

PAUL M. ZULEHNER

Die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums

Wenn die moderne geschichtliche Entwicklung mit der Kategorie der Säkularisierung diskutiert werden soll, so kann dies auf dem Hintergrund jüngster Säkularisierungsstudien¹ nur in einer sehr behutsamen und differenzierten Form geschehen. Unbeschadet des schillernden Verhältnisses von Theorie und Praxis sowie der schwierigen Diskussionen um die Wertfreiheit von geschichtlichen und soziologischen Analysen² müssen ein analytischer und ein (ideen-)politischer Säkularisierungsbegriff auseinandergehalten werden: Beschreibung der Säkularisierung als geschichtlicher Prozeß und deren Bewertung bzw. politische Verwendung sind nicht schlechthin ein- und dasselbe.

Dabei steht fest, daß die »politische« Verwendung des Begriffs sowohl durch die (christlichen) Kirchen wie durch gesellschaftspolitische Kräfte älter ist als seine Umwandlung zu einer »neutralen« Prozeßkategorie zur Beschreibung der Entwicklung der modernen Gesellschaft³. Durch protestantische Kirchengeschichtsschreiber wurde schon im 17. Jahrhundert der Abfall der mittelalterlichen Kirche und ihrer Mitglieder in eine illegitime Weltlichkeit als »Verweltlichung« beklagt. Die Säkularisation kirchlicher Güter, die »Verstaatlichung« (wobei die Vorsilbe »ver« bereits einen illegitimen Vorgang andeutet) von Bildung und Erziehung werden gleichfalls von seiten der Kirchen verurteilt. Dieselben Ereignisse, also Überführung

¹ H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965. – H. Zabel, Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Münster 1968, Diss. – P. M. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.

² P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 1–20. – Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. v. E. Topitsch, Köln 1965.

³ Die Neutralisierung des ideenpolitischen Säkularisierungsbegriffes zu einer soziologischen Prozeßkategorie hat insbesondere M. Weber angestrebt: G. Dux, Säkularisierung als Kategorie sozio-historischen Verstehens. Arbeitspapier vorgelegt zur Tagung des Fachausschusses Religionssoziologie am 26. und 27. Juni 1970 in Frankfurt; Ders., Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie, in: Int. Jahrbuch für Religionssoziologie 7 (1971), 60–94.

kirchlicher Güter in staatliche Hände, die Trennung der Erziehung von der Theologie und dem Einfluß der Kirche und als Voraussetzung dafür die »Säkularisierung des Staates« (*V. Cousin*), die »Säkularisierung der Philosophie« als ihrer Freisetzung von der »scholastischen Dienerschaft« (*F. Jodl*) galten aber neuen gesellschaftspolitischen Bewegungen als höchst legitime Emanzipation und »Befreiung« weltlicher Bereiche von einer unstatthaften Bevormundung und Umklammerung durch die Kirche. Die Verquickung von Erkenntnis und Interesse⁴ wird an solchen Tatbeständen offenkundig. Die Gefahr, daß in Aussagen über »Die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums« weniger Erkenntnisse gewonnen denn Interessen manifest werden, darf daher nicht unterschätzt werden.

Peter L. Berger hat auf dem 5. Salzburger Humanismusgespräch im Jahre 1970 in der ihm eigenen pointierten Diktion darauf aufmerksam gemacht, daß die moderne Theologie und in ihrem Rahmen eine katholische Sozialethik gegen diese Gefahr keineswegs gefeit ist bzw. war, da »anscheinend eine gewisse Korrelation besteht zwischen dem Stand der D-Mark und dem von Theologen festgestellten Ausmaß von Dämonie in dem betreffenden Währungsraum«⁵. Tatsächlich ist die Bewertung der Säkularisierung und ihres Resultats, nämlich der modernen »säkularisierten« Gesellschaft (und damit der »modernen Freiheitsgeschichte«) durch protestantische und katholische Theologen in unserem Jahrhundert sehr unterschiedlich ausgefallen⁶. Diese Unterschiede finden wir aber nicht nur bei den theologischen Experten, sondern ebenso bei Priestern und Laien: Die gegenwärtige Situation der Kirche wie der Gesellschaft wird von einem Teil als »Verweltlichung der Gesellschaft« und »Glaubensschwund der Menschen«, von einem anderen Teil aber als »Weltfremdheit der Kirche« qualifiziert⁷. Sollten diese unterschiedlichen Urteile über ein- und dieselbe

⁴ *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1969.

⁵ *P. L. Berger*, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, in: Hat die Religion Zukunft?, hrsg. v. *O. Schatz*, Graz 1970, 50.

⁶ *W. Reck*, A Study of Selected Catholic Theologies of Secularization: John Henry Newman to Vatican II, Münster 1972, Diss.

⁷ *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972. — *Ders.*, Priester in Deutschland, Freiburg 1973. — Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über »Religion und Kirche in Österreich« und »Priester in Österreich« bearbeitet und interpretiert von *P. M. Zulehner*, hrsg. von der Linzer Diözesansynode, Wien 1974.

Situation von Kirche und Gesellschaft bereits ein Hinweis auf die Zwielfichtigkeit unserer These sein, welche die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums zu deuten versucht?

I. ZUR »MODERNEN FREIHEITSGESCHICHTE«

Welches sind aber nun die Fakten, die es zu deuten gilt? Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend. Denn nur wenn über die »Realitäten« einigermaßen Übereinstimmung herrscht, kann auch im folgenden Bewertungsvorgang ein gewisser Konsens erzielt werden.

Dabei geht es uns nicht darum, einzelne moderne Gesellschaftsmodele der modernen Freiheitsgeschichte (wie jenes eines *A. Comte*, der Aufklärung oder des Marxismus) zu analysieren und voneinander abzuheben, sondern ihnen Gemeinsames kritisch zu bedenken: nämlich den Zusammenhang von gesellschaftlicher Veränderung durch den Menschen mit dem Ziel von Freiheitsgewinn einerseits mit der Ablösung gesellschaftlicher Wirklichkeit von Religion/Kirche andererseits. Das bedeutet, daß aus einem sehr komplexen geschichtlichen Vorgang lediglich ein einzelner (wenn auch zentraler) Aspekt ausgewählt wird, wobei in der Durchführung noch eine weitere Einschränkung vorgenommen wird: Es geht mehr darum, die Problemlage zu erhellen, nicht aber Lösungsmodelle zu entwickeln. Dies soll ja in späteren Beiträgen dieser Konferenz geschehen⁸.

1. Formal deckt sich die moderne Freiheitsgeschichte mit dem *Übergang von der mittelalterlichen Gesellschaft zu den neuzeitlich-modernen Gesellschaften*. Dieser Übergang kündigte sich in den konfessionellen Jahrhunderten der nachreformatorischen Zeit an und ereignete sich in heftigen geistig-kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen nach der Französischen Revolution. Die Charakterisierung der beiden Pole dieses Übergangs, die mittelalterlich-vorindustrielle sowie die moderne Industriegesellschaft, gilt es zunächst skizzenhaft in Erinnerung zu rufen. Dabei interessiert uns hier besonders der Stellenwert der Kirchen und des von

⁸ Vgl. dazu das Referat von *J. Schasching*, Die historische Bedingtheit und innere Dynamik der katholischen Soziallehre. — Auch: *P. Schmitz*, Die Wirklichkeit fassen. Zur »induktiven« Normfassung einer »neuen Moral«, Frankfurt 1972. — *H. Steinkamp*, Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozialetische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung, München-Mainz 1973, 189 ff. — *J. T. Noonan*, Konvention und Konstruktionen des Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. von F. Böckle und E.-W. Böckenförde, Mainz 1973, 80–95.

ihnen repräsentierten Christentums in diesen Gesellschaften und damit im Prozeß des Übergangs von der einen zur anderen Gesellschaftsform.

2. In den *mittelalterlichen Gesellschaften*, aber auch noch in den nachreformatorischen (katholischen und altprotestantischen) Gesellschaften waren Kirche(n), Staat und Gesellschaft aus gegenseitigem Existenzinteresse engstens miteinander verbunden. Die Kirchen zählten zu den tragenden Säulen dieser vorindustriellen Gesellschaften: Weltanschaulich hatten sie eine Monopolposition inne. Sie stellten der Gesellschaft grundlegende Normen des Zusammenlebens zur Verfügung (Eherecht, Sittlichkeit, Strafrecht etc.) und hatten dermaßen erheblichen Anteil an der »Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit« und deren Kultur: Nicht zu Unrecht werden daher diese Gesellschaften »christentümlich« genannt, gelten die Staaten als katholisch oder später konfessionell, kann man die Kultur als »kirchlich« bezeichnen⁹. In den ihnen übertragenen Bildungs- und Erziehungseinrichtungen sorgte die Kirche unter gesellschaftlicher Rückendeckung um die nachhaltige Sozialisierung der Menschen in diese einheitlich kirchliche Kultur.

3. Zu den wichtigsten Funktionen der Kirche zählte es aber, die von ihr mitgestalteten gesellschaftlichen *Normen, Institutionen, Autoritäten und Ordnungen zu legitimieren*. Damit ist keineswegs behauptet, die religiöse Idee wäre stets »systemstabilisierend«; vielmehr gibt es eine »relative Autonomie der religiösen Idee von weltlichen Sachbereichen«¹⁰, die es möglich macht, daß Religion durchaus auch gesellschaftsverändernd wirksam wird¹¹. Von den politisch Mächtigen freilich wurde (und wird) Religion bevorzugt als stabilisierende Legitimationskraft in Anspruch genommen¹². Dies geschah erfolgreich dadurch, daß die »weltlichen Wirklichkeiten« in einen umfassenden »heiligen Kosmos« eingefügt wurden, der an Stabilität und Unwandelbarkeit unüberbietbar war. Auf diese Weise wurden diese »weltlichen Ordnungen« dem Zugriff der Veränderung und der Kritik gleichsam entzogen und auf eine sehr sublimale Weise stabilisiert: Die natürlichen Ordnungen waren (als *lex naturalis*) in die *lex*

⁹ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1922. – Ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München-Berlin 1911.

¹⁰ P. M. Zulehner, Säkularisierung, 213 ff.

¹¹ P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien 1974, 145 ff.

¹² O. Schreuder, Gestaltwandel der Kirche, Olten 1967, 121–144.

aeterna integriert¹³; eben das verlieh ihnen enorme Festigkeit und Stabilität. So kann füglich mit *Peter L. Berger* behauptet werden, daß die christliche Religion und die sie tragende(n) Kirche(n) einen bedeutenden Anteil sowohl bei der Konstruktion wie bei der Legitimation der gesellschaftlichen Wirklichkeit hatte(n). Religion diene gleichsam ebenso als »heiliger Baldachin« zum Schutz der bewährten gesellschaftlichen Wirklichkeit wie auch als »heiliger Schild« gegen jegliche Bedrohung dieser Gesellschaft¹⁴.

4. *Im Schoße dieser religiös gesicherten Gesellschaft* mit ihrer kirchlichen Kultur, deren politischer Ausdruck die enge Verflechtung von Kirche-Staat-Gesellschaft war, *entstanden nun entschieden neuartige Wirklichkeiten*: Naturwissenschaft und Technik nahmen einen unerhörten Aufschwung, Handel und Gewerbe blühten, die Dampfmaschine wurde erfunden und mit ihr die industrielle Fertigung ermöglicht. Insbesondere das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt begann sich umzukehren: Die Welt wurde in einer neuen Art und Weise dem Menschen untertan, er rückte als Gestalter der Welt in deren Mittelpunkt. Der Herrschaftsgewinn des Menschen bezog sich aber nicht allein auf seine natürliche Umwelt, sondern auch auf die (Um-)Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse auch anders als bisher zu gestalten, damit die Pluralität sozialer Formen wie der damit gegebene soziale Relativismus werden deutlicher gesehen. Zu Recht spricht die Kulturanthropologie von einer neuen (dritten) Kulturphase¹⁵: Zu ihren zentralen Merkmalen zählte *E. Troeltsch* in seinem berühmten Vortrag über »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt« erhöhte Autonomie des Menschen bei der Gestaltung der Welt, in Verbindung damit einen gesteigerten Individualismus der Meinungen und Überzeugungen, damit aber auch Relativismus und Toleranz; er erwähnt auch den rationalistisch-wissenschaftlichen Charakter, Innerweltlichkeit und fortschrittsgläubigen Optimismus¹⁶. Viele dieser Merkmale haben bis zur Gegenwart ihre Gültigkeit erhalten; manche – wie der fortschrittsgläubige Optimis-

¹³ *A. Hollerbach*, Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: *Naturrecht in der Kritik*, 9–38.

¹⁴ *P. L. Berger*, *The Sacred Canopy*, New York 1967.

¹⁵ *A. Gehlen*, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstverwirklichung des Menschen*, Hamburg 1961, 99. – *R. Linton*, *The Tree of Culture*, New York 1955. – *R. F. Behrendt*, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, Stuttgart 1962.

¹⁶ *E. Troeltsch*, *Bedeutung*, 8–23,

mus – werden jedoch heute zunehmend in Frage gestellt. Sozialer Wandel, dahinter soziale Wandelbarkeit, Pluralität der Werte und Differenziertheit des Lebens sowie eine bemerkenswerte Zunahme sozialer Freiheiten gelten auch in den modernen Sozialwissenschaften als Charakteristika der modernen Gesellschaft, wobei aber die sozialen Freiheiten (wie Freiheit der politischen Mitbestimmung, der freien Bewegung, der Berufswahl und der Eheschließung, Meinungs- und Religionsfreiheit etc.) deutlichen Steuerungstendenzen unterliegen¹⁷.

5. Für unsere Überlegungen ist es wichtig zu sehen, daß diese neuen Wirklichkeiten auf wirtschaftlichem, sozialem, politischem und kulturellem Gebiet zunächst im Schoß der christentümlichen Gesellschaft mit ihrer kirchlichen Kultur entstanden sind. Insbesondere das Kernstück der neuen (»Wissens«-)Welt, nämlich die zentrale Stellung des Menschen in der Welt, *basiert auf genuinen christlichen Traditionen* wie der Schöpfungslehre, der Auffassungen eines Thomas v. Aquin von den Zweitursachen sowie der »Vernünftigkeit« des Naturrechts oder des Dogmas der Menschwerdung Gottes¹⁸. Allerdings war die Stellung des Menschen in der kirchlichen Kultur des Mittelalters eingebunden in festgefügte Ordnungen, deren Explikation im religiösen Weltverständnis der Kirche vorgenommen wurde. In erster Linie bestand die Rolle des Menschen in der Welt somit darin, die vorgefundene Weltwirklichkeit (und in ihr die sozialen Ordnungen) unter religiös-kirchlicher Anleitung zu verstehen und anzunehmen¹⁹.

6. Eine erste Erschütterung dieser Verhältnisse kündigte sich im *Protestantismus* an: die nunmehrige Vielfalt christlicher Kirchen, ihre schmerzliche Geburt in Verbindung mit den Religionskriegen, haben die monopolhafte Autorität der Kirche(n) und damit der »kirchlichen Kultur« entscheidend geschwächt²⁰. Die religiöse Idee bleibt zwar

¹⁷ K. M. Bolte, Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart. Ausgewählte Eigenarten der heutigen Gesellschaftsstruktur und die Stellung des Menschen in der Gesellschaft, Opladen 1967.

¹⁸ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1969, 16 ff. – Ähnlich: F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953. – A. E. Loew, Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft, München 1965. – H. Cox, Secular City, New York 1963. – O. Semmelroth, Säkularisierung als Frage an die Theologie, in: Stimmen der Zeit 184 (1968), 388–398.

¹⁹ A. Hollerbach, Naturrecht, 16.

²⁰ P. L. Berger, T. Luckmann, Secularization und Pluralism, in: Int. Jahrbuch für Religionssoziologie 2 (1966), 73–84.

unangefochten erhalten, wird aber (insbesondere in der freikirchlichen Täuferbewegung und der spiritualistischen Mystik²¹) allmählich entkirchlicht und privatisiert. Die Rolle der (einen) Kirche als maßgeblicher Interpretin der Wirklichkeit wird zunehmend unwichtig. Die Gestalter der weltlichen Wirklichkeit sind nun nicht mehr an die geistliche Obrigkeit gebunden, sondern üben ihr politisches Amt (immer noch als »Gottesdienst«, aber) in unmittelbarer Verantwortung vor der Bibel und vor Gott aus²².

Diese *Auflösung kirchlicher Kompetenz für die Gestaltung der Wirklichkeit* ist zunächst also ein Vorgang, der sich im *Rahmen der immer noch christlichen Welt abspielt*: Die gesellschaftliche Wirklichkeit bleibt immer noch ein integraler Bestandteil der umfassenden »heiligen Welt«, auch die religiöse Legitimation steht noch nicht grundsätzlich in Frage. *Ernst Troeltsch* konnte in seiner Studie über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt aufzeigen, daß im Zuge dieses Auflösungsprozesses kirchlicher Kompetenz im England *Cromwells* bereits die »großen Ideen der Trennung von Kirche und Staat, der Duldung verschiedener Kirchengemeinschaften nebeneinander, des Freiwilligkeitsprinzips in der Bildung der Kirchenkörper, der (zunächst freilich relativen) Überzeugungs- und Meinungsfreiheit in allen Dingen der Weltanschauung und der Religion« entstanden sind, daß hier die altliberale Theorie von der Unantastbarkeit des persönlich-inneren Lebens durch den Staat wurzle, welche dann nur weiter auch auf mehr äußerliche Dinge ausgedehnt wurde. Und Troeltsch schließt diese Analyse mit der Feststellung, hier sei »das Ende der mittelalterlichen Kulturidee bewirkt, (sei) an Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur der Anfang der modernen kirchenfreien individuellen Kultur getreten«. Er betont aber ausdrücklich, daß es sich dabei um einen »rein religiösen Gedanken« handle, der erst später von der rationalistischen, skeptischen und utilitaristischen Toleranzidee überwuchert wurde und so einen rein rationalistisch-aufklärerischen Unterbau erhalten habe²³.

7. Diese Loslösung weltlicher Wirklichkeiten von der Kirche schlug in den von der Aufklärung getragenen sozialen und politischen Revolutionen des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts in einen *politischen Konflikt mit den Kirchen und eine allmähliche Loslösung*

²¹ E. Troeltsch, *Bedeutung*, 46 ff.

²² A. a. O., 55.

²³ A. a. O., 63.

auch von der Religion selbst um. Um die neuen wirtschaftlichen und geistigen Realitäten hatten sich bedeutsame soziale Gruppen gesammelt: Der »dritte« (das Bürgertum) und der »vierte Stand« (die Arbeiterschaft) begannen, aus den geistigen und wirtschaftlichen Veränderungen soziale und politische Konsequenzen zu ziehen. Die veränderten Gegebenheiten verlangten folgerichtig nach einer Neugestaltung des gesellschaftlichen Status quo. Auf diese Weise gerieten zunächst das Bürgertum mit der absolutistischen Staatsmacht und die Arbeiterschaft mit der nunmehr vom liberalen Bürgertum gestalteten konstitutionellen Monarchie in Konflikt; zugleich entbrannte aber eine heftige Auseinandersetzung mit jenen Kirchen, die nach wie vor²⁴ Teile und Garanten der bestehenden ständischen Ordnung waren.

8. Dabei ist auf dem Hintergrund der bisherigen Analysen schon einsichtig, daß dieser Konflikt zwischen den neuen gesellschaftlichen Kräften (Liberalismus und Sozialdemokratie als politische Organisationen des Bürgertums und der Arbeiterschaft) und den Kirchen *zweidimensional* war:

● Auf der einen Seite sollte der *politische Einfluß der Kirche(n)* gebrochen werden: Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Schule, Kirche und (Ehe-)Recht etc. gehören daher – nunmehr im Sinn der Aufklärung – zum Gemeingut liberaler und in deren Gefolge auch sozialdemokratischer Kulturpolitik.

● Auf der anderen Seite mußte aber auch die *Legitimationskraft der Kirche(n) für die bestehenden Ordnungen untergraben werden.* Auch hier galt es primär, auf diesem (ideologischen) »Umweg« die bestehenden Ordnungen zu schwächen. Zugleich sollte aber auch die prinzipielle Unveränderlichkeit sozialer Ordnungen durch den Menschen sichergestellt werden. Dies erfordert aber (in der gegebenen historischen Lage) eine deistische oder atheistische Auflösung der religiösen Autorität der Kirchen, welche (in der bestehenden Form) als machtvoll-geistiges Bollwerk gegen jegliche Veränderung angesehen wurden, zugunsten eines relativierenden, rationalistisch-autonomen Individualismus. Unter Absetzung von der religiös-kirchlichen Autorität sollte die herrschaftsmächtige Autonomie des Menschen gewährleistet werden.

²⁴ Das galt auch noch für die sozialpolitisch durchaus konservativen protestantischen Kirchen: a. a. O., 56.

So besehen hat die Auseinandersetzung des Liberalismus und der Sozialdemokratie mit den Kirchen neben einem gesellschaftspolitischen Aspekt auch einen weltanschaulichen²⁵. Der Beitrag der Kirchen (und ihrer Religion) sowohl zur Konstruktion wie zur Legitimation gesellschaftlicher Wirklichkeiten sollte verunmöglicht werden, um das Feld freizubekommen für eine Neugestaltung der Gesellschaft durch den autonomen Menschen.

II. DER WISSENSSOZIOLOGISCHE BEFUND

Wir haben uns nunmehr jenes Material zusammengetragen, an Hand dessen wir die Problematik der »modernen Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums« präzisieren können: wir werden uns dabei vornehmlich wissenssoziologischer Kategorien bedienen. Zwei Materialblöcke sind maßgeblich:

● Auf der einen Seite ist die »moderne Welt« als »Freiheitsgeschichte« *in einigen wichtigen Elementen* (wie der theologischen Begründung der Weltlichkeit der geschaffenen Welt, der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über diese Welt, dem hohen Stellenwert der menschlichen Person etc.) *Erbe aus einer langen christlichen Tradition*, Ausfluß zumindest bestimmter Formen der religiösen Idee des Christentums, wobei neben protestantischen Bewegungen fraglos auch die katholische Tradition am Entstehen der modernen Welt mitbeteiligt war²⁶. Dies verbindet Christentum und moderne Welt innerlich miteinander. Die Verwandtschaft moderner Grundwerte (wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte etc.) mit jenen der kirchlichen Kultur christentümlicher Gesellschaften ist unverkennbar und unbestritten.

● Auf der anderen Seite bestehen *zwischen beiden »Welten« tiefgreifende Differenzen*, und dies nicht allein zwischen den Strukturen der mittelalterlichen und der modernen Gesellschaft (also in der inhaltlichen »Konstruktion« der gesellschaftlichen Wirklichkeit), sondern vor allem auf der Ebene der Legitimation dieser gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen. Dies ist im folgenden näher darzustellen.

²⁵ P. M. Zulehner, Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zum Verhältnis Kirche-Staat-Gesellschaft, Wien 1967.

²⁶ Hier ist u. a. auf die nominalistisch-voluntaristische Naturrechtslehre der Franziskanertheologen J. Duns Scotus und W. v. Ockham zu verweisen, in der sich deutlich ein theologisch fundierter Rechtspositivismus abzeichnet: Hollerbach, Naturrecht, 19.

1. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die mittelalterliche Gesellschaft entschieden religiös legitimiert war. Die weltlichen Ordnungen waren zwar der Ausfluß eines »vernünftigen Naturrechts«, dieses war aber wiederum in das unwandelbare göttliche Recht eingeordnet. Damit war dieser Gesellschaft ein Höchstmaß an Einheit und Dauerhaftigkeit gesichert. Die »Wirklichkeit«, in der mittelalterliche Menschen lebten, hatte die denkbar größte »*Transzendenzspannweite*« (T. Luckmann)²⁷, da sie die irdische Welt als einen Bestandteil der grenzenlosen »heiligen Welt Gottes« verstand. Noch mehr: Die irdische Welt (und auch die sozialen Gebilde) wurden als konkrete Ausformungen des göttlichen Wirklichkeitsentwurfes angesehen. Als solche war aber die soziale Wirklichkeit dem einschneidenden²⁸ Wandel grundsätzlich entzogen. Weil es sich um »heilige Rechtswirklichkeiten« handelte, um »gottgewollte Ordnungen«, war begreiflicherweise auch die Kirche für deren Deutung und Bewahrung zuständig.

2. In Zeiten relativer sozialer Stabilität war ein solches Wissenssystem weithin²⁹ unproblematisch: Wirklichkeit und ihre Deutung standen in einem erstaunlichen Einklang. Erst mit der *Eröffnung des sozialen Wandels* (und dem Zustandekommen aller geistigen und ökonomischen Voraussetzungen) wurde dieses deutend-legitimierende System fraglich: Die Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über die physische (Naturwissenschaften, Technik) und soziale »Natur« (soziale und politische Ordnungen, Normen) standen zur Unwandelbarkeit der religiös legitimierten natürlichen Ordnungen im Gegensatz.

3. Dieses Dilemma zwischen der Unwandelbarkeit der »natürlichen Ordnung« und der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über diese Ordnung (und damit ihrer Wandelbarkeit) führte – auf dem Umweg einer abgeschwächt »religiösen« Lösung – zur Säkularisierung des »Wissenssystems« moderner Gesellschaften.

(a) Die Kirchenspaltung hatte zunächst die *institutionelle Absicherung einer einheitlichen »religiös legitimierten« Naturrechtsidee*

²⁷ T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Religion im Umbruch, hrsg. v. J. Wössner, Stuttgart 1972, 3–13.

²⁸ Zwar betonte auch Thomas v. Aquin schon die Wandelbarkeit der menschlichen Natur, doch darf darin noch nicht die Geschichtlichkeit des Naturrechts gesehen werden: Hollerbach, Naturrecht, 18. – A. Kaufmann, Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957.

²⁹ Allerdings hatte bei dieser Reduktion des weltlich Vorfindbaren auf Gottes Willen die Theodizeefrage eine viel größere Bedeutung: Berger, Canopy, 52 ff.

geschwächt. Man kann analog zur Privatisierung der Religion auch von einer »Privatisierung des Naturrechts« im Sinn einer Ablösung von der kirchlichen Verantwortlichkeit sprechen. Privatisierung bedeutet positiv die Möglichkeit einer unterschiedlichen inhaltlichen Ausstattung des Naturrechts, und zwar zunächst im Raum der einzelnen konfessionellen Gesellschaften. Dabei war in den protestantischen Staaten lutherischer Spielart die weltliche Obrigkeit in der Ausgestaltung des Rechts lediglich an die Bibel, nicht mehr aber an die kirchliche Obrigkeit gebunden. Dadurch wurde zweifellos den sozialen und politischen Erfordernissen mehr Rechnung getragen. Auch für die gestaltende Kraft des Menschen wurde auf diese Weise breite Einflußmöglichkeit bei der »Konkretisierung des Naturrechts« eröffnet. *Je mehr die christliche Idee in protestantischen Gruppen* (wie dem Täufern oder der spiritualistischen Mystik) *verinnerlicht wurde, um so weiter rückte die weltliche Wirklichkeit von der Religion ab, wurde damit der autonomen Gestaltung des Menschen anvertraut*. Unter Beibehaltung einer prinzipiellen religiösen Legitimation wurde so ein Kompromiß zwischen der Unwandelbarkeit der das Naturrecht begründenden *lex Dei* und der wandlungsbedürftigen »Natur« als Korrelat der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen geschlossen. Schon *E. Troeltsch* vermerkt hierzu freilich, daß der Zusammenhang zwischen der *lex Dei* und der *lex naturae* im Protestantismus oft bis »zum völligen Unverständnis vergessen« wurde³⁰. Eine ähnliche Lösung des Naturrechts von seiner theonomen Basis finden wir im übrigen auch im katholischen Raum in der spanischen Spätscholastik, etwa bei *G. Vasquez*³¹.

(b) Mit dieser »Zwischenlösung« war der Weg geebnet für die aufklärerische Lösung dieses Dilemmas (und alle ihr verwandten Spielarten, wie die von *A. Comte* oder die des Marxismus): Zur Sicherung der Autonomie des Menschen und seiner Herrschaftsmächtigkeit über die physische und soziale Natur, damit zur Ermöglichung tiefgreifenden Wandels, *wurde auf jegliche religiös-kirchliche Legitimation des »Naturrechts« verzichtet*. Ein gleich wie immer gearteter Rückbezug der weltlichen Wirklichkeit auf religiöse Welten unterbleibt: Entweder läßt sich darüber nichts ausmachen, oder es wird die religiöse Welt gänzlich geleugnet. Wenn dann immer noch von »Naturrecht« die Rede ist (und in dieses inbegriffen alle anderen menschlichen Grundrechte wie Freiheit, Gleichheit etc.), dann ist damit eine

³⁰ *E. Troeltsch*, *Bedeutung*, 25.

³¹ *H. Welzel*, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 97.

»rein diesseitige Größe« gemeint, für welche allein die Menschen verantwortlich sind. Das aufgeklärte Naturrecht ist so besehen zunächst ein seiner religiösen Legitimation entkleidetes Naturrecht und als solches ein echtes »Säkularisat«. Allerdings stellt sich auch in diesem Naturrechtssystem die heikle Frage nach der Legitimation der Ordnung und der Macht. Denn der Verzicht auf religiöse Legitimationen sollte ja nicht zu anarchischer Willkür, sondern zu einer besseren Ordnung und zu einem Freiheitszuwachs führen. So wurden an die Stelle der einstigen »religiösen Bezugspunkte« (lex Dei, Gott) neue »Absolutismen« gesetzt: die Vernunft, der Staat, die Gesellschaft, das »reine Recht«, der kategorische Imperativ, der Gesellschaftsvertrag³².

4. Der Übergang von der mittelalterlichen zur modernen Welt enthält somit *wissenssoziologisch einen zweifachen Vorgang*:

● Auf der einen Seite wird die Transzendenzspannweite der »Wissenswelt« und damit der verbindlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit spürbar reduziert. An die Stelle der umfassenden »heiligen Welt« des christlichen Glaubens, in welche die irdische Wirklichkeit eingebettet war, tritt eine »transzendenzärmere« diesseitige Welt. In dieser ist zwar die »soziale Transzendenz« (für Verwiesenheit des Menschen auf die Gesellschaft) zumeist euphorisch hervorgekehrt; die »religiöse Transzendenz« ist aber entweder in die private Innerlichkeit abgedrängt und gesellschaftlich irrelevant, oder sie wird deistisch verdünnt bzw. atheistisch aufgelöst. Selbst unter der Voraussetzung, daß dadurch die weltlich-gesellschaftliche Wirklichkeit inhaltlich nicht wesentlich verändert wurde, so daß viele Elemente der modernen Welt an die christliche Welt erinnern und mit dieser sachlich verwandt sind: Der Verlust der »religiösen Transzendenz« bedeutet nichtsdestoweniger eine materiale Veränderung höchsten Grades, da ja die Wirklichkeiten nicht bloß »in sich« bestehen, sondern in hohem Maße von ihrer Beziehung zu anderen Wirklichkeiten definiert werden³³.

● Dies läßt uns auf der anderen Seite schon den zweiten Vorgang erkennen, der wissenssoziologisch den Übergang von der mittelalter-

³² G. Dux, Die Kritik des Rechts als Kritik der Religion. Vorstudien zu einer Theorie des Normativen als Soziologie des Wissens, Konstanz 1971, Habilitationsschrift.

³³ Solche Veränderungen hat K. E. Løgstrup am Beispiel der Wandlungen des Liebesbegriffs sowie des Verhältnisses von Macht, Reichtum und Gleichheit nachgewiesen: K. E. Løgstrup, Die ethische Forderung, Tübingen 1959.

lichen Welt zur modernen Welt kennzeichnet: *den Verlust der religiösen Legitimation weltlicher Wirklichkeiten*. Dieser wurde herbeigeführt, um die Veränderbarkeit der Welt und damit die Herrschaft des vernünftig-autonomen Menschen sicherzustellen.

*Beide Vorgänge sind aber wesentliche Elemente der Säkularisierung: Im Vergleich zur mittelalterlichen Welt spielt in der modernen Welt die Religion weder bei der Konstruktion noch bei der Legitimation der gesellschaftlichen Wirklichkeit eine nennenswerte Rolle*³⁴. Dabei muß positiv festgehalten werden, daß das Säkularisierungstheorem offenbar dazu diene, die *Herrschaft des Menschen über die soziale Welt anzuerkennen und einzufangen*³⁵.

III. DAS BASISPROBLEM DER MODERNEN WELT: DIE LEGITIMATION WANDELBARER WIRKLICHKEITEN

Dieser Verzicht auf religiös-kirchliche Legitimation hat nun zweifellos die Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über die physische und soziale Natur wirksam abgesichert. Der stürmische und soziale Wandel und die Errungenschaften der Neuzeit sind ein eindrucksvoller Beweis dafür. Ist aber, so ist aus sozialetischer Sicht zu fragen und so fragen im übrigen auf dem Hintergrund fundamentaler Bedrohungen der Menschheit durch eben diesen »Fortschritt« zunehmend viele Menschen der modernen Welt, damit das Problem der Legitimation der jeweiligen »Ordnung« zufriedenstellend gelöst? Sind die neuen »Absolutismen« (wie Gesellschaft, Vernunft etc.) imstande, die bedrängende Frage zu beantworten, ob denn auch wirklich ist, was sein soll, und ob auch vor der Willkür der Macht gesichert werden kann, was zu Recht besteht?

In einer eindrucksvollen Studie hat ein Schüler von *T. Luckmann*, *G. Dux*, aufgezeigt, daß die neuen »säkularisierten Legitimationssysteme« (wie aufgeklärtes Naturrecht, »reines Recht«, kategorischer Imperativ, *Schelers* Wertfühlen etc.) mit der Legitimation wandelbarer sozialer Wirklichkeiten ebensowenig fertig werden wie das alte mittelalterlich-kirchliche und noch mehr das neuscholastische³⁶ Naturrechtssystem. Sie bringen zwar das Bedürfnis der Rückführung faktischer Verhältnisse auf einen Sollzustand zum Ausdruck. Aus die-

³⁴ *P. L. Berger*, *Canopy*, 102 ff.

³⁵ *G. Dux*, *Kritik*, 176.

³⁶ Insbesondere in seiner neuscholastischen Form: Vgl. *H. Maier*, *Katholische Sozial- und Staatslehre und neuere deutsche Staatslehre*, in: *AöR* 93 (1968), 1–36. – *Hollerbach*, *Naturrecht*, 28 f.

sem Grund wurden ja an die Stelle des »religiösen Absoluten« neue »Absolutismen« gesetzt. Bei näherem Zusehen entpuppen sich aber eben diese neuen Absolutismen als menschliche Produkte, die menschlicher Veränderung ebenso unterworfen sind wie die soziale Wirklichkeit selbst. Damit erhält zwar die pure Faktizität die Chance (logisch und rhetorisch), am »Absoluten« teilzunehmen. Das bedeutet aber, daß die Faktizität (ontologisch) einen klaren Vorrang erhält. Das Faktische wird so von vornherein mit dem Glorienschein des »Absoluten« umgeben, wird in einem logischen »Nachvollzug« zum »Naturrecht« erhoben³⁷. Das heißt aber schlicht, daß über das Naturrecht jener bestimmt, der auch die faktischen Verhältnisse bestimmt, mit anderen Worten: wer die Macht hat.

Beide Legitimationssysteme, ein (rein) »deduktiv-dezisionistisches Naturrecht«³⁸ wie ein positivistisches »(Natur-)Recht« rechtfertigen im Grund somit all das, was ist und was mächtige Gruppen der Gesellschaft verfügen³⁹. Eben jene Systeme, welche der Willkür des Menschen wehren sollten, sanktionieren somit eben diese Willkür.

Es ist klar, daß dies nun nicht nur vom »Naturrecht« als ganzem gilt, sondern auch von einzelnen Grundrechten, auch von der Freiheit des Menschen, der Gleichheit oder der Solidarität. Diese Grundwerte werden zwar heute allerorten beschworen und von allen politischen Gruppierungen hochgehalten. Sind sie aber mehr als ein bedeutungsloses Credo der modernen Welt? Wenn religiöse Legitimationen der Grundwerte nicht zählen, sondern lediglich der Rekurs auf innerweltliche Instanzen, sind sie dann wirklich als unantastbare Rechte gesichert? Oder sind sie nicht im Grund, wie das Naturrecht als solches, denen ausgeliefert, die faktisch die Macht haben? Dann könnte es aber sein, daß wir uns zwar der Freiheit laut rühmen, es in Wirklichkeit aber um sie schon längst geschehen ist.

³⁷ Selbst am Lehrgebäude des *Thomas v. Aquin* fällt auf, daß es in der Versuchung stand, »bloß Zeitbedingtes und faktisch Geltendes in den Rang der metaphysischen Natur zu erheben«: *Hollerbach*, Naturrecht, 18. – Auch: *A. M. Knoll*, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Wien 1968. – *J. David*, Das Naturrecht in Krise und Läuterung, 1967, 33 ff. – *F. X. Kaufmann*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, 126–164.

³⁸ Dieses »rein« deduktive Naturrecht gibt es in dieser Form vielleicht nur in der Studie von *G. Dux*.

³⁹ Sollte deshalb auch das Christentum (und darüber hinaus alle Religionen) zur Legitimation ganz gegensätzlicher Sozialsysteme tauglich sein? Vgl. *P. M. Zulehner*, Religion und sozialer Wandel, in: Religion nach Wahl, 150 ff.