

Christentum und freiheitlicher Verfassungsstaat

Die These, daß der freiheitliche Verfassungsstaat gegen die christlichen Kirchen habe durchgesetzt werden müssen, scheint sich schnell bestätigen zu lassen. Wurde nicht die Französische Revolution, die weithin als Geburtsstunde des modernen Verfassungsstaates gilt, von der katholischen Kirche bekämpft? Sind die Forderungen nach Grund- und Menschenrechten nicht auf den erbitterten Widerstand der Päpste gestoßen? Haben die evangelischen Landeskirchen nicht dem Bündnis von Thron und Altar und dem als *summepiscopus* amtierenden Landesherren nachgetrauert, als die Monarchie längst hinweggefegt und durch die Demokratie ersetzt worden war? Wo immer der freiheitliche Verfassungsstaat auftrat oder sich weiter entwickelte, scheint es zu Konflikten mit den Kirchen gekommen zu sein.

Auch das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 10. August 1995 scheint diese These zu bestätigen: »unter dem Kreuz zu lernen« sei Schülern in einem freiheitlichen Verfassungsstaat mit einem säkularen Schulsystem nicht zuzumuten. Deshalb seien Kruzifixe verfassungswidrig. Staatliche Neutralität, gesellschaftliche Toleranz und freie Schule scheinen mit Hilfe des Bundesverfassungsgerichts gegen die christlichen Kirchen und die ihnen nahestehenden politischen Kräfte durchgesetzt werden zu müssen.

Eine genauere Betrachtung der politischen Ideengeschichte und der Entwicklung politischer Ordnungen zeigt jedoch, daß das Christentum nicht nur nicht der Gegner, sondern der Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates war. Gerade das Christentum vermittelte und vermittelt jene inneren Antriebe und Bindungskräfte, von denen der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt, die er aber nach dem vielzitierten Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde »selbst nicht garantieren kann«.¹

1. Die Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia*

Das Christentum – Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates? Diese These ist schon deshalb erläuterungsbedürftig, weil das Konzept des Verfassungsstaates älter ist als das Christentum. Schon die aristotelische politische Philosophie wird beherrscht von der Frage nach der besten Verfassung, und die beste Verfassung ist für Aristoteles eine gemischte Verfassung, die die Vorzüge der Monarchie, der Aristokratie und der von ihm noch *Politie* genannten Demokratie vereint. Das leitende Interesse der aristotelischen Frage nach der besten Verfassung ist jedoch nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft. »Je besser ... eine Verfassung gemischt ist, desto dauerhafter ist sie.«² Der Bürger war noch ganz dem Gemeinwesen untergeordnet. Er war Teil der Polis, in deren Obhut auch die Verehrung der Götter lag. Die Wissenschaft von der Politik war deshalb die erste der Wissenschaften vom Menschen. Politik und Religion waren nicht geschieden. Im römischen Reich ging diese Einheit von Politik und Religion noch einen Schritt weiter: der Kaiser wurde als Gott verehrt, und er forderte auch diese Verehrung – zum Beispiel von seinen Soldaten. Wenn diese als Christen dem Wort Jesu »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist«³ folgten und die Anbetung des Herrschers verweigerten, mußten sie mit dem Märtyrertod rechnen. Petrus hatte ihnen in seinem Konflikt mit dem Hohen Rat in Jerusalem den Weg vorgezeichnet: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.«⁴

Aus diesen Konflikten der ersten Christen mit den politisch-religiösen Autoritäten entwickelt sich die bis heute gültige und den freiheitlichen Verfassungsstaat tragende Unterscheidung zwischen *Temporalia* und *Spiritualia*, zwischen Politik und Religion. Nicht nur die Polis, die Welt schlechthin wird entgöttlicht. Die Politik wird relativiert, die Herrschaftsgewalt des Königs wird beschränkt. Das Christentum leitet einen Säkularisierungsprozeß ein, der irreversibel ist. Gewiß setzt sich die Unterscheidung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia* mit allen ihren Konsequenzen nicht auf einen Schlag durch. Das Christentum wird erst einmal »Staatsreligion«. Politische Herrscher beanspruchen auch als Christen noch Jahrhunderte hindurch gewisse Kompetenzen in geistlichen Angelegenheiten – sei es bei der Ernennung der Bischöfe, der Papstwahl oder, nach der Reformation, bei der Bestimmung der Konfession der Untertanen. Aber der Investiturstreit des 11. Jahrhunderts war vorprogrammiert. In dem ihn zumindest im Prinzip beendenden Wormser Konkordat von 1122 wird die Unterscheidung zwischen *Temporalia* und *Spiritualia* bekräftigt.

Auch wenn es noch einmal rund sechseinhalb Jahrhunderte dauert, bis

der definitiv auf weltliche Ziele beschränkte Staat in den USA in Erscheinung tritt, auch wenn Reformation und Gegenreformation dem Bündnis von Thron und Altar erst einmal zu neuer Blüte verhelfen und die »geistlichen Fürstentümer« sich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia* wie ein hölzernes Eisen ausnehmen, das Christentum hat die Entwicklung der griechischen Polis und der römischen *res publica* zu einem Kirche und Staat scheidenden Gemeinwesen mit wechselseitiger Beschränkung der Aufgaben und Zuständigkeiten ein für allemal besiegelt. »Daß die politische Geschichte der Neuzeit von weltlichen Staaten geprägt wird, ist eine direkte, gewissermaßen gewollte Frucht des Christentums.«⁵

So grundlegend dieser Einfluß des Christentums auf die Entstehung des modernen Staates ist, es gilt zwei Mißverständnissen vorzubeugen: zum einem dem Mißverständnis, die Grenze zwischen *Spiritualia* und *Temporalia* sei immer eindeutig zu ziehen, zum anderen dem Mißverständnis, diese Unterscheidung sei mit der Errichtung des freiheitlichen Verfassungsstaates ein für allemal gesichert. Was das erste Mißverständnis betrifft, so wissen die Christen, daß die Grenzziehung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia* nicht immer einfach ist. Schon die *res mixtae*, die den Christen und Bürger gleichermaßen betreffenden Angelegenheiten, deren Regelung ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Kirche und Staat erfordert⁶, zeigen, daß die Grenzziehung schwierig werden kann. Geradezu zum Problem aber muß sie werden, wenn der Staat seinen Anspruch durchsetzt, die Grenze der *Temporalia* selbst zu bestimmen oder wenn die Kirchen ihr Wächteramt ausüben und politische Entwicklungen einer sittlichen Bewertung unterwerfen, wie es ihnen vom Evangelium her aufgetragen ist.⁷

Was das zweite Mißverständnis betrifft, so haben auch die vergangenen zwei Jahrhunderte gezeigt, daß die Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia* immer wieder radikalen Anfechtungen ausgesetzt ist. Politische Ideologien und politische Systeme totalitärer Provenienz, allen voran der Marxismus-Leninismus, haben beansprucht, den Menschen durch die Politik von aller Entfremdung zu befreien und zum endgültigen Heil zu führen. Sie haben versucht, sich an die Stelle der Religion zu setzen. Sie wollten selbst Kirche werden. Statt Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit haben sie der Menschheit die Guillotine, das Konzentrationslager und den Archipel Gulag beschert. Aber auch theologische Strömungen wie die Befreiungstheologie haben die Unterscheidung von *Spiritualia* und *Temporalia* in Frage gestellt. »Das Schema von der Unterscheidung der Ebenen ist erschöpft und bietet keine Antwort mehr für die Fragen einer fortgeschrittenen Theologie«, behauptete Gustavo Gutiérrez in seinem Hauptwerk *Theologie der Befreiung*.⁸ Die

Politik wird als leitende, sinngebende Instanz des Menschen inthronisiert, sie wird zum Ort »der Vergeschichtlichung von Gnade und Sünde, von Unterdrückung und Befreiung«. ⁹ Aus dieser Perspektive entbehrt es nicht der Konsequenz, Ayatollah Chomeini als religiösen Propheten zu rühmen, dem es gelungen sei, »aus dem islamischen Glauben heraus ein ganzes Volk zur Erhebung zu bewegen und eine der repressivsten ... Tyranneien dieses Jahrhunderts zu Fall zu bringen«. ¹⁰ Auch dem Islam ist – nicht nur in seinen fundamentalistischen Strömungen – die Unterscheidung zwischen Spirituality und Temporalia fremd. So ist ihm bisher auch der freiheitliche Verfassungsstaat fremd.

2. Der freiheitliche Verfassungsstaat

Der freiheitliche Verfassungsstaat setzt die Unterscheidung von Spirituality und Temporalia voraus. Sein eigentliches Ziel, sein Legitimitätsgrund ist jedoch die Sicherung der Freiheit des Bürgers. Er beruht auf einem anthropologischen Fundament, in dessen Mittelpunkt der Begriff der Person steht. In diesem Begriff sind verschiedene Dimensionen menschlicher Existenz – Leib und Geist, Individualität und Sozialität, Freiheit und Verantwortung, Gottebenbildlichkeit und Ambivalenz – vereint. Der Person kommt eine Würde zu, die jedes irdische Gut übersteigt, die in allen Bereichen der Gesellschaft – in Politik, Wirtschaft, Kultur – Geltung beansprucht und dem Staat vorausliegt. Sie ist vom Staat, unter Umständen aber auch gegen ihn zu schützen. Aus dieser Würde ergeben sich Rechte und Pflichten, die ebenfalls dem Staat vorausliegen und deren Schutz und Förderung seine Legitimitätsgrundlage ist. In geradezu klassischer Weise bringt dies Art. 1 des Grundgesetzes zum Ausdruck: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt (Abs. 1). Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt (Abs. 2). Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht (Abs. 3).« ¹¹

In dieser anthropologischen Fundierung des freiheitlichen Verfassungsstaates ist der Einfluß des Christentums unübersehbar. Die Menschenrechte sind das Fundament des freiheitlichen Verfassungsstaates. Sie gehen von einem personalen Menschenbild aus. Der Staat ist zwar für die Durchsetzung der Menschenrechte von Bedeutung, er konstituiert sie aber nicht. Sie haben eine naturrechtliche Wurzel. Der Mensch hat diese Rechte, weil er Mensch ist. Diese Rechte sind »Naturrechte,

Universalrechte, unantastbare Rechte: Niemand, nicht der einzelne, nicht die Gruppe, nicht die Autorität und nicht der Staat kann sie verändern oder aufheben, weil sie von Gott selbst kommen.«¹²

Die Menschenrechte – ein Erbe des Christentums? Diese Behauptung ist nicht weniger erläuterungsbedürftig als jene vom Christentum als Geburtshelfer des freiheitlichen Verfassungsstaates, hat es doch zahlreiche Konflikte zwischen der katholischen Kirche und jenen Menschen und Gruppen gegeben, die sich bei der Geltendmachung ihrer politischen, kulturellen oder religiösen Interessen auf Menschenrechte beriefen. Menschenrechte galten in ihrer kontinentalen, der Französischen Revolution entstammenden Ausformung als ein Ergebnis der Aufklärung, als Spiegel eines rationalistischen und individualistischen Menschenbildes sowie als Waffe gegen die Kirche. Wer seine individuelle Autonomie unter Berufung auf die Menschenrechte gegen seine sittliche Verantwortung ausspielte, mußte auf den Widerspruch der Kirche stoßen. So wird das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten im 19. Jahrhundert durch eine wechselvolle Geschichte geprägt, in der »Zögern, Einsprüche und Vorbehalte«, ja manchmal sogar Ablehnung, offene Feindschaft und Verurteilung dominieren.¹³ Der Weg zur Rezeption der Menschenrechte in die Soziallehre der katholischen Kirche ist kompliziert. Erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts rücken sie in deren Mittelpunkt.¹⁴ Dennoch hat das Christentum den Menschenrechten den Boden bereitet. »Christliches Erbe in den Menschenrechten sind die Leitgedanken von der Einheit des Menschengeschlechts und von der Gleichheit seiner Glieder, von der Einmaligkeit und der Würde eines jeden Menschen als Person, unverfügbar den anderen und sich selbst, berufen zu Eigenverantwortung, zu Nächstenliebe und zur Bewährung in dieser Welt. Nur im christlichen und nachchristlichen Kulturkreis konnten die Menschenrechte sich entwickeln.«¹⁵

Aus der Erkenntnis der Würde und der Freiheit der Person ergeben sich für eine freiheitliche Verfassungsordnung noch drei weitere Konsequenzen, die ebenfalls ein christliches Erbe in sich tragen: die Demokratie, die Gewaltenteilung und die Zivilgesellschaft. Was die Demokratie betrifft, so ist zunächst nicht nur einem, sondern gleich zwei Einwänden zu begegnen. Ist sie nicht älter als das Christentum? Mußte sie nicht häufig, wie die Menschenrechte, gegen die Kirche durchgesetzt werden? Gewiß stammt die Demokratie aus der griechischen Antike. In der politischen Philosophie des Aristoteles spielt sie eine wichtige Rolle. Aber wie beim Verfassungsstaat ist das leitende Interesse der aristotelischen Reflexion nicht die Freiheit des Bürgers, sondern die Stabilität der Herrschaft und dementsprechend ihre Relativierung bzw. Mischung mit aristokratischen und monarchischen Elementen. Erst das Christentum ver-

leiht dem Konzept der Demokratie – wiederum auf verschlungenen Wegen – seine anthropozentrische und auch seine egalitäre Orientierung.

Die konfliktreiche Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Demokratie erfordert eine zwischen politischer Geschichte und Ideengeschichte differenzierende Betrachtung. Die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts kennt zahlreiche Konflikte. Sie sind vorprogrammiert, wenn demokratische Mehrheiten die Grenzen überschreiten, die auch ihnen gezogen sind. Auch sie unterliegen der Schranke der Menschenrechte und sittlichen Verpflichtungen. Die kontinentale Demokratie, die aus der Französischen Revolution hervorging, tat sich im Vergleich zur angelsächsischen schwer, dies zu akzeptieren. Auch seitens der christlichen Kirchen gab es in beiden Konfessionen wie gegenüber den Menschenrechten so auch gegenüber den Demokratien oft Zögern, Mißtrauen und Ablehnung, die zu dieser konfliktreichen Geschichte beitragen. In der Ideengeschichte ist das christliche Erbe der Demokratie dagegen unübersehbar – zumindest im Konzept der rechtsstaatlichen, die Menschenrechte anerkennenden und von ihnen begrenzten Demokratie. Gewiß war das Christentum gegenüber Staatsverfassungen jahrhundertlang relativ gleichgültig, solange sie nicht in einer Tyrannei entarteten. Hauptkriterium ihrer Beurteilung war die Gewährleistung des Gemeinwohls, nicht die Ordnung der politischen Institutionen. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertrat die katholische Soziallehre in der Frage der politischen Systeme die Position der Äquidistanz. Aber die gleichberechtigte Partizipation aller Bürger am demokratischen Willensbildungsprozeß ist doch eine logische Konsequenz der Menschenrechte und des christlichen Menschenbildes. Die Freiheit und die Würde der Person verlangen eine rechtsstaatliche Demokratie. Sie steht seit Pius XII. zunehmend im Mittelpunkt der politischen Ethik der Soziallehre der katholischen Kirche. Sie hat sich etabliert im christlichen – protestantischen und katholischen – Kulturkreis. Es ist unverkennbar, daß sie nicht nur ein Erbe des Christentums ist, sondern bisher auch vorwiegend im christlichen Kulturkreis Stabilität und Dauer zeigte. Problematisch ist das Verhältnis von Kirche und Demokratie noch im Bereich der orthodoxen Christenheit.

Was die Gewaltenteilung betrifft, so ist sie ebenfalls im christlichen Kulturkreis des Westens entwickelt und praktiziert worden. Von hier aus hat sie als wichtigstes Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie ihren Siegeszug um den Globus angetreten. Gewaltenteilung heißt Machtbegrenzung. Ein erster Schritt zur Machtbegrenzung war bereits die Unterscheidung zwischen *Spiritualia* und *Temporalia*. Als Strukturmerkmal der rechtsstaatlichen Demokratie meint Gewaltenteilung aber mehr als die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt. Sie

meint die Trennung und gegenseitige Kontrolle legislativer, exekutiver und judikativer Gewalt. Sie will die Versuchung zum Machtmißbrauch minimieren und da, wo Macht dennoch mißbraucht wird, die schädlichen Folgen begrenzen. Auch im Konzept der Gewaltenteilung zeigt sich ein christliches Erbe: die Erkenntnis, daß die menschliche Natur ambivalent ist. Der Mensch kann konstruktiv, aber auch destruktiv handeln, die Macht zur Förderung des Gemeinwohls, aber auch zu seiner Zerstörung gebrauchen. Die Gewaltenteilung zieht aus diesem anthropologischen Faktum die Konsequenzen für die Struktur eines freiheitlichen Verfassungsstaates. Wo sie in Theorie und Praxis abgelehnt wird, wie in totalitären Systemen nationalsozialistischer oder kommunistischer Herkunft, da wird mit der Würde und Freiheit der Person immer auch das Christentum bekämpft.

Was schließlich die Zivilgesellschaft betrifft, so zeigt sich auch in ihr – zumindest beim zweiten Blick – ein christliches Erbe. Mit dem relativ neuen Begriff der Zivilgesellschaft wird eine Gesellschaft selbstbewußter und aktiver Bürger bezeichnet, die sich in einer relativ staatsfreien Sphäre der Wirtschaft, der Politik und der Kultur selbst organisieren, in freien Assoziationen, Parteien und Medien artikulieren, die soziale Ordnung gestalten, an der politischen Willensbildung partizipieren und den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht nur tolerieren, sondern als Gemeinwohlbedingung stützen. Die Zivilgesellschaft ist das notwendige Gegenüber zum demokratischen Rechtsstaat. Sie liegt in der Logik des personalen Menschenbildes, auch in der Logik der Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre, insbesondere des Subsidiaritätsprinzips, das seinerseits wieder die Frucht des personalen Menschenbildes ist. Es gebietet dem Staat, jene Angelegenheiten, die kleinere, untergeordnete Einheiten oder einzelne Bürger selbst regeln können, nicht an sich zu ziehen und in allem legislativen und administrativen Handeln auf die Stärkung der Eigenkräfte der kleineren Einheiten und der Bürger zu achten.¹⁶ Sie beruht letztlich auf der anthropologischen Prämisse, daß die Bereitschaft und die Fähigkeit des Individuums, Initiativen zu ergreifen, Anstrengungen auf sich zu nehmen und Leistungen zu erbringen, eine zentrale Voraussetzung für das Gelingen menschlichen Lebens ist.

3. Der soziale Rechtsstaat

Unübersehbar sind die Einflüsse des Christentums auf die Entwicklung des modernen Sozialstaats. Das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe setzte Energien für eine »Erwärmung« des menschlichen Klimas in der Gesellschaft frei, die der antiken Gesellschaft nicht bekannt waren.

Die Sorge für die Armen, die Witwen und die Waisen galt als Aufgabe des christlichen Gemeinwesens, deren sich die Klöster, die Orden und die Spitäler annahmen. In den Ländern der Reformation hat sich insbesondere der Pietismus durch Gemeinden und Stiftungen dieser Aufgabe angenommen. An der Entstehung des Sozialstaats im 19. Jahrhundert waren zwar mehrere geistige Strömungen beteiligt: konservative Vorstellungen von der sozialen Verantwortung der Obrigkeit, sozialistische Konzeptionen von der Verantwortung der Politik für die Gestaltung der Gesellschaft, die liberale Genossenschaftsbewegung, die Kathedersozialisten, der Pietismus und die katholische Soziallehre. Dabei waren nicht nur die beiden zuletzt genannten Strömungen christlich inspiriert. Daß der Staat nicht nur Rechtsstaat, sondern Sozialstaat zu sein hat, daß er nicht nur für Recht und Sicherheit, sondern auch für menschenwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen zu sorgen hat, daß er die Bürger gegen Einkommensrisiken zu schützen hat, die aus Krankheit, Invalidität, Alter und Arbeitslosigkeit erwachsen, daß er soziale Sicherheit, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Integration zu gewährleisten hat, dies ist ein genuin christliches Erbe.¹⁷ *Rerum Novarum*, die erste päpstliche Sozialzyklika von Leo XIII., hat 1891 diese Staatsaufgabe gegen das weitverbreitete Konzept vom Nachwächterstaat unterstrichen. Im Werk des Mainzer Bischofs Ketteler hat diese Enzyklika ihren großen Wegbereiter. In der »Fabrikrede« des badischen Landtagsabgeordneten Franz Josef Buß wurden die sozialstaatlichen Aufgaben bereits 1837 in einem deutschen Parlament formuliert.¹⁸

Der Beitrag der Christen zur Entwicklung des Sozialstaats zeigt sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis und hier nicht nur in Caritas und Diakonie, sondern auch in Gesetzgebung und Politik. Gewiß entsprang die Bismarcksche Sozialgesetzgebung nicht nur pietistischen Motiven, sondern auch dem politischen Kalkül, durch die soziale Besserstellung der Arbeiterschaft die sozialdemokratische Opposition zu schwächen. Aber von den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart wurde die Entwicklung des Sozialstaats entscheidend von Christen in den Parteien des Zentrums und der CDU/CSU mitgestaltet. Bei der Einführung der ersten, noch fakultativen Mitbestimmungsregelungen im Arbeiterschutzgesetz von 1891 war Franz Hitze maßgeblich beteiligt, der zwei Jahre später an der Universität Münster den ersten Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften übernahm. Am Betriebsrätegesetz 1920, das obligatorische Mitbestimmungsregelungen einführt und radikale sozialistische Räteideen ablehnte, waren Franz Hitze und Heinrich Brauns beteiligt. Überraschende Bedeutung für die Entwicklung des deutschen Sozialstaats kommt Heinrich Brauns zu, der als katholischer Priester von 1920 bis 1928 in zwölf Kabinetten als

Reichsarbeitsminister amtierte. Von allen demokratischen Parteien anerkannt, führte er die Arbeitsgerichtsbarkeit als eigenen Gerichtszweig ein, entwickelte das Betriebsverfassungsrecht, das Tarifvertrags- und Schlichtungswesen, vereinheitlichte und verbesserte die Reichsknappschaftsversicherung und löste die Erwerbslosenfürsorge durch die Arbeitslosenversicherung ab. Seine Reformen haben dem Sozialstaat bis heute gültige Impulse gegeben.

Auch an den großen sozialpolitischen Reformen im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik Deutschland – Lastenausgleichsgesetz 1952 und Einführung der dynamischen Rente 1957 – war das Engagement christlicher Politiker, Wissenschaftler und Verbände unverkennbar. Damit soll der Beitrag der sozialdemokratischen Politiker zur Entwicklung des deutschen Sozialstaats nicht geschmälert werden, auch nicht in Abrede gestellt werden, daß auch in der SPD gelegentlich christliche Impulse sichtbar wurden. Aber die sozialdemokratisch geprägten Reformen des Sozialstaats sind – vor allem in den 70er Jahren – doch weit mehr an egalitären Verteilungszielen und an etatistischen Staatskonzepten orientiert als die christdemokratischen, die sich mehr an dem oben skizzierten Menschenbild und dementsprechend am Subsidiaritätsprinzip orientieren.

4. Die internationale Solidarität

Auch bei der Entwicklung einer internationalen Solidarität ist der Beitrag des Christentums sehr groß. Sieht man einmal von den christlich geprägten europäischen Reichen des Mittelalters und der frühen Neuzeit ab, die noch keine nationalen Grenzen kannten, dann ist eine die Nationen relativierende internationale Solidarität die späte Frucht vieler bitterer und blutiger Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Diese bitteren und blutigen Erfahrungen mußten Europa und die Welt machen, wenn Ideologien die politische Macht dominierten, die das Christentum verdrängten oder bekämpften, wie der Nationalismus, der Nationalsozialismus oder der Kommunismus. Initiativen zu einer Politik der internationalen Solidarität tragen unverkennbar die Spuren des christlichen Kulturkreises. Dies gilt für den von Konrad Adenauer, Robert Schumann und Alice de Gasperi initiierten europäischen Einigungsprozeß wie auch für Konzepte und Institutionen zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts. Auch die Gründung der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) 1919, einer Unterorganisation des Völkerbundes und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 tragen diese Spuren.

Das drängendste Problem der internationalen Politik zu Beginn des 3. Jahrtausends nach Christi Geburt ist die Überwindung oder wenigstens Milderung des Nord-Süd-Konflikts. Dem Christentum kommt dabei in Theorie und Praxis eine Schlüsselrolle zu. Die christliche Sozialethik unterstreicht seit langem, daß sich das Prinzip der Solidarität nicht nur auf die innere Ordnung eines Gemeinwesens, sondern auch auf die internationale Ordnung erstreckt. Was im Innern einer Industriegesellschaft üblich ist, daß nämlich die Wohlhabenden über ein progressives Steuersystem, ein solidarisches Sozialleistungssystem und auch caritative Hilfe den weniger Wohlhabenden helfen, damit sie ein menschenwürdiges Leben führen können, muß auch auf internationaler Ebene anerkannt werden.¹⁹ Die christliche Soziallehre appelliert deshalb immer wieder an die Industrieländer, ihre Entwicklungshilfe deutlich zu verstärken. Sie unterstreicht die universale Bestimmung der Güter, die wechselseitige Abhängigkeit der Nationen, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit aller Völker, Kulturen und Religionen für Frieden und Gerechtigkeit und die Einheit der ganzen Menschheit, für die sich die Kirche als Zeichen und Werkzeug versteht.²⁰

Die christliche Soziallehre appelliert aber auch an die Entwicklungsländer zu begreifen, daß sie »die Baumeister ihres eigenen Fortschritts« sind und deshalb »an erster Stelle die Last und die Verantwortung dafür tragen«. ²¹ Auch im Verhältnis der Entwicklungsländer zu den Industrieländern gilt das Subsidiaritätsprinzip. Die Fähigkeit und die Bereitschaft der Entwicklungsländer, eigene Initiativen zu ergreifen, ist die Voraussetzung erfolgreicher Entwicklungshilfe. Um die entsprechenden Einstellungen und Fähigkeiten bei ihren Bürgern zu fördern, müssen diktatorische politische Systeme reformiert und zu demokratischen Systemen hin entwickelt werden. Ohne Rechtssicherheit, Geltung der Menschenrechte und demokratische Partizipationsmöglichkeiten an der politischen Willensbildung ist ökonomischer und sozialer Fortschritt nicht denkbar. Die christliche Soziallehre lehnt sowohl die marxistisch orientierte Dependenztheorie ab, die die Entwicklungsländer in Abhängigkeit von den Industrieländern sieht und letzteren die alleinige Verantwortung für deren Elend zuteilt, mithin die Philosophie des Klassenkampfes auf die internationale Ebene überträgt, als auch die frühliberale Position, die die Entwicklungsländer sich selbst überlassen möchte, mithin die Philosophie des Nachtwächterstaates auf die internationale Ebene überträgt.

Was die praktische Politik zur Überwindung des Nord-Süd-Konflikts betrifft, so wird man gewiß festhalten müssen, daß auch in den Ländern des christlichen Kulturkreises die staatliche Entwicklungshilfe oft hinter den selbst formulierten Zielen, z. B. hinter den 0,7 % des Sozialprodukts,

zurückbleibt und daß die dramatische Dimension des Nord-Süd-Konflikts oft nur unzureichend gesehen wird. Dennoch waren es Länder dieses Kulturkreises, die Entwicklungshilfekonzepte entwickelt, Entwicklungshilfeministerien errichtet und bi- und multilaterale Hilfsaktionen initiiert haben und in denen auch die Kirchen selbst sehr effektive Institutionen der Entwicklungshilfe gegründet haben wie *Misereor* und *Brot für die Welt*, die die Menschen dem Ziel einer internationalen Solidarität ein Stück näherbringen.

5. Die soziale Marktwirtschaft

Eine freiheitliche Verfassungsordnung bedarf auch einer ihr korrespondierenden Wirtschaftsordnung. Dies ist nach heute weltweit verbreiteter Überzeugung die soziale Marktwirtschaft. Ist auch in ihr ein christliches Erbe vorhanden? Die Antwort wird in mehrerlei Hinsicht differenzieren müssen. Die soziale Marktwirtschaft ist als Ordnungskonzept für die Wirtschaft erst ein halbes Jahrhundert alt. Ihr gingen Wirtschaftsordnungen voraus, die entweder durch ungezügelter Wettbewerbsfreiheit oder durch die Eliminierung des Wettbewerbs und die zentrale Lenkung seitens des Staates geprägt waren. Von beiden Modellen distanziert sich das Konzept der sozialen Marktwirtschaft. Es will die Freiheit des Wettbewerbs mit sozialer Sicherheit verbinden. Es will durch eine staatliche Rahmengesetzgebung die Vorteile des Marktes und zugleich die soziale Gerechtigkeit gewährleisten, also auch für jene menschenwürdige Lebensbedingungen sichern, die sich am Leistungswettbewerb nicht beteiligen können.

Die Väter dieses Konzepts, Ludwig Erhard, Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke u. a., sind keine Theologen oder Sozialethiker, aber doch überwiegend evangelische Christen. Sie repräsentieren als Ökonomen ein christliches Erbe. Die christlichen Kirchen beider Konfessionen dagegen tun sich mit der sozialen Marktwirtschaft bis in die 80er Jahre hinein schwer, und die Schwierigkeiten sind auch noch nicht ausgeräumt. Zwar gab es immer schon Sozialethiker, die darauf hinwiesen, daß die soziale Marktwirtschaft in der Logik des christlichen Menschenbildes und der Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität liege²², aber in den Kirchen dominierte lange Zeit eine Perspektive, die weniger auf Produktionsbedingungen und Leistungsgerechtigkeit als vielmehr auf die gerechte, um nicht zu sagen egalitäre Verteilung achtete. Markt und Wettbewerb galten schnell, zu schnell als Feld des menschlichen Egoismus und der Rücksichtslosigkeit gegenüber jenen, die sich am Wettbewerb nicht beteiligen können.

Erst 1991 gibt es in der katholischen Kirche weltweit und in der evangelischen Kirche in Deutschland eine gleichsam offizielle Rezeption des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft als jener Wirtschaftsordnung, die in der Logik der christlichen Soziallehre liegt und aus der Perspektive des christlichen Weltauftrages bejaht werden kann. Die katholische Kirche hat dieses Konzept, ohne es beim Namen zu nennen²³, in der Enzyklika *Centesimus Annus* vom 1. Mai 1991 aufgegriffen. Was Johannes Paul II. in dieser Enzyklika zur Rolle des Marktes, des Gewinns, des Unternehmers und des Staates sagt²⁴, entspricht dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft, das er darüber hinaus schon ein halbes Jahr zuvor explizit gewürdigt hat. Bei der Übergabe des Beglaubigungsschreibens des damaligen deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl Hans-Joachim Hallier am 8. November 1990 erklärte er: »Das System der sozialen Marktwirtschaft, das Ihr Land, vor allem auch unter Berücksichtigung der sozial schwächeren Schichten, über all die Jahre hinweg ständig ausgebaut und verbessert hat, sowie eine in vielen Stürmen bewährte demokratische Staatsorganisation haben sich als erfolgreich erwiesen.«²⁵

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat mit ihrer *Denkschrift* »Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft« das Konzept der sozialen Marktwirtschaft im September 1991 ebenfalls als menschengerecht und sachgerecht gewürdigt.²⁶ So erfreulich und wegweisend diese Dokumente sind, man wird zugeben müssen, daß die Kirchen hier von der freiheitlichen Verfassungsordnung in Deutschland gelernt haben. Sie haben vor allem gelernt zu erkennen, daß menschenwürdige Lebensbedingungen nicht nur vom individuellen Verhalten und von Tugenden, sondern auch von gesellschaftlichen Strukturen abhängen. Sie haben die Erkenntnis vertieft, daß die christliche Soziallehre auch eine Ethik der Strukturen sein muß.

Andererseits beruht das Konzept der sozialen Marktwirtschaft auf Prämissen, die in einer tieferen Schicht doch wieder ein christliches Erbe deutlich werden lassen. Jedes Modell einer Wirtschaftsordnung hat bestimmte Vorstellungen von menschlicher Arbeit, Eigentum und vom Menschen selbst, durch die Fragen der gesellschaftlichen und ökonomischen Ordnung präjudiziert werden. Die Arbeit ist in dieser Perspektive eine Tätigkeit des Menschen, durch die er einerseits die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt sowie Güter und Dienstleistungen schafft, die er zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht und durch die er andererseits sich selbst entfaltet und seine im Intellekt begründete Herrschaft über die Erde ausübt. Sie ist von konstitutiver Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens. Sie setzt ihrerseits wieder eine positive Sicht der Welt voraus, die die Welt als Gestaltungsaufgabe für den Menschen begreift. Das Privateigentum auch an Produktionsmitteln

ist das grundlegende Mittel zur Sicherung von Freiheit und eigenverantwortlicher Lebensführung. Es ist Frucht menschlicher Leistung, trägt auch eine soziale Hypothek und verpflichtet den Eigentümer, es zum Wohle der Allgemeinheit zu gebrauchen. Im Mittelpunkt des Menschenbildes schließlich, von dem die soziale Marktwirtschaft ausgeht, steht der freie, interessierte, Initiativen ergreifende, Eigentum bildende, verantwortliche und leistungsbereite Mensch, der in der Regel bereit und in der Lage ist, für den Unterhalt seines Lebens selbst zu sorgen. Zu den anthropologischen Prämissen dieses Konzepts gehört die Erkenntnis, daß das Wissen des Menschen immer und überall unvollkommen und sein Wille ambivalent ist, daß er nicht völlig aufgeklärt handelt und in der Verfolgung seiner Interessen auf dem Markt zum Wohl aller beitragen, diesem aber auch schaden kann, weshalb dem Staat ordnende, kontrollierende und korrigierende Funktionen zukommen, durch die er die konstruktiven Folgen menschlichen Handelns fördern und die destruktiven begrenzen soll. In diesen Prämissen spiegelt sich unverkennbar ein christliches Erbe.²⁷

6. Zusammenfassung

Die hier erörterten Grundlagen einer freiheitlichen Verfassungsordnung zeigen, daß der freiheitliche Verfassungsstaat seine wesentlichen Elemente einer christlich geprägten Kultur verdankt. Die rechtsstaatliche Demokratie, die Menschenrechte und die Gewaltenteilung, die Zivilgesellschaft, die Sozialstaatlichkeit, die internationale Solidarität und die soziale Marktwirtschaft tragen mehr als nur Spuren jenes personalen Menschenbildes, das uns durch das Christentum geschenkt wurde. Der freiheitliche Verfassungsstaat muß deshalb nicht gegen das Christentum verteidigt werden. Es stellt keinen Angriff auf diesen dar. Eher muß das Christentum als Quelle gepflegt werden, die gewährleistet, daß aus dem Garten des freiheitlichen Verfassungsstaates keine Wüste, kein Archipel Gulag und kein Konzentrationslager wird. Das Kreuz ist gleichsam das Logo dieser Quelle. Es ist gewiß eine Zumutung, aber keine, die unterdrückt, sondern eine, die befreit und erlöst und gewiß eine menschenwürdigere als das Nichts.

ANMERKUNGEN

1 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt 1976, S. 60f.

2 Aristoteles, Politik 1297a.

3 Mt 22,21.

4 Apg 5,29.

5 U. Matz, Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: G. Rüter (Hrsg.), Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegungen in Deutschland. Bonn 1984, S. 33.

6 Dazu zählen z. B. der Religionsunterricht in der Schule, die Ausbildung der Religionslehrer, die Errichtung theologischer Fakultäten, die Militär- und Anstaltsseelsorge.

7 II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 76.

8 G. Gutierrez, Theologie der Befreiung. München/Mainz 1973, S. 72; Ders., Die historische Macht der Armen. München/Mainz 1984, S. 37f. Vgl. auch H. Assmann, Das Evangelium des Technologismus. Technologie und Macht aus der Sicht der Theologie der Befreiung, in: H. Goldstein (Hrsg.), Befreiungstheologie als Herausforderung. Düsseldorf 1981, S. 58ff.

9 L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf 1982, S. 182. Kritisch dazu das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Theologie der Befreiung »Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil«, in: K. Lehmann u. a., Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977, S. 179; M. Spieker, Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: R. Hofmann (Hrsg.), Gottesreich und Revolution. Münster 1987, S. 93ff.; vgl. schon H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 19.

10 L. Boff, a.a.O., S. 88.

11 Vgl. auch Konrad Adenauers Grundsatzrede in der Kölner Universität am 26. März 1946: »Die menschliche Person hat eine einzigartige Würde, und der Wert jedes einzelnen Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz ergibt sich eine Staats-, Wirtschafts- und Kulturauffassung, die neu ist gegenüber der in Deutschland seit langem üblichen ... Der Staat besitzt kein schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenze an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person«, in: Ders., Reden 1917–1967, hrsg. von H.P. Schwarz. Stuttgart 1975, S. 86f.

12 Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* vom 30. Dezember 1988, 38.

13 Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*. München/Mainz 1976, Ziffer 18.

14 Vgl. *Gaudium et Spes* 76, die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in Terris* und die Sozialenzykliken Johannes Pauls II. Vgl. dazu auch M. Spieker, Christen, Grundgesetz und Grundrechte, in: R. Morsey/K. Reppen (Hrsg.), Christen und Grundgesetz. Paderborn 1989, S. 127ff., und J. Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Paderborn 1987.

15 J. Isensee, Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: Ders./P. Kirchhof (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Bd. V: Allgemeine Grundrechtslehren. Heidelberg 1992, S. 374.

16 Pius XI., *Quadragesimo Anno* 79.

17 Vgl. auch F.X. Kaufmann, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 34 (1988), S. 65ff.; G.A. Ritter, Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich. München 1989, S. 29ff.; U. Matz, a.a.O., S. 41; J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Trier 1947, S. 148ff.

18 Wortlaut der Rede Franz Josef Ritter von Buß vom 25. April 1837 über das soziale Problem, in: Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung. Kevelaer 1976, S. 54ff.

- 19 Paul VI., *Populorum Progressio* 59–61; Johannes Paul II., *Sollicitudo Rei Socialis* 44. Vgl. dazu auch M. Spieker, Zivilisation der Solidarität. Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung, in: *Die Neue Ordnung* 49 (1995), S. 184ff.
- 20 II. Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium* 1.
- 21 Paul VI., *Populorum Progressio* 77; II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 86.
- 22 Auf katholischer Seite z. B. Joseph Höffner, Wilhelm Weber, Anton Rauscher, Lothar Roos, Wolfgang Ockenfels; auf evangelischer Seite Martin Honecker und Trutz Rendtorff.
- 23 Der Begriff »Soziale Marktwirtschaft« ist ohnehin nur schwer in andere Sprachen zu übersetzen.
- 24 Johannes Paul II., *Centesimus Annus* 34, 42, 43 und 48.
- 25 Johannes Paul II., Die Deutschen beweisen: Ein neues Deutschland ist entstanden. Ansprache bei der Überreichung des Beglaubigungsschreibens des neuen Botschafters der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl am 8. November 1990, in: Der Apostolische Stuhl 1990. Köln 1990, S. 1122.
- 26 Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh 1991, vor allem S. 33–59.
- 27 Vgl. W. Röpke, Wirtschaft und Moral, in: Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft (Hrsg.), Was ist wichtiger als Wirtschaft? Ludwigsburg 1960, S. 17ff.; Ders., Jenseits von Angebot und Nachfrage. Bern ⁵1979, S. 186; M. Spieker, Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft, in: *ORDO* 45 (1994), S. 189f.