

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 168

Selbstbestimmung des Menschen und der Welt?

Anspruch und Grenzen
des Autonomiegedankens

von Anton Losinger

J.P. Bachem Verlag

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Im Schnittpunkt der geistesgeschichtlichen Linien, die den „modernen Menschen“ in den wesentlichen Dimensionen seiner Identität bestimmen, steht ohne Zweifel der Begriff und die Problematik der „Autonomie“. Entstanden aus der geistigen und ideellen Tradition der Aufklärung und geprägt durch den philosophischen Impuls der Orientierung aller Lebenswirklichkeiten am Maß „reiner“ Vernünftigkeit, bildet die fortschreitende Gestaltung aller Lebensbereiche unter dem bestimmenden Anspruch des Autonomie-Prinzips eines der markantesten Kennzeichen, aber auch den Ansatzpunkt für die nachhaltige Krise und die Kritik der Neuzeit.

Auch die Existenz der Christen und das Handeln der Kirche „in der Welt von heute“ spielt sich folglich in der Situation einer durch diese autonomen Strukturen geprägten neuzeitlichen Welt und Geschichte ab. Der integrale Horizont der mittelalterlichen Epoche, das weltanschaulich und gesellschaftlich geschlossene Konzept des „Orbis Christianus“ und die in wesentlichen Bereichen exklusive Zuständigkeit der Kirche für die Gestaltung der weltlichen wie der religiösen Sphäre sind zerbrochen und gehören endgültig der Vergangenheit an. Für Kirche und Theologie bedeutet es eine drängende Herausforderung, sich der gewandelten geschichtlichen Situation an der Wende zur Neuzeit zu stellen, die neu entstandenen autonomen Strukturen geistiger, sozialer, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Art wahrzunehmen und sie in ihrer Eigengesetzlichkeit und Dynamik als Auftrag und Ansatzpunkt kirchlicher Sendung zu begreifen.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des II. Vatikanischen Konzils repräsentiert in dieser modernen geschichtlichen Umbruchsituation der sich lösenden Einheit von Religion und Kultur, von Gesellschaft und Kirche den Versuch, Brücken zu schlagen. Als ein tragfähiges Strukturprinzip, das alte Mißverständnisse beseitigen und einen verantwortlichen Weg der Kirche mit der modernen Welt markieren sollte, nennt die Pastoralkonstitution in Artikel 36 die „*relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten.*“

1. Die „autonome Frage“ der Neuheit

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Mit dieser Umschreibung hat Kant wesentliche Elemente des aufgeklärten Selbstverständnisses genannt. Der Aufklärung geht es um den vernünftigen Men-

schen. Ihn aus allen entmündigenden institutionellen und traditionellen Verfangenheiten zu befreien, ist das erklärte Ziel der Aufklärung: Ihre Grundtendenz ist emanzipatorisch, ihr zentrales Moment ist die mündige „ratio“, derer sich der Mensch autonom bedient, ihre Zukunftsperspektive ist die systematische Zentrierung und Verankerung der gesamten Wirklichkeit im vernünftig gewordenen Menschen. Autonome Vernünftigkeit wird zugleich zu einem Kriterium, auf das hin die gesamte Ordnung der Wirklichkeit konvergiert.

Der autonome Mensch?

Das eigentliche Problem der rationalistisch formierten autonomen Mündigkeit und damit des aufgeklärten Menschenbildes insgesamt tritt erst dort auf, wo eine einseitige Geisteshaltung entsteht, „die das begrifflich-diskursive Denken des menschlichen Verstandes überbetont und die Rückbezogenheit auf Erfahrung und Vernunft, Wille und Gemüt, Geschichte und Autorität in Gemeinschaft und Religion vernachlässigt.“¹⁾ W. Näf sieht diese, die ursprüngliche Freisetzung der Vernunft in ihre Mündigkeit und eigene Verantwortung pervertierende Strömung ab dem Zeitpunkt gegeben, „wo eine Ratio auftritt mit der Behauptung, von Anfang an vorhanden gewesen zu sein, mit dem Anspruch, immer und überall zu gelten und das, was ihr entgegensteht, zu beseitigen.“²⁾

In konsequenter Fortführung dieser Linie ergibt sich ein weiteres problematisches Begleitphänomen der Aufklärungsepoche: Der anthropologische Optimismus der Aufklärung. Spürbar wird dieser optimistische Grundzug der Anthropologie des 17. und 18. Jahrhunderts vor allem in der Annahme, daß durch richtige Erziehung der glückliche und gute Mensch erstehen könne. Belege für diese, auf die unverdorbenere Natürlichkeit und Erziehbarkeit des Menschen abstellende Denklinie im aufgeklärten Bewußtsein finden sich überall. Von signifikanter Bedeutung ist sicherlich Rousseaus Jugendwerk „Émile“, dem die Theorie von der natürlichen Gutheit des Menschen und der Herkunft aller negativen Verhaltensweisen aus der verdorbenen Zivilisation zugrundeliegt.

Es entsteht so eine jedem „vernünftigen“ Realismus elementar zuwiderlaufende optimistische Einschätzung der geschöpflichen Grundbefindlichkeit des Menschen, die insbesondere das theologische Faktum der Schuld des Menschen strikt ignoriert. Eine analoge Tendenz zeigt sich in der Behandlung der Frage des Bösen, der Sünde und der Theodizeefrage insgesamt. In seiner rationalistischen Form erkennt das aufgeklärte Bewußtsein die Ursache des Bösen nicht wie die biblisch-christliche Tradition in einer zerstörten Relation des Menschen zu Gott, sondern in zerstörten Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit. Elend und Ungerechtigkeit haben ihre Ursache allen-

falls in grundsätzlich überwindbaren Organisationsfehlern des menschlichen Zusammenlebens oder in einer durch Anwendung wissenschaftlicher Methoden behebbaren Unwissenheit und Unkenntnis der Naturgesetze, nicht aber in der persönlichen Schuld von Menschen. Konsequenterweise wird im personalen Bereich das Faktum menschlicher Schuld nicht mehr auf die Tiefenproblematik der Sünde hin reflektiert, sondern bleibt im Bereich „menschlichen Versagens“ und „struktureller Schwäche“ verhaftet. In gewisser Weise kündigt sich hier im Aufklärungsdenken bereits die ‚moderne‘ Idee an, daß nicht die Menschen, sondern die Strukturen sündig sind.

Grenzenloser Fortschritts Glaube?

Ohne Zweifel bildet der Fortschrittsgedanke für das Geschichtsbewußtsein und die Denkform der neuzeitlichen Epoche einen elementaren Antrieb. Als tragendes Element und Ausgangspunkt dieses neuen Bewußtseins darf zunächst der „Ausbruch“ des naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts gelten. Die dem Menschen gegenüberstehende Natur kann mehr und mehr in den Griff gebracht und durch die Anwendung zunehmend verfeinerter technischer Methoden dem Menschen dienstbar gemacht werden.

Sehr bald folgen ähnliche Vorstellungen auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem und politischem Gebiet. Mit dem Grundgedanken seines Werkes „The Wealth of Nations“ ist *Adam Smith* einer der klassischen Vordenker der Idee, daß, wenn Wirtschaft nur nach absolut freien, logischen und vernünftigen Gesichtspunkten strukturiert wäre, größtmöglicher Wohlstand, die optimale Ausnutzung aller Ressourcen und zugleich – wie durch die „invisible hand“ Gottes bewegt – der gerechte soziale Ausgleich aller individuellen Einzelinteressen unter dem Kriterium des Gemeinwohls zu verwirklichen sei. Hand in Hand mit dem naturwissenschaftlichen und ökonomischen Fortschrittsglauben geht darüber hinaus die gesellschaftliche und politische Fortschrittsidee. „Wie die Physik die Kräfte der Natur entbunden und nutzbar gemacht hat, so hat die moderne Marktwirtschaft die im Menschen schlummernden Kräfte des Wettbewerbs, die Demokratie Kräfte des Ehrgeizes entbunden. Eine zuvor nicht gekannte Dynamik, von Europa und den Vereinigten Staaten ausgehend, bemächtigte sich der menschlichen Geschichte.“³⁾ Tragendes Fundament dieses neuen politisch-gesellschaftlichen Geschichtsbildes ist der Glaube an die rationale Vollendbarkeit der Geschichte. Im Hinblick auf die beiden wesentlichen, allerdings in äußerstem Maß antagonistischen Fortschrittsideologien des 20. Jahrhunderts, den Marxismus einerseits und den Faschismus andererseits, stellt *H. Freyer* als eine beiden Systemen gemeinsame Grundidee jenen ungebrochenen geschichtlichen Fortschrittsoptimismus fest, der sich in der Überzeugung artikuliert: „Wir wissen den Plan, wir

wissen die Ordnung, in der sich die Geschichte vollenden wird, wir repräsentieren diese Zukunft.“⁴⁾

In einer differenzierten Analyse über die Kirche in der modernen Gesellschaft bestätigt K. Forster diese geschichtliche Dynamik der Gegenwartssituation und setzt sie zugleich kritisch in Beziehung zum Menschenbild der aufklärerischen, „die Beiträge der zurückliegenden Neuzeit überschreitenden Anthropologie“, die mit revolutionärem Anspruch und Pathos die nachneuzeitliche Epoche in den Griff bekommen möchte: „Das dynamische anthropozentrische Verständnis der Welt und des Menschen wird unter dem Postulat einer permanenten Revolution in die Zukunftserwartung der absoluten Selbstbestimmung und der kollektiven Manipulation des menschlichen Wesens zugespitzt.“⁵⁾ Gewährleistung für diese kritische Deutung der modernen Geschichtsproblematik, die mit dem Anspruch „fortschrittlicher“ revolutionärer Veränderungen wesentlicher Elemente des Menschenbildes auftritt, bietet zudem *G. Girardi*, wenn er die Rolle des künftigen Menschen folgendermaßen engführt: „Der Mensch wird so gewissermaßen zur Ursache seiner selbst, zum Urheber seiner Wirklichkeit und seines Schicksals.“⁶⁾

Zukunft ohne Gott?

Unweigerlich mündete der aufklärerische Versuch rein autonomer Dimensionierung aller Wirklichkeit in eine unüberbrückbare Disparität zur theologischen Sicht der Dinge und zur Gottesfrage. B. Casper erkennt dem aufgeklärt positivistischen Bewußtsein sogar eine elementare „Unfähigkeit zur Gottesfrage“ zu.⁷⁾ F. Böckle bündelt die vielschichtigen theologischen Bedenken gegen das aufklärerische Autonomiekonzept dementsprechend in der These, daß der durch den autonomen Prozeß „einmal geborene Drang nach uneingeschränkter Freiheit und Selbstgestaltung der Welt . . . im religiösen Glauben bald nur noch ein Hemmnis“ erkannte. „Gott erscheint als Relikt, auf das man bei einer humanistischen Weltgestaltung leicht glaubt verzichten zu können.“⁸⁾

In diesem Zusammenhang wird eine Linie forciert theologischer Kritik an der Aufklärung als erklärte Gegenposition zur autonomen Selbstsetzung des Menschen verständlich. Sie brandmarkt die neue Irrlehre der Autonomie des Menschen und seiner absoluten Sich-selbst-Begründung und sieht bedrohliche Folgen voraus: In seinem 1931 zum ersten Mal erschienenen und danach vielfach neu aufgelegten Werk „Das Wesen des Katholizismus“ bezeichnet der Tübinger Dogmatiker *K. Adam* die Autonomiebewegung als die große Abfallsbewegung der Neuzeit. „Das ‚Los von der Kirche‘ im 16. Jahrhundert führte mit innerer Notwendigkeit zum ‚Los von Christus‘ im 18. Jahrhundert und von da zum ‚Los von Gott‘ im 19. Jahrhundert. Damit war die moderne Geistigkeit aus ihrem wichtigsten, tiefsten Lebenszusammen-

hang gerissen, aus ihrer Verwurzelung im Absoluten, im Selbststand des Seins, im Wert der Werte.“⁹⁾ Als Ergebnis der zerstörerischen Autonomiebewegung bleibt „der autonome, von Gott losgelöste und . . . der Gemeinschaft weggerissene Mensch.“¹⁰⁾

Mit der historischen Erfahrung der Schrecken des Dritten Reiches im Rücken und in Konfrontation mit einer neuzeitlichen Welt, deren Zukunft er bereits zu Ende gehen sieht, führt *Romano Guardini* die Ursache für die Grauen des Zweiten Weltkriegs auf den „Empörungsglauben des Autonomismus“¹¹⁾ zurück. Der Autonomieanspruch ist für ihn das auslösende Moment für die Entwertung der ethischen Norm und Ursache all der „unfaßlichen Systeme der Entehrung und Zerstörung.“¹²⁾

2. Die „relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“

„Relative Autonomie“

Als eines der markantesten Strukturprinzipien, die das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt nachhaltig klären sollten, nennt die Pastoralkonstitution in Artikel 36 die „*relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*.“ In der Erläuterung der Bedeutung des Begriffs „*iusta autonomia*“ geht das Konzil zunächst von einer grundlegenden Dialektik aus:

1. Es gibt eine berechtigte Forderung nach einer „relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“: „*Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.*“ (GS 36,2) Begründet wird diese grundsätzliche Anerkennung der „*iusta terrenarum rerum autonomia*“ durch den theologischen Grund der Geschöpflichkeit der Welt: „*Das ist nicht nur eine Forderung des Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß*“ (GS 36,2).

2. Auf der anderen Seite wird die Auffassung einer absoluten Autonomie, die keinerlei Bezug zwischen geschaffener Wirklichkeit und Schöpfer erkennt und damit alles Irdische als beliebig und schrankenlos verfügbares Material der Selbstverwirklichung des Menschen preisgibt, als falsch und unannehmbar zurückgewiesen. „*Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt*

jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist“ (GS 36,3). Die fundamentale Unmöglichkeit einer radikalen Trennung zwischen geschöpflicher Wirklichkeit und Schöpfer wird durch den Hinweis auf eine doppelte existenzbegründende Wirkung des schöpferischen Wortes Gottes belegt. In einem ontologischen Sinn gründet die Existenz der Einzelwirklichkeiten ursprünglich in der Schöpfungstat Gottes. Das schöpferische Wort Gottes bildet die Bedingung ihrer Möglichkeit: „Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts!“ (GS 36,3). In einem zweiten, erkenntnistheoretischen Horizont wird zudem die fatale Vorstellung von der Gottvergessenheit des Geschöpfes unmittelbar mit der Verdunkelung von Wesen und Erkenntnis der eigenen Existenz zusammengebracht. „Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich“ (GS 36,3).

Deutlich unterscheidet „Gaudium et spes“ zwischen einer *richtigen* und einer *falschen* Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und der ihnen immanenten Sachgesetze. K. Forster bemerkt dazu, daß „der religiöse Integralismus, der aus der Einheit der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung in die Neuzeit weitergetragen und nicht selten als korrekatives Gegenbild gegen die eigenständige wissenschaftliche Forschung und die eigenständige Gestaltung von Kultur und Gesellschaft empfunden wurde“, damit deutlich aufgegeben wurde. „Er wird vom Konzil als eine Geisteshaltung, die aus mangelndem Verständnis für die echte Autonomie der Wissenschaft manches Unheil angerichtet hat, ausdrücklich bedauert.“¹³⁾

Der „Fall Galilei“

Als einen spektakulären Fall fehlender Übereinstimmung zwischen kirchlich-theologischer Kompetenz und legitimer Eigengesetzlichkeit irdischer Strukturen führt das Konzil in einer Fußnote den berühmten „Fall Galilei“ an (GS 36).

Mit einem redlichen Ausdruck des Bedauerns stellt die Konstitution fest, daß in der geschichtlichen Entwicklung von seiten mancher christlicher Glaubenspositionen aus das Prinzip einer legitimen Autonomie der Wissenschaften und der Weltwirklichkeit insgesamt zu wenig anerkannt und respektiert wurde, betont allerdings im gleichen Atemzug die grundsätzliche Vereinbarkeit zwischen den „Normen der Sittlichkeit“ und einer sachlich und methodisch richtigen wissenschaftlichen Begegnung mit der Wirklichkeit.

Der mögliche Widerspruch zwischen dem Anspruch der Glaubenswahrheit und der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeiten erscheint dann nicht als systembedingt und naturnotwendig, sondern im Gegenteil als Fehlleistung menschlicher Freiheit und damit als Ausdruck von Schuld. K. Forster bestätigt diese Position: „Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten steht in einer Gefährdung, deren Wurzel in der Sünde liegt, die nicht episo-

denhaft auf bestimmte Verhältnisse zu einer bestimmten Zeit oder in einer bestimmten Gesellschaft beschränkt ist, sondern zur Theologie dieser Welt gehört, vom Anfang ihrer Geschichte an.¹⁴⁾ Erst im Kontext der Sünde, nicht aber prinzipiell wird die unter dem Begriff „Autonomie irdischer Wirklichkeiten“ vom Konzil in Gaudium et spes 36 vorgegebene Sicht der Dinge fragwürdig. Dann erst „bedeutet ‚Autonomie irdisch-weltlicher Kulturbereiche‘ . . . nicht mehr deren Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit vor der Erlösungswirklichkeit und Heilsgeschichte, Unabhängigkeit ihres Gestaltens von Weisungen des für den Dienst am Heil der Erlösung gestifteten kirchlichen Amtes, sondern Verzicht auf jegliche Frage nach Sinn, Ziel oder Ordnung der irdischen Wirklichkeiten, Beliebigkeit des Gestaltens nach Kriterien der bloßen Effektivität oder des Nutzens.“¹⁵⁾

3. Weltverantwortung als Aufgabe

„Mit der Redewendung des ‚Verhältnisses der Kirche zur Welt‘ wird nicht selten die Vorstellung einer Zweiteilung verbunden, wonach die Welt, als geschichtlich-gesellschaftlicher Zusammenhang verstanden, die eine Größe, die Kirche eine grundsätzlich andere, von der Welt getrennte Größe darstellt.“¹⁶⁾ Tatsächlich hat dieses Verhältnis im Laufe der abendländischen Geschichte des Christentums eine sehr differenzierte und über lange Strecken hinweg nicht unproblematische Entwicklung durchschritten: Die Skepsis der urchristlichen Naherwartung gegenüber der Welt bestimmt dieses Bild ebenso wie die Leib-Seele-Analogie des Diognetbriefes, das distanzierte Modell Augustin's in „De civitate dei“ nicht weniger als die faktische politische Integration der konstantinischen Ära. Die über das gesamte Mittelalter hinweg gültige „Zwei-Schwerter-Theorie“ erscheint in ihrer geschichtsprägenden Kraft nicht weniger wirkungsvoll als Martin Luthers Idee von den „zwei Reichen und Regimenten“,¹⁷⁾ deren Folgeerscheinungen noch an der Wende zur Neuzeit virulent wurden und die vitale Frage der Klärung der Beziehung von Kirche und Gesellschaft in der Neuzeit tangieren. „Weltverneinung oder Weltbejahung“,¹⁸⁾ „Weltflucht“ oder „verantwortliche Teilnahme“,¹⁹⁾ „Dualität“ oder „Integration“²⁰⁾ lauten seither die widersprüchlichen Kategorien einer christlichen Haltung zur Welt, in denen sich zugleich Hoffnungen und Befürchtungen, Abwehr und Zuneigung, Nähe und Distanz zur Welt ausdrücken.

Kirche und Welt

Die gezeichnete Gefahr christlicher Weltflucht erscheint doppelt deutlich, wenn sowohl „außerhalb der Kirche“ Bestrebungen im Gange sind, die „den

Glauben und die Kirche auf ein Sakristeichristentum beschränken“ möchten, als auch innerhalb der Kirche Bewegungen auftreten, „die ein ‚reines‘, ein ‚geistiges‘ Christentum erstrebten. Das Evangelium richte sich an das Innere des Menschen, nicht an die ‚Verhältnisse‘, und müsse in den Seelen lebendig werden. Im Mittelpunkt stehe die Erlösung des Menschen und seine ewige Bestimmung. Die sozialen Forderungen bezögen sich auf die Nächstenliebe, also auf die caritative Hilfe von Mensch zu Mensch. Ein Engagement, das auf die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen einwirken wolle, sei vom Glauben her nicht zu begründen und würde nur zu seiner Veräußerlichung führen.“²¹⁾

Mit der Anerkennung der legitimen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten wird ein wesentlich differenzierteres Konzept der Zuordnung von Kirche und Gesellschaft, Glaube und Welt virulent. Es ist bestimmt durch das Zueinander der Prinzipien der „Dualität und der Integration“.²²⁾

Tatsächlich besteht zunächst auf der einen Seite eine elementare Verschiedenheit von Kirche und Welt, weil die Kirche als göttliches Ereignis ihrem Wesen und ihrer genuinen religiösen Sendung nach am jenseitigen Ziel des Menschen orientiert ist und somit naturgemäß in einem Verhältnis des „Gegenüber zur Welt“ steht. Entsprechend betont die Pastoralkonstitution: „Hervorgegangen aus der Liebe des ewigen Vaters, in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser, geeint im Heiligen Geist, hat die Kirche das endzeitliche Heil zum Ziel, das erst in der künftigen Weltzeit voll verwirklicht werden kann“ (GS 40,2). Allerdings ist die gleiche Kirche zugleich „in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet“ (GS 40,2). Auf der Grundlage der Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (LG 8) verbietet sich eine Trennung der einen Kirche in den „geheimnisvollen Leib Christi“ und die „geistliche Gemeinschaft“ einerseits, und in eine „irdische Kirche“, „sichtbare Versammlung“ und eine nur „hier auf Erden als sichtbares Gefüge gefaßte“ Kirche. Vielmehr bilden beide Momente, das Weltliche in der Kirche und das Weltverschiedene an ihr die eine identische Gestalt der Kirche. Sie ist nur recht verstehbar als die „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (GS 8,1). In dieser differenzierten Sicht der Wirklichkeit der Kirche gilt also „Dualität insofern, als die Eigenständigkeit beider Größen und die Andersartigkeit der Kirche im Vergleich zur Welt gemeint ist, Integration, weil beide Bereiche einander zugeordnet sind.“²³⁾ In dieser dargestellten heilsgeschichtlich begründeten Einheit wird deutlich, daß in der Frage christlicher Weltverantwortung die Unterscheidung von ‚profan‘ und ‚sakral‘, von ‚weltlich‘ und ‚kirchlich‘, von ‚Natur‘ und ‚Gnade‘ keine voneinander trennbaren oder sich gegenseitig ausschließenden Wirklichkeiten bezeichnen.

Im Gespräch mit der neuzeitlichen Wissenschaft ergeben sich inzwischen in der Frage einer sachgerechten Betrachtung der Wirklichkeit erstaunliche Perspektiven: *W. Heisenberg* machte darauf aufmerksam, daß eine eindimensionale Betrachtung der Wirklichkeit, eine Trennung von subjektiver und objektiver Wirklichkeit ein „zeitlich nur sehr begrenzter Notbehelf“⁽²⁴⁾ unseres wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit sein könne. So wird die Grenze einer Methode betont, die zwar „für eine zweckhafte Nutzung oder Veränderung der Natur zu größten Erfolgen führt, für Wert- und Sinnfragen aber ungeeignet ist, ja zu deren Scheitern führen muß.“⁽²⁵⁾ Ein neues Grundverständnis von Wissenschaftlichkeit ist möglich geworden, das jenseits aller im Kontext eindimensionaler Zweck-Mittel-Rationalität beharrenden Forschungsmethodik auf die Frage nach dem Sinn und Zusammenhang des Ganzen hin offen ist. Nach *Werner Heisenberg, Niels Bohr, Albert Einstein* und *Max Planck* entsteht jedenfalls ein höchst polydimensionaler Begriff der Wirklichkeit und eine tiefe „Bewunderung für die Übereinstimmung zwischen Bewußtsein und objektiver Wirklichkeit als der tiefsten Voraussetzung für die naturwissenschaftlichen Entdeckungen.“⁽²⁶⁾

Diese differenzierte Sicht von „Sachgerechtigkeit“ bringt *K. Forster* in folgenden dialektischen Zusammenhang. Einerseits gilt die Forderung: „Glaube, religiöse Sinnggebung, kirchliche Lehre können nicht zum konstitutiven Prinzip der Erkenntnis oder Beachtung der Eigengesetzlichkeit der irdischen Wirklichkeit werden. Das würde die notwendige Dualität von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit aufheben.“⁽²⁷⁾ Dagegen steht auf der anderen Seite der über die Eindimensionalität naturwissenschaftlicher Erkenntnis hinausgehende Anspruch einer ganzheitlichen Sinnggebung der erkannten Wirklichkeit: „Glaube, religiöse Sinnggebung, kirchliche Lehre sind aber regulative Ideen für die eigenständige Wahrnehmung der Weltverantwortung; sie müssen als solche wirksam werden, wo immer das Menschliche, der Sinn, Trauer und Freude in einer ideologischen Zweckhaftigkeit unterzugehen drohen.“⁽²⁸⁾ Sachgerechtigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang *Wertbindung*, nicht *Wertfreiheit* der Wissenschaft. Eine Auflösung dieses elementaren Zusammenhangs von Sache und Wertbindung wirft Fragen auf, welche die Substanz jeder gesellschaftlichen Ordnung in der Wurzel berühren: „Was ist von der Autonomie der irdischen Wirklichkeit zu halten, wenn in der Gesellschaft die Fragen nach der Wahrheit, der Gutheit und der Ordnung nicht mehr als relevant empfunden werden, wenn der Staat die eigene Wertorientierung aufgibt, weil sich für ihn keine verbindliche Erkenntnis objektiver Werte mehr eröffnet, weil er sich mehr oder weniger auf ein Registrieren subjektiver oder gruppenspezifischer Bedürfnisse und Interessen sowie der Effizienz und Durchsetzungskraft der sich damit identifizierenden Gruppen

zurückzieht? Anders gesagt: Was heißt Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, wenn unter Autonomie nicht mehr die Selbständigkeit der Wert-, Sinn- und Zielerkenntnis, der Auswahl und des Einsatzes der geeignetsten Mittel, sondern die willkürliche Hervorbringung von Zielsetzungen nach aktuellen und dominierenden Bedürfnissen verstanden wird?²⁹)

Politische Kompetenz

Neben der Anerkennung der sachlichen Eigenständigkeit „weltlicher Bereiche“ kommt der speziellen Bestätigung der gegenseitigen Unabhängigkeit von politischer Gemeinschaft und Kirche in der Situation der modernen pluralistischen Gesellschaft besonderer Stellenwert zu. Das gilt nicht zuletzt darum, weil die neuralgische Frage der „Trennung von Kirche und Staat“, das im Lauf der neuzeitlichen Geschichte nicht unproblematische und zaghafte Zugehen der Kirche auf die demokratische Verfassungsform und vor allem die folgenreiche Auseinandersetzung der Kirche mit den ideologischen und totalitären Staatsformen des 20. Jahrhunderts markante Einschnitte im gegenseitigen Verhältnis markieren. Obwohl beide Größen, die Kirche und der Staat, wenn auch unter verschiedenen Hinsichten, *„der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen“* (GS 76,3) dienen, so gilt doch der Grundsatz ihrer gegenseitigen Autonomie: *„Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom“* (GS 76,3). Folgerichtig wird im gleichen Artikel von „Gaudium et spes“ die grundsätzliche Unabhängigkeit der Kirche von jedem politischen System erklärt.

Allerdings bedeutet die Anerkennung der Autonomie der politischen Gesellschaft und der gegenseitigen Unabhängigkeit von Kirche und Staat keineswegs eine Haltung der Indifferenz der Kirche gegenüber der politischen Wirklichkeit. Vielmehr gehört es wesentlich zum Verkündigungsauftrag der Kirche und zur Verantwortlichkeit ihrer Soziallehre, auch den politischen Bereich einer ethischen Beurteilung zu unterziehen. *„Immer und überall aber nimmt sie (die Kirche) das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“* (GS 76,4). Der theologische Grund dafür liegt im Selbstverständnis der Kirche, die sich als *„Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“* (GS 76,2) versteht. In der prinzipiellen Frage der „relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ ist somit eine erneute dialektische Situation definiert, die einerseits die materiale Eigenständigkeit des staatlichen Auftrags in seiner Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit von theologischen Bestimmungen klar anerkennt, andererseits

aber einer vermeintlichen Identifikation von politischer Autonomie und ethischer Indifferenz klar widerspricht. K. Forster faßt die Ambivalenz dieses Verhältnisses zusammen: „Angewandt auf das Verhältnis von Kirche und Staat bedeutet die These der Autonomie Verzicht auf die Indienstnahme der staatlichen Gewalt zur Erfüllung des kirchlichen Auftrags, wo immer dieser durch eine solche Form des Zusammenwirkens in seiner Lauterkeit gefährdet werden könnte, nicht aber Neutralität der Kirche in den Fragen der politischen Gestaltung.“³⁰⁾

4. Grenzen der Autonomie am „Ende der Neuzeit“

Als ideengeschichtliches Ergebnis der aufgeklärten Philosophie profilierte sich der neuzeitliche Autonomiegedanke in einem elementaren Spannungsverhältnis zwischen einer rationalistisch-immanent und einer theologisch-transzendent orientierten Weltdeutung heraus. Dieses markant widersprüchliche und für die „moderne Profanität“ kennzeichnende Profil zwischen Vernunft und Religion spitzt sich in der Neuzeit immer mehr zu. „Die Vernunft findet die Sachgesetzmäßigkeiten der Ordnungen, die Vernunft konstatiert ihre ethische Verbindlichkeit, die Vernunft sieht die einzelnen Ordnungen zu einer Gesamtdeutung von Welt und Mensch zusammen. Aussagen und Ansprüche eines sich offenbarend zu Wort meldenden Gottes haben hier keinen Raum mehr.“³¹⁾ Mit der wachsenden Prädominanz autonomer Vernunft als maßgebender Kategorie für die Ordnung vieler Lebensbereiche geht andererseits eine entsprechende Regression der Religion einher, deren transzendenter Anspruch nicht nur faktisch, sondern bewußt ausgeschlossen wird. „Der Religion kann ein privater und innerlicher Eigenraum insofern noch zugebilligt werden, als von ihr aus keine Einreden gegenüber Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Technik, Kunst und Wissenschaft erfolgen. In der reinen, absoluten Profanität freilich ist jede Öffnung in die Transzendenz ausgeschlossen.“³²⁾

Die Dialektik der Aufklärung

Im dialektischen Gegensatz zur dargestellten Beschreibung der Neuzeit, deren Charakteristikum in einer weithin bestimmenden aufklärerischen Herrschaft der „instrumentellen Vernunft“³³⁾ erkannt wurde, bahnt sich allerdings zunehmend auch eine andere Sicht der Moderne an, die von einem elementaren „postmodernen“ Zerschlagen wesentlicher Ansprüche der Aufklärung ausgeht. Wegweisend für diese neue, dialektische Sicht in der Beurteilung der Wirkungen der Aufklärung sind im Anschluß an R. Guardinis grundlegendes Werk „Das Ende der Neuzeit“ die aufklärungskritischen Positionen

der „Unbefriedigten Aufklärung“ von *W. Oelmüller*,³⁴⁾ der „Religion am Ende der Vernunftreligion“ von *K. Forster*³⁵⁾ und vor allem der „Dialektik der Aufklärung“ von *M. Horkheimer* und *Th. W. Adorno*.³⁶⁾ In einer konsequenten Fortführung der gekennzeichneten Linien kann M. Seckler von einer deutlichen Umwertung des Verhältnisses von aufgeklärter Rationalität und Offenbarungsglaube sprechen: „Spätestens seit der Veröffentlichung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ durch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1947) befindet sich das Aufklärungsdenken etwa in derselben Lage, in welche die Aufklärung ihrerseits ursprünglich den christlichen Offenbarungsglauben zu bringen trachtete und teilweise auch gebracht hat. Diese Lage läßt sich durch den Begriff der Zerstörung umschreiben.“³⁷⁾

Grenzen der Autonomie

Als signifikanteste Eckdaten, welche die fundamentalen Veränderungen der neuzeitlichen Geistes- und Kulturgeschichte am deutlichsten zeigen und die angezielten Möglichkeiten der Entwicklung eines rein autonomen Welt- und Menschenverständnisses vor ihre radikale Aporie führen, benennt K. Forster zwei Phänomene: „Der Totalitarismus und die Atombombe.“ An diesen beiden Daten wird nach Forster klar, „wo die Wurzel der Krise des autonomen Geistes liegt: in der Fehleinschätzung des humanen Maßverhältnisses.“³⁸⁾ Während im Verlauf der bisherigen geschichtlichen Entwicklung immerhin ein zwar elastisches, aber doch grundsätzlich wirksames Maßverhältnis herrschte zwischen dem, was der Mensch an technischen und wissenschaftlichen Projekten durch den Einsatz seines Denkens plante und realisierte und andererseits dem, was er in verantwortlicher Haltung zu der ihm anvertrauten Wirklichkeit überschauen und beherrschen konnte, erwachsen mit der deutlichen Ausweitung der naturwissenschaftlichen Kenntnis von den Kräften und Strukturen der Natur und den perfektionierten technischen Möglichkeiten und Systemen zur Freisetzung ungeheurer Energien neue Gefahren, die das ursprünglich lebenssichernde Ziel aller technischen Revolutionierung in das Gegenteil, nämlich die äußerste Gefährdung menschlichen Lebens zu pervertieren scheinen. „Das Phänomen der Masse und die technischen Möglichkeiten zur Beherrschung der Natur und zur Manipulierung des Menschen selbst führen zu einer Fülle an Macht und an möglichem Einsatz von Gewalt, demgegenüber alle neuzeitlichen Systeme der Bändigung der Macht eigenartig unproportioniert wirken.“³⁹⁾

Auswege aus der gezeichneten Situation der autonomen „Disproportionierung des humanen Maßverhältnisses“ sind ebensowenig im Bereich des rein Rechtlichen oder Strukturellen zu erkennen, wie in peripheren Entzerrungen im Geflecht der verschiedenen Funktionalitäten und Zuständigkeiten der Politik. Sie lassen sich einzig und allein in einer Neufassung personaler Ver-

antwortung des einzelnen Menschen dem Ganzen gegenüber erkennen. „Das Idol der autonomen Persönlichkeit“⁴⁰⁾ enthält in sich selbst die Grenze autonomer Anthropologie. Der Mensch, der unter dem Postulat absoluter Selbstbestimmung „so gewissermaßen zur Ursache seiner selbst, zum Urheber seiner Wirklichkeit und seines Schicksals“⁴¹⁾ geworden ist, ist zugleich dem Schritt der Destruktion der eigenen Gattung am nächsten gekommen. Das Gewicht der ethischen Fragestellungen ist mit dem Maß der gestiegenen Fähigkeiten des „homo technicus“ gewachsen und fordert im Umgang mit der Welt um so deutlicher die unausweichliche Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott ein: „Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘, gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts!“ (GS 36,3).

Anmerkungen

- 1) O. Muck, Art. Rationalismus, in: LThK 2^{VIII}, 1005.
- 2) W. Näf, Die Epochen der neueren Geschichte I, Aarau 1959, 443.
- 3) H. Kuhn, Vorwort, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 10.
- 4) H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, 76.
- 5) K. Forster, Die Kirche und die moderne Gesellschaft, 26.
- 6) G. Girardi, Philosophie der Revolution und Atheismus, in: Conc 4 (1968), 458.
- 7) B. Casper, Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (= Quaestiones disputatae Bd. 56), Freiburg-Basel-Wien 2¹⁹⁷³, 27-42.
- 8) F. Böckle, Fundamentalmoral, 70.
- 9) K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1²1949, 18.
- 10) Ebd., 19.
- 11) R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 9¹⁹⁶⁵, 97.
- 12) Ebd., 98.
- 13) K. Forster, Die Kirche und die moderne Gesellschaft, 29.
- 14) K. Forster, Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, 29.
- 15) Ebd., 28.

- 16) J. Oelinger, *Christliche Weltverantwortung*, Köln 1968, 58.
- 17) Vgl. dazu vor allem U. Duchrow (Hrsg.), *Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung?* Gütersloh 1977; H. H. Schrey (Hrsg.), *Reich Gottes und Welt*, Darmstadt 1969; K. H. Hertz (Hrsg.), *Two Kingdoms and one World. A source Book in Christian Ethics*, Minneapolis 1976.
- 18) R. Vökl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961.
- 19) B. Häring, *Frei in Christus III*, 140-143.
- 20) A. Auer, *Christsein im Beruf*, Düsseldorf 1966, 227.
- 21) A. Rauscher, Art. *Christlich-soziale Bewegung STL*, 1 Bd., 71985, 1138.
- 22) A. Auer, *Christsein*, 227.
- 23) J. Oelinger, *Christliche Weltverantwortung*, 58.
- 24) W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, 117.
- 25) K. Forster, *Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*, 38.
- 26) Ebd., 38.
- 27) Ebd., 39.
- 28) Ebd. 39; bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die bei W. Heisenberg berichtete Äußerung des Physikers Wolfgang Pauli, der im Jahr 1927 im Gespräch mit W. Heisenberg einen maßgeblichen Zusammenhang zwischen den religiösen Überzeugungen der Gesellschaft und ihrer bestehenden Ethik postulierte. Bei einem Zusammenbruch dieser sinnkonstitutiven religiösen Überzeugungen befürchtete er katastrophale Folgen für das Ganze, „und es werden Dinge geschehen von einer Schrecklichkeit, von der wir uns jetzt noch gar keine Vorstellungen machen können.“ Vgl. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1969, 118.
- 29) K. Forster, *Zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*, 37.
- 30) Ebd., 31.
- 31) A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, in: J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler (Hrsg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, 339-340.
- 32) Ebd., 340.
- 33) Vgl. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967.
- 34) W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt 1969.
- 35) K. Forster, *Religion am Ende der Vernunftreligion*, in: Ders., *Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute II*, 66-75.
- 36) M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947.
- 37) M. Secker, *Aufklärung und Offenbarung*, 8.
- 38) K. Forster, *Die Kirche und die moderne Gesellschaft*, 24.
- 39) Ebd., 25.
- 40) Ebd., 25.
- 41) G. Girardi, *Philosophie der Revolution und Atheismus*, in: *Conc 4* (1968), 458.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Anton Losinger, Assistent am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre, Universität Augsburg.