

# Kirche und modernes Bewußtsein

Von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Will man sich über das Verhältnis der Kirche zum modernen Bewußtsein Gedanken machen, bedarf es zunächst einer Vergewisserung darüber, was dieses moderne Bewußtsein (man kann auch sagen: das moderne Denken) spezifisch kennzeichnet (I.). Sodann ist zu fragen, ob und in welcher Weise die Kirche als ein Faktor der Hervorbringung des modernen Bewußtseins (II.) oder als ein solcher der Abwehr dieses Bewußtseins (III.) wirksam geworden ist. Auf dieser Grundlage soll dann überlegt werden, welche Position der Kirche angesichts der gegenwärtigen Krise des modernen Bewußtseins zukommt, inwieweit von ihr hier Hilfe und Orientierung ausgehen kann (IV.).

## I.

Eine Kennzeichnung des modernen Bewußtseins kann an dieser Stelle nicht umfassend gegeben werden. Sie wird nur, aber auch insoweit versucht, als es für die Behandlung des Themas von Bedeutung ist.

1. Das moderne Bewußtsein ist ein durchaus weltliches und säkularisiertes Bewußtsein. Es betrachtet die umgebende Welt und die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens weltlich-rational, als »natürliche« Gegebenheiten im Unterschied zu »übernatürlichen« Wirklichkeiten. Weltlich-natürlicher und religiös-übernatürlicher Bereich bilden keine Einheit, sondern stehen nebeneinander. Die Fragen der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens werden in einer Weise behandelt und zu lösen gesucht, daß die Gottesfrage und was aus ihr folgt offenbleiben und dahinstehen kann.<sup>1</sup> In diesem Sinn ist das moderne Bewußtsein nicht theozentrisch, sondern anthropozentrisch; und dies in einer Weise, die von der religiös-theologischen Bestimmung des Menschen abstrahiert. Darin liegt zugleich sein emanzipatorischer Zug.

2. Die Anthropozentrik des modernen Bewußtseins ist aus sich heraus nicht gemeinschaftsbezogen, sondern auf das einzelne Individuum ausgerichtet. Im Mittelpunkt steht der isolierte Einzelmensch, seine Freiheit, sein Recht, seine individuellen Lebenszwecke und Bedürfnisse. Von dort her wird die politisch-soziale Ordnung gedacht und legitimiert: Ausgangs- und Zielpunkt ist der Einzelmensch als auf sich gestelltes, selbstbestimmtes, in vorgegebene Ordnungszusammenhänge nicht eingebundenes Individuum. In dieser Ausrichtung auf den Einzelmenschen ist das moderne Bewußtsein zugleich *gleichheitlich* orientiert. In ihrer Freiheit, Selbstbestimmung und ihren Bedürfnissen sieht es alle Menschen gleichberechtigt: Von Natur oder von Blutes wegen gibt es nicht hoch und niedrig, nicht Überordnung und Unterordnung. Es ist ein Ethos einzelmenschlicher Freiheit und Gleichheit, woraus sich das Zusam-

---

<sup>1</sup> Vgl. E.-W. Böckenförde, Politische Theorie und politische Theologie. In: Taubes (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. 1983. S. 16f.

menleben gestalten soll.<sup>2</sup> Das schließt, wie die Erfahrung zeigt, kollektive Verwirklichungsformen verschiedenster Art nicht aus; diese bleiben jedoch in einer Mittelfunktion, ändern den individualistischen Bezugspunkt nicht in Richtung auf transpersonale, überindividuelle Güter und Ordnungen, die die einzelmenschliche Bedürfnisnatur überschreiten.

3. Das moderne Bewußtsein ist, und dies in mehrfacher Hinsicht, durch einen Zug zur Rationalität bestimmt.

Diese Rationalität wendet sich einmal gegen vor-rationale Bindungen und Unbefragbarkeiten, wie sie etwa im Mythos und in Tabus bestehen. Sie zielt dabei auf die Irrelevanz übergeordneter, nicht von der Vernunft selbst legitimierter Autoritäten für das Fragen und Denken der Menschen.

Die Rationalität versteht sich zum andern nicht als vernehmende, an einer geglaubten oder überlieferten universalen Ordnung der Zwecke ausgerichtete Vernunft (Ratio im Sinne der mittelalterlichen Scholastik), sondern als von solcher Ausrichtung und Einbindung im vorhinein befreite, auf sich selbst gestellte, autonomzwecksetzende Vernunft. Sie unterwirft, aufgrund von ihr selbst festgelegter leitender Zweckideen, durch das ihr zu Gebote stehende Erkenntnisvermögen alle Lebensbereiche ihrem eigenen Ordnungs- und Geltungsanspruch. In diesem Sinne versteht sie sich als universal. Alle öffentlichen Geltungsansprüche müssen sich in einem prinzipiell unbegrenzten Diskurs behaupten und als konsensfähig herausstellen.<sup>3</sup>

Diese Rationalität formt sich drittens als wissenschaftliche Vernunft i. S. einer instrumentellen und funktionalen Rationalität aus. Als solche trägt sie den universalen Anspruch der naturwissenschaftlich, d. h. kausal-gesetzlich und hypothetisch-funktional argumentierenden Vernunft, in dem das wissenschaftlich Aussagbare auf das empirisch Verifizierbare und Quantifizierbare sowie das Funktionale beschränkt wird. Sie drängt das teleologische, an substantiellen und Sinngegebenheiten orientierte Denken als nicht-rational, weil nicht in ihrem Sinn objektiv bestimmt, in die Defensive und verwehrt ihm den Anspruch der Rationalität.

4. Dem modernen Bewußtsein ist – als Folge und Erscheinungsform seiner Rationalität – ein sachhaftes, instrumentelles Verhältnis zu den Gütern und zur umgebenden Welt eigentümlich. Die Dinge der Welt und die Kräfte der Natur erscheinen als bloßes Material für die Entfaltung und Ausdehnung des Menschen, Objekt der Beherrschung und Ausnutzung. Dieses Bewußtsein ist komplementär zu der selbstbezogenen, auf das Individuum und seine Entfaltung ausgerichteten Freiheitsvorstellung, die auch die Mitmenschen lediglich als Grenze der eigenen Entfaltung sieht (vgl. 2.). Zwei Ausprägungen dieses Bewußtseins seien besonders erwähnt:

a) Ein ganz und gar sachhaftes, auf beliebige Verfügbarkeit zielendes Eigentumsdenken. Eigentum erscheint nur als Objekt, Material des eigenen Gestaltungswillens und der eigenen Interessenbefriedigung, nicht als etwas Anerkanntes, das dem Subjekt auch gegenübersteht. Von dieser Art Eigentumsdenken werden heute nicht

2 Programmatisch insofern Art. 1 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 4. 8. 1789: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.«

3 Dies ist der Grundsatz der Theorie des kommunikativen Handelns und herrschaftsfreien Diskurses bei J. Habermas.

nur bewegliche und unbewegliche Sachen umgriffen, sondern alles, was dem Menschen nützlich sein kann: hergestellte Waren ebenso wie Bodenschätze, Pflanzen, Tiere, Natur und Umwelt, schließlich auch die Freiheit selbst und das wachsende Maß an Freizeit, das in den westlichen Industriegesellschaften verfügbar ist.

b) Die Freisetzung des individuellen Erwerbsinteresses als motorisches und strukturierendes Prinzip des wirtschaftlichen Prozesses. Nicht die Befriedigung der notwendigen oder auch gehobenen Lebensbedürfnisse der Familie, der engeren und weiteren sozialen Gemeinschaft, bildet den Ausgangs- und strukturierenden Bezugspunkt des wirtschaftlichen Geschehens, sondern das »natürliche«, als Recht anerkannte Erwerbsinteresse der einzelnen, das keiner weiteren inhaltlichen Orientierung unterliegt.<sup>4</sup> Die Befriedigung der Lebensbedürfnisse tritt dabei zwar ein – mit erstaunlichem Effekt, wie die westlichen Industriegesellschaften zeigen, aber als Nebenfolge, sozusagen »hinter dem Rücken«. Und es geschieht um den Preis, daß die unbegrenzte Ausdehnung, sei es im Gebrauch und Verbrauch der Bedarfsgüter, der Produktion und Konsumtion von Leistungen und Gütern, der Vergrößerung von Erwerb und Besitz fortschreiten kann. Wachstum ist nicht teleologisch, durch Beziehung auf ein bestimmtes Gut bestimmt, es erscheint als in sich selbst legitimierter Prozeß quantitativer Ausdehnung (exponentielles Wachstum).

5. Grundlegend für das moderne Bewußtsein ist ein charakteristisches Fortschrittsdenken. Die Entwicklung der Welt und die Entfaltung des Menschen schreitet fort, in einem kontinuierlichen, jeweils Verbesserung und höhere Entwicklung bringenden Prozeß. Sein Ziel ist unbestimmt, aber der Weg führt immer weiter aufwärts. Fortschritt ist der Modus des Geschehens in grenzenloser Ausdehnung der geistigen, technischen und materiellen Möglichkeiten des Menschen. Die einzelmenschliche Perfectibilité bringt sich zu voller Entfaltung und Ausdehnung hin zu einer universalen Freiheit, Gleichheit und Wohlfahrt der einzelnen Menschen ermöglichenden und sichernden wissenschaftlich-technischen Zivilisation.

6. Ungeachtet seiner Prägung durch eine individualistisch konzipierte, von vorgegebenen und vorfunktionalen Bindungen freisetzenden Rationalität und deren Ausprägung ist das moderne Bewußtsein *anfällig* für den Umschlag in den Totalitarismus. Totalitarismus wird hierbei verstanden werden als die totale, auch gesinnungsmäßige Inpflichtnahme der Menschen und die unbegrenzte, die personale Freiheit nicht achtende Disposition über sie für bestimmte kollektive Zwecke, die sich ihrerseits ideologisch ausweisen. Solcher Umschlag in den Totalitarismus tritt schon in der Französischen Revolution (in der Form der Jakobiner-Herrschaft) hervor. Insbesondere im 20. Jahrhundert erweist er sich in der Form faschistischer Bewegungen, des Nationalsozialismus und des bolschewistischen Kommunismus als geschichtsprägende politische Kraft. Seine kontinuierliche Wiederkehr verbietet es, das Auftreten des Totalitarismus nur als »Relikt« früherer, durch das moderne Bewußtsein prinzipiell überwundener politisch-sozialer Strukturen und Bewußtseinsformen anzusehen. Im

---

4 Typisch insofern die Eigentumstheorie von John Locke. Two treatises on government, Teil 2, §§ 24 u. 46. Die Güter der Erde sind den Menschen insgesamt zugewendet, damit sie ihr Leben führen können. Gerechtes Eigentum hat deshalb dort seine Grenze, wo jemand etwas von seinem Besitz ungenutzt verderben läßt und es damit anderen entzieht. Da jedoch Geld, Metall und Diamanten nicht verderben, können sie unbegrenzt angehäuft werden. Der Weg zur unbegrenzten Kapitalakkumulation ist freigegeben.

modernen Bewußtsein selbst muß eine Disposition für solchen Umschlag enthalten sein. Dahinter steht die Frage, ob und inwieweit individualistisch-funktionale Rationalität und Totalitarismus prinzipiell entgegengesetzt oder in der Wirklichkeit menschlicher Lebenswelt einander komplementär zugeordnet sind.

## II.

Entgegen einer heute vielleicht verbreiteten Perspektive lassen sich mehrere Wirkungsfaktoren aufzeigen, vermöge deren die Kirche<sup>5</sup> die Herausbildung des modernen Bewußtseins gefördert, wenn nicht gar erst ermöglicht hat. Dafür ist es freilich erforderlich, nicht erst in der Gegenwart anzusetzen, sondern ein gutes Stück in die Geschichte zurückzugehen.

1. An erster Stelle ist die Herausbildung der Unterscheidung und Trennung von »geistlich« und »weltlich« in den Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst im Investiturstreit zu nennen. Sie bedeutete die Aufspaltung der religiös-politischen Einheitswelt des frühen Mittelalters vom Grunde her, auch wenn sich das in der realgeschichtlichen Auswirkung erst später darstellte. Indem Augustins Unterscheidung von Weltreich und Gottesreich, die er einer frühchristlichen Theologie der religiös-politischen Einheitswelt entgegengestellt hatte, aufgenommen und theologisch wie kirchenpolitisch fortgeführt wurde,<sup>6</sup> ergab sich vom Ansatz her eine Delegitimation der religiös-politischen Einheitswelt, wie sie im frühen Mittelalter bestimmend war. Politik wurde als eigener, aus dem Begründungszusammenhang christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung gelöster Bereich konstituiert, der einer weltlich-rationalen Begründung ebenso fähig wie bedürftig war.

Dem steht nicht entgegen, daß die erste und unmittelbare Auswirkung der Trennung von »geistlich« und »weltlich« die Grundlegung des kirchenherrschaftlichen (hierokratischen) Systems des hohen und späten Mittelalters war. Denn die Voraussetzung hierfür war eben die Anerkennung der Weltlichkeit, die prinzipielle Säkularisation der Politik. Gerade und erst als weltliches Herrscherhandeln, das nicht mehr konstitutiv einen Teil des »reichskirchlichen Weltganzen« bildete, konnte das Tun des Herrschers den Geboten des christlichen Glaubens unterstellt werden und konnten die Träger der geistlichen Gewalt, da es ihnen zukam, über die Auslegung und Einhaltung dieser Gebote *ratione salutis* zu wachen, eine Bestimmungsgewalt gegenüber der Politik in Anspruch nehmen.

Das Verhältnis konnte sich indes auch umkehren. Denn mit der gleichen Logik, mit der das weltliche Herrscherhandeln *ratione salutis* in den Zuständigkeitsbereich der

---

5 Hier und im folgenden meint »Kirche« nicht lediglich die hierarchische Kirche in ihren Ämtern und Amtsträgern, vielmehr die Glaubensgemeinschaft im ganzen, das pilgernde Gottesvolk in der Zeit; dazu gehört auch das in der Kirche lebendige Glaubensgut, das Wirkungen im Denken und Handeln der Gläubigen – zuweilen auch gegen das kirchlich-institutionelle Denken gerichtet – hervorruft, sowie die Theologie als Reflexion und geistige Entfaltung der göttlichen Offenbarung.

6 Albert Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, 1961, S. 109ff.; Friedrich Kempf SJ, Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform. In: Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band III, 1. 1966, S. 497-506.

geistlichen Gewalt gezogen worden war, konnte das geistliche Handeln wegen seiner fraglosen weltlichen Auswirkungen *ratione ordinis politici* der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt unterworfen werden. Die Argumentationsbasis war beide Male die nämliche: die Entzweiung und der daraus hervorgehende Dualismus von geistlichem und weltlichem Bereich, ungeachtet der zwischen ihnen bestehenden Beziehungen, sowie die darin eingeschlossene ›Freisetzung‹ des weltlichen Bereichs zu sich selbst.<sup>7</sup> Von daher ergibt sich die Frage, inwieweit Theorie und Praxis des weltlichen Staates, Religionsfreiheit als Prinzip der Zuordnung von geistlichem und weltlichem Bereich, auch der damit gegebene notwendige Verzicht der christlichen Religion auf die Existenzform des öffentlichen Poliskults, nicht von der Kirche selbst und aus ihrem Denken heraus grundgelegt worden sind,

2. Von kaum geringerer Bedeutung ist die christlich-kirchliche Begründung der Subjektstellung und Personwürde des einzelnen. Indem die christliche Lehre den einzelnen Menschen als Ebenbild Gottes begreift, ihm eine unsterbliche, von Gott geschaffene Seele zuschreibt und seine endgültige Bestimmung im ewigen Heil, d. h. der Anschauung Gottes sieht, verleiht sie ihm einen unverlierbaren Status, das Dasein um seiner selbst willen. Zwar hatte der Gedanke der Individualität und Unverfügbarkeit der Person schon in der antiken Philosophie, nicht zuletzt der Stoa, eine Ausformung erfahren; aber seine Unabdingbarkeit erhielt er erst durch die christlich-kirchliche Lehre vom Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes. In ihr wurde jeder einzelne Mensch ›unmittelbar zu Gott‹ gestellt und ihm in der Ebenbildlichkeit Anteil (im analogen Sinn) an seiner Herrlichkeit zugesprochen. Es ist nicht bloße philosophische Spekulation, sondern hat seinen Grund in erfahrbarer geschichtlicher Wirklichkeit, wenn Hegel sagt, das Prinzip der Subjektivität, die Subjektstellung und Unverfügbarkeit des einzelnen, sei mit Jesus Christus in die Welt gekommen.<sup>8</sup> Auch hier ist es kein Einwand, daß kirchliche Doktrin und Praxis sich zu diesem Prinzip über Jahrhunderte hinweg immer wieder in Widerspruch gesetzt haben. Als Tatsache kann dies schwerlich bestritten werden; es sei nur an Inquisition und Ketzerverbrennung, Verweigerung der Anerkennung der Glaubensfreiheit im äußeren Rechtsbereich bis in das 19. Jahrhundert hinein, für die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert, Distanznahme gegenüber Prinzip und Inhalt der Menschenrechte als Freiheitsrechten der einzelnen um ihrer selbst willen bis ins 20. Jahrhundert erinnert. Aber dies beweist noch nichts dagegen, daß diese kirchlichen Positionen und Verhaltensweisen von innen her, d. h. von dem in der Kirche wirksamen und lebendigen christlichen Glauben und Glaubensvollzug aufgesprengt und ihrer Rechtfertigung beraubt wurden und daß dies in den weltlichen Bereich hinein eine bewußtseinsbildende und umbildende Kraft entfaltete. Thomas von Aquin, der einerseits die Bestrafung der Ketzer durch den ›weltlichen Arm‹ rechtfertigte, vertrat andererseits entschieden die These, daß das

---

7 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. = Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976, S. 47 ff.

8 G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Ausgabe Glockner, 3. Aufl., 1949, S. 409-430 (427 f.); ders., Grundzüge der Philosophie des Rechts, Ausgabe Glockner, 3. Aufl. 1952, S. 185, 266.

persönliche Gewissen, auch das objektiv irrige persönliche Gewissen, für das Handeln des einzelnen die letztverpflichtende und ihn rechtfertigende Instanz sei.<sup>9</sup> Und in den Ordensregeln der Franziskaner aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ist niedergelegt, daß der Mönch nächst seinem Oberen seinem Gewissen verantwortlich sei.<sup>10</sup> War es etwas anderes als eine weitere Entfaltung dieses Prinzips und seine Reklamation auch für die äußere Rechtssphäre, wenn die protestierenden Reichsstände in Speyer sich 1529 darauf beriefen, daß »in den Sachen Gottes Ehr und unser Seelen Seeligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß«? Das Prinzip der Subjektivität, die Unverfügbarkeit des Gewissens und der Person für den Staat, aber auch für die Kirche, waren hierin schon beschlossen.

3. Ein weiterer Faktor ist die vom kirchlich-christlichen Denken ausgehende Entsakralisierung (Entheiligung) der Welt. Die Welt insgesamt erscheint nicht mehr als etwas Heiliges, in sich Göttliches, sie ist vielmehr Werk und Schöpfung Gottes und als solche den Menschen anvertraut: »Machet Euch die Erde untertan.«<sup>11</sup> Gott selbst ist *außerhalb* der Welt, ist nicht ihr Teil, sondern ihr Schöpfer, der über sie verfügen kann, und die Welt als solche hat keinen Anteil am Göttlichen. Die so zur (bloßen) Natur gewordene Welt kann für die Menschen sachlicher Gegenstand, Objekt ihrer Betätigung werden, verfügbar für die eigenen, selbstgesetzten Zwecke.

Die Tragweite dieses neuen Weltverhältnisses bedarf keiner weiteren Erklärung. Der Mensch weiß und fühlt sich nicht mehr eingebunden in ein ihn umgreifendes, göttlich durchwirktes Weltganzes, das für ihn unverfügbar ist und das anzutasten Frevel wäre. Er weiß sich selbst Gott zugehörig und nicht der Welt, aber beauftragt und ermächtigt, sich die Welt zum Besitz zu machen, sie seinen Zwecken zu unterwerfen. Es ist kaum zu weit gegriffen, hierin eine wesentliche geistige Voraussetzung für die Freisetzung von Naturwissenschaft und Technik, ja für die grandiose Erschließung und Ausnutzung der Natur für die Zwecke der Menschen zu sehen, wie sie für das moderne Bewußtsein charakteristisch ist.

4. Tragende Bedeutung für die Hervorbringung des modernen Bewußtseins hat ferner die durch das kirchliche Denken erfolgte Annahme des Naturrechts als ethisch-rechtlicher Normgrundlage des sozialen und politischen Handelns. Durch diesen Rezeptionsvorgang wurde nicht nur das Recht, sondern das soziale und politische Handeln allgemein aus einer sakralen ebenso wie einer unmittelbar religiösen Einbindung gelöst; es fand und erhielt eine *rationale* Legitimationsgrundlage. Als im Naturrecht grundgelegt soll das Recht und soll soziales und politisches Handeln das der menschlichen Natur Gemäße zu seinem Inhalt haben. Das Recht und die soziale und politische Ordnung bestimmen sich nicht mehr als etwas Heiliges, das aus göttlicher oder prophetischer Weisung hervorgeht, sie sind etwas rational Erkennbares, vernünftig Gestaltbares.

Der damit entbundene Verweltlichungs- und Rationalisierungsvorgang bleibt frei-

9 Thomas v. Aquin, *Summa theologiae*, I, qu 19 art. 5 u. 6; II, II qu 104 art. 1. ad 1; H. Welzel, *Vom irrenden Gewissen*, 1949, S. 8ff.

10 Leo Moulin, *Historia non facit saltus*. MS, S. 18. Demnächst in: Böckenförde/Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte in christlich-theologischem und säkularem Verständnis*. Stuttgart 1986/87.

11 Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*. 1951. S. 15ff., 21ff.; Joseph Ratzinger, *Schöpfung*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10. Aufl. Band IX 1964, S. 460-466 (463f.).

lich zunächst verborgen oder noch rückgebunden, weil dabei die Natur selbst als Schöpfung Gottes begriffen wird. Dadurch ist Gott auch der Urheber des Naturrechts. Gleichwohl darf ein prinzipieller Schritt und Einschnitt nicht übersehen werden. Denn Natur- und Vernunftbegriff, einmal als Norm-Instanz anerkannt, entwickelten aus sich selbst eine forttreibende Kraft, um sich von solch religiös-theologischer Vorbestimmtheit abzulösen. Die Vorbestimmtheit war auf der Argumentationsgrundlage von Vernunft und Natur kein *essentiale* mehr; beide Begriffe konnten auch unabhängig von einem religiös-theologischen Bezug bestimmt werden. Sie waren nicht mehr durch eine religiöse Weltordnung konstituiert, sondern allenfalls auf sie hin vermittelbar. Dies wird an nichts so deutlich wie an dem Umstand, daß schon alsbald das Religiöse als das *Übernatürliche* bestimmt wurde; das Natürliche, mit den Mitteln der Vernunft Erkennbare wurde als das davon Unabhängige, in sich selbst Stehende begriffen und abgegrenzt.<sup>12</sup> Auch die berühmte Frage, ob die Gebote des Naturrechts nicht auch dann gelten würden, wenn es Gott nicht gäbe (was zu denken im übrigen schrecklich sei), ist entgegen einer verbreiteten Meinung nicht erst von den Vertretern des Vernunftrechts, sondern bereits in der späteren Scholastik, genauer zu Beginn des 15. Jahrhunderts, gestellt worden.<sup>13</sup> Ist es, so gesehen, wirklich das Heraufkommen von etwas ganz anderem, wenn im Vernunftrecht des 17. und 18. Jahrhunderts die Natur ihre theologisch-metaphysische Bestimmung zunehmend und ausdrücklich verliert, zur ›reinen‹, in sich stehenden, schließlich von den empirischen Gegebenheiten her erschlossenen (Bedürfnis-)Natur wird, die Vernunft aus der vernehmenden zur autonomen, auf sich selbst und ihre leitenden Zwecksetzungen gestellten Vernunft?

### III.

Das Verhältnis der Kirche zu Grundlagen und Inhalt des modernen Bewußtseins ist indessen keineswegs ein einseitig-positives. Die Kirche ist nicht nur als Faktor der Hervorbringung, sondern auch als Faktor der Abwehr des modernen Bewußtseins aufgetreten und wirksam geworden. Die wichtigsten dieser Abwehrpositionen sollen ebenfalls kurz geschildert werden.

1. Eine erste Abwehrposition zeigt sich in der jahrhundertelangen Ablehnung der Toleranz und der Religionsfreiheit als äußeres, weltliches Recht. Zwar gibt es hier gewisse Unterschiede zwischen der katholischen Kirche auf der einen, den reformatorischen Kirchen auf der anderen Seite; in dem entscheidenden Zeitraum, während Reformation und Gegenreformation und bis ins 18. Jahrhundert hinein, betrafen diese Differenzen aber nur die Intensität und Modalität der Durchsetzung (z. B. Verbrennung oder nur Verbannung), nicht das Prinzip als solches.

Martin Heckel hat darauf hingewiesen, daß der Freiheitsbegriff, wie er sich im modernen Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ausspricht, eher bei den Sekten, nicht aber bei den Reformatoren und der reformatorischen Kirche zu finden

---

<sup>12</sup> Vgl. Otto Hans Pesch, *Übernatürlich*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10. Aufl., Band X 1965, S. 437-440 (438f.); Robert Spaemann, *Natur*. In: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band II 1973, S. 961f.

<sup>13</sup> Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Aufl., 1967, S. 240 mit Anm. 39.

war.<sup>14</sup> Religiöse Toleranz und Religionsfreiheit sind zwar nicht ohne die Mithilfe einiger Theologen, aber sie mußten ohne und gegen die Kirchen und ebenso gegen die anerkannte kirchlich-beglaubigte Theologie errungen und durchgesetzt werden. Sie wurden zu einem Kriterium des modernen Staates und moderner Staatlichkeit, gerade in Abgrenzung von und in Auseinandersetzung mit den Kirchen. Die Verwirklichung der Modernität durch den Staat vollzog sich in diesem Bereich dann um so nachhaltiger und radikaler, als durch den Widerstand der Kirchen Vermittlungslösungen, etwa die Anerkennung voller Glaubensfreiheit bei Aufrechterhaltung des gemeinchristlichen Charakters des Staates, nicht zum Zuge kommen konnten, solange sie politisch tragfähig und erreichbar waren.

2. In gleicher Weise haben sich katholische Kirche und reformatorische Kirchen auf breiter Front der Entflechtung der institutionellen Verbindung von Kirche und politischer Ordnung entgegengestellt und ebenso der Auflösung des Ineinander von geistlicher und weltlicher Ordnung. Ihre innere Logik gewann diese Abwehrposition aus dem Versuch, die Konsequenzen der Trennung von »geistlich« und »weltlich«, wie sie im Investiturstreit aufgebrochen war, abzublocken. Wie nachhaltig das kirchliche Denken und Handeln hiervon bestimmt worden ist, zeigt sich daran, daß die katholische Kirche die institutionelle Verbindung und sachliche Einheit von religiöser und politischer Ordnung bis weit in das 19. Jahrhundert hinein, besonders markant durch Papst Leo XIII., als die eigentlich gottgewollte Ordnung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt, religiösem und politischem Bereich verteidigte.<sup>15</sup> Erstmals die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht die institutionelle Trennung von Kirche und Staat nicht mehr als Ausdruck der Kirchen- und Glaubensfeindschaft, sondern – auf der Grundlage der Religionsfreiheit der Bürger – als mögliche Form kirchlicher Freiheit.

Für die reformatorischen Kirchen folgte diese Abwehrposition nicht in gleichem Maße aus einer formulierten kirchenamtlichen Doktrin oder theologischen Lehre. Entscheidend wurde vielmehr die politische Ausgangssituation für die Durchführung der Reformation und der rein geistliche Kirchenbegriff der Reformatoren. Ihre Abwehrposition wurde so – im Unterschied zu der der katholischen Kirche – primär eine institutionell vorgegebene, nicht eine doktrinär entwickelte; sie war dadurch zwar weniger offensiv, aber nicht weniger effektiv. Dies gilt jedenfalls für die europäischen Staaten.

3. Vor allem die katholische Kirche hat bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts – nach dem Episode bleibenden und zudem regional begrenzten Zwischenspiel der sogenannten katholischen Aufklärung – eine geschlossene Abwehrfront gegen nahezu sämtliche geistigen und politischen Grundpositionen der Aufklärung und deren Verwirklichungsformen aufgebaut. Das bedeutete zugleich eine Oppositionshaltung gegen die Grundelemente des modernen Bewußtseins. Sie war aktuell veranlaßt durch die

14 Martin Heckel, *Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit*. In: *ZS der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt., Band 55 (1969), S. 408 ff.

15 Papst Leo XIII. lehnt in seiner Enzyklika »Immortale dei« (1885) nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates ab und vertritt den katholischen Staat als These; der Text bei Schnatz (Hrsg.). *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*, 1973, S. 125-129, 164 ff.

Ereignisse und Erfahrungen der Französischen Revolution, der Säkularisationen und auch der Auflösung des alten Reichs, der tragende Grund lag indessen tiefer: die Abwehr des modernen, zentral an der subjektiven Freiheit orientierten Freiheitsbegriffs, der als Auflösung jedweder objektiven, auf Wahrheit bezogenen Ordnung erschien. Es gibt wenig Beispiele dafür, daß eine angestrebte geistige Immunisierung und der Aufbau einer eigenen Bewußtseins- und Lebenswelt in Absonderung vom allgemeinen Zeitbewußtsein so erfolgreich gewesen ist und so nachhaltig gewirkt hat.<sup>16</sup> Die einzelnen Stationen dieses Weges: Neuorganisation der Seelsorge und Reform der Priesterausbildung; systematische päpstliche Lehrverkündung unter Verurteilung des liberal-aufklärerischen Zeitgeistes; eigene soziale und politische Ordnungsideen in Anknüpfung an vorrevolutionäre und vorindustrielle Ordnungsbilder; Erhebung des scholastischen Naturrechts von einer theologischen Doktrin zu einer kirchenamtlichen Lehre können hier nicht weiter verfolgt werden. Das Ergebnis war jedenfalls eine intensive Integration des katholischen Kirchenvolkes in bewußter – nach Ländern und Staaten verschieden stark ausgeprägter – Absetzung von dem, was sich in Verwirklichung der Ideen von 1789 als Geist und Struktur der modernen Welt realisierte. Dies währte bis in die Tage des Zweiten Vatikanischen Konzils. Mit dessen Öffnung gegenüber der modernen Welt vollzog sich dann freilich der Einbruch der Aufklärungsideen um so unvermittelter, und er traf innerkirchlich auf ein Bewußtsein, das darauf nicht vorbereitet und dafür geistig nicht gerüstet war.

4. Die konsequente Absetzung gegenüber Aufklärung und liberalem Zeitgeist hat auch dazu geführt, daß die Kirche in besonderer Weise die ungelösten Probleme und sozialen Ausfallstellen der liberalen und kapitalistischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts gesehen und aufgegriffen hat.<sup>17</sup> Bei den Wirkungen, die hierzu von der Kirche ausgegangen sind, wird man unterscheiden müssen zwischen Wirkungen auf dem Feld der Sozialpolitik und Wirkungen auf dem Feld der Sozialreform. Die ersteren sind stark und nachhaltig gewesen, haben die soziale Anreicherung von Liberalismus und Kapitalismus (ohne deren Überwindung) mit herbeigeführt; die letzteren blieben eher unfruchtbar. Dies gilt sowohl für die grundsätzlichen Reformvorstellungen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der noch lebendigen Erinnerung an die vorrevolutionäre Welt vorgetragen wurden, als auch für die späteren, in der Auseinandersetzung mit der entstandenen liberal-kapitalistischen Gesellschaft entwickelten, die auf Rückgewinnung einer organischen Volksordnung gegenüber der Emanzipationsstruktur der modernen Gesellschaft zielten und auf Überwindung des sozialen Antagonismus durch Stand-Bildungen leistungsgemeinschaftlicher Art. Es lohnte sich, den Gründen gerade hierfür näher nachzugehen. Das starke antikapitalistische und antiindividualistische Potential, das innerhalb der Kirche – im Sozialkatholizismus und der katholischen Soziallehre ebenso wie (etwas schwächer) in der evangelischen Sozialbewegung – lebendig war, hat sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in seinem reformerischen Impetus zunehmend abgeschwächt und in Anpassungsstrategien weithin verbraucht.

---

16 E.-W. Böckenförde, Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. in: Studien zum Beginn der modernen Welt (Illustrierte Welt, Band 20). 1977, S. 171 f.

17 Immer noch informativ die Darstellung bei Wilhelm Schwer/Franz Müller, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus. 1932.

## IV.

1. Die Auffassung, daß das moderne Bewußtsein sich in einer Krise befinde, ist weit verbreitet und erscheint in der Sache begründet. Ein deutliches Symptom dafür ist zunächst das allgemein festzustellende Erlahmen des Fortschrittsglaubens. Die ehemals allgemeine Annahme, daß die Menschheit sich auf dem kontinuierlichen Weg zu weiterer Entfaltung, besseren Lebensformen und höherer Lebensqualität befinde, ist erschüttert. Diese Erschütterung hat angebbare Gründe. Sie liegen darin, daß die Hervorbringungen des modernen Bewußtseins – das, was es als moderne Welt geschaffen hat und zu schaffen anstrebt – Probleme, Konstellationen und Gefahren hervorgerufen haben, deren Auflösung oder Abwehr nicht mehr gewiß, vielleicht überhaupt nicht möglich ist, jedenfalls aber unsicher erscheint. Damit wird auch das Ziel, das sich das moderne Bewußtsein – sei es ausdrücklich, sei es implizit – gesetzt hat, in sich fraglich und bedroht: eine nach dem Anspruch moderner Vernunft zu ordnende und geordnete Welt zu schaffen, in der Not stufenweise überwunden, das Übel und Unrecht abgewehrt und jedem einzelnen die Möglichkeit verschafft wird, in Frieden und Freiheit seine Lebensbedürfnisse zu befriedigen und sich als Individuum zu entfalten.

Die Ursachen des Krisenbewußtseins sind mehrere. Dazu gehören einmal die Folgeprobleme des unbegrenzten Gebrauchs und Verbrauchs von Natur und Umwelt, die nicht mehr beherrschbar erscheinen. Das erwachte ökologische Bewußtsein hat die Realisierbarkeit des Projekts der Moderne, des Projekts progressiver Naturbeherrschung durch Vergegenständlichung der Natur in sich selbst, fraglich werden lassen.<sup>18</sup> Eine zweite Ursache liegt in den Errungenschaften der modernen Wissenschaft und Technik, die sich, je länger je mehr, der Beherrschung und Kontrolle durch die Menschen entziehen. Anstatt, wie gewohnt, dem Leben der Menschen zu dienen und es zu erleichtern, ihm größere Möglichkeiten zu verschaffen, werden sie zu einer Bedrohung des Menschen, sei es in seinem Überleben, sei es in seiner Identität. Die schon zur Alltagsmünze gewordene Frage: Darf der Mensch alles, was er kann? zeigt einerseits die Ratlosigkeit, andererseits die Distanz zu sich selbst an, in die das moderne Bewußtsein geraten ist. Und ebenso symptomatisch ist der Versuch, diesem Problem durch Ethikkommissionen beizukommen.

Eine dritte Ursache schließlich ist die Krise der subjektiven Freiheit oder des Emanzipationsgedankens selbst. Nach der Emanzipation von allen vorgegebenen Bindungen, Autoritäten und Traditionen steht die subjektive Freiheit des Individuums nunmehr ganz bei sich selbst, ohne Orientierung an objektiven Gehalten, auf die hin sie sich vermitteln und aus denen sie Inhalt und Form gewinnen kann. Man ruft und sucht nach »Werten« oder »Grundwerten«, die ganz abstrakt bleiben und schon von daher ohne konkrete Normierungs- und Orientierungskraft sind. Emanzipation, die nur bei der Emanzipation verbleibt, nicht auch zu neuen Möglichkeiten der Bindung und Identifikation führt, bringt nicht individuelle Selbstverwirklichung, sondern gefährdet sie. Das Problem wird dann schließlich die Emanzipation von der Emanzipation, die das moderne Freiheitsbewußtsein an seinem Kern trifft, es instabil und anfällig für Ideologien verschiedenster Spielart macht.

---

<sup>18</sup> Dazu Robert Spaemann, *Das ökologische Bewußtsein als Krisensymptom der Modernität*. Demnächst in: Koslowski (Hrsg.), *Moderne oder Post-Moderne*, 1986.

2. Kann die Kirche in dieser Krise des modernen Bewußtseins eine Hilfe sein? Aufgrund der dargestellten, teils positiv hervorbringenden, teils kritisch abwehrenden Positionen, die sie gegenüber dem modernen Bewußtsein eingenommen hat, scheint das nicht von vornherein ausgeschlossen. Die Antwort auf diese Frage kann nicht ein einfaches Ja oder Nein sein. Sie muß zwiespältig ausfallen.

a) Im kirchlichen Denken und seiner Tradition stehen – gerade wegen des zweiseitig-differenzierten und nicht einlinigen Verhältnisses zum modernen Bewußtsein – Ansätze und Positionen zur Überwindung der Ursachen für die Krise des modernen Bewußtseins und damit zu dessen Stabilisierung bereit. Das kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden, sei aber an drei Beispielen näher erläutert.

Erstes Beispiel: Im kirchlichen Denken war seit je grundgelegt, daß Natur und Umwelt, aber auch die Bodenschätze und Rohstoffe der Erde nicht beliebiges Material, sondern dem Menschen als Güter anvertraut sind zum Gebrauch für die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse, aber auch zur Pflege und Erhaltung für nachfolgende Generationen. Dies entspricht der Erde als – teleologisch strukturierter – Schöpfung Gottes. Als solche steht sie dem Menschen gegenüber – mit einem eigenen Sinn, ist ihm indes zugleich überantwortet: zur Bearbeitung, zur Erschließung und zum Gebrauch. Der Mensch ist damit zur Herrschaft über die Natur und die Güter der Erde berufen, steht ihnen insofern als Subjekt gegenüber; aber Herrschaft begreift in ihrem alten, wiederum teleologischen Verständnis gerade die Sorge und Verantwortung für das Wohl und die Fortexistenz der Beherrschten mit ein. Die Stellung des Menschen gegenüber Natur, Umwelt und Bedarfsgütern der Erde erscheint danach als die eines Regenten, der eine ihm übertragene Herrschaft als verantwortliches Amt ausübt. Im kirchlichen Denken ist dies im Zeichen des Siegeszugs moderner Wissenschaft und Technik zwar einige Zeit vergessen oder verdrängt worden, aber es liegt als Ausfluß biblischer Schöpfungstheologie und nicht als bloß zeitangepaßter Einfall zu neuer Aktualisierung bereit.<sup>19</sup>

Zweites Beispiel: In der Tradition kirchlichen Denkens bilden nicht Individualismus oder Kollektivismus, sondern bildet Solidarität den Ausgangspunkt und das strukturierende Prinzip des menschlichen Zusammenlebens. Im Zeichen anerkannter Gemeinschaftsgebundenheit und -bedingtheit des einzelnen in seiner personalen und individualen Existenz geht das Solidaritätsdenken von *vorab* bestehenden personalen und sozialen Verantwortlichkeiten und Pflichten aus. Von ihnen her bestimmt sich der Rahmen, in dem sich das Individualinteresse entfalten kann und soll, in den es aber auch eingebunden bleibt. Das erlaubt es auch, fruchtbar die Frage zu erörtern, ob und inwieweit Organisationsformen von Wirtschaft und Gesellschaft, die das freigesetzte selbstbezogene Erwerbsinteresse zu ihrem Ausgangspunkt und bewegenden Prinzip machen und damit einen Prozeß der quantitativen Ausdehnung ohne Ziel und Maß zum Motor des Geschehens erheben, der »*conditio humana*« eigentlich entsprechen.

Gleiches gilt für das Eigentumsdenken. Christlich-kirchliches Eigentumsdenken ist seit jeher davon ausgegangen, daß die Erde und ihre Güter, Schätze und Kräfte nicht ohne weiteres schon dem gehören, der sie zuerst in Besitz nimmt und sich unterwirft, sondern den Menschen insgesamt gewidmet sind, damit sie ihr Leben führen und ihre

---

19 Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung, 1980.

Lebensbedürfnisse befriedigen können. Erst in diesem Rahmen und davon abgeleitet begründet sich individuelles, privates Eigentum, und es bleibt rückgebunden an diesen Zweck, der ihm vorausliegt. Thomas von Aquin hat das Privateigentum nicht apriorisch, sondern pragmatisch im Rahmen des allgemeinen Widmungszwecks der irdischen Güter begründet und es nicht dem primären, sondern nur dem sekundären Naturrecht des *jus gentium* zugerechnet.<sup>20</sup> Auch die personale Begründung des Eigentums, die Leo XIII. (*Rerum novarum*, Nr. 5-10) gegeben hat, fügt sich dem ein. Wenn das private Eigentum aus seiner Notwendigkeit für die Existenzsicherung und Entfaltung der Person und Familie begründet wird, so trägt diese Begründung; aber sie trägt auch nur soweit, als Eigentum nach seinem Umfang wie der Art der Eigentums-güter diesen personalen und familiären Bezug auch aufweist. Sie ist keine Legitimation für die unbegrenzte Ausdehnung besitzindividualistischer Eigentumsherrschaft.

Drittes Beispiel: Kirchliches Denken versteht die Freiheit des Menschen nicht isoliert als nur subjektive Freiheit, im Sinne von Wahlfreiheit und Selbstbestimmung, die um ihrer selbst willen ohne Orientierung an objektiven Gehalten bleiben muß. Sie versteht sie auch und primär von der Bestimmung des Menschen her. Freiheit als Selbstbestimmung ist dem Menschen zu eigen als sittliche Person, und sie ist daher für ihn unverlierbar; aber sie besteht nicht als inhaltlich leere subjektive Freiheit, sondern damit der Mensch seine Bestimmung erreichen kann. Dies wird ganz deutlich in den Reden des jetzigen Papstes, der in seinem unablässigen Eintreten für die Rechte des Menschen und seine Freiheit diese stets von der theologischen und metaphysischen Bestimmung des Menschen her und auf sie hin begründet.<sup>21</sup> Diese Bestimmung tritt dem Menschen in seiner Freiheit als objektive Orientierung und Verbindlichkeit gegenüber.

b) Beobachtet man nun die heutigen kirchlichen Lebensäußerungen, so findet eine Aktualisierung dieser und anderer Grundbestände kirchlichen Denkens und ihre Umsetzung in das allgemeine Bewußtsein zwar statt, aber nur vereinzelt und ohne daß davon eine prägende Kraft ausgeht. Das kirchliche Denken erscheint, vor allem in den Äußerungsformen der Theologie und des öffentlich artikulierten christlichen Bewußtseins, überwiegend in starker Konsonanz mit dem Zeitgeist. In seiner öffentlichen Wirksamkeit fehlt ihm, aufs Ganze gesehen, die Ausrichtung und die Kraft, dem modernen Bewußtsein als Widerlager gegenüberzutreten, das dieses zwar nicht zerstört, ihm aber doch Rückbindung und Rückhalt gegenüber seinen eigenen Extremen vermittelt. Die Frage nach den Gründen für diesen »Ausfall« der Kirche und ihres Denkens kann an dieser Stelle nicht erschöpfend beantwortet werden. Auf einige Gründe, die mir bedeutsam erscheinen, möchte ich jedoch hinweisen.

Ein erster Grund ist der Nachholbedarf der Kirche in der Anerkennung der subjektiven Freiheit. Dieser Nachholbedarf ist eine Folge der mehr oder minder globalen Ablehnung der subjektiven Freiheit als unverrückbares Prinzip und der sich darauf gründenden Rechte des Menschen bis weit ins 19., ja teilweise bis ins 20. Jahrhundert hinein. Dem folgt nun eine weithin ebenso globale Anerkennung des modernen Freiheitsgedankens und der durchaus individualistisch konzipierten modernen Freiheitsrechte. Dabei bleibt das Problem der Vermittlung von subjektiver und

20 Summa theologiae II, II, qu 66 art. 1, 2 u. 7.

21 Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 11 u. 13.

objektiver Freiheit außer Ansatz. Dem kirchlichen Denken fehlt eine wirkliche Aufarbeitung und Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung. Im Nachvollzug neuzeitlicher Philosophie ist es womöglich bis Kant gelangt, an Hegel geht es indessen nach wie vor vorbei.<sup>22</sup> Das von Hegel unüberholbar gestellte Problem der Vermittlung von subjektiver Freiheit, die, einmal errungen, unaufgebbar ist, und objektiver Freiheit (Vernünftigkeit), die ihr Inhalt und Form verleiht und sie dadurch vor leerem Subjektivismus bewahrt, ist als zentrales Problem, wenn überhaupt gesehen, jedenfalls so gut wie nicht aufgenommen. Es bleibt in der Regel bei einem unverbundenen Nebeneinander von – undifferenzierter – Anerkennung des subjektiven Freiheitsbegriffs auf der einen und moralischen Postulaten auf der anderen Seite.

Das Fehlen einer solchen Vermittlung, die freilich den Mut zur Metaphysik voraussetzte, zeigt sich auch im innerkirchlichen Bereich. Weder Theologie noch kirchliches Lehramt haben sich bislang um eine Aufarbeitung des Widerspruchs zwischen der lehramtlich ausgesprochenen Ablehnung der Religionsfreiheit bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, die dem Topos des Vorzugs der objektiven Wahrheit vor der Freiheit folgte, und ihrer naturrechtlich begründeten Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht. Offenbar herrscht die Meinung vor, darüber lasse man am besten Gras wachsen und man brauche nur den Erzbischof Lefebvre wie ein rohes Ei zu behandeln, um dem Problem zu entkommen. Die Frage ist berechtigt, ob nicht bestimmte Richtungen der Befreiungstheologie und des Lefebvrianismus in der Weise zusammengehören, daß sie beide, wenngleich auf verschiedenen Ebenen, Ausdruck und Folge nicht geleisteter Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit sind. Kirchliches Denken ist heute, wenn ich recht sehe, gekennzeichnet durch ein Ausweichen vor der Metaphysik. Dies hat – im Nachholbedarf in der Anerkennung subjektiver Freiheit – seinen Grund wohl nicht zuletzt darin, daß Metaphysik nur als objektive oder objektivistische bekannt ist, die die Personalität des Menschen und die ihr zugehörige unabdingbare personale Freiheit nicht hinreichend in sich aufgenommen hat. Die Konsequenzen einer unvollständigen und daher in ihrer praktischen Umsetzung potentiell freiheitsfeindlichen Metaphysik fordern aber nicht die Abwehr von Metaphysik überhaupt, sie fordern die Entwicklung einer vollständigen Metaphysik, in der die personale Freiheit als unabtrennbarer und nicht übergebar Teil der objektiven, in seinem Sein gegebenen Bestimmung des Menschen aufgewiesen und anerkannt wird.

Ein zweiter Grund liegt darin, daß das kirchliche Denken der modernen Rationalität nacheilt und den Versuch macht, in der modernen säkularisierten Welt das Christliche als das allgemein und immanent Vernünftige, das eigentlich jedermann zugänglich ist, auszuweisen. Das führt im Ergebnis zur Adaption der modernen, weltlich-immanenten, in ihrem Kern funktionalen »Vernünftigkeit«, bei der das christlich-kirchliche Proprium sich hinter dem Rücken zur Geltung bringen soll, in Wirklichkeit aber seine Eigenständigkeit verliert und verblaßt. Das läßt sich ebenso am Beispiel der gegenwärtigen Moraltheologie, jedenfalls der katholischen Moral-

---

22 Dabei kommt es nicht darauf an, etwa Hegels Lösungen zu übernehmen – ob diese von ihren Voraussetzungen und der inzwischen gegebenen soziokulturellen Lage her auf die heutigen Verhältnisse anwendbar sind, sei dahingestellt –, sondern darauf, das von ihm gestellte Problem aufzunehmen.

theologie, verfolgen wie an den Versuchen, christliche Gehalte des politischen Handelns zu bestimmen.

In der Moralthologie ist man nicht nur vereinzelt zu der Vorstellung gekommen, »daß die Moral einzig auf der Grundlage der Vernunft aufzubauen.«<sup>23</sup> und diese Vernunft schon die natürliche allgemein menschliche, nicht erst die konstitutiv von den Aussagen der göttlichen Offenbarung geleitete sei. Daß eine so aufgebaute Moralthologie leicht zu einer Gott vergessenden Moralthologie wird, die sich zumeist über immanent-eudämonistische Abwägungen nicht hinausbewegt, liegt auf der Hand.<sup>24</sup>

Die Begründung christlichen Handelns in der Politik orientiert sich immer noch an der Unterscheidung von »christlichen Grundsätzen« für politisches Handeln auf der einen und der »relativen Autonomie der Sachbereiche« auf der anderen Seite. Danach unterliegt das christliche politische Handeln einer eigenen, immanent bestimmbar Sachrichtigkeit, die freilich ihre Begrenzung an den Grundsätzen und Handlungsgeboten findet, die sich aus der christlichen Botschaft ergeben und den Rahmen der Autonomie abstecken. Es ist unvermeidlich, daß auf diese Weise der christliche Gehalt von Politik parzelliert wird und einer Regression unterliegt.<sup>25</sup> Denn die Aussagen und Gehalte der christlichen Botschaft verbleiben nicht im Bereich abstrakter inhaltlich weithin offener Grundsätze, sie wirken, werden sie ernst genommen, vielmehr als umfassende und übergreifende Orientierung und Vorgabe auf die Sachbereiche ein und in sie hinein. Sie geben der sogenannten Sachgesetzlichkeit und den sachbezogenen Argumentationsweisen allererst die Fragestellung und Zielausrichtung vor, auf die hin sie bezogen sein müssen und von woher sie dann ihre Richtigkeit erhalten. Die außernaturwissenschaftlichen, auf menschliches Handeln und das Zusammenleben der Menschen bezogenen Sachbereiche sind stets in eine übergreifende Zielausrichtung und Sinnorientierung eingebunden, an der sie ihren nichtautonomen (normativen) Bezugspunkt haben und von der formende und prägende Kraft im Hinblick auf die Sachrichtigkeit ausgeht. Entscheidend ist daher, welcher Art diese Zielausrichtung und Sinnorientierung ist: eine traditionale, rational-funktionale, utilitaristisch-behavioristische oder eben eine christliche.

Ein dritter Grund: Die Kirchen – beide Kirchen – tragen die Last der eigenen Geschichte. Durch ihre beharrliche Weigerung, die Glaubensfreiheit als äußeres Recht anzuerkennen, haben die Kirchen es unmöglich gemacht, daß die Freiheit der

23 Joseph Kard. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, 1985, S. 89. Siehe dazu etwa G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), Hrsg. Nicolai/Pöggeler, Hamburg 1959, § 552: »Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. h. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es Teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhaft Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, das ist die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sei.«

24 Robert Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? In dieser Zeitschrift 3/77, S. 289ff., sowie die kontroverse Diskussion über deontologische oder teleologische Moralbegründung zwischen R. Spaemann und deutschen Moralthologen in »Herderkorrespondenz« 1982, S. 345-350, 403-408, S. 509-512, 603-606, 606-609; 1983, S. 79-84.

25 E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche. In: Christlicher Glaube und moderne Gesellschaft, Band 15, 1982, S. 102ff.

Person mit der öffentlich-verbindlichen Existenzform der christlichen Religion zusammen bestehen konnte. Sie pochten abstrakt auf den Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit, ohne sich dabei von der Negation des Rechts der Person, die sie unternahmen, in Frage stellen zu lassen. Dies hat den Staat dazu geführt, sich gegenüber dem Wahrheitsanspruch der christlichen Religion, der solche Folgen zeitigte, zu neutralisieren.<sup>26</sup> Kirche, kirchliche Verkündigung und kirchliches Denken sind dadurch in den Status eines von mehreren pluralistischen Sinnorientierungs-Angeboten gerückt, denen der Rückhalt und die Stütze fehlt, die eine notwendige Teilhabe am Allgemeinen der öffentlichen Ordnung vermittelt. Zu akzeptieren, in dieser Weise auf sich gestellt zu sein, verwiesen auf einen bloßen Angebotsstatus ohne öffentliche Verbindlichkeit, fällt der Kirche schwer. Lieber hält man sich an die ehemals gegebene christliche Grundlage des Staates, sucht sie fortzutragen und fortzudenken, als sich auf diese neue Situation spirituell, existentiell und in der eigenen Argumentationsweise einzustellen. Indem so etwas festgehalten wird, was real nicht mehr ist, trägt dies mehr zur fortschreitenden Legitimation des Säkularismus bei, der das moderne Bewußtsein auszeichnet, als daß ihm seine Ausfallstellen und Aporien bewußt gemacht werden. Wenn Kardinal Ratzinger – mit Recht – sagt, es wäre an der Zeit, »daß sich der Christ wieder bewußt wird, einer Minderheit anzugehören und oft zu dem in Kontrast zu stehen, was für jene Mentalität selbstverständlich, natürlich und plausibel ist, die das Neue Testament . . . ›den Geist der Welt‹ nennt«,<sup>27</sup> so gilt dies erst recht für die Kirche. Erst von daher könnte eine produktive, herausfordernde und durchsäuernde Kraft ausgehen.

3. Die hier geäußerten Überlegungen zur möglichen Aufgabe der Kirche gegenüber der Krise des modernen Bewußtseins und zu den Gründen, warum die Kirche diese Aufgabe so wenig wahrnimmt, müssen am Schluß freilich selbst einer Infragestellung ausgesetzt werden. Wird die Kirche – in ihren verschiedenen Lebensäußerungen – mit einer solchen Aufgabe nicht hoffnungslos überfordert? Kann von ihr überhaupt und insbesondere unter den gegenwärtigen Bedingungen der westlichen Zivilisation erwartet werden, die Krise des modernen Bewußtseins irgendwie zu steuern, es in Orientierungen zurückzuführen, die es verlassen hat, ohne dadurch seine fraglosen Errungenschaften, insbesondere die Anerkennung der Subjektivität und des Rechts der Person, aufzugeben? Vollzieht sich nicht kirchliches Denken und Leben – in kirchlichen Verlautbarungen ebenso wie in der Theologie und im Bewußtsein der Gläubigen – stets in Auseinandersetzung und in Amalgamierung mit dem geistigen Bewußtsein und den kultur- und epochegebundenen Denkformen und Grundhaltungen der Zeit? Wird es nicht notwendig durch dieses Bewußtsein, diese Denkformen und Grundhaltungen mit geprägt und davon erfaßt, so daß es unaufhebbar das Kleid der jeweiligen Zeit an sich trägt? Kann daher mehr erwartet werden, als daß die Kirche Glaubensgut und Glaubensleben im jeweiligen geistigen Bewußtsein, den Denkformen und Grundhaltungen einer Zeit überhaupt irgendwie wachhält, um den Gläubigen zu ermöglichen, unter den jeweils vorhandenen Gegebenheiten ihr Heil zu wirken?

26 E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, = ders., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, 1973, S. 172-190 (176f.).

27 Joseph Kard. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, 1985, S. 117.

Diese Infragestellung ist ernst zu nehmen. Eine Antwort setzt die Vergewisserung darüber voraus, was mit der christlichen Offenbarung in die Welt gekommen ist: (nur) ein erlösender Gott, der den Menschen ihr individuelles Heil vermittelt, oder (auch) der Geist und die Wahrheit.

## Geist oder Macht

Hugo von Hofmannsthals abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm«\*

Von Hermann Kunisch

Der aus dem »Turm« seiner Gefangenschaft von den Gegenspielern befreite Sigismund geht freiwillig zurück in den »Turm« seines Innern als Gefangener seiner Geistbeschaffenheit. Aber diese selbstbestimmte Gefangenschaft ist, wie sein von bösen Mächten (der von Olivier gesandten Zigeunerin in den beiden ersten Fassungen) oder vom Gewaltherrscher Olivier selbst herbeigeführte Tod (in der dritten Fassung) kein Untergang, sondern Gewinnung seines Selbst in der Würde der Person. Der letzte und eigentliche Sinn dieser die überkommenen Dramenformen übersteigenden »Tragödie« ist die in der Gestalt des Sigismund, des »Adam«, das heißt des Menschen schlechthin, sich verkörpernde abendländisch-christliche Paradoxie des menschlichen Seins, das sich gewinnt in der Hingabe, das im Aufgeben alles Eigenwillens, seines Selbst, zum eigentlichen Selbst gelangt. In der Forderung dieser in Christi Tod und Auferstehung präfigurierten Selbsthingabe gipfelt das Skandalöse der neutestamentlichen Offenbarung, bei den Synoptikern, bei Johannes und Paulus in verschiedenen Abwandlungen vorgetragen: »Wer sein Leben findet, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwegen verliert, der wird es finden« (Mt 10,39; vgl. noch Mk 8,35; Lk 9,24; 17,33; Joh 12,25; 2 Kor 6,8-10).<sup>26</sup> Der sich in Selbstherrlichkeit gewaltsam und überheblich Sichernde *ist* nicht; er ist letztlich der Gestaltlose, »das Nichts mit tausend Köpfen«, der »ohne Namen«. Hofmannsthal notiert in den »Aufzeichnungen«: »Das Individium ist unaussprechlich. Was sich ausspricht, geht schon ins Allgemeine über, ist nicht mehr im strengen Sinne

\* Vgl. den ersten Teil des Beitrags in 1/86, S. 52 ff.

<sup>26</sup> Hingewiesen sei hier noch darauf, daß dieses neutestamentliche Paradox innerhalb der abendländisch-christlichen Überlieferung immer wieder in großen Formen begegnet: In der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit (Meister Eckhart: *ie mē eigen*, *ie minder eigen*); in säkularisierter Form vor allem bei Goethe (nicht nur in den Vorstellungen des »Verselbstens« im »Entselbstens«, sondern auch in seiner Forderung der »Freiheit« in der »Überwindung«.) und nach ihm eindrucksvoll, dem Religiösen wieder ganz verpflichtet, bei Hofmannsthal, der sich mehrfach auf Goethes Anschauung, daß der sich »Überwindende« sich von der Gewalt, »die alle Wesen bindet«, »befreit« (Goethe, *Die Geheimnisse* – 1784/85 – V. 191f.). Diese wenigen Andeutungen müssen hier genügen. In meinen bereits genannten Studien zu Hofmannsthal und den Arbeiten zur Mystik ist Weiteres gesagt. Besonders genannt sei noch Guardinis grundlegende Arbeit zur Anthropologie: »Welt und Person«, zuerst 1939.