

Hans Maier

Christliche Säkularität

In der gegenwärtigen Debatte über christliche Überlieferungen in Europa gehen die Worte Säkulum, Säkularisierung, Säkularismus um. Wie hat das Christentum in seinen Anfängen die Denk- und Lebensformen der umgebenden Welt verändert? Hat es sie vergeistlicht, spiritualisiert? Oder hat es sie umgekehrt säkularisiert? Und von wo drohen dem heutigen Christentum die größten Gefahren? Von der Welt? Dem Säkularismus? Oder eher aus der Weltabwendung, dem ängstlichen Rückzug in die Innerlichkeit?

1. Entgötterung der Welt

Die Haltung der frühen Christenheit zu Kaiser, Obrigkeit, politischer Gewalt ist, wie bekannt, nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Quietistische Bescheidung, dulddender 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. Sie gehorchen freilich einer Obrigkeit, die unter Gottes Gericht steht; und sie beten für einen

Kaiser, der ein Herrscher ist, nicht ein Gott. So ist aller Gehorsam eingebettet in eine fundamentale Reduktion weltlicher Macht: Kein irdischer Herrscher kann sich nach Christus absolut setzen und für das Ganze ausgeben, keiner kann die Geschichte ans Ende bringen, die Götter versöhnen, den Weltfrieden ausrufen, wie es die römischen Kaiser seit Augustus beanspruchten.

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“. 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 bestimmt nicht mehr, wie in der Antike, rundum den Daseinssinn des Menschen; es ist ein Nicht-Absolutes, ein Vor-Letztes; es hat für den Christen Dienst- und Instrumentalcharakter. Der Christ soll, nach einer Formulierung Augustins, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten“, sondern „pflügen“ – das heißt er soll sie erkennen und konstruktiv weiterbilden.

So steht vor dem Dienst der alten Kirche am Staat in Gestalt von Gebet und Gehorsam ein anderer, fundamentalerer Dienst: die Entdivinisierung, Entgötterung (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 der nichtchristlichen Mehrheit freilich wie eine Blasphemie erscheinen. Viele „Heiden“ verdächtigten daher die Christen, die in ihren Augen die Sorge um die Götter, die religio, vernachlässigten, als „atheoi“, als Atheisten.

Ein so umstürzender Prozess – in der Tat eine „Umwertung aller Werte“! – konnte freilich nicht ohne Reibungen und Widerstände ablaufen. Tatsächlich

bietet die europäische (die westliche) Geschichte viele Beispiele dafür, wie zögernd und mühsam sich sogar die Christen selbst von den überlieferten politischen Denkweisen lösten. 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. Rasch wird dann aus der „Welt unter Gott“, für die der Mensch Verantwortung trägt, ein rigoroses „Gott mit uns“, das den Menschen von Verantwortung entlastet, weil er nichts als die „Befehle Gottes“ auszuführen meint.

Man kann die Linien 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 – aus Geblütsheiligkeit wurde ein geweihtes Amt (in Frankreich und

England dauerten die „Roi thaumaturges“, die heilenden wundertätigen Könige, länger!) In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert. Die Zweigewaltenlehre – „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ – und das reale Gegenüber von Papst und Kaiser, später von Kirche und Staat, setzten sich im lateinischen Europa und von da im ganzen Westen durch. Zugleich entwickelte sich eine Kultur der Verantwortung, die der Reflex des neuen christlichen Blicks auf die Zeit war: an die Stelle einer wiederkehrenden trat eine fortschreitende, eine unumkehrbare, unwiederholbare Geschichte – Horizont für eine gleichfalls unumkehrbare menschliche Verantwortlichkeit.

Ist dieser christliche Exorzismus am selbstbezogenen Staat in den letzten zwei 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 „redivinierte“ (Eric Voegelin) Staat bleibt nach meiner Meinung auch für die Zukunft eine reale Gefahr – zumal in vielen Teilen der einstmaligen 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.

2. Heiligung der Zeit

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? Die Frage ist von entscheidener Bedeutung für das Verständnis christlicher Säkularität.

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 den 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.

Das Christentum 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.

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.

Das Christentum hat nicht nur die Welt „entgöttert“ – es hat im gleichen Atemzug auch die Zeit geheiligt. Die Zeit ist dem endlichen Menschen zugehörig als „seine Zeit“. Sie ist das sprechendste Beispiel für die Geschaffenheit der Welt, die Geschöpflichkeit des Menschen. 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 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 vor dem persönlichen 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.

Politisches Handeln von Christen ist 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 („Wir Christen wissen mehr!“) 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 es unser Grundgesetz mit vorsichtiger Bescheidenheit sagt. So und nicht anders bezeugt sich „christliche Säkularität“.