

Anna Maria Riedl / Alexander Filipović

Demokratie und Christliche Sozialethik

Demokratie als Thema der deutschsprachigen katholischen Sozialethik nach 1945 – ein Literaturüberblick

Zusammenfassung

Der Literaturbericht verfolgt das Ziel, einen kritischen Überblick über Texte aus dem Bereich der katholischen Christlichen Sozialethik zum Thema Demokratie zu geben. Eingegrenzt wird das Material durch die Entscheidung, nur die Texte von Fachvertretern zur Sprache kommen zu lassen, die sich in engem Sinne explizit mit der Demokratie befassen. Startpunkt ist im *zweiten Kapitel* die Suche der katholischen Kirche nach einem neuen Verhältnis zur Demokratie in der Nachkriegszeit. Im *dritten Kapitel* werden die christlich-sozialethischen Beiträge bis Mitte der 1960er Jahre behandelt, also bis zu den sozialen Umbrüchen der späten 60er Jahre und bis zu den unmittelbaren Impulsen des II. Vatikanums. Eine weitere Zäsur kann dann mit dem Zerfall des Ostblocks und dem Fall der Berliner Mauer ab Mitte bzw. Ende der 1980er Jahre gesetzt werden (*viertes Kapitel*). Im abschließenden Ausblick kommt der Text zu dem Ergebnis, dass es an einer expliziten ethisch-theoretischen Auseinandersetzung mit der Demokratie in der Christlichen Sozialethik mangelt.

Abstract

This literature review aims at giving a critical overview of writings on democracy from the field of Catholic Social Ethics. Our choice has been narrowed down to include only exponents who address the question of democracy explicitly and in the narrower sense of the term. The starting point, in *chapter two*, is the Catholic Church's quest for a new relationship with democracy after the Second World War. The *third chapter* discusses Christian social-ethical contributions up to the mid-1960s, i. e., up to the social upheavals of the late 1960s and the consequences of Vaticanum II. The collapse of the Eastern Bloc and the fall of the Berlin Wall mark another turning point around the middle or the end of the 1980s (*chapter four*). The outlook at the end concludes that Christian Social Ethics has so far failed to engage in an explicit ethical-theoretical debate on democracy.

1 Einleitung

Ein Literaturbericht über christlich-sozialethische Äußerungen aus dem katholischen Bereich zum Thema *Demokratie*, eingegrenzt auf den deutschen Sprachraum und auf die Zeit ab ca. 1945 (mit einer Konzentration auf die Zeit nach 1970), sieht sich mit einer Reihe von Herausforderungen

konfrontiert, die die Frage nach der Themen- und Literatureingrenzung betreffen. Als erste Herausforderung erweist sich, dass demokratieethische Äußerungen in der Christlichen Sozialethik¹ mit vielen weiteren sozialetischen Fragen und Themenstellungen aufs engste verbunden sind: rechtsethische, staatsethische, menschenrechtliche, allgemein politisch-ethische, sozialpolitische, medienethische und wirtschaftsethische Fragestellungen, um nur eine Auswahl zu nennen, sind von der Frage nach der ethischen Bedeutung der Demokratie kaum zu trennen. So ist unser Versuch, Demokratie als politisch-ethisches Thema Christlicher Sozialethik in einem Literaturbericht zu beschreiben und kritisch zu evaluieren, notgedrungen selektiv und bezieht sich auf die expliziten Äußerungen zum Thema. Anhand einzelner, unserer Meinung nach hervorstechender Texte zeichnen wir die Behandlung des Themas in der Christlichen Sozialethik nach, zeigen die Entwicklung und nehmen Trends in den Blick.

Zweitens stellt sich die Frage, was als wissenschaftliche, christlich-sozialetische Literatur anzusehen ist. Allein die Reihe katholischer Intellektueller und Wissenschaftler, die sich zu dieser Frage geäußert haben (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hans Maier, Otfried Höffe – um nur einzelne zu nennen), ist groß und die Qualität ihrer Arbeiten für unser Thema steht außer Frage. Um den Literaturüberblick aber überhaupt überschaubar zu halten, konzentrieren wir uns auf die Texte der universitären Fachvertreterinnen und Fachvertreter der Christlichen Sozialethik und ziehen Böckenförde und andere nur dann heran, wenn sie die Diskussion innerhalb dieses Faches wesentlich geprägt haben.

Als weitere Herausforderung ist zu erwähnen, dass bei diesem Thema die politisch-ethische Frage verknüpft ist mit der ekklesiologischen Frage. Auch eine stark sozialphilosophisch oder politisch-ethisch ausgerichtete christliche Sozialethik der Demokratie steht als theologische Ethik früher oder später vor der Frage, wie sich das moralisch geforderte demokratische Ethos oder die gerechtigkeitstheoretisch hergeleitete demokratisch-politische Struktur der Gesellschaft zur Situation der katholischen Kirche verhält. Wir können den Problemkomplex „Kirche und Demokratie“ und das verzweigte Schrifttum in diesem Feld keinesfalls erschöpfend behandeln und nicht in das

1 Im Folgenden meinen wir mit dem Ausdruck „Christliche Sozialethik“ immer ihre katholische Variante im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin innerhalb der Katholischen Theologie des deutschsprachigen Raums.

Zentrum rücken – allein, weil damit dogmatische und fundamentaltheologische Fachbeiträge ebenfalls herangezogen werden müssten; ignorieren können wir ihn aus dem genannten Grund aber auch nicht. Wir sind uns bewusst, dass die nur knappe Berücksichtigung dieses Themas in unserem Bericht prekär ist, müssen dies aber zu Gunsten einer Fokussierung auf die politisch-ethische bzw. gesellschaftsethische Frage in Kauf nehmen.

Die vierte Herausforderung schließlich liegt in der Frage, inwieweit die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zur Demokratie mit herangezogen werden sollen. Sicher kann die Literatur der katholischen deutschsprachigen Sozialethik nicht losgelöst von diesen betrachtet werden, stehen beide Formen doch miteinander in einem Zusammenhang. Die lehramtlichen Aussagen prägen (neben den historischen Herausforderungen und dem besonderen und nicht immer einfachen Verhältnis der europäischen Kirche zur Demokratie) die Debatte entscheidend. In der Diskussion nach dem 2. Weltkrieg sind diese Diskussionen vor allem durch eine langsame Öffnung und eine Suchbewegung bestimmt. Liegt der Fokus also auf den wissenschaftlichen Texten, so nehmen wir die Entwicklung in der kirchlichen Soziallehre dennoch mit auf.

Unseres Erachtens bietet sich nach diesen Grundentscheidungen für diesen Literatur- und Forschungsüberblick folgender Gedankengang an: Aus der deutschen Geschichte heraus ergibt es sich fast zwangsläufig, mit der Suche der katholischen Kirche nach einem neuen Verhältnis zur Demokratie in der Nachkriegszeit zu beginnen (*zweites Kapitel*). Auf der Grundlage der recherchierten Literatur werden wir dann chronologisch vorgehen und jeweils fragen, in welcher Hinsicht Demokratie christlich-sozialethisch zum Thema wird. Dabei zeigt sich, welche Impulse die christlich-sozialethischen Äußerungen jeweils ausgelöst haben, seien es gesellschaftlich-politische Umbrüche (68er-Bewegung, Zerfall der kommunistischen Diktaturen in Osteuropa) oder (damit natürlich zusammenhängend) Impulse aus der katholischen, päpstlichen Sozialverkündigung. Eine weitere Untergliederung ergibt sich denn auch ebenfalls nicht systematisch, sondern kann an gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungsstadien angekoppelt werden: Im *dritten Kapitel* werden die christlich-sozialethischen Beiträge bis zu den sozialen Umbrüchen der späten 60er Jahre und bis zu den unmittelbaren Impulsen des II. Vatikanums behandelt. Eine weitere Zäsur kann dann mit dem Zerfall des Ostblocks und dem Fall der Berliner Mauer ab Mitte bzw. Ende der 1980er Jahre gesetzt werden (*viertes Kapitel*).

2 Nachkriegszeit: Auf der Suche nach einem neuen Verhältnis zur Demokratie (1945 bis ca. 1965)

Als Startpunkt auch der deutschsprachigen sozialetischen Nachkriegsdebatte zur Demokratie kann die 1944 gehaltene *Weihnachtsansprache* Pius' XII. (WR) gelten, die zugleich einen Wendepunkt in der inhaltlichen Auseinandersetzung markiert. Bis dahin bestand das in der Staatslehre Leos XIII. grundlegende Indifferenzprinzip. Die daraus abgeleitete Neutralität ging davon aus, dass die Staatsform eine rein politische Angelegenheit sei, die nicht theologisch-ethisch legitimiert werden könne. Dass diese beinahe 60 Jahre gültige Position 1944 verlassen wird, liegt an den allgegenwärtigen Erfahrungen von Krieg und Totalitarismus, die die Welt verändert hatten und vor allem für die deutschsprachige Sozialetik die Herausforderung der Stunde bedeuteten. Der völlige militärische und politische Zusammenbruch in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg hatte nicht nur für die Bevölkerung und die Wirtschaft tiefgreifende Folgen, sondern auch die Fragen nach einem neuen politischen System und der Organisation des Staates standen auf der Tagesordnung. Dieser Aufbau des neuen deutschen Staates, der sich auf eine demokratische und liberal-freiheitliche Ordnung stützte, löste bei vielen Katholiken eher Ernüchterung denn Begeisterung aus. „Die Erfahrungen des Dritten Reiches hatten für sie die Positionen, die sie vorher vertreten hatten: das christliche Naturrecht als unverrückbare, nicht diskutierbare Grundlage des menschlichen Zusammenlebens und speziell für das politische Handeln die Staatslehre Papst Leos XIII. keineswegs widerlegt, vielmehr bestätigt und gefestigt“ (Böckenförde 2004, 7). Die Orientierung bietende Grundlage des Naturrechts schien jedoch für viele Katholiken mit der neuen demokratischen Ordnung nur schwer vereinbar. Damit ist die Debattenlage dieser ersten Jahre nach dem Krieg umrissen. Sie ist geprägt durch das Ringen um die Frage, wie sich die Kirche bzw. die Katholiken zu der neuen demokratischen Ordnung verhalten sollen.

Nachdem der Nationalsozialismus die große Tradition des deutschen Laienkatholizismus mit seiner sehr selbstständigen Organisation weitestgehend zerschlagen hatte und eine Wiederbelebung von kirchlicher Seite nur sehr zögerlich ablief,² ist die „Verantwortung“ der Kirche deut-

2 Das Zentralkomitee Deutscher Katholiken wurde beispielsweise erst 1952 wieder gegründet und auch gegen den Wiederaufbau der Verbandszentralen war die Reserve der deutschen Bischöfe deutlich (vgl. Forster 1981, 216f.).

lich spürbar (vgl. Forster 1981, 214f.). Eine wichtige Rolle spielen daher in diesen ersten Jahren die *Hirtenbriefe und Rundschreiben der deutschen Bischöfe*, etwa die gemeinsamen Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe aus dem August 1945 und 1948 oder das Hirtenwort zu den Bundestagswahlen 1949.³ Inhaltlich führt dies zu einer Konzentration auf die soziale Frage – erst jetzt kommt es in Deutschland zu einer wirklichen Rezeption der Sozialzyklika *Quadragesimo Anno* – wodurch man weiterhin „politisch vorwiegend im naturrechtlichen Vorhof der Sozial-, Familien- und Kulturpolitik tätig“ ist (Maier 1977, 61). Diese Kontinuität des naturrechtlich geprägten Sozialkatholizismus weist eine deutliche Nähe zu dem u. a. von Eberhard Welty vertretenen *christlichen Sozialismus* auf.⁴ Deutliche Parallelen zeigen sich auch zum ersten Programmentwurf der CDU, den *Kölner Leitsätzen* von 1945, die sich explizit auf das christliche Naturrecht beziehen. Ähnliches gilt für das 1947 beschlossene Wirtschafts- und Sozialprogramm (*Ahlener Programm*) der CDU. Hier werden jedoch bereits „christliche Werthaltungen als kulturchristliches Phänomen ausgewiesen. Eine solche Position hielten Kirchenvertreter und Sozialethiker wie Joseph Höffner, Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach z.T. noch in den 50er Jahren vom kirchlich-naturrechtlichen Standpunkt für defizitär.“ (Uertz 2001, 276f.)

Dennoch gerät das Naturrecht als Fundament und Legitimation christlicher Parteien zunehmend auf den Prüfstand. Vor allem bei den eben genannten Vertretern der Sozialethik zeigt sich das zähe Ringen um das Verhältnis von Demokratie und Naturrecht. 1947 schreibt Josef Höffner in einem Aufsatz zum Thema *Kirche und Partei*, es sei „begrüßenswert, wenn die Haltung aller oder doch mehrerer Parteien es zuließe, daß die Katholiken ihnen ohne Gewissensbedenken beitreten könnten“ (361). Kritischer im Hinblick auf eine gemeinsame weltanschauliche Grundlage äußert sich bereits 1946 Nell-Breuning: „Das Naturrecht als Leitstern ist gewiß gut und wertvoll, wenngleich nicht völlig ausreichend“, denn es birgt die Gefahr, „daß dies zu einem Auseinanderbrechen des politischen Machtfaktors und damit zu einer

3 Eine Zusammenstellung lehrantlicher Schreiben zu verschiedenen Themen der politischen Neuordnung der Zeit findet sich in Hürten, Heinz (1991): Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962. Paderborn u. a.: Schöningh.

4 Vor allem 1947 in der Zeitschrift *Neue Ordnung* mit mehreren Aufsätzen von Welty entfaltet.

Belastung der Bekenntnisgemeinschaft führt“ (Nell-Breuning 1946, 18; 20). Als Forderung nach einer Demokratietheorie, die ohne einen allzu starken sozial-naturrechtlichen Bezug auskommt, können auch Aussagen Gustav Gundlachs verstanden werden. In einem Aufsatz zum Thema *Christliche Demokratie* formuliert er, dass diese „von der Belastung der Vergangenheit“, von der „Versuchung zur Autonomie als ‚soziale Bewegung‘ loskommen müsse. Sie muss vor allem *politische* Demokratie sein [...]“ (Gundlach 1953/54, 255).

„Damit ist jener Punkt markiert, mit dem sich die christliche Soziallehre der Nachkriegszeit offenbar schwer tat: Einerseits bot sie sittliche Grundlagen und Normen für Politik, Recht, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, die der Christlich-Demokratischen und -Sozialen Union unverwechselbare Konturen verliehen und sie deutlich von den Konkurrenzparteien unterschieden; andererseits aber wurden – ausgehend von der kirchlich-doktrinären Sichtweise [...] der gesellschaftliche Pluralismus, der weltanschaulich-neutrale Staat und die liberale Verfassung kritisiert“ (Uertz 2001, 277).

Bilanzierend lässt sich festhalten, dass die Texte der frühen Jahre, unabhängig ob Hirtenbrief, Parteiprogramm oder wissenschaftlicher Aufsatz, stark in der naturrechtlichen Tradition der katholischen Soziallehre wurzeln. Kontroverse Impulse, die fordern, das Politische nicht auf den Bereich der sozialen Fragen zu verkürzen, werden eher von außen, von Historikern, Juristen und Sozialwissenschaftlern⁵, an die Theologie herangetragen. Vor allem durch die Gründung einer mehrheitsfähigen christlichen Volkspartei nehmen zwar viele Katholiken aktiv an demokratischen Prozessen und dem Aufbau des Staates teil. Dennoch ist das Aufeinandertreffen der beiden Systeme Kirche und demokratischer Staat in diesen ersten Nachkriegsjahren keineswegs durchweg harmonisch. Der naturrechtliche Ordo-Gedanke ist nicht ohne weiteres mit den Ideen einer freiheitlichen Demokratie – etwa der Volkssouveränität – in Übereinstimmung zu bringen – zu unterschiedlich ist das jeweilige Ethos. Die weltanschaulichen Gegensätze treten besonders dort zu Tage, wo es altes Terrain und naturrechtliche Grundlagen zu verteidigen gilt, etwa bei der Diskussion um die Verfassung oder die Verlängerung des

5 Hans Maier zählt als Wegegefährten Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hans Buchheim, Manfred Hättich, Alexander Hollerbach, Paul Mikat, Rudolf Morsey, Konrad Repgen, Alexander Schwan, Bernhard Vogel auf (Maier 1983, 7).

Reichskonkordats (vgl. Hürten 1991, 11–13) und im niedersächsischen Schulstreit von 1956/57. Ausgelöst durch diesen ist es der Jurist und Sozialdemokrat Ernst-Wolfgang Böckenförde, der Kirche und Theologie 1957 mit seinem Aufsatz *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*⁶ herausfordert. Er kritisiert den abstrakten und statischen Gemeinwohlbegriff und sucht nach eigener Aussage, „die Katholiken, insbesondere die kirchlichen Amtsträger, auf die Demokratie, ihre Spielregeln und das in ihnen ausgeprägte demokratische Ethos zu vermitteln und zugleich eine Lanze für die Mündigkeit der Laien in politischen Fragen zu brechen“ (Böckenförde 2004, 8, sic!). Als sozialetische Aufbrüche in diese Richtung können zwei an der Katholischen Akademie in Bayern durchgeführte Tagungen gewertet werden: 1958 *Christentum und demokratischer Sozialismus* und 1960 *Christentum und Liberalismus*⁷. Die katholischen Beiträge, die noch eher „bilanzierend und ideengeschichtlich“ ausfallen, stehen dennoch „im Kontext der sich modernisierenden Sozialethik“ (Uertz 2001, 280–281) und kommen somit dem von Böckenförde geforderten Wandel entgegen.

Überraschende Ausnahme in diesem Befund einer eher von außen angestoßenen Diskussion und eines zähen Ringens um das Verhältnis zur Demokratie stellt eine kleine Schrift von Hermann Josef Wallraff dar: *Demokratie als theologisches Problem*. Wallraff kommt zu dem Schluss, die „Staatsgewalt auch der Demokratie ist von Gott“ (Wallraff 1954, 7). „Wenn Gott dem Staatvolk die *letzte* Verantwortung zutraut, dann segnet er auch die konkrete, alltägliche, demokratische Machtausübung durch das politisch mündig gewordene Volk.“ (ebd., 10f.) Demokratie wird so bei Wallraff zum „Teilhalt des allgemeinen Wohls“ und „Demokratie ist Ausdruck, Symbol für die Tatsache, daß der Mensch trotz seiner gefallenen Natur moralisch integer genug blieb, sich und andere zu verantworten“ (ebd., 12). Mit dieser positiven Bewertung geht Wallraff weit über die Positionen seiner Zeit hinaus.

Zwar findet sich schon in der bereits erwähnten Weihnachtsansprache Pius XII. (WR) eine – erstmals im kirchlichen Lehramt – vorgenommene positive Bewertung der Demokratie, doch sollte sie sich erst in den folgenden Jahren unter Johannes XXIII. und vor allem im Konzil

6 Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1957): *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: Hochland 50, 4–19; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, 9–25.

7 Die Tagungsbeiträge wurden von Karl Foster herausgegeben.

zu direkter Zustimmung verstärken. Johannes XXIII. vollzieht in den Enzykliken *Mater et Magistra* (1961, MM) und *Pacem in terris* (1963, PT) die Wende zur Person und macht damit den „Übergang vom ‚Recht der Wahrheit‘ zum ‚Recht der Person‘ irreversibel“ (Große-Kracht 1997, 208). Vor allem PT beinhaltet ein klares Bekenntnis zur Demokratie (PT 52) und erstmals in der kirchlichen Lehrverkündigung eine Befürwortung der Gewaltenteilung und damit die Abkehr von allen absolutistischen Vorstellungen (PT 68). Dieser scheinbare Bruch zu einer Herrschaft, die sich auf ein vorgegebenes naturrechtliches Gemeinwohl beruft, wird jedoch an anderen Stellen durch Bezüge auf Pius XII. zurückgenommen, so dass die Enzyklika an vielen Stellen widersprüchlich erscheint. Deutlich treten im Text die Spannungen hervor, die diesen Wandel der kirchlichen Staatslehre prägen. Erst mit der Anerkennung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae* (DH) durch das II. Vatikanische Konzil und der damit verbundenen Akzeptanz des Pluralismus als Gegebenheit moderner Gesellschaften wird „der Irrtumsvorbehalt gegenüber dem demokratieimmanenten Mehrheitsprinzip relativiert“ (Jüsten 1999, 26f.). In *Gaudium et spes* (GS) findet sich schließlich ein deutliches Bekenntnis zur Demokratie (GS 73–75), das aber „eigentümlich abstrakt“ (Große-Kracht 1997, 235) bleibt. Das zuvor „in *Dignitatis humanae* angelegte Problemniveau einer Differenzierung von ‚Gemeinwohl‘ und ‚öffentlicher Ordnung‘ wird in diesem Dokument [...] nicht erreicht“ (ebd., 228). GS verbindet Demokratie mit einem normativen, an die Wahrheit gebundenen Ethos, das auf einem ganz bestimmten Menschenbild beruht: „als unverzichtbare Bestimmungsmerkmale eines politischen Ethos [werden] die Würde der Person, die prinzipielle Gleichheit aller, die soziale Gerechtigkeit und die Beachtung der Menschenrechte hervorgehoben“ (Jüsten 1999, 27). Diese anthropologische Verwiesenheit, als Orientierung für Staat und Gesellschaft, findet sich bereits 1944 in der erwähnten Weihnachtsansprache (WR). Wenn das Konzil nun die Person zum Ausgang und Ziel der Demokratie erklärt, knüpft das demokratische Bekenntnis in GS damit direkt an die Staatslehre Pius‘ XII. an (vgl. Jüsten 1999, 27; Anmerkung 18).

3 Nach dem II. Vatikanischen Konzil und der 68er Bewegung (1965 – ca. 1989)

Nachdem in den ersten Nachkriegsjahren eine wissenschaftlich-theologische Debatte zum Thema Demokratie eng an die kirchliche Sozialverkündigung angelehnt blieb und deutlich durch bestimmte Personen (v. a. Nell-Breuning, Höffner, Gundlach, Welty) und das Ringen um Sozialkatholizismus sowie das naturrechtliche Fundament geprägt war, kommt es nun, nach und in Folge des II. Vatikanums, zu einer Pluralisierung der Sozialethik. Die dadurch deutlich breiter werdende Diskussion kann im Folgenden nur in ihren großen Linien dargestellt werden.

Anzenbacher unterscheidet vier theologische Arten der Reaktion, die sich auch im Demokratiediskurs niederschlagen:

„1. Theorien mit neuscholastischer Systematik, die im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen nur modifiziert sind; 2. Sozialethiken, die sich die neuscholastische (vorvatikanische) Systematik kritisch aneignen und sie mit dem Problembewusstsein der neuzeitlichen Sozialphilosophie verbinden; 3. Sozialethiken, die die traditionelle Systematik weitgehend aufgeben und Neuansätze versuchen; 4. Sozialethiken, welche systematische Anliegen nicht mehr verfolgen und sich auf einzelne Fragen und Praxisfelder konzentrieren.“ (Anzenbacher nach Uertz 2001, 282)⁸

Der Diskurs wird deutlich pluraler und die Positionen liegen teilweise weit auseinander. Es gibt „konservative, auf die Bewahrung des politisch-gesellschaftlichen, ökonomischen und soziokulturellen Status-quo gerichtete Denkstrukturen neben kritisch-progressiven Denkmustern, welche auf Basis sozio-ökonomischer Demokratisierungsstrategien“ (Dähn 1974, 155) agieren.

Das II. Vatikanum hatte durch das *Aggiornamento*, die Öffnung zur Welt, einerseits viele Hindernisse beseitigt und Türen für einen echten Dialog mit dem demokratischen Staat geöffnet. Die in Folge des Konzils stattfindenden Aufbrüche in der Theologie beeinflussen die Demokratie-debatte, denn die neue politische Theologie und die Befreiungstheologie werfen neue Fragen zum Verhältnis von Staat, Kirche und Demokratie auf (vgl. Uertz 2001, 282; Eckholt/Hünemann 1989). Andererseits lässt sich in

8 Anzenbacher: Christliche Sozialethik. Unveröffentlichtes Manuskript zitiert nach Uertz 2001, 282.

den 70er Jahren ein „neuer Konservativismus“ (Greiffenhagen 1974) beobachten. Die Veränderungen durch das Konzil erscheinen einigen zu groß und zu schnell. Die neue Pluralität, die 68er Bewegung und die teilweise als drastisch empfundenen Forderungen nach umfassender Demokratisierung der Gesellschaft verunsichern. Es verstärkt sich das Gefühl, nach der Adenauer-Ära werde der deutsche Katholizismus und mit ihm die katholische Soziallehre mit Skepsis betrachtet und sei – auch in den Reihen der eigenen Gläubigen – nicht mehr gefragt (vgl. Rauscher 1980, 25f.).

Als Reaktion auf die Pluralisierung lässt sich in der Literatur eine verstärkte Tendenz zu Rück- und Überblicken beobachten. Das Verhältnis von Kirche und Katholizismus zu Demokratie und Staat wird historisch aufgearbeitet und reflektiert. In den 70er und 80er Jahren erscheinen mehrere Bücher und Quellensammlungen, die die Zeit zwischen 1945 und 1963 aufarbeiten und die Entwicklungen einzuordnen versuchen. Anton Rauscher bestimmt dabei große Anteile der Diskussion und verantwortet zwei Reihen, die sich dem Thema immer wieder widmen: die ab 1980 erscheinenden *Mönchengladbacher Gespräche*, die nach Überblicksthemen vor allem in den Anfangsjahren zunehmend spezielle sozioethische Fragen in einem demokratischen Wohlfahrtsstaat aufgreifen und die *Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe A: Quellen/Reihe B: Abhandlungen*. In dieser zweiten Reihe erscheinen ab 1973 gleich mehrere Sammelbände zu den Themen Kirche, Staat und Demokratie, die die Ergebnisse des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ wiedergeben. Auffallend ist der gesetzte Reflexionszeitraum, der nicht etwa, wie zu erwarten, von 1945 bis zum Ende des Vatikanums dauert, sondern mit 1963, also dem Ende der Ära Adenauer, datiert wird (vgl. Rauscher 1979, 7). Das zeigt, wie sehr dieser Rücktritt als Zäsur empfunden wird und wie sehr die schwelenden Ängste um die Geltung der Soziallehre im demokratischen Staat dadurch befeuert werden. Gundlach hatte diese bereits 1964 als das „Unbehagen, daß man überhaupt eine Soziallehre hat“ (Gundlach 1964, 356)⁹ beschrieben. Als Gründe für dieses Unbehagen nennt er die „schwierige Form der Lehre“, die zu einem „Fehlen der Grundlagen für das rechte Verständnis dieser Lehre“ führe. Durch die irri- ge Annahme, die Kirche unterscheide zwischen einer „Grundsatz-Ethik“ und einer „Gebrauchs-Ethik“, und die „Zurückdrängung der

9 Bereits 1954 in der Zeitschrift *L'Economia* erschienen.

Autorität“ werde eine „Ethik der Situation“ und „eine Art von Rezeptur für alle Fälle vorkommender sozialer Probleme erwartet,“ obwohl „die kirchliche Soziallehre als Lehre nur theoretische Erkenntnisse vermittelt“ (Gundlach 1964, 365f.).

Diese sehr frühe Analyse Gundlachs trifft in den 70er Jahren den Grundton konservativer Sozialethiker. Rauscher weist es weit von sich, die „Äußerungen als Resignation eines verdienten Gelehrten abzutun“, denn

„man könnte darüber streiten, ob die Kirche ohne die Erneuerung des Konzils und ohne die rigorose Bewährungsprobe, die sie seither durchgemacht hat, ihre Aufgaben in unserer Zeit besser bestehen könnte. Aber wenn man die erneute Wende berücksichtigt, die sich seit Beginn der siebziger Jahre im deutschen Katholizismus vollzieht und die eine neue Suche nach fester Orientierung ausgelöst hat, dann wird man auch die vorausgegangene Wende kritisch bewerten müssen. Die schwindende Bedeutung der katholischen Soziallehre im deutschen Katholizismus gegen Ende der Adenauer-Ära ging parallel mit der durch Wohlstand und Fortschrittseuphorie mitverursachten Auszehrung des Glaubens. Manches wäre wohl besser gelaufen, wenn die Besinnung auf Grundsätze nicht einer wohlfeilen Pragmatik geopfert worden wäre.“ (Rauscher 1980, 25f.)

Dieser Pessimismus wird nicht von allen geteilt. 1976 erscheint der von Arthur F. Utz und Basilius Streithofen herausgegebene Sammelband *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie*, in dem offen um das Verhältnis von Staat und Kirche, von formaler Demokratie und Wertüberzeugung gerungen wird. So sieht Wilhelm Weber in seinem sozialethischen Beitrag zum Thema *Freiheit, Wahrheit, Toleranz; ihr Verhältnis zur modernen Demokratie* in der Enzyklika PT (12; 36; 90) „die fundamentale ethische Begründung der Demokratie“ (Weber 1976, 33), denn die Enzyklika weist „die Suche nach der Wahrheit auf den Weg der Freiheit, weil eine erzwungene Wahrheit ohnehin von höchst fraglichem Wert ist.“ (ebd., 34). Bereits 1969 erscheint das von ihm herausgegebene *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, das sich explizit dem Zusammenhang *Demokratie – Kirche – Politische Ethik* widmet. Hier ist vor allem der Aufsatz von Joachim Giers – *Demokratie im Urteil des sozialethischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland* – interessant. Deutlich benennt er den Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Ethik, wobei die eine sich „in einer geschichtlich notwendigen wie auch in einer der gesellschaftlichen Realität offenen Weise der theologischen Begründung oder Beurteilung

der Demokratie zugewendet hat, während sich eine eigene theologische Begründung oder Beurteilung der Demokratie im katholischen Denken nur in wenigen Ansätzen findet.“ (Giers 1969, 77) Dieses Urteil fasst die Situation der sozialetischen Literatur präzise zusammen. Es existieren zwar zahlreiche Aufsätze, Quellen- und Sammelbände, es werden auch Begründungs- und Verhältnisfragen erörtert, aber vielfach scheinen die Autoren in punktuelle Probleme verstrickt, ein großer sozialetisch fundierter Theorieentwurf zur Demokratie fehlt.

Dass ein solcher Theorieentwurf fehlt, wird in der vor allem in den 70er Jahren kontrovers geführten Debatte um *Demokratie als Lebensform* deutlich. Dabei geht es um die Frage, ob Demokratie lediglich eine politische Ordnung bzw. Herrschaftsform beschreibt oder als ein Konzept für alle Lebensbereiche, im Sinne einer vollständigen Demokratisierung bzw. Partizipation, zu verstehen ist. Einen „großen Nachholbedarf“ (Roos 1969, 7) für die damit verbundenen Fragen diagnostiziert auch Lothar Roos. Seine 1969 veröffentlichte Dissertation *Demokratie als Lebensform* kann als der erste Versuch innerhalb der Sozialetik gelesen werden, eine Monographie vorzulegen, die diesem Mangel begegnet. Er erhebt den Anspruch, nicht nur „wie die Kirche selbst zur Demokratie steht, sondern das Selbstverständnis der Demokratie überhaupt“ (ebd.) zu untersuchen. Dabei weist er die zunehmende Demokratisierung der Gesellschaft als ein Zeichen der Zeit aus und fordert, dass Kirche und Theologie sich einem solchen Befund stellen müssen, auch wenn dieser selbst noch keine theologische Standortbestimmung darstellt (vgl. Roos 1969, 347). Er betont die Verantwortung der Demokratie, stets neu nach dem Gültigen zu suchen. Dies tut sie – weil es Teil des gesellschaftlichen Lebens ist – eben auch im Raum des Christlichen. Weil sie immer schon mit vorhandenen Werten konfrontiert wird, existiert auch keine „wertfreie Demokratie“ (ebd. 339). Unter Bezug auf Nawroths *Zur Ethik der Demokratie* hält Roos es so für möglich, einen „gangbaren Mittelweg“, zwischen einem „unkritischen Absinken in eine banale Meist- und Konsumkultur“ und einem „demokratisch nicht vertretbaren autoritativen Festlegenwollen auf ein bestimmtes objektiviertes Wert- und Normensystem“, zu finden (Nawroth 1967, 27; Roos 1969, 344). Demokratie als Lebensform bezeichnet für ihn diesen Mittelweg zwischen einem „ethisch verbindlichen Anspruch“ und einer „relativen Offenheit“, was letztlich die „fruchtbare Spannung“ (ebd., 334f.) ausmacht, in der die Trennung von politischer und gesellschaftlicher Demokratie überwunden werden kann.

Die Diskussion um die Demokratisierung aller Lebensbereiche ist damit nicht beendet. 1971 veröffentlicht das Zentralkomitee der deutschen Katholiken *Thesen gegen den Missbrauch der Demokratie*, und richtet sich damit gegen radikal-demokratische Bewegungen. Der Text polarisiert und löst breite Diskussionen in der Öffentlichkeit aus, die weit über die katholischen Kreise hinausreichen (vgl. Buchheim/Raabe 1972, 35–162). Dass auch innerhalb der Sozialethik die Positionen deutlich plural bis zum Widerspruch sind, zeigen die Reaktionen von Wilhelm Weber und Wilhelm Dreier. Weber greift den Gedanken der Demokratie als Lebensform in der 1978 erschienenen Schrift *Kirche und Demokratie* auf. Er diagnostiziert, nach einer ausführlichen Reflexion der Entwicklung von Leo XIII. bis zum II. Vatikanischen Konzil, Politik und Demokratieverständnis sind „der schwächste Teil der modernen katholischen Soziallehre“ (Weber 1978, 1). „Wer [...] in der, besonders neueren kirchlichen Soziallehre Anhaltspunkte für eine Unterstützung des Prinzips ‚Demokratie als Lebensform‘ sucht, sieht sich auf seine eigene Interpretationskunst zurückverwiesen. Es dürfte [...] kein Zufall sein, daß die kirchliche Soziallehre das Wort Demokratie in allen Verwendungszusammenhängen strikt meidet, die nicht auf den politischen Raum im engeren Sinne zielen.“ (ebd., 43) Er weist nach, wie stattdessen Teilhabe, Teilnahme und Partizipation zu Schlüsselwörtern der kirchlichen Sozialverkündigung werden (ebd., 43f.). Die Frage nach einer Demokratisierung der Kirche wird ebenso zurückgewiesen (ebd., 44) wie die Verwendung demokratischen Vokabulars für die Kirche (ebd., 46; Anmerkung 28). Für Letzteres hatte sich Roos noch ausgesprochen. Auch sein Versuch einer Theorie der Demokratie, die auf den gesellschaftlichen und politischen Raum ausgreift, wird hier von Weber zurückgenommen. Die Grenzen der Demokratie sind nach Weber da zu ziehen, wo sie über das Anliegen, politische Ordnung zu sein, hinausgreift (ebd., 46). In der Analyse der kirchlichen Äußerungen stimmt Wilhelm Dreier noch mit Weber überein. Für ihn ist jedoch der entscheidende Ansatz ein anthropologischer: der Mensch als Gemeinschaftswesen und Gesellschaft als genossenschaftlicher Verband (vgl. Dreier 1983, 43). „Demokratisierung ist vor diesem Hintergrund der Schlüsselbegriff für die Organisation gestufter Entscheidungsprozesse, die jedoch eine Umverteilung von Macht als Ziel und zugleich als Mittel implizieren“ (ebd., 45). So kommt Dreier – der sich als erster Sozialethiker auf den Neuansatz des II. Vatikanums eingelassen hat (vgl. Kruip 1993) und ausdrücklich auch evangelische Literatur heranzieht – zu anderen Rückschlüssen als Weber und einer

weit positiveren Bewertung der Demokratie als „Herrschaft des Volkes“ und nicht nur „Herrschaft für das Volk“ (ebd., 44). Als Schlüssel für diese Perspektive erweist sich sein Fokus auf die „Demokratie als Lebensform“, mit der er die Behandlung der Demokratie als Herrschaftsform als einen Reduktionismus beschreibt. Sozialethisch geht es ihm in den Begriffen von Demokratisierung und Partizipation vielmehr um eine „Politisierung des gesellschaftlichen Lebens“ bzw. um eine „Vergesellschaftung des Politischen“, wie es Karl-Wilhelm Merks in Bezug auf Dreier formuliert (Merks 1998, 196).

Neben der wachsenden Pluralität der Positionen ist das Fehlen christlich-sozialethischer Theorie zur Demokratie das auffallendste Analyseergebnis dieses Zeitabschnitts. Die sich bei Roos abzeichnenden Ansätze zu einer solchen Theorie finden sozialethisch keine wirkliche Weiterentwicklung. Dieses Theoriedefizit spiegelt sich auch in der Sozialverkündigung wieder. Der Ablehnung der Demokratie als Lebensform wird kein wirkliches Gegenkonzept gegenübergestellt, sondern lediglich die Verbindung von Demokratie und Anthropologie, wie sie das II. Vatikanum formuliert hatte, aufgenommen und weiter ausformuliert. Paul VI. etwa zielt im Lehrschreiben *Octogesima adveniens* (1971, OA) auf eine „bestimmte Gestalt demokratischer Gesellschaft“ (OA 24) ab, nämlich eine, die sich an der Würde des Menschen orientiert (vgl. OA 22). Noch deutlicher wird der anthropologische Bezug dann bei Johannes Paul II. aufgenommen und ausgebaut.

4 Nach dem Fall der Berliner Mauer (1989 bis zur Gegenwart)

Der Beginn dieser Phase christlich-sozialethischer Beschäftigung mit der Demokratie ist durch den Zerfall der kommunistisch regierten Staaten Osteuropas markiert. In seiner Enzyklika *Centesimus annus* (1991, CA) hatte Johannes Paul II. seine Wertschätzung der Demokratie aus den konkreten historischen Erfahrungen hergeleitet: Kommunistische Unrechtsregime brechen zusammen, und es wird ein „schwieriger, aber erfolgreicher Übergang hin zu gerechteren und demokratischen politischen Strukturen“ (CA 22) konstatiert. Konrad Hilpert hebt hervor, dass in keiner anderen lehramtlichen Äußerung die Wertschätzung der Demokratie so deutlich ausgefallen sei wie hier (vgl. Hilpert 1991, 622). Ein zentraler Satz des Textes lautet:

„Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen.“ (CA 46)

In diesem Abschnitt der Enzyklika fällt auch das Stichwort der „wahren Demokratie“, das als Kriterien für die Demokratie Rechtsstaatlichkeit, eine „richtige[...]Auffassung vom Menschen“, die Verankerung in einer festen (nicht-relativistischen) Wertebasis, Würde der Person, Achtung der Freiheit und allgemein die Menschenrechte (CA 46f.) betont (vgl. dazu auch die Enzyklika *Evangelium vitae* – EV, 70).

In dieser Zeit hat Franz Furger in seinem Lehrbuch von 1991 (also vermutlich noch in Unkenntnis der Enzyklika) die menschenrechtliche Dimension der demokratischen Gesellschaftsordnung hervorgehoben. Er beginnt sein Kapitel VII zur menschenrechtlichen Gestaltung heutiger Gesellschaft mit deren demokratischem Aufbau und hält unmissverständlich fest, dass Politik „den Zielsetzungen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit genügen“ muss, „denen im heutigen Selbstverständnis des Menschen gerade auch im Licht einer Christlichen Sozialethik allein eine menschenrechtlich garantierte, demokratische Ordnung entsprechen kann.“ (Furger 1991, 158) Neben den Menschenrechten fordert er sozialetisch die Gewaltentrennung und eine dezentrale Organisation von Gesellschaft.

Wissenschaftlich-philosophische und historisch-gesellschaftliche Entwicklung (Zusammenbruch des Ostblocks) verschränken sich auch in dieser Phase miteinander: Der unter Furgers Herausgeberschaft konzipierte 36. Band des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften stellt die „Politische Ethik“ in den Mittelpunkt. Das Vorwort ordnet die Bemühungen um eine politische Ethik ausdrücklich in den Zusammenhang der politischen und sozialen Veränderungen seit der deutschen Wiedervereinigung ein. Die beiden ersten Beiträge im Band geben die praktisch-philosophische Perspektive vor: Thomas Pröpper und Furger selbst binden den christlich-sozialetischen Zugriff auf die politische Ethik an einen moralphilosophischen Freiheitsbegriff und leisten damit einen wichtigen Baustein der Disziplin zur Vermittlung von „neuzeitlicher Freiheitsphilosophie und christlichem Glauben“ (so der Titel von Furger 1995). Der Beitrag von Jean-Pierre Wils im Band rekurriert auf die klassischen Prinzipien Christlicher Sozialethik und entwirft einen

„Legitimationskodex“ moderner Demokratie. Wils übersetzt dafür die Prinzipien der Personalität, Subsidiarität und Solidarität in die Kriterien der Transparenz und der Partizipation (Wils 1995). Ein anderer wichtiger Band aus dieser Zeit verdeutlicht auch das Engagement der katholischen Moralthologie auf diesem Feld (vgl. Autiero 1998). In den Texten wird vor allem das Verhältnis von Wahrheit und theologischer Ethik diskutiert und auf die Problematik von Mehrheitsentscheidungen bezogen. Heraus kommt etwa eine „politische Theologie der Demokratie“ (Palaver 1998). Karl-Wilhelm Merks setzt in dem Band erneut bei der Frage nach „Staatsform oder Lebensform“ (mit Bezug auf Wilhelm Dreier) an und argumentiert entschieden für eine Lebensform-Perspektive. Zudem hebt er hervor, dass an der Wurzel der Debatte um Demokratie als Herrschafts- oder Lebensform die Frage nach *dem Politischen* steht.¹⁰

Ab den 1990er Jahren besteht die christlich-sozialethische Herausforderung im Themenfeld Demokratie in Korrespondenz mit der „disziplinären Großwetterlage“ im Wesentlichen darin, eine alternative (erkenntnis-)theoretische Basis zur Naturrechtsethik zu gewinnen (vgl. allgemein dazu Heimbach-Steins 1990). Hermann Josef Große Kracht hebt hervor, wie die nachkonziliare päpstliche Sozialverkündigung etwa in *Centesimus annus* (CA) dieses Bemühen vorsichtig befördert hat (Große Kracht 1996, 286). Moralthologisch gelang eine Loslösung vom Paradigma eines erkenntnistheoretisch naiven Naturrechts etwa ab den 1960er Jahren. Dies geschah bekanntlich vor allem durch die Aneignung einer den Begriff der Autonomie in das Zentrum stellenden philosophischen Ethik im Gefolge Kants. Eine zentrale weitere Bezugstheorie bzw. -philosophie im Schnittpunkt von Moralthologie und Christlicher Sozialethik war im weiteren ohne Frage die Diskursethik bzw. die politische Philosophie der Frankfurter Schule. Wichtige Beiträge dazu entstanden in der Moralthologie (vgl. z. B. Lob-Hüdepohl 1993; Kissling 1993), in der Christlichen Sozialethik (Höhn 1990; Hengsbach et al. 1993; Große Kracht 1996) oder allgemein in der systematischen Theologie bzw. übergreifend (Lesch/Bondolfi 1995 und natürlich die verschiedenen Beiträge von Johann Baptist Metz, Helmut Peukert und Edmund Arens).

10 Diese Debatte um das Politische befruchtet sodann auch die aktuelle christlich-sozialethische Diskussion und Forschung (vgl. das Heft 2/2012 der Zeitschrift Ethik und Gesellschaft, hier vor allem Bogner 2012).

Mit dem Fokus auf die Rolle und das Selbstverständnis der „Kirche in ziviler Gesellschaft“ hat der Sozialethiker Hermann-Josef Große Kracht 1997 seine Dissertation publiziert. Am Ende seines umfassenden zweiten Kapitels, das in historisch-ideengeschichtlichem Zugang die „Etappen der katholischen Modernisierung“ nachzeichnet und als Darstellung einer „kirchliche[n] Reaktionsgeschichte auf die neuzeitlichen Zumutungen von Demokratie und Öffentlichkeit“ angelegt ist, kommt er zu dem Fazit, dass sich eine Entwicklungslinie identifizieren lässt, die er als einen „zaghafte[n], aber dennoch unübersehbare[n] Umbruch von der traditionellen staats- zu einer neuen gesellschaftszentrierten Politikperspektive“ (Große Kracht 1996, 286) beschreibt. Diese Perspektive impliziert, so Große Kracht, „eine neue, mit hohen normativen Ansprüchen aufgeladene Gesellschaftsutopie, die sich in vielfacher Hinsicht mit den politischen Ambitionen der europäischen Aufklärungsphilosophie zur Deckung bringt“ (Große Kracht 1996, 294). Vor diesem Hintergrund gelte es daher für eine „zukunftsfähige nachkonziliare Demokratietheorie der Kirche“, „nach überzeugenden Perspektiven eines politisch-praktischen Verständigungshandelns unter den Bedingungen komplexer Gegenwartsgesellschaften [zu] suchen“ (Große Kracht 1996, 294). Ihr „naheliegender[r] Anknüpfungspunkt“ seien daher „vor allem die demokratie- und öffentlichkeitstheoretischen Bemühungen“ (Große Kracht 1996, 294) von Jürgen Habermas.

Mit dieser Demokratietheorie im Rücken entfaltet Große Kracht dann eine politisch-theologische Perspektive für das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit. Dabei geht er nicht unkritisch mit Habermas um, sondern kritisiert dessen diskursethischen Formalismus und formuliert als Alternative eine „diskursrechtliche Komplementaritätsperspektive“, die „eher in der Lage ist, den materialen Anliegen der klassischen Güterethiken ebenso wie ihren jeweiligen sozialen Trägergruppen einen ungehinderten [...] Zugang zu den öffentlichen Debatten einer modernen zivilgesellschaftlichen Demokratie freizuhalten“ (Große Kracht 1996, 369). Die weiteren Abschnitte konzentrieren sich dann auf grundlegende Fragen einer gesellschaftskritischen Theologie, für die er sich auf die durch Johann Baptist Metz inspirierte *Neue politische Theologie* bezieht. Mit explizit (sozial)ethischem Interesse geht es dabei um die Frage, wie die christlichen Überzeugungen für Nicht-Christen verbindlich gemacht werden können. Dafür schließt er vor allem an Frankfurter Versuche an, die Naturrechtsethik durch moderne Diskursethik zu ersetzen (vgl. Hengsbach et al. 1993). Dabei treibt er

deren Bemühungen um Überwindung des naturrechtlich fundierten Paradigmas „Katholische Soziallehre“ noch weiter, in dem es ihm nicht um eine neue, diskursethische Variante Christlicher Soziallehre geht, sondern um ein (an Habermas orientiertes) demokratietheoretisch geleitetes Bemühen, die „aufklärerische Idee der politischen Öffentlichkeit“ (Große Kracht 1996, 372) ins Zentrum zu rücken. Damit verabschiedet er gewissermaßen eine eigenständige Christliche Gesellschaftsethik als „theoretische Prüfinstanz“ (Große Kracht 1996, 372). Er verfolgt damit jedoch das Ziel, eine christlich-sozialethische Perspektive in Zeiten radikaler Pluralität moderner Gesellschaften zu retten, die er in einer politisch-praktischen Prüfkompetenz zivilgesellschaftlicher Akteure in einer funktionierenden politischen Öffentlichkeit sieht. Daher gipfeln die Überlegungen folglich auch in der Formulierung von Aufgaben einer zivilgesellschaftlichen Diakonie der Kirche im Dienst dieser funktionierenden politischen Öffentlichkeit.

Mitte der 1990er Jahre ist damit eine wichtige Phase christlich-sozial-ethischer Grundlagenarbeit, also die Suche nach einer alternativen tragfähigen moralphilosophischen Basistheorie, wenn nicht abgeschlossen, so doch wesentlich bewältigt. In besonderer Weise ist davon auch die sozialethische Auseinandersetzung mit der Demokratie betroffen. Methodisch besteht ab spätestens dieser Zeit kaum eine Alternative zu einem gerade aus christlich-sozialethischen Gründen akzeptierten politischen und kulturellen freiheitsorientierten Pluralismus und einer ihm zu Grunde liegenden Ethik, die auf der Basis autonomer Vernunft nach gültigen Regeln für das Zusammenleben sucht. Jedenfalls ist die Pionierarbeit etwa hinsichtlich der Aneignung der allgemeinen Moraltheorie und der politischen Philosophie abgeschlossen. Es beginnt eine Phase der selbstverständlichen Auseinandersetzung mit politisch-ethischen Entwürfen, vor allem der Habermasschen (und Apelschen) Form einer kantisch geprägten politischen Philosophie bzw. Moraltheorie, aber auch mit der Gerechtigkeitstheorie von Rawls, mit dem Kommunitarismus oder der Postmoderne und den drängenden Sachproblemen (vgl. die in dieser Hinsicht paradigmatischen Bände Hausmanninger 1993 und die Festschrift für Franz Furger: Heimbach-Steins et al. 1995).

An den beiden 1998 erschienen Lehrbüchern von Arno Anzenbacher und Walter Kerber lässt sich dann der erreichte Stand der christlich-sozial-ethischen Beschäftigung mit der Demokratie ablesen. Bei Kerber betrifft die Demokratie als „die aktive Beteiligung aller Mitglieder eines Sozialgebildes an den sie betreffenden Entscheidungen der gesellschaftlichen

Autorität“ (Kerber 1998, 66) nicht nur den Staat, sondern als Wert „alle institutionalisierten Formen menschlichen Zusammenlebens“ (Kerber 1998, 66). Die Forderung nach möglichst weitgehender Demokratie ist in dem grundsätzlichen Recht des Menschen auf Freiheit und Selbstbestimmung begründet: „Personales und gesellschaftliches Leben kann sich nur entfalten, wenn sich der einzelne in der Ausübung seiner Freiheit an Werten und Zielen orientiert, die er nur gemeinsam mit anderen verwirklichen kann.“ (Kerber 1998, 68) Bei Anzenbacher erscheint die Demokratie als eine der zentralen Ideen des politischen und kulturellen Liberalismus im Rahmen des Projektes der Moderne (neben den Menschenrechten, der Rechtsstaatlichkeit und der marktwirtschaftlichen Koordination). Unter Rückgriff auf Habermas und Höffe betont er die „prinzipielle Menschenrechtsoption für das Demokratieprinzip“ (Anzenbacher 1998, 191). Auf dem „Boden der Moderne [kann] nur der demokratische Rechtsstaat als menschenrechtlich-legitime politische Ordnung gelten“, insofern die Menschenrechte auf der Ebene der Bürgerrechte auf die demokratische Legitimation verweisen.

Dass das Fach sich mittlerweile als Ethik versteht und dort auch Anschluss an die Philosophie gefunden hat, bedeutet natürlich nicht, dass damit auch die Auffächerung in einem (kirchen)politischen Spektrum zwischen links und rechts erledigt wäre. Die Monografie von Karl Jüsten zu *Ethik und Ethos der Demokratie* ist die jüngste Monographie aus dem Bereich der Christlichen Sozialethik, die sich dem Thema explizit widmet und die eine deutlich andere Spur verfolgt als die Vertreter des Programms „Jenseits katholischer Soziallehre“ oder Hermann-Josef Große Krachts Fokus auf die Rolle der Kirche in der pluralen Zivilgesellschaft. Jüsten schreibt seine Disseration bei Lothar Roos und knüpft eng an die wesentlich im Personalismus gründende Sozialethik Karol Wojtylas an. Sie verfolgt die Intention, „nach dem Beitrag der Kirche zu Ethik und Ethos einer ‘wahren Demokratie’ zu fragen“ (Jüsten 1999, 22). Die „wahre Demokratie“ (CA 46) wird als Konzeption begriffen, die eine „normative Begründung des Ethos der Demokratie“ (Jüsten 1999, 151) verfolgt. Wesentliche Herausforderung dafür ist laut Jüsten, der auch darin Centesimus annus (CA) von Johannes Paul II. folgt, die allgemeine „Werterosion“, ein „relativistisches Pluralismusverständnis“ (Jüsten 1999, 315) und die „Erfahrung des Irrtums von Mehrheitsentscheidungen“ (Jüsten 1999, 151). Zentrales Beispiel für diese Irrtumsfähigkeit ist dann auch der „Skandal der Abtreibung“ (vgl. Jüsten 1999, 149–151). Die diesem Ansatz entsprechende moralphilosophische

Grundlage basiert, anders natürlich als bei Habermas, auf der Existenz einer „transzendenten Wahrheit und der darin zwar phänomenologisch aufweisbaren, letztlich aber nur metaphysisch begründbaren Ethik“ (Jüsten 1999, 144). Dieses Ethikverständnis ist dabei eingebunden in eine Konzeption abgestufter „Anspruchsebenen“ von Wahrheiten, die als letzte Wahrheit (im Glauben), als anthropologische Wahrheit (menschlich-rechtlich) und als politische Wahrheit im Sinne der Autonomie demokratischer Ordnung beschrieben werden kann (vgl. Jüsten 1999, 149f.). Zwar bleibt das Misstrauen gegen das demokratische Ethos bzw. die notwendige Ethikbedürftigkeit dieses Ethos (auf metaphysischer Grundlage) bestehen. Dennoch werden etwa unter dem Stichwort der Kulturethik Aspekte aufgezeigt, wie das politische Ethos der Neuzeit in seiner eigenen Dignität in ethischer Absicht zur Kenntnis genommen werden kann. Insofern ist es schlüssig, dass die Überlegungen von Jüsten auf ein Tugendethos hinauslaufen, das ja keinesfalls sozialetisch uninteressant ist und auf das Verhältnis von Erkenntnis und (christlicher) Praxis ausgerichtet ist. Das demokratische Ethos erscheint als „ethisch ausgelegter Raum“, der „durch die Grundsätze christlicher Ethik zusätzlich abgesichert und gestaltet werden kann“ (Jüsten 1999, 276).

Am Ende dieser Phase ist zuletzt noch auf das 2010 erschienene Lehrbuch von Günter Wilhelms hinzuweisen, der dem Thema Demokratie durch das Buch hindurch einen recht großen Stellenwert zumisst. Hier ist zu sehen, wie die neuen Herausforderungen der Demokratie, Stichwort Postdemokratie, eine sozialetische Reflexion verlangen. Wilhelms rekurriert dafür zum Beispiel auf die Renaissance der Freiheitsbotschaft des Apostels Paulus in der politischen Philosophie (Wilhelms 2010, 50). Für die Darstellung der Krise der modernen Demokratie verweist Wilhelms auf die Thesen von Colin Crouch und mahnt ein Zusammenwirken von Staat, Politik, Zivilgesellschaft und gesellschaftlichen Systemen an, „um die Beteiligung der Bürger an ihrer Gesellschaft und insgesamt ihre demokratisch legitimierte Gestaltung zu sichern“ (Wilhelms 2010, 136). Natürlich spielt die Frage nach der gerechten Beteiligung in demokratischen Ordnungen eine hervorgehobene Rolle in den sozialetischen Überlegungen zur Demokratie (vgl. schon Weber 1978, 43f.), aber erst seit dem US-Wirtschaftshirtenbrief von 1986 werden die normativen Potentiale des Beteiligungsbegriffes nach und nach gehoben. In seiner christlich-sozialetischen Arbeit über die Parteiendemokratie hat Axel Bernd Kunze (2005) eine beteiligungsorientierte Perspektive stark gemacht,

und Gerhard Drösser (2005) stellt die Partizipation in den Mittelpunkt seines Lehrbuchtextes zur demokratischen Verantwortung. In den Texten von Alexander Filipović (2007a, 2007b) wird die Beteiligungsgerechtigkeit als moderne Form sozialer Gerechtigkeit entworfen und mit unmittelbaren politisch-ethischen Folgerungen etwa zur beteiligungsgerechten Struktur öffentlicher Kommunikation sozial-ethisch positioniert.

5 Ausblick

Die christlich-sozialethische Bearbeitung des Themas Demokratie hängt sehr eng mit der allgemeinen Entwicklung des Faches zusammen. Ein Literaturbericht zum Thema Demokratie liest sich in diesem Fall fast wie eine weiter ausgreifende Fachgeschichte. Das liegt vor allem daran, dass sich hier die Themen Staat, Recht, Politik, Gemeinwohl und Kirche miteinander verbinden. Es wäre aber zu einfach, die Demokratie als Querschnittsthema zu qualifizieren und überall in der Christlichen Sozialethik zu entdecken und es im Weiteren gut sein zu lassen. Jedenfalls hinterlässt der Überblick einen zwiespältigen Gesamteindruck: Spielt das Thema ab 1945 zwar durchgehend eine Rolle, so liegen nur wenige Ansätze vor, die sich der Demokratie explizit systematisch-ethisch widmen. Unter dem Eindruck der Literaturlage lässt sich unseres Erachtens daher vor allem festhalten, dass angesichts der Bedeutung und Zentralität des Themas theoretische und explizite Zugänge zu wenig anzutreffen sind. Ohne Frage sind die Arbeiten von Roos, Große Kracht und Jüsten wichtige Beiträge. Aber sie bleiben mehr oder weniger die einzigen und schon an diesen drei Monographien verdeutlicht sich, wie heterogen die Zugänge und Perspektiven sind.

Die Christliche Sozialethik verhält sich dem Thema gegenüber selten zögerlich. Legt man den Maßstab einer genuin *ethischen* Herangehensweise an, so schleicht das Fach eher um das Thema herum, als es zu bearbeiten. Aussagen über die angemessenen christlichen Optionen demokratischer Politik lassen sich viele finden. Worin das Ethos der Demokratie und die Moralität dieses Ethos begründet sind, wie sich die Richtigkeit einer Mehrheitsentscheidung zu der Richtigkeit einer moralischen Norm verhält, ob kollektive Erkenntnisarbeit in Sachen Gestaltung gemeinsamer Lebensumstände nicht einen zu bevorzugenden Weg darstellt, moralische Normen zu finden und als richtig zu erkennen

und wie diese Vorgänge ermöglicht, gestützt und gefördert werden können – diese Fragen werden nur vorsichtig berührt und stehen keinesfalls in der Mitte einer fachlichen Diskussion und Debatte.

Es scheint auch für die Christliche Sozialethik zu gelten, und hier schließen wir an die zitierte Wendung von Weber an, dass es kein Zufall ist, dass das Thema Demokratie fast ausschließlich auf den politischen bzw. staatlichen Raum im engeren Sinne bezogen wird (vgl. Weber 1978, 43f.). Als abstrakte Legitimationsveranstaltung einer auf individuelle Rechte fokussierten liberalen Gesellschaft ist die Demokratie ethisch gesehen kein heißes Eisen, weil die materialen Inhalte und Ergebnisse von Politik und Rechtssetzung in diesem Modell durchaus aus anderen Quellen gespeist sein können und das Problem dann dort (und nicht in der Demokratie) gesucht werden muss.

Sozialethisch sollte man aber größere Ansprüche an das Thema haben. Sie könnten, das sei als Anregung für die weitere Forschung angefügt, befriedigt werden durch eine (noch) stärkere Berücksichtigung demokratischer *Sozial*formen an Stelle einer ausschließlichen Konzentration auf demokratische *Politik*formen: Mit dem Fokus auf die Demokratie als Lebensform wird dann eine radikal von unten aufgebaute, durch menschliche Problemlösungspraxis geprägte und mit moralischen Wahrheitsansprüchen „der Menschen“ versehene Ebene in den Blick genommen, die bis zu den Wurzeln des Ethikverständnisses hinabreicht und nach oben hin größte politische Relevanz hat (vgl. Filipović 2009). Keinesfalls verwehrt ein solches Demokratieverständnis die Einsicht, dass moralische Fragen wahrheitsfähig und damit auch irrtumsfähig sind. Es verlagert aber die Frage nach der Wahrheit moralischer Einsichten näher zu den Menschen, zu ihren Erfahrungen und Kontexten und zu ihrem vom Glauben geprägten Einsatz für humanere Lebensverhältnisse. Eine Reflexion dieser Fragen könnte dann auch weiterführende Aussagen im Horizont des christlichen Glaubens darüber erlauben, ob und in welcher Hinsicht dominierende Mehrheitsmeinungen ethisch kritikwürdig sind und wie dies im Rahmen demokratischer Lebenspraxis korrigiert und politisch wirksam werden kann. Eine Klärung dieser Zusammenhänge steht nach unserem Eindruck in der Christlichen Sozialethik noch aus.

Literatur

- Anzenbacher, Arno** (1998): Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien. Paderborn: Schöningh.
- Autiero, Antonio** (Hg.) (1998): Ethik und Demokratie. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (Sept. 1997 / Münster). Münster: Lit (Studien der Moralthologie, 8).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2004): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Münster: Lit.
- Bogner, Daniel** (2012): Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie? In: *Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik* (2). Online verfügbar unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Bogner.pdf.
- Buchheim, Hans; Raabe, Felix** (Hg.) (1972): Thesen gegen den Missbrauch der Demokratie. Eine Dokumentation. Stuttgart: Seewald.
- Christliche Demokraten** (1997): Das Ahlener Programm der CDU der britischen Zone vom 3. Februar 1947. Hg. v. der Konrad Adenauer Stiftung. Online verfügbar unter <http://www.kas.de/wf/de/33.813>, abgerufen am 01.07.2013.
- Christliche Demokraten Kölns** (1945): Kölner Leitsätze. Vorläufiger Entwurf zu einem Programm der Christlich-Demokratischen-Union Deutschlands. Online verfügbar unter http://www.grundsatzprogramm.cdu.de/doc/1945_2_Koelner-Leitsaetze.pdf, abgerufen am 01.07.2013.
- Dähn, Horst** (1974): Reduziertes Demokratieverständnis – Neokonservative Stimmen in der katholischen und evangelischen Kirche. In: Greiffenhagen, Martin (Hg.): Der neue Konservatismus der siebziger Jahre: Hamburg: Rowohlt. 155–170.
- Dreier, Wilhelm** (1983): Sozialethik. Düsseldorf: Patmos.
- Drösser, Gerhard** (2005): Demokratische Verantwortung und politische Partizipation. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd 2: Konkretionen. Regensburg: Pustet, 17–49.
- Filipović, Alexander** (2007a): Öffentliche Kommunikation in der Wissenschaft. Sozialethische Analysen. Bielefeld: W. Bertelsmann (Forum Bildungsethik, 2).
- Filipović, Alexander** (2007b): Beteiligungsgerechtigkeit als (christlich-) sozialethische Antwort auf Probleme moderner Gesellschaften. In: Eckstein, Christiane; Filipović, Alexander; Oostenryck, Klaus (Hg.): Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft. Münster, Westf.: Aschendorff (Forum Sozialethik, 5), 29–40.
- Filipović, Alexander** (2009): Das demokratische Ethos als Praxis. Der philosophische Pragmatismus und die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 50, 133–164. Online verfügbar unter <http://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/article/view/2>, abgerufen 03.12.2013.
- Forster, Karl** (Hg.) (1958): Christentum und demokratischer Sozialismus. (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern; 3). München: Zink.
- Forster, Karl** (Hg.) (1960): Christentum und Liberalismus. (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern; 13). München: Zink.

- Forster, Karl** (1981): Der deutsche Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: Rauscher, Anton (Hg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. Bd. 1. München u. a.: Günther Olzog Verlag.
- Furger, Franz** (1991): Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung. Stuttgart: Kohlhammer (Studienbücher Theologie, 20).
- Furger, Franz** (1995): Politische Ethik zwischen neuzeitlicher Freiheitsphilosophie und christlichem Glauben. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 36, 27–43.
- Giers, Joachim** (1969): Demokratie im Urteil des sozialetischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10, 77–100.
- Greiffenhagen, Martin** (1974): Der neue Konservatismus der siebziger Jahre. Hamburg: Rowohlt.
- Große Kracht, Hermann-Josef** (1996): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Gundlach, Gustav** (1953/54): Christliche Demokratie. In: Stimmen der Zeit 153, 252–256.
- Gundlach, Gustav** (1964): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Bd. 1. Köln: Bachem.
- Hausmanninger, Thomas** (Hg.) (1993): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Paderborn, München: Schöningh.
- Heimbach-Steins, Marianne** (Hg.) (1990): Naturrecht im ethischen Diskurs. Institut für christliche Sozialwissenschaften. Münster: Aschendorff (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, 21).
- Heimbach-Steins, Marianne; Lienkamp, Andreas; Wiemeyer, Joachim** (Hg.) (1995): Brennpunkt Sozialethik. Theorien – Aufgaben – Methoden. FS Franz Furger. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Hengsbach, Friedhelm; Emunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias** (Hg.) (1993): Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf: Patmos.
- Hilpert, Konrad** (1991): Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems. Die Enzyklika „Centesimus annus“. In: Stimmen der Zeit 116 (9), 602–623.
- Höffner, Joseph** (1947): Kirche und Partei. In: Trierer Theologische Zeitschrift (Pastor bonus) 56, 353–362.
- Höhn, Hans-Joachim** (1990): Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik. Paderborn: Schöningh.
- Hürten, Heinz** (1991): Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Jüsten, Karl** (1999): Ethik und Ethos der Demokratie. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Jüsten, Karl** (1999): Ethik und Ethos der Demokratie. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (Abhandlungen zur Sozialethik, 43).
- Kerber, Walter** (1998): Sozialethik. Stuttgart: Kohlhammer (Grundkurs Philosophie, 13).

- Kissling, Christian** (1993): *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie*. Fribourg: Herder Freiburg (SThE, 48).
- Kruij, Gerhard** (1993): *Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil*. In: Hengsbach, Friedhelm, Emunds, Bernhard, Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf: Patmos, 91–105.
- Kunze, Axel Bernd** (2005): *Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozial-ethischer Perspektive*. Münster: Lit.
- Lesch, Walter; Bondolfi, Alberto** (Hg.) (1995): *Theologische Ethik im Diskurs*. Tübingen, Basel: Francke Verlag.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (1993): *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*. Fribourg: Herder Freiburg (SThE, 47).
- Maier, Hans** (1977): *Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland. Die Stellung der Kirche*. In: *Communio* 6, 59–72.
- Maier, Hans** (1983): *Schriften zu Kirche und Gesellschaft. Band 1; 2 und 3*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Merks, Karl-Wilhelm** (1998): *Demokratie als Lebensform? – Eine Nachbetrachtung*. In: Autiero, Antonio (Hg.): *Ethik und Demokratie. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik* (Sept. 1997 / Münster). Münster: Lit (Studien der Moralthologie, 8), 95–210.
- Nawroth, Edgar** (1967): *Philosophische Grundlage ganzheitlich-integrierender Gesellschaftspolitik. Zur Ethik der Demokratie* (II), Jg. 21, Heft 1, 16–31
- Nell-Breuning, Oswald von** (1946): *Zur Programmatik politischer Parteien*. In: *Zeit- und Streitfragen*, Heft 1. Köln: Bachem.
- Palaver, Wolfgang** (1998): *Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie*. In: Autiero, Antonio (Hg.): *Ethik und Demokratie. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik* (Sept. 1997 / Münster). Münster: Lit (Studien der Moralthologie, 8), 85–112.
- Rauscher, Anton** (1980): *Die katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess der Nachkriegszeit*. In: *Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963*. Hg. v. Albrecht Langner. Paderborn u. a.: Schöningh. (Beiträge zur Katholizismusforschung; Reihe B; Abhandlungen).
- Rauscher, Anton** (1981): *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Roos, Lothar** (1969): *Demokratie als Lebensform*. München – Paderborn – Wien: Schöningh.
- Roos, Lothar** (1982): *Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik*. In: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*. Bd. 2. Hg. v. Anton Rauscher. München u. a.: Günther Olzog Verlag.
- Uertz, Rudolf** (2001): *Christliche Sozialethik und Christliche Demokratie. Zur Zukunftsfähigkeit des sozialetischen Dialogs*. In: *Historisch-Politische Mitteilungen* 8, 267–290.

- Uertz, Rudolf** (2012): Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung, in: Habisch, André; Küsters, Hanns-Jürgen; Uertz, Rudolf (2012): Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung, Freiburg i. Br.: Herder, 119–153. Online verfügbar unter: http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Christliche_Sozialethik/Uertz.pdf; abgerufen am 1.7.2013.
- Utz, Arthur F. ; Streithofen, Heinrich Basilius** (1977): Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Stuttgart: Seewald. (Sammlung Politeia; 30).
- Wallraff, Hermann Josef** (1954): Demokratie als theologisches Problem. o. O.: Akademie der Diözese Rottenburg. (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt; 14).
- Weber, Wilhelm** (1976): Freiheit – Wahrheit – Toleranz: Ihr Verhältnis in der modernen Demokratie. In: Utz, Arthur-Fridolin; Streithofen, Heinrich Basilius (Hg.): Die Christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des internationalen Symposiums Madrid 1976. Stuttgart: Seewald, 26–35.
- Weber, Wilhelm** (Hg.) (1969): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 10. Demokratie – Kirche – politische Ethik. Münster: Aschendorff.
- Weber, Wilhelm** (1978): Kirche und Demokratie. Köln: Bachem. (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar; 9).
- Welty, Eberhard** (1946): Christlicher Sozialismus (I). In: Neue Ordnung 1, Heft 1. 39–70.
- Welty, Eberhard** (1946): Christlicher Sozialismus (II). In: Neue Ordnung 1, Heft 2. 132–157.
- Wilhelms, Günter** (2010): Christliche Sozialethik. Paderborn: Schöningh, UTB (Grundwissen Theologie).
- Wils, Jean Pierre** (1995): Transparenz und Partizipation. Die Sozialprinzipien im Lichte eines normativen Demokratieverständnisses. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 36, S. 60–73. Online verfügbar unter <http://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/article/view/332>.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben zitiert aus:

- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB)** (Hg.) (2007): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente.* 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- WR – Pius XII.** (1944): *Weihnachts-Rundfunkbotschaft*, S. 137–151.
- MM – Johannes XXIII.** (1961): *Enzyklika Mater et magistra*, S. 171–240.
- PT – Johannes XXIII.** (1963): *Enzyklika Pacem in terris*, S. 241–290.
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): *Dignitatis humanae. Die Erklärung über die Religionsfreiheit.* In: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler (Hg.): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums.* 32. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder 2003, S. 661–675.
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): *Gaudium et spes*, S. 291–395.
- OA – Paul VI.** (1971): *Enzyklika Octogesima adveniens*, S. 457–493.
- CA – Johannes Paul II.** (1991): *Enzyklika Centesimus annus*, S. 689–764.
- EV – Papst Johannes Paul II.** (1995): *Enzyklika Evangelium vitae über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens.* Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 120).

Über den Autor und die Autorin

Alexander Filipović, Dr. theol., Professor für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München.

Anna Maria Riedl, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, DFG-Projekt Kindeswohl.