

Vorlesung Allgemeine Staatslehre

Donnerstag, den 19. Mai 2005

Mit der Organisationsform „Staat“ haben wir uns ausführlich beschäftigt. Nun ist es an der Zeit, sich dem zuzuwenden, was der Staat tut, welche Zwecke, Ziele und Aufgaben er hat und welche Mittel (Handlungsformen) er zu deren Erreichung einsetzt. Nachdem ich die Organisation historisch entwickelt habe, wird es nicht überraschen, wenn ich bei deren Tätigkeit ebenso vorgehe.

An den Anfang der historischen Entwicklung gehört eine für den modernen Staat typische, zur Entstehung dieser Organisationsform passende Ausgrenzung. Der moderne Staat ist sektoraler Staat, d.h. mit einem bestimmten menschlichen Lebensbereich befasst er sich nicht. Dieser Tätigkeitsbereich ist die Religion; die dafür stehende Organisation ist nach christlichem Verständnis die Kirche. Die Wirksamkeit des modernen Staates beschränkt sich auf innerweltliche Angelegenheiten. Es gehört nicht zu seinen Aufgaben, sich um das Seelenheil der ihm angehörigen Menschen zu kümmern. Die Allzuständigkeit des modernen Staates ist damit sektoral. Religiöse Fragen sind ausgeklammert.

Die Trennung von Kirche und Staat und die Beschränkung des Staates auf weltliche Angelegenheiten, kurz die Säkularisation, ist eine weitere große Leistung der europäischen und nordamerikanischen Staatslehre, deren Anfänge noch vor der Entstehung des modernen Staates stattgefunden haben und die in anderen Kulturkreisen, man denke an den Islam, erst später, wenn überhaupt vollzogen worden ist. Säkularisation nennt man den Prozess der Trennung von Politik und Religion, von Staat und Kirche. Säkularisation bedeutet die Herauslösung des Politischen und des Staatlichen aus einer vorgegebenen, religiös bestimmten Ordnung. Der Staat wird säkular, d.h. weltlich. Dieser Prozess geht mit der Entstehung des modernen, souveränen Staates einher. Das eine ist die Kehrseite des anderen. Der Staat konnte sich als souveräne Macht etablieren, weil er sich aus religiösen Händeln heraushielt.

In diesem Zusammenhang ist Folgendes zu besprechen:

- die Säkularisation mit dem sektoralen Staat und der Religionsfreiheit als Ergebnissen;
- verbleibende christliche Bedingtheiten des Staatskonzepts;
- politische Utopien, also Heilslehren, die häufig darauf hinauslaufen, dass der Staat überflüssig wird, wenn ein erstrebter Heilszustand erreicht ist;
- das Naturrecht als nicht-staatliches, dem Staat vorgegebenes, überpositives Recht.

I. Der sektorale, säkulare Staat

Die Säkularisierung hat sich in einem langwierigen Prozess gegen den Widerstand der christlichen Kirchen durchgesetzt. Bei alledem ist sie in der Geschichte des (frühen) Christentums angelegt. Im Unterschied zu anderen Weltreligionen hat dieses in seinen Anfängen in einem Spannungsverhältnis zum Staat gestanden. Schon in der Bibel steht: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Got, was Gottes ist.“ (Matt 22, 21) Im Römischen Reich fand das Christentum spät politische Anerkennung, durch Kaiser Konstantin im Jahr 313, nachdem es vorher zum Teil als Gefährdung der öffentlichen Ordnung bekämpft worden war. Im Deutschland des frühen Mittelalters war das Christentum vorübergehend fest in die staatliche Ordnung integriert; es war das Christentum, das den Anspruch der fränkischen Könige auf die Kaiserkrone legitimierte. In dieser Zeit war die politische Ordnung ihrer Substanz nach religiös, eine heilige Ordnung, die alle Lebensbereiche umfasste, noch ungeschieden nach geistlich und weltlich, nach Kirche und Staat. Kaiser und Papst waren nicht Repräsentanten verschiedener Ordnungen, einerseits der weltlichen, andererseits der geistlichen Ordnung. Innerhalb der einen res publica christiana waren sie – beide als heilige Personen – Inhaber verschiedener Ämter.

Das änderte sich mit dem Investiturstreit. Ebenso wie die Entstehung des modernen Staates kann man die Säkularisation in drei historische Phasen einteilen:

- (1) die Zeit vom Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser (ca. 1050 bis 1122 [Wormser Konkordat]) bis zu den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts;
- (2) die Zeit von der Entstehung des modernen Staates bis zur Französischen Revolution;
- (3) die Zeit von der Aufklärung bis zur Gegenwart, die geprägt ist von Technisierung und Globalisierung.

Man könnte meinen, dass eine vierte Periode anbricht, weil die christlichen Kirchen in den europäischen Gesellschaften einen rasanten Bedeutungsverlust erleiden; diese Entwicklung ist in den nach 1945 sozialistisch beherrschten Ländern staatlich gefördert worden, hat sich aber auch in den westeuropäischen Staaten trotz Kooperation von Staat und Kirchen in ähnlicher Weise, wenn auch nicht so offen, sondern schleichend, eingestellt. Noch in den 1960er Jahren hatten die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland eine einflussreiche Stellung und bekannte sich fast die gesamte Bevölkerung zu einer der christlichen Konfessionen. 40 Jahre später haben sich die Verhältnisse grundlegend geändert. Diese Zeitspanne ist kurz, wenn man, zum Vergleich, bedenkt, dass das Christentum seit der Missionierung Deutschlands im 8. Jahrhundert hier fast 1.200 Jahre eine beherrschende Rolle gespielt hat. Die Auswirkungen des Rückgangs des Christentums und der damit einher gehenden Individualisierung auf den Zusammenhalt des staatlichen Gemeinwesens sind derzeit offen; solchen Auswirkungen begegnet man bei fast allen wichtigen politischen Fragen (Alterssicherungssysteme, Arbeitslosigkeit, Bildung und Erziehung, Geschlechterverhältnis).

1. Der Investiturstreit

Der Investiturstreit entbrannte über die Frage, ob der Kaiser das Recht habe, Bischöfe und Äbte einzusetzen (Investitur = Einsetzung). Sieht man den Kaiser als eine heilige Person an und Papst und Kaiser als Organe einer Ordnung, erscheint dies als wenig problematisch. Die Kirche bestritt aber diese Rolle des Kaisers. Sie löste sich als geistliche Organisation aus der geistlich-weltlichen Einheit der *res publica christiana* heraus und verwies den Kaiser in einen ihr untergeordneten weltlich-politischen Bereich. Beides – die Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich und die Unterordnung des weltlichen und den geistlichen Bereich – kam sinnfällig in dem Bann zum Ausdruck, den Papst Gregor VII. gegen Kaiser Heinrich IV. verhängte, nachdem dieser zuvor den Papst auf der Synode von Worms (1076) abzusetzen versucht hatte.

Theologischer Hintergrund dieses Streits war die Zwei-Schwerter-Lehre, die zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt schied und der geistlichen die Oberhand zuwies. Die Trennung von „geistlich“ und „weltlich“, unabhängig von ihrem Rangverhältnis, ist in einer 1983 in den USA erschienenen Studie zur Bildung der westlichen Rechtstradition als „gregorianische Revolution“ bezeichnet worden (Harold J. Berman, *Recht und Revolution*). Diese Trennung habe die Triebkräfte freigesetzt, die seitdem Europa und die westliche Welt

im Verhältnis zu anderen Kontinenten und Kulturräumen expandieren ließen. Alle Revolutionen, die auf die „gregorianische Revolution“ gefolgt seien, hätten nur die Themen neu formuliert, die seit dem 11. Jahrhundert die Schlachtfelder Europas prägen. Die Zwei-Schwerter-Lehre bedeutete keine Entchristlichung der weltlichen Gewalt. Sie bedeutete zunächst nur ihre Entlassung aus dem Bereich des Sakralen, bei fortbestehender religiöser Fundierung.

2. Die konfessionellen Bürgerkriege

Die Lösung auch von dieser Fundierung vollzog sich als zweiter Schritt. Die Spaltung des Christentums in Konfessionen hatte für eine religiös fundierte weltliche Gewalt die Folge, in die Glaubensspaltung mit ihren (bürger)kriegerischen Auswüchsen hineingezogen zu werden. In dieser Situation musste die weltliche Gewalt sich als moderner Staat organisieren, um den Bürgerkriegen ein Ende zu bereiten. Das aber setzte voraus, dass die weltliche Gewalt sich nicht mehr religiös, sondern weltlich definierte und legitimierte. Nur dann nämlich konnte sie bei den Anhängern aller Konfessionen Anhänger finden. Ein Zeitgenosse von Jean Bodin, Michel de l'Hopital, hat das so ausgedrückt: Es komme nicht darauf an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne.

Demzufolge legitimierte die Staatsgewalt sich aus ihrem Dienst an innerweltlichen Zielen: zunächst dem inneren und äußeren Frieden, dann Freiheit und Gleichheit der Bürger, ab dem 19. Jahrhundert soziale Sicherheit der Bürger, ab dem 20. Jahrhundert Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen. Geistliche Dinge nimmt die weltliche Gewalt nur als Mittel zu dem übergeordneten Zweck, inneren Frieden herzustellen, in ihre eigenen Hände und ordnet sie nach der Formel „Cuius regio eius religio.“, die gegenüber der religiösen Wahrheitsfrage indifferent ist. Mit dieser Formel beanspruchten die souveränen Landesherrn keine geistlichen Funktionen. Nur dadurch, dass die Politik sich über die Forderungen der streitenden Religionsparteien stellte als neutrale Instanz, die selbst nicht Partei ist, ließ sich eine befriedete politische Ordnung herstellen.

Bezogen auf die Zwei-Schwerter-Lehre bedeutet dies: Das geistliche Schwert hat wegen der Glaubensspaltung Bedeutung verloren. Das weltliche Schwert gewinnt die Oberhand und löst sich von dem geistlichen Schwert ab. Zwar ist auch der moderne Staat zunächst ein christlicher Staat. Dieser über die Person des Monarchen hergestellte Zusammenhang ist

jedoch äußerlich und tritt in dem Maße zurück, wie der Staat sich von der Person des Monarchen löst. Denn der moderne Staat ist auf das Christentum zu seiner Legitimation nicht mehr angewiesen. Der Staat ist nicht mehr Instrument zur Verwirklichung einer göttlichen Ordnung oder religiöser Ziele. Der Staat ist vielmehr Instrument zur Verwirklichung innerweltlicher Ziele.

3. Die Französische Revolution

Die Französische Revolution brachte diese Entwicklung zum Abschluss und leitete die nächste Phase ein. Religion wird Thema grundrechtlicher Gewährleistung. Die Religion wird damit in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung von Individuen, zu einer Privatsache, die nicht Teil der staatlichen Ordnung ist. Aus deren Sicht ist Religion und sind Kirchen kein konkurrierendes zweites Schwert. „Die Religion ist nicht mehr der Geist des Staates, sondern der Geist der bürgerlichen Gesellschaft. Sie ist nicht mehr das Wesen der Gemeinschaft, sondern das Wesen des Unterschieds. Sie ist aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exiliert.“ (Karl Marx, Zur Judenfrage)

Die beiden Entwicklungsschritte, der Schritt von einer religiösen Ordnung zum souveränen Staat und der Schritt zu einer Privatisierung von Religion, sind in den europäischen Staaten nicht so konsequent vollzogen worden, wie dies meine theoretische Skizze suggeriert. Das macht ein Blick auf die in Europa vorhandenen verfassungsrechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche deutlich. Es gibt nach wie vor Staatskirchensysteme, in denen Staat und Kirche auch organisatorisch nicht getrennt sind (Dänemark, Schweden, Finnland, Griechenland, Großbritannien); Verfassungen, die Staat und Kirche strikt trennen und die Kirchen keine privilegierte Position einräumen, sondern sie so behandeln wie jeden anderen Verein auch, die insoweit laizistisch sind, sind in der Minderheit (Frankreich, Portugal, mit Vorbehalten die Niederlande, auch die Türkei). Die Mehrheit der verbleibenden Mitgliedstaaten der Europäischen Union folgt einem Kooperationsmodell, das Staat und Kirche zwar organisatorisch trennt, das die Kirche aber aus dem Kreis anderer gesellschaftlicher Organisationen heraushebt und für sie eine privilegierte Partnerschaft mit dem Staat vorsieht.

4. Retardierende Elemente

Ausgehend von dieser Beobachtung der Gegenwart überrascht die Feststellung nicht, dass es auch in der Vergangenheit immer wieder Gegenströmungen zur Säkularisation gegeben hat.

Eine solche Gegenströmung war das Modell eines „christlichen Staates“, das in Deutschland im 19. Jahrhundert der Aufklärung von konservativer Seite entgegen gesetzt worden ist und das eine Erklärung dafür gibt, warum der erste Satz der Präambel der Verfassung des Deutschen Reichs (von 1870/71) lautete: „Wir, Wilhelm, von Gottes Gnaden Deutscher Kaiser, König von Preußen, verordnen hiermit im Namen des Deutschen Reichs, nach erfolgter Zustimmung des Bundesrates und des Reichstages, was folgt: ...“ Diese Formel war in Deutschland bis 1918 in Gebrauch.

Die vorerst letzte dieser Gegenströmungen, in denen die Säkularisation durch eine Rückbesinnung auf das Christentum als politischer Ordnungsfaktor angehalten oder zumindest überdeckt worden ist, war die sog. Naturrechtsrenaissance nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Rückgriff auf ein von Gott vorgegebenes Naturrecht war damals eine verständliche Reaktion auf die moralische Katastrophe des Nationalsozialismus und die Diskreditierung allen staatlichen Rechts durch die NS-Diktatur. Sind alle Institutionen des Staates zerstört und alle Normen des Rechts nach 12-jähriger Diktatur korrumpiert, so bleibt für den Neubeginn gar nichts anderes übrig, als sich auf überpositives, religiös fundiertes Recht zu besinnen.

Diese Stimmung kommt gut in der Präambel der Verfassung des Freistaates Bayern zum Ausdruck, die im Februar 1946 in Kraft getreten ist, also weniger als ein Jahr nach dem Ende des Nazi-Regimes: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkriegs geführt hat, in dem festen Entschluss, den kommenden deutschen Geschlechtern die Segnungen des Friedens, der Menschlichkeit und des Rechts dauernd zu sichern, gibt sich das Bayerische Volk, eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“

Doch waren das Übergangsphänomene. Wie wenig verwurzelt das Naturrecht war, wird daran deutlich, dass eine naturrechtliche Entscheidung des BGH aus der Mitte der 1950er Jahre,

heute, ein halbes Jahrhundert später, als lächerlich erscheint, obwohl diese Entscheidung ein zeitloses Thema betrifft: das Verhältnis von Mann und Frau.

BGHZ 11, Anhang, S. 34 (65 f.): „Was die Menschen- und Personwürde angeht, so sind Mann und Frau völlig gleich; und das muss streng in allem Recht zum Ausdruck kommen. Streng verschieden sind sie aber nicht nur im eigentlich Biologisch-Geschlechtlichen, sondern auch in ihrer seinsmäßigen, schöpfungsmäßigen Zueinanderordnung zu sich und dem Kind in der Ordnung der Familie, die von Gott gestiftet und daher für den menschlichen Gesetzgeber undurchbrechbar ist. Die Familie ist nach der Schöpfungsordnung eine streng ihrer eigenen Ordnung folgende Einheit; Mann und Frau sind „ein Fleisch“. ... Innerhalb der strengen Einheit der Familie sind Stellung und Aufgabe von Mann und Frau durchaus verschieden. Der Mann zeugt Kinder; die Frau empfängt, gebiert und nährt sie und zieht die Unmündigen auf. Der Mann sichert, vorwiegend nach außen gewandt, Bestand, Entwicklung und Zukunft der Familie; er vertritt sie nach außen; in diesem Sinne ist er ihr „Haupt“. Die Frau widmet sich, vorwiegend nach innen gewandt, der inneren Ordnung und dem inneren Aufbau der Familie. An dieser fundamentalen Verschiedenheit kann das Recht nicht doktrinär vorübergehen, wenn es nach der Gleichberechtigung der Geschlechter in der Ordnung der Familie fragt. Demgemäß bezeugen die christlichen Kirchen, unter sich völlig übereinstimmend und in völliger Übereinstimmung mit der klaren Aussage der Heiligen Schrift alten und neuen Testaments und mit der uralten Ehe- und Familienordnung der Völker, nach der von Gott gestifteten Ordnung der Familie sei der Mann ihr „Haupt“. Das hat nicht nur sittliche, sondern auch rechtliche Bedeutung ...“

Diese Entscheidung stammt aus dem September 1953. Jede Zeit hat in einem gewissen Rahmen das Recht, über Fragen menschlichen Zusammenlebens ihre eigene Meinung zu haben. Mit Kritik an dieser Meinung möchte ich mich darum zurückhalten. Das ist auch nicht mein Punkt. Vielmehr will ich verdeutlichen, dass die Rückbesinnung auf christliche Werte in den 1950er Jahren ein Stück weit aufgesetzt war und die Säkularisierung nicht dauerhaft aufzuhalten vermochte.

II. Das heutige Verhältnis von Staat und Kirche

Das heutige Verhältnis von Staat und Kirche ist, als Konsequenz dieser Entwicklung, davon geprägt, dass die Bundesrepublik Deutschland ein sektoraler Staat ist. Sektoral meint, dass

dieser Staat auf bestimmte Sektoren des menschlichen Zusammenlebens beschränkt ist. Die religiösen oder moralischen Überzeugungen des Individuums gehören nicht dazu. „Die Staat hat nicht die Aufgabe, seine Bürger zu „bessern“, und deshalb auch nicht das Recht, ihnen die Freiheit zu entziehen, nur um sie zu „bessern“, ohne dass sie sich selbst oder andere gefährdeten, wenn sie in Freiheit blieben.“ (BVerfGE 22, 180 [219 f.]) Darauf zielende Grundrechtseingriffe sind unverhältnismäßig, dies schon deshalb, weil sie keinem verfassungsrechtlich zulässigen Zweck dienen; Fragen der Zweck-Mittel-Relation stellen sich hier erst gar nicht.

Das Verhältnis von Staat und Kirche ist weiterhin davon geprägt, dass die Kirchen sich dem Staat gegenüber auf das Grundrecht aus Art. 4 I / II GG i.V.m. Art. 19 III GG und auf das Selbstbestimmungsrecht aus Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 II / III WRV berufen können.

Das Verhältnis von Staat und Kirche ist drittens davon geprägt, dass beide zwar organisatorisch getrennt sind, in der Sache aber in vielfältiger Weise zusammenarbeiten und zusammenarbeiten dürfen. Die landläufige Meinung, unterstützt leider durch die Kruzifix- oder die Kopftuchentscheidung des BVerfG, das Grundgesetz ordne eine strikte Trennung von Staat und Kirche an, ist falsch. Art. 137 I WRV lautet, dass es keine Staatskirche, also keine organisatorische Verbindung von Staat und Kirche geben darf. Art. 137 I WRV schließt nicht aus, dass die beiden Organisatoren, der (sektorale) Staat und die Kirche(n) zusammenarbeiten. Dass dies nicht verboten sein kann, ergibt sich schon daraus, dass das Grundgesetz selbst eine solche Zusammenarbeit ausdrücklich vorsieht: beim Einzug von Kirchensteuern (Art. 137 VI WRV), bei der Militär- und Anstaltsseelsorge (Art. 141 WRV) oder beim Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an staatlichen Schulen unter kirchlicher Regie (Art. 7 III GG). Ein strikter Laizismus in dem Sinne, dass Religion und Kirche für den Staat keine besonderen Partner sein dürfen, sondern staatlicherseits so zu behandeln sind wie alle anderen gesellschaftlichen Strömungen und ihre Organisationen auch, wäre damit unvereinbar. Ein so verstandener Laizismus stünde auch in einem Widerspruch zu der tatsächlich stattfindenden Zusammenarbeit in den Bereichen Schule, Hochschule, Gesundheitswesen, Kindergärten, sonstige soziale Dienste. Um diesen Rechtsbefund zu kennzeichnen, spricht man von einer positiven oder von einer hinkenden Trennung von Staat und Kirche. Jede dieser beiden Organisationen hat einen Eigenbereich, in welchem sie von der jeweils anderen unabhängig ist. Beide Organisationen dürfen aber zusammenarbeiten,

soweit dadurch nicht Grundrechte Dritter, insbesondere die negative Religionsfreiheit, beeinträchtigt werden.

III. Europäisch-christliche Bedingtheit des Staatskonzepts

Trotz Säkularisation ist dem modernen Staat sein Ursprung im Christentum noch anzumerken. Das wird vor allem bei zwei Fragen deutlich: der Frage nach dem Menschenbild des Grundgesetzes und der Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft.

Das christliche Menschenbild beruht auf der Einzigkeit der Person, der innerweltlichen Einmaligkeit des Lebens und dem Auftrag, sich in der Welt zu bewähren. Der Typus des modernen Staates wird geprägt durch Eigenschaften wie Aktivität, Rationalität, Autonomie, Offenheit gegenüber dem Wechsel geschichtlicher Möglichkeiten und Herausforderungen; der Staat ist konstruiert als ein effizientes Werkzeug für offene Ziele, das primär von seinen Machtmitteln her begriffen wird, Gewaltmonopol und Fähigkeit zu einseitiger Rechtsetzung und Rechtsdurchsetzung.

Zwischen Staat und Christentum besteht ein weiteres Bedingungsverhältnis, weil der Individualismus liberaler Menschenrechte, der nur den individuellen Nutzen als rationales Kriterium akzeptiert, wenn man ihn zu voller Wirksamkeit bringt, den Zusammenhalt von Nation und gesellschaftlichen Verbänden gefährdet. Damit führt die Frage nach den bindenden Kräften auf ein Dilemma, das Ernst-Wolfgang Böckenförde so formuliert hat: *„Der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“* Das sei das große Wagnis, das dieser Staat um der Freiheit willen eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat könne er einerseits nur bestehen, wenn sie die Freiheit, die er seinen Bürgern gewähre, von innen her, aus moralischer Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliere. Andererseits könne der Staat diese Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt im Wesentlichen mit rechtlichen Mitteln, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er selbst in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt habe (Böckenförde, in ders.: Staat, Gesellschaft, Freiheit, stw 163, S. 60 f.). Als Böckenförde dies 1967 schrieb, meinte er noch, das Problem lösen zu können, indem er auch den säkularisierten weltlichen Staat aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben ließ, welche der religiöse Glaube seiner Bürger vermittele. Diese

These ist heute zunehmend fraglich, weil das Christentum in allen europäischen Gesellschaften, merkwürdigerweise auf nicht in den USA, spürbar auf dem Rückzug ist.

IV. Politische Utopien

Als ein möglicher Ausweg präsentieren sich politische Utopien. Es ist kein Zufall, dass das 20. Jahrhundert nicht nur ein Jahrhundert der Entchristlichung, sondern zugleich ein Jahrhundert von Ideologien und Totalitarismus ist. Die Säkularisierung des Staates hat gegenläufige Entwicklungen hervorgebracht, welche den Verzicht auf Transzendenz und religiöse Letztbegründung durch innerweltliche Heilslehren zu kompensieren trachten. Der politische Erfolg solcher Kompensationen beruht darauf, dass Säkularisierung für den Menschen angesichts offenbar vorhandener religiöser Bedürfnisse schwer zu ertragen ist.

Prototyp einer innerweltlichen Heils- und Erlösungslehre ist der Marxismus mit der Zielstellung einer klassenlosen Gesellschaft. Wie viele andere Utopien, sieht der Marxismus ein Absterben des Staates vor. Der Staat sei ein Instrument in den Händen der jeweils herrschenden Klasse. Er werde überflüssig, sobald die Arbeiterklasse mit ihrer sozialistischen Partei die klassenlose Gesellschaft herbeigeführt habe. Nach einer proletarischen Revolution bleibt der Staat als Überbauinstrument aus der Zeit der Klassengegensätze zwar vorübergehend bestehen, obwohl der ökonomische Unterbau radikal verändert wird. Mit Erreichen der klassenlosen Gesellschaft wird die Ausübung politischer Herrschaft und damit der Staat überflüssig. Freilich: dieses Ziel, der sozialistische Endsieg, ist auch nach eigener Einschätzung, von keiner sozialistischen Gesellschaft erreicht worden.

Utopie heißt, wörtlich aus dem Griechischen übersetzt, nirgendwo. Utopien sind Gesamtentwürfe für eine vollkommene, auf dem Prinzip der Gerechtigkeit beruhende Gesellschaftsordnung. Der Name stammt von dem Titel einer entsprechenden Schrift von Thomas Morus aus dem Jahr 1516, in der es um ein Land „Utopia“ geht, dessen – wenige - Gesetze allen Bürgern verständlich seien. In einer neueren Betrachtung meint Josef Isensee, die geographische Lage dieses Landes näher bestimmen zu können: es liege am Antipoden des geltenden deutschen Steuerrechts (Vom Beruf unserer Zeit für Steuervereinfachung, StuW 1994, S. 3 ff.).

Zwei Arten von Utopien sind zu unterscheiden: solche, die vorhandene Zustände zwar ändern wollen, dies aber nur im Rahmen des Möglichen, zwar geleitet von einem Idealbild, das aber nicht in die Wirklichkeit umgesetzt werden soll. Die zweite Art von Utopien ist auf die Verwirklichung eines solchen Idealbildes angelegt.

Die erste Gruppe von Utopien, die in gegenwartskritischer Absicht ein irrales Kontrastmodell aufbaut, kann in zwei Untergruppen zerlegt werden: Positiv- und Negativutopien. Das Grundmodell einer Positivutopie ist Platons Werk „Der Staat“ (Politeia). Bekannte Beispiele für Negativutopien sind George Orwells 1984 oder Aldous Huxleys Brave New World. Die Absicht von Negativutopien besteht darin, negative Entwicklungen vermeiden zu helfen. Das wichtigste Beispiel für eine Utopie des 2. Typus ist der Marxismus, der selbst mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit angetreten ist. Ein anderes Beispiel ist der Nationalsozialismus mit dem Ziel eines Endsieges der germanischen Rasse und einer Welthauptstadt Germania, die sich vom heutigen Berlin mit seinen trivialen Finanzproblemen grotesk unterscheidet.

Utopien des 2. Typs sind mit einer christlichen Weltsicht unvereinbar, weil sie schon auf Erden verwirklichen wollen, was es nach christlichem Verständnis auf Erden nicht geben kann: das Paradies. Für das Christentum typisch ist die Zwei-Reiche-Lehre, die von Martin Luther besonders klar formuliert worden ist, um reformatorischen Übereifer im Zaum zu halten. Die christliche Zwei-Reiche-Lehre unterscheidet streng zwischen dem Reich Gottes und dem Erdenreich. Selbst wer an das Reich Gottes nicht glaubt, muss dieser Unterscheidung im Hinblick auf das Diesseits rationalisierende Wirkung zubilligen: Im Erdenreich hat der Mensch sich zu bewähren; im Erdenreich ist der Mensch aber auch mit der Erbsünde behaftet, was die Menschheit daran hindert, eine vollkommene Gesellschaftsordnung zu errichten. Das Paradies auf Erden ist nicht möglich; es bleibt dem Reich Gottes vorbehalten. Utopien (des 2. Typs) wollen aus christlicher Sicht etwas, was dem Menschen verwehrt ist; sie lehnen sich gegen die göttliche Ordnung auf.

Man muss die christliche Lehre von der Erbsünde nicht teilen, um ihre Resistenz gegen Utopien zu begrüßen und sich zu eigen zu machen. Letzteres tut der freiheitliche Verfassungsstaat, indem er die Menschen nicht verbessern will, sondern so nimmt, wie sie sind, ihre Freiheit anerkennt und schützt und nicht auf die Verwirklichung einer vollkommenen Ordnung ausgeht, sondern auf relativ klar definierte, tatsächlich erreichbare

Ziele: inneren Frieden, Freiheit und Gleichheit vor der Staatsgewalt, soziale Gerechtigkeit. Der Verfassungsstaat träumt nicht von einem schlechthin Guten, sondern von erträglichen Zuständen. Er ist im Ansatz skeptisch. Besonders gut kommt dies in einer dem britischen Premier Winston Churchill zugeschriebenen Äußerung zum Ausdruck, wonach die Demokratie die am wenigsten schlechte Staatsform sei.

V. Politische Theologie

Bei meinen Ausführungen zu Utopien habe ich politische Modelle und staatsrechtliche Begriffe in eine Parallele zu theologischen Begriffen und Modellen gesetzt. Dieser Ansatz lässt sich verallgemeinern. Man bezeichnet ihn als politische Theologie. So wird der souveräne Staat mit dem omnipotenten Gott verglichen, oder der staatsrechtliche Ausnahmezustand mit dem Wunder. Die Kernthese der politischen Theologie lautet: „Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet.“ (Carl Schmitt, Politische Theologie, S. 59 f.; Metaphysik ist die Lehre von den tragenden, nicht erfahr- oder sinnlich wahrnehmbaren Gründen der Welt und des menschlichen Daseins) Von der Warte einer politischen Theologie hat die Säkularisierung seit dem 19. Jahrhundert zwei wichtige Merkmale: die Beseitigung theistischer und transzendenter Vorstellungen, die Bildung eines neuen Legitimitätsbegriffs. Gott tritt immer weiter in den Hintergrund; auch das Staatsrecht kommt im Regelfall ohne die Vorstellung einer dem positiven Recht und den laufenden Geschäften über- und vorgeordneten Instanz aus. An die Stelle des Monarchen tritt das Volk, das sich auflöst in Individuen und Gruppen mit je eigenen Interessen. Könnte de Tocqueville noch sagen, im demokratischen Denken schwebe das Volk über dem ganzen staatlichen Leben wie Gott über der Welt, als Ursache und Ende aller Dinge, so trifft heute die Feststellung Hans Kelsens zu: Er erblickt Wesen und Wert der Demokratie in einem an feste Verfahrensregeln, aber keine materiellen Inhalte gebundenen gesellschaftlichen Interessenausgleich; Demokratie sei unpersönlich und relativistisch.