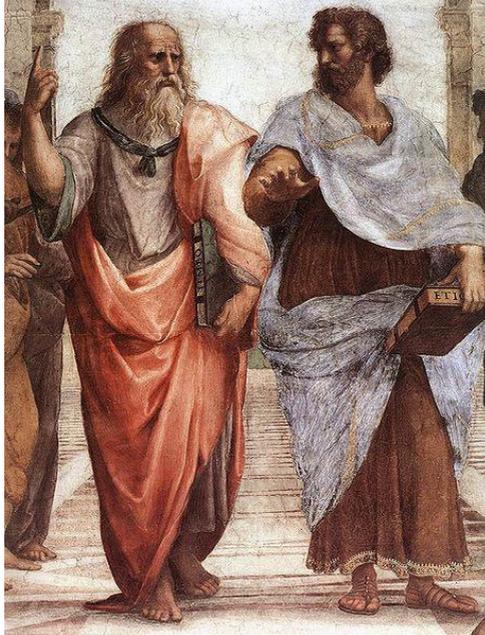


Christian Stadler

Das Christentum und die Entstehung des modernen säkularen Staates – eine Gedankenskizze



Platon (links) und Aristoteles mit dem Timaios bzw. der Nikomachischen Ethik in Händen, Detailansicht aus Raffaels Die Schule von Athen (1510–1511)

Zum Begriff der Säkularisation

Unter „Säkularisation“ versteht man gemeinhin die Aufhebung geistlicher *Herrschaft*, sei es einerseits im *staatspolitischen* Sinne der Entkoppelung politischer Herrschaft von religiöser Legitimation (16. & 17. Jhdt.), sei es im *vermögensrechtlichen* Sinne der Enteignung kirchlicher Besitztümer zu Gunsten des Staates (18. & 19. Jhdt.). Im Zentrum unserer Überlegungen soll die erste Phase und ihre *ideengeschichtlichen* Ermöglichungsbedingungen stehen, es geht also um die Geburt des „säkularen Staates“. Geradezu schon einen Leuchtturm der Literatur zur Säkularisation stellt der Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde aus dem Jahr 1962 zur „*Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*“ dar, in welchem auch das berühmte Diktum enthalten ist: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er*

*selbst nicht garantieren kann.*¹ Mit diesem Diktum am Ende seines Aufsatzes weist Böckenförde auf eine weitere Dimension von Säkularisierung hin, nämlich auf die vor- oder nichtstaatliche, gesellschaftliche Ebene.

Die gelingende staatliche „Entsakralisierung“ – wenn man so möchte: die Entsakralisierung des *Systems* – setzt nämlich eine weiterhin lebendige religiöse *Lebenswelt* und *-wirklichkeit* in der Gesellschaft voraus. Warum dem so ist – speziell aus der Perspektive des Christentums und seiner ideengeschichtlichen Entwicklung – soll im Folgenden kurz skizziert werden. Ein wichtiger Hinweis Böckenfördes ist darin zu sehen, dass die Säkularisierung ihren verfassungsgeschichtlichen Ausgang im hochmittelalterlichen Investiturstreit (1076-1122) nahm und seine staatstheoretische Vollendung im Frankreich der frühneuzeitlichen Hugenottenkriege fand. In diesem Zusammenhang weist Böckenförde auf die spezifische staatstheoretische Leistung der französischen „*Politiques*“ hin.²

Das Phänomen der Säkularisierung geht letztlich über die staats- und verfassungsrechtliche Sphäre weit hinaus und wird mittlerweile soziologisch als *gesellschaftlicher* Prozess verstanden, der sich in der Trennung, Entkopplung der Gesellschaft und ihrer Lebenswelt von religiösen Werten, Prinzipien und Haltungen ausdrückt (20. & 21. Jhdt.). Im letzteren Fall spricht man daher von einer „säkularen Gesellschaft“. Mit welchen konkreten Problemen eine solche säkulare Gesellschaft sodann im 21. Jahrhundert im Lichte „postsäkularerer Gesellschaftsentwicklungen“ auf der einen und schwindendem religiösem Bewusstsein im – global gesehen – „alten“ Europa, welches sich in der EU zusammengefunden hat, auf der anderen Seite, konfrontiert ist, wird von Böckenförde in seinem zweiten epochemachenden Aufsatz zur Säkularisation „*Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*“ angesprochen.³

Im Folgenden sollen wie gesagt – nach einigen Hinweisen auf Investiturstreit und Universalienstreit des Hochmittelalters – v.a. die *ideengeschichtlichen*

¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: Ders.: *Staat – Gesellschaft – Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht.* – Suhrkamp: Frankfurt/Main 1976, S 60 [stw 163].

² Er erwähnt beispielhaft Michel de l'Hôpital (1505-1573), der versuchte, zwischen den – im wahrsten Sinne des Wortes – bis aufs Blut verfeindeten Parteien der Katholiken und calvinistischen Hugenotten (*Bartholomäusnacht* 24.08.1572) zu vermitteln im Sinne einer konfessionellen Toleranz im Lichte der öffentlichen Ruhe, Ordnung und Sicherheit, für die hinkünftig der souveräne (Bodin) Staat als solcher wesentlich zuständig sein sollte.

³ Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert“, in: Gian Enrico Rusconi (Hg): *Der säkulare Staat im postsäkularen Zeitalter.* – Duncker & Humblot: Berlin 2010, 27-46.

Entwicklungsschritte der Säkularisation im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit skizzenhaft nachgezeichnet werden, bevor im letzten Teil eine Bestandsaufnahme im Lichte der aktuellen Debatte über Säkularisation – Stichwort: „*postsäkulare Gesellschaft*“ (Habermas) – versucht werden soll.

Zu Beginn ist aber auf ein m.E. wesentliches Moment hinzuweisen, das dem grundlegenden Vorverständnis aller Reflexion über „Säkularisierung“ dienen mag: Handelt es sich nämlich um die – institutionell-staatsrechtliche – Trennung von Kirche und Staat, oder um die – gesellschaftlich-moralische – Trennung von Religion und Politik. Oder um den – individuellen – Verlust jeglichen religiösen Transzendenzbezugs – in welcher Form auch immer. Säkularisierung im Sinne des 16.-19. Jahrhunderts war geprägt und zu verstehen als eine institutionelle Reduktion der – politischen oder sachenrechtlichen – *Herrschaft* der – nur mehr rein politisch institutionell verstandenen – „Kirche“ über Gebietskörper- oder Liegenschaften. Es fällt auf, dass Denker wie etwa Fichte, Dostojewskij und Tolstoj – ersterer des Atheismus geziehen, letzterer exkommuniziert – es für notwendig erachteten, im 19. Jahrhundert den Begriff „Kirche“ wieder im Augustinischen Sinne als „*civitas Dei*“ in Erinnerung zu rufen. Erst im Zuge der Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts bewegt sich der Säkularisierungsbegriff zwischen gesellschaftlicher und individueller Ebene, oder um es frei nach Nietzsche zu formulieren, erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist *Gott gestorben* – vorwiegend im Europa des besagten 20. Jahrhunderts, das von Faschismus, Nazismus und Stalinismus geprägt war – also von nicht nur „säkularen“, sondern vielmehr „gottlosen“ politischen Herrschaftssystemen.

Zum philosophischen Grundkonzept von Säkularisation

Um das – in Wahrheit das philosophische Denken in Europa bis zur Gegenwart prägende – Problem der divergierenden Denkschulen des Platon und des Aristoteles in nicht mehr als einer bloßen Nusschale anzusprechen, sei äußerst schematisch folgender Strukturierungsversuch gewagt: Nach Platon inspiriert bzw. – so später Plotin – emaniert die Idee bzw. der Geist die Erscheinung – will man die Welt begreifen, bedarf es der abstrakten deduktiv-rationalen Ideenschau. Demgegenüber vertritt Aristoteles – erneut fast schon unzulässig verkürzt formuliert – die Ansicht, dass die Idee in der Erscheinung wirkt bzw. diese prägt – will man die Welt begreifen, bedarf es daher der konkreten induktiv-empirischen Erscheinungsbeobachtung. Diese unterschiedliche Erkenntnislehre hat grundlegende Folgen auch für den Bereich der Politischen Philosophie gezeitigt: Während Platon von einem universal-präskriptiven Vernunft Herrschaftskonzept ausgeht, an welchem die Wirklichkeit regelmäßig zu messen bzw. in der Folge – oftmals revolutionär – zu kritisieren ist,

geht Aristoteles von einem real-politischen konkreten sozialen Ordnungsdenken aus, das seine Legitimation im Beweis des wirklichen Gelingens menschlicher Lebensvollzüge und daher primär deskriptiven Charakter hat.

Aus diesem Grund ist Aristoteles, der Vordenker des modernen politischen Republikanismus, eher „evolutionär-konservativen“ Charakters (man denke nur an die politische Philosophie Hegels), während Platoniker aufgrund der geschilderten präskriptiv-normativen – „idealistischen“ – Zugangsweise an die Wirklichkeit diese eben nicht bloß „auf ihren Begriff“ bringen (so Hegel), sondern vielmehr diese „unter ihren Begriff zwingen“ möchten, wofür das politische Denken Fichtes in seiner revolutionären Energie steht. Grob vereinfacht kann man sagen, dass das englische politische Denken tendenziell eher aristotelisch geprägt ist, während das französische Staatsdenken mehr platonischer Natur ist. Man kann diese Beobachtung noch zuspitzen im Vergleich zweier zentraler politischer Dokumente der amerikanischen Verfassungsgeschichte und -gegenwart: Die „*Declaration of Independance*“ (1776) – inspiriert u.a. von Thomas Paine – trägt platonisch-französisch-revolutionäre Züge. Die „*Constitution*“ (1787) hingegen ist u.a. vom politischen Denken Edmund Burkes geprägt, das anti-revolutionär und im geradezu schon stilbildenden Sinne als „konservativ“ und „konterrevolutionär“ zu bezeichnen ist. Es mag sein, dass diese gleichsam „dialektische“ Grundkonstellation der USA, revolutionäre gesellschaftliche Ziele mit konservativen Staatsstrukturen zu verfolgen, einen Hinweis auf das Geheimnis ihres – bisherigen – weltgeschichtlichen Erfolges darstellt.⁴

Die mittelalterlichen Vorstufen der Säkularisation

Zu Beginn des Mittelalters, welches bekanntlich von ca. 500 bis ca. 1500 andauerte, begründet die Patristik (um 400) v.a. in Gestalt des Augustinus das, was man als „lateinisches Christentum“ zu bezeichnen pflegt. Er war dabei geprägt vom Platonismus, Neuplatonismus und der ciceronischen Fassung des Stoizismus mit ihrer Vorherrschaft von Idee, Geist und Deduktion. Im Zuge des Jahrhundertwährenden Universalienstreits des Mittelalters hat sich dann jedoch nicht nur philosophisch, sondern auch realpolitisch, die Erscheinung gegen die Idee emanzipiert; die Materie gegen den Geist, die Induktion gegen die Deduktion, das Politische gegen das Sittliche, der Nominalismus gegen den Realismus. Wir werden sogleich auf eine zentrale Einschätzung Böckenfördes zu sprechen kommen, der darin in besagtem

⁴ Der Umstand der fundamentalen Krise, in der sich die USA – als Staat ebenso wie als Idee – befinden, mag weniger am Scheitern ihrer Konzeption, als am Vergessen derselben durch die Eliten der USA seinen Grund haben.

Text aus 1962 die gleichsam dialektische Konsequenz der Gregorianischen „Schutztrennung“ des Geistlichen vom Weltlichen sieht.

Die Patristik vertritt jedenfalls – noch – die These von der Autorität im Sinne einer „Substantialität“ des Geistlichen im Verhältnis zum Weltlichen, Platon, Plotin und Cicero herrschten vor in der politischen Theologie. Der größte christliche Vertreter dieser Lehre ist Augustinus⁵, der zentrale Aspekt seiner politischen Philosophie ist die Unterscheidung von *civitas Dei* und *civitas terrena*, von Kirche als spiritueller Gemeinschaft der um Erlösung ringenden Christenheit und Staat als innerweltlicher Organisationsform der politischen Macht, die einem ständigen Wandel, historischen Kommen und geschichtlichen Gehen ausgesetzt ist. Dass in diesem Konzept jener Manichäismus, den Augustinus eigentlich zu überwinden trachtete, zumindest als immanentes Werturteil mitschwingt, mag das Augustinische Staatskonzept nur noch tiefer – nämlich metaphysisch – verständlich werden lassen. In den Worten des späteren, das christliche Mittelalter prägenden Universalienstreites hat der Staat Gottes, die Gemeinschaft der Gläubigen, die „Kirche“ gleichsam als realistische Idee „ante rem“, die *civitas Dei*, politisch und spirituell Vorrang vor der politisch-immanenten Welt des Staates, aber auch der institutionellen Amtskirche.

Größter spiritueller Herausforderer Augustinus' war der britische Mönch Pelagius (350-420), dessen Wirken noch eine Rolle spielen wird im Zusammenhang mit der Säkularisation. Man kann vereinfacht sagen, dass Augustinus einen Großteil seines Wirkens der Bekämpfung dieser immanenzorientierten Selbsterlösungslehre gewidmet hat. Demgegenüber hat Pelagius dem Augustinus vorgeworfen, trotz aller gegenteiligen Beteuerung doch den orientalischen Manichäismus in das Christentum einzuführen.⁶ Wenige Jahrhunderte später bewirkte Johannes von Damaskus (um 700) eine erste Wiederentdeckung des antiken Aristotelismus. Das führte im orientalischen Islam (Kalifat) zum die weitere Religions- und damit Weltgeschichte prägenden Aristotelismus-Interesse, welches letztlich zu den berühmten Aristoteles-Kommentaren von Averroes (1126-1198) geführt hat, die ebenfalls für die christliche Säkularisierung eine bedeutende Rolle spielen sollten. Im hellenistischen, bis dahin überwiegend platonisch geprägten Ostkirchentum führte der Aristotelismus zum „Bilderstreit“ – und damit letztlich zum großen Schisma von 1054, wel-

⁵ Vgl. zur politischen Philosophie des Aurelius Augustinus näher: Christian Stadler: *Krieg-Facultas*: Wien 2009, 37ff.

⁶ Noch Goethe lässt im *Faust II* den Engel sagen: „*Gerettet ist das edle Glied // Der Geisterwelt vom Bösen, // Wer immer strebend sich bemüht // Den können wir erlösen.*“ – nicht: der kann sich selbst erlösen!

ches Europa bis zum heutigen Tag spirituell, kulturell und letztlich auch politisch in einen „Osten“ und einen „Westen“ teilt.

Das Westkirchentum verblieb zwar vorerst noch unter patristisch-platonischem Einfluss, es erlebte um etwa 800 die sog. „karolingische Renaissance“, die in einer bewussten Hinwendung zum Platonismus bestand (karolingische Bildungsreform, für den sich herausbildenden Reichsadel, um das halb Kontinentaleuropa umfassende karolingische Reich⁷ machtpolitisch zu festigen und konkurrenzfähig zu machen) – eine ähnliche Funktion hatte die frühneuzeitliche systematische „Rezeption“ des römischen Reichsrechts (14. bis 16. Jahrhundert) auf Reichsebene, um Europa „imperial“ handlungsfähig zu erhalten (vgl. Universitäten Prag 1356, Wien 1365, Heidelberg 1385). Das Westkirchentum verblieb somit vorerst noch im Banne der patristischen Karolingischen Bildungsreform („Renaissance“).

Als gleichsam staatspolitischen Vorläufer des Universalienstreits kann man den schon angesprochenen Investiturstreit des Hochmittelalters (1076-1122; Hauptprotagonisten Heinrich IV. und Gregor VII.) ansehen, jenen politischen Konflikt, dem Böckenförde primäre Relevanz für die spätere Entwicklung der neuzeitlichen Säkularisierung einräumt: Die Römische Kirche versucht – den Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirchenordnung damit verlassend, wenn nicht gar sprengend – die Investitur geistlicher Würdenträger dem Einfluss der weltlichen Machtträger – v.a. des Kaisers – zu entziehen. Zu diesem Zweck wurde – letztlich in Augustinischem Sinne – die geistliche Sphäre (die *civitas Dei*) vor dem Einfluss der politisch-weltlichen Sphäre (der *civitas terrena*) dadurch geschützt, dass man substantielle Unterschiede zwischen beiden behauptete, um sodann die geistliche Sphäre möglichst hermetisch von der weltlichen zu scheiden. Ähnlich wie bei Augustinus, der das Schicksal der jungen christlichen Kirche um fast jeden Preis vom besiegelten Schicksal des Weströmischen Reiches – nämlich des totalen Untergangs unter dem gotisch-vandalischen Dauerdruck der Völkerwanderung – bewahren wollte, versuchte Gregor VII. seine geistliche Herrschaft zu sichern gegenüber den Begehrlichkeiten bzw. Gefährdungen der weltlichen Sphäre.

Gleichsam als philosophischer Nachvollzug der staats- und kirchenpolitischen Weichenstellungen leitet die Scholastik – die Frühscholastik in Gestalt

⁷ Auch wenn es keine wissenschaftliche Feststellung ist, möge man die 6 Gründerstaaten der EWG 1957 mit dem Territorium des Karolingerreichs um 800 vergleichen, um eine Vorstellung von europäischer Reichskontinuität zu bekommen, die dadurch keineswegs erwiesen, aber dennoch indiziert sein könnte; ebenso vergleiche man die erwähnte „Karolingische Renaissance“ mit dem einstigen Lissabon-Strategie-Kriterium einer „wissensbasierten Gesellschaft“.

des Anselm von Canterbury, die Hochscholastik in Gestalt des Thomas v. Aquin – eine gleichsam aristotelische Wende ein, durchaus auch inspiriert von den Schriften des Averroes zur Philosophie des Aristoteles. Damit öffnet sich auch der Weg für ein Verständnis von konkreter politischer Gemeinschaft, welche die höchste humane Existenzform darstellt – gleichsam „in re“ – die *civitas terrena* kann damit substantiell und souverän (Bodin) werden, die Politik verliert daraufhin ihre normativ-sittliche Grundlage (Machiavelli) bzw. wird – wie bei den französischen „*Politiques*“ – aus Gründen des sozialen Friedens der religiösen Legitimation und damit auch Limitation entledigt. Die hochmittelalterliche Scholastik hat die Vorherrschaft des Aristoteles im „Westen“ besiegelt – trotz massiver Gegenwehr von Denkern wie Giordano Bruno und anderen neuplatonischen Autoren, die die aufkommende Vorstellung einer Souveränität oder gar Substantialität des Weltlich-Materiellen im Lichte des wahrhaft umfassenden Geistlichen ablehnten als einen Irrweg....

Die westkirchliche Säkularisation führt – das ist sicherlich unbestritten – zur Trennung von Transzendenz und Immanenz, von Geistlichkeit und Weltlichkeit, von Kirche und Staat, von Religion und Politik – aber mit welcher Intention? Was auf den ersten – unscharfen – Blick wie eine erfreulich-emanzipatorische Befreiung der europäischen Staatspolitik von religiöser oder gar kirchlicher Einflussnahme aussehen mag, könnte sich bei näherem Hinsehen als ein Prozess der sog. „Transzendenzverstärkung“ erweisen: In diesem Lichte wäre die letztlich platonisch-augustinische Reformation Martin Luthers zur Rettung bzw. Bewahrung der spirituellen Substanz bzw. Autorität von Kirche gegenüber dem politischen Raum anzusehen. Die Schule von Salamanca kann man in diesem Sinne – entgegen der herrschenden Lehre – gleichsam als Spanische *Neoplatonistik* und somit als Parallelbewegung zur deutschen Reformation mit ähnlicher spiritueller (wenn auch nicht theologischer) Intention ansehen – eine Sichtweise, die jüngst in den Forschungen zur Schule von Salamanca von Iris Glockengiesser eröffnet wurde.⁸

Die Scholastik dagegen führte – unter Bezugnahme auf das eminent politische Denken des Aristoteles – zu einer Immanenzverstärkung: die Renaissance, die eigentlich mit der Gründung der Florentinischen (Platonischen!) Akademie ihren Anfang nahm, wurde sehr schnell – v.a. auch im Angesicht der aristotelisch verfassten, in vielen Bereichen überlegenen „islamischen“ Welt – im aristotelischen Sinne zum zivilisatorischen Nachziehprojekt und damit gelangte der scholastisch-nominalistische Ansatz im lateinischen Westen zur Vollendung. Wesentliche Momente der Genese der Renaissance waren dabei einerseits die

⁸ Iris Glockengiesser: *Mensch – Staat – Volkergemeinschaft. Eine rechtsphilosophische Untersuchung zur Schule von Salamanca*. Dissertation Wien 2011.

Flucht aus dem fallenden Konstantinopel, andererseits die geistige Stärkung Europas als Folge der Reconquista der Iberischen Halbinsel – eines der zivilisatorischen Zentren der damaligen islamischen geistigen Welt. Man kann daher – im analogen Sinne – von einer gleichsam „kopernikanischen Wende“ des römischen Christentums sprechen – der bisher spirituelle Sitz des Papstes wird zum politischen Vatikanstaat als weltlicher – und damit auch kriegerischer – Macht – der Vatikan wird zur *civitas terrena*.

Zur Entstehung des modernen säkularen Staates

Die relativ einheitliche religiöse Legitimation – und damit aber auch immer Limitation – von Herrschaft im Staat und des Staates führt im Mittelalter zur Stabilisierung der öffentlichen Konflikte im Zeichen der „Pax Christiana“. Ging es historisch während des ganzen Mittelalters um die Frage nach der Investitur – also der Herrschaftsbegründung –, so war doch der Universalkonsens dahingehend gegeben, dass die Herrschaft letztlich von Gott abstamme; der Konflikt ging in der Folge „nur“ um die Frage, ob der Deutsche Kaiser diese Herrschaft direkt von Gott erhalten habe oder ob diese nur vermittelt der Investitur durch den Papst – als dem Stellvertreter Gottes auf Erden – gegeben sei. Weder ging es darum, dass sich der Papst selbst unmittelbar „weltliche Macht“ anmaßen wollte, noch darum, dass der Herrschaftsursprung in Gott ernsthaft in Frage gestellt worden wäre. Im augustianischen Sinne hatte der Papst sich – tunlichst – aus dem politischen Tagesgeschäft herauszuhalten und nur das Seelenheil der Gläubigen (der Angehörigen der *civitas Dei*, also der „Kirche“ im spirituellen Sinne) im Auge zu behalten. Dass der Deutsche Kaiser der weltliche Herrscher über diese Gläubigen war und dass der Deutsche Kaiser, um überhaupt herrschen zu können, ein Christenmensch sein musste – das waren die substantiellen Bezüge des Papstes als spirituelles Oberhaupt der Christenheit zur Machtpolitik, die er – wie es später Rousseau ausdrücken sollte – als „législateur“ zwar begründet, aber nicht ausgeübt hat.

Mit der scholastischen Wende jedoch änderte sich diese Konzeption – das Spirituelle wird durch das Politische, das Transzendente durch das Immanente, die Begründung der Macht durch deren Ausübung ersetzt bzw. ergänzt – die einstige Augustinische „Erhabenheit“ der „Kirche“ gegenüber der Staatlichkeit wurde verwandelt hin zu einer politischen und damit immanenten Machtbasis. Die politischen Player fürchten nicht mehr primär die „Exkommunikation“ aus der gemeinsamen normativen Gemeinde bzw. Gemeinschaft der Gläubigen und damit die Aufhebung ihrer politischen Existenz, ihre existenzielle Disqualifikation, sondern sie zählen nunmehr die

Soldaten und Schiffe, um „politische Machtfaktoren“ kompetitiv zu quantifizieren. Ohne moderne Flotte ist der Papst somit „politisch schwach“....

Aus philosophischer Sicht kann man sagen, dass die „Reformation“ – oder genauer gesagt – Martin Luther – der Augustiner-Eremit – letztlich eine Rückkehr, eine Rückbesinnung zu Augustinus und damit zur Mystik der Patristik im Auge hatte. Sowohl hermeneutisch („Das Wort Gottes ist dem menschlichen Verstehen prinzipiell unmittelbar zugänglich“) als auch ethisch („Der Christenmensch ist frei und selbstverantwortlich“) sind – zusätzlich zur Abwendung von rein politischer Immanenz – über den Anlassfall des Ablassverkaufs hinaus – tiefere Gründe für eine in Zentraleuropa einsetzende „Reformation“, die etwa in Spanien nicht stattfand, da sich Spanien – innerhalb des Katholizismus – den notwendigen Reformen nicht versperrt hatte, sondern mittels seiner kritischen Intelligenz (vgl. etwa die oben erwähnte *Schule von Salamanca*) patristisch-transzendenten Kosmopolitismus wieder erringen konnte anstelle des scholastisch-immanenten Politismus. Es soll dabei nicht übersehen werden, dass sich die Reformation in ihrer deutschen Weiterentwicklung letztlich gegen die ursprüngliche Intention wandte und nicht nur nicht wahrhaft „katholisch“, sondern sogar diametral entgegengesetzt „national“ gewirkt hatte. Letztlich wurde politisch die Herrschaft nicht nur von Rom, der „Weltpolis“, entkoppelt, sondern dazu sogar noch lokal bzw. regional begründet.

Die Reformation und vor allem auch die darauf folgende katholische Gegenreformation werfen die Frage nach der wahren bzw. adäquaten christlichen Lehre auf, d.h. jener Lehre, die dem wahrhaften Willen Gottes entspricht. Abgesehen von der religiös-spirituellen Dimension kann auch die politische Dimension dieses Konflikts, der Zentraleuropa über hundert Jahre lang in blutigsten Bann schlagen sollte, nicht unterschätzt werden. Dieser Kampf, dieses Ringen um die wahre Religion – und damit letztlich um die Begründung von staatlicher Herrschaft – sollte mit einem neuen staatlichen Regime enden, das man gemeinhin als „Westfälische Ordnung“ (1648) bezeichnet. Bis dahin allerdings hat Europa im Ausgang des Mittelalters und im Anfang der Neuzeit äußerst uneinheitliche, gar einander diametral widersprechende religiöse Legitimation von Herrschaft im Staat und des Staates erlebt, was in der frühen Neuzeit zur Destabilisierung und zum allseitigen christlichen „Bruderkrieg“ geführt hat.

Vordenker des modernen säkularen Staats

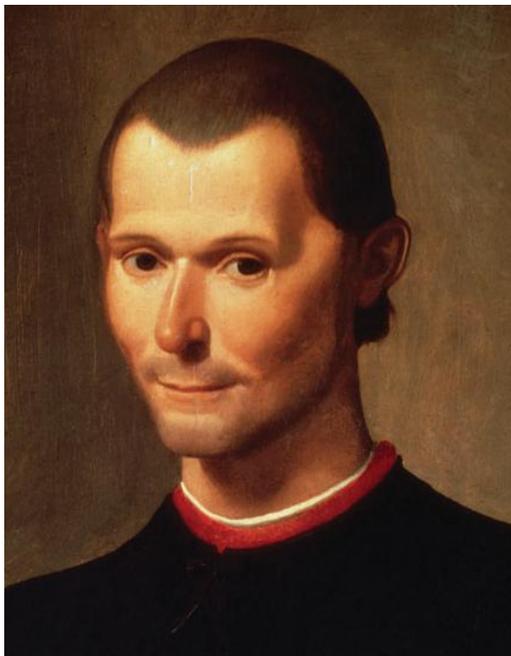
Marsilius von Padua (1275-1343) war ein klassischer Aristoteliker, der an der Sorbonne ausgebildet eine Konzeption von Volkssouveränität im mittelalterlichen Konflikt zwischen Papsttum und Kaisertum als friedenssichernde

Perspektive entwickelte (*Defensor Pacis* 1324, zusammen mit dem bedeutenden averroistischen Aristoteliker Johannes de Jandun (1280-1328) wohl als Antwort auf Dantes *De Monarchia* aus 1314). Dieses Werk widmete er Ludwig dem Bayern, in dessen Schutz nach München er sich auch aufgrund der Verfolgung durch die Inquisition und Papst Johannes XXII. begab. Er spricht sich für eine Herrschaftsform für das Volk und durch das Volk aus (primär unmittelbare Demokratie, nur im Notfall soll auch mittelbare Demokratie mit Volksbestätigung der politischen Entscheidungen vorgesehen werden). 1327 wurde er gebannt, 1328 entbrannte der Konflikt zwischen Kurie und Kaiser (damals war München das Zentrum der antipäpstlichen Kräfte, u.a. auch Sitz der exkommunizierten Franziskaner, darunter Wilhelm von Ockham). Diese spätmittelalterlichen Gedanken zur Volkssouveränität als Friedens- und Gerechtigkeitsgarant sind nicht hoch genug einzuschätzen für die weitere Entwicklung im Bereich der Legitimation von politischer Herrschaft.

Wilhelm von Ockham (1285-1347) war ein Franziskaner, der ebenfalls im Konflikt zu Papst Johannes XXII. und Benedikt XII. stand. Im Rahmen des allgemeinen „Armutsstreits“ zwischen Franziskanerorden und Kurie hat er – ebenfalls von der Inquisition verfolgt und letztlich u.a. wegen *Pelagianismus* exkommuniziert – in München Zuflucht gefunden und dort auch seine politischen Schriften verfasst (u.a. „Dialogus“), in welchen er sowohl des Staates weltliche als auch des Papstes geistliche Macht einzig im Wohl der Menschen, im Gemeinwohl begründet sein lässt. Dies ist eine Folge seines gemäßigten Nominalismus, demgemäß der Staat im Wesentlichen nur eine geistige „Universalie“ ist, die keine faktische empirische – stoffliche – Existenz aufweist. Es genügt für Wilhelm daher nicht – sowohl für den Staat wie übrigens auch für den Papst –, bloß dem göttlichen Gesetz oder dem Naturrecht nicht zu widersprechen („negative Legitimation“), sondern es bedarf zusätzlich einer – so könnte man es formulieren – aktiven, gleichsam „positiven Legitimation“ durch die Beförderung des Gemeinwohls durch das Wirken des Staates bzw. des Papstes. In jedem Fall ist auch darin eine Hinwendung zur politischen Immanenzkonzeption zu sehen, die für die Säkularisierungsentwicklungen zu Beginn der Neuzeit wegweisend werden sollten.

Niccolò Machiavelli (1496-1527): Der Staat des „*Principe*“ legitimiert sich letztlich rein immanent über faktische politische Gewaltherrschaft (1513) – per definitionem ohne jeglichen Gerechtigkeitsanspruch, gleichsam als Anti-Augustinus, der einen Staat ohne Gerechtigkeit einst eine „Räuberbande“ genannt hatte. Doch muss zur Ehrenrettung Machiavellis betont werden, dass diese „amoralische“ Darstellung des Fürsten mehr eine Herrschaftskultur als eine Verfassungskonzeption darstellt. Übrigens schreibt Machiavelli

auch die „*Discorsi*“, in denen er die klassische römische Republik im Sinne Ciceros anspricht. Doch auch in diesem seinem eigentlichen Hauptwerk, das nach dem „*Principe*“ geschrieben wurde (beide erschienen posthum 1531), bleibt Machiavelli dabei, dass sich die Macht keinesfalls aus dem Glauben ableiten kann – allerdings wird nicht die prinzipielle Amoralität von Herrschaft betont! Was jedoch wesentlich ist, und darin bleibt Machiavelli ein frühneuzeitlicher Renaissance-Autor: der Staat, die Republik verdankt ihre Stabilität und ihre Prosperität der politischen Tugend, aber auch dem – gepflegt ausgeübten – politischen Konflikt. Die größte Gefahr sieht Machiavelli im Entstehen von Korruption und dem damit verbundenen Verfall der Sitten, in der „Dekadenz“, wie es später Nietzsche prominent formulieren wird, der seinen Machiavelli wohl gekannt haben dürfte. Es ist jedenfalls offensichtlich, was die biographischen Quellen ja auch durchaus bestätigen, dass Machiavelli ein Aristoteliker war und damit der ansonsten bis dahin platonisch geprägten Renaissance in Florenz („Florentiner Akademie“, v.a. Marsilio Ficino (1433-1499)) z.T. grundlegend widersprach. Machiavelli sieht die politische Herrschaft, sei es auf blanker absolutistischer Machtausübung, sei es auf republikanischem Gemeinwohl begründet, aber jedenfalls bereits nicht mehr im Willen Gottes oder einer universal-präskriptiv zu fassenden Vernünftigkeit.



Niccolò Machiavelli, Ausschnitt aus dem Portrait von Santi di Tito

Jean Bodin (1530-1596): Der erste führende Staatstheoretiker Frankreichs war bereits im Hoch der Religionskriege schriftstellerisch aktiv geworden. Aufgrund seiner Ausbildung war er sowohl mit den scholastischen Klassikern als auch mit deren ramistischer Kritik bekannt. Obwohl sein Hauptwerk von 1576 im französischen Original „*Six livres de la République*“⁹ heißt, handelt es vom „Staat“ – ähnlich der platonischen *Politeia*, auf die er sich explizit bezieht – und den jeweils idealen oder defizienten Formen (Monarchie – Aristokratie – Demokratie; jeweils in der Herrschafts-Variante „legitim“ (gemäß den Naturgesetzen), „despotisch“ (auf Grund von Eroberung Herrschaft über Sklaven) oder „tyrannisch“ (entgegen den Naturgesetzen). Die legitime Herrschaft zeichnet sich durch Harmonie, Gerechtigkeit und die Achtung der natürlichen Freiheit und des Eigentums der Bürger aus. Die legitime Herrschaft folgt den „Naturgesetzen“, die der Vernunft entspringen. Damit ist die Tradition von Platon und Cicero bei Bodin klar erkennbar. Er lehnt Machiavelli (zumindest den Machiavelli des „*Principe*“) ab als Vertreter der reinen Tyrannenherrschaft. Im Zentrum der Überlegungen zum Staat steht das Konzept der „Souveränität“ – worin sich eine absolute Herrschaftskompetenz – genauer: Gesetzgebungskompetenz – und gleichsam „Statthalterschaft Gottes auf Erden“ ausdrückt. Daneben gilt für Bodin – immer noch –, dass über dem souveränen Monarchen nur Gott und die Naturgesetze stehen. Darin erkennt man, dass sich Bodin der radikalen Immanenz, wie sie Machiavelli in aristotelischer Weise vertreten hat, noch platonisch-kritisch, wenn man so sagen kann, versagt. Der Begriff der „Souveränität“ ist dabei – wie die Forschungen von Schmitt und Böckenförde erwiesen haben – letztlich im Kern als Säkularisat zu betrachten.

Thomas Hobbes (1588-1679): Thomas Hobbes, der erste Klassiker der englischen politischen Literatur, geht – als Sekretär des Begründers des englischen Empirismus Francis Bacon – letztlich wiederum auf Aristoteles zurück und entwickelt ein überwiegend immanenz-orientiertes Staatskonzept. Vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkriegs (1642-1649) zwischen (anglikanisch-katholischem) Königshaus und (calvinistisch-puritanischem) Parlament, der zur Herrschaft des Puritaners Oliver Cromwells (bis 1658) führte, verfasste Hobbes seine politischen Werke: Er entwickelte in materialistischer Weise ein System „*De Corpore*“, „*De Homine*“, „*De Cive*“. Seine Hauptwerke waren jedoch der *Leviathan* (1651) und *Behemoth* (1668). Der moderne Staat legitimiert sich, so die Kernaussage im *Leviathan*, rein immanent über faktische politische Macht, Stabilität und Sicherheit, so die zentrale

⁹ Vgl. Ciceros staatsphilosophisches Hauptwerk *De re publica*, welches ebenfalls aus sechs Büchern besteht.

Aussage der Staatstheorie des Thomas Hobbes. Der Staat wird – wie auch schon das berühmte Titelbild des Leviathan zum Ausdruck bringt – in Analogie zum menschlichen Körper und dessen Funktionalität gesehen. Ähnlich wie schon Machiavelli sieht auch Hobbes den Staat als politische Organisation, die sich – ohne legitimatorischen Bezug zur Religion – allein aus Gründen der instrumentellen Vernunft (= Verstand) konstituiert. Letztlich ist Hobbes ein Vorläufer von John Austin (1790-1859) als Vertreter einer rechtspositivistischen Begründungskonzeption von Recht und Staat. Im Kern geht es darum, dass aufgrund der reinen Machtverhältnisse ohne ethisch-moralische Dimension – außer derjenigen des nackten Überlebens – der Staat letztlich alles Recht der Welt hat, solange er das Überleben und damit den „Frieden“ und die „Sicherheit“ der Bürger gewährleistet. Es ist einsichtig, dass es nach Hobbes keine Theorie der Menschenrechte als Abwehrrechte gegen einen misslingenden Staat geben kann, denn wenn der Staat versagt, dann besteht sein Versagen in Schwäche – in „failing statehood“. Für Hobbes ist der Staat stets vor die Existenzfrage gestellt, es geht immer ums Ganze, ums Überleben – als Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens über das gerechte Leben. Mit Hobbes hat sich die Lehre vom starken Fürsten des Machiavelli weiter entwickelt über den – immerhin noch an Gott und die Naturgesetze gebundenen – Souveränitätsbegriff Bodins hin zum absoluten Machtanspruch des Herrschaftsstaates, der über jede Gesellschaft, über jede Zivilität und vor allem über jede Religion erhaben ist. Die Kirche ist Hobbes – man vergesse die religiöse Dimension des extrem blutigen Englischen Bürgerkrieges nicht – ein besonderes Übel, das den Staat schwächt und den Frieden und die Sicherheit gefährdet.

Baruch de Spinoza (1632-1677)¹⁰ kann nicht nur konzeptionell, sondern auch biographisch als Gegner, ja gleichsam als Antipode des Aristotelikers Hobbes angesehen werden. Ganz in platonischer, ja neuplatonischer Tradition stehend, unter argumentativer Bezugnahme auf Giordano Bruno (1548-1600) vertritt Spinoza ein pantheistisches Konzept der all-einen Substanz (= Gott = Natur), um die Cartesische Ursplaltung zwischen „res cogitans“ und „res extensa“ auf geometrische Art und Weise – also wissenschaftlich exakt – zu überwinden. Spinoza unternimmt daher den Versuch, auf rationalistische Weise, damit auf René Descartes aufbauend, die ursprüngliche Einheit von Gott, Natur und Substanz in der Gefolgschaft des Giordano Bruno zu leisten. Obwohl sein Hauptwerk „*Ethik*“ heißt, handelt es zunächst von Ontologie und Metaphysik. Im ersten Gedankenschritt wird die Alleinheit von Gott = Substanz = Natur dargelegt. Aus dieser Ureinheit „emanier“ sich dann der Geist

¹⁰ Vgl. zu Spinozas politischer Philosophie näher: Christian Stadler: *Krieg*. Facultas Wien 2009, 56 ff.

und die Materie – *res cogitans* und *res extensa* des Descartes –, wobei sehr vereinfacht ausgedrückt die Unfreiheit in der Herrschaft der Materie über den Geist und die Freiheit in der Herrschaft des Geistes über die Materie besteht. Es ist entscheidend für das weitere Verständnis – nicht nur der Philosophie des Spinoza, die kaum unmittelbar wirksam geworden zu sein scheint, in Wahrheit aber die gesamte rationalistische und idealistische Philosophie der Neuzeit bis hin zu Nietzsche wesentlich geprägt hat – der modernen neuzeitlichen Philosophie, was Spinoza jeweils unter „Freiheit“ bzw. „Unfreiheit“ verstanden hat. Der moderne Staat ist nämlich dazu aufgerufen – nominell bei fast jedem Philosophen seit Hobbes – die Freiheit des Menschen zu gewährleisten, zu sichern... aber was versteht man jeweils unter Freiheit? Willkür, Selbstverwirklichung, Realisierung von Trieben, Affekten, Wünschen, Neigungen, Geschmäckern, Moden, Trends... oder die von Spinoza ange-mahnte Herrschaft der Vernunft über die Affekte – was nicht deren asketische Unterdrückung, sondern ihre Bändigung, Zivilisierung – ja Kultivierung bedeuten soll. Unter diesem Vorzeichen hat es dann „Vernünftigkeit“ an sich, wenn sich die solcherart „Freien“ zu einem – durchaus starken – Staat zusammenschließen, der von der Vernunft geprägt ist, um die Vernunftverwirklichung eines jeden Einzelnen durchaus auch zum Gemeinwohl aller zu optimieren. Denn der Kern der Lehre des Spinoza ist, dass jeder Mensch nur eine „Modifikation“ der all-einen Substanz = Gott = Natur ist – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Darin ist zum einen die Absage an einen materialistischen Individualismus enthalten, der letztlich jeden Menschen als völlig selbständige Substanz von allen anderen Menschen letztlich ontologisch unabhängig erscheinen lässt und welcher letztlich den Staat als nichts anderes denn als vertraglichen Mechanismus zur Optimierung der jeweils beherrschenden Affekte („Interessen“) ansieht. Gleichzeitig muss sich jede philosophische Konzeption der Menschenrechte auf ihren spinozistischen Ursprung zurückführen lassen, der darin begründet liegt, dass jeder Mensch *in eodem* geadelt ist durch den Umstand, Modifikation Gottes = Substanz = Natur zu sein, andererseits darin auch alle Menschen essentiell gleich sind. Radikaler kann man Gleichheit im rationalistischen Sinne nicht denken.

Vor diesem Hintergrund sind auch die politischen Ausführungen Spinozas zu verstehen – unter „Freiheit“ sei stets „Vernunft Herrschaft über Affekte, Triebe, Begierden und Neigungen“ und daher Selbstbeherrschung, Autonomie zu verstehen – wie dies später auch bei Kant der Fall sein sollte. Wenn er daher argumentiert, dass der Zusammenschluss der vernunftgeleiteten freien Menschen deren faktisches Machtpotenzial im Zeichen der Realisierung der Herrschaft der Vernunft optimiert, so ist dies gerade kein machiavellistischer Ansatz im Sinne des „*Principe*“ und seiner wertfreien Machtfülle für die Herrschaft

der Affekte, der Gier und der reinen Macht. Vielmehr handelt es sich in Wahrheit um eine – wenn man so möchte – neuzeitliche Rekonstruktion der platonischen Politeia-Konzeption, der Herrschaft der Vernunft unter den Vorzeichen der Freiheit.



Porträt des niederländischen Philosophen Baruch de Spinoza, entstanden ca. 1665, Gemaldesammlung der Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel, Germany

Im „*Tractatus Theologico-Politicus*“ führt Spinoza daher aus, dass sich der moderne Vernunft-Staat über politische und auch religiöse Gedankenfreiheit sowohl legitimiert als auch – und das ist vor allem bedeutsam – stabilisiert. Man darf dabei nicht vergessen, dass Spinoza bei diesem Konzept auch vom politischen Stoizismus des Cicero („*De Officiis*“) ausgeht und eine hohe Anforderung an das Ethos, die bürgerliche Reife und „Tugendhaftigkeit“ der Menschen stellt. Wenn er daher sowohl für die Religion als auch für den Staat in der vernünftigen Freiheit der Gedanken keine Gefahr sieht, so ist damit nicht willkürliche *Laissez-faire*-Mentalität gemeint, politischer Individualismus und Selbstverwirklichertum im Sinne einer banalen Eigennutz-Maximierung,

sondern die vernunftgeprägte Lebensweise, die das Individuum einbettet in die all-eine Gott-Natur-Substanz, jeden Menschen als essentiell gleichberechtigt und gleichverantwortlich im Sinne seines Wesens ansieht, bloße Modifikation der all-einen Gott=Natur=Substanz zu sein und damit auch die gebotene Demut an den Tag zu legen. Damit hat Spinoza letztlich auf Sebastian Brants „Narrenschiff“ (1494) geantwortet, der bekanntlich die „superbia“ als das Urlaster des – neuzeitlich-faustischen? – Menschen ansah.

Ohne hier auf theologische Fragen einzugehen sei nur erwähnt, dass Spinoza im „*Tractatus Theologico-Politicus*“ Religion – in Form von abergläubischem, weil vernunftwidrigem Kultus – radikal ablehnt und den Staat – anders als vielleicht Machiavelli oder Hobbes – nicht einmal als „nützliches Instrument der Machtstabilisierung“ ansieht. Wie sollte sich der freisinnige Vernunftstaat mittels unvernünftiger Kulte optimieren oder auch nur stabilisieren können? Seine scharfe Kritik an der Religion seiner Zeit, in der seit Jahrzehnten der europäischen Kontinent von Religionskriegen verwüstet wird in unmenschlichster Weise, ist – wenn man so möchte – eine sehr tiefe Form von Säkularisierung, die letztlich immer wieder an Augustinus anknüpft, der ja bereits die Trennung von Kirche und Staat eingemahnt hatte. Für Augustinus ist aber „Kirche“, was für Spinoza die „Vernunft“ ist – es ist die Kirche / Vernunft jedenfalls aus dem operativen Geschäft der Politik herauszuhalten bzw. hat die Kirche / Vernunft – in Anlehnung an die berühmte Zwei-Schwerter-Lehre – der Politik das Schwert – und damit ihre Legitimität – zu verleihen.¹¹

Die Wahrheit des modernen säkularen Staates

Die Tragödie des aufgeklärten Rationalismus war und ist, dass die Lehre seines eigentlichen Begründers, Spinoza, nicht mehr gekannt bzw. falls noch gekannt, so nicht mehr ernst genommen werden und damit ein – sophistischer – Voluntarismus- und Willkürbegriff unter der Marke „Freiheit“ firmiert, die u.a. im Deutschen Idealismus auf harsche Kritik stieß. Doch die radikalen Einsichten Fichtes, Schellings oder auch Hegels zu dieser Frage sind ihrerseits schon wieder „überwunden“ durch eine weitere Welle der „*homo mensura*“-Mentalität

¹¹ Wenn Böckenförde betont, dass Papst Johannes Paul II. ein tiefgreifendes Verständnis für das Wesen der Säkularisation aufgebracht und daher eine reformierte Version der bisherigen katholischen Staatslehre vertreten habe, so darf nicht vergessen werden, dass sich sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. dem augustinischen Denken nicht nur spirituell, sondern v.a. auch im Bereich der politischen Philosophie verbunden fühlen. Die Kenntnis dieses Zusammenhangs erleichtert auch die Deutung mancher Aussagen bzw. Handlungen dieser beiden großen Päpste der Gegenwart. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert“, in: Gian Enrico Rusconi (Hg): *Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter*. – Duncker & Humblot: Berlin 2010, 34.

eines empiristischen Wissenschaftsverständnisses, das zwar viele quantitative Wissensfortschritte gebracht haben mag im Zeichen der vermeintlichen Naturbeherrschung durch den Menschen (getreu der frühaufklärerischen Maxime Francis Bacons: „*Wissen ist Macht*“ 1597), aber dabei die qualitative Bildung des Menschen mittlerweile aus dem Blick verloren hat...

Zurückkehrend zum anfangs erwähnten Diktum von Ernst Wolfgang Böckenförde über die Voraussetzungen des säkularen Staates, die er selbst nicht garantieren, geschweige denn hervorbringen kann, lässt sich erahnen, dass das Konzept des „säkularen Staates“ sehr voraussetzungsvoll und als politisch nicht unbedingt „nachhaltig“ zu bezeichnen ist. Auch vor diesem prekären Hintergrund wäre daher das Wort von Jürgen Habermas von der „post-säkularen Gesellschaft“¹² sehr ernst zu nehmen, zumal damit nicht direkt das Konzept des säkularen Staates, sondern der Raum seiner existenziellen Voraussetzung, eine lebendige, politisch-republikanische Gesellschaft angesprochen ist, die sich – durchaus ihrer religiösen Bindungen und Haltungen bewusst – in demokratischer Weise an der Staatswillensbildung aktiv beteiligt im gemeinsamen Ringen um die optimale Lösung der anstehenden Gestaltungsprobleme.

Mag man diese voraussetzungsvollen Grundlagen des säkularen Staates eher mit Spinozas Konzept einer wahrhaft vernünftigen Freiheitlichkeit, mag man diese Grundlagen eher in aufgeklärter christlicher Werthaltung sehen – eines darf jedenfalls auch für den säkularen Staat als gesichert gelten – ganz im Sinne Goethes: „*Das ist der Weisheit letzter Schluss: // Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, // Der täglich sie erobern muss.*“ (*Faust II, Vers 11574 f!*)

¹² Jürgen Habermas: „Die Dialektik der Säkularisierung“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008.