

JOACHIM GIERS

## Demokratie im Urteil des sozialetischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland

Das Thema dieses Beitrags ist eng gefaßt. Es fragt sich, ob der Versuch, das Urteil über die Demokratie aus sozialetischen wie aus moral- und sozialtheologischen Lehrbüchern und Abhandlungen zusammenzustellen, möglich ist, ohne zugleich die politische Wirklichkeit aufzuzeigen, die als Hintergrund der Beurteilung zu beachten ist, ohne auf den politischen Weg der deutschen Katholiken zu achten, ohne auf die grundsätzliche sittliche Forderung einer politischen Tätigkeit einzugehen. Überdies sind die Ansätze zum Urteil in der sozialetischen und sozialtheologischen Literatur nicht sehr zahlreich. Es lassen sich, seit die Demokratie überhaupt in das Gesichtsfeld der deutschen Katholiken tritt, jedoch unschwer einige Linien erkennen, die eine gewisse Beständigkeit und auch einen Fortschritt aufweisen. Auseinandersetzungen gab es hier und da, sie bezogen sich vor allem auf die Fragen der Volkssouveränität und der Legitimität. Die Kämpfe wurden zu einem großen Teil ausgetragen – und gemildert – auf dem Kampffeld naturrechtlichen Denkens. Hier dürfte sich die katholische Theologie von der evangelischen Ethik des Politischen unterscheiden, die sich in neuerer Zeit in einer geschichtlich notwendigen wie auch in einer der gesellschaftlichen Realität offenen Weise der theologischen Begründung der Demokratie zugewendet hat, während sich eine eigene theologische Begründung oder Beurteilung der Demokratie im katholischen Denken nur in wenigen Ansätzen findet<sup>1</sup>.

Die Linien, die im folgenden – ohne im Rahmen dieses Beitrags einer vollständigen Erfassung der Literatur gerecht werden zu können – gezogen werden sollen, reichen von der theoretischen Rechtfertigung, die die Demokratie als mögliche Verfassungsform fand, als sie noch nicht politische Wirklichkeit war, über die politische Anerkennung, als sie

---

<sup>1</sup> Vgl. zur evangelischen Literatur *Albrecht Langner*, Die Demokratie im Urteil neuerer evangelischer Ethik des Politischen. In: *Die neue Ordnung* 20 (1966) 332–342. Zum Ganzen siehe auch *P. Molt*, Katholische Staatslehre und demokratische Ordnung. In: *Civitas. Jb. f. christl. Gesellschaftsordnung* 1 (1962) 28 bis 43.

Wirklichkeit wurde, bis zu dem Bemühen, grundsätzliche christliche Werte in ihr wirksam zu sehen und die Verantwortung für die Demokratie im christlichen Denken zu begründen.

## I. DIE MÖGLICHKEIT DER DEMOKRATIE

Es ist zur Genüge bekannt, in welcher schwieriger Situation sich *Leo XIII.* befand, als er sich einerseits der Anerkennung der Demokratie als theoretisch möglicher Staatsform nicht entziehen konnte, andererseits aber angesichts der demokratischen Bewegungen, wie sie sich in Zentral-europa zeigten, sich größter Zurückhaltung befleißigen mußte, wenn nicht gar eine ablehnende Haltung geboten war. Nachdem *Leo* aber erklärt hatte, daß es bei Wahrung der Gerechtigkeit den Völkern unbenommen bleibe, »jene Staatsform zu wählen, die ihrer Veranlagung oder den Einrichtungen und Gebräuchen ihrer Vorfahren besser entspricht«<sup>2</sup>, war zunächst ein theoretischer Weg zu einer möglichen demokratischen Verfassung gewiesen. Wesentliche Voraussetzungen sind für ihn das richtige, theologische Verständnis des Ursprungs der staatlichen Gewalt, die Beachtung der Gerechtigkeit bei der Errichtung einer Demokratie und die Sicherung des Gemeinwohls als Ziel des staatlichen Lebens<sup>3</sup>. Es soll keine der verschiedenen Staatsformen »an und für sich« verworfen werden, »falls sie nichts an sich haben, was der katholischen Lehre widerspricht«<sup>4</sup>.

Es ist hier nicht der Ort, die Lehre *Leos* zu deuten. Wohl ist festzuhalten, daß der Weg zunächst zur »christlichen Demokratie« führte, die in ihrem wesentlich sozialen Sinne die Anerkennung der Kirche fand und von der »sozialen Demokratie« der sozialistischen Lehre abgehoben wurde<sup>5</sup>. Es interessiert vielmehr, ob und wie in der Lehre deutscher Theologen die Möglichkeit der politischen Demokratie nunmehr erläutert oder gar befürwortet wurde. Es scheint geradezu providentiell, daß mit der Neuscholastik im ethischen Denken naturrechtliche Positionen bezogen wurden, die erst einmal die Grundlagen schafften, sich

<sup>2</sup> *Diuturnum illud* (1881). *E. Marry*, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Frbg/Schweiz 1954 (zitiert *Marry*), n. 808.

<sup>3</sup> *Diuturnum illud*, *Marry* n. 808; *Immortale Dei* (1885), *Marry* n. 840–842.

<sup>4</sup> *Immortale Dei*, *Marry* n. 890. Vgl. auch *Sapientiae christianae* (1890), *Marry* n. 949; *Libertas praestantissimum* (1888), *Marry* n. 137.

<sup>5</sup> Vgl. *Graves de communi* (1901). Siehe *G. Gundlach*, Demokratie (christliche). In: *G. Gundlach*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Köln 1964, I, 468–471 (= LThK III [1931] 203–205).

theoretisch oder sozialphilosophisch mit der demokratischen Staatsverfassung befassen zu können, während die Wirklichkeit der »demokratischen« Forderungen ein ruhiges Denken und damit auch ein gerechtes Urteilen unmöglich gemacht hatten. So finden wir bei den deutschen Jesuitentheologen Grundfragen des Staatslebens, insbesondere der Staatsgewalt, behandelt, die sich zwar nicht ausschließlich auf die Demokratie bezogen, jedoch die Möglichkeiten zu einem Verständnis der demokratischen Staatsverfassung eröffnen.

*Victor Cathrein* erklärt im Sinne der Lehre *Leos XIII.*, jede Staatsform sei in sich zulässig und gerecht, »durch die sich der wesentliche Zweck des Staates: das Gemeinwohl erreichen läßt«<sup>6</sup>. Das könne aber durch die Demokratie ebensogut geschehen wie durch die Aristokratie oder die Monarchie. In rhetorischer Form fragt er: »Warum sollte auch die Gesamtheit der Bürger eines Staates nicht imstande sein, ihr eigenes Interesse zu kennen und ernstlich zu wollen«<sup>7</sup>? Wie die demokratische Willensbildung geschieht, ist für ihn eine zweite Frage, entscheidend für das Wesen der Demokratie sei, »daß das Volk in seiner Gesamtheit als der Träger der höchsten Gewalt angesehen werde und deshalb an letzter und höchster Stelle auf die Verfassung und die Gesetzgebung entscheidend einwirken könne«<sup>8</sup>. Er weiß auf die beliebte Frage nach der besten Staatsverfassung mit positiven und negativen Charakterzügen der Demokratie zu antworten. Als positiv wertet er, daß die demokratische Republik den Bürgern »eine große Bürgerschaft für ihre Freiheit und sonstigen Rechte gegen übermäßige Bedrückung« gewährt, die Demokratie »weckt das Interesse aller für die öffentlichen Angelegenheiten und hebt dadurch das Gefühl der Verantwortlichkeit«. Den Lichtseiten entsprechen Schattenseiten in den Parteikämpfen und der hierdurch auch verzögerten Durchführung großer Unternehmungen<sup>9</sup>.

Wenn *Cathrein* urteilt, die in einem Staat »seit alters zu R e c h t b e s t e h e n d e Regierungsform« sei »an und für sich die beste«, so ist es nicht blinder Konservatismus, sondern eine wohl nicht zu unterschätzende sozial-geschichtliche Erkenntnis, daß jede Staatsverfassung »gewisse Bedingungen in der socialen Organisation voraussetzt, die sich nicht willkürlich durch ein Machtwort hervorzaubern lassen, sondern nur durch allmähliche Entwicklung entstehen können«<sup>10</sup>. *Cathrein* gibt zwar

---

<sup>6</sup> V. *Cathrein*, Moralphilosophie <sup>3</sup>II, Frbg 1899, 670.

<sup>7</sup> Ebd. 670.

<sup>8</sup> Ebd. 670.

<sup>9</sup> Ebd. 671.

<sup>10</sup> Ebd. 671 f.

der Erbmonarchie den Vorzug vor der Republik, da in ihr wegen der Kontinuität der Herrschaft »Rechtssicherheit, Eintracht und Ordnung« als die wesentlichen Zwecke des Staates »am leichtesten« gewährleistet scheinen<sup>11</sup>. Er bekennt sich unter Berufung auf *Thomas* und *Aristoteles* zum Ideal einer »gemischten« Verfassung, in welcher die monarchische Führung durch aristokratische und demokratische Elemente ergänzt wird<sup>12</sup>. Jedoch hat *Cathrein* ebenso unmißverständlich – wenn auch theoretisch – das Recht der demokratischen Verfassung betont, wenn sie dem Herkommen oder dem Wohl des Staates entspricht.

Das Urteil *Cathreins* über die Demokratie wurde etwas ausführlicher dargelegt, da es bei Theologen seines Ordens und bei den Sozialphilosophen wie Moralthologen, die sich der Neuscholastik verbunden fühlen, in ähnlicher Form ausgesprochen wird. Es sei der bekannte, die sozialphilosophischen Anschauungen mehrerer Generationen bestimmende *Theodor Meyer* genannt, der in seinen *Institutiones juris naturalis* – im bewußten Widerspruch allerdings zur Lehre, daß nur die demokratische Verfassung gerecht sei – sowohl die monarchische, als auch die aristokratische, als auch die demokratische Regierungsform »per se« als gerecht bezeichnet<sup>13</sup>. Auch er verteilt Licht- und Schattenseiten auf jede der drei Formen, um daraufhin die These zu verteidigen, daß keine von ihnen »absolute et simpliciter« einer anderen vorzuziehen sei, sondern nur »relative«, unter Beachtung der Umstände, wie geschichtlicher Ursprung, Charakter des Volkes, Zahl der Bürger<sup>14</sup>. Wie *Cathrein* betont auch *Meyer* – und beide berufen sich bei dem Vergleich und der Wertung der Verfassungsformen auf den Juristen *Ferdinand Walter* –, daß letztlich entscheidend die Verwirklichung der Gerechtigkeit sei, die wiederum in der Anerkennung eines obersten Gesetzgebers ihre Sicherheit finde<sup>15</sup>.

Es hat den Anschein, als sollte hiermit einer klaren Entscheidung für eine Verfassungsform aus dem Weg gegangen werden, indem nur ein genereller Wert, hier der Wert der Gerechtigkeit, der für alle Formen staatlichen Lebens Geltung besitzt, als entscheidend hervorgehoben wird. Es kann hierin jedoch auch das Bemühen gesehen werden, überhaupt die Werte herauszukristallisieren, die für das Staatsleben von

<sup>11</sup> Ebd. 672.

<sup>12</sup> Ebd. 673.

<sup>13</sup> *Th. Meyer*, *Institutiones juris naturalis*. Pars II, *Jus naturae speciale*. Frbg 1900, 415. Zu *Th. Meyer* siehe *G. Gundlach*, Art. Meyer. In: *StLGG* 6V, 695 f.

<sup>14</sup> Vgl. *Institutiones juris naturalis* II, 421 ff.

<sup>15</sup> *Th. Meyer*, a. a. O., 423; *V. Cathrein*, a. a. O., 674. Vgl. *F. Walter*, *Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart*. Bonn 1863; <sup>2</sup>Bonn 1871, 182 ff., 186 ff.

entscheidender Bedeutung und damit auch für das Leben in der Demokratie von Wichtigkeit sind. Ähnliches gilt für die Überlegungen von *Heinrich Pesch* über die Identität von Gemeinwohl und Staatswohl. Es verbietet sich nach ihm etwa die Forderung von Opfern »im Interesse eines angeblich von dem Gemeinwohl verschiedenen und getrennten ›Staatswohles‹«, die jedoch in Wirklichkeit zum Vorteil einzelner Personen oder einer herrschenden Klasse verlangt werden<sup>16</sup>. Auch diese Gedanken, die zunächst die Staatslehre überhaupt betreffen, können für eine demokratische Gestaltung des staatlichen Lebens fruchtbar gemacht werden.

Die Überlegungen und Klarstellungen zur Volkssouveränitätslehre, die in erster Linie der Abwehr der aufklärerisch-liberalen und »sozialistischen« Auffassung dienten, brachten die historische Lehre, besonders die der Klassiker der Spätscholastik des 16./17. Jahrhunderts in Erinnerung. Sie wurde verteidigt, aber auch abgewandelt. Zwar war damit nicht eine Begründung der Demokratie verbunden, aber es wurde wiederum ein Element herausgestellt, das diese Begründung rechtfertigen konnte, und das in späterer Zeit, als die Demokratie Wirklichkeit geworden war, neue Beachtung fand. Bereits *Taparelli* befaßte sich in seinem »Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts« unter Berufung auf *Suárez* mit dem Problem, daß die Autorität der staatlichen Gesellschaft einerseits von Gott kommt, andererseits von der »Menge« ausgeht, da sie »in ihr durch die Vereinigung ihrer Glieder« entsteht<sup>17</sup>. Gewiß folgert *Taparelli* aus diesem Gedanken der Begründung gesellschaftlicher Autorität nicht die Notwendigkeit oder Angemessenheit der Demokratie, im Gegenteil, er entscheidet sich für die Monarchie als der »natürlichen« Form der Autorität und der staatlichen Gesellschaft<sup>18</sup>. Aber er schließt die Möglichkeit einer »republikanischen Souveränität« nicht aus<sup>19</sup>, die »von der Gesellschaft durch jene Individuen ausgeübt« wird, »welche das Faktum als Organe auserlesen hat«<sup>20</sup>.

Die Tendenz staats- und sozialphilosophischen Denkens geht dahin, die Lehre vom Volk als dem ursprünglichen Träger der staatlichen Gewalt

<sup>16</sup> Vgl. *H. Pesch*, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung (= Die sociale Frage, beleuchtet durch die »Stimmen aus Maria-Laach«, 8. Heft) Frbg 1893, 60 f.

<sup>17</sup> *A. Taparelli*, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (aus dem Italienischen übersetzt von *F. Schöttl* und *C. Rinecker*). Regensburg 1845, I, 208.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. I, 257 f.

<sup>19</sup> Ebd. I, 273.

<sup>20</sup> Ebd. I, 257.

nicht im Sinne der Notwendigkeit der Demokratie zu erklären, was auch *Suárez* nicht gewollt hat. *Th. Meyer* wie *V. Cathrein* wehren sich gegen die Volkssouveränitätslehre im Sinne der Aufklärung und der Bestrebungen des Sozialismus und sichern die ethische Forderung des Gehorsams des Volkes gegenüber dem Träger der Autorität<sup>21</sup>. Für *A. Stöckel* ist das Volk »Medium« der göttlichen Verleihung der Gewalt an den Souverän, insofern das Volk »den R e c h t s t i t e l setzt, wodurch der Souverän nach natürlicher, göttlicher Ordnung die Gewalt erwirbt«<sup>22</sup>. Die Möglichkeit einer demokratischen Verfassung wird nicht ausgeschlossen, denn es könne »die Gesamtheit der selbständigen Staatsbürger, als Corpus gefaßt, rechtlicher Besitzer der Staatsgewalt sein«; jedoch ist Demokratie nicht mit der Volkssouveränitätslehre an sich gegeben, die »demokratische Staatsform ist auch denkbar unter der Voraussetzung, daß die Staatsgewalt aus einer höheren Rechtsquelle, nämlich von Gott sich ableite«<sup>23</sup>. *Stöckel* neigt einer monarchischen Verfassung zu, der eine Volksvertretung zugeordnet ist. Diese wird allerdings in idealem Sinne von ihm als »ständische Vertretung« befürwortet, obwohl er deren Unmöglichkeit zugeben muß, da es keine geschlossenen Stände mehr gebe<sup>24</sup>.

Bringen die vorgetragenen Gedanken auch keine Ermunterung zur Errichtung der Demokratie, so können sie aber zu der Zeit, als Demokratie noch nicht Wirklichkeit war, Anregung gewesen sein, die Demokratie als berechtigte Möglichkeit ins Auge zu fassen. Vorerst jedoch schlug im staatsphilosophischen und politischen Denken bei Abwägung der Vorzüge und Mängel zwischen Monarchie und Demokratie das Pendel immer noch zugunsten der Anerkennung der Erbmonarchie aus, wie die Beiträge »Demokratie« aus der Feder *Georg von Hertlings* durch vier Auflagen des im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Staatslexikons hindurch zeigen. In allen Auflagen findet sich der Satz: »Wo die Monarchie zu Recht besteht, ist es niemand gestattet, für die Verwirklichung der demokratischen Staatsform tätig zu sein; aber es ist töricht, da, wo es sich nur um die politische Theorie handelt, in der Wertschätzung derselben die Voreingenommenheit des Partei-

---

<sup>21</sup> Vgl. *Th. Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Frbg 1868, 220 ff. *V. Cathrein*, Moralphilosophie <sup>3</sup>II, 473 ff.; *ders.*, Volkssouveränität. In: StLGG <sup>1</sup>V (1897) 1042–1047.

<sup>22</sup> *A. Stöckel*, Lehrbuch der Philosophie. 3. Abt.: Ethik, Social- und Rechtsphilosophie. <sup>7</sup>Mainz 1892, 433.

<sup>23</sup> Ebd. 415.

<sup>24</sup> Ebd. 407.

gängers oder auch des Höflings walten zu lassen«<sup>25</sup>. Die Frage, die für *Hertling* allein entscheidend ist, bleibt, »unter welchen Voraussetzungen sich die Aufgaben des staatlichen Lebens in einer demokratischen Staatsform in befriedigender Weise lösen lassen«<sup>26</sup>. *Hertling* weiß Vorzüge der modernen Repräsentativ-Demokratie, wie er sie in den Demokratien Nordamerikas und der Schweiz gegeben sieht, durchaus zu würdigen im Sinne der tatkräftigen und verantwortlichen Mitarbeit der Bürger, die, von Bevormundung frei, sich für das gemeinsame Wohl einsetzen<sup>27</sup>. Die Mängel einer demokratischen Staatsverfassung sieht er in einer Minderung der Autorität, in den möglichen Auswüchsen und verderblichen Einflüssen der öffentlichen Meinung auf die Regierungstätigkeit und in der Korruption, die es Geld- und Interessengruppen möglich mache, Einfluß auf die Politik und die Wahlen zu nehmen. Am meisten ist *Hertling* aber durch die Sozialdemokratie an einer Anerkennung gehemmt, da sie mit der Forderung des demokratischen Prinzips der Gleichheit Konsequenzen für eine Eigentumsverteilung verbindet, die der christlichen Lehre entgegenstehen<sup>28</sup>. Unabhängig von der demokratischen Staatsform sieht *Hertling* jedoch in den meisten zivilisierten Staaten demokratische Ideen, Tendenzen und Einrichtungen bereits verwirklicht, vor allem die Achtung der bürgerlichen Gleichheit in vielen Bereichen des rechtlichen und gesellschaftlichen Lebens<sup>29</sup>.

## II. DIE ANERKENNUNG DER DEMOKRATIE

Als mit der Weimarer Republik eine demokratische Staatsverfassung Wirklichkeit geworden war, änderte sich das Urteil in der moraltheologischen und sozialetischen Literatur nur geringfügig. Es ist für diese Zeit typisch, daß eine ganze Reihe hervorragender Werke zur Geschichte des christlichen Staatsdenkens im allgemeinen und zur scholastischen Lehre über die Volkssouveränität im besonderen erscheinen, jedoch nur bei wenigen findet sich neben einer Loyalitätserklärung für

<sup>25</sup> *G. v. Hertling*, Demokratie. In: StLGG <sup>4</sup>I (1911; unveränderter Abdruck der 3. Aufl.) 1187–1200, 1189. Vgl. StLGG <sup>1</sup>II (1892) 115–128, 117; <sup>2</sup>I (1901) 1332–1346, 1335.

<sup>26</sup> StLGG <sup>4</sup>I, 1189.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden ebd. 1194 ff.

<sup>28</sup> Ebd. 1199.

<sup>29</sup> Ebd. 1199. Vgl. zum Ganzen auch *G. v. Hertling*, Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik. Frbg 1897, 41 ff., *ders.*, Recht, Staat und Gesellschaft. 4–8 Kempten u. München 1907, 141 ff.

die bestehende republikanische Verfassung der Durchbruch zur Erkenntnis eines eigenen ethischen Sinngehaltes der politischen Demokratie.

Hatte *J. Mausbach* in dem Sammelband »Deutschland und der Katholizismus«, in welchem im Sommer 1918 »Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens« für die Zeit nach dem Krieg vorgetragen wurden, noch davon gesprochen, daß »die ganze Gemütsverfassung des Volkes innerlich stärker zu loyaler Gesinnung gegenüber einer erblichen Monarchie als gegenüber einer Regierung wechselnder Majoritäten« neige, und hatte er es als kommende Aufgabe erklärt, gegenüber sozialistischen Bemühungen »einen gesunden Fortschritt des Staatslebens auf christlicher und monarchischer Grundlage zum Siege zu führen«<sup>30</sup>, so fiel ihm bald darauf die Aufgabe zu, im katholischen Volksteil das Verständnis für die Republik zu wecken.

In der 1. Auflage seiner »Katholischen Moralthologie« (1918) ist die Freiheit in der Wahl der Verfassung erklärt, da keine vom göttlichen Gesetz vorgeschrieben sei. Letzter, gemeinsamer Träger der Staatsgewalt sei das Volk; hat das Volk jedoch den Staatsvertrag in Form der erblichen Monarchie geschlossen, so muß es auch »das Herrscherrecht der Dynastie dauernd anerkennen«<sup>31</sup>. Einem organischen Denken, das in der Obrigkeit das »Haupt« des Organismus erkennt, entspreche am vollkommensten die Monarchie, und diese sei auch von *Aristoteles*, *Thomas* und vielen anderen »sachlich als die vollkommenste Verfassungsform betrachtet« worden<sup>32</sup>. Die 2. und 3. Auflage (1920) ist inhaltlich unverändert geblieben<sup>33</sup>. Im wesentlichen finden sich diese Aussagen auch noch in der 6. und 7. Auflage (1930), wenn auch das Urteil des hl. *Thomas* dahin abgewandelt ist, daß »im allgemeinen eine durch aristokratische und demokratische Züge gemilderte Monarchie für die heilsamste Form« gehalten werde und dem hl. *Augustinus* die Republik »als die angemessenste Form für ein wohlgesittetes patriotisches Volk« erscheine. Auch findet sich nicht mehr die Verpflichtung auf die dauernde Anerkennung einer Dynastie<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> *J. Mausbach*, Das soziale Prinzip und der Katholizismus. In: Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens, hrsg. von *M. Meinertz* und *H. Sacher*. Frbg 1918, II, 1–24, 19.

<sup>31</sup> *J. Mausbach*, Katholische Moralthologie. II. Bd., 2. Teil: Der irdische Pflichtenkreis. Münster 1918, 27.

<sup>32</sup> Ebd. 25.

<sup>33</sup> *J. Mausbach*, Katholische Moralthologie 2. 3. III (1920) 25, 27.

<sup>34</sup> *J. Mausbach*, Katholische Moralthologie 6. 7. III (1930) 29, 31 f. Die von *P. Tischleder* besorgte 8. Aufl. (1938) bringt in dieser Frage keine neuen Gesichtspunkte.

Inzwischen mußte *J. Mausbach* für die Praxis einen eigenen Weg finden. Bereits 1920 hat er eine realpolitische und eine naturrechtlich-christliche Rechtfertigung der republikanischen Demokratie gegeben<sup>35</sup>. Die realpolitische, loyale Anerkennung der Republik und die Mitarbeit der Christen in ihr, damit die Gestaltung der Republik nicht rein marxistisch-sozialistischen Einflüssen überlassen bliebe, war für ihn das große Anliegen, das er auch auf der Rede beim Deutschen Katholikentag 1922 in München vertrat<sup>36</sup>. Es war seine Überzeugung, daß der Staat ein sittlich-sozialer Organismus sei, dessen eigentlicher Inhalt das Volk ist. Um der Liebe zur Gemeinschaft des Volkes willen fordert er den Einsatz für die nunmehr gegebene Demokratie. Alle einzelnen Christen sollten sich »als lebendige, gesunde Zellen im Organismus für das Ganze einsetzen und verantwortlich fühlen«<sup>37</sup>. Die wissenschaftliche Rechtfertigung der Demokratie und des Grundsatzes: »Die Staatsgewalt geht vom Volke aus« wurde von ihm mit der scholastischen Lehre von dem Träger der Gewalt, dem Volk, gegeben: »Dieser natürliche Träger der Gewalt ist das Volk selbst, das die Staatsgemeinschaft bildet, das Volk, das als lebendiger Körper auch eine Seele, die Autorität der Selbstleitung, in sich schließt«. Wem das Volk die Leitung überträgt, ist seine Sache, es kann »dieses Recht in seiner Hand behalten, wie im freien Volksstaat«<sup>38</sup>.

Sein Schüler *P. Tischleder* setzt beide Linien fort, die lehrmäßige Begründung und Rechtfertigung der Demokratie wie die Aufforderung zur Verwirklichung einer organisch-demokratischen Staat- und Lebensordnung. Er trägt die scholastische Lehre vom naturrechtlichen Charakter der Staatsgewalt wie vom Volksganzen als dem naturrechtlichen Träger derselben aus den Quellen vor<sup>39</sup>, er erklärt die Lehre *Leos XIII.* über die Rechtfertigung aller Staatsformen und des Rechtes des Wandels der Staatsform sowie der Anerkennung einer zur Herrschaft gelangten

---

<sup>35</sup> *J. Mausbach*, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel. Mönchengladbach 1920, 19–31: Staatsform und Staatsgewalt.

<sup>36</sup> *J. Mausbach*, Christliche Staatsordnung und Staatsgesinnung. In: Die Reden der 62. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu München 27.–30. August 1922. Wzbg 1923, 181–192. Hier zitiert nach dem Sonderdruck Mönchengladbach 1922.

<sup>37</sup> A. a. O. 7. Zum organischen Staats- und Gesellschaftsdenken *Mausbachs* und anderer hier genannter Autoren vgl. meinen Aufsatz: Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre. In: Jb. d. Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften 7. u. 8. Bd. (1966–1967), Münster 1966, 53–68.

<sup>38</sup> *J. Mausbach*, Kulturfragen in der Deutschen Verfassung, 27.

<sup>39</sup> *P. Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. Mönchengladbach 1923.

neuen Regierungsform unter der Rücksicht des Gemeinwohls<sup>40</sup>. Das Gemeinwohl ist ein schöpferisches Prinzip, dem andere Prinzipien, wie das der Legitimität einer früheren, aber tatsächlich nicht mehr bestehenden Regierung oder Regierungsform, nachgeordnet sind<sup>41</sup>.

Mit der theoretischen Rechtfertigung der Demokratie und mit der Aufforderung zur Loyalität und Mitarbeit entwickelt *Tischleder* auch den politischen und ethischen Sinngehalt der Demokratie und ihrer Notwendigkeit für seine Zeit<sup>42</sup>. Der politische Sinn ist, wie *Tischleder* mit dem später noch eigens zu nennenden *A. Pieper* sagt, die »zu gleichem Recht bestehende ursprüngliche Teilnahme aller an der Macht, welche die Handlungen zum gemeinsamen Ziel ordnet und leitet«<sup>43</sup>. Diese Aussage ist allerdings recht formal, sie fordert geradezu den ethischen Appell zu einer verantwortlichen Mitarbeit, die mit der organischen Staatsidee begründet und nun zum Ideal einer »echten organischen Demokratie« entwickelt wird<sup>44</sup>. *Tischleder* weiß die Zeit einer solchen Demokratie noch in der Ferne. Zu ihrer Verwirklichung werden außer ermunternden Worten jedoch kaum konkrete Inhalte angegeben. Der Tenor der Forderung ist letztlich die Überwindung einer individualistischen und mechanistischen Auffassung von der Gesellschaft zugunsten einer organischen Einheit des Volkes.

In der Sammlung der Vorträge »Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat« findet sich nicht nur die Aufforderung zur pflichtmäßigen Loyalität wiederholt, sondern auch die Überzeugung ausgedrückt, daß die katholischen Christen die »Bürgen des neuen Volksstaates« seien<sup>45</sup>, da das organische Staats- und Gesellschaftsdenken sie in einer eigenen Weise zur »selbstlosen Hingabe . . . an die Aufgaben oder Forderungen, die das Gemeinwohl des Ganzen jedem Bürger stellt« drängen muß. Hierzu gehört allerdings eine Selbsterziehung, die erst die Reife zur demokratischen Selbstbestimmungsmacht verleihen kann<sup>46</sup>.

---

<sup>40</sup> *P. Tischleder*, Die Staatslehre Leos XIII. Mönchengladbach 1925, 243 ff.

<sup>41</sup> Ebd. 254–261. In dieser Frage mußte sich *P. Tischleder* auch mit *Fr. X. Kiefl* auseinandersetzen, der sich zu den Fragen der Volkssouveränität und der Legitimität zusammenfassend in dem Werk: Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie. Regensburg 1928, äußerte.

<sup>42</sup> *P. Tischleder*, Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Ffm 1927.

<sup>43</sup> Ebd. 65. (*A. Pieper*, Demokratie. In: StLGG 5I [1926] 1332–1343, 1332).

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 67 ff.

<sup>45</sup> *P. Tischleder*, Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat. Frbg 1928, 59.

<sup>46</sup> Ebd. 56. Zum Ganzen vgl. 59 ff.

In der Erziehung des Volkes zur Demokratie sah auch *A. Pieper* seine Aufgabe<sup>47</sup>. Von einer individualistisch verstandenen formalen Demokratie, die in einer »politischen Geschäftsführung« steckenbleibt<sup>48</sup>, will er zu einem »organischen Volksstaat« erziehen. Befriedigt die Formdemokratie nur äußere Zwecke und Bedürfnisse, so will die organische Demokratie zur »Lebensgemeinschaft und Schicksalsgemeinschaft der Volksfamilie« führen und den einzelnen einen Lebenssinn und Lebensinhalt in der Gemeinschaft und im gemeinsamen Wohl vermitteln<sup>49</sup>.

*A. Pieper* war auch der Beitrag Demokratie in der 5. Auflage des Staatslexikons übertragen. Von vornherein sucht *Pieper* »den edlen Kern des Begriffs Demokratie herauszuschälen«<sup>50</sup>. Wenn staatliche Demokratie begrifflich jene Staatsform ist, »in welcher alle mündigen, zur eigenen Verantwortung ihrer Handlungen fähigen und verpflichteten, persönlich freien (wenigstens die männlichen), im Staatsverband geborenen oder in ihn aufgenommenen Menschen zu gleichem Recht Träger der Staatsgewalt sind«, so stellt *Pieper* doch sofort darauf ab, daß das Leben im Staatsverband »naturnotwendig organisch und um so vollkommener ist, je verschiedenartiger seine Glieder und ihre Fähigkeiten sind, die nicht selbständig für sich leben und sich betätigen, sondern nur im Gesamtorganismus leben und für ihn wirken«<sup>51</sup>. »Organisch« bedeutet für ihn eine Entwicklung, die das bisher geführte Volk zur Mündigkeit in der Teilnahme an den gemeinsamen Aufgaben in Staat und Volk anleitet. *Pieper* erstrebt »eine Lebensgemeinschaft des Treueverhältnisses im gemeinsamen Dienst am Wohl des Staatsvolks, in dem jeder Bürger gewachsenes Glied ist«. Wie in den freien Ständen des Mittelalters nach der Deutung *Piepers* der »deutsche Genossenschaftsgeist, verklärt durch die Bruderliebe der Religion Christi« ein »fruchtbares Bürgertum erwachsen« ließ, so erwartet *Pieper* von diesem religiös begründeten Gemeinschaftsgeist, der zugleich die Verantwortung für das Gemeinschafts Ganze einschließt, auch ein Wachsen des Gemeinschaftswillens im deutschen demokratischen Volksstaat<sup>52</sup>.

So allgemein diese Ausführungen auch sein mögen, mit denen *Pieper* zur Demokratie ermuntert, es lassen sich einige Grundgedanken er-

---

<sup>47</sup> Vgl. besonders *A. Pieper*, *Der deutsche Volksstaat und die Formdemokratie*. Mönchengladbach 1923; *Der Staatsgedanke der deutschen Nation*. Mönchengladbach o. J.

<sup>48</sup> *A. Pieper*, *Der deutsche Volksstaat* 21.

<sup>49</sup> Ebd. 25 ff.

<sup>50</sup> *A. Pieper*, *Demokratie*. In: *StLGG* <sup>51</sup> (1926) 1332–1343, 1332.

<sup>51</sup> Ebd. 1332 f.

<sup>52</sup> Ebd. 1339.

kennen, die demokratisches Leben erst ermöglichen und wertvoll machen und die in späterer Literatur wiederkehren werden, etwa der Genossenschaftsgedanke, der Geist christlicher Brüderlichkeit und der Liebe, die »organische« Gestaltung, die den Eigenwert der Gliedgemeinschaft im ganzen betont, und die Verantwortung für ein gemeinsames Tun und ein gemeinsames Wohl.

Gegenüber manch überschwenglichem Appell zur Demokratie spricht *W. Schwer* in seiner Gesellschaftslehre sehr nüchtern über die demokratische Lebensform. Zwar betont auch er die Freiheit in der Wahl der Verfassungsform, wenn nur dem Gemeinwohl entsprochen wird. Aber er übersieht nicht die Gefahren und glaubt, daß weniger die Staatsform oder die Verfassung, als vielmehr die Art der Handhabung derselben das Entscheidende sei. Demokratie setze ein Volk voraus, das in Selbstdisziplin und in Unterwerfung der Sonderinteressen unter das Gemeinwohl reif und fähig werde zu staatlich-demokratischer Lebensform<sup>53</sup>.

*H. Rommen* rechtfertigt mit der Lehre des *Franz Suárez* nicht nur die Demokratie im Sinne einer ursprünglichen Volksherrschaft, sie ist auch vom Naturrecht nahegelegt, allerdings nicht vorgeschrieben. Vielmehr sei es eine Frage der politischen Zweckmäßigkeit, ob und in welcher Weise das Volk die ursprüngliche Gewalt überträgt<sup>54</sup>. Es ist interessant, daß *Rommen* in seinem Werk »Der Staat in der katholischen Gedankenwelt« (1935) über die der Tradition entnommenen Lehren nicht hinausgeht und keine positive Erklärung zur Demokratie – wohl wegen der Zeitverhältnisse – vorträgt. Wieder wird die Freiheit der Entscheidung zur Staatsform erklärt: »Weil die Volksgemeinschaft frei, ihr Entscheidungsprodukt also menschlichen Rechtes ist, so hat jede Verfassungsform, idealtypisch gesehen, dieselbe Legitimation<sup>55</sup>. Für *Rommen* ist die Diskussion um die beste Staatsform »die um die beste Erfüllung des konkreten Gemeinwohles der individuellen Volksgemeinschaften«<sup>56</sup>. Er spürt wohl selbst seine Zurückhaltung und möchte sie nicht als »wissenschaftliche Neutralität« gewertet wissen. Auf Grund

---

<sup>53</sup> *W. Schwer*, Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928, 224–226.

<sup>54</sup> *H. Rommen*, Die Staatslehre des Franz Suárez S. J. Mönchengladbach 1927, 176 f. *Suárez* neigt durchaus dazu, die Einrichtung der Monarchie als angemessen anzusehen. Jedoch liegt hierin kein »in der Natur des Staates begründetes metaphysisches Müssen noch ein moralisches strenges Sollen« (ebd. 204). *Suárez* hat sich nach *Rommen* im übrigen nicht im einzelnen über die Staatsformen, ihre Vorzüge und Nachteile verbreitet, denn er war überzeugt, »daß alle Staatsformen gut und nützlich sein können, wenn sie nur für das Bonum commune Sorge tragen« (ebd. 220).

<sup>55</sup> *H. Rommen*, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935, 235.

<sup>56</sup> Ebd. 237.

seines organischen Denkens ist er von der Gestaltungskraft der Werte überzeugt, die den Staat zur Volksgemeinschaft und Schicksalsgemeinschaft machen, wie Gerechtigkeit, Liebe zu Volk und Heimat, Hingabe und Loyalität, die im Gemeinwohl ihre Zusammenfassung finden<sup>57</sup>.

Der bekannte Moralthologe O. Schilling steht auf Grund seiner Studien zur Staats- und Gesellschaftslehre des hl. Thomas in den zwanziger Jahren nicht nur der Lehre vom ursprünglichen Träger der Staatsgewalt zurückhaltend gegenüber, sondern auch der politischen Demokratie, und trägt mit Thomas das Ideal einer gemischten Verfassung vor<sup>58</sup>. Die Stellung Leos XIII. zur politischen Demokratie wird ebenfalls nur sehr reserviert vorgetragen<sup>59</sup>, später jedoch eingeräumt, daß nach ihm »keine Staatsform der katholischen Lehre widerstreitet und jede Staatsform, weise und gerecht durchgeführt, den besten Zustand des Staates gewährleisten kann«<sup>60</sup>. In seinem Werk »Christliche Staatslehre und Staatspflichtenlehre« (1951) äußert sich Schilling zur gemäßigten republikanischen Demokratie positiv, da das Volk an der »Staatsverwaltung (im weitesten Sinn genommen) beteiligt« sei. Allerdings gebührt die Anerkennung nur der gemäßigten Demokratie, nicht der »radikalen Demokratie« des Sozialismus, und der gemäßigten Demokratie »umso mehr, je mehr sie sich der gemischten Staatsform annähert«. Als Ideal klingt eine Vertretung der Berufsstände etwa in einer zweiten Kammer an<sup>61</sup>.

Das Urteil bewegt sich in der Zeit, als mit der Weimarer Republik eine demokratische Staatsform gegeben war, zwischen loyaler Anerkennung der Demokratie und leidenschaftlichem Aufruf zur organischen Gestaltung derselben. Der Appell war aus der Not geboren, das Volk nicht nur zu einen, sondern in einem Staatswesen zu einen, in dem Werte verwirklicht sind, die dem neuen Staat Bestand geben könnten. J. B. Steffes spricht vom »Staat als Erlebnis«, »von der Durchführung des

<sup>57</sup> Ebd. 240. In dem späteren Werk: *The state in catholic thought*. St. Louis-London 1947, bietet *Rommen* einen Abschnitt *Democracy in christian interpretation* (483 bis 486).

<sup>58</sup> Vgl. hierzu O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. A. Paderborn* 1923, 105–111; *ders.*, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*. Mch 1930, 113–129; *ders.*, *Die Frage der Volkssouveränität*. In: *Theol Qu* 105 (1924) 175–192.

<sup>59</sup> O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII.* Köln 1925, 108 bis 112.

<sup>60</sup> O. Schilling, *Die Gesellschaftslehre Leos XIII. und seiner Nachfolger*. Mch 1951, 34. Vgl. zum Ganzen ebd. 34 f., 85 f.

<sup>61</sup> O. Schilling, *Christliche Staatslehre und Staatspflichtenlehre*. Donauwörth 1951, 90 f. Vgl. auch O. Schilling, *Handbuch der Moralthologie III* (1956) 304 f. (n. 496).

Gedankens vom wahren Volksstaat«, er fordert »die Verschmelzung des Staates und Ichgefühls, die organische Zusammenordnung des einzelnen und der Gesamtheit«<sup>62</sup>. Vieles, was gefordert wurde, war nicht für die Demokratie typisch, sondern für das Gesellschaftsleben überhaupt. Das Urteil über die der Demokratie eigenen Werte erfolgte erst in späterer Zeit.

### III. DIE VERWIRKLICHUNG DER DEMOKRATIE

Für das Urteil über die Demokratie nach 1945 ist es charakteristisch, daß die Fragen nach der Berechtigung und nach einer nur loyalen oder geschichtlich bedingten oder notwendigen Anerkennung der Demokratie keine Rolle mehr spielen. Die Überlegungen gehen einmal in die Richtung, in welcher Weise die Werte, die für das Staatsleben überhaupt von Bedeutung sind, in einer demokratischen Ordnung verwirklicht werden können. Es konnte an vieles angeknüpft werden, was in früheren Jahren bereits erarbeitet worden war<sup>63</sup>. Zum anderen gehen die Überlegungen auf die für ein staatlich-demokratisches Leben notwendigen Institutionen rechtlicher oder politischer Art. In dieser Hinsicht herrscht im Urteil allerdings eine verständliche Zurückhaltung, da hiermit in ein Gebiet der politischen Ethik übergeleitet wird, zu welchem die moraltheologische Literatur bisher kaum einen Weg gefunden hat und zu einem guten Teil auch nicht finden konnte, da das dynamische politisch-demokratische Leben immer neue Formen finden wird, die die Theologie nicht leicht in den Griff bekommt, sofern es überhaupt zu ihrer Aufgabe gehört<sup>64</sup>. Daher werden im folgenden die Bemühungen im Vordergrund stehen, wesentliche soziale und christliche Werte in die moderne Demokratie einzubringen, während die Institutionen rechtlicher und politischer Art weithin unberücksichtigt bleiben müssen, da sie in der uns interessierenden Literatur kaum oder gar nicht behandelt sind.

<sup>62</sup> J. B. Steffes, Die Staatsauffassung der Moderne. Frbg 1925, 163 f.

<sup>63</sup> Bedeutung gewann auch die Radiobotschaft *Pius XII.* vom 24. XII. 1944 (Grundlehren über die wahre Demokratie); AAS 37 (1945) 10–23, *Utz-Groner* II, n. 3467 bis 3510. Vgl. etwa hierzu G. Gundlach, Über die Grundlagen der Demokratie. In: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Köln 1964, I, 597–601 (= *Periodica* 34 [1945] 124–129).

<sup>64</sup> Vgl. *Hans Peters*, Demokratie. In: StLGG \*II (1958) 560–594. Hier werden die »Elemente der politischen Demokratie« sowie die Entwicklungstendenzen demokratischer Staatsordnung behandelt und einer allgemeinen ethischen Beurteilung unterzogen.

Das Urteil über die Demokratie geht von den verschiedenen Ansätzen aus, die für die katholische Soziallehre überhaupt charakteristisch sind. *G. Gundlach* steht in der sozialphilosophischen Tradition seines Ordens und gibt eine Erklärung des Wesens der Demokratie, die sozialphilosophisch und normativ auf den Werten des personalen Seins beruht<sup>65</sup>. Ihm geht es um eine Erhellung des Phänomens der Macht in der Demokratie. Das Element der Macht wird mit *Aristoteles* zu einem Element des Rechts und des Wertes vertieft. Wenn nämlich in der Demokratie jeder Bürger an der staatlichen Willensbildung teilnimmt, so eben auf Grund seiner »Macht«, die zutiefst auch »Recht« bedeutet und die in ihrer Werthaftigkeit zu sehen ist, denn der Machträger ist auch Wertträger auf Grund seiner Freiheit und Gleichheit in der Verwirklichung des sozialen Lebens mit seinen objektiven Zwecken. Demokratie ist »eine eigengeartete und dadurch von Monarchie und Aristokratie unterschiedene Machtordnung unter geistigen Werträgern«<sup>66</sup>. Im eigentlichen Sinne kommt die Macht dem Staat als Staat zu, der im aristotelischen Sinne Machträger ist in der Verwirklichung des Gemeinwohls als des Gesamtguten der allgemeinen Menschennatur. Politische Macht des Bürgers ist »*abgeleitete* Macht«; auch in der Demokratie ist »seine Macht im äußeren Sinne grundsätzlich der Überwuchtung durch die Staatsmacht völlig ausgesetzt«<sup>67</sup>. Die immanente Gefahr des Totalitarismus wird durch das Verständnis der Person überwunden, die den inneren Grund des sozialen Lebens wie des Staates bildet. Der Verwirklichung des Gesamtguten der menschlichen Natur sind Bürger wie staatliche Autorität gleicherweise verpflichtet<sup>68</sup>.

Es ist die alte Lehre in neuem Gewand, wenn *Gundlach* sagt, Demokratie, Aristokratie und Monarchie seien als »Staatsformen« gleich. Sie unterscheiden sich als »Regierungsformen«, insofern die »leitende Handhabung der Machtordnung« verschieden ist und bei der Demokratie »die politische (staatliche) Autorität bei denen liegt, deren Schutz die Gesamtheit aller politischen Machtfaktoren wesentlich dient, nämlich bei den menschlichen Personen, geeint als politische Gemeinschaft«<sup>69</sup>. Eines Urteils über die Demokratie enthält sich *Gundlach*. Sein Verdienst ist es jedoch, der modernen Demokratie eine sozialphilosophische und

---

<sup>65</sup> *G. Gundlach*, Vom Wesen der Demokratie. In: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, I, 590–597 (= Gregorianum 28 [1947] 564–573).

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 591 f.

<sup>67</sup> Ebd. 593.

<sup>68</sup> Ebd. 594.

<sup>69</sup> Ebd. 595.

sittlich-werthafte wie normative Grundlage zu bieten, die sie zwar mit jeder Staatsform gemein hat, jedoch für die Demokratie neu durchdacht werden muß, nämlich die gesellschaftlich bedingte und sittlich verpflichtende Ausübung staatlicher Macht im Sinne des Gesamtgutes des Menschen.

Bei *O. v. Nell-Breuning* findet dieser Ansatz sozialphilosophischen Denkens ebenfalls seinen Ausdruck, wenn Demokratie nicht als »staatsphilosophische«, sondern als »politische« Angelegenheit bezeichnet wird. Die Bestimmung der Machtträger ist Gegenstand »freier politischer Entscheidung«, sie ist gegenüber der Begründung der Macht sozial- wie staatsphilosophisch nachrangig<sup>70</sup>. Staatliche Willensbildung durch das Volk ist der Vollsinn der staatlichen Demokratie als eines »Herrschaftsverbandes«. Hierin eingeschlossen ist die Selbstverwaltung, die für *v. Nell-Breuning* den Blick auf staatliche Demokratie als »Genossenschaftsverband« eröffnet<sup>71</sup>. Zwar ist der Genossenschaftsgedanke nicht typisch für das staatliche Leben allein, er findet seinen Ausdruck in vielen Sozialgebilden. Aber er ist eben auch typisch für das staatliche Leben, insofern in der »echten« Demokratie das »Genossenschaftliche« im Sinne des freien und selbstverantwortlichen Mitwirkens der Staatsbürger an ihren Angelegenheiten gegenüber dem »Anstaltlichen« oder der Unterwerfung unter bürokratische Verwaltung ein entscheidender sozialer Wert wird<sup>72</sup>.

*Wilhelm Walter* unternimmt es in seiner Studie über »Die sozialetische Definition der Demokratie«, in Ergänzung zu einer juristischen und soziologischen Definition der Demokratie das eigentlich Werthafte und damit sozialetisch Entscheidende in der staatlichen Demokratie aufzuzeigen. Er geht von der Würde des Menschen aus, die sich für den modernen Menschen in den Werten der Freiheit und Gleichheit Geltung verschafft<sup>73</sup>. Das sittliche Bewußtsein und die sich aus diesem Bewußtsein ergebende Einsicht in die freie Kooperation in der Gesellschaft wird die Auflösung der personalistischen Grundhaltung in Individualismus verhindern, da für alle die Erzielung und Verwirklichung der Sozialgerechtigkeit das Entscheidende wird<sup>74</sup>. Das Sozialgerechte ist – im Sinne

<sup>70</sup> *O. v. Nell-Breuning*, Demokratie. In: Zur christlichen Staatslehre (= Wörterbuch d. Politik 2) Frbg <sup>2</sup>1957, 61–70, 68.

<sup>71</sup> Vgl. hierzu ebd. 61 ff., 63 ff.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 63.

<sup>73</sup> *W. Walter*, Die sozialetische Definition der Demokratie (= Studia Friburgensia. Neue Folge 31), Frbg/Schweiz 1962; vgl. besonders 25 ff.: Die Werte der demokratischen Staatsidee im einzelnen.

<sup>74</sup> Ebd. 161.

von *A. F. Utz* – das, was in einer konkreten Gesellschaft an Gemeinwohlwert zu verwirklichen ist<sup>75</sup>. Die Definition, die *Walter* erarbeitet, lautet: »Die Demokratie ist jene staatliche Gemeinschaft, in welcher die subjektive Freiheit der Individuen auf der Grundlage ihrer Gleichheit die erste Rechtsquelle darstellt für eine nach dem sittlichen Bewußtsein und in freier Kooperation der Glieder anzustrebende, der Personwürde entsprechende Sozialgerechtigkeit«<sup>76</sup>. Erster Wert ist die subjektive Freiheit, die zunächst noch »ein formaler Wert« ist. »Doch in der anzustrebenden, der Personwürde entsprechenden Sozialgerechtigkeit wird den einzelnen ein Ideal aufgebürdet, das nicht ausschließlich aus der Gesellschaft stammt, sondern nur *mittels* der Gesellschaft, also über die Gewissen der einzelnen hinaus, auf die Idee der Gerechtigkeit hinweist«<sup>77</sup>.

Nicht immer werden, wie bei *Walter*, die »formalen Werte« ausdrücklich auf einen Inhalt, die Verwirklichung des Sozialgerechten, bezogen. *E. W. Böckenförde* geht – als Jurist – ebenfalls von Freiheit und Gleichheit als den formalen Werten der Demokratie aus und sieht hierin das der modernen Demokratie eigene strukturelle Ethos<sup>78</sup>. Dieses Ethos bildet »den Kernbestand allen Gemeinwohls« in der Demokratie, »an Inhalten steckt in der Demokratie jeweils nur das, was von den Einzelnen und Gruppen, letztlich vom ganzen Volk, durch Gesinnung, Haltung und Einsicht hineingegeben wird«<sup>79</sup>. *Böckenförde* weiß, daß eine solch enge Begrenzung des Ethos der Demokratie auf formale Werte für ein naturrechtlich orientiertes, ethisches Denken inhaltsarm erscheinen muß. Dennoch ist dieses Ethos nicht ohne Inhalt. Mit Recht sagt er, daß die Anerkennung dieser Grundwerte »positiv gewendet, die vorbehaltlose Anerkennung des Mitmenschen als Person, also ein Ethos der personalen Partnerschaft auch im politisch-sozialen Bereich, einschließt«<sup>80</sup>. Wenn er weiter sagt, das unmittelbare Ziel politischen Handelns sei »die Ermöglichung friedlichen Miteinanderlebens mündiger Menschen unter einer gemeinsamen, für alle irgendwie akzeptablen Ordnung«, nicht jedoch »die Verwirklichung absoluter Ge-

<sup>75</sup> Vgl. *A. F. Utz*, Sozialethik. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg-Löwen 1964, 177 ff.

<sup>76</sup> *W. Walter*, a. a. O. 162.

<sup>77</sup> Ebd. 162 f.

<sup>78</sup> *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. In: *Hochland* 50 (1957) 4–19. Dazu: *H. J. Spitaler* und *E. W. Böckenförde*, Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Ebd. 401–421.

<sup>79</sup> Ebd. 10.

<sup>80</sup> Ebd. 14.

rechtheitspostulate«<sup>81</sup>, so kann zugestimmt werden, wenn man zugleich annehmen darf, daß die Menschen um Grundwerte wissen, die die Demokratie mit jeder anderen staatlich-verfaßten Gesellschaft teilt und die zu einem gerechten Zusammenleben führen.

In diesem Zusammenhang muß *F. M. Schmölz* genannt werden, der in seinen Aufsätzen zu einer politischen Ethik immer erneut auf das rationale Ordnungsbild vom Menschen und von der Gesellschaft hinweist, das der politischen Ordnung jeglicher Verfassung, auch der Demokratie, vorgeordnet ist<sup>82</sup>. Diese Ordnung hat »sehr bestimmte und rational erfaßbare Inhalte«, die *Schmölz* der *philosophia perennis* entnimmt und die auch in eine politische Theorie der Demokratie eingebracht werden müssen<sup>83</sup>. *Schmölz* spricht von einer »Ziviltheologie«, die den geistigen Hintergrund bilden muß, soll eine politische Ordnung verwirklicht werden<sup>84</sup>. Es geht um die von Gott und auf Gott hin geschaffene Person in gesellschaftlicher Ordnung. »Ordnung ist kein Begriff, den man mit beliebigem Inhalt füllen kann. Die Kriterien für die Richtigkeit eines Ordnungsbildes ergeben sich aus der Stellung des Menschen in der Naturordnung. Im Zentrum der natürlichen Seinsordnung steht der auf Gott hingeeordnete Mensch. Eine politische Ordnung verdient diesen Ausdruck nur dann, wenn sie die Gegebenheiten der Naturordnung als Grundlage gelten läßt und einbezieht«<sup>85</sup>. Am rationalen Ordnungsbild sind daher die Forderungen der Demokratie, wie sie seit der Französischen Revolution in Kontinentaleuropa formuliert worden sind, zu prüfen und zu korrigieren<sup>86</sup>.

Neben die staatsphilosophische und sozialetische Beurteilung der Demokratie und ihrer Werte tritt eine theologische. Sie will die Demokratie werten als Raum einer Verwirklichung der genuin christlichen Lehre von der Liebe und Brüderlichkeit. *N. Monzel* sucht in diesem Sinne, der »Bedeutung des christlichen Ethos für die demokratische Staatsgestaltung« nachzugehen<sup>87</sup>. Demokratie zeigt sich für ihn in drei Grundgesetzen: »in der Tendenz, allen Mitgliedern eines Sozialgebildes möglichst gleiche Chancen des Aufstiegs zur obersten Leitung zu

---

<sup>81</sup> Ebd. 15.

<sup>82</sup> *F.-M. Schmölz*, *Chance und Dilemma der politischen Ethik*. Köln 1966. Vgl. besonders 25 ff., 47 ff., 64 ff.

<sup>83</sup> Ebd. 80.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 49 ff.

<sup>85</sup> Ebd. 62.

<sup>86</sup> Vgl. 55 ff.

<sup>87</sup> Vgl. *N. Monzel*, *Katholische Soziallehre*. II. Bd.: *Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur*. Köln 1967, 314 ff.

bieten«, »in der Kontrolle der Leitung durch die Gesamtheit«, »in der legalen Möglichkeit, die oberste Leitung abzusetzen«<sup>88</sup>. Es sind zwar Gesetze, die an sich noch nichts über ein demokratisches »Gemeinschaftsleben« aussagen, aber ein solches wird von *Monzel* vorausgesetzt. Entscheidend ist für ihn das Ethos der Brüderlichkeit, das als »christliches Sozialprinzip« erscheint. Angeregt durch eine Bemerkung *Max Schelers* über das Verhältnis von religiös-metaphysischer Demokratie und den Verwirklichungen von Demokratie im gesellschaftlichen Leben will *Monzel* die übernatürliche Brüderlichkeit im gesellschaftlich-politischen und insbesondere im politisch-demokratischen Raum wirksam werden lassen<sup>89</sup>. Er betont zwar, daß der »Zusammenhang zwischen der innerreligiösen, innerkirchlichen Brüderlichkeit und einer genossenschaftlichen Umformung des außerkirchlichen Soziallebens« nicht »als logisch notwendige Konsequenz« aufzufassen ist. Aber dennoch glaubt er, daß »ein erlebnismäßiger Sinnzusammenhang, eine emotionale Gesetzmäßigkeit« vorliegt, die zu einer Überwindung unwürdiger Abhängigkeiten und zur Förderung der Fähigkeiten der Berufenen führen könne, wie es für eine demokratische Verfassung notwendig oder charakteristisch ist<sup>90</sup>. Mit *Maritain* mahnt *Monzel*, daß es allererste Aufgabe der Politik sei, »das Gemeinschaftsleben besser und brüderlicher zu machen und daran zu arbeiten, daß aus dem Gebäude der Gesetze, Einrichtungen und Gewohnheiten dieses Gemeinschaftslebens ein Haus für Brüder werde«<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Ebd. 314.

<sup>89</sup> Ebd. 316: »Die *religiös-metaphysische* Demokratie ist in aller Geschichte die *oberste* Voraussetzung *jeder* anderen Art von Demokratie und ihres Fortschritts gewesen, ebensowohl der politischen als der sozialen und ökonomischen«. Vgl. *M. Scheler*, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. \*Bern-Mch 1960 (Ges. Werke, Bd. 8) 46.

<sup>90</sup> Ebd. 316.

<sup>91</sup> Ebd. 316. Vgl. *J. Maritain*, *Christentum und Demokratie*. (Deutsch wiedergegeben von *Franz Schmal*). Augsburg 1949, 48. *Maritain* will in der 1943 in New York veröffentlichten Schrift *Christianisme et Démocratie* vom Evangelium her eine demokratische Geisteshaltung entwickeln, die nach Beendigung des Krieges dem menschlichen Gemeinschaftsleben eine neue, innere Form zu geben vermag. Zu den Werten des Gemeinschaftslebens gehört nicht nur die eben genannte Brüderlichkeit; es werden von *Maritain* auch die Werte der Person, die Gerechtigkeit als Grundlage des Gemeinschaftslebens, die Gleichheit und Freiheit der Menschen und andere Werte und Erkenntnisse entwickelt, die die Gesellschaft dem Christentum verdankt (vgl. 36–48: Der Geist des Evangeliums und das weltliche Denken). Er sieht richtig, daß die Politik ein eigenständiges Tun ist, das sich »mit den Dingen und Interessen der Welt« befaßt und »von den zur Natur des Menschen gehörenden Leidenschaften und von seiner Vernunft« abhängt (53). Dieses Tun will er im Geiste der neutestamentlichen Forderungen verchristlichen. Über die Regierungsform der Demokratie spricht M. nur bei-

Andererseits weiß *Monzel* zu den »Lebensbedingungen der parlamentarischen Demokratie«, insbesondere auch zu den Fragen des Kompromisses und der Elite und ihrer politischen Bedeutung, sozialetisch Wichtiges zu sagen und hiermit den Weg zu einer politischen Ethik zu beschreiten, der auch für die Institutionen der Demokratie von Bedeutung werden könnte<sup>92</sup>. Sein Urteil über die Demokratie wird auf Grund der Gedanken der Brüderlichkeit und ihrer Verwirklichung positiv lauten, es scheint jedoch zu wenig differenziert, da Brüderlichkeit und Liebe in jeder Sozial- und Staatsverfassung beachtet werden müssen<sup>93</sup>.

Es ist sicher notwendig, bei einer »theologischen« Deutung und Wertung der Demokratie nicht nur den Gemeinschaftswert und seine Verwirklichung in christlicher Brüderlichkeit zu sehen, sondern die Demokratie als solche, als die politische Form, in welcher das Volk staatliche Gewalt besitzt und ausübt. *H. J. Wallraff* fordert daher die »consecratio« der Demokratie überhaupt, indem er aus den christlichen Überlegungen zur Volkssouveränität die richtige Schlußfolgerung zieht, auch die Staatsgewalt der Demokratie sei von Gott<sup>94</sup>. Das Volk ist in der politischen Demokratie von Gott und vor Gott in die Verantwortung gerufen, wenn dieses Volk in der geschichtlichen Entwicklung sich für diese Verantwortung entscheidet. »Wenn Gott dem Staatsvolk die *letzte* Verantwortung zutraut, dann segnet er auch die konkrete, alltägliche, demokratische Machtausübung durch das politisch mündig gewordene

---

läufig (57 ff.). Vgl. hierzu auch *Godehard J. Ebers*, Christentum und Demokratie. In: *G. E. Kafka*, Die Katholiken vor der Politik. Frbg 1958, 21 bis 34, 23 f.

<sup>92</sup> *N. Monzel*, a. a. O. 276–314.

<sup>93</sup> *M. G. Plattel* spricht ebenfalls von Demokratie und Brüderlichkeit. (Der Mensch in der Gesellschaft. Sozialphilosophie II. Köln 1966, 111–122). Er unterscheidet formale Demokratie als Regierungsform und materiale Demokratie als sittlichen Inhalt, »der am besten als Ehrfurcht vor der Menschenwürde jedes einzelnen umschrieben werden kann« (112). Die formale Demokratie steht im Dienste der materialen, sie hat jedoch ihre eigene Bedeutung: »die organisatorische Regierungsform auf politischer Ebene ist nicht in erster Linie Ausdruck einer schon vorhandenen Brüderlichkeit, sondern hauptsächlich ein Mittel zur Förderung der demokratischen Zusammengehörigkeit und Gleichheit. Eine demokratische Regierungsform stellt ein Wesensmerkmal für die Realisierung dieses moralischen Ideals dar« (117). Letztes Ideal ist die »soziale«, »personale«, »wahre« Demokratie als »eine Annäherung, ein Partizipieren an der Gemeinschaft in Liebe« (121). Demokratie als politische Gemeinschaft ist »ein schwaches Abbild der personalen Gemeinschaft in Liebe. Aber es ist eine falsche Utopie, die Demokratie mit der Personengemeinschaft gleichzusetzen« (121).

<sup>94</sup> *H. J. Wallraff*, Demokratie als theologisches Problem. In: *G. E. Kafka*, Die Katholiken vor der Politik. Frbg 1958, 35–47 (zuerst erschienen als Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt. Heft 12, Rottenburg 1954), 38 f.

Volk. Vor dem Hintergrund der christlichen Souveränitätslehre erweist sich das Demokratische in einem besonders hohen Grade als von Gottes Gnaden«<sup>95</sup>. Mit diesem Gedanken verbindet *Wallraff* einen zweiten. Wenn das Volk in der politischen Demokratie die Verantwortung für das bonum commune übernimmt, so wird Demokratie selbst »Teilhabe des allgemeinen Wohles«<sup>96</sup>. Auch von hier wird die Verantwortung des Menschen von Gott und vor Gott angesprochen. »Demokratie ist Ausdruck, Symbol für die Tatsache, daß der Mensch trotz seiner gefallenen Natur moralisch integer genug blieb, sich und andere zu verantworten«<sup>97</sup>.

In dem Werk »Das Gesetz Christi« von *B. Häring* ist ebenfalls die Bedeutung der Verantwortung des Menschen in der Demokratie betont. Mit der klassischen Lehre wird erklärt, daß es bei Wahrung der Gerechtigkeit und Beachtung des Gemeinwohls den Völkern freigestellt sei, die ihnen gemäße Verfassung zu wählen: »Je reifer ein Volk entwickelt ist, um so mehr darf es sein Recht, bei der Einsetzung der Obrigkeitsträger und bei der Überwachung ihrer Tätigkeit mitzuwirken, geltend machen. Das Recht des einzelnen und der Stände geht jedoch praktisch nicht weiter als ihre Verantwortungsfähigkeit«. Zugleich wird einschränkend gesagt: »Nur einem wirklich reifen und verantwortungsfreudigen Volk wird die rein demokratische Staatsform zum Segen gereichen«<sup>98</sup>. Die »Mitverantwortung« in der Demokratie wird später als eine Vollendung des politischen Gehorsams verstanden, »in dem Maße als jeder die Möglichkeit hat, mitzuarbeiten, um das staatliche Leben nach den Gesetzen Gottes auszurichten«<sup>99</sup>.

Zugleich weist *Häring* auf »die in der heutigen demokratischen, dynamischen und pluralistischen Gesellschaft notwendigen Verhaltensnormen« hin, etwa die »solidarische Verantwortung aller« und die »organische Verbindung von personaler Selbstverantwortung und sozialem Gewissen«<sup>100</sup>. Im ganzen steht er in seinem Urteil der Demo-

---

<sup>95</sup> Ebd. 42.

<sup>96</sup> Vgl. ebd. 43 f.

<sup>97</sup> Ebd. 44. *Wallraff* sieht hierin zugleich eine Forderung und Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips: »Der Ursatz der Subsidiarität alles Gemeinschaftlichen scheint die politische Demokratie zu fordern, wenigstens nahezu legen« (ebd. 43). Vgl. hierzu auch *Alfons Auer*, Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit. Düsseldorf 1963, 277–280. Die Gedanken *Wallraffs* werden aufgenommen und Demokratie als »eine spezifische Bejahung der Schöpfungsordnung« verstanden.

<sup>98</sup> *B. Häring*, Das Gesetz Christi. Frbg 7III (1963) 144.

<sup>99</sup> Ebd. 172.

<sup>100</sup> Ebd. 615 f.

kratie abwartend gegenüber. Sie wird dann zum Heile sein, wenn Menschen und Christen in solidarischer Verantwortung bereit sind, sie zu gestalten; aber diese solidarische Verbundenheit und diese soziale Verantwortung sind nicht schon mit Demokratie gegeben, sondern werden zur Aufgabe.

Die Verantwortung spielt auch in dem naturrechtlich fundierten, sozial-ethischen Urteil von *J. Messner* über die Demokratie eine entscheidende Rolle: »Ihrem innersten Wesen nach ist Demokratie die Mitverantwortung und Mitbestimmung aller in allen Belangen des Gesellschaftsprozesses, die alle angehen«<sup>101</sup>. Demokratie ist aber für *Messner* »nicht ein Wert in sich selbst, sie vermag sich nicht aus sich selbst zu rechtfertigen«. Wie die Rechtfertigung des Staates überhaupt in »der gesellschaftlich bedingten und gesellschaftlich verpflichteten Natur des Menschen« liegt, so ist die Rechtfertigung der Demokratie nur »das fortgeschrittene sittlich-rechtliche Bewußtsein eines Volkes, dessen Glieder sich mündig, d. h. verpflichtet und daher berechtigt wissen, verantwortlich an der Ordnung und Verwaltung des Staates, der seine Sache ist, teilzuhaben«<sup>102</sup>.

Nun ist aber die Demokratie der Moderne eine »pluralistische Demokratie«<sup>103</sup>. Mit diesem Begriff soll »die Eigenart der heutigen Demokratie hervorgehoben werden: daß ›gesellschaftliche‹ Kräfte Einfluß im Dienste ihrer Interessen auf die Ausübung der ›staatlichen‹ Ordnungsgewalt ausüben«<sup>104</sup>. Pluralismus der Verbände und der entsprechende Pluralismus der Interessen sind ein gesellschaftliches Phänomen, das sich im politischen Raum als Beeinflussung der Machtausübung auswirkt. Die Existenzberechtigung der Verbände ist »in der Gesamtordnung des Rechts und in diese eingegrenzt zu sehen«<sup>105</sup>. Damit ist jedoch verbunden, daß das Wirken der Verbände der Entwicklung des Gemeinwohls dient oder dienen muß und im Gemeinwohl ein Grund zur Berechtigung des Verbandpluralismus gesehen werden muß<sup>106</sup>. *Messner* kann daher auch sagen, die Demokratie der Moderne habe »ein neues

---

<sup>101</sup> *J. Messner*, Das Naturrecht. Innsbruck 51966, 814; vgl. zum Ganzen ebd. 806 bis 831. *Ders.*, Der Funktionär. Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft. Innsbruck 1961, bes. 61–99.

<sup>102</sup> *J. Messner*, Funktionär 146.

<sup>103</sup> Vgl. hierzu Funktionär 61–99; Naturrecht 727 ff.

<sup>104</sup> Funktionär 94.

<sup>105</sup> Ebd. 87.

<sup>106</sup> Ebd. 88 ff.

<sup>107</sup> Ebd. 155.

Ziel als materialen Inhalt« erhalten: »das sich in der Gerechtigkeit für alle Gruppen verwirklichende Gemeinwohl«<sup>107</sup>.

Die »KruX der pluralistischen Demokratie« besteht jedoch darin, »daß die gesellschaftliche Freiheit institutionalisiert ist, nicht dagegen die damit verbundene Verantwortung für das Gemeinwohl«<sup>108</sup>. Es kommt also alles darauf an, Verantwortungswilligkeit zu fördern und Verantwortung zu institutionalisieren<sup>109</sup>. Dieses geschieht zwar verfassungsrechtlich, die Übung der Verantwortung ist allerdings Sache der Interessengruppen, und zwar derart, daß »die Interessengruppen selbst die Verantwortung für die Wahrung der Gemeinwohlnorm bei ihrem Interessenausgleich zu tragen haben, ihr eigener Sachverstand und ihre eigene Verantwortungswilligkeit aufgerufen sind«<sup>110</sup>. Es bleibt stets zu beachten, daß die Verantwortung nicht nur Prinzip des Funktionierens der Demokratie ist, sondern auch sittliches Prinzip. Auf Grund des Erscheinungsbildes und der Tatsache der modernen pluralistischen Demokratie muß die Verantwortung institutionell wie auch sittlich eine Vertiefung gewinnen.

In der sozialetischen und theologischen Literatur ist im Urteil über die Demokratie, wenn vielleicht auch zögernd, ein Weg beschritten worden, der im ganzen als gradlinig angesehen werden kann. Es stellte sich die Frage, ob und um welcher Werte willen die Demokratie zu rechtfertigen sei und sich sogar als notwendig erweise. Die Antwort lautete positiv, indem Werte genannt wurden, die der sozialetischen und naturrechtlichen Tradition entnommen waren. Die Möglichkeit der Demokratie wurde mit dem Wert des Gemeinwohls begründet, die Anerkennung der Demokratie um der Werte des Volkes willen gefordert, die Verwirklichung der Demokratie in dem hier ins Auge gefaßten Zeitraum wird um der Freiheit der Person und der Rechte von Personengruppen willen als Aufgabe gesehen. Der Verantwortung des Menschen wird eine besondere Bedeutung zugemessen.

Gerade um der im Urteil über die Demokratie angestrebten Werte willen muß jedoch das sozialetische und theologische Bemühen weitergehen. Es kann nicht genügen, allein politisch-ethische Wertvorstellungen zu erfassen, sondern es ist auch kritisch zu zeigen, wie sie in

---

<sup>108</sup> Naturrecht 731.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. 731 f.

<sup>110</sup> Ebd. 732 f. Vgl. hierzu auch P. Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. Heidelberg-Löwen 1965 (= Sammlung Politeia Bd. 19).

politischen und gesellschaftlichen Institutionen ihre Sicherung finden, oder wie der Mensch in der Demokratie mit diesen Werten umgehen muß, um politisch richtig und zugleich ethisch verantwortlich zu handeln. Die Elemente einer politischen Ethik der Demokratie scheinen gegeben zu sein, auf der einen Seite die für die Demokratie entscheidenden Werte, wie sie sich aus sozialphilosophischer Erkenntnis, genuinchristlicher Lehre und gesellschaftlicher Erfahrung ergeben, auf der anderen Seite die für die Demokratie charakteristischen und entscheidenden gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Institutionen. Die Verbindung der Elemente in einer politischen Ethik läßt noch auf sich warten.