität“ annehmbar machen: es ist das Bild „der freien und verantwortlichen Persönlichkeit“.

Der wirtschaftspolitische Teil ist überschrieben: „Sozialismus und Eigentum“. Er beginnt mit den Worten: „Wir bekennen uns zu einem wirtschaftlichen Sozialismus auf demokratischer Grundlage.“ Als „sozialistische Maßnahmen“ werden „die Überführung gewisser großer Urproduktionen, Großindustrien und Großbanken in Gemeineigentum“ und die „Schaffung neuen Eigentums für die besitzlosen Schichten“ genannt. Es wird ein System „planvoller Wirtschaftslenkung“ vertreten.

In den Frankfurter Leitsätzen handelt es sich also um dieselben Forderungen wie in den anderen Gründungsprogrammen, jedoch in einer auffälligen Distanz von allem, was sie in die Nähe „katholischer Sozialideologien“ rücken könnte. Möglicherweise ist es das Festhalten am Labour-Party-Konzept, das diese Zurückhaltung eines Kreises von überwiegend katholischen Mitgliedern geboten erscheinen läßt. Es gilt, auch nur den Anschein konfessioneller oder auch allgemein kirchlicher Gebundenheit zu vermeiden. Denn wie das Programm aussagt, sind die Gründer „jederzeit zur politischen Zusammenarbeit mit Gruppen und Parteien anderer Richtungen bereit“, sofern diese demokratisch sind und „keine dem Christentum feindlichen Ziele erstreben“.

Mitbestimmung

Schließlich bleibt eine programmatische Forderung, die hier zum ersten Mal in der CDU-Programmatik erscheint, in ihrem Verhältnis zur katholischen Soziallehre zu untersuchen: Nach einem Bekenntnis zum gewerkschaftlichen Zusammenschluß treten die Frankfurter Leitsätze für die „Mitbestimmung (der Arbeitnehmer) in den Betrieben“ ein und für eine „Weiterentwicklung dieser sozialen Grundrechte in Richtung auf eine gleichberechtigte Teilnahme der Arbeitnehmerschaft an der Führung der Wirtschaft“.

In der katholischen Soziallehre gibt es zur Mitbestimmung, ähnlich wie bei der Frage des Eigentums und in engstem Zusammenhang mit ihr, divergierende Auffassungen. Ausgangspunkt ist ein Satz der Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“, der im offiziellen deutschen Text wiedergegeben wird: „Arbeiter und Angestellte gelangen auf diese Weise zu Mitbesitz oder Mitverwaltung (curatio) oder zu einer Art Gewinnbeteiligung.“

Einige Interpreten gelangen von der lateinischen Fassung her zu dem Ergebnis, daß Pius an Mitverwaltung durch Mitbesitz gedacht habe³¹⁾. Andere dagegen legen die deutsche Übersetzung zugrunde. Danach würde „Mitverwaltung“ nicht auf gemeinsamem Eigentum, sondern auf Mitarbeit beruhen³²⁾. Der konservative Flügel, dessen bedeutendster Vertreter Gundlach war, lehnte jede wirtschaftliche Mitbestimmung ab. Die „Heiligkeit“ (= Unantastbarkeit) des naturrechtlich begründeten Eigentums, sein Charakter als „Ausfluß der Person“, lassen eine Einschränkung der Verfügungsrechte als unangemessene Forderung erscheinen.

Der reformistische Flügel der katholischen Sozialwissenschaftler trat mit seinen Argumenten erst nach der Mitbestimmungsforderung des Bochumer Katholikentages von 1949 massiv an die Öffentlichkeit. Da jedoch Forderungen dieser Art eine längere geistige Vorgeschichte haben, sollen die Argumente dieses Flügels (in einem zeitlichen Vorgriff) den konservativen gegenübergestellt werden:

Während die Gegner der wirtschaftlichen Mitbestimmung vom Eigentumsrecht her argumentieren, gehen die Befürworter von der Menschenwürde aus: Die Personwürde des Arbeiters teilt sich seiner Tätigkeit mit und begründet den Vorrang des Faktors Arbeit vor dem nur instrumentalen Kapital. Die Eigentumsrechte können sich nur auf Sachwerte erstrecken, niemals auf Menschen. Bedarf daher der Eigentümer, um über sein Produk-

tiveigentum sinnvoll zu verfügen, fremder Hilfe, „so verleiht sein Eigentumsrecht ihm keinerlei Anspruch darauf, daß andere Menschen sich seiner Befehlsgewalt unterwerfen. Vielmehr muß er mit diesen Bedingungen aushandeln. Diese aber sind befugt, ihre Mitwirkung davon abhängig zu machen, daß ihnen ein vollkommen gleichberechtigtes Mitbestimmungsrecht eingeräumt wird.“³³⁾ Mitbestimmung entspricht darüber hinaus der natürlichen Anlage des Menschen, Verantwortung zu übernehmen, und dient daher der persönlichen Entfaltung³⁴⁾. Die Argumentationsbasis verschiebt sich seit Johannes XXIII. immer mehr zugunsten der Befürworter der Mitbestimmung³⁵⁾.

Wichtig ist, daß die Mitbestimmungsforderungen auch der progressiven katholischen Wissenschaftler nie unter dem Gesichtspunkt eines Positionsgewinnes im Klassenkampf stehen, sondern grundsätzlich eine harmonische Gesellschaftsordnung, ein friedliches Nebeneinander der „Stände“ anstreben. In dieser Gedankenordnung steht auch die Frankfurter Forderung nach Mitbestimmung der Arbeitnehmer.

Die wirtschaftspolitischen Programmpunkte liegen im Rahmen dessen, was die katholische Soziallehre vertritt oder was von katholischen Gesellschaftswissenschaftlern noch diskutiert wird; aber der sozialistischen Bündnisfähigkeit zuliebe sind die Spuren der Herkunft verwischt.

II. Programme in der Phase des Parteizusammenschlusses

1. Führungsrolle des Kölner Kreises

Die etwa zum gleichen Zeitpunkt unabhängig von einander in verschiedenen Städten erfolgenden christlich-demokratischen Parteigründungen beweisen, daß dieses politische Modell nach dem Kriege einem Bedürfnis weiter Kreise der deutschen Bevölkerung entsprach. Kristallisationspunkte waren die Gründungen von Köln und Berlin. Es war kaum zu vermeiden, daß es auf dem Wege des fortschreitenden Parteizusammenschlusses zu einer Rivalität zwischen beiden Zentren kam. Die Entwicklung der Spannungen soll knapp skizziert werden; ohne sie bliebe unverständlich,

wieso sich das Gewicht der programmatischen Arbeit bald eindeutig nach Nordrhein-Westfalen verlagerte.

Im Aufruf vom 26. Juni 1945 verstand sich die Berliner Gründung noch als „Reichsleitung der CDUD“. Ein erstes „Reichstreffen“ der neuen Partei in Bad Godesberg (vom 14.—16. 12. 1945) schien den Primat Berlins zu verankern: Die Teilnehmer des Treffens übernahmen für die Gesamtpartei den Namen

³¹⁾ Nell-Breuning in: Frankfurter Hefte 24 (1969), H. 5 (Sonderheft Mitbestimmung), S. 318.

³²⁾ Vgl. Franz Klüber, Das Naturrecht der Mitbestimmung, in: Normen der Gesellschaft, a. a. O.

³³⁾ Siehe dessen Enzyklika MM 82, 83, 91, 92 und die Pastoralkonstitution des 2. Vaticanums „Gaudium et spes“ n. 68 oder Äußerungen Pauls VI. in seinem Sendschreiben „Octogesimo anno“, wo er unter Berufung auf seinen Vorgänger die Mitbestimmung als Ausdrucksform von Würde und Freiheit bezeichnet (n. 22 u. 47).

³¹⁾ QA 65: „Ita operarii officialesque consortes fiunt domini vel curationis, aut de lucris perceptis aliqua ratione participant.“

³²⁾ Vgl. Otto Kunze u. Alfred Christmann (Hrsg.), Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit, Bd. I, Köln 1964, Fußnote S. 117.

„Christlich-Demokratische Union Deutschlands“, der auf eine Anregung des damaligen Berliner Vorsitzenden Andreas Hermes zurückgeht. In einer gemeinsamen Entschlie- ßung wurden für die wirtschaftliche und so- ziale Neuordnung die Formulierungen des Berliner Gründungsauftrages fast wörtlich übernommen³⁶⁾. Zu dem Treffen hatte Her- mes von den Sowjetbehörden keine Ausreise- genehmigung erhalten; die Delegation des Parteiverbandes der britischen Zone stand unter dem Vorsitz von Konrad Adenauer und Friedrich Holzapfel.

Am 28. Februar 1946 wurde Adenauer auf der Zonentagung zu Neheim-Hüsten zum Ersten Zonenvorsitzenden gewählt. Etwa gleichzeitig begannen nach Schikanen gegen einzelne Führungspersonlichkeiten, besonders Andreas Hermes, die Abschnürungsmaßnahmen gegen die CDU der sowjetisch besetzten Zone. Bis dahin stellte die Ostzonen-CDU das stärkste Element der Partei dar. Sie war zentralisti- scher und straffer organisiert als die CDU im Westen³⁷⁾.

Im April 1946 versuchte Jakob Kaiser wäh- rend eines längeren Aufenthaltes in den Westzonen, den Berliner Führungsanspruch geltend zu machen. Es war weniger dieser Anspruch als vielmehr der Gegensatz in eini- gen grundsätzlichen Fragen, der bald zu schweren Spannungen zwischen Kaiser und Adenauer führte: Ein Grund war das sozial- politische Konzept, der „christliche Sozialis- mus“, an dem Kaiser festhielt, auch lange nachdem der Begriff auf Beschluß der westli- chen Verbände zurückgezogen worden war. Mit diesem Begriff verband sich für Kaiser eine bestimmte Vorstellung: Ursprünglich hatte er, wie einige Mitglieder der Wider- stands- und Gründungskreise, auf eine Verei- nigung von Christen und Sozialisten in einer Partei der Arbeit gehofft. Nachdem ein sol- cher Zusammenschluß nicht zustande gekom- men war, versuchte Kaiser, in Berlin dem Marxismus eine neue sozialistische Kraft ent- gegenzusetzen. Er hielt vorübergehend eine Zusammenarbeit mit der SED für möglich und suchte einem Bruch zwischen West und Ost entgegenzuarbeiten, wobei der Berliner CDUD eine Brückenfunktion zukommen sol- lte. Adenauer dagegen erblickte in diesen Vorstellungen den Ausdruck politischer Nai- vität. Sein eigenes Konzept sah ein möglichst schnelles politisches und wirtschaftliches Er-

starken Westdeutschlands vor, dem dann eine Wiedervereinigung mit dem östlichen Teil folgen sollte³⁸⁾. Die Voraussetzung da- für war eine „Zusammenfassung aller auf christlichen und demokratischen Grundlagen stehenden Kräfte“ zum Schutz gegen die „aus dem Osten drohenden Gefahren“³⁹⁾. In die- sem Sinne strebte Adenauer eine Koalition mit den Freien Demokraten an; Kaiser — für Adenauer der „Antibürger“ — sah dagegen im Neoliberalismus das Hindernis zur Ver- wirklichung einer sozialen Demokratie. Er befürwortete noch 1950 im Namen der Chris- tlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft eine „Große Koalition“⁴⁰⁾.

Adenauers Position in der Partei war in die- ser Phase noch keineswegs stärker als die Jakob Kaisers. Das Ringen um den Führungs- anspruch wurde 1947 mit dem gewaltsamen Ausschluß Kaisers aus der CDU der sowje- tischen Besatzungszone zugunsten Adenauers entschieden. Damit war auch die Entschei- dung gegen die christliche „Sozialismus“- Konzeption gefallen, die seitdem der Sache nach nur noch in der CDA einen politischen Ort hat.

2. Das Programm von Neheim-Hüsten

Vorgeschichte und Inhalt

Am 1. März 1946 veröffentlichte die CDU der britischen Zone auf ihrer Zonentagung in Ne- heim-Hüsten zum erstenmal ein Programm, das Verbindlichkeit über die Grenzen eines Ortsverbandes hinaus beanspruchte. Es ist das erste Programm, auf das Adenauer posi- tiv Einfluß nahm. In ihren Formulierungen gründet die Erklärung deutlich auf den „Köl- ner Leitsätzen“, bringt aber einige Ergänzung- en und Neuansätze: Das Programm von Ne- heim-Hüsten geht davon aus, der Faschismus sei eine Folge der materialistischen Weltan- schauung gewesen, die konsequent „zur Ver- achtung des Rechts und zur Anbetung der Macht, zur Verneinung der Würde der Per- son und der Freiheit, zur Vergottung des Staates“ geführt habe. Es fordert eine sittli- che Erneuerung auf der Grundlage christli- cher Ethik, denn sie allein „gewährleistet Recht, Ordnung und Maß, Würde und Frei- heit der Person und damit eine wahre und echte Demokratie“.

³⁶⁾ Vgl. R. Morsey u. K. Repgen (Hrsg.), Adenauer-Studien I, Mainz 1970, S. 28 ff.

³⁷⁾ Brief Adenauers an den Münchener Oberbür- germeister Scharnagl, in: Dokumentation, a. a. O., S. 10.

⁴⁰⁾ W. Conze, E. Kosthorst u. E. Nebgen, Jakob Kaiser. Bundesminister für gesamtdeutsche Fragen 1949—1957, Stuttgart 1972, S. 30 u. 159.

Was die Präambel bereits über den Menschen sagt, ergänzt die erste Aussage des Kapitels „Einzelpersonen und Staat“: „An der Würde und den unverkäuflichen Rechten der Person findet die Macht des Staates ihre Grenzen.“

Das Kapitel „Wirtschaftliches und soziales Leben“ übernimmt die Grundaussage der Kölner Leitsätze: „Ziel aller Wirtschaft ist die Bedarfsdeckung des Volkes.“ Unter dem Gesichtspunkt persönlicher Entfaltung verlangt das Programm eine umfassende paritätische Mitbestimmung, ein Recht, „das Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu gleichberechtigter Tätigkeit in Führung und Verantwortung verpflichtet“. Interessant ist die Zielrichtung: „Hierdurch wird eine soziale Neuordnung in Wirtschaft und Gesellschaft und eine gerechte Verteilung des wirtschaftlichen Ertrages erreicht und der Geist des Klassenkampfes überwunden.“

Zum erstenmal gelingt den liberalen Kräften der Union ein Einbruch in die wirtschaftspolitische Programmatik: „Freiheit der Person auf wirtschaftlichem und Freiheit auf politischem Gebiet hängen eng zusammen. Die Gestaltung und Führung der Wirtschaft darf dem einzelnen nicht die Freiheit seiner Person nehmen.“ Folgerichtig ist von Planung und Lenkung der Wirtschaft nicht mehr die Rede. Die eigentümliche Koppelung wirtschaftlicher und politischer Freiheit ist aus einem anderen Geist als der übrige Text.

Das Programm fährt fort mit der Wiederaufnahme früherer Programmpunkte der Union: Verhinderung wirtschaftlicher Machtzusammenballungen, Koalitionsrecht der Arbeitnehmer (und Arbeitgeber), Anerkennung des Privateigentums.

In der Vergesellschaftungsfrage konnte sich Adenauer gegenüber den Sozialreformern durchsetzen: Am Ende einer Diskussion, in der die Meinungen „hart aufeinander prallten“⁴¹⁾, wurde die „sich aufdrängende Frage der Vergesellschaftung“ als „zur Zeit nicht praktisch“ erklärt, „da die deutsche Wirtschaft nicht frei ist“. Einzig für die Bergwerke wird noch die Überführung in Gemeineigentum verlangt. Adenauer zeigte sich hier durchaus als Realist: Die Besatzungsmächte hatten sich in ihrer am 5. Juni 1945 in Berlin unterzeichneten Erklärung ausdrücklich die oberste Gewalt in der deutschen Wirtschaft vorbehalten. Seit November 1945 bestand die Beschlagnahme verschiedener großer Konzer-

ne. Die damals eminente Bedeutung des Kohlenbergbaus ließ es geraten erscheinen, Vorstöße bei den Alliierten zunächst auf diesen Sektor zu konzentrieren. Es ging Adenauer jedoch bei der Absetzung früherer Forderungen seiner Partei nicht nur um diesen Gesichtspunkt. In seinen Memoiren erklärt er das Erreichen des Kompromisses als „äußerst wichtig“, da die Partei sonst wahrscheinlich auseinandergebrochen wäre. „Ich halte die Tagung der CDU in Neheim-Hüsten für eine der entscheidendsten Tagungen der CDU. In ihr überwandten wir die Kräfte, die eine zu starke Sozialisierung befürworteten.“⁴²⁾

Das Programm von Neheim-Hüsten und die katholische Soziallehre

Das erste Programm der CDU in der britischen Zone stellt sich nicht nur in der Präambel ausdrücklich auf den Boden „christlicher Weltauffassung“. Der Nivellierung der Persönlichkeit im überwindenden nationalsozialistischen System setzt es die Würde und die unveräußerlichen Rechte der Person entgegen, an denen die Macht des Staates ihre Grenzen habe — wie in den Leitsätzen von Köln fehlt diesem Menschenbild allerdings die soziale Komponente. In exemplarischer Form wird dagegen die katholische Lehre von der Doppelfunktion des Eigentums formuliert: „Das Eigentumsrecht verdient gleichen Schutz und erleidet die gleiche Einschränkung wie andere Privatrechte. Es hat zu weichen gegenüber ... einem auch nach ethischen Grundsätzen höheren Recht.“

Der Abschnitt über die Mitbestimmung macht in beispielhafter Weise wieder einen Grundzug der katholischen Soziallehre deutlich: Niemals geht es der Kirche nur um einen kurzfristigen gesellschaftspolitischen Impuls, sondern hinter den einzelnen Forderungen steht ein Ordnungsmodell. Dem entspricht das Vorgehen der Programmkommission von Neheim-Hüsten: Als Ziel der Mitbestimmung wird über die „gleichberechtigte Tätigkeit (der Arbeitnehmer und Arbeitgeber) in Führung und Verantwortung“ hinaus eine „soziale Neuordnung“ angestrebt, durch die „der Geist des Klassenkampfes überwunden“ werden soll. Das gesellschaftliche Leitbild ist dasjenige, das in der deutschen Übersetzung von QA „berufsständische Ordnung“ genannt wird⁴³⁾. Die angestrebte gemeinwohlgerechtere Ordnung sieht anstelle der herrschenden

⁴²⁾ Konrad Adenauer, *Erinnerungen*, a. a. O., S. 55 f.

⁴³⁾ Der Terminus kommt so nur in der deutschen Übersetzung vor und leistet Mißverständnissen Vorschub. Im Urtext spricht Pius von „ordines“ oder „ordo ordinum“.

⁴¹⁾ Konrad Adenauer, *Erinnerungen 1945—1953*, Frankfurt 1967 (Fischer Bücherei 798), S. 55. Zitate in doppelten Anführungszeichen aus dem Programm von Neheim-Hüsten.

Klassen- und Gruppenstruktur mit ihren Antagonismen eine gleichberechtigte Zusammenarbeit aller Glieder der Gesellschaft vor. Der Arbeiter steht gleichberechtigt wie im demokratischen Staat auch in der Wirtschaftsgesellschaft neben dem Unternehmer.

Die Idee mag utopisch wirken. Ihr klarer Kern dürfte sein, was Nell-Breuning zusammenfaßt: „Die Enzyklika will keine bestimmte Staatsform etablieren... Was überwunden werden soll, ist die um den Arbeitsmarkt zentrierte kapitalistische Klassengesellschaft, sie soll überführt werden in eine klassenfreie Gesellschaft.“⁴⁴⁾

3. Ahlener Programm

Allgemeines

Weniger als ein Jahr nach der Erklärung von Neheim-Hüsten veröffentlichte die CDU der britischen Besatzungszone abermals ein Programm. Radikaler in seinen Forderungen, erlangte das Ahlener Programm einen Stellenwert in der politischen Diskussion, der nicht immer durch sachliche Argumente gerechtfertigt ist.

Die Vorarbeiten begannen bereits im Sommer 1946 in mehreren Diskussionskreisen. Köln, Königswinter, vor allem aber Kloster Walberberg waren die Zentren der programmatischen Arbeit. Pater Welty nahm bei den Beratungen die führende Stellung ein. Antonius John, ein Teilnehmer bei den Programmdiskussionen, nennt als Hauptdiskutanten Karl Arnold, Theodor Blank und auch Franz Etzel — das bedeutet, daß außer dem dominierenden gewerkschaftlich-christlichen Element auch ein Anhänger liberaler Wirtschaftsvorstellungen ein entscheidendes Wort mitgesprochen hat. „Wenn die Erinnerung richtig geht, dann hat sich Konrad Adenauer bei den Debatten des Zonenausschusses ziemlich zurückgehalten.“⁴⁵⁾

Das Ahlener Programm ist auffallend uneinheitlich im Aufbau und teilweise auch im Inhalt. Mehrfache Wiederholungen bestimmter Gedankengänge, ein unsystematischer Wech-

⁴⁴⁾ Nell-Breuning, *Quadragesimo anno*. Erinnerungen an die Entstehungsgeschichte der Sozialenzyklika Pius' XI, in: *Publik*, Nr. 21 v. 21. 5. 1971, S. 13. Den Unterschied zwischen „klassenloser“ und „klassenfreier Gesellschaft“ definiert er: *Klassenlose Gesellschaft*: Alle sind Proletarier (und werden durch das Kollektiv ausgebeutet); *klassenfreie Gesellschaft*: Es gibt keine Proletarier mehr, niemand hat mehr nötig, sich ausbeuten zu lassen, in: *Kapitalismus und gerechter Lohn*, a. a. O.).

⁴⁵⁾ A. John, in Ahlen gab es zwei Programme, in: *Rheinischer Merkur* vom 24. 10. 1975.

sel von zukunftsgerichteten Zielvorstellungen, Rückblicken in die Vergangenheit und Richtlinien für die unmittelbare Gegenwart lassen den Eindruck entstehen, als habe eine vereinheitlichende Redaktion gefehlt. Trotz dieser formalen Mängel stellt das Ahlener Programm als Summe aller bis dahin proklamierten Zielvorstellungen einen Höhepunkt in der Programmatik der Christlichen Demokraten dar.

Inhalt

Der Inhalt gliedert sich in drei Teile:

1. eine „programmatische Erklärung“, die Präambel;
2. Grundsätze für eine künftige Wirtschaftsordnung (es handelt sich teilweise um eine Wiederholung von Erklärungen aus den Kölner Leitsätzen und dem Programm von Neheim-Hüsten);
3. das in sechs Abschnitte gegliederte eigentliche Ahlener Programm, das „sofort“ in Form von Anträgen an den Nordrhein-Westfälischen Landtag aktualisiert werden sollte.

In einigen Punkten geht das Ahlener Programm über Neheim-Hüsten hinaus, was auf einen verstärkten Einfluß der sozialreformerischen Kräfte schließen läßt. So führte die Erklärung von Neheim-Hüsten das Versagen der alten Ordnung ausschließlich auf die „materialistische Weltanschauung“ zurück. Im Ahlener Programm heißt es dagegen konkreter: „Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist den staatlichen und sozialen Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht geworden“; die Folgerung ist, daß „eine Neuordnung von Grund auf“ erfolgen müsse. Richtschnur dieser neuen Ordnung soll das Gemeinwohl („Wohlergehen unseres Volkes“) sein. Von „einer gemeinwirtschaftlichen Ordnung“ wird erwartet, daß sie der Würde des einzelnen und dem Frieden des ganzen Volkes am besten diene. Im Programmteil wird ausdrücklich ergänzt, daß Planung und Lenkung der Wirtschaft nicht nur in den gegenwärtigen Schwierigkeiten oder von Fall zu Fall als notwendig betrachtet werden, sondern daß sie „auch in normalen Zeiten der Wirtschaft in gewissem Maße notwendig“ seien.

Diese Auffassung begründet das Programm mit dem Leitsatz: „Ziel aller Wirtschaft ist die Bedarfsdeckung des Volkes“⁴⁶⁾, der schon in den Leitsätzen von Köln und Ne-

⁴⁶⁾ Der Satz ist durch Großbuchstaben in einmaliger Weise aus dem übrigen Text herausgehoben. Er erscheint in leicht modifizierter Form dreimal im Text.

heim-Hüsten den Einfluß Weltys erkennen ließ. Im „Urprogramm“ des Kölner Kreises, der kleinen Schrift „Was nun?“, drückt Welty genauer aus, was diese knappe Formulierung beinhaltet — und was sie ausschließt: „Die Wirtschaft (muß) vorbehaltlos auf Bedarfsdeckung umgeschaltet werden, also nicht mehr für den sogenannten freien Markt, sondern für den Bedarf arbeiten.“ Dadurch werde erreicht, daß nicht Luxusartikel, sondern lebensnotwendige Güter erzeugt würden, ferner: daß ungehemmtes Gewinnstreben und zügelloser Wettbewerb überwunden würden. Kurz: Eine Rückkehr zum kapitalistischen Wirtschaftssystem, das den Interessen des Volkes „nicht gerecht geworden“ ist, soll grundsätzlich unterbunden werden⁴⁷⁾.

Um so widersprüchlicher erscheint es, daß unvermittelt im folgenden Abschnitt das liberale Axiom von Neheim-Hüsten wiedererscheint: „Freiheit der Person auf wirtschaftlichem und Freiheit auf politischem Gebiet hängen eng zusammen.“ Und wiederum wird gefolgert, daß die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen gestärkt werden müsse.

Die Machtzusammenballung wirtschaftlicher Kräfte soll allerdings von vornherein ausgeschlossen werden, denn sie gefährde die wirtschaftliche und politische Freiheit; dem dient die Vergesellschaftung der Bergwerke, denn „Kohle ist das entscheidende Produkt der gesamten deutschen Volkswirtschaft“ (Präambel). Diese schon 1946 programmatisch erhobene Forderung wird auch auf Wirtschaftszweige ausgedehnt, für die sie in Neheim-Hüsten noch als „zur Zeit nicht praktisch“ galt, nämlich auf „die eisen- und stahlerzeugende sowie chemische Großindustrie und die Großindustrien mit monopolartigem Charakter“ (3. Teil, 2. I.).

Die Forderung als solche ist nicht neu, wohl aber wird zum erstenmal angegeben, in wessen Trägerschaft das vergesellschaftete Eigentum übergehen soll: Nach dem „machtverteilenden Prinzip“ ist eine „Beteiligung von Land, Gemeinden, Gemeindeverbänden, Arbeitnehmern und Genossenschaften“ vorgesehen. (2. I.).

Für Unternehmen monopolartigen Charakters in anderen Wirtschaftszweigen verlangt das Programm eine durch Kartellgesetze gesicherte staatliche Kontrolle, durch die gefährliche Machtkonzentrationen verhindert werden (II, 2).

Ein ausführliches Kapitel (III) behandelt die „Neugestaltung des Verhältnisses zwischen

Arbeitgeber und Arbeitnehmer im Betriebe“. Darunter versteht das Programm die gesetzliche Einführung der wirtschaftlichen und sozialen Mitbestimmung der Arbeitnehmer in Betrieben, „in denen wegen ihrer Größe das Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Unternehmer nicht mehr auf einer persönlichen Grundlage beruht“ (3.1). „Durch geeignete Maßnahmen soll den Arbeitnehmern eine Beteiligung am Ertrage gesichert werden“ (3.5).

Wichtige Gesichtspunkte

So wenig das Ahlener Programm aus einem Guß erscheint, es hat doch einen Grundgedanken, der leitmotivisch alle Forderungen durchzieht: das sogenannte „machtverteilende Prinzip“. Mit diesem Begriff ist ein Anliegen Adenauers in die Erklärung eingebracht worden, das er in seinen „Erinnerungen“ in die Worte faßt: „Zuviel Macht dürfte sich meiner Meinung nach nicht an einer Stelle, das heißt in den Händen von Einzelpersonen, Gesellschaften, privaten oder öffentlichen Organisationen konzentrieren.“⁴⁸⁾ Im Ahlener Programm gibt eine Analyse der deutschen Wirtschaft zwischen 1918 und 1945 die historische Begründung für dieses Grundanliegen: Die Zusammenballungen industrieller Unternehmen in der Zeit um 1933, ihr undurchschaubarer, unkontrollierbarer Charakter, der in der Folgezeit eine De-facto-Umwandlung in Staatsbetriebe, einen „getarnten Staatskapitalismus“ möglich machte — all' diese Fakten lassen es als geboten erscheinen, in Zukunft jedes Übergewicht an Macht von vornherein zu verhindern, sei es bei privaten Unternehmen, sei es beim Staat oder den Kommunen. Diesem Anliegen sind zugeordnet: die Kartellgesetze, die Vergesellschaftungen, der Ausbau des Genossenschaftswesens, die Kontrolle des Geld- und Bankwesens, die Förderung des Mittelstandes, die Lenkung der Wirtschaft durch Selbstverwaltungskörperschaften, in gewissem Sinne selbst die Mitbestimmung und die Gewinnbeteiligung.

Abschließend gilt es festzustellen: Trotz des betont antikapitalistischen Charakters der Ahlener Erklärung handelt es sich um kein sozialistisches Programm. Zwar wird gefordert:

— die Vergesellschaftung großer Unternehmen, aber zugleich soll „vermieden werden, daß der private Kapitalismus durch den Staatskapitalismus ersetzt wird“;

— „ein Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer an den grundlegenden Fragen“, aber zu-

⁴⁷⁾ E. Welty, Was nun?, a. a. O., S. 26.

⁴⁸⁾ K. Adenauer, Erinnerungen, a. a. O., S. 55.

gleich ist „der dringend notwendigen Unternehmerinitiative... der erforderliche Spielraum zu belassen“.

Dennoch machten die radikalen Forderungen des Programms es bis in die jüngste Zeit zu einem umstrittenen Dokument, nicht bloß zwischen den Parteien, sondern mehr noch zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb der Union. Besonders ist die Vergesellschaftungsforderung Gegenstand des Streites. Sie wird zwar von jeder Seite für zeitbedingt erklärt: die eine stellt den Programmpunkt als geschickten Schachzug gegenüber den Alliierten dar, die andere als spontane Forderung der Volksmehrheit, deren Grundgedanke auch noch Gültigkeit habe.

Tatsache ist, daß eine mögliche Demontage der deutschen Industrie in der Programmdiskussion eine wichtige Rolle spielte. Die radikale Änderung der Besitzverhältnisse erschien vielen damals als das einzige Mittel, derartige Maßnahmen zu verhindern⁴⁹⁾. Andererseits ist es wahr, daß die Vergesellschaftungsforderungen mehr waren als ein Täuschungsmanöver gegenüber den Besatzungsmächten⁵⁰⁾; sie fanden damals viele überzeugte Befürworter auch in der politischen Mitte, da die Erfahrung mit dem Mißbrauch wirtschaftlicher Macht noch allgemein das Bewußtsein prägte⁵¹⁾.

Ahlerner Programm und katholische Soziallehre Änderung der Besitzverhältnisse

Wie ist das Verhältnis der Ahlener Erklärung zur katholischen Soziallehre? Die Präambel verlangt eine neue Wirtschaftsordnung, da das kapitalistische Wirtschaftssystem versagt habe. Dieses Versagen wird als Folge der Vermachtung verstanden. — Diese Sicht entspricht der Sozialenzyklika Pius' XI. Der Papst schildert die verhängnisvolle Wandlung in der kapitalistischen Wirtschaftsweise seit der Zeit Leos XIII. Zwar erklärt er, diese Wirtschaftsform sei „als solche nicht zu verdammen“, sie habe aber zu einer „ungeheuren Zusammenballung nicht nur an Kapital, sondern an Macht und wirtschaftlicher Herrsch-

gewalt in den Händen einzelner geführt“. Zügelloses Gewinnstreben habe dem Wirtschaftsleben eine furchtbare Härte gegeben. Hinzu komme die gefährliche Verquickung des staatlichen und wirtschaftlichen Bereichs. — Die Schilderung gipfelt in den Sätzen vom „Finanzkapital, das sich überall da zu Hause fühlt, wo sich eine Beutefeld auftut“ und das den „Blutkreislauf des ganzen Wirtschaftskörpers so beherrsche, „daß niemand gegen (sein) Geheiß auch nur zu atmen wagen kann“⁵²⁾.

Gegen die Vermachtung der Wirtschaft richten sich im Ahlener Programm die Pläne der Entflechtung in der Grundstoffindustrie wie die Vergesellschaftungsforderungen. Die „Änderung der Besitzverhältnisse in der Wirtschaft“, die das Programm verlangt, ist nach QA gerechtfertigt, denn „wie die übrigen grundlegenden Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens, so (ist) auch das Eigentum nicht umwandelbar“.

Subsidiaritätsprinzip

Antonius John bezieht mit Recht auch Adenauers „machtverteilendes Prinzip“ auf das gesellschaftliche Ordnungsmodell der katholischen Soziallehre. Er schreibt: „Es mag sein, daß gewisse Elemente ständestaatlichen Denkens in das Programm Eingang fanden.“⁵³⁾ Besonders deutlich wird das in dem Abschnitt des 3. Teiles, der mit „Planung und Lenkung der Wirtschaft“ überschrieben ist. Zweimal wird hier der Terminus „Körperschaften“ aus QA verwendet, und zwar in einem Sinne, der genau dem Modell „berufständischer Ordnung“ in dieser Enzyklika entspricht: „Die Planungs- und Lenkungsaufgaben sollen von Selbstverwaltungskörperschaften der Wirtschaft wahrgenommen werden. In diesen Selbstverwaltungskörperschaften müssen Unternehmer, Arbeiter und Verbraucher gleichberechtigt sein.“ — Die Delegation von Eigentum und Lenkung nicht an den Staat, sondern Länder, Gemeinden oder andere „Körperschaften“ ist Ausdruck eines der wesentlichsten Sozialprinzipien der katholischen Gesellschaftslehre, nämlich des Subsidiaritäts- oder Zuständigkeitsprinzips. Es dient der Erhaltung der Eigenständigkeit des einzelnen und der kleineren gesellschaftlichen Zusammenschlüsse. Nach diesem Prinzip „verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordne-

⁵²⁾ QA, 99—109.

⁵³⁾ A. John, In Ahlen . . . , a. a. O.

te Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen ...⁵⁴⁾.

Solidaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip, das der Individualnatur des Menschen und dem Schutz der kleinen Kreise zugeordnet ist, wird ergänzt durch das Solidaritätsprinzip, das von der Sozialnatur des Menschen ausgeht und der gesellschaftlichen Verflochtenheit Rechnung trägt. Das Solidaritätsprinzip, von Pius XII. als „Angelpunkt“ der natürlichen Gesellschaftsordnung bezeichnet⁵⁵⁾, betrifft die innere Rückbindung der Gemeinschaft nach dem Grundsatz: „Einer für alle, alle für einen.“⁵⁶⁾ Die Soziallehre liebt es, nach einem biblischen Bild die Gesellschaft als Organismus darzustellen, dessen Glieder aufeinander angewiesen und zu einer höheren Ordnung verbunden sind. Das verbindende Band ist „Liebe“ (QA 90) — in der Politik spricht man stattdessen von „Partnerschaft“. So erklärt der CDA-Politiker Norbert Blüm: „Die partnerschaftliche Grundstimmung ist der originäre Beitrag der CDU zur Sozialreform.“⁵⁷⁾

Im Ahlener Programm kommt der partnerschaftliche Aspekt in der Mitbestimmungsforderung zum Ausdruck. Das Postulat eines Mitwirkens der Arbeitnehmer an der „wirtschaftlichen Planung und sozialen Gestaltung der Unternehmen ist zwar nicht neu, aufschlußreich aber ist die nähere Kennzeichnung der Betriebe, für die es gefordert wird, nämlich solche Unternehmen, „in denen wegen ihrer Größe das Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Unternehmer nicht mehr auf einer persönlichen Grundlage beruht“ — wo also das Ideal partnerschaftlicher Zusammenarbeit, wie es die katholische Soziallehre anstrebt, aufgrund der Betriebsgröße nicht mehr gegeben ist. Das „machtverteilende Prinzip“ hängt also auf das engste mit den Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität zusammen und gehört damit zu den Grundelementen der katholischen Soziallehre.

Stärker noch als die Erklärung von Neheim-Hüsten ist das Ahlener Programm von Vorstellungen der christlichen Gesellschaftslehre geprägt: Nach dem Grundsatz „Gemeinwohl vor Eigenwohl“ greifen die Forderungen tief in die bestehende Eigentumsordnung und die bisher mit dem Privateigentum verknüpften Rechte ein. Ziel der vorgesehenen Maß-

nahmen ist die organische, klassenfreie Gesellschaft.

Das Schicksal des Ahlener Programms

In Konsequenz des Programms befürwortete die CDU-Fraktion des (ernannten) Landtages von Nordrhein-Westfalen noch im März 1947 fünf Anträge, die mit einer Mehrheit der Stimmen angenommen wurden; und zwar werden in enger Anlehnung an den Wortlaut des Ahlener Programms Entflechtung und Vergesellschaftung von Bergbau, eisenstoffender und chemischer Großindustrie sowie wirtschaftliche und soziale Mitbestimmung gefordert⁵⁸⁾. Die Anträge stießen bei der Besatzungsmacht auf kein Verständnis: Am 23. August lehnte General Bishop ein Gesetz zur Sozialisierung der Kohle ab⁵⁹⁾. Ein Landtagsbeschluß im folgenden Jahr wurde von der britischen Militärregierung mit der Begründung zurückgewiesen, daß eine solche Frage nur von einem gesamtdeutschen Parlament entschieden werden könne.

Nach im Februar 1950 brachte Theodor Blank im Bundestag einen Antrag zur Neuordnung der Besitzverhältnisse im Kohlenbergbau ein, den er mit dem Ahlener Programm begründete⁶⁰⁾. Die Koalitionspartner FDP und DP lehnten den Antrag ab, und er geriet als „Drucksache Nr. 109“ nicht mehr über die Verweisung an einen Ausschuß hinaus. Die Forderung nach Entflechtung der Konzerne blieb auf halbem Wege stecken. Die meisten Konzerne wurden zwar entflochten⁶¹⁾, aber bald schlossen sich Großbanken und Konzerne neu zusammen. Die Beratungen über ein (Anti-)Kartellgesetz schleppten sich über Jahre hin, bis das Gesetz endlich am 27. Juli 1957 in Kraft trat. Durch zahlreiche Ausnahmeregelungen gelockert, hatte es jedoch von Anfang an Kompromißcharakter.

Einen echten Erfolg stellte das „Gesetz über die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Betriebsräten und Vorständen des Bergbaues und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie“ vom 21. Mai 1951 dar. Das Ahlener Programm wurde zum Impuls für die sogenannte Montan-Mitbestimmung, deren Durchsetzung der großen Autorität des neugegründeten Deutschen Gewerkschaftsbundes⁶²⁾, der besonderen Freundschaft des DGB-Vorsit-

⁵⁴⁾ Landtagsdrucksachen Nr. I-109 bis I-114.

⁵⁵⁾ Vgl. Bertsch, CDU/CSU demaskiert, a. a. O., S. 623.

⁶⁰⁾ 35. Sitzung des Dt. Bundestages am 8. 2. 1950, stenograph. Bericht, S. 1119 ff. u. S. 1125 f.

⁶¹⁾ Kontrollratsgesetz Nr. 27, 35 u. 75.

⁶²⁾ Gründungskongreß am 14. 10. 1949 in München.

⁵⁴⁾ QA 79.

⁵⁵⁾ Zit. in Muhler, Soziallehre, a. a. O., S. 170.

⁵⁶⁾ Franz Klüber, Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht, Bückeberg 1963, S. 26.

⁵⁷⁾ N. Blüm, Erinnerung für die Zukunft, in: Soziale Ordnung, Nr. 2 v. 26. 2. 1972, S. 3.

zenden Hans Böckler mit Konrad Adenauer, nicht zum geringsten Teil aber einem Katholikentag (Bochum 31. 8.—4. 9. 1949) zu verdanken war. In Bochum wurde nach eingehender und freimütiger Aussprache einstimmig von Arbeitnehmern und Arbeitgebern folgender Beschluß angenommen: „Der Mensch steht im Mittelpunkt jeglicher volkswirtschaftlichen und betriebswirtschaftlichen Betrachtung. Das Mitbestimmungsrecht gehört zu dem natürlichen Recht in gottgewollter Ordnung und ist zu bejahen wie das Recht auf Eigentum.“ Unter dem Einfluß des sozialen Katholizismus bekamen die gewerkschaftlichen Forderungen einen partnerschaftlichen Charakter und sind frei von klassenkämpferischen Akzenten⁶³). Welchen Einfluß damals die katholische Soziallehre hatte, beweist Böcklers ausdrückliches Bekenntnis zu Teilen der Enzyklika RN und zur Enzyklika QA.

Das Ahlener Programm vermochte, so bleibt zurückblickend festzustellen, über einen kurzen Zeitraum die Gesellschaftspolitik zu beeinflussen. Es stellte den Höhepunkt, aber auch den Endpunkt einer Phase dar, in der man in der CDU „sozialistische“ und christliche Leitziele für vereinbar, ja deckungsgleich hielt. Im selben Zeitraum aber setzte in der Union etwas wie eine ideologische Schwerpunktverlagerung ein. Die christlich-gewerkschaftlichen Kräfte, die für die Aussagen der Frühprogramme bestimmend waren, gerieten in die Defensive. Die Sozialausschüsse, die sich als „soziales Gewissen und soziale Kraft der CDU“ verstanden⁶⁴), ließen nicht nach, die Partei an die Einlösung früherer Forderungen zu erinnern: „Wir haben damals das Ahlener Programm nicht als Museumsstück geschaffen, sondern dafür, daß es verwirklicht wird“, erklärte Karl Arnold 1950⁶⁵). Im folgenden Jahr konstatierte er auf dem 2. Bundesparteitag der CDU in Karlsruhe: „Mir kommt es manchmal so vor, als bestehe eine gewisse Scheu, sich auf das großangelegte Wirtschaftsprogramm zu besinnen, das vor mehr als vier Jahren in Ahlen erarbeitet worden ist.“⁶⁶)

⁶³) Vgl.: 1. Gerechtigkeit schafft Frieden. Der 73. Deutsche Katholikentag vom 31. 8.—4. 9. 1949 in Bochum. Hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees des Dt. Katholikentages, Paderborn 1949.

⁶⁴) § 1 der bis Mitte 1966 gültigen Satzung der CDA.

⁶⁵) Rede auf dem Parteitag der CDU Rheinland am 3. 12. 1950 in Duisburg, in: Material zu grundsatzpol. Abgrenzungsfragen, hrsg. v. d. Konrad-Adenauerstiftung, Pol. Akademie Eichholz, H. 25 u. 26 (Dokumentation), Bonn 1973, S. 54.

⁶⁶) Parteitagsprotokoll, S. 28.

4. Düsseldorfer Leitsätze

Vorgeschichte

Als erstes und einziges Programm von übergeordneter Gültigkeit für CDU und CSU wurden am 15. Juli 1949 die Düsseldorfer Leitsätze der Öffentlichkeit bekanntgegeben. Sie bedeuten die Darstellung und programmatische Absegnung eines bereits erfolgreich begonnenen Experimentes, das auf das engste mit der Person des späteren Wirtschaftsministers und Bundeskanzlers Ludwig Erhard verbunden ist.

Erhard lernte 1941 den Wirtschaftswissenschaftler Alfred Müller-Armack kennen. Als der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates vorauszusehen war, arbeitete Müller-Armack nach Unterredungen mit Erhard, ausgehend von Denkmodellen der „Freiburger Schule“, ein Wirtschaftskonzept aus, für das er später, in der Auseinandersetzung mit der Wirtschaftslenkung der ersten Nachkriegsjahre, den Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ prägte. Es handelt sich um eine marktwirtschaftlich organisierte Wirtschaft mit einigen „systemfremden“ sozialen Korrekturen. Der Staat sucht die Bedingungen der vollständigen Konkurrenz zu verwirklichen, indem er sich das Recht der Intervention, etwa gegen marktbeherrschende Unternehmen, vorbehält. (Der Staat hat also nicht mehr, wie im Altliberalismus, eine Nachwächterfunktion⁶⁷)).

Seine Karriere in den folgenden Jahren ermöglichte es Erhard, dieses Modell in die Praxis umzusetzen: Im Sommer 1945 wurde er von der amerikanischen Militärregierung als Wirtschaftsberater herangezogen. Seit Herbst desselben Jahres bayerischer Wirtschaftsminister, entwarf er bereits 1946 in einem Zeitungsartikel das Bild einer Wirtschaftsordnung, die durch die klassischen Prinzipien der Marktwirtschaft: Wettbewerb und freie Preisbildung, gekennzeichnet ist⁶⁸). Im September 1947 zum Vorsitzenden des Zweizonenwirtschaftsrates ernannt, bereitete er auf britisch-amerikanisches Geheiß eine Währungsreform vor. Dieser finanztechnische Schritt war zugleich als wirtschaftliche Reform konzipiert. 1948 berief man Erhard zum Direktor der Verwaltung für Wirtschaft. — Innerhalb der CDU (der Erhard selbst noch nicht angehörte) war der Duisburger Rechtsanwalt und Notar Franz Etzel ein überzeugter

⁶⁷) Vgl. Alfred Müller-Armack, Auf dem Weg nach Europa. Erinnerungen und Ausblicke, Tübingen 1971, und Gesetzblatt des Wirtschaftsrates des Vereinigten Wirtschaftsgebietes, Nr. 12 vom 7. 7. 1948.

⁶⁸) Klaus Hoff, Unter Erhards Führung, in: Die politische Meinung 7 (1962), H. 78, S. 50—62.

Verfechter der Wirtschaftspolitik Professor Erhards. Noch vor der Währungsreform mußte Johannes Albers, Gründer und Leiter des Wirtschaftsausschusses des Rheinlandes, den Vorsitz an Etzel abgeben. Damit verlor der Arbeitnehmerflügel der CDU eine seiner einflußreichsten Positionen.

Erhards Konzeption, die er im April 1948 vor der Vollversammlung des Wirtschaftsrates darlegte, stieß zunächst auf entschiedene Kritik; aber nach scharfen Debatten erlangte Ludwig Erhard Vollmacht für seine Pläne. Am 20. Juni 1948 wurde die Währungsreform durchgeführt. Zehn Tage später ließen Delegierte des 2. Parteikongresses der CDU der britischen Zone in Recklinghausen sowie Adenauer erkennen, so berichtet Erhard, „daß sie meiner Wirtschaftspolitik, die ich im Frankfurter Wirtschaftsrat eingeleitet hatte, zu folgen bereit waren“⁶⁹⁾. Auf seinen Vorschlag hin habe im Februar 1949 ein Kreis von Unionspolitikern begonnen, ein Wirtschaftsprogramm zu entwerfen. Adenauer habe damals erklärt: „Herr Professor Erhard hat die Grundprinzipien so klar herausgestellt (in einem Referat in Königswinter), daß wir, wenn wir den Vortrag schriftlich haben, die Leitsätze sehr schnell daraus entnehmen können.“

Am 15. Juli 1949 eröffnete die CDU den ersten Bundestagswahlkampf mit der Verkündung der „Düsseldorfer Leitsätze“. Die Wahl brachte der Union eine knappe relative Mehrheit der Stimmen. Nach einer lebhaften Diskussion, in der zwischen Adenauer, Strauß und Erhard Übereinstimmung herrschte, wurde ein Zusammengehen mit den Sozialdemokraten abgelehnt. Zu den Koalitionsgesprächen mit der FDP lud Adenauer den Arbeitnehmerflügel seiner Partei nicht ein.

Erhard faßte den Wahlerfolg von 1949 als „ein eindeutiges Votum für meine Politik und meine Person“ auf. Er zitierte noch 1975 Franz Etzel: „Wir haben, wenn ich es glatt heraussagen darf, ja gar keine Wirtschaftspolitik der CDU, sondern die Wirtschaftspolitik von Professor Erhard gemacht, und von der Union her haben wir sie sanktioniert.“⁷⁰⁾ In der Tat ist das, was in den Düsseldorfer Leitsätzen dargestellt wird, die Soziale Marktwirtschaft Ludwig Erhards, dem Müller-Armack bescheinigt: „Die Grundposition, in der er sich in allen Phasen seines Lebens treu blieb, war die eines dem Wettbewerbsgedanken verpflichteten liberalen Wirtschaftspoliti-

kers.“⁷¹⁾ Nicht Erhard trat in die Doktrin der Union ein, sondern sie paßte sich seinem Kurs an. Daher beginnt, trotz einiger Anknüpfungen an das Ahlener Programm, mit den Düsseldorfer Leitsätzen ein neuer politischer Stil der CDU.

Inhalt

Die Düsseldorfer Leitsätze zeichnen sich formal und inhaltlich durch größere Einheitlichkeit aus als das Ahlener Programm. Sie sind in vier Teile gegliedert: Ein einleitendes Kapitel stellt den Tiefpunkt der deutschen Wirtschaft vor der Geldreform dar und die fundamentale Wende, die der Währungsschnitt gebracht habe.

Der zweite Teil erläutert in allgemeinverständlicher Form die Prinzipien der „Sozialen Marktwirtschaft“ als „wesentlichen Impuls“ dieses Umschwungs.

Den umfangreichsten Teil stellen die eigentlichen Leitsätze zur Verwirklichung der Sozialen Marktwirtschaft, eine Auflistung der notwendigsten Maßnahmen in Wirtschafts-, Finanz- und Außenpolitik, dar. Das Programm wird abgeschlossen durch ein Bekenntnis zur „echten Freiheit“, die die Soziale Marktwirtschaft gewährleisten soll.

Die Präambel der Düsseldorfer Leitsätze nimmt bereits zu einem Vorwurf Stellung, der bis heute immer wieder gegen die Wirtschaftspolitik der CDU erhoben wird, nämlich: sie „führe zurück zu kapitalistischen Formen und zu altem Liberalismus unsozialer, monopolistischer Prägung“⁷²⁾. Der Einwand wird als unberechtigt zurückgewiesen: „Nichts liegt der CDU ferner als ein solcher Weg. Aufbauend auf dem Ahlener Programm erstrebt sie die Soziale Marktwirtschaft.“ Noch zweimal erfolgt im Text ein Rückverweis auf „Ahlen“: Die „eigentumsrechtlichen und gesellschaftspolitischen Grundsätze des Ahlener Programms werden anerkannt“, und: „Die von uns geforderte Wirtschaftsordnung (führt) neben den im Ahlener Programm genannten Mitteln zu wahrer Wirtschaftsdemokratie.“ Darüber hinaus gibt es jedoch zwischen beiden Programmen wenig Gemeinsamkeit.

Was in den Düsseldorfer Leitsätzen dargestellt wird, ist kein eigentlich politisches Pro-

⁷¹⁾ A. Müller-Armack, Auf dem Weg ..., a. a. O., S. 245.

⁷²⁾ Sehr hart formuliert z. B. Nell-Breuning diesen Vorwurf: „Ihr Christentum hat die CDU restlos ausgeschwitzt und ist zu einer treuen Kapitalistenpartei geworden“ (in: P. J. Bock [Hrsg.], Im Prinzip sozial. Die großen Parteien und ihre Arbeitnehmer, Hannover 1976, S. 64).

⁶⁹⁾ L. Erhard, Was uns trennte, was uns einte. Konrad Adenauer und seine Republik, in: DZ Nr. 53 v. 26. 12. 1975, S. 3 u. 4.

⁷⁰⁾ Erhard, Was uns trennte ..., a. a. O.

gramm, sondern ein Wirtschaftssystem: „Die ‚Soziale Marktwirtschaft‘ ist die sozial gebundene Verfassung der gewerblichen Wirtschaft, in der die Leistung freier und tüchtiger Menschen in eine Ordnung gebracht wird, die ein Höchstmaß von wirtschaftlichem Nutzen und sozialer Gerechtigkeit für alle erbringt. Diese Ordnung wird geschaffen durch Freiheit und Bindung.“

Die Darlegung kreist um die Marktsituation, wie sie sich für den produzierenden Unternehmer darstellt. Der Wettbewerb ist zum konstitutiven Prinzip erhoben; wer richtig plant, wird durch Erfolg „belohnt“, wer falsch plant, wird durch Verlust „bestraft“. Dem „Erzeuger“ steht der „Verbraucher“ gegenüber; keine Lenkung und Planung beschränkt die Produktion und den Absatz des einen, die Konsumfreiheit des anderen. Die Soziale Marktwirtschaft stellt sich grundsätzlich in „scharfen Gegensatz zum System der Planwirtschaft... ganz gleich, ob in ihr die Lenkungsstellen zentral oder dezentral, staatlich oder selbstverwaltungsmäßig organisiert sind“. Andererseits, wenn auch mit weniger Schärfe, steht die neue Wirtschaftsform in Gegensatz „zur sogenannten ‚freien Wirtschaft‘ liberalistischer Prägung“. Das will besagen, daß sich der Staat in „elastischer Anpassung an die Marktbeobachtung“ einen behutsamen Interventionismus vorbehält.

Die „soziale Bindung“ dieses Systems ist schwer begreiflich zu machen. Sie besteht darin, das Volk vor extremen Auswüchsen der liberalistischen Wirtschaft zu schützen. Diesem Zweck dient die wiederholt (siebenmal) geforderte Monopolkontrolle; ein Kartellgesetz soll Sicherheit gegen monopolistische Vermachtung geben. Dabei ist nicht mehr die Absicht ausschlaggebend, die Verbindung wirtschaftlicher und politischer Macht zu verhindern, sondern es geht um die Sicherung des reinen Wettbewerbs. „Für das Wettbewerbsprinzip, in dem die Unternehmer „ihr Daseinsrecht... beweisen“ müssen, und das „vielen Tüchtigen Eigentum“ verschaffen soll, werden keine ethischen Begründungen genannt; sein Erfolg ist seine Rechtfertigung. Ziel der Sozialen Marktwirtschaft soll — hier wird bewußt ein Terminus vorhergehender Programme wiederaufgenommen — die „Bedarfsdeckung“ des ganzen Volkes sein. (Erinnert man sich freilich, daß für den Kölner Gründungskreis „Bedarfsdeckung“ Herstellung des Notwendigen und Abstinenz von reinen Luxusgütern bedeutete, so wird eben an der Verwendung dieses Begriffes eine veränderte Wertordnung deutlich).

Von den „Mitteln“ des Ahlener Programms, neben die gleichberechtigt die neue Wirtschaftsordnung tritt, wird die Vergesellschaftung zwar nicht grundsätzlich abgelehnt. Sie soll bejaht werden, „wenn sie wirtschaftlich zweckmäßig, betriebstechnisch möglich und politisch notwendig“ ist; wegen ihrer Unverträglichkeit mit der Wettbewerbswirtschaft erkennen ihr die Leitsätze jedoch nur „eine nachgeordnete Bedeutung“ zu.

Das Problem des gerechten Lohns — in der älteren Programmatik nur von den Kölner Leitsätzen aufgenommen — zeigt hier ganz andere Aspekte. Es geht nicht mehr um den Familienlohn als Grundforderung, sondern um „Leistungslohn und Lohnerhöhungen im Rahmen marktwirtschaftlich richtiger Preise“, denn „sie erhöhen Kaufkraft und Nachfrage“.

Düsseldorfer Leitsätze und katholische Soziallehre

Beherrscht von neoliberalen Gedankengut, enthält das Programm noch Spuren katholischen Harmoniedenkens in der Forderung: „Eine gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Erträge und eine soziale Gesetzgebung müssen aus den vermögenslosen Schichten unseres Volkes in großem Umfange besitzende Eigentümer machen.“ In ähnlicher Weise forderten die Päpste im Dienst einer „Entproletarisierung des Proletariats“ eine gerechtere Verteilung der Erdgüter und eine breite Streuung des Eigentums⁷³⁾. Von dieser Forderung abgesehen, hat das Programm jedoch einen anderen Geist als die katholische Soziallehre, einen anderen Geist auch als die früheren Programme der Union. Am deutlichsten wird das in der Stellung des Menschen. Die katholische Soziallehre erkennt ihm eine einmalige Würde als Ebenbild Gottes zu: „Keine Gewalt darf sich ungestraft an der Würde des Menschen vergreifen, da doch Gott selbst mit großer Achtung... über ihn verfügt“, schreibt Leo XIII. ⁷⁴⁾.

Um die „Würde“ des Menschen ging es auch in den früheren Parteiprogrammen; ihr dienten die Forderungen nach einer gerechteren und sozialeren Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, nach mehr Mitsprache und Mitverantwortung. Gewiß sollte es auch die Aufgabe der Düsseldorfer Leitsätze sein, dem Menschen zu dienen. Aber was hat der Mensch in diesem Grundsatzprogramm der Sozialen Marktwirtschaft noch mit dem christlichen Menschenbild zu tun? Hier ist der Mensch Arbeitsmarktpartei, er ist „Erzeu-

⁷³⁾ QA 59 ff; RN 35.

⁷⁴⁾ RN 32; vgl. Weish. 12, 18.

ger" oder „Verbraucher“. In erster Linie geht es um den „Tüchtigen“, der in die Arena des Leistungskampfes „bei gleichen Chancen“ (sind sie wirklich gegeben?) und „fairen Wettkampfbedingungen in freier Konkurrenz“ gerufen wird. Dieser Mensch ist „frei“ — in der Berufswahl, der Verfügung über sein Eigentum, er darf Gewerbefreiheit, Konsumfreiheit und Freizügigkeit beanspruchen. Ihm fehlt dagegen das Merkmal, das in christlichem Verständnis den Kern der Freiheit ausmacht, nämlich die bejahte Bindung. In dem Programm ist der Mensch grundsätzlich ein einzelner. Wenn aber nur von Rechten und Freiheiten des Individuums die Rede ist, so bedeutet das ein Herausrücken aus der Mitte und damit eine liberalistische Einseitigkeit.

Der Gemeinwohlbegriff korrespondiert diesem Menschenbild: Die in den Leitsätzen genannte „Wohlfahrt... des ganzen Volkes“ besteht im „Höchstmaß von wirtschaftlichem Nutzen und sozialer Gerechtigkeit für alle“. Näher betrachtet, hat er eine vorwiegend materielle Bedeutung, entsprechend dem späteren Wahlslogan Erhards: „Wohlstand für alle“. Der christliche Gemeinwohlbegriff entspricht dem christlichen Menschenbild, in dem ein starker Schutz gegen einseitige Fehlurteile liegt: Das Gemeinwohl schließt ebenso sehr einen einseitigen Individualismus als auch einen einebnenden Kollektivismus aus; es bezieht sich auf den Menschen in seiner Ganzheit. Widerstreitet das Wohl des einzelnen dem Gemeinwohl, so muß das private Interesse dem der Gesamtheit weichen⁷⁵⁾. Die Unvereinbarkeit des katholischen und des liberalen Gemeinwohlbegriffs zeigt sich in der Umkehrung der Reihenfolge: Nach liberalem Verständnis wird das Wohl der Gemeinschaft (verstanden als Summe der Privatwohle) erreicht, indem jeder sein Eigeninteresse verfolgt — eben dies bezweckt der Leistungswettbewerb der „Tüchtigen“, zu dem das neue Wirtschaftsprogramm aufruft.

Die Düsseldorfer Leitsätze werden also einer Grundforderung der katholischen Soziallehre: das Ziel der Wirtschaft müsse dem Ziel des Menschen als geistig-leiblich-sittlichem Wesen zugeordnet sein, nicht gerecht; ihr Schwergewicht liegt auf dem technischen Prinzip der Wettbewerbswirtschaft. Die Zielsetzung geht nicht über die Effektivität hinaus, von der offenbar erwartet wird, daß sie von selbst das größte Glück der größten Zahl bewirken werde. Ist das System scheinbar ethisch wertneutral, so hat doch eine neoliberale Wirtschaftsordnung die Tendenz, einer

liberalen Wertordnung, die mit der christlichen unvereinbar ist, zum Siege zu verhelfen⁷⁶⁾. Kurz: in den Düsseldorfer Leitsätzen ist der Einfluß der christlichen Soziallehre nahezu gänzlich abgestreift; wir haben es mit einem neoliberalen Wirtschaftsprogramm zu tun.

Der neue Kurs

Die Sozialausschüsse stimmten den Düsseldorfer Leitsätzen nur unter dem Vorbehalt zu, daß die soziale Steuerung, die das Programm vorsieht, tatsächlich wirksam werde und dem Leistungserfolg auch die Gerechtigkeit in der Verteilung entspreche⁷⁷⁾. Die Soziale Marktwirtschaft wird also nicht grundsätzlich abgelehnt. Denn bei gemeinwohlgerechter Bindung, wie sie die Leitsätze proklamieren, ist „ein richtig verfaßter Markt jeder anderen Wirtschaftsverfassung überlegen“⁷⁸⁾. Aber eben der Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Gebundenheit blieb in der Praxis allzu sehr auf der Strecke; der Grundwert der Solidarität kam in der neuen Wirtschaftspolitik zu kurz. Was dem Düsseldorfer Programm folgte, war eine vorwiegend liberale bis liberalistische Politik. Unbestreitbar verhalf sie der Bundesrepublik zu einem raschen Wiederaufbau. Der wirtschaftliche Erfolg ermöglichte die Bewältigung innenpolitischer Probleme der Nachkriegszeit, wie die Integrierung von etwa zehn Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen.

Die Wirtschaftsordnung, die Erhard schuf, war der Rahmen, in dem sich Initiative und Leistungsbereitschaft in erstaunlichem Maße entfalteten. Als organisatorische Schwäche erwies sich allerdings, daß die vorgesehenen Steuerungsprinzipien zunehmend vernachlässigt wurden. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses Konzept die Eigentümer der Produktionsmittel bevorzugte, ohne daß nach Abschluß der Aufbauphase Maßnahmen zu einer Korrektur ergriffen wurden.

⁷⁵⁾ Wie die Erfahrung lehrt — vom bloßen Konsumdenken bis zu schroff individualistischen Positionen in der Diskussion über den Schutz des menschlichen Lebens: „Der Kapitalismus hat eine ungeheure Steigerung der Leistungskraft unserer Volkswirtschaft gebracht. Aber er hat die Gefahr entwickelt, sich zum Herrscher über unsere Werte aufzuwerfen, anstatt ihnen zu dienen“ (R. v. Weizsäcker, Grundsatzreferat des Ev. Arbeitskreises der CDU/CSU am 6. 3. 1976, unkorrt. Man.).

⁷⁷⁾ Jürgen Rosorius, CDU auf dem Diskussionsstand von Ahlen, in: Soziale Ordnung, Nr. 6—8 v. 30. 8. 1973, S. 16.

⁷⁸⁾ So urteilt Nell-Breuning (Art „Marktwirtschaft“, in: Wörterbuch der Politik, Freiburg 1958; „Zur Wirtschaftsordnung“, S. 42).

⁷⁵⁾ Vgl.: S. th. I, q. 60, a. 5.

Während die Gründungsprogramme nur noch selten Erwähnung finden, ist es in der politischen Kontroverse üblich geworden, das Ahlener Programm und die Düsseldorfer Leitsätze gegeneinander auszuspielen als das nicht eingelöste Versprechen eines sozialeren Anfangs gegen die programmatische Festlegung auf einen restaurierten Kapitalismus.

Neuralgischer Punkt der CDU blieb das Ahlener Programm besonders in der innerparteilichen Diskussion. Während sich ein Teil der Union entschlossen vom sozialreformerischen Kurs der Gründer abwandte und das Programm als „Jugendsünde“ abtat⁷⁹⁾, glaubten viele Mitglieder, sich mit dem Hinweis auf die historische und regionale Begrenztheit oder bereits eingelöste Forderungen von diesem Frühprogramm distanzieren zu müssen⁸⁰⁾. Für die Sozialausschüsse dagegen ist dieses Frühprogramm nach wie vor aktuell. Zwar würde die CDA heute vorsichtiger bei den Forderungen nach einer Vergesellschaftung sein und gesteht insofern dem Pro-

Eine Weltanschauungspartei?

Zusammenfassung und Ausblick

Daß die CDU sich von einer Weltanschauungspartei in eine Partei des bürgerlichen Interessenpluralismus verwandelte, hatte vielfältige Gründe, von denen die wesentlichen kurz zusammengefaßt werden sollen:

- 1) Die alten Besitz- und Ordnungsstrukturen erwiesen sich als hartnäckiger, als die Gründer der Union in der Phase des Neubeginns angenommen hatten.
- 2) Zu viel Energie, die für einen großen neuen Wurf notwendig gewesen wäre, wurde durch elementare Probleme und Nöte der Nachkriegszeit und Auseinandersetzungen mit den Siegermächten gebunden.
- 3) Das Wiedererstehen der Sozialdemokratie in alter Form führte ihr einen großen Teil der Wählerschaft zu, die potentielle Anhänger einer Partei der Arbeit gewesen wären. Umgekehrt erreichte die Sammlung auf sozialistischer Seite, daß die CDU gegen den Willen

⁷⁹⁾ So Gerstenmaier 1958, zit. in: Soziale Ordnung 28 (1975) Nr. 7 v. 30. 1. 1975, S. 3.

⁸⁰⁾ Rainer Barzel: „Wer es nachliest — es galt übrigens nur für die britische Zone —, wird leicht feststellen, daß dieses Programm weitgehend verwirklicht ist“ (Die gesellschaftspol. Zielsetzung der CDU, in: Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern, hrsg. v. Karl Forster, H. 31, Würzburg 1965, S. 94).

gramm eine gewisse historische Bedingtheit zu; als unaufgebar betrachtet sie jedoch das „machtverteilende Prinzip“. Und sie beruft sich dabei auf die christliche Gesellschaftslehre⁸¹⁾.

Es fehlte in der Partei nicht an Harmonisierungsversuchen, die das Ahlener Programm und die Düsseldorfer Leitsätze als zwei Seiten derselben Medaille, nämlich der *eine* christlich-demokratischen Gesellschaftspolitik, darstellen⁸²⁾. Die empfindliche Reaktion einiger Unionspolitiker auf die Rede des damaligen Generalsekretärs Biedenkopf im Dezember 1973 vor der Katholischen Akademie Bayern — eine Rede, in der er erklärte, beide Frühprogramme hätten auch heute Gültigkeit für die Partei — bewies jedoch, daß es sich, nach Biedenkopfs eigenen Worten, um einen bisher „nicht gelösten politischen Konflikt“ innerhalb der CDU handelt. Es geht um den Konflikt zwischen zwei Weltanschauungen, die darin rivalisieren, die Gesellschaftspolitik der Union auf ihre Prinzipien festzulegen: auf die christliche Soziallehre oder den Neoliberalismus.

ihrer Gründer zur Erbin konservativer Interessen verschiedener Provenienz wurde.

4) Der Parteizusammenschluß auf Reichsebene brachte mit den norddeutschen Verbänden ein starkes konservatives und liberales Element in die Partei ein. Die Mitglieder der norddeutschen Gruppen gehörten vor 1933 zumeist konservativen Splitterparteien (DNVP, dem Christlich-Sozialen Volksdienst, der DVP und der DDP) an. Im nördlichen Raum erstreckte sich der Einfluß der neuen Partei kaum auf die Arbeiterschaft, ja kaum auf evangelisch-kirchliche Kreise. In Schleswig-Holstein fand sich erst im Februar 1946 eine Mehrheit zur Übernahme des Wortes „christlich“ in den Parteinamen bereit. Das Konzept der meisten norddeutschen Gründungskreise war die Bildung einer Sammlungspartei aller demokratischen Kräfte „rechts von der Sozialdemokratie“⁸³⁾.

⁸¹⁾ Norbert Blüm am 25. 2. 1977 im NDR.

⁸²⁾ So Kurt Biedenkopf in seiner schon vom Wahlkampf geprägten Rede am 8. 11. 1975 in Oberhausen.

⁸³⁾ So z. B. ausdrücklich in Kiel und Bremen. Die Bremer konstituierten sich unter dem Namen „Bremer Demokratische Volkspartei“, die Schleswig-Holsteiner am 4. 1. 1946 als „Demokratische Union“. Vgl. Dokumentation, a. a. O., S. 23 ff., u. Wieck, Entstehung der CDU, a. a. O.

5) Schließlich legten die Mehrheitsverhältnisse ein Bündnis mit der Deutschen Partei und den Freien Demokraten nahe. Ein Festhalten am ursprünglichen Sozialismuskonzept hätte aber Koalitions- und Mehrheitschancen zu nichte gemacht.

So schritt die Entwicklung der Partei über die Frühprogramme hinweg. Für die sozialreformerischen Kräfte der Gründergeneration war diese Tendenzwende schwer mitzuvollziehen. Im Walberberger Kreis habe man Gespräche über die kommende Neuordnung geführt und abzuschätzen gesucht, wie man dem Marxismus entgegentreten könne, erklärte Welty, „aber wir haben nicht geahnt, daß der Liberalismus seine Geschütze unter den selbstverschuldeten Trümmern wieder hervorbuddeln, neu aufprotzen und aus allen Rohren unser Volk beschießen würde“⁸⁴). Das Auftreten Erhards bezeichnet den Sieg des liberalen über den sozialen Flügel. Die von ihm eingeleitete und durch die Düsseldorfer Leitsätze parteioffiziell gewordene Politik der Sozialen Marktwirtschaft appellierte nicht vergebens an den Eigennutz; ihr offensichtlicher Erfolg ließ den im christlichen Solidarismus verwurzelten Vorstellungen von der Sozialnatur des Eigentums und der Arbeit keine Chance, sich durchzusetzen. Die Wirtschaftspolitik ging in die Hände liberal gesinnter Kräfte der Partei über; dem Arbeitnehmerflügel wurde die Sozialpolitik im engeren Sinne zugestanden. Da aber der politische Schwerpunkt auf der Wirtschaftspolitik lag, geriet der „linke“ Flügel notwendig in die Defensive. Auch schien die liberale Scheu vor Ideologien und „auferlegter Sinngebung persönlichen Daseins“⁸⁵) die Christdemokraten ergriffen zu haben. Die abnehmende Bereitschaft der Union, konsequent christliche Zielvorstellungen zu vertreten, und die gleichzeitige Annäherung an christlich-soziale Werte in den Programmen anderer Parteien⁸⁶) ließ es nicht mehr selbstverständlich erscheinen, daß sich der soziale Katholizismus bei der CDU engagiert. Es gab bereits von Anfang an eine Gruppe sozialdemokratischer Politiker,

die für ihre politische Praxis aus der katholischen Soziallehre Impulse erhielten, während ein Teil sozial engagierter Katholiken durch den Liberalisierungskurs zur Abwanderung aus der Union veranlaßt wurde.

An die Stelle weltanschaulicher Programme trat in der CDU pragmatisches Taktieren. Die Partei stellte sich in ihren Äußerungen auf die jeweils anliegenden Probleme ein und kehrte weltanschaulich akzentuierte Ansprüche nur mehr oder weniger formelhaft hervor, wo es aus regierungs- oder wahltaktischen Gründen sinnvoll erschien. Bei einer solchen Entwicklung war es nur konsequent, daß Neuansätze der christlichen Soziallehre in der offiziellen Parteilinie der CDU keinerlei Resonanz mehr fanden. Dabei gibt es seit Johannes XXIII. bemerkenswerte Akzentverschiebungen. In den Bereichen Eigentum und Arbeit fällt z. B. die nachdrückliche Betonung auf, daß das primäre Naturrecht auf Eigentum den „Gemeingebrauch“ betreffe⁸⁷), sowie der Vorzug, der dem persönlichen Faktor Arbeit vor dem nur instrumentalen Kapital gegeben wird⁸⁸). Unionspolitiker, die am neueren Stand der Soziallehre orientiert sind, nehmen in ihrer Partei eine Außenseiterfunktion ein und werden als ‚Linksabweichler‘ empfunden⁸⁹).

Wahrscheinlich brachte erst die Auseinandersetzung um die Rede Biedenkopfs vor der Katholischen Akademie Bayern Teilen der Union ein theoretisches Defizit zum Bewußtsein. Besonders in der Parteijugend wurde die Forderung laut, die CDU müsse vom reinen Pragmatismus loskommen und auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes und allgemeiner humaner Grundwerte ihre Konzeption neu festlegen⁹⁰). Die Junge Union und die Christlich Demokratische Arbeitnehmerschaft sind es, die nach 25 Jahren wieder die Brücke zu den Frühprogrammen geschlagen haben.

Inzwischen hat eine Kommission unter dem Vorsitz Richard v. Weizsäcker seit 1971 ein neues Grundsatzprogramm erarbeitet. Schon ein Jahr zuvor kam eine deutsche Wochenzeitung zu dem Zwischenergebnis: „Seit langem hat sich die CDU nicht mehr in solcher

⁸⁴) E. Welty, Ein „Nicht“ übersehen? Eine Antwort an Dr. A. Lotz, in: Die neue Ordnung 2 (1948) H. 5, S. 446.

⁸⁵) Freiburger Thesen der FDP von 1971.

⁸⁶) Nell-Breuning nannte das Godesberger Programm der SPD wiederholt „ein kurzgefaßtes Kompendium der katholischen Soziallehre“. Er schreibt allerdings auch: „Ich habe nicht gesagt, daß die Partei das Godesberger Programm berücksichtigt“ (Katholische Soziallehre wieder gefragt, in: Ruhrwort Nr. 41 v. 12. 10. 1974, S. 1). Über die FDP urteilt er in demselben Aufsatz, sie habe sich „gemausert“ — nämlich durch Annäherung an die katholische Soziallehre.

⁸⁷) MM 113—121.

⁸⁸) Ansprache Pauls VI. vor der Internationalen Arbeitsorganisation am 10. 6. 1969: „... Vorrang der menschlichen Arbeit vor den übrigen Faktoren des Wirtschaftslebens, die nur werkzeuglicher Art sind...“

⁸⁹) Etwa die Gruppe um Norbert Blüm während der Mitbestimmungsdiskussion 1976.

⁹⁰) Fritz Brickwedde, Was die Junge Union denkt und kritisiert, in: Die politische Meinung 19 (1974), Nr. 156, S. 61—66.

Weise christlich definiert.“ Die Kommission gestehe ein, die Soziale Marktwirtschaft habe „Erwartungen nicht eingelöst, die über den materiellen Wohlstand hinausgehen“⁹¹⁾. Das Programm bekennt sich wieder zu Gott als dem Grund von Sinn und Sein. Es setzt große Erwartungen auf ein neues Unternehmensrecht, durch das ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Arbeitnehmern und Kapitaleignern angestrebt werden soll⁹²⁾. Unter

⁹¹⁾ L. Herrmann, Ein Kompendium voll ewiger Wahrheiten, DZ Nr. 19 v. 7. 5. 1976, S. 4.

der Voraussetzung, daß es der Grundsatzkommission gelingt, die Parteimehrheit wirklich für ihr Konzept zu gewinnen, scheint die CDU den Wettbewerb mit den Christen anderer Parteien akzeptieren zu wollen. Weizsäcker erklärt: „Der Parteiname ist keine Monopolanmeldung gegen andere, sondern Anspruch an uns selbst.“⁹³⁾

⁹²⁾ Freiheit kann nur in Solidarität erreicht werden. Entwurf für ein CDU-Grundsatzprogramm, in: Soziale Ordnung Nr. 4 von 3. 6. 1976, 29. Jg., S. 8.

⁹³⁾ Weizsäcker, Grundsatzreferat, a. a. O.

Konrad Reppen: Pius XI. zwischen Stalin, Mussolini und Hitler. Zur vatikanischen Konkordatspolitik der Zwischenkriegszeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 39/79, S. 3—23

Die römischen Päpste des 20. Jahrhunderts treiben keine Macht-, wohl aber Außenpolitik. Ein wesentlicher Teil davon gilt dem Abschluß und der Ausführung von bilateralen Verträgen (Konkordate), in denen das Staat-Kirche-Verhältnis rechtlich geregelt wird. Besonders viele Konkordate hat Pius XI. (1922—1939) abgeschlossen; er hat sie ohne Rücksicht auf die innere Staatsform der Vertragspartner angestrebt. Zweck der Konkordate war die Optimierung der Seelsorgebedingungen, Mittel dazu die völkerrechtliche Garantie der institutionellen Unabhängigkeit der Kirche. Im totalitären System bedeutete dies einen normativen sowie (wenn der Vertrag richtig vollzogen wurde) einen faktischen Verzicht des Regimes auf Eingliederung und Unterordnung der sozialen Großgruppe und Institution Kirche.

Unter diesem pastoralen Aspekt waren die von Stalin erreichbaren Konzessionen zu gering, so daß die vatikanisch-sowjetrussischen Verhandlungen im Dezember 1927 abgebrochen wurden. Dagegen konnte die Kirche in ihren Verträgen mit Mussolinis Italien (1929) und Hitlers Deutschland (1933) so viel eigenes Selbst durchsetzen, daß diese — von der Kirche her gesehen — zwar nicht idealen, aber best-erreichbaren Vertragsabschlüsse verantwortet werden konnten. Die Lateranverträge und das Reichskonkordat hoben den Gegensatz zwischen den Regimen mit ihren Zielen und der Kirche mit ihren anderen Zielen nicht auf; trotz der Konkordate hat es in beiden Ländern schwere Auseinandersetzungen gegeben, die aber fundamentale Unterschiede aufwiesen:

— In Italien ging es nie um Leben und Tod der Kirche. Trotz der Krisen von 1931 und 1938 konnte die Kirche hier ihre unabhängige Position in starkem Maße wahren. Dieses Faktum ist vielleicht der wesentlichste Grund dafür, daß Mussolinis Regime nicht uneingeschränkt „totalitär“ geworden ist.

— Anders in Deutschland. Das Reichskonkordat war jedoch der vertragsrechtliche Ausdruck der Nicht-Anpassung, der Nicht-Gleichschaltung der katholischen Kirche im Dritten Reich. Es konnte selbstverständlich den Kirchenkampf nicht verhindern, zwang das Regime aber, diesen in der für den Katholizismus günstigsten und für Hitler ungünstigsten Form führen zu müssen, als permanente Rechtsverletzung, die als solche in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937) vor der Weltöffentlichkeit angeprangert worden ist. Das Reichskonkordat war also ein nützliches Verteidigungsinstrument und trug dazu bei, daß die Kirchlichkeit der deutschen Katholiken auch im Dritten Reich intakt blieb und die Großgruppe Katholizismus daher mehr Resistenz bewahren und entfalten konnte als irgendeine andere Großgruppe in Deutschland.

Die Kirche wollte also auch im totalitären System Kirche bleiben. Indem sie das wollte und indem ihr das gelang, zeigt sich, daß eine (wie heute in Polen) intakte Kirche der offenbar bestmögliche und manchmal sogar der einzige Schutz der Menschen in totalitären Regimen ist.

Käthe Seidel: Arbeit und Eigentum in der katholischen Soziallehre und in der frühen Programmatik der CDU

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 39/79, S. 24—46

Als sich in den Monaten nach Kriegsende die ersten Parteigruppen etablierten, die sich entschlossen, ein „C“ in ihrem Namen zu führen — als Bekenntnis zu ihrer Bindung an christliche Werte —, bot sich als ein relativ geschlossenes Konzept sozial- und wirtschaftspolitischer Grundsätze die katholische Soziallehre an. Insbesondere war es das stark sozialreformerische Rundschreiben Pius XI.' „Quadragesimo anno“, das die Frühprogramme der neuen Partei beeinflusste. Hinzu kam, daß der aktive Kern der Gründerkreise sich vorwiegend aus der christlichen Arbeiterbewegung rekrutierte, so daß man sagen kann: „Die CDU ist gewissermaßen auf der Linken entstanden“ (Alfred Grosser). Die verschiedenen Gründerkreise schufen sich Programme, die von „christlichem Sozialismus“ geprägt waren. Als Höhepunkt der frühen Programmatik gilt allgemein das Ahlener Programm, das in den innerparteilichen Auseinandersetzungen Mitte der siebziger Jahre zu neuer Aktualität gelangte. Die Sozialausschüsse der CDU bekennen sich auch heute noch zu den Grundgedanken der Erklärung von 1947, während andere Unionspolitiker sich von ihr distanzieren, da es sich, wie sie sagen, um ein historisch bedingtes, nur regional gültiges oder im wesentlichen bereits eingelöstes Programm — wenn nicht überhaupt um eine Jugendtorheit der Partei — handle.

Etwa zur selben Zeit, in der das Programm von Ahlen erschien, begann der Einfluß des christlich-sozialen Elements innerhalb der Union bereits zurückzugehen. Die Sozialausschüsse verloren an Boden, während sich durch den Zustrom konservativer und liberaler Kräfte in die Partei ein grundsätzlicher Bruch in der Parteilinie vorbereitete, der mit der programmatischen Übernahme von Erhards wirtschaftlichem Konzept Realität wurde. Die Düsseldorfer Leitsätze von 1949 bestätigen nur noch eine Wende, die sich bereits vollzogen hatte. Christliche Soziallehre war nicht mehr gefragt. Das „C“ im Parteianamen ist zum Problem geworden, das sich den Unionspolitikern immer aufs neue stellt.