

Sperrfrist: 21. Januar, 14. 00 Uhr

Hans Maier

Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?

Die Frage, „was wäre, wenn...was wäre anders?“ war in der ernsten Forschung lange Zeit verpönt. Das ist verständlich; denn *beweisen* lässt sich auf diesem Feld so gut wie nichts und *vermuten* fast alles. Aber nachdem auch strenge Methodiker in jüngster Zeit gegenüber dem Kontrafaktischen freundlichere Töne angeschlagen haben (und dies nicht nur im nahegelegenen Feld der Zeitgeschichte), lasse ich die entsprechenden Hemmungen beiseite. Ich will fragen, ob es eine spezielle Beziehung zwischen dem Christentum und dem demokratischen Verfassungsstaat gibt - und ob der Wegfall des einen für den anderen spürbar wäre. Dabei spitze ich die Frage auf die *Entstehungsbedingungen* des *regimen limitatum* zu: Wäre der demokratische Verfassungsstaat, wie wir ihn kennen, ohne das Christentum überhaupt entstanden? Und welche christlichen Impulse sind in ihn eingegangen, in ihm „aufgehoben“?

Ich will diese beiden eng miteinander verbundenen Fragen – sie bilden gewissermaßen das Ob und das Wie unseres Themas - am Beispiel von drei Vorgängen näher verfolgen, die ich, ganz vorläufig, mit folgenden Stichworten charakterisiere: 1. Entgötterung der Welt, 2. Neues Bild des Menschen, 3. Zeit und Verantwortung. - „Christentum“ verstehe ich dabei als ein Ganzes, ungeachtet der zweifellos vorhandenen geographischen, historischen und konfessionellen Trennungen; und mit dem „demokratischen Verfassungsstaat“ ist nicht eine spezifische historisch-nationale Gestalt gemeint, sondern die in der westlichen Geschichte hervortretende (und im demokratischen Zeitalter

unumkehrbar gewordene) Tendenz, politische Gewalt unter ethische und rechtliche Bindungen zu stellen, ihr Ziele vorzugeben und Schranken zu setzen.

I. Entgötterung der Welt

Fragen wir zunächst danach, wie das Christentum die Denk- und Lebensformen der umgebenden politischen Welt verändert hat. Offensichtlich handelt es sich um eine „Umwertung aller Werte“: denn an die Stelle der Einheit von Kult und Politik, an die Stelle des Anspruchs der Polis, „Kirche ihrer eigenen Religion zu sein“ (Joseph Ratzinger), tritt in den neutestamentlichen Zeugnissen eine Zweiheit, wie sie am bündigsten im sogenannten Zinsgroschengleichnis (Mk 12, 13-17) umschrieben wird, wo es heißt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.“

Das bestimmt auch das Verhältnis der frühen Christen zu den politischen Gegebenheiten ihrer Zeit. Das Christentum tritt hervor in einer Welt, in welcher der Friede Roms, die Pax Romana, herrscht. Und es trifft in den ersten Jahrhunderten seiner Ausbreitung auf eine universelle politische Religion: den Kaiserkult. Auf der Höhe der augusteischen Epoche wird das goldene Zeitalter ausgerufen; die Götter sollen *für immer* versöhnt, ein Friede soll *auf ewige Zeiten* gesichert werden. Eine politische Eschatologie breitet sich aus in der gesamten von Rom beherrschten Welt, mit verschiedenen Akzenten in West und Ost, aber mit dem selben universellen Anspruch: Während der Kaiser in Rom als *princeps auctoritate* regiert, wird er in der östlichen Reichshälfte als *Gottheit* verehrt, zu der man um die Fortdauer des Friedens betet.

Der römische Staat war der Erbfolger der griechischen Polis-Idee. Er hatte diese Idee ins Ökumenische erweitert, indem er das Bürgerrecht der Stadt ausgeweitet hatte zu einem römischen Weltbürgerrecht. Er hatte zugleich die alte Polis-Einheit von Kult und Politik erneuert und sie zum zwingenden Gesetz des Reiches gemacht. In der Verehrung der römischen Kaiser gipfelte der Kult der Götter. An diesem Punkt, dem Kaiseropfer, entbrannte der Streit mit dem jungen Christentum.

Die Haltung der frühen Christenheit zu Kaiser, Obrigkeit, politischer Gewalt ist, wie bekannt, nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Quietistische Bescheidung, duldsamer Gehorsam finden sich in den Zeugnissen ebenso wie die herausfordernde These „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29) – Vorbote jahrhundertlang immer wieder aufflammender Kämpfe zwischen christlicher Kirche und weltlichem Regiment. Als Kontinuum in den wechselnden geschichtlichen Situationen treten zwei Züge hervor: Die Christen gehorchen, apostolischer Weisung folgend, der Obrigkeit; und sie beten – selbst in Verfolgungszeiten und ungeachtet ihrer entschiedenen Ablehnung des Kaiseropfers – für den Kaiser und für das Heil des Reiches. Freilich, wem gehorchen, für wen beten sie? Sie gehorchen einer Obrigkeit, die unter Gottes Gericht steht; und sie beten für einen Kaiser, der ein Herrscher ist, nicht ein Gott. Wo Obrigkeit ist, da ist sie im christlichen Verständnis von Gott verordnet. Wo ein Kaiser herrscht, da hat er keine Macht – es sei denn, sie wäre ihm „von oben gegeben“. So ist aller Gehorsam eingebettet in eine fundamentale Reduktion weltlicher Macht: Kein irdischer Herrscher kann sich *post Christum natum* absolut setzen und für das Ganze ausgeben, keiner kann die Geschichte ans Ende bringen, die Götter versöhnen, den Weltfrieden ausrufen.

Mit Christi Inkarnation und Opfertod ist „die Zeit erfüllt“, der Bann irdisch-geschichtlicher Macht gebrochen. Alle Mächte und Gewalten werden durch

Christus „zur Schau gestellt“ und ihres dämonischen Charakters entkleidet. Dämonisch ist nach christlicher Lehre, was sich Gott nennt, ohne es zu sein. Kaiser und Reich, Staat und Herrscher werden zu Dämonen, wenn sie göttliche Allmacht für sich beanspruchen. Diesem Anspruch darf, ja muss sich der Christ widersetzen, denn er weiß, dass er auf Usurpation beruht und damit nichtig ist; er durchschaut die Faszination des Scheingöttlichen als eitles Blendwerk, als Maskerade, als *pompa diaboli*.

Damit werden Staat und Politik etwas anderes, als sie bis dahin waren – sie enthüllen sich in einem radikalen Sinn als menschliche Schöpfung, als „Menschenwerk“. Das Politische ist nichts Göttliches. Es wird – christlich gesprochen, zu sich selbst, zu seinen irdischen Zwecken befreit. Seine eigene, nicht mehr mit Religion und Kult ununterscheidbar verflochtene Geschichte beginnt. In mancher Hinsicht beginnt sie erst jetzt.

So steht *vor* dem Dienst der alten Kirche am Staat in Gestalt von Gebet und Gehorsam ein anderer, fundamentalerer Dienst: die Entdivinisierung, Entgötterung (oder wiederum christlich gesprochen: die Entdämonisierung) des Staates – die Auflösung der spätantiken Symbiose von Kaiser, Reich und Gottesverehrung. Dass dies ein Dienst *am Staat* sei, eine Befreiung des Staates zu sich selbst, ein Schritt zu seiner rechtlichen Bindung, Vergesetzlichung, Kontrolle – das musste heidnischen Betrachtern freilich wie eine Blasphemie erscheinen. Viele verdächtigten daher die Christen, die in ihren Augen die Sorge um die Götter, die *religio*, vernachlässigten, als „Atheisten“.

Aber auch die Christen selbst lösten sich nur langsam von den überlieferten politisch-religiösen Denkweisen. Das zeigen die regelmäßigen Rückfälle in eine – nunmehr christlich gefärbte – Rom- und Reichstheologie in der Geschichte des Christentums seit Konstantin. Allzu nahe lag die Versuchung, auch in

christlichen Zeiten Himmel und Erde immer wieder durch ein forderndes „Gott will es!“ kurzzuschließen und so den welttranszendenten Gott in irdische Kämpfe und Konflikte zu verstricken. Überhaupt: Die leidenschaftlich-gewalttätige Versicherung der Welt in Gott scheint ein ewiges menschliches Bedürfnis zu sein. Man kann die Linien aus bis in die Gegenwart hinein ausziehen. Immer wieder kommt es auch in der Moderne zu Regressionen in die mythische Einheit von Kult und Politik, zur Leugnung des für die Geschichte nach Christus geltenden „eschatologischen Vorbehalts“. Selbst in der abgeschwächten Form der „Zivilreligion“ rivalisiert diese Tendenz bis heute mit den Kräften christlicher Weltfreigabe. Bei vielen herrscht die illusionäre Erwartung, Christus sei der „Ordner der Welt“ und nicht vielmehr deren „tödliche Freiheit“ (Reinhold Schneider).

Dennoch: Die Geschichte des Christentums ist die Geschichte einer fortwährenden Destruktion „politischer Theologien“. Die Lehre von der göttlichen Monarchie scheiterte am trinitarischen Dogma. Die Pax Augustea im Sinn eines ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatologie. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinosen Qualitäten. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert. Darin wird deutlich, dass das Politische im christlichen Äon nicht mehr, wie in der Antike, rundum den Daseinssinn des Menschen bestimmt und beherrscht, dass es vielmehr ein Nicht-Absolutes, ein Vorletztes darstellt, das für den Menschen Dienst- und Instrumentcharakter hat. Der Christ nämlich soll, nach einer Formulierung Augustins, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten“, sondern „pflügen“ – das heißt sie erkennen und konstruktiv weiterbilden.

Ist dieser christliche Exorzismus am selbstbezogenen Staat in den neueren Jahrhunderten schwächer geworden? Kehrt am Ende der Neuzeit die antike Theopolitie zurück? 1929 schrieb Hermann Heller angesichts der modernen Totalitarismen den prophetischen Satz: „Der Staat kann nur totalitär werden, wenn er wieder Staat und Kirche in einem wird, welche Rückkehr zur Antike aber nur möglich ist durch eine radikale Absage an das Christentum“ (Europa und der Fascismus, 1929, 56). Eric Voegelin und Raymond Aron haben die Gewaltregime der jüngsten Vergangenheit – Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus – als „politische Religionen“ bezeichnet. Sie sahen in deren Bemühen um eine quasi-religiöse Dimension politischer Ordnung Parallelen zu den Modellen der antiken politisch-religiösen Einheitskultur. Die modernen totalitären Regime sind aber zugleich auch die Fratze eines pervertierten Christentums, von dem nur äußere Ordnungen, Zwang und Disziplin übriggeblieben sind. Mit ihren „reinen Lehren“, ihren Inquisitionstribunalen und Ketzergerichten, ihren Dissidenten und Renegaten, Apostaten und Proselyten äffen sie problematische Entwicklungen in der Geschichte des Christentums nach. „Was nachgeahmt wird“, sagt Marie-Joseph Le Guillou, „ist oft die Sünde des Christentums“.

Es ist kein Zufall, dass der Auftritt der modernen Gewaltregime Hand in Hand geht mit einem überdimensionalen Wiederaufleben von Personenkult, Vergöttlichung der Herrscher, Apotheose der „toten Helden“ im Umkreis totalitärer Politik. Dafür gibt es nur antike Parallelen. Man denke an die „Pantheonisierung“ Lenins im Mausoleum auf dem Roten Platz in Moskau, an die kultische Verehrung des Revolutionsführers durch Menschen aus Russland und der ganzen Welt (bis heute!), an die Erlösungs- und Auferstehungsdramaturgie der Feiern für die Toten des 9. November im Deutschland Adolf Hitlers, an anbetungsgleiche Aussagen über politische

Führer wie „Er organisierte die Berge / und ordnete die Küsten“ (Stalin) oder: Seine Ideen sind „die Sonne die ewig scheint“ (Mao Tse Tung).

Man könnte denken, das sei heute Vergangenheit, ein Rückfall in mythische Vorstellungen einer „politischen Religion“ sei wenig wahrscheinlich, die Schreckenserfahrungen totalitärer Herrschaft lägen noch zu nahe. Doch der „redivinisierte“ (Eric Voegelin) Staat bleibt nach meiner Meinung auch für die Zukunft eine reale Gefahr – zumal in vielen Teilen der einstmals christlichen Welt das postchristliche religiöse Vakuum fortbesteht. Überall, wo die christliche Scheidung der Gewalten in Frage gestellt wird, wird der Staat notwendigerweise zum Alleinherrscher ohne Appellationsinstanz, zur selbstbezogenen Macht, gegen die sich der einzelne nur unter Aufbietung aller Kräfte des Willens und des Intellekts zu wehren vermag. Es gehört zum Bild einer „Welt ohne Christentum“, dass in ihr mit dem omnipotenten Staat zugleich auch der *Terror antiquus* und der panische Angstschrei der Opfer wiederkehrt.

II. Neues Bild des Menschen

Aber das Christentum hat nicht nur die spätantike Welt „entgöttert“ – es hat auch ein neues Bild des Menschen entworfen. Wie sieht es aus? Wie wird der Mensch in den Texten der Evangelien geschildert? Welche Bedeutung hat die christliche Anthropologie für den Staat und sein Handeln?

Das Neue Testament sieht den Menschen unter mancherlei Winkeln der Fragwürdigkeit. Nicht das Edle, Wohlgeratene, Vollendete steht im Vordergrund – auch Arme, Kranke, Besessene, Hässliche, Niedrige, und gerade sie, haben ihren Platz in den biblischen Erzählungen. Dass sie ebenso zu den

Adressaten der „Frohen Botschaft“ gehören wie die Reichen und Mächtigen dieser Welt, dass auch für die letzten unter ihnen, die am Rand der Gesellschaft leben, der Ruf des Menschensohnes gilt, dass der Ruf zur Umkehr buchstäblich „an alle“ ergeht – das hebt das christliche Menschenbild ab vom griechischen Ideal der Schönheit und „Wohlgeratenheit“, einem Ideal, das nur wenige erreichen können, das den meisten verschlossen bleiben muss.

Der Mensch wird im Christentum auf eine neue Weise gesehen. Er wird in seiner Schwäche, Unzulänglichkeit, Erbärmlichkeit erkannt und ohne Vorurteile angenommen. Krankheiten, Behinderungen gehören mit zu seiner Bestimmung. Die alten Unterscheidungen – „Wohlgeborene“ und „Missgeborene“, Eigene und Fremde, Kulturmenschen und „Barbaren“ - fallen mit der Zeit dahin (es dauert freilich auch in christlichen Zeiten lange!). Jesus ist nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Buße. So ist auch die moralische Sphäre, die Sphäre der Gerechtigkeit nicht mehr die höchste; höher steht die Liebe, um derentwillen „viel vergeben wird“ – eine Liebe, die sich den Menschen erst erschließt, seitdem „der Menschensohn mit Zöllnern und Sündern zu Tisch gesessen hat“. Erik Peterson hat das Neue des christlichen Menschenbildes mit den Worten gekennzeichnet: „Der Menschensohn, der in die Hände des Menschen überliefert wird, muss vieles leiden (Lk 9, 22). Aber in dem Opfer des Menschensohnes vollzieht sich nun ein Austausch der Begriffe vom Menschen. Es stirbt der alte Mensch mit seinen Fanghänden, und es ersteht der neue Mensch, der sich opfert. Wer also eine klare Antwort auf die Frage haben will: ‚Was ist der Mensch?‘, dem ist sie in dem ‚Ecce homo‘ des mit Dornen gekrönten Menschensohnes gegeben“ (Theologische Traktate, Neuausgabe 1994, 136-138).

Das frühe Christentum nimmt diese Linien auf; es entwickelt Formen des Zusammenlebens, die sich von den Gewohnheiten seiner Umgebung deutlich

abheben. Neue charakteristische Elemente treten hervor: die Aufhebung sozialer Schranken; die Praxis des Miteinander (allelon); die Bruderliebe, die Feindesliebe – endlich das Verständnis der Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen in der Welt und als Zeichen für die Völker.

War das frühe Christentum eine Zeit der Distanz, der Kritik an der umgebenden Kultur, der Erwartung des Weltendes und der Wiederkunft Christi, so kehrten sich in der Folgezeit die Akzente um. Mit der Entstehung einer christlichen Gesellschaft in Ost- und Westrom, später im Norden, Nordwesten und Osten Europas erwachte eine stärkere Weltaktivität der Christen. Mit dem Christlich-Werden ganzer Völker wuchs die Kirche im Abendland aus ihrer alten Minderheits- und Diaporasituation hinaus. Kirche und Staat begannen die Menschen eines bestimmten Raumes gemeinsam zu umfassen. Eine Identifikation der Kirche mit der politischen Gemeinschaft des Volkes wurde möglich. Christliche Impulse wirkten vielfältig in die Öffentlichkeit hinein. Der Staat wurde zum erweiterten Leib des Kirchenvolkes. Was wir heute „Volkskirche“ nennen, nimmt seinen Anfang von dieser historischen Konstellation.

Im Unterschied zur antiken Anschauung, die mit Herren und Sklaven als einem selbstverständlichen, „natürlichen“ Faktum rechnete, war das Vorhandensein von Herrschafts- und Diensträngen in einer vom Christentum geprägten Gesellschaft nicht einfach eine naturhafte, mit der Geburt gegebene Tatsache. So musste sich der jeweilige Herrschaftsträger vor seinen Mitmenschen und vor Gott verantworten, da er seine Herrschaft als „Lehen“, als Amt und Auftrag (trust), nicht als willkürlichen Besitz innehatte. Hierin lag die Möglichkeit einer Modifikation von Herrschaft, ihrer Umwandlung in eine Ordnung, in der sich eine allseitige Verantwortlichkeit entwickeln konnte – die Grundvoraussetzung für den modernen Rechts- und Verfassungsstaat.

Kirche und geistlicher Stand waren an diesem Prozess in doppelter Weise beteiligt. Einmal war der Klerus selbst – in Grenzen – ein Aufstiegsstand. Er konnte frei gewählt werden, man wurde nicht ihn hineingeboren. Sodann hielt die kirchliche Predigt und Erziehung über den Hierarchien und Würden, der Pracht und dem Stolz der Mächtigen immer wieder den Gedanken der evangelischen Gleichheit wach. Diese Vorstellung begann vor allem im hohen und späten Mittelalter wirksam zu werden. Sie wurde zum Ferment einer geistigen und politischen Neugestaltung. In den Totentanzdarstellungen malte sich die Zeit ein Gegenbild ihrer pupurn-hochmütig einherschreitenden ständischen Ehren und Würden. Der große Rollentausch am Jüngsten Tag war ein Leitmotiv in der Predigt der Bettelmönche. So differenzierte die Kirche das adelig-bäuerliche Herrschaftsgefüge, formte es aus einem Verhältnis von Gewalt und Gehorsam zu einem Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten um. Erst dadurch konnten aus Machträgern und Machtunterworfenen „Stände“ innerhalb eines größeren Ganzen werden. Unreflektierte Machtausübung wurde zur Wahrnehmung eines „Amtes“. Noch die reformatorische Sittenlehre und in ihrer Fortsetzung die christliche Staatslehre eines Seckendorff stand in dieser Tradition, wenn sie die weltlichen Stände, Obrigkeiten und Untertanen in eine christliche Ordnung eingefügt und durch „allgemeine Vergliederung und Einleibung in die Gemeinschaft der Kirche“ zu einem „geistlichen Leibe“ verbunden sah.

So versteht man, dass sich im Schoß der Kirche eine Vielzahl von Tätigkeiten entwickelte, die wir heute ganz unreflektiert als „staatlich“ empfinden: Personenstandswesen, Sorge für Arme und Kranke, Einrichtungen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft. Das waren keine Usurpationen. Dem Staat – der noch kaum existierte – wurde nichts weggenommen. Vielmehr entstanden diese Tätigkeiten unmittelbar aus dem Eingehen der Kirche in die Welt. Sie

standen im Dienst einer sich allmählich ausformenden christlichen Ordnung des Lebens. So der Personenstand: der einzelne wurde – über Familie, Sippe, Stand hinaus – in seiner Individualität erkannt. So Erziehung und Bildung: die breite Wirkung christlicher Lehren wäre nicht möglich gewesen ohne sie. So das Armen- und Krankenwesen: in einer christlichen Umwelt durfte kein Mensch ins Leere fallen. Hier sind Elemente moderner politischer Kultur vorgeprägt: es gibt in der Antike keine *institutionellen* Einrichtungen, die modernen Schulen, Fürsorgeanstalten, Krankenhäusern vergleichbar wären.

So hinterlässt das biblische Menschenbild deutliche Spuren in der Geschichte des modernen Rechtsstaats, Sozialstaats, Kulturstaats. Das Bild des leidenden, geopferten Menschensohnes hält die Erinnerung wach an die Leidenden und Armen – und an die Pflichten der Gesunden, Reichen, Mächtigen ihnen gegenüber. Das christliche Kreuz wirft die Frage auf nach dem Sinn von Leid und Tod. Es erinnert an die Grenzen menschlichen Handelns und Planens und leistet dadurch Aufklärung über den Zustand der wirklichen Welt.

Auch hier kann man die Frage stellen: Existiert der heutige Rechts- und Sozialstaat, der den Menschen in seiner Individualität und Sozialität schützt, seine Entfaltung möglich macht und ihn im Alter, in Krankheit und Not nicht im Stich lässt, unabhängig von seinen christlichen Ursprüngen? Trägt er sich – wie vieles in postchristlichen Zeiten – „von selbst“, ohne einer geschichtlichen oder geistigen Begründung zu bedürfen? Oder braucht er noch den christlichen Bezugsrahmen?

In der Tat sind viele Anstöße des Christentums in die politischen Sachstrukturen der Moderne eingegangen. Wir vertrauen darauf, dass Menschenwürde und Menschenrecht, Freiheit und sozialer Ausgleich für alle einleuchtend, überzeugend, selbst-evident sind – tatsächlich scheinen sie es weithin zu sein.

Und doch wissen wir nicht, ob die Kultur des Sozialstaats den Untergang der Nächstenliebe überstehen würde, ob die Solidarität mit dem Nächsten nicht verschwinden müsste, wenn dieser nur noch der Fremde, der Andere wäre, der Konkurrent, ja der Feind. Und kann es so etwas wie soziale Verantwortung überhaupt noch geben, wenn der Schutz des Lebens grundsätzlich in Frage gestellt wird, sei es nun das Leben der Ungeborenen oder das der Alten, Behinderten, Dementen?

„Nicht alles Leben ist heilig“ – so zitierte DER SPIEGEL in Heft 48/2001 den in Princeton lehrenden australischen Bioethiker Peter Singer. „Wir fällen Entscheidungen darüber, welche Art von Leben wir fortsetzen wollen und welche nicht.“ Singer spricht von einer Revolution der Ethik, von einer kopernikanischen Wende, hervorgerufen durch neue biologische Erkenntnisse über das Frühstadium wie über das Endstadium des Menschen. Seine ‚nejustierte‘ utilitaristische Ethik läuft darauf hinaus, dass nur der Mensch, der über ein Bewusstsein verfügt, nicht aber ‚jeder atmende, warme menschliche Organismus‘ über Menschenrechte und Menschenwürde verfüge. Singer weist auf den Wandel der Werte hin – und auf die Tatsache, dass in älteren Kulturen die Tötung von Neugeborenen keineswegs als grausam galt. ‚Im antiken Griechenland wurde ein Kind erst nach 28 Tagen in die Gesellschaft aufgenommen – vorher durfte man es in den Bergen aussetzen...‘ Singer kann sich nach eigenem Bekunden eine Gesellschaft vorstellen, die ‚eine Unterscheidung machen würde zwischen den Babies, die wirklich geliebt und aufgezogen werden, und anderen, die man der Wissenschaft spendet.‘ Das volle Lebensrecht will er einem Neugeborenen erst nach einer Phase von 28 Tagen zuerkennen – gleichfalls eine aus dem antiken Griechenland entlehnte Idee.

Einer der Väter der Genforschung, Erwin Chargaff, hat schon vor Jahren sein Erschrecken darüber geäußert, dass im gegenwärtigen Forschungsdiskurs dem

Machbaren keinerlei ethische Schranke mehr entgegenzustehen scheine. „Der Ton im Labor hat sich unerhört verändert. Es war anfangs tatsächlich bukolisch, wie eine freudige Angelpartie. Die Sprünge, die man jetzt macht, sind dagegen schreckenerregend...ich meine seit langem, dass die Molekularbiologie über die Stränge schlägt und Sachen tut, die sie nicht verantworten kann“ (FAZ, 2.6.2001).

Nicht nur bei Naturwissenschaftlern, Philosophen, Ethikern weckt die Gentechnik widersprüchliche Gefühle, die zwischen utopischen Erwartungen und der Furcht vor unkalkulierbaren Risiken schwanken. Die bioethischen Debatten beschäftigen auch ein breites Publikum. Ein 2003 erschienenes Buch mit dem Titel „Was wollen wir, wenn alles möglich ist?“ enthält 8500 Fragen von Bürgern zur Bioethik, die im Internet gesammelt wurden. Sie spiegeln Hoffnungen und Ängste. „Werden Eltern behinderter Kinder eines Tages bestraft? lautet eine der Fragen, eine andere: „Heißt das, dass jede Behinderung eines Menschen nun noch mehr niederschmetternde Blicke auslösen wird, die da signalisieren, warum haben dich deine Eltern nicht verhindert?“ „Kann man bald auch ein gewünschtes Verhalten züchten?“ „Jede Geburt ein Volltreffer! Schön, schlau und kerngesund. Was passiert mit den Nieten?“ Andere fragen: „Wenn man mit einem Leben tausend andere retten könnte, kann man dieses eine Leben dafür opfern?“ „Ist es nicht an der Zeit, den hippokratischen Eid umzuformulieren, um klare Grenzen abzustecken?“ „Defekte Gene – selber schuld?“ Und wieder andere: „Wer hat eigentlich beschlossen, dass ein Mensch mit Down-Syndrom kein lebenswertes Leben hat?“ „Kann sich keiner vorstellen, dass man auch mit Behinderung glücklich sein kann?“ „Wer darf darüber entscheiden, was ethisch ist und was nicht?“ Und zugespitzt: „Ich bin schizophren. Werde ich jetzt bald getötet?“ (zit. nach SZ 25.9.2003).

Eines zeigen diese Fragen deutlich: Vieles Moralische versteht sich in unserer Gesellschaft nicht mehr „von selbst“. Die festen Überzeugungen – „Das tut man einfach nicht, das ist unmöglich! – sind ebenso im Schwinden wie der Konsens über die Heiligkeit und Unverfügbarkeit des Lebens. Vieles lange Zeit hindurch Selbstverständliche muss heute ständig neu diskutiert, begründet, verteidigt werden. Die allen gemeinsamen, „egalitären“ Voraussetzungen von Moral und Recht geraten aus dem Blick. Daher die Konjunktur der „Ethikräte“ und die Verwandlung vieler Normen in flexible Positionen eines offenen, nie abgeschlossenen „Diskurses“. Vor allem die Stellung des behinderten Lebens in der Gesellschaft gerät angesichts immer besserer und früherer biomedizinischer Erkenntnis- und Verhütungsmöglichkeiten in Gefahr. Es droht zu einem der Abwägung unterworfenen „Gut unter Gütern“ zu werden. Auf die drohenden Gewöhnungseffekte solcher Instrumentalisierung, auf den unvermeidlichen Verlust kultureller Überlieferungen, die bisher allen gemeinsam waren, und das moralische Vakuum, das entstehen muss, wenn Menschenwürde und ‚Heiligkeit des Lebens‘ zur Disposition gestellt werden, haben jüngst Jürgen Habermas, Wolfgang Frühwald und Ernst Wolfgang Böckenförde eindringlich warnend hingewiesen.

III. Zeit und Verantwortung

Ein drittes Fundament des modernen Verfassungsstaates hängt deutlich mit christlichen Überlieferungen zusammen: ich meine das Gefühl für den Wert der Zeit, ihre Unwiederbringlichkeit und Unwiederholbarkeit – und das daraus erwachsende „responsible government“, die Wahrnehmung politischer Aufgaben in festen, kontrollierbaren Verantwortungszeiten und –räumen.

Es hat sich dem westlichen Menschen in Jahrhunderten christlicher Erziehung tief eingeprägt, dass die Zeit eine Frist ist, begrenzt und kostbar, und dass sie unaufhaltsam voranschreitet, dem Ende zu. Aus diesem Gefühl erwuchs eine strenge Kultur der Lebensgestaltung, eine Ordnung des Zählens, Messens, Einteilens, die vom Stundengebet der Mönche bis zum Kalender der Kaufleute, vom altchristlichen „Ora et labora“ bis zum modernen Countdown, vom Computus der Computisten, die im Frühmittelalter den Ostertermin berechneten, bis zum modernen Computer reicht. Arno Borst hat diese sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhänge in seinem Buch „Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas“ (21991) eingehend dargestellt.

Das Christentum hat deutliche Spuren in unserem Zeitbewusstsein hinterlassen. Die Abkehr von sozial differenzierten Ortszeiten, die Zählung und Messung der Zeit nach allgemeinen Maßstäben, die Entstehung einer einheitlichen Weltzeit – das alles hängt mit der Kultur der Zeiteinteilung und Zeitverwendung zusammen, wie sie seit den Anfängen der Christenheit vor allem in den Klöstern (aber auch in der Liturgie, im christlichen Kalender, im Kirchenjahr) entwickelt worden war. Ganz selbstverständlich zählen wir unsere Jahre nach einem Ereignis, das nicht am Anfang, sondern in der Mitte der Geschichte liegt, der Geburt Jesu Christi. In Handel und Kommunikation, in der Erinnerungskultur, in den Datierungen geschichtlicher Ereignisse gilt die christliche Zeitrechnung sogar global - selbst in Gebieten mit anderer Zeitrechnung (China, die islamischen Länder usw.) wird - zumindest ergänzend - nach ihr gerechnet.

Auch die modernen Instrumente der Zeitmessung sind in einer christlichen Zivilisation entstanden. Moderne Zeit als „gezählte Zeit“ beginnt mit der mechanischen Uhr, beruhend auf der Spindelhemmung mit Waagbalken, die im späteren Mittelalter – also in Europas „Erster Moderne“ – erfunden wurde. Zwar folgte die Konjunktur der Uhren bald eigenen wirtschaftlichen,

wissenschaftlichen, künstlerischen und modischen Gesetzen Aber noch in der europäischen Expansion seit dem 15. Jahrhundert, in Mission und Kolonisation erscheinen Uhren zunächst in einem christlichen Kontext. Als europäische Jesuitenpatres im 16. Jahrhundert in China missionieren, führen sie Uhren mit sich – diese öffnen ihnen sogar die Pforten des kaiserlichen Palastes in Peking. Bis zur Auflösung ihrer Mission leitete immer ein Jesuit die Uhrenwerkstatt und –sammlung des Kaisers. Auch Franz Xaver soll schon 1550 Yoshitaka Ouchi, dem Gouverneur vom Yamaguchi, eine Uhr überreicht haben – nach allgemeiner Meinung die erste mechanische Uhr europäischer Herkunft in Japan (Carlo M. Cipolla).

Die Uhr ist ein Ausdruck der Herrschaft über die Zeit. Auch der christliche Kalender erwuchs aus einem Herrschaftsanspruch: Christi Herrschaft über die Zeit war für Christen der Anlass, die Orientierung an der kaiserlichen Zeitrechnung zu überprüfen – eine Entwicklung, die dann zu einer eigenen christlichen Zeitrechnung führte. Seit 525 ist die Zählung *nach* Christi Geburt bezeugt. Die Jahre *vor* Christi Geburt zählte man noch lange – jüdischer Übung folgend – von Erschaffung der Welt an. Erst in der Neuzeit, genauer in der Aufklärung, wurde auch die Zählung nach rückwärts allgemein üblich – die Gründe lagen in der größeren Präzision gegenüber den stark divergierenden Daten der Welterschöpfung. Während noch Bossuet mit beiden Zählungen gearbeitet hatte, verwendete Voltaire die „volle“ prospektive und retrospektive Zeit-Zählung: nach Christus und vor Christus.

Auch der moderne Verfassungsstaat hat, wenigstens indirekt, einen seiner Ursprünge im christlichen Umgang mit der Zeit. Denn das Christentum macht politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen. Damit werden die überlieferten Formen politischer Identifikation des einzelnen mit der Bürgergemeinde brüchig. Es genügt jetzt nicht mehr, dass der politisch

Handelnde für die Bürgerschaft das Äußerste wagt und sich mit seiner Gemeinde – wenn er erfolgreich ist und nicht untergeht - in ewigem Ruhm verbindet. Die bedingungslose bürgerliche Hingabe, der „Heimfall ans Allgemeine“ (Jacob Burckhardt) – Kern des antiken politischen Ethos – wird in christlichen Zeiten fragwürdig. Die Vergöttlichung erfolgreicher Feldherrn, Magistrate, Kaiser erscheint als pure Blasphemie. Während die Antike in Gestalt des Heros und der Tragödie die Vergangenheit unmittelbar in die Gegenwart hineinreißt (und sie damit aus Zeit und Vergänglichkeit herausnehmen will), stellt das Christentum Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Verantwortungsräume der politisch Handelnden klar und scharf nebeneinander. Am Beispiel des Ruhmes enthüllt Augustin die Selbstbezogenheit, die latente Verantwortungs-Unfähigkeit der antiken politischen Kultur. Der Staat wird von ihm entschlossen in die Zeit gestellt und auf das Recht gegründet. Denn ohne Gerechtigkeit sind die Staaten nach seinem berühmten Wort nichts als „große Räuberbanden“.

Verantwortung wird in christlichen Zeiten neu und strenger gefasst: Wie der Mensch über sein ganzes Leben Rechenschaft ablegen muss vor dem ewigen Richter, so wird jetzt auch der politische Bereich zum Raum persönlicher Verantwortung; jeder Schritt muss bedacht, jede Handlung überlegt und abgewogen werden. In den Fürstenspiegeln entwickeln sich Formen einer religiös-pädagogischen Ethik. Mittelalterliche Politik arbeitet mit religiös begründeten Instrumenten und Sanktionen. In der Neuzeit macht der Katholizismus die Herrscher rechenschaftspflichtig gegenüber Kirche, Priestertum, Gewissen. Im Protestantismus sind die institutionellen Gewichte schwächer, die inneren Gewisseninstanzen aber bestehen fort – von der bewusst kirchlichen Politik evangelischer „Betefürsten“ zur Zeit der Reformation bis zu dem individualistischen Umgang Bismarcks mit den Losungen der Brüdergemeine.

Den entscheidenden Schritt zur *Organisation von Verantwortlichkeit* tut dann freilich erst der moderne Verfassungsstaat. Er schafft klare Verantwortungsräume und Verantwortungszeiten. Er macht deutlich, wer sich zu verantworten hat, in welchen zeitlichen Abständen, vor welchen Instanzen, mit welchen Verfahren der Bestätigung oder Verwerfung. Vor allem: Er zerlegt die Machtausübung und macht sie dadurch der Übersicht und Kontrolle zugänglich. Eine Vielzahl rechtlicher und politischer Verantwortungsfelder entsteht. Sie dehnen sich in der modernen Demokratie auf die ganze Breite des Staatslebens aus: *responsible government* heißt schließlich, dass die Herrschenden insgesamt den Beherrschten verantwortlich sind.

Zeit und Verantwortung – die Gegenwart bietet ein vielgestaltiges, oft verwirrendes Bild. Einerseits erleben wir, wie die kulturellen Folgen des Christentums in vielen Bereichen ihre letzte Steigerung erfahren – oft gelöst von ihrer Herkunft. Andererseits schwindet die Bereitschaft zur Übernahme und Weitergabe dieses Erbes – selbst unter Christen. Einerseits lässt die technische Zivilisation alle Menschen, und keineswegs nur die Christen, die unerbittliche Linearität der Geschichte empfinden – die schattenlose Verantwortlichkeit des Menschen in einer „weltlichen Welt“. Andererseits erschrickt der Mensch vor seinen Taten: viele möchten ausbrechen aus dem christlich initiierten „Ein-für-allemal“, hinein in alte und neue Kosmologien, in Esoterik, Wiederkehr des Gleichen, in Wiedergeburt und Wiederherstellung.

Die weite und diffuse Diskussion zu diesem Thema kann hier nicht referiert werden. Eines scheint mir aber sicher: Die christliche Zeitlinie darf nicht aufgegeben werden – sie kann auch nicht zum Kreis gebogen werden im Sinn einer „ewigen Wiederkehr“. Fluchtbewegungen aus dem strikten Zusammenhang des „Gestern-Heute-Morgen“ würden nicht nur das christliche

Zeitverständnis preisgeben, sondern auch die Kultur der Verantwortung, ja die Struktur unseres öffentlichen Lebens im ganzen in Frage stellen. Wie will man politische und soziale Rechenschaftspflicht begründen, wenn an die Stelle des linearen Fortgangs der ewige Kreislauf tritt? Gilt dann nicht allein der Wille vor aller Vernunft, wird nicht jedes Recht notwendig zum Vorrecht der Mächtigen, landet man nicht notwendig in einer Gesellschaft, in der nichts wahr und daher alles erlaubt ist?

Wer dies feststellt, muss nicht blind sein gegenüber den Schwierigkeiten, denen die christliche Zeiterfahrung heute bei vielen begegnet. Sie ist häufig vom Fortschrittsparadigma überlagert worden; ihr personaler und geschichtlicher Charakter erscheint verdunkelt. Politisches Handeln von Christen ist aber mehr als eine mechanische Fortbewegung nach dem Gesetz des „größer-höher-schneller“. Es ist eine Fortbewegung auf ein Ziel, ein Ende zu. Die Zeit hat einen Anfang und ein Ende. Der Christ weiß, dass das Ende immer schon nahe ist. So misstraut er den Programmen innergeschichtlicher Perfektibilität. Er weiß, dass der Fortschritt – den er begrüßt – nicht unendlich sein kann, weil die Welt auf ihr Ende zuläuft und eines Tages von „Gottes Zeit“ eingeholt wird.

Diese Einsicht muss keineswegs bedrückend sein, sie kann befreiend wirken. Denn sie macht den Menschen fähig, über sachliche und pragmatische Lösungen in politischen Fragen nachzudenken. Auch der Christ soll und darf das bedenken, was das Zweite Vatikanum die „Autonomie der weltlichen Sachbereiche“ genannt hat. Er weiß, dass ewiges Heil und irdisches Wohl nicht einfach identisch sind, dass man der „Welt unter Gott“ nicht mit dem Gestus der Allwissenheit, noch weniger mit einem Auserwähltheitswahn begegnen darf. Und so kann er sich in den profanen Feldern von Wirtschaft, Politik, Kultur vertrauensvoll und ohne Zwang bewegen – „im Bewusstsein der Verantwortung

vor Gott und den Menschen“, wie unser Grundgesetz behutsam und bescheiden sagt.