

HRİSTİYAN DEMOKRASİ NEDİR?

WHAT IS CHRISTIAN DEMOCRACY?

Görkem BİRİNCİ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü

gorkem@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3581-6160

ÖZ

ABSTRACT

Geliş Tarihi:

18. 01.2025

Kabul Tarihi:

26. 05. 2025

Yayın Tarihi:

27.06.2025

Anahtar Kelimeler

Hristiyan
Demokrasi,
Katolisizm,
Personalizm,
Anti-Materyalizm,
Sosyal Kapitalizm

Keywords

Christian
Democracy,
Catholicism,
Personalism,
Anti-Materialism,
Social Capitalism

Günümüzde bir ideoloji ya da öğreti olarak Hristiyan demokrasiyle ilişkilendirilen siyasal partilerin Batı Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın son çeyreği ve yirminci yüzyılın ilk yarısında kurulan Katolik partilerin çağdaş tezahürleri olması, bu siyasal harekete dinsel-kültürel bir boyut kazandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hristiyan demokrasinin teorik dayanaklarını genel olarak Katolisizmden özelde de Katolisizmin siyasal ve toplumsal boyutlarından ayrı değerlendirebilmek olanaklı değildir. Hristiyan demokrasinin mahiyetini onun teorik ve teolojik dayanaklarıyla ilgisinde ele almayı amaçlayan bu çalışmada Hristiyan demokrasinin temel ilkeleri ya da ana temaları beş ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar sırasıyla anti-materyalizm, personalizm, yetki ikamesi (subsidiarity) ilkesi, sosyal piyasa ekonomisi ve demokrasidir. Ayrıca bu ana temalarla bağlantılı olarak -devlet ve toplum, (dağıtıcı) adalet ve insan hakları, çoğulculuk, otorite ve hiyerarşi, dayanışmacılık ve refah devleti- gibi başka bazı önemli kavramlara da değinilmiştir. Bu ilke ve kavramlar kapsamlı bir literatür taramasının neticesinde Hristiyan demokrasinin oluşumuna katkı sağlayan başta Katolik Kilisesi hiyerarşisi tarafından yayınlanan belgeler olmak üzere kimi *layman* düşünürler, siyasetçiler ve devlet adamlarının yazı ve söylemlerinden yola çıkılarak saptanmıştır. Sonuç olarak Hristiyan demokrasinin kendisini liberalizm ve sosyalizme alternatif bir üçüncü ya da orta yol olarak konumlandırma çabası onu eklektik bir ideolojiye dönüştürse de personalizm ve yetki devri gibi kimi temel ilkeler özgün yanları olarak öne çıkar.

Today, political parties associated with Christian democracy as an ideology or doctrine are contemporary manifestations of Catholic parties established in Western Europe in the last quarter of the nineteenth century and the first half of the twentieth century, giving this political movement a religious-cultural dimension. In other words, it is impossible to evaluate the theoretical foundations of Christian democracy separately from Catholicism in general and the political and social dimensions of Catholicism in particular. This study, which aims to examine the nature of Christian democracy in relation to its theoretical and theological foundations, examines the basic principles or main themes of Christian democracy under five main headings. These are, in order, anti-materialism, personalism, the principle of subsidiarity, the social market economy, and democracy. In addition, other important concepts related to these main themes, such as state and society, (distributive) justice and human rights, pluralism, authority and hierarchy, solidarity and the welfare state, are also discussed. These principles and concepts were identified on the basis of a comprehensive literature review, drawing primarily on documents published by the Catholic Church hierarchy, as well as the writings and speeches of lay thinkers, politicians and statesmen, which contributed to the formation of Christian democracy. In conclusion, although Christian democracy's attempt to position itself as a third or middle way alternative to liberalism and socialism has transformed it into an eclectic ideology, certain principles such as personalism and the transfer of authority stand out as its distinctive features.

DOI: <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1622537>

Atıf/Cite as: Birinci, G. (2025). Hristiyan Demokrasi Nedir? *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 15(2), 905-922.

Giriş

Hristiyan demokrasiye dair doksanlı yılların ortalarından itibaren giderek artan araştırmaların üzerinde bütünüyle hemfikir olduğu temel husus, böylesi önemli bir siyasal hareket üzerine yapılan çalışmaların şaşkınlık uyandıracak derecede sınırlı olmasıdır (Hanley, 1994: 1; Kalyvas 1996: 1; van Kersbergen, 1995: ix, Kaiser, 2004: 127-128; Mitchell, 2012: 8). Bugün Batı’da Hristiyan demokrasi üzerine artık azımsanamayacak bir literatür oluşsa da yine de sosyalizm ya da liberalizm gibi ideolojilerle kıyaslanabilecek düzeyde değildir. Bu durum özellikle Türkçe literatür söz konusu olduğunda çok daha belirgindir. Nitekim “Türkiye’de yayınlanan akademik hakemli dergiler için elektronik ortamda barındırma ve editoryal süreç yönetimi hizmeti sunan” DergiPark’ta “Hristiyan demokrasi” başlıklı tek bir araştırma makalesinin bulunmuyor olması bu ideolojiye yönelik genel ilgisizliğin açık göstergesidir. Oysa Hristiyan demokrasi, Avrupa bütünleşmesi ve refah devletlerinin inşası da dâhil olmak üzere İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı Avrupa siyasetine ve halklarına onlarca yıl yön veren başlıca siyasal harekettir. Öyle ki “Hristiyan demokrasiyi dikkate almadan modern Avrupa’yı anlayabilmek mümkün değildir” (Kalyvas & van Kersbergen, 2010: 184).

Bu çalışma bir ideoloji, öğretisi ya da siyasal hareket olarak Hristiyan demokrasinin temel unsurlarını ya da ana temalarını, türetildikleri kaynakların neler olduğunu irdeleyerek ele almaktadır. Ancak bu istikamette ilerlemeden önce Hristiyan demokrasiyle ilgili bazı genel hususlara dikkat çekilmesi çalışmanın daha anlaşılabilir kılınmasına katkı sağlayacaktır.

Öncelikle bu siyasal öğretinin taşıyıcıları olan Batı Avrupa’nın Hristiyan demokrat partilerinin, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren kurulmaya başlanan Katolik partilerin çağdaş tezahürleri olduğunu vurgulamak gerekir. Diğer bir ifadeyle “Hristiyan demokrasi açıkça Fransız Devrimi sonrası Avrupa’da Katolik kimliğinin yeniden keşfedilmesine yardımcı olan partilere dayanır” (Mitchell, 2012, s.11). Bu durum, Hristiyan demokrat öğretisi ile Katolisizmin siyasal ve toplumsal boyutları arasında güçlü bir ilginin varlığına işaret eder. Hristiyan demokrasi bir bakıma “Roma Kilisesi’nin modern siyasal örgütlenmeye olan travmatik ilişkisinin” (Pombeni, 2000: 291) ürünüdür. Ancak bu mevcut ilgi Hristiyan demokrat partilerin Katolik Kilisesi’nin ruhanî otoritesinin dünyevî (siyasal) uzantısı ya da Vatikan’ın bir projesi olduğu anlamına da gelmemelidir. Hristiyan demokrat partiler daha ziyade, Hristiyan (Katolik) inancından bir dizi genel ilke ve değerler çıkarsamaları anlamında “Hristiyanlıktan ilham alan” partilerdir. Nitekim “Hristiyan değerleri” ya da “Yahudi-Hristiyan geleneği” Hristiyan demokrat aktörlerin söylemlerinin ayrılmaz parçasıdır.

İkinci olarak Hristiyan demokrasinin bir ya da hatta bir grup düşünürün fikirlerine indirgenemeyeceği konusunda genel bir uzlaşıdan bahsetmek mümkündür. Bununla birlikte Hristiyan demokrasinin ideolojik zemininin şekillenmesinde rol oynayan bazı (Katolik) düşünürlerden bahsetmek mümkündür. Bunlar arasında öne çıkan isim şüphesiz ki, Fransız filozof Jacques Maritain’dır (1882-1973). Ancak Maritain’in bile liberal gelenek için Locke ya da sosyalizm için Marx ile karşılaştırılabilir bir rol oynamaktan uzak olduğunu eklemek gerekir. Maritain dışında etkili başka bazı isimleri anmak gerekirse bunlar arasında Fransız düşünürler Emmanuel Mounier ve Etienne Gilson ile İtalyan düşünür ve siyasetçi Augusto Del Noce sayılabilir.

Hristiyan demokrat ideolojiye ilişkin bir diğer önemli husus “Katolik toplum öğretisi” külliyyatının bu ideoloji çerçevesinde oynadığı role dairdir. Katolik toplum öğretisi (toplumsal Katolisizm), Papa XIII. Leo’nun genelgesi *Rerum Novarum* (1891) ile başlayıp günümüze kadar devam eden, genellikle papalık genelgeleri tarzında olan ve toplumsal meselelere dair Katolik Kilisesi’nin külliyyatına atıf yapan bir terimdir. Temelde “sanayi kapitalizminin yarattığı olumsuz koşullara bir yanıt olarak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan toplumsal Katolisizm aslında Katolik Kilisesi’nin moderniteye karşı verdiği mücadelenin sadece bir parçasını oluşturur” (Shadle, 2018: 49). Katolik Kilisesi’nin bu resmi öğretisi ve özellikle de *Rerum Novarum* (1891) ve *Quadragesimo Anno* (1931) genelgeleri Hristiyan demokrasinin bir öğretisi olarak inşasında son derece önemli bir role sahiptir.

Hristiyan demokrat ideolojinin inşasında rol oynayan ve yine Katolisizm içinde yer alan bir başka önemli düşünce geleneği, Yeni-Thomasçılık’tır. “19. yüzyılın ortalarında başlayıp 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden ve Katolisizmin felsefe ve teolojideki istikametini belirleyen bir düşünsel hareket için kullanılan” (Gerald, 1994: 7) Yeni-Thomasçılık, söz konusu dönemde “Thomas Aquinas’ın düşüncelerinin yeniden canlanışını ifade eden bir terimdir” (Colish, 1975: 433). Tabi burada yeniden canlanan şeyin aynı zamanda Aquinas dolayısıyla Aristotelesçilik olduğunun altını çizmek gerekir. Nitekim Aquinas, Aristoteles’ten esinlenmekle kalmamış Aristotelesçiliği sistematik bir şekilde yeniden ele almıştır. “Yeni Thomasçılık akımı (...) Katolikler için asıl

önemini Papa XIII. Leo'nun 1879 yılında yayınladığı ve Thomas'ı Katolik Kilisesi'nin bir anlamda resmi filozofu olarak kabul eden genelgesi *Aeterni Patris*'le kazanmıştır" (Gutting, 2001: 94). XIII. Leo, Yeni-Thomasçılığı "Katolik Kilisesi'nin toplum öğretisinin formülasyonuna uygulamış ve daha sonra bu formülasyon bir emek kuramı şeklinde gelişerek Katolik Kilisesi'nin sosyal, ekonomik ve kültürel haklar yaklaşımı için dayanak oluşturmuştur" (Hittinger, 2007: xxiv).

Jacques Maritain'ın yazıları ve Katolik toplum öğretisi külliyatı gibi başlıca kaynaklarda yer alan teorileri somut siyasal sorunlara uyarlama işinin çoğu, Müller'in "aracı figürler" olarak adlandırdığı kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu figürler arasında "Devlet adamları-filozoflar, kamu hukukçuları, anayasa danışmanları, vizyon sahibi bürokratlar, siyasi parti ve hareketlere yakın düşünürler" (Müller, 2011: 3) yer alır. Dolayısıyla Katolik toplum öğretisinin yanı sıra söz konusu aktörler, bu çalışmadaki değerlendirmelerin dayandığı bir diğer kaynağı oluşturmaktadır. Bu aracı figürlerin tam bir listesini vermek zordur. Ancak İtalya'da 1919 yılında ilk Katolik partinin (İtalyan Halk Partisi, PPI) kurucusu ve teorisini rahip Luigi Sturzo, bir dönem Fransa Dışişleri Bakanlığı da yapmış olan Robert Schuman, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından İtalyan Hristiyan Demokrat Parti'nin (DC) kurucusu Alcide de Gasperi ve Alman Hristiyan Demokrat Birlik'in (CDU) lideri ve şansölye Konrad Adenauer gibi bazı isimler bulundukları konum ve bu hareketin gelişiminde oynadıkları roller nedeniyle özellikle anılmayı hak eder.

Son olarak bu çalışma Hristiyan demokrasinin altın çağını yaşadığı İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen ilk birkaç on yılına odaklanmakta ve değerlendirmelere kaynaklık eden atıflar bu döneme ve öncesine yoğunlaşmaktadır. Zira Hristiyan demokrasi, değişen siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel koşullara bağlı olarak 1970'li yıllarda başlayan ama özellikle de 1990'lı yıllarda iyice görünür olan bir krizin içine sürüklenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada ele alınan temel ilkelere günümüzde ne derece bağlı kalındığı ayrı bir araştırmanın konusu olabilecek mahiyettedir. Bu çalışmada ayrıca Batı Kıta Avrupa'sına odaklanılarak coğrafi bir sınır getirilmiştir. Nitekim Hristiyan demokrat partiler Doğu Avrupa ve Latin Amerika ülkelerinde de ortaya çıkmış ve bazılarında önemli siyasal aktörler hâline gelmiş olsalar da Hristiyan demokrasi esasında Batı Avrupa'ya özgü bir olgudur.

Anti-Materyalizm

Materyalizm, insan zihni, iradesi ve insanlık tarihinin seyri de dâhil olmak üzere bütün olguların fiziksel süreçlere nedensel olarak bağlı olduğunu hatta tüm olguların buna indirgenebileceğini ileri süren bir felsefi *-izm* olarak tanımlanabilir. Kökleri on sekizinci yüzyıla kadar uzanan ve aslında Katolik öğretinin doğal bir sonucu olan materyalizm karşıtlığı Hristiyan demokrasinin en ayırt edici bileşenlerinden biridir. Hristiyan demokrat bakış açısından "materyalizm, modern demokratik çağın özünde yer aldığı varsayılan 'evanjelik dürtüyü' kirlettiği kabul edilen tüm entelektüel ve teolojik hataların bir birleşimi -ya da sentezi- olarak karşımıza çıkar" (Accetti, 2019: 44). Bu nedenle Katolikler, materyalizmin ve onun yan ürünleri olarak görülen sekülerleşme ve rasyonelleşmenin izini, bireyi insani gelişimin merkezine yerleştiren Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne kadar sürmüşlerdir.¹ "Birinci Dünya Savaşı'ndan önce modernitenin tüm biçimleri olmasa da çoğu Katolik karşıtı olarak algılandığından, Katolikler modernizmi ve materyalizmi sürekli olarak liberalizm, ateizm, Yahudilik, Masonluk ve Protestanlık gibi 'modern' olgularla ilişkilendirmiştir" (Mitchell, 2012: 87). Papa IX. Pius *Syllabus of Errors* (1864) adlı genelgesinde panteizm, natüralizm, rasyonalizm gibi felsefi *-izm*'lerin yanı sıra liberalizm ve sosyalizmi de modern "hatalar" olarak nitelendirip reddetmiştir (IX. Pius, 1864). Zira materyalizm, Kilise tarafından "bireyin dinsel doğasını inkâr ederek ve insanı tamamen rasyonel ve mekanik bir şekilde incelemeye ve açıklamaya çalışarak, bireyleri Tanrı vergisi sorumluluklarından kurtarmakla ve tehlikeli derecede insani, ben-merkezci bir kibri teşvik etmekle itham edilmiştir." (Mitchell 2012, 168-169).

Katolik Kilisesi'nin materyalizm karşıtlığı Hristiyan demokrat aktörlerin söylemlerinde de karşımıza çıkar. Örneğin İtalyan PPI'nin Birinci Ulusal Kongresi'nde konuşan partinin kurucusu ve teorisini rahip Sturzo, "yeni kurulan örgütün amacının 'çağdaş toplumun içine düştüğü ve henüz sona eren felaket savaşta sonuçlarını deneyimlediği materyalizm ve laisizme karşı çıkmak için (...) ulusun kamusal yaşamına katılmak' olduğunu ilan etmiştir" (Akt. Accetti, 2019: 29). İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından yükselen Soğuk Savaş ikliminde Hristiyan demokratlar, materyalizm eleştirilerini daha sık dile getirir. Bu dönemde örneğin Alman CDU'nun "kurucu üyelerinden Hans Schlange-Honigen, "[Bugün] Hristiyan olarak anladıkları şeyin materyalizme karşı

¹ Bkz. Jacques Maritain, *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau* (1929), New York: Charles Scribner's Sons.

büyük bir savaş ilanı” olduğunu söylemiş ve materyalizmi “Hristiyan dediğimiz her şeyin olumsuzlanması” olarak nitelendirmiştir (Akt. Mitchell 2012: 87).

Katolik Kilisesi’nin ve Katolik siyasal aktörlerin materyalizm eleştirilerinin elbette bazı siyasal sonuçları vardır. Bunlar arasında en önemlisi Hristiyan demokrat ideolojinin inşasında ve onun kendisini bir “orta yol” ya da bir “üçüncü yol” olarak konumlandırmasında oynadığı temel rolle ilgilidir. Nitekim yukarıda değinildiği gibi materyalizm eleştirisi Hristiyan demokratları son iki yüz yıla damgasını vuran liberalizm ve sosyalizmin reddine götürmüştür. Alman Hristiyan demokrat liderlerden Theodor Scharmitzel “her ikisi de materyalist dünya görüşleri olan Marksizm ve kapitalizm, sağlıklı ve adil sosyal koşullar yaratma kapasitesine sahip değildir. Bu nedenle her iki Hristiyanlık karşıtı sistemi de temelden ve kesin bir dille reddediyoruz” demektedir (Akt. Mitchell, 2012: 117). Fransız Katolik düşünür Etienne Gilson da Fransız Hristiyan demokrat parti Cumhuriyetçi Halk Hareketi’ne (MRP) ilişkin yaptığı değerlendirmede bu partinin “tek bir hatanın [materyalizmin] iki yüzü olan bireyci liberalizm ile kolektivizme eşit derecede karşı” olduğuna dikkat çeker (Akt. Lyon, 1967: 76).

Hristiyan demokratlara göre bu entelektüel ve ruhanî “hatalar” aynı zamanda bu dünyada yıkıcı sonuçlar da doğurmuştur. Öyle ki, onlar materyalizmin, Almanya’da Hitler’in ve SSCB’de Stalin’in gibi modern totaliter rejimlerin ortaya çıkması için tarihsel ve toplumsal koşulları hazırladığını öne sürmüşlerdir. Nasyonal sosyalizm salt bir Hitler diktatörlüğü olarak değil, Hristiyanlığa düşman ve yüzyıllardır süregelen materyalist güçlerin vücut bulmuş hâli olarak tasvir edilmiştir. CDU’nun kurucusu Konrad Adenauer 1946 yılında Köln Üniversitesi’nde yaptığı ünlü konuşmasında şöyle söyler: “Nazizm, materyalist güç ve meydan okuma tapınmasının ve bireyin değerini küçümsemesinin abartılı bir sonucundan başka bir şey değildi” (Adenauer, 1946: 3). O, aynı konuşmanın ilerleyen bölümlerinde bu iddiasını şöyle detaylandırır:

“Bu felaketin [İkinci Dünya Savaşı’nın] nedenleri açıktır. Bunlar 1933 yılı öncesine kadar uzanmaktadır. Bismarck Reich’ına, onun devlet anlayışına ve hızla artan sanayileşmenin gücüne tarihsel olarak sadece kısa bir süreliğine kazanılan büyük dış başarılar, Alman halkında materyalist felsefenin feci bir şekilde yayılmasına yol açmıştır. (...) Marksizmin materyalist dünya görüşü de buna çok önemli bir katkıda bulunmuştur: Her kim siyasal ve ekonomik gücün devlette veya tüm halkı temsil eden bir sınıfta merkezileşmesini istiyorsa, bireyin özgürlüğünün düşmanıdır ve bu nedenle zorunlu olarak diktatörlüğe giden yolu hazırlar” (Adenauer, 1946).

Hristiyan demokratların materyalizm eleştirisinin temelinde şüphesiz ki onun özünde dini inanç ile pratik siyaset arasında bir arabuluculuk girişimiyle tanımlanabilecek bir hareket, yani temelde “Hristiyan (Katolik) esinli” bir siyasal hareket olması yatar. Hristiyan demokrat aktörlerin söylemlerinin ayrılmaz bir parçası olan “Yahudi-Hristiyan geleneği”nde daima (beden karşısında) ruhun önceliği-üstünlüğü inancı söz konusudur ve bu üstünlük insanın Tanrı’nın suretinde (*imago-dei*) yaratılmış olmasıyla ilişkilendirilir. Diğer bir ifadeyle beden dünyevî-geçici olanı ruh ise, tanrısal olanı ya da uhrevî kurtuluşu temsil eder. İnsanın nihai amacıyla (ya da manevi kurtuluşuyla) ilgisinde ruhun önceliği, bizi Hristiyan demokrasinin bir diğer temel unsuru olan “kişi” kavramına götürür. Yani, liberalizmin toplumdaki soyutlanmış, bir nevi cam bir fanus içinde yaşayan ve salt kendi bireysel (maddi) çıkarının peşinde koşan “birey” tasarımına tezat oluşturacak bir biçimde toplumsal ve manevi yönüyle öne çıkan bir “kişi” tasarımı.

Personalizm

Materyalist birer öğreti olmalarından ötürü liberalizmi ve sosyalizmi reddeden Hristiyan demokratlar, 1945’ten sonra açıkça Katolik bir toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimi talep etmeye başlamışlardır. Merkezinde “kişi” kavramı bulunan personalizm (kişiselcilik, şahsiyetçilik), işte bu yeni tür örgütlenme talebinin merkezinde yer alan ana ilke olarak karşımıza çıkar. Nitekim “Katolikler, modernitenin krizinde yönlerini tayin edebilecekleri yeni bir pusula bulduklarına inanıyorlardı.” O pusula da “kişi” fikri olmuştur (Pombeni, 2000: 297). Personalist öğretinin merkezi önemi, hem Hristiyan demokrat aktör ve düşünürler hem de araştırmacılar tarafından sıkça vurgulanmıştır. Örneğin Hanley, personalist yaklaşımı Hristiyan demokrasinin “en tutarlı ve açık bileşeni” (Hanley, 1994: 4) olarak nitelendirirken, Mitchell “insan onuru” kavramıyla birlikte “kişilik” kavramının “Hristiyan demokrat ideolojinin inşasının yapı taşları” (Mitchell, 2012: 91) olduğunun altını çizer.

“Papa XIII. Leo’nun *Aeterni Patris* (1879) adlı genelgesiyle resmi Vatikan öğretisinin kalbine yerleşen Thomasçılığın bir dalı olarak gelişen” (Accetti, 2019: 55) Hristiyan personalizmi Thomas Aquinas’ın öğretilerine dayanıyor olmasıyla diğer personalizm türlerinden ayrılır. Her personalist öğretilerde olduğu gibi Thomasçı

personalizmde de ana unsur “kişi” kavramı ve onunla bağlantılı olarak “kişinin değeri” fikridir. Aquinas’ta kişi olarak insanın değeri onun “akılla donatılmış olması, *intellectualis substantia* olması ve dolayısıyla Tanrı’nın suretinde yaratılmış olması gerçeğine dayanır” (Rommen, 1945: 44). Liberalizmin “birey” kavramıyla olan farklılığının altını çizen Thomasçı personalizm, “insan kişisinin onurunu merkeze alan bir sosyal felsefeyi, bireyin ve özel iyinin önceliğini merkeze alan her sosyal felsefeden en başından ayırır.” (Maritain, 1972: 13).

Thomasçı personalizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Maritain de birey ile kişi arasındaki ayrıma vurgu yapar. Aristoteles-Thomas geleneğinin madde-form ya da beden-ruh (*psyche*) düalizmini izleyen Maritain için “canlı ve cansız şeylerin bireyselliği maddeden kaynaklanır, yani bireyselleşmenin ilkesi maddedir” (Maritain, 1960: 64). Bireylerin türün sadece bir “parçası” olması gibi bireyler olarak her bir insan da bir türün parçasıdır” (Maritain, 1960: 68). Öte yandan insan diğer fiziksel nesneler gibi salt bir birey değil, aynı zamanda bir “kişi”dir. “Ne zaman bir insan, bir kişidir desek onun sırf maddeden daha fazlası olduğunu, doğadaki bir atom, bir ot, bir sinek ya da bir fil gibi bireysel elementlerden daha fazlasını kastederiz” (Maritain 1944: 5-6). Dolayısıyla Maritain için “personalite kavramı bireysellik kavramında olduğu gibi fiziksel şeylerle değil, varlığın en yüksek ve en derin boyutuyla, yani ruhla ilgilidir” (Maritain, 1960: 67). “Bu anlamda kişi olarak insan, sadece bir parça değil, aynı zamanda bir bütün, bir mikro kozmostur” (Maritain, 1944: 6). Adenauer, kişiye atfedilen bu mutlak değere dair şunları dile getirir: “CDU’nun programının temel teoremi ki tüm taleplerimiz bundan kaynaklanmaktadır, Hristiyan etiğinin temel bir fikridir: İnsan eşsiz bir onura sahiptir ve her bir insanın değeri yeri doldurulamazdır” (Adenauer, 1946).

Yeni-Thomasçı bu kişi olarak insan tasarımı toplumsallığı bakımından liberalizmin birey tasarımıyla ayrılır. Thomasçı personalizm, toplumu liberalizmde olduğu gibi ben-merkezli bireylerden oluşan bir yapı olarak görmez. Maritain’in ifadesiyle “kişi”nin “Leibnizci monadın kapısız ve penceresiz yalıtılmış bütünlüğüyle hiçbir ortak yanı yoktur” (Maritain, 1944: 65). Bu açıdan kişi, dışa dönük, temelde sosyal bir varlıktır ve kendini -yine liberalizmin aksine- rekabet içinde değil, topluluk içerisinde gerçekleştirir. Çünkü kişi olarak insan, Katolik “organik toplum” ya da “doğal düzen” anlayışının doğal bir sonucu olarak çok sayıda alt topluluktan oluşan bir bütünün parçası olarak görülür. “Bu topluluklar birey olarak insandan aile, mahalle, cemaat, mesleki ve profesyonel kuruluşlar aracılığıyla Tanrı’nın yarattıkları olarak tüm insanları içermesi beklenen ‘evrensel’ topluluğa kadar eş merkezli olarak dışarıya doğru yayılır” (Accetti, 2019: 62). Özetle, Hristiyan demokratlar “rasyonalist ve mekanistik bir birey anlayışı yerine Tanrı’ya ve topluma karşı sorumlu bir Hristiyan birey anlayışını benimserler” (Mitchell, 2012: 91).

Bu kişi olarak insan tasarımı özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında Hristiyan demokratların kendilerini gerek teorik düzeyde konumlandırmada gerekse ana ideolojik rakiplerinden ayırmada çok önemli söylemsel bir işlev görmüştür. Moyn’un da dikkat çektiği gibi personalizm, aslında “liberalizm ve komünizmin rakip materyalizmlerinin reddedilmesi anlamına gelmekteydi” (Moyn, 2015: 70). Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Hristiyan demokrasinin en ayırt edici özelliklerinden biri bu iki ideoloji arasında kendisini alternatif bir “üçüncü yol” olarak sunmasıdır. Maritain, şöyle yazar:

“On dokuzuncu yüzyıl bireyciliğin hatalarını tecrübe etti. Buna tepki olarak totaliter ya da sadece komünal bir toplum anlayışının gelişimine tanık olduk. O halde hem totaliter hem de bireyci hatalara karşı eşzamanlı bir tepki olarak, topluma bu şekilde dâhil edilen insan kavramının hem totaliter devlet fikrine hem de bireyin egemenliğine karşı çıkması doğaldı” (Maritain, 1947:12).

Hristiyan demokrasinin iki ana ideolojik rakibinin eleştirisinde kilit rol oynayan personalizm aynı zamanda onun olumlu bileşenlerinin de temelini oluşturur. Başka bir deyişle Hristiyan demokrasi bireyin içsel değerine ve onun dolayısıyla doğal haklarına yaptığı vurgu ile toplumsal bir varlık olarak insan dayanışmasına yapılan sosyalist vurguyu sahiplenir. Sturzo’nun da vurguladığı gibi “personalist teori, liberal ve sosyalist deneyimlerden sağlam olanlarını kullanır ve bunların karşıtlığını insan kişisinin hâkim değerinde sentezler” (Sturzo, 1947: 13) Dolayısıyla “personalizm liberalizmden iki önemli açıdan ayrılır. İlk olarak yaşamın manevi yönüne yaptığı vurgu ve ikincisi bireyin ancak aile, topluluk, iş yeri gibi toplumun doğal sosyal yapıları içinde doyuma ulaşabileceği iddiası” (Irving, 1979: 31).

Hristiyan personalizminin kişi ve onun değerine ilişkin vurgusu, Kilise ve Katolik çevrelerin “natüralizm ve kayıtsızlıkla lekelendiğini” (Mitchell, 2012: 284) düşündüğü için geçmişte hasmane bir tutum takındığı insan

hakları fikriyle arasında bir köprü kurabilmesine olanak sağlamıştır.² Nitekim Katolik Kilisesi, İkinci Dünya Savaşı patlak vermeden kısa bir süre önce insan haklarına yönelik Fransız Devrimi'nden beri süregelen tavrını gözden geçirmeye hatta onu sahiplenmeye başlamıştır. Öyle ki, Moyn'a göre insan hakları kavramını ABD başkanı "Roosevelt'ten önce kullanan tek önemli dünya lideri Papa XI. Pius'dur" (Moyn, 2017: 48). XI. Pius, 1937 yılında yayınladığı ünlü genelgesi *Mit brennender Sorge*'de (Kilise ve Alman İmparatorluğu Üzerine) "insanın bir kişi olarak Tanrı'dan aldığı ve her topluluğun inkâr, bastırma veya ihmale karşı koruması gereken haklara sahip olduğu temel gerçeği"nin (XI. Pius, 1937: 30) altını çizmiştir. Papa XII. Pius 1942 yılında yayınlanan *İnsan Hakları, Noel Bayramı ve Acı Çeken İnsanlık* başlıklı Noel Mesajı'nda insan onuru ile insan hakları arasında kurduğu ilgiyle selevi XI. Pius'un izinden gider. XII. Pius'un bu mesajında insan toplumunun gelecekteki barışı için önerdiği beş ilkeden ilki "insan kişinin onuru ve hakları"dır (XII. Pius, 1942).

Kilise hiyerarşisi dışında kişi kavramı ile insan hakları arasında ilgi kuran ilk önemli Katolik düşünür ise, Maritain'dir. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law* (1944) adlı eserinde "İnsanın bir kişi olduğunu söylemek, onun belirli bir onura sahip olduğu, yani belirli devredilemez hak ve ödevlerin taşıyıcısı olarak saygıya layık olduğu anlamına gelir" diye yazmaktadır (Maritain, 1944: 105). Düşünsel temellerini kişi olarak insan ve insan onuru kavramlarında bulan Hristiyan demokrat insan hakları yaklaşımı, 1940'lı yılların başından günümüze kadar neredeyse tüm Hristiyan demokrat aktörlerin söylemlerinde ve parti programlarında yer bulmuştur. Örneğin İtalyan De Gasperi, "1943 yılında insan kişinin dokunulmaz haklarını 'tüm sivil ve siyasal özgürlüklerin vazgeçilmez öncülü' olarak tanımlamıştır" (Akt. Accetti, 2019: 73).

Kişi kavramına dayanan bu insan hakları anlayışı liberal-bireyci yaklaşımdan kimi önemli farklılıklar gösterir. Her şeyden önce bireysel haklar ve özgürlükler daima "ödev" ile ilgisinde düşünülür. Maritain, "temel haklarımızı ortaya koyan aynı doğal hukuk (...) bize temel görevlerimizi veren yasanın ta kendisidir" (Maritain, 1943: 107) diye yazar. Benzer şekilde *Pacem et Terris* adlı genelgesinde Papa XXIII. John da haklar ve ödevler arasındaki güçlü ilgiye dikkat çeker: "Şimdiye kadar sözünü ettiğimiz doğal haklar, hepsi bir ve aynı kişiye uygulanan birçok ödevle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Dolayısıyla kişinin haklarını talep edip görevlerini görmezden gelmesi bir eliyle bir ev inşa ederken diğer eliyle onu yıkmaya benzer" (XXIII. John, 1963: 30).

İnsan hakları listesinde yer alan bazı hakların kavramlaştırılması bakımından da liberal gelenekle kimi farklar söz konusudur. Örneğin yaşam hakkı bu yaklaşımda da başlıca insan hakkı olsa da bu hakkın hizmet ettiği en önemli siyasal işlev kürtaj ve ötenazi gibi taleplerin yasaklanması fikrine bir gerekçe sağlamasıdır. Hristiyan demokrasinin insan hakları listesinde ön plana çıkan bir diğer temel hak din ve inanç özgürlüğüdür. Ancak liberalizmin herkesin inancını özgürce yaşamasına müdahale etmeme tarzındaki "negatif" din ve inanç özgürlüğü anlayışına ek olarak burada bu hak "pozitif" bir içeriğe de sahiptir. Nitekim din ve inanç özgürlüğü, manevi boyutu olan kişi olarak insanın gelişimine yardımcı olma ödevinin ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Bu açıdan devlete dini eğitim ile ibadet ve (özellikle Hristiyan) inancını teşvik etme gibi daha aktif bir görev yüklenir. Hristiyan demokratik insan hakları tasarımının dikkat çeken bir diğer yanı da ailenin haklarına atfedilen önemdir. Aileye tanınan haklar, Hristiyan demokrat toplumsal ahlâkın temel bileşenlerinden biri olarak (ataerkil) ailenin kutsallığı ve içsel değerini ortaya koymanın bir yolu olarak işlev görür. Son olarak, düşünce ve ifade özgürlükleri gibi kimi özgürlüklere bu öğretilde liberalizme kıyasla daha sınırlı bir statü atfedilir. Sonuç olarak insan hakları dilinin Hristiyan demokratlar tarafından benimsenmesi son derece önemli olsa da bu, modern liberal ve hatta cumhuriyetçi değer ve normlara yönelimi işaret etmekten çok Katolik toplum öğretisinin belkemiği oluşturan geleneksel toplum ahlâkını onaylamanın bir aracı olarak işlev görür.

Yetki İkamesi İlkesi

Tüm Hristiyan demokrat parti programlarının merkezinde yer alan diğer bir önemli ilke "yetki ikamesi"dir (*subsidiarity*, yerindenlik, yerindelik). Bu ilke kısaca şöyle tanımlanabilir: "Merkezi hükümet, yönetiminde sadece destekleyici bir rol oynamalı ve sadece siyasal gövdeyi oluşturan birimlerin yetersiz kalması hâlinde harekete geçmelidir" (Halberstam, 2009: 34). Başka bir ifadeyle devlet, yalnızca "alt birimlerin gerçek kapasitelerini doğruladıktan sonra müdahale etmeli ve kararlarını onları korumak ve güçlendirmek için yönlendirmelidir. Yetki ikamesinin normu ve asli amacı toplumsal aktörlerin korunmasıdır. Devlet, esasen araçsal ve yardımcı bir işlev

² Papa VI. Pius, 1791 yılında yayınladığı *Charitas* adlı genelgesinde insan haklarının "din ve topluma aykırı" olduğunu ilan etmiş ve bu tutum on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve hatta yirminci yüzyılın ilk yarısında Vatikan'ın resmi pozisyonu olarak kalmıştır.

görür” (Urbinati, 2018: 191). Bu açıdan yetki ikamesi Carozza’nın da dikkat çektiği gibi aslında paradoksal bir ilkedir. Yani, bir yandan “devlet müdahalesini kısıtlar ama diğer yandan devletten destek ister” (Carozza, 2003: 44).

Günümüzde Hristiyan demokrasiyle özdeşleşmiş olan bu ilkenin dayanağı Katolisizmin organik toplum anlayışında bulunur. Bu anlayış, her biri kendi içyapısı ve amaçları olan çok sayıda doğal ya da alt-topluluktan oluşan, organik olarak bütünleşmiş ve ereksel olarak yönlendirilmiş bir siyasal toplum anlayışına dayanır. Hristiyan demokratlar da insan yaşamının kendiliğinden oluşan (doğal) yapılarının –yani aileler, köyler mahalleler, kasabalar, kentler, dini ve mesleki örgütlerin- modern devletin düzleştirici eğilimlerinden korunması gerektiğini ve kişi olarak insanın ancak bu organik yapılar sayesinde gelişebileceğini savunurlar. “İnsanın yeryüzündeki misyonunu, hemcinsleriyle rekabet hâlindeki yalıtılmış bir birey ya da her şeye gücü yeten bir devlet altında bir otomat olarak değil, belirli doğal grupların bir üyesi olarak gerçekleştirmesi gerektiği kabul edilir ve bunların özerkliklerini korumak devletin yükümlülüğüdür” (Almond, 1948: 754). Etienne Gilson, temelinde ailenin olduğu bu organik toplum tasarımını şöyle tasvir eder: “Her insan doğumundan ölümüne kadar, dışında ne yaşayabileceği ne de tam gelişimini sağlayabileceği çok sayıda doğal toplumsal yapının içinde yer alır (...) Bu grupların her biri belirli bir organik bütünlüğe sahiptir” (Akt. Carlson, 2007: 96). İnsanı doğal toplumsal ilişkileri içerisinde konumlandıran ve dolayısıyla yaşamın siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel alanlarında ara topluluklara değer atfeden bu görüşe göre “kişi, daha geniş bir toplulukla doğal ancak karmaşık ve hiyerarşik bir sosyal yapı ile bağlantılıdır. Devletin rolü, bu doğal gruplaşmaların yerine geçmeye çalışmadan onların koruyucusu ve düzenleyicisi olmaktır” (Lyon, 1967: 76). Hristiyan demokratlar bu tür toplulukların devletten önce var olduğu konusunda ısrarcıdır. Yani, devlet bu türden ara toplulukları “yaratmaz; onları bulur” (Carlson, 2007: 97).

Latince “ikame” veya “yardım” anlamına gelen *subsidiūm* kelimesinden türetilen *subsidiarity* teriminin kökeni Antik Roma’ya uzanır. “Roma İmparatorluğu’nun son dönemlerinde, olağan zamanlarda değil, sadece istisnai durumlarda ya da ek kuvvetlere ihtiyaç duyulduğunda görev yapan yardımcı birlikleri (*subsidiarii*) tanımlamak için kullanılmıştır” (Urbinati, 2018: 190). *Subsidiarity*, terim olarak Antik Roma’ya dayansa da aracı kurumlar ya da ara topluluklar fikrinin siyaset felsefesindeki ilk ifadesini Aristoteles’ten (2014) bulduğu, onun aileden polis’e uzanan doğal topluluklar anlayışıyla ilişkili olduğu konusunda genel bir uzlaşıdan bahsetmek mümkündür. Öte yandan bu ilke “bölgesel devletin inşasından öncesine dayansa ve ideal olarak Orta Çağ’ın kozmopolit-emperyal düzeninde yaşayan kurumsal, çoğulcu ve eşitsiz toplumlarda kök salmış olsa da gerçekte egemenliğin altın çağında tanımlanmış ve mükemmelleştirilmiştir” (Urbinati, 2018: 188).

Yetki ikamesi ilkesinin siyaset teorisinde yaygınlaşması da aslında siyasal Katolisizmin yükselişine paralel bir seyir izler. Bu ilke ilk olarak *Rerum Novarum*’da (1891) karşımıza çıkar. Ardından *Quadragesimo Anno*’da (1931) ilk defa terim olarak yer alır ve kavramlaştırılır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra *Mater et Magistra*’da (1961) yeniden ortaya çıkar. XI. Pius, *Quadragesimo Anno*’da “doğru düzenlenmiş sivil toplum” anlayışının temelinde yatan zengin dernek yaşamının, toplumsal düzeni bir yanda birey diğer yanda devlet arasında “cepheden bir karşıtlığa” indirgeme eğiliminde olan ve kendisinin açıkça liberalizm ile özdeşleştirdiği bir düşünce akımı tarafından tehdit edildiği iddiasıdır (XI. Pius, 1931: 30). Ona göre bu durum, devlete neredeyse sonsuz sayıda görev yükleyerek bireylerin özgürlüğünü ve sorumluluğunu tehdit eden bir etkiye sahiptir (XI. Pius, 1931: 79). Bu nedenle XI. Pius şunu savunur: “Bireylerin kendi inisiyatifleri ve sanayileriyle başarabilecekleri şeyleri onlardan alıp topluma vermek ne kadar büyük bir yanlışsa, daha küçük ve daha alt örgütlerin yapabileceklerini daha büyük ve daha üst bir birliğe vermek de o kadar büyük bir haksızlık ve aynı zamanda büyük bir kötülüktür” (XI. Pius, 1931: 79). XI. Pius devamında şunları dile getirir:

“Devletin yüce otoritesi, daha az öneme sahip konu ve meselelerin alt gruplar tarafından ele alınmasına izin vermelidir. Böylelikle Devlet, yalnızca kendisine ait olan ve yalnızca kendisinin yapabileceği şeyleri daha özgürce, güçlü ve etkili bir şekilde yapacaktır. Duruma ve ihtiyaca göre yönlendirme, izleme, teşvik etme, kısıtlama. Bu nedenle iktidardakiler, *yetki ikamesi* ilkesine uyarak çeşitli birlikler arasında dereceli bir düzen ne kadar mükemmel bir şekilde korunursa, toplumsal otorite ve etkinliğin o kadar güçlü olacağından ve Devletin durumunun daha mutlu ve müreffeh olacağından emin olmalıdırlar” (XI. Pius, 1931: 80).

Quadragesimo Anno’dan alıntılanan bu pasaj, Katolik yetki ikamesi öğretisinin kavramsal çekirdeğini oluşturmakla kalmaz aynı zamanda Hristiyan demokrat devlet tasarımının da genel hatlarını çizer. Hristiyan demokrat devlet tasarımının temelinde, devletin bu doğal topluluklar setinin üzerinde duran “ayrı ve aşkın” (egemen) bir varlık olarak değil, daha ziyade onun içinde, kapsayıcı amacının gerçekleştirilmesine hizmet eden belirli işlevlerin

atandığı bir kurum olarak anlaşılması gerektiği yatar. Maritain için “devlet, siyasal gövdeden farklıdır, ancak ondan ayrılmaz. Siyasal gövde bir bütündür. Devlet ise, bu bütünün yalnızca bir parçasıdır” (Maritain, 1951: 10-12). Siyasal gövdenin bu kapsayıcı yapısı içinde devlete atfedilen özel işlevin, bütünün uyumlu bir şekilde işlenmesini sağlamak için diğer parçalar arasındaki ilişkileri koordine etmek olduğunu belirten Maritain’e göre “devlet, siyasal gövdenin içinde bütünün çıkarları konusunda uzmanlaşmış olan parçadır” (Maritain, 1951: 12-13).

Bu devlet anlayışı Hristiyan demokrat aktörlerin söylemlerinde de karşımıza çıkar. Örneğin Adenauer kendisinin devlet kavrayışına dair şunları dile getirir: “Devlet, ihtiyaç duyduğu tüm yetkilerle donatılmalıdır, ancak bundan daha fazlası olmamalıdır” (Akt. Durand, 1995: 142). Dolayısıyla Hristiyan demokrat öğretilerde devlet müdahalesi “yalnızca çeşitli sosyal gruplar arasında dayanışmanın, daha doğrusu uyumun yeniden yaratılması yoluyla toplumun organik ve doğal düzeninin yeniden tesis edilmesi ölçüsünde” gereklidir (Urbinati, 2018: 191). İtalyan siyasetçi Sturzo, bu konuya dair benzer bir görüşü şöyle dile getirir:

Bizim için devlet, kendi özel amaçlarının gerçekleştirilmesine hizmet eden toplumun siyasal örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle devlet, insanın, ailenin, sınıfın, belediyelerin ya da bölgelerin doğal haklarını bastırmaz ya da yok etmez. Aksine, bunları tanır, korur ve kendi otoritesinin sınırları dâhilinde koordine eder (Akt. Accetti, 2019: 120).

Bu ara topluluklar arasında belki de en fazla önem atfedileni ailedir. Hristiyan demokraside ailenin “hem araçsal hem de içsel bir değere sahip olduğunun” altını çizen Dierickx, “ailenin tüm toplumun yenilenmesi için bir araç” olarak görüldüğüne dikkat çeker. Ona göre “Hristiyan demokratlar evli ve çok çocuklu bir çiftin geleneksel aile yaşamını kendi sosyal ilkelerini hayata geçirmek için ayrıcalıklı bir fırsat olarak görmüşler” (Dierickx, 1994: 24) ve bu nedenle kamu politikalarını aileleri işlevselleştirmek ve güçlendirmek için kullanmışlardır. Ancak Hristiyan demokratlar toplumsal cinsiyetçi bir bakış açısıyla kadınların çalışma yaşamına katılımlarını desteklemekten kaçınmışlardır (Conway, 2020: 237-239). Devlet, “ailede adaleti sağlamakla değil, ailenin sorumluluğunu ve kamudan bağımsızlığını artırmakla” yükümlüdür. İyi bir sosyal politika, bakım ve eğitim rollerinde ailenin yerine geçmeyi değil, eşlerin ve ebeveynlerin bu görevleri yerine getirmelerini kolaylaştırmayı amaçlamalıdır (Fogarty, 1957: 50). Bu doğrultuda, Hristiyan demokratlar, ailenin bu öncelikli varlığının tanınması olarak “evliliği ve çocukların doğumu ve yetiştirilmesini desteklemek için vergi yardımlarını ve devlet ödeneklerini desteklemiştir” (Carlson, 2007: 97). Ebeveyn hakları da bu aile anlayışının doğal uzantısıdır. Ailenin özerkliği, ebeveynlerin çocuklarının özellikle de eğitim kurumlarını seçme hakkı anlamına gelir. Bu hak, “uygulamada ebeveynlerin çocuklarının okulunun içeriğinin ve kültürünün kendi dini ve kültürel tercihlerine uygun olmasını garanti altına almalarını sağlayan, devlet tarafından finanse edilen, dini olarak ayrıştırılmış devlet okulları anlamına gelmekteydi” (Mitchell, 2012: 111).

Hristiyan demokrasinin bu devlet-toplum tasarımının bir diğer önemli siyasal sonucu çoğulculuk ilkesinin onayıdır. Hristiyan demokrat partilerin “anayasa teorisi, iktidara yönelik çoğulcu yaklaşımlarıyla yakından ilişkilidir. Modern toplumdaki ana tehlike her şeye kadir bir devlet olarak tanımlandığından, Hristiyan partiler güçler ayrılığı, bölgesel ademi merkeziyetçilik ve yerel özerklikten yana olmuşlardır” (Almond, 1948: 755). Bununla birlikte liberal çoğulculuk ile Hristiyan demokrat çoğulculuk anlayışı arasında kimi önemli farklar söz konusudur. Katolik yetki ikamesi ilkesinin *Rerum Novarum*’dan bu yana benimsediği çoğulculuk türü esasında liberal perspektife içkin değildir. Çünkü bu çoğulculuk, rıza ve bireysel özgürlük ilkesine değil, kişinin topluluğa karşı görevlerine daha fazla bağlıdır. Dahası yetki ikamesi ilkesi bir eşitlik iddiasında da bulunmaz. Daha önce de belirttiği gibi, bu ilke “toplumsal olarak çeşitlilik gösteren aktörlere, ilgili kişilerin yeteneklerine ve asla eşit olmayan özel ihtiyaçlarının bağlamsal olarak değerlendirilmesine saygı gösterilmesine öncelik verir” (Urbinati, 2018: 193). Bu açıdan yetki ikamesi ilkesinin siyasal demokrasiye özgü olan aritmetik eşitliğin yerine organik toplum anlayışına özgü olan orantılı eşitliği koyduğu söylenebilir.

“Hristiyan demokratların toplumsal ve siyasal kurumların çoğulculuğunu tercih etmeleri, onları kaçınılmaz olarak ademi merkeziyetçilik ve uluslararası işbirliği politikalarına yöneltmiştir” (Lamberts, 1997: 292). Bu politikaların en önemli meyvesi ise, Avrupa Birliği’dir. Hristiyan demokrasinin Avrupa bütünleşmesi idealine olan bağlılığı bu ideolojik geleneğin en iyi bilinen yönleri arasındadır. Hristiyan demokratlar Avrupa bütünleşmesinin ana aktörleri olmakla kalmamış aynı zamanda yetki ikamesi ilkesinin bu bütünleşmenin önemli bir bileşeni olmasını sağlamışlardır. Bu ilke Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı’nın (1985) 4. maddesinin 3. bendinde kendisine şöyle yer bulur: “Kamusal sorumluluklar genellikle, tercihen, yurttaşla daha yakın olan

makamlar tarafından yerine getirilecektir. Sorumluluğun başka bir makama verilmesi, görevin kapsamı ve niteliği ile verimlilik ve ekonomik gereklilikleri göz önünde bulundurularak yapılmalıdır.” Yetki ikamesi, Hristiyan demokrat partilerin çoğunluğunu oluşturduğu Avrupa Halk Partisi’nin (EPP) ilk programında da karşımıza çıkar: “Toplum ve devletin idari örgütlenmesi düzeyindeki politikalarımız yetki ikamesi ilkesine dayanmaktadır. Bu ilkeye uygun olarak, Avrupa Birliği’nin politikaları üye devletlerin ya da bölgelerin politikalarının yerini almayacak, aksine onları tamamlayacak, koordine edecek, yönlendirecek ve teşvik edecektir. Avrupa Birliği, ulusal ve bölgesel makamların sorumluluklarının yerine getirilmesine katıldıkları ölçüde daha da başarılı olacaktır” (EPP, 1978).

Sosyal Piyasa Ekonomisi (Sosyal Kapitalizm)

Hristiyan demokrasinin politik ekonomisi de kapitalist ve sosyalist ekonomi modellerinin eleştirisine dayanır. Kapitalizm, bireysel kârın dizginlenemez arayışına izin vererek ve hatta bunu teşvik ederek kişi olarak insanın ve özel mülkiyetin toplumsal doğasını inkâr etmekle itham edilir. Bu nedenle Hristiyan demokratlara göre kapitalizm, büyük sosyal adaletsizliklerin koşullarını hazırlamakta ve özel mülkiyetin olması gereken düzenini tehlikeye atmaktadır. Papa XI. Pius ekonomik liberalizm hakkında şunları yazar:

“Ekonomik hayatın toplumsal ve ahlâksal karakterini unutarak ya da cehaletle yok ederek kamu otoritesinden tamamen bağımsız ve özgür olarak düşünülmesi ve ele alınması gerektiğini çünkü piyasada, yani rakiplerin serbest mücadelesinde, kendisini herhangi bir yaratılmış aklın müdahalesinden çok daha mükemmel bir şekilde yöneten bir kendi kendine yönlendirme ilkesine sahip olacağını savundu. Ancak serbest rekabet, belirli sınırlar içinde tutulduğu sürece haklı ve kesinlikle yararlı olsa da, ekonomik hayatı yönlendiremeyeceği açıktır. Bu kötü bireyci ruhun ilkelerinin pratikteki sonucunun yeterince kanıtladığı bir gerçektir” (XI. Pius, 1931: 88).

Kapitalizme yönelik eleştiriler Hristiyan demokrat aktörler tarafından da sıkça dile getirilir. Örneğin Josef Andre’ye göre, “Hiç kimse eskimiş ve ekonomik olarak modası geçmiş liberal-demokratik düşünce yapısı üzerine yeni bir devlet kuramaz (...) Manchester liberalizminin dönemi sona ermiştir” (Akt. Mitchell, 2012: 90). Bununla birlikte Hristiyan demokratların kapitalizm eleştirisi hiçbir zaman topyekûn bir eleştiri olmamıştır. Tıpkı XI. Pius’un yukarıdaki alıntıda serbest rekabetin “belirli sınırlar içinde tutulması koşuluyla haklı ve kesinlikle yararlı” olduğunu dile getirmesi gibi, Hristiyan demokratlar da kapitalist ekonomik sistemde her zaman belli bir değer görmüştür. Alman CDU’nun en etkili din adamlarından ve siyasal iktisatçılarından biri olan Kardinal Höffner, “doğa bilimleri tarafından desteklenen serbest rekabetin ve Sanayi Çağı’nın ekonomi alanında muazzam şeyler başardığına” dikkat çeker (Höffner, 1997: 97).

Hristiyan demokrasinin sosyalizm eleştirisi ise, her zaman daha uzlaşmaz olmuştur. Papa XIII. Leo, ekonomik bir sistem olarak sosyalizme karşı üç temel itiraz getirir. Bunlardan ilki, sosyalizmin özel mülkiyeti ortadan kaldırarak “yasal mülk sahiplerini soyacağı” için “adaletsiz” olmasıdır. İkincisi, “verimsiz” olmasıdır. Çünkü “kendini geliştirme güdüsünü ortadan kaldırarak toplumsal zenginlik kaynaklarını kurutacaktır.” Son olarak sosyalizm, “ücretli çalışanların çıkarlarına aykırıdır. Çünkü onları ücretleri üzerinde tasarrufta bulunma özgürlüğünden ve dolayısıyla kaynaklarını artırma ve durumlarını iyileştirme umut ve olasılığından yoksun bırakacaktır” (XIII. Leo, 1891: 4, 5, 15).

Dolayısıyla Hristiyan demokratlar kapitalist ve sosyalist ekonomi modellerine alternatif olarak “sosyal piyasa ekonomisi” ya da “sosyal kapitalizm” olarak da adlandırılan bir “üçüncü yol” önerirler. “Sosyal piyasa ekonomisinin kökleri, Walter Eucken, William Röpke ve Alexander Rüstov gibi ekonomistlerin fırsat eşitliği ruhuna dayanan ahlâksal bir ekonomik düzeni savundukları Weimer Cumhuriyeti’ne kadar uzansa da” (Mitchell, 2012: 154) esasında Almanya’da İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ekonomi bakanı olan “Ludwig Erhard’ın liberal eğilimleri tarafından şekillendirilmiştir” (Dumoulin, 1997: 371). Bununla birlikte Erhard ve sosyal piyasa ekonomisinin diğer savunucuları bu sistemin “geçmişin liberal ekonomi politikalarına dönüş” anlamına gelmediğinde ısrarcıdır (Erhard, 1958: 83). Nitekim Erhard’a göre kapitalizmin *laissez-faire* politikalarının dayandığı deistik natüralizmden farklı olarak, sosyal piyasa ekonomisi rekabetçi piyasaların kendiliğinden gelişeceğini varsaymaz. Bunun yerine ekonomik rekabetin “devlet tarafından kurulması, etkinleştirilmesi ve korunması” gereken “kırılgan bir denge” olduğunu savunur (Erhard, 1958: 117).

Hristiyan demokrasinin politik ekonomisinin ana unsurların biri serbest rekabet ise, diğeri de özel mülkiyettir. Özel mülkiyetin “doğal bir hak” olduğu, bu gelenek tarafından güçlü bir şekilde ve defalarca vurgulanmıştır.

XIII. Leo, bu hakkın “kutsal” karakterini ortaya koymak için iki sav öne sürer. Bunlardan ilki Katolik evren ve insan tasarımıyla, yani dünyanın, Tanrı tarafından insanın kendisini maddi ve manevi anlamda gerçekleştirmesi amacıyla yaratıldığı inancıyla ilgilidir. İnsan, bu amaç için gerekli olan ve maddi malları da içerecek şekilde her şeyi kullanma konusunda doğal bir hakka sahiptir. Ayrıca, insanın ihtiyaçları her zaman değişken, mükerrer ve rastlantısal koşullar tarafından belirlendiğinden, kendisini manevi kurtuluşa adayabilmek için bu tür mallara sahiplik konusunda güvenliğe haiz olmalıdır (XIII. Leo, 1891: 7). Papa VI. Paulus da “özel mülkiyetin herkese kişinin özerkliği için tamamen gerekli bir alan sağladığı ve insan özgürlüğünün bir uzantısı olarak görülmesi gerektiğini” dile getirir (VI. Paulus, 1965: 71). Özel mülkiyete atfedilen değer Hristiyan demokrat partiler ve aktörlerin söylemlerine de yansır. Örneğin Avusturya Hristiyan demokrat parti “ÖVP”nin 1958 parti programı *Eigentum macht frei* (Mülkiyet insanları özgür kılar) diyerek, mülk sahipliğinin faydalarını nüfusun giderek daha geniş kesimlerine yaymayı vaat etmiştir” (Conway, 2020: 189).

Bununla birlikte Katolik toplum öğretisinde özel mülkiyet sınırsız bir hak olarak görülmez. Aksine, mülkiyet hakkının en başta onu meşru kılan nedenlerden ötürü doğası gereği sınırlandırılmış olduğu düşünülür. Özel mülkiyetin kişinin kendini gerçekleştirmesini sağlamak için gerekli olduğu savı, herkesin bu dünyada sadece mülk edinme değil, aynı zamanda mülkten yararlanma konusunda da eşit hakka sahip olmasını gerekli kılar. Dahası, emeğin doğası gereği toplumsal bir faaliyet olarak görülmesi, işi fiilen gerçekleştiren bireyin yanı sıra topluluğun da nesnelerin mülkiyeti üzerinde hak iddia etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla özel mülkiyet, sadece kişi olarak insanın kendisini gerçekleştirmesinin gerekli bir koşulu olarak değil, aynı zamanda bir bütün olarak insanlığın gelişiminin bir aracı olarak değerlendirilir. XI. Pius özel mülkiyetin “iki yönlü bir karaktere sahip olduğunu, tek tek kişilerle ya da ortak iyiyle ilgili olmasına göre genellikle bireysel ya da toplumsal olarak adlandırıldığını” yazar. Çünkü “Tanrı, insana özel mülkiyet hakkını sadece bireylerin kendileri ve ailelerinin geçimini sağlayabilmeleri için değil, aynı zamanda Yaratıcının tüm insanlık ailesi için tasarladığı iyilerin bu kurum aracılığıyla amaçlarına gerçekten hizmet edebilmeleri için vermiştir” (XI. Pius, 1931: 45).

“Maddi malların özel mülkiyet hakkının köklerini doğal hukuktan aldığını” ifade eden Maritain’e göre de bu hak özünde sadece kişi olarak değil aynı zamanda tür olarak insanla ilgilidir. Nitekim ona göre “özel mülkiyetin kullanımı her zaman şu ya da bu şekilde ortak iyiye hizmet edecek ve herkes için avantajlı olacak şekilde olmalıdır. Çünkü maddi varlıklar doğa tarafından ilk etapta insana ve genel olarak insan türüne bahşedilmiştir” (Maritain, 1944: 40). Alman CDU’nun önde gelen isimleri de insanın ekonomik faaliyetlerinin kutsal sınırlamalara tabi olduğunu dile getirirler. Örneğin “Josef Kannengießer, Hristiyan bir Volk’ta Hristiyan bir düzenden daha azını istemediğimiz için, Tanrı’nın evren düzenine uygun, adil bir ekonomi ve mülkiyet düzeni ile karakterize edilen bir devlet yaratmak CDU’nun en büyük ve temel yükümlülüğüdür” demektedir (Akt. Mitchell, 2012: 115).

Hristiyan demokrat politik ekonomisi kendine özgü bir dağıtıcı adalet anlayışına da sahiptir. Bu dağıtıcı adalet ilkesinin temelinde ise, yine Katolik doğal düzen ya da organik toplum tasarımı yer alır. Bu doğal düzenin bir parçası olan insan toplumunun birliğini ifade etmek için insan bedeni metaforuna başvurulur. Tıpkı vücudumuzun çeşitli organlarının bedeninin varlığını sürdürmesi amacıyla farklı işlevler yerine getiriyor olması gibi doğanın ve onun bir parçası olan toplumun çeşitli kurucu unsurlarının her birinin de kendi yöntemleri ve işlevleriyle benzersiz bir doğaüstü amacın yerine getirilmesine katkıda bulunduğu varsayılır (XIII. Leo, 1891: 19). Bu anlayışın en önemli siyasal sonucu insan toplumunun çeşitli kurucu parçalarının birbirine eşit olmadığına varsayılmasıdır. Başka bir ifadeyle Katolik öğretisi, herkesin ruhanî eşitliğini kabul etse de toplumsal hiyerarşiyi doğal karşılar. Hristiyan demokrat dağıtıcı adalet, her bireyin ve topluluğun doğal düzen tarafından kendisine atanan belirli işlevleri yerine getirebilmesi için gereken yeterli kaynağı hak ettiği ama aynı zamanda bu tür görevlerin işlevsel olarak birbirinden farklı olduğu varsayımıyla birlikte düşünülmelidir. XIII. Leo’ya göre:

“İstisnasız tüm yurttaşlar, bireylerin kendileri için çok avantajlı bir şekilde paylaştıkları bu ortak iyiye katkıda bulunabilseler de ve katkıda bulunmaları gerekse de, herkesin aynı şekilde ve aynı ölçüde katkıda bulunabileceği düşünülmemelidir. Yönetim biçimlerinde ne gibi değişiklikler olursa olsun, devlet içinde farklılıklar ve eşitsizlikler her zaman olacaktır. Toplum başka türlü var olamaz ya da düşünülemez” (XIII. Leo, 1891: 34).

Toplumsal sınıfların varlığı, çeşitli toplumsal birimlerin işlevsel olarak farklılaşmasının mantıksal bir sonucu olarak görüldüğü için toplulukların üretime yaptıkları katkıya bağlı olarak toplumsal servetten farklı miktarlarda pay almalarının doğal olduğu varsayılır. Bu hiyerarşik ve iş bölümüne dayanan toplum anlayışının bir önemli

sonucu da söz konusu toplumsal kesimlerin farklı çıkarlarını “ortak iyi” hedefi doğrultusunda sevk ve idare edecek bir “otorite” anlayışının onaylanması ve hatta onun bir zorunluluk olarak görülmesidir.

Bu dağıtıcı adalet yaklaşımının bir diğer önemli sonucu ise, işçi ve sermaye sınıflarının birbirleriyle çatışmalı bir ilişki içinde olmadıklarının varsayılmasıdır. Nitekim Hristiyan demokrat dağıtıcı adalet anlayışının dayandığı organik toplum fikri, farklı toplum kesimlerinin varlığının hem doğal hem de ortak iynin peşinde koşmak için gerekli olduğu anlamına gelir. Bu sınıfların her biri kendi özel işlevini yerine getirdiği ölçüde herkesin ortak iyisine katkı sağlayacağı için çıkarlarının örtüştüğü düşünülür. Bu bakış açısından (sosyal) adalet, -Platon’un Devlet’te (1992) tasavvur ettiği toplumsal adalet fikriyle de örtüşür bir tarzda- farklı toplumsal sınıflar arasındaki uyum ve iş bölümüne indirgenir ve bu uyumun, aralarındaki işlevsel farklılıkları koruyarak herkesin çıkarına hizmet edeceği öne sürülür. Dolayısıyla Hristiyan demokrasinin ana amaçlarından biri, dikkatleri sınıflar arasındaki çıkar çatışmalarından uzaklaştırıp ortak değer ve hedeflere yöneltmek suretiyle sınıf mücadelesini etkisizleştirmektir.

Bu sınıflar arasındaki uyum fikri bizi bir diğer Hristiyan demokrat ilkeye, yani solidarizme (dayanışmacılık) götürür. Bu sosyo-ekonomik yaklaşımın ana fikri, “özel mülkiyete ve piyasa mekanizmasına izin verilmesi, ancak bunların sosyal adalet adına düzenlenmesi gerektiğidir” (Misner, 2003: 71). Bununla birlikte, solidaristlerin ayırt edici özelliği, piyasa aktörlerinin sosyal adaleti mümkün kılacak şekilde düzenlenmesinin merkezi bir devlet otoritesi tarafından değil, üretim sürecinin kendisinden organik bir tarzda ortaya çıkan çok sayıda doğal topluluklar tarafından (yetki ikamesi) gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmeleridir. Bu düşünce ekolünün en önemli temsilcilerinde biri olan Katolik etikçi ve politik iktisatçı Heinrich Pesch, dayanışmacılığın sosyalizmden farkını şöyle özetler: “Sosyalizm üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılmasını talep ederken, Solidarizmin sloganı şudur: Maliklerin sayısını arttırın!” (Pesch, 2004).

Hristiyan demokrasinin politik ekonomisinin bir diğer önemli unsuru refah devletidir. Hristiyan demokratların ekonomiye bakışını *Sosyal Kapitalizm* (1995) adlı eserinde kapsamlı bir tarzda ele alan van Kersbergen, bu siyasal hareketin iktidarda olduğu ülkelerde uygulanan politik ekonominin bir refah devleti modeline karşılık gelen bir dizi ayırt edici ve tekrarlayan özelliği olduğunu savunur. Sosyal demokrat ve Hristiyan demokrat refah rejimleri arasındaki kimi önemli farklara da dikkat çeken Van Kersbergen’e, göre sosyal demokrasi belirli bir siyasal topluluğun bütün üyelerinin paylaşması gereken ve onlara belirli bir sosyal sınıf ya da statüden bağımsız olarak bir dizi “sosyal hak” tanıyan bir “yurttaşlık” anlayışına dayanır (van Kersbergen, 1995: 177). Buna karşılık, Hristiyan demokrat refah modeli sosyal yardım hakkını yoksulluk, işsizlik, hastalık veya yaşlılık gibi belirli sosyal kategorilerin üyeliğe dayandırır (van Kersbergen, 1995: 179-180). Sosyal demokrat modelden farklı olarak Hristiyan demokrat refah devleti anlayışı ayrıca “statü eşitsizliğinin doğal bir olgu olarak görüldüğü” doğal düzen anlayışına yaklaşmayı ve bunu sürdürülebilir kılmayı amaçlar (van Kersbergen, 1995: 187).

Demokrasi

İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından, yani Huntington’ın (2010) “ikinci kısa demokratikleşme dalgası” adını verdiği dönemde (1943-1962) Batı Avrupa’nın pek çok önemli ülkesinde iktidara gelen Hristiyan demokratlar, demokrasinin kabul görmesi ve yaygınlaşmasını sağlayan ana aktörler olmuştur. Ancak Hristiyan demokrasi günümüzde demokrasiyle özdeşleşmiş olsa da bu hareketin yakın tarihi bize bugün görünenden çok farklı bir anlatı sunar. “Belçika ve Hollanda’nın kısmi istisnası dışında Katolik partiler, başlangıçta parlamenter hükümete ve hatta I. Dünya Savaşı’ndan sonraki kısa Avrupa balayında bile kitlesel demokrasiye şüpheyile yaklaşmıştır” (Kaiser, 2007: 35). Conway, İkinci Dünya Savaşı’ndan önce “Katoliklerin kamusal yaşama katılımlarının modern ilke ve kurumların kabulü anlamına gelmediğinin ve Katolik siyasetinin büyük bölümünde modern siyasal yapılara karşı derin bir güvensizliğin” olduğuna dikkat çeker (Conway, 1997: 19). Dolayısıyla “İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesinden önce Avrupa Katolisizminin baskın tutumunun demokrasiye karşı güvensiz olduğu ve Portekiz, İspanya, Avusturya ve daha sonra Vichy Fransa’sının ruhban-otoriterliğini desteklediği konusunda çok az şüphe vardır” (Almond, 1948: 746). Bu dönemde Katoliklerin demokrasinin kurallarına göre oynamaya razı olmaları aslında onların demokrasiye olan bağlılıklarından değil, oyunun içinde kalmanın dışında kalmaya kıyasla daha avantajlı olmasındandır.

Ancak İkinci Dünya Savaşı’yla birlikte Katolik Kilisesi, sadece insan haklarına değil aynı zamanda demokrasiye yönelik Fransız Devrimi’nden beri süregelen hasmane tutumundan vazgeçmeye ve her iki kavramı da sahiplenmeye başlamıştır. XII. Pius, 1944 yılında yayınlanan *Demokrasi ve Kalkıcı Barış* başlıklı Noel Mesajı’nda,

önceki dönemde benimsenen anti-demokratik yaklaşımdan bir kopuş sergileyerek “hakiki ve sağlıklı bir demokrasi” olarak adlandırdığı bir demokratik özgürlük ve eşitlik idealine destek verir. O, söz konusu mesajında “doğal hukuka ve vahyedilmiş hakikatin değişmez ilkelerine dayanan sağlam bir demokrasi” (XII. Pius, 1944: 47) çağrısı yapar. Katolik Kilisesi’ndeki bu değişim iradesi, savaşın ardından Hristiyan demokraside yaşanacak gelişmelerin de habercisidir. Nitekim geçmişin Katolik partilerinin devamı olan ve artık Hristiyan demokrat olarak anılan partiler çağdaş demokrasiye isteksizce ve pragmatik bir tarzda uyum sağlama çabasını terk ederek gerçekten birer demokrata dönüşmüş ve demokrasiyi öğretilerinin vazgeçilmezi olarak benimsemişlerdir. Katolik partilerin Hristiyan demokrat partilere evrilirken geçirdiği bu büyük dönüşümde iki dünya savaşı arasında Avrupa’nın kalbinde yaşanan faşist ve otoriter rejim deneyimlerinden çıkartılan derslerin önemli payı vardır. Bu dönüşümün bir diğer bir neden ise, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından Soğuk Savaş’ın yarattığı iklimde komünizm korkusunun doruk noktasına ulaşmasıdır. “Bu durum bazı Katolikleri komünist yıkıcılığı önlemenin en iyi yolunun sağlam bir demokratik özgürlükler rejimi olduğu umuduyla demokrasiyi kabul etmeye yöneltmiştir” (Conway, 2020: 174).

Öte yandan Hristiyan demokratlar kendi demokrasi anlayışlarının liberal demokrasilerden farklı olduğunu altını sürekli çizme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hristiyan demokrat söylemin tamamında demokrasinin doğası ve kavramsal tarihine ilişkin belki de en önemli ve sürekli tekrarlanan iddialardan biri, modern demokrasinin insanlık tarihine Hristiyanlık tarafından getirilen kavramsal yenilikler sayesinde mümkün olduğudur. Bu nedenle modern demokrasinin, Hristiyan demokratların aslında canlandırmaya çalıştıkları bir “Hristiyan özü” olduğu sıkça dile getirilir. “Hristiyan temeli olmadan gerçek bir Hristiyan demokrasinin gelişemeyeceğini” savunun İtalyan rahip ve siyasetçi Sturzo’ya göre bunun nedeni “modern demokrasinin Hristiyan medeniyetinin bir meyvesi olması ve Hristiyanlık öncesi klasik Akdeniz demokrasileriyle çok az ortak noktasının olmasıdır” (Sturzo, 1947: 6). Fransız Dışişleri Bakanı Robert Schuman’a göre ise:

“Modern demokrasi varlığını Hristiyanlığa borçludur. İnsanın bireysel özgürlük, herkesin haklarına saygı ve herkes için kardeşçe sevgi yoluyla insan kişisinin onurunu dünyevi alanda gerçekleştirmeye çağrıldığı gün doğmuştur. İsa’dan önce bu fikirlerin hiçbiri formüle edilmemişti. Dolayısıyla modern demokrasi, öğretisel ve kronolojik olarak Hristiyanlığa bağlıdır. İlk olarak Mesih tarafından ilan edilmiş ve daha sonra yavaş yavaş, birçok tereddüt ve bazen bazı ciddi hatalar pahasına kesin ve somut bir şekil almıştır” (Akt. Accetti, 2019: 39).

Hristiyan demokrasinin kendine özgü bir demokrasi olduğu iddiasının en açık ve net formülasyonunu Maritain’de buluruz. Maritain *Hristiyanlık ve Demokrasi* (1943) adlı eserinde modern demokrasinin tüm “sağlıklı bileşenlerinin” aslında “kavramsal köklerinin” Hristiyan geleneği tarafından ortaya konan insanın doğası ve kaderi hakkındaki fikirlerde nasıl bulunduğu dair bir analiz sunar. İlk olarak Maritain, Hristiyan personalizminin temel bir ilkesine başvurur. Ona göre, modern demokrasinin merkezinde yer alan “insan onuru” fikrinin ve buna karşılık gelen “insan kişisinin devredilmez hakları” anlayışının kökleri, Tanrı’nın suretinde yaratılan insan tasarımında bulunur (Maritain, 1943: 28). Demokratik eşitlik fikrinin köklerinin ise, erken dönem Hristiyan evrenselciliğine ve toplumsal eşitlikçiliğine dayandığını ileri süren Maritain, demokrasinin sağlıklı işleyebilmesi için vazgeçilmez olan günümüz Kilise ve devlet ayrılığı fikrinin kavramsal köklerini de “Sezar’a ait olan şeyler ile Tanrı’ya ait olan şeyler” ilkesi bağlamında İncil’e dayandırır (Maritain, 1943: 30-31). Benzer şekilde demokrasinin, Hristiyanlığın “her bir insanın onuru, değeri ve devredilmez hakları” anlayışına dayandığını dile getiren Alman şansölye Adenauer’a göre, “Bizler Hristiyan demokratız çünkü sadece Hristiyan *abendländische* dünya görüşüne, Hristiyan doğal hukukuna ve Hristiyan etiğinin ilkelerine dayanan bir demokrasinin Alman Volk’u için büyük eğitici misyonu yerine getirebileceğine ve onun iyileşmesine yol açabileceğine derinden inanıyoruz” (Adenauer, 1946).

Hristiyan demokratlar, yirminci yüzyılın ortasında -“oydaşmacı demokrasi” olarak da adlandırılan- kendi demokrasi yaklaşımlarını inşa ederken özellikle iki dünya savaşı arası dönemin Avrupa’daki başarısız demokrasi deneyimlerinden kimi dersler çıkarmışlardır. Nitekim bu demokrasiler pek çok örnekte halkların onayıyla hızla otoriter rejimlere evrilmiştir. Bu nedenle Conway, Batı Avrupa’da Hristiyan demokratlar tarafından inşa edilen “savaş sonrası on yılların demokrasilerinin halk karşıtı bir ethosu muhafaza ettiğini” iddia eder. Hristiyan demokratlar ona göre “parlamentar rejimin doğasında var olan çoğunluk diktatörlüğü tehlikesini, bir dizi yasal ve anayasal barikat kurarak önlemeyi amaçlamışlardır” (Conway, 2020: 121). Müller’in “disiplinli demokrasi” (Müller, 2011: 146) olarak adlandırdığı bu yaklaşımın dikkat çeken sonuçlarından biri başta Almanya ve İtalya olmak üzere pek çok Batı Avrupa ülkesinde anayasa mahkemelerinin birbiri ardına kurulması olmuştur.

Referandum gibi doğrudan demokrasi araçları ile başkanlık rejimine karşı durmaları da Hristiyan demokratların geçmiş deneyimlerinden kaynaklanan böylesi kaygılarla bağlantılıdır.

Hristiyan demokratların çağdaş demokrasilerde halkın rolüne ilişkin bu tedirginliği parti ve seçim siyasetlerine de yansımıştır. Nispi seçim sistemine yönelik tercih bu tedirginliğin bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Çünkü “nispi temsil, aşırılık yanlısı partilerin tutarsız protesto oylarına dayalı hızlı bir seçim zaferini engelleyerek, merkezci bir uzlaşma kültürünün dış bariyer duvarlarını güçlendirmiştir” (Conway, 2020: 137). Oyların bireysel adaylardan ziyade partilere verildiği bu sistemde parlamentolardan çok partiler demokrasinin yapı taşları olarak görülmüş ve yeni kurulan demokratik rejimlerin daha kalıcı olması için demokratik süreci toplumun tüm katmanlarına yaymak ve temel toplumsal kurumları bu süreçle ilişkilendirmek istenmiştir.

Böylesi bir uzlaşma kültürünü yaratma çabasının bir sonucu olarak sendikalar, tüketici ve çiftçi birlikleri ve diğer mesleki çıkar grupları gibi toplumsal yapıların karar alma süreçlerine dâhil edilmesi sağlanmış ve bu, dönemin demokrasilerinin önemli bir yönü hâline gelmiştir. Hristiyan demokratlar, “yurttaşların siyaset üzerinde doğrudan etki sahibi olmalarını istemediklerinden, siyasi katılımlarını siyasal partilerle yakın bağları olan ara (sosyo-ekonomik) örgütler aracılığıyla kanallandırmayı tercih etmişlerdir” (Lamberts, 1997: 286). Dolayısıyla Hristiyan demokratlar salt bir siyasal demokrasi değil ama aynı zamanda bir sosyo-ekonomik demokrasiyi de inşa etmek istemişlerdir. Öyle ki “Hristiyan demokrat programların çoğunun temel vurgusu, emekçileri parçası olduğu ekonomik sürecin sorumlu bir ortağı hâline getirerek topluma yeniden entegre etme ihtiyacı üzerinedir” (Bouscaren, 1949: 62). Fransız MRP de böylesi bir ekonomik demokrasiyi “herkesin ekonomik işlerin yönetimine etkin katılımı, daha eşit bir gelir dağılımı ve herkesin haklarına saygı” ile tanımlamakta, “kapitalizme ve totaliter bir devletçiliğe aynı oranda karşı” olduğunu vurgulamaktadır (Akt. Lyon, 1967: 76). Özetle Hristiyan demokrat retorikte demokrasi, sadece bir siyasal rejime değil, ekonomik ve sosyal ilişkilere de nüfuz eden çok daha geniş bir çerçeveye atıf yapar.

Sonuç

Siyaset bilimi literatüründe Hristiyan demokrasinin kendine özgü bir öğretisi olduğunun altını çizme eğilimi vardır. Hristiyan değerleri siyasetlerinin esin kaynağı olarak görmelerine ve sosyal piyasa ekonomisi örneğinde olduğu gibi ilerici sosyal tutumlarına güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Ancak, Hristiyan demokrasi daha geniş bir tarihsel perspektif içinde değerlendirildiğinde, genel olarak Aydınlanma’ya özeldir de Fransız Devrimi’nin temel ilkelerine karşı çıkan gelenekselci akımın bir parçasını oluşturduğu görülür. Bu siyasal hareketin öncülleri on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bazı önemli Batı Avrupa ülkelerinde kurulmaya başlanan ve öncelikli amacı modern ve liberal devletlerdeki din karşıtı ve laikleştirici eğilimlere karşı Kilise’nin ve Katoliklerin yasal konumunu savunmak olan dinsel (Katolik) partileridir. Bununla birlikte giderek modern parlamenter sistem mekanizmalarına uyum sağlayan ve parlamenter siyasetin kendi siyasal hedeflerini yaşama geçirebilmelerine olanak sağladığının ayırıcısına daha fazla varan ve kitleselleşen Hristiyan demokrasi, pragmatik yönü öne çıkan bir hareket olarak değerlendirilebilir. Bu pragmatizm özellikle demokrasi ve insan haklarına yönelik tutumlarında belirgindir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı öncesinde korporatist ve otoriter eğilimleri yerini zamanla daha demokrasinin kanıksanması hatta içselleştirilmesine bırakmıştır.

Hristiyan demokrat partiler genellikle ılımlı muhafazakâr partiler olarak nitelendirilir. Başlangıçta dinsel (Katolik) kimlikleriyle öne çıkan ve daha sonra Hristiyan demokrat adıyla tanınan bu partiler en uygun tarzda, temel fikirlerinden bazılarını benimsedikleri gelenekçiliğin ya da muhafazakârlığın sol kanadı olarak nitelendirilebilir. Geleneğe saygı, insani kusurların farkında olma, toplumdaki doğal sosyal ilişkilere ve dine duyulan toplumsal ihtiyaca vurgu, otorite ve hiyerarşinin yanı sıra insanlar arasında doğal bir eşitsizliğin ya da sınıflı toplumun onaylanmasına yönelik açık bir tercih ile toplumsal uyum ve özel mülkiyetin yanlısı tutum, bu muhafazakârlığın öne çıkan unsurlarıdır. Öte yandan, bu muhafazakâr fikir birikimi Hristiyan demokrasi tarafından personalist ve özgürlükçü bir yönde geliştirilmiştir. Katolisizmin liberal ya da sol kanadı olarak adlandırılabilir olan yanı bu dönüşümü kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte Hristiyan demokrat partilerin vurgusu en azından üç açıdan muhafazakârlıktan farklıdır. Öncelikle, dinsel (çoğunlukla Katolisizmi) savunma partilerinden gelişmişlerdir. Örgütlü dinin haklarını garanti altına almak ve toplumdaki belirli Hristiyan değerlerini sabitlemek istemişlerdir. Ayrıca, büyük ölçüde toplumdaki ara sosyal grupların rolüne odaklanan daha ilerici bir sosyal program (sosyal kapitalizm) geliştirmişlerdir. Son olarak, milliyetçilikten daha az etkilenmişler ve kural olarak daha çok uluslararası iş birliğini hedeflemişlerdir.

Bir siyasal ideoloji ya da öğreti olarak Hristiyan demokrasinin Roma Katolik Kilisesi'yle olan ilişkisi bu alanda çalışan yazarlar tarafından en fazla irdelenen konulardan biri olagelmıştır. Nitekim Katolik Kilisesi sadece inanç konularında değil, inançlıların siyasal ve toplumsal meseleler hakkında nasıl düşünmeleri gerektiği konusunda da bağlayıcı açıklamalar yapan merkezi bir kurum olmuştur. En azından İkinci Dünya Savaşı'na kadar Kilise ile bu Katolik kimlikli partiler arasında daha belirgin ve güçlü bağlar söz konusu iken savaştan sonra bu ikisi arasındaki ilişkiler daha mesafeli bir hale gelmiştir. Hristiyan demokrat partiler artık kendilerini, ilk amaçları Kilise'nin haklarını savunmak olan dini partiler olarak tanımlamamaya başlamışlardır. Nitekim bu hakların anayasal devlet içinde yeterince güvence altına alınmış olması bu ihtiyacı büyük oranda ortadan kaldırmıştır. Ancak Hristiyan demokrat partiler günümüzde hala Hristiyan bir dünya ve insanlık görüşüne atıfta bulunmaya devam etmekte ve toplumda Hristiyan değerlerin savunulmasına önem atfetmektedirler.

Hristiyan demokrasi özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa toplumu üzerinde belirgin bir iz bırakmıştır. Avrupa bütünleşmesi ve Batı Avrupa'nın Atlantik ittifakına bağlanması sürecindeki önemine tekrar atıfta bulunulmalıdır. Ayrıca, Batı Avrupa halklarının önemli bir kısmının otoriter rejimlerden uzaklaşıp demokrasiyi sahiplenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. Hristiyanları ve özellikle de Katolikleri hem aşırı sağa hem de aşırı sola karşı başarıyla savunduğu demokratik anayasal devletle uzlaştırmıştır. Hristiyan demokratlar “mutlakçı” ya da “egemen” devlet karşıtlığı refleksiyiyle, güçlü ara toplumsal gruplara dayanan çoğulcu bir toplum yaratmanın arayışı içinde olmuşlardır. Ekonomik ve sosyal modernleşme sürecini, sanayi toplumundan post-sanayi toplumuna geçişi yumuşak bir el ile yönlendirmiştir. Katolik toplum öğretisi geleneği temelinde sosyal piyasa ekonomisinin ve refah devletinin hatlarının belirlenmesine yardımcı olmuş ve kimi yazarlar tarafından sosyal kapitalizm ya da sosyal piyasa ekonomisi olarak adlandırılan politik ekonomiye şekil vermiştir. Bu şekilde Hristiyan demokratlar sosyo-ekonomik politikalarında kapitalizme insani bir yüz ve sosyal politikaya kapitalist bir alt yapı kazandırmaya çalışmışlardır. Kapitalist piyasa ilişkilerinin tercihini, bunların yol açtığı zararlı etkileri giderme çabasıyla birleştirmişlerdir.

Hristiyan demokratlar Hristiyan değerlerini topluma yerleştirmeye yönelik yoğun bir gayret içinde olsalar da özellikle yetmişli yıllardan itibaren yaygınlaşan sekülerleşme dalgası karşısında tutunabildiklerini söylemek mümkün değildir. Bu bağlamda temel varsayımlarından birinin, yani siyasetin toplumda ancak mütevazı bir rol oynayabileceği ve toplumsal yaşamın gerçek kahramanlarının aslında kişisel inançları, özlemleri ve beklentileriyle insanların bizatihi kendileri olduğu varsayımının geçerliliğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu öncüllerden ortaya çıkan temel tarihsel ve kavramsal sorun hem bireysel olarak Katoliklerin hem de bir örgüt olarak Katolik Kilisesi'nin, siyasi alanın tamamen sekülerleşmesi ile karakterize edilen bir çağda, bu gelişmeyi inkâr etmeye veya tersine çevirmeye çalışmadan, aksine Hristiyan ilke ve değerleriyle tutarlı bir istikamete yönlendirerek, evrensel tarihsel (ve özünde siyasi) misyonlarını sürdürmeye devam etmelerini sağlamanın bir yolunu bulabilmeleri olacaktır.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar, bu makalenin araştırma, yazarlık ve/veya yayın süreci ile ilgili herhangi bir potansiyel çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Mali Destek

Yazar, bu makalenin araştırılması, yazılması ve/veya yayınlanması için herhangi bir mali destek almamıştır.

Yayın Etiği Beyanı

Çalışmada etik dışı bir husus bulunmadığını, araştırma ve yayın etiğine özenle uyulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkı Oranı

Çalışma, tek yazar tarafından yürütülmüş ve raporlanmıştır.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Kaynakça

- Accetti, I. C. (2019). *What is christian democracy: politics, religion and ideology*, Cambridge University Press.
- Adenauer, K. (1946). *Speech at the university of Cologne*, www.konrad-adenauer.de/dokumente.
- Almond, A. G. (1948). The political ideal of christian democracy, *The Journal of Politics*, 10(4), 734-763.
- Aristoteles (2014). *Politika*, (M. Tunçay Çev.), Remzi Kitabevi: İstanbul
- Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı (1985). https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/2712020143139122_tur.pdf.
- Bouscaren, A. T. (1949). The european christian democrats, *The Western Political Quarterly*, 2(1), 59-73.
- Carlson, A. (2007). Europe and the Christian democracy movement: A once and future hope?, *The Linacre Quarterly*, 74 (2), 94-110.
- Carozza, G. P. (2003). Subsidiarity as a structural principle of international human rights law, *The American Journal of International Law*, 97(1), 38-79.
- Colish, M. L. (1975). St. Aquinas in historical perspective: The modern period. *Church History*, 44 (4), 433-449.
- Conway M. (1997). *Catholic politics in Europe 1918-1945*, London: Routledge.
- Conway M. (2020). *Western Europe's democratic age 1945-1968*, Princeton University Press.
- Dierickx, G. (1994). Christian democracy and its ideological rivals: An empirical comparison in the low countries, In D. Hanley (Ed.), *Christian democracy in Europe* (pp.15-31). *A Comparative Perspective*, London: Pinter.
- Dumoulin, M. (1997). The Socio-economic impact of christian democracy in western Europe, In E. Lamberts (Ed.), *Christian Democracy in the European Union:1945-95* (pp.369-375). Leuven University Press.
- Erhard, L. (1958). *Prosperity through competition*, New York: Frederick A. Praeger.
- Fogarty, M. P. (1957). *Christian democracy in western europe: 1820-1957*, University of Notre Dame Press.
- Gerald, M. (1994). *Neo-thomists*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Gutting, G. (2001). *French philosophy in the twentieth century*. Cambridge University Press.
- Halberstam, D. (2009). Federal powers and the principle of subsidiarity, In V. Amar & M. Tushnet (Ed.) *Global Perspectives on Constitutional Law*, (pp.34-47). New York: Oxford University Press.
- Hanley, D. (1994). Introduction: christian democracy as a political phenomenon, In D. Hanley (Ed.), *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, (pp.1-15) London: Pinter.
- Hittenger, R. (2007). Introduction to modern Catholicism, In J. Witte & F. S. Alexander (Ed.), *The Teaching Of Modern Catholicism: On Law, Politics and Human Nature*, (pp. 1-39). Colombia University Press.
- Höffner, C. J. (1997). *Christian social teaching*, Second Edition, Bratislava: Ordo Socialis.
- Huntington, P. S. (2010). *Üçüncü dalga: Geç 20. yüzyılda demokratikleşme*, (E. Özbudun, Çev.). Kilit Yayınları: Ankara.
- Irving, R. (1973). *Christian democracy in France*, New York: Routledge.
- Kaiser, W. (2004). Christian democracy in twentieth-century Europe, *Journal of Contemporary History*, 39(1), 127-135.
- Kaiser, W. (2007). *Christian democracy and the origins of European Union*, Cambridge University Press.
- Kalyvas, N. S. & van Kersberger K. (2010). Christian democracy, *The Annual Review of Political Science*, 13, 183-209.
- Kalyvas, N. S. (1996). *The rise of Christian democracy in Europe*, Cornell University Press: New York.
- Lamberts, E. (1997). Introduction, In E. Lamberts (Ed.) ,*Christian Democracy in the European Union: 1945-1995*, (pp. 9-13). Leuven University Press.
- Lyon, M. (1967). Christian-democratic parties and politics, *Journal of Contemporary History*, 2 (4), 69-87.
- Maritain, J. (1943). *Christianity and democracy and the rights of man and natural law*, San Francisco: Ignatius Press

- Maritain, J. (1944). *The rights of man and natural law*, London: The Centenary Press.
- Maritain, J. (1951). *Man and the state*, Chicago University Press.
- Maritain, J. (1960). *Scholasticism and politics*, Chicago University Press.
- Misner, P. (2003). Christian Democratic Social Policy: Precedents for Third-Way Thinking, In T. Kselman ve J. Buttigieg (Ed.), *European Christian Democracy. Historical Legacies and Comparative Perspectives*, (pp. 68-93). Notre Dame University Press.
- Mitchell, D. M. (2012). *The origins of Christian democracy: politics and confessions in modern Germany*, The University of Michigan Press.
- Moyn, S. (2015). *Christian human rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Moyn, S. (2017). *Son ütopya: tarihte insan bakları*, (F. Ev, Çev), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Müller, J. W. (2011). *Contesting democracy. political ideas in 20th century Europe*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Pesch, H. (2004). *Ethics and the national economy*, Norfolk: IHS Press.
- Platon (1992). *Devlet*, (S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz Çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Pombeni, P. (2000). The ideology of christian democracy, *Journal of Political Ideologies*, (5) 3, 289-300.
- Rommen, H. A. (1945). *The state in Catholic thought: A treatise in political philosophy*, R. Herder Book Co.
- Shadle, A. M. (2018). *Interrupting capitalism: Catholic social thought and the economy*, Oxford University Press.
- Sturzo, L. (1947). The philosophical background of christian democracy, *The Review of Politics*, 9(1), 3-15.
- Urbinati, N. (2018). Subsidiarity and the challenge to the sovereign state, In J. Cohen, A. Arato, A. von Busekit (Ed.), *Forms of Pluralism and Democratic State*, (pp. 188-209). Columbia University Press.
- Van Kersbergen, K. (1994). The distinctiveness of Christian democracy, In D. Hanley (Ed.), *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, (pp. 31-71). Pinter: London.
- Van Kersbergen, K. (1995). *Social capitalism: A study of Christian democracy and the welfare state*, Routledge: London.
- IX. Pius (1864). *The syllabus of errors*, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>.
- VI. Paulus (1965). *Gaudium et spes*, <https://inters.org/Gaudium-et-Spes>.
- VI. Pius (1791). *Charitas (In the civil oath in France)*, <https://www.papalencyclicals.net/pius06/p6charit.htm>.
- XI. Pius (1931). *Quadragesimo anno*, <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11quadr.htm>.
- XI. Pius (1937). *Mit brennender Sorge*, <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11brenn.htm>.
- XII. Pius (1942). *The rights of man, The feast of Christmas and suffering humanity*, Broadcast of Pope Pius XII, <https://www.catholictradition.org/Encyclicals/1942.htm>.
- XIII. Leo (1879). *Aeterni patris*, <https://www.papalencyclicals.net/leo13/l13cph.htm>.
- XIII. Leo (1891). *Rerum novarum*, <https://www.papalencyclicals.net/leo13/l13rerum.htm>.
- XXIII. John (1963). *Pacem et Terris*, <https://www.papalencyclicals.net/john23/j23pacem.htm>.

EXTENDED SUMMARY

As a political movement, doctrine or ideology, Christian democracy hegemonically dominated the political, economic and social life of Western Europe in the second half of the twentieth century. On the other hand, this doctrine certainly did not emerge out of nowhere. The Christian democratic movement and the political parties associated with it are the contemporary manifestation of the political and social dimensions of Catholicism and the Catholic parties that began to emerge in the last quarter of the nineteenth century. Although a diffuse political movement with deep national differences, Christian democracy is clearly rooted in the parties that helped rediscover Catholic identity in post-French Revolution Europe. Although there is a strong affinity between Catholic parties and the Church hierarchy as the antecedents of the parties that emerged in the immediate aftermath of the Second World War, these parties emerged in a sense in spite of the Church and gradually took on their contemporary form.

Therefore, it is not possible to consider the conditions that brought Christian democracy into existence independently of the political and social dimensions of Catholicism. As a matter of fact, the birth and development of this movement has followed a course parallel to the great upheavals, conflicts and compromises in Western European history since the French Revolution, with the Roman Catholic Church and devout Catholics at the center. It is striking to trace the transformation of this ideology, which emerged out of the tensions between tradition and modernity and was initially characterized by profoundly anti-modern elements, in line with contemporary principles and institutions. For the Catholic parties of the past, which were the source of the Christian democratic parties that are the main architects of the democratic era in Western Europe today, were, until the mid-twentieth century, extremely distant not only from parliamentary democracy but also from human rights and freedoms. One of the main reasons for this initial attitude was the position of the Catholic Church towards modern principles and institutions. However, the strong affinity between Christian democracy and the Catholic Church does not mean that the movement is a product or project of Rome. Christian democracy is in a sense a product of the Roman Church's traumatic relationship with modern political organization.

One of the things that the growing body of research on Christian democracy from the mid-nineties onwards can all agree on is the surprisingly limited amount of work on such an important political movement. While there is now a substantial historiography on Christian democracy, it is not comparable to that of ideologies such as socialism, fascism or liberalism. Yet Christian democracy was the main movement that hegemonically shaped the politics and peoples of Western Europe for decades after the Second World War, including the process of European integration and the construction of welfare states. In fact, it is impossible to understand modern Europe without taking Christian democracy into account.

The Christian Democratic parties were also decisively involved in the establishment of welfare states, which are today seen in Europe as among the greatest political achievements of the post-World War II period. The pre-war experience of authoritarian and totalitarian regimes brought a greater commitment not only to parliamentary democracy as the only credible and desirable alternative to Communism, but also to a market economy regulated in part by an interventionist welfare state. While it is now widely believed that it was social democrats who built Western Europe's social security and welfare states, with the exception of Britain and the Nordic countries, the balance in Western Europe has always been in the hands of, and in most cases dominated by, Christian Democratic parties. In the core countries of continental Western Europe - Germany, France, Italy, the Netherlands, Belgium and Luxembourg - it was in fact largely Christian Democrats who played a central role in building the post-war domestic order, especially the welfare state and the modern administrative state.

The fact that the political parties today associated with Christian democracy as an ideology or doctrine are contemporary manifestations of the Catholic parties founded in Western Europe in the last quarter of the nineteenth century and the first half of the twentieth century gives this political movement a religious-cultural dimension. In other words, it is not possible to evaluate the theoretical foundations of Christian democracy apart from the political and social dimensions of Catholicism in general and Catholicism in particular. Indeed, the Catholic Church has always been a central institution that makes binding statements not only on matters of faith but also on how believers should think about political and social issues. In this study, which examines the nature of Christian democracy in relation to its theoretical and theological foundations, the basic principles or

main themes of Christian democracy are analyzed under five main headings. These are anti-materialism, personalism, subsidiarity, social market economy and democracy. However, some other important concepts related to these main themes are also included, albeit in a summarized form due to the constraints imposed by the article format. These include state and society, (distributive) justice and human rights, pluralism, authority and hierarchy, solidarism and the welfare state.