



Hans Maier

Zinsgroschen. Thesen zur christlichen Säkularität

I. Die christliche Scheidung der Gewalten (Zinsgroschengleichnis Mk. 12, 13 17) hat die Moderne, hat vor allem die demokratische Welt geprägt. Diese Scheidung steht in fundamentalem Gegensatz sowohl zu den antiken wie zu den in der Gegenwart neu erstehenden Gottesstaaten.

II. Aus der christlichen Scheidung der Gewalten folgt nicht zwingend ein „Staat ohne Gott“.

III. Das Christentum trat ins Leben als ein die Welt „entdivinisierendes“, säkularisierendes Element. (Römisch-griechischen Verteidigern der alten Religionen galten die Christen als „atheoi“.) Historisch löste das Christentum die im Altertum selbstverständliche Einheit von Religion und Politik auf, es überwand die antiken Staatskulte, es gab die Politik als Feld des Menschen frei. Durch seinen die Welt transzendierenden Gottesbegriff durchbrach es den Bann religiös-politischer Immanenz. Neben die polis, die civitas – die „Kirche“ der antiken Religion – trat die christliche Gemeinde als Volk der Erlösten; sie verweigerte dem Kaiser den Götterkult und stellte im Namen Gottes die Eigenmacht irdischer Herrscher „zur Schau“ (Paulus, Augustinus).

IV. Diese Bewegung setzt sich im Mittelalter - Europas „Erster Moderne“ – und in der Neuzeit fort; im lateinischen Westen freilich stärker als im byzantinischen Osten. Der abendländische Kaiser verliert als Anwalt der Kirche seine numinosen, aus archaischen Quellen stammenden Qualitäten - aus Geblütsheiligkeit wird ein geweihtes Amt. Die Zweigewaltenlehre – und das reale Gegenüber von Papst und Kaiser, Kirche und Staat - setzen sich im Westen dauerhaft gegenüber den Modellen der Theopolitie und des Cäsaropapismus durch. Langfristig verschwindet im Wachsen christlicher Säkularität das alte Modell des Gottesstaates.

V. Freilich überwindet selbst das Christentum die traditionell übliche Immanentisierung des Göttlichen nur langsam. Rückfälle bleiben nicht aus; die leidenschaftlich-gewalttätige Versicherung der Welt in Gott (unter Leugnung des „eschatologischen Vorbehalts“) bleibt ein lange anhaltendes menschliches Bedürfnis. Das reicht von der Rom- und Reichstheologie nach Konstantin bis zu den Staatskirchen im modernen Europa, vom bundestheologisch unterströmten Auserwähltheitsglauben radikaler religiöser Gruppen bis zu den abgeschwächten Formen heutiger „Zivilreligionen“. Freilich können solche „Brechungen“ der christlichen Botschaft die grundsätzliche christliche Unterscheidung („Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“) nicht dauerhaft in Frage stellen. Geschichtlich misslingt - trotz der heftigen Anstrengungen der totalitären „politischen Religionen“ - die „Redivinisierung“ (Eric Voegelin) des modernen Staates. Zumindest misslingt sie - mit dem historischen Zusammenbruch von Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus - in Europa und der westlichen Welt.

VI. Ist die vom Christentum mit geschaffene säkulare Welt also eine säkularistische Welt? Zieht der moderne Säkularismus nur die letzten Konsequenzen aus der christlichen „Entgötterung der Welt“? Keineswegs. Denn einmal genügt die moderne Welt im Unterschied zum antiken Kosmos nicht mehr einfach sich selbst; nach christlichem Verständnis ist sie geschaffen, endlich, vorläufig - kein Letztes, sondern ein Vorletztes. Leben in ihr führt nicht, wie in der Antike, entweder in Heroisierung (Divinisierung) oder ins Vergessen (Lethe), also beidesmal aus der Zeit heraus - es vollzieht sich vielmehr in der Zeit, einer endlichen, unumkehrbaren und unwiederholbaren Zeit. Für Christen und ihr Weltverhalten in der Moderne gilt: „Die Zeit ist edeler als tausend Ewigkeiten“ (Angelus Silesius).

VII. Die christliche Auffassung der Zeit ist das spezifisch Neue der Neuzeit. Sie relativiert sowohl die antike Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen (trotz der von Nietzsche ausgehenden Erneuerungsversuche) wie auch die gegenläufige Vorstellung eines unbegrenzten chiliastischen Fortschritts (vertreten vor allem durch Karl Marx und seine

Schule). Das christliche Kirchenjahr und die Zeitrechnung nach Christus werden zu Modellen für das profane Jahr im Abendland, seine Feste und Rituale. Die Gegenmodelle (neue Zeitrechnungen, die Einteilung des Jahres in Dekaden anstelle der Woche, wie in der französischen und der russischen Revolution versucht) scheitern nach kurzer Zeit.

VIII. Dem christlichen Blick auf die Zeit entsprechend wandeln sich auch Staat und Gesellschaft. Das Christentum macht politisches Handeln rechenschaftspflichtig vor Gott und dem Gewissen (Fürstenspiegel, Tugendlehren). Der moderne Verfassungsstaat, der auf diesem Fundament aufbaut, 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. Analog zur Verantwortung vor Gott bilden sich eine Reihe rechtlich-politischer Verantwortlichkeiten in der Zeit heraus, die sich in der modernen Demokratie allmählich auf die ganze Breite des Staatslebens ausdehnen.

IX. So ist „Gott“ in modernen Verträgen und Verfassungen kein sakrales Überbleibsel, kein Trümmerstück, das es zu entsorgen gilt. Der Name Gottes erinnert vielmehr an auslösende Momente säkularer Modernität. So begegnet Gott in Urkunden und verwandten Schriftdenkmälern seit der frühen Neuzeit als Beglaubiger und Vertrags-Bürge - was dann aus dem privaten ins öffentliche Recht hinüberwirkt. Friedensschlüsse erfolgen im Abendland jahrhundertlang (bis 1815) in den rituellen, der Liturgie entnommenen Worten „In nomine sanctae et individuae trinitatis“: als Erinnerung an eine - wenn auch oft minimale - Gemeinsamkeit der Streitenden. Und auch in den modernen Verfassungen ist Gott keineswegs ein Unbekannter. Die klassische *Invocatio Dei* bestimmt nach wie vor die Verfassungen der Schweiz, Irlands und Griechenlands. Indirekt darf man die Gotteserinnerung auch bei den protestantischen Staatskirchenländern des Nordens (von Skandinavien bis Großbritannien) voraussetzen. Aber auch die „bloße“ Nennung Gottes, die *Nominatio Dei*, hat nach dem Ende des Nationalsozialismus - und wiederum in der Zeit nach 1989/90 - neuen Zuspruch gefunden; bekannte Beispiele sind die Gottesbezüge der Verfassungen mehrerer deutscher Länder (Bayern, Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz, Sachsen-Anhalt, Thüringen, Niedersachsen) sowie die Präambel des Grundgesetzes von 1949 („Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“).

Die Zukunft ist offen: In Niedersachsen sammelten christliche und jüdische Gruppen 1994 über 100 000 Unterschriften, um die Aufnahme des Gottesbezuges in die niedersächsische Verfassung zu erreichen - was auch gelang. Bedenkt man weiterhin, dass sich Gottesbezüge nicht nur in Verfassungspräambeln finden, sondern indirekt auch im Festtagskalender, in den Erziehungszielen der Schulen, in dem - wenigstens fakultativ - mit religiöser Beteuerung zu leistenden Eid (Tine Stein), so wird deutlich, dass Gott auch im 21. Jahrhundert in europäischen Verfassungen und Verträgen präsent ist - wenn auch gewiss auf unterschiedliche Weise.

X. Wie geht man mit diesen Überlieferungen um? Empfiehlt sich die Haltung des Abräumens, der Demontage (das klingt in der Formel „Staat ohne Gott“ an!)? Oder sollte man eher an eine Haltung der Ressourcenschonung denken (in Parallelität zur heute gebotenen „Bewahrung der Schöpfung“!)? Wäre sogar an manchen Stellen die Neubelebung, ein religiöses „*rinascimento*“, denkbar?

Bei der Reflexion über diese Fragen sollte stets die heutige geschichtliche Situation und die zeitgenössische Umwelt mitbedacht werden.

XI. 1. Religion verschwindet in der gegenwärtigen Welt keineswegs, sie bildet sich auch kaum zurück - wovon noch die (europäische) Soziologie im 20. Jahrhundert ausging. Vielmehr verdichtet sich Religion in den meisten Kontinenten in neuen Orthodoxien und Fundamentalismen und kehrt an „verlassenen Stellen“, in Oppositions- und Diasporasituationen, vielerorts massiv in die Öffentlichkeit zurück - zum Teil in militanten archaischen Formen (Krieg und Tod auf „Befehle Gottes“). Zahlreiche Gottesstaaten entstanden in jüngster Zeit neu oder sind im Entstehen begriffen, vor allem im islamischen Bereich, aber nicht nur dort. Religionswechsel wird in ihnen prinzipiell in Frage gestellt und z. T. mit hohen Strafen bis zur Todesstrafe bedroht. Damit verbindet sich die

„zurückgekehrte“ Religion zunehmend mit territorialen und konfessionellen Abgrenzungsmustern; friedliches Zusammenleben mehrerer Religionen und freigewählter Wechsel zwischen ihnen wird schwierig, ja unmöglich. So läuft etwa das in der UNO-Menschenrechts-Deklaration von 1948 ausdrücklich garantierte „Recht, die Religion zu wechseln“, in der heutigen Welt zunehmend ins Leere.

2. In Europa dauern ältere Erosionsbewegungen noch fort: religiöse Geschlossenheiten lösen sich auf, das Religiöse unterliegt einer säkularen Transformation. Die katholischen Staatskirchen (Spanien, Portugal, Italien) sind nach dem Zweiten Vatikanum allesamt verschwunden, die protestantischen im Norden und Nordwesten verloren mit der Aufnahme der Religionsfreiheit in die Verfassungen ihren konfessionellen Alleinvertretungsanspruch. Die mögliche Alternative zu beiden, der radikale laizistische Trennungsgedanke, hat sich jedoch im gegenwärtigen Europa nicht durchgesetzt; er unterliegt inzwischen selbst einer Erosion (selbst in seinem Mutterland Frankreich) und hat im Augenblick weder im Osten noch im Norden und Süden Europas eine Mehrheit. Immer stärker wird „Religionsneutralität“ in der Rechtstheorie und in Gerichtsentscheidungen in der Mitte zwischen Gottesglauben und Agnostizismus (Laizismus) gesucht, während man sie früher einfach mit der agnostischen Position gleichsetzte.

3. Die geschilderten Vorgänge haben zu Veränderungen auch im wissenschaftlichen Beobachtungsfeld der Religion geführt. Kaum ein Soziologe rechnet heute noch ernsthaft mit dem „Verschwinden der Religion“, wie dies früher fast unbefragt geschah. Die Religionssoziologie – lange Zeit fast ausgestorben, jedenfalls in Europa – ist in jüngster Zeit neu erstanden. Die Säkularisierungstheorie, früher ein Selbstläufer mit festen Prämissen, hat sich gleichfalls historisiert und differenziert. Sichtbares Zeichen der epochalen Wandlung sind die deutlichen „Kehren“ führender Säkularisierungstheoretiker (Charles Taylor, Jürgen Habermas) in ihren jüngsten Veröffentlichungen.

XII. Christliche Säkularität grenzt sich ab von der „Wiederkehr der Götter“ in der gegenwärtigen Welt. Den neuen Götterkult, die neuen Gottesstaaten stellt sie ebenso entschieden „zur Schau“ wie die alten der vorchristlichen Zeit. An der Präsenz des trinitarischen Gottes in Politik und Kultur der freien Welt hält sie jedoch fest. Gott ist, für Gläubige, der Beglaubiger, die Bürgerschaft (in diesem Sinn ist auch Böckenfördes bekanntes Dictum zu lesen). Für Agnostiker kann er wenigstens ein „limitatives Prinzip“ verkörpern, eine Schranke menschlichen Handelns und menschlicher Allmachtsversuchungen. Religion als Hüterin des Gottesgedächtnisses, „Politik unter Gott“ in dem Sinn, dass der Gottesbezug den großen Vorbehalt für alles menschliche Handeln bildet – das sind, schlagwortartig verkürzt, die vom Christentum geschaffenen „neuen Konditionen“ der Politik, gestern wie heute.

Ausführlicher zum Thema: Hans Maier (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen, Bde. I-III, Paderborn 1996-2003, engl. London 2004-2007. - Ders.: Die christliche Zeitrechnung, Freiburg, 6. Aufl. 2008. - Ders.: Gottesformeln. Zum Streit um den Namen Gottes in Verfassungen und Verträgen, in: Neue Zürcher Zeitung vom 20. November 2011. - Ders.: Das Christentum und die Dialektik von Kirche und Welt, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106. Jg (2012), 453-457. - Ders.: Christentum und Gegenwart. Gesammelte Abhandlungen, Freiburg 2016. - Ders.: Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 104. Jg. (2020), 9-19, 166-177.

Gedruckt mit Genehmigung des Nomos-Verlags.