

Siegfried Wiedenhofer

Christentum – Bürgertum – Liberalismus

Zum zweifachen Dilemma eines neuzeitlichen Verhältnisses

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Liberalismus hat eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Wie steht es um ihre Zukunft?

Ihr gegenwärtiger Stand ist etwas diffus: Alte Ressentiments und Klischees leben weiter, neue Begegnungsmöglichkeiten bahnen sich an, alte Trennungslinien werden überwunden, neue Gräben tun sich auf. Vielleicht liegt eine entscheidende Schwäche der gegenwärtigen Auseinandersetzung darin, daß die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, die Dialektik zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit, zwischen Sozialgeschichte und Ideengeschichte, zwischen Individuum und Gesellschaft immer noch nicht genügend Berücksichtigung findet. Geht man von einer solchen Problemstellung aus, dann bietet es sich von selbst an, die Verhältnisbestimmung von Christentum und Liberalismus durch die gesellschaftliche Realität des Bürgertums vermittelt zu denken. Auf der einen Seite läßt sich nämlich der neuzeitliche Entfremdungsprozeß zwischen Christentum und moderner Gesellschaft als Entfremdung von Christentum und Bürgertum begreifen, auf der anderen Seite stellt das Bürgertum unbestreitbar den gesellschaftlichen Hauptträger des Liberalismus dar. Es ist klar, daß die Fragestellung sich dadurch erheblich verkompliziert und geradezu abenteuerliche Ausmaße annimmt. Besitzen bereits die neuzeitlichen Begriffe „Christentum“ und „Liberalismus“ einen sehr weiten Umfang und einen vieldeutigen Inhalt, so gilt dies in noch größerem Maß vom Begriff „Bürgertum“; der Sozialismus z. B. ist – jedenfalls als intellektuelle Leistung – ebenfalls ein bürgerliches Produkt.

Zur neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum

1. Der Ursprung

Der Ursprung der neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum dürfte sich im 17. und 18. Jahrhundert in *Frankreich* am klarsten fassen lassen. Denn in dem dort vorhandenen spezifischen Bedingungsgeflecht von Katholizismus, monarchischem Staatsabsolutismus und Bürgertum als der neuen progressiven gesellschaftlichen Elite mußte die Konfrontation von traditioneller

Gläubigkeit und moderner Lebenseinstellung besonders signifikante Formen annehmen.

Die katholische Kirche hatte im Frankreich jener Zeit verschiedene Probleme: Klerus, Orden und Klöster bedurften dringend einer Reform, die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ging weiter, der nationalkirchliche Gallikanismus rang mit dem römischen Papsttum; einen Großteil der geistigen Kräfte absorbierte bereits der heftige Kampf zwischen Jansenisten und Jesuiten.

Inmitten aller dieser Probleme tauchte – wie die Predigten und kirchlich-theologischen Äußerungen der Zeit belegen – ein neues Problem auf. Für die neuzeitliche Entwicklung von Kirche und Christentum sollte es von entscheidender Bedeutung werden. Kirchlicherseits stand man ihm allerdings ziemlich ratlos gegenüber. Man muß dabei berücksichtigen, daß im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert die katholische Kirche in Frankreich unbestritten eine soziale Realität ersten Ranges war. Der Großteil des einfachen Volkes war nach wie vor von einer selbstverständlichen Gläubigkeit geprägt. Auch mit dem Adel und dem Königtum war die Kirche eng liiert. Aus dem Adel rekrutierte sich z. B. auch der Großteil der kirchlichen Hierarchie.

In dieser Situation begegnete die Kirche zunehmend einem neuen Menschentyp, dem *bürgerlichen Laien*, der sich mit Berufung auf seine Bildung oder auf seine wirtschaftlichen Erfolge als etwas Besseres empfindet, als Vertreter einer neu herausziehenden Zeit. Das besondere Problem besteht dabei nicht darin, daß etwa klar formulierte Überzeugungen und Ideen aufeinandergetroffen wären, sondern darin, daß sich eine neue kollektive Lebensweise und ein neues kollektives Bewußtsein herausbildet, das die Unschuld der schlichten Gläubigkeit nicht mehr besitzt und das deshalb zwangsläufig immer deutlicher aus der bisherigen kirchlichen Lebensordnung hinausdrängt.

In der Lebensweise des *Gebildeten* hat der Glaube aufgehört, etwas Natürliches, das ganze Leben Integrierendes zu sein; er bedarf nun eines eigenen Entschlusses, einer bewußten Zustimmung. Der gebildete Bürger beginnt daher zu fragen, er sucht nach Gründen, nach Rechenschaft. Die Bandbreite dieser Fragenden ist groß. Sie reicht vom antiklerikalen Freigeist über die große Anzahl derer, die nicht recht wissen, was sie glauben und tun sollen, bis zum aufrichtigen Gläubigen, der sein Gewissen beruhigen möchte. Die Folgen dieser Trennung des bürgerlichen Lebens vom kirchlichen Glauben sind gravierend. Indem der Gebildete jetzt nach der Legitimation von kirchlicher Lehre und Verkündigung fragt, beginnt sich sein Glaube zu entsymbolisieren und zu theoretisieren. Sofern er sich nur noch partiell mit der Kirche identifiziert, spiritualisiert und privatisiert er seinen Glauben. Der konkrete, von Wundern erfüllte Glaube des Volkes erscheint dem Bürger jetzt als Aberglaube. So konkret kommt Gott in seinem Leben nicht mehr vor. Er glaubt an Gott mehr im allgemeinen. Privat kann zwar mancher Bürger noch durchaus gläubig sein, aber das ist dann seine

persönliche Angelegenheit. Zur Sinngebung seines bürgerlichen Lebens braucht er den Kirchenglauben nicht mehr unbedingt. Dieses unterliegt jetzt eigenen, einsichtigeren Gesetzen, es erhält seinen eigenen Sinn. Damit verändert sich natürlich auch die Stellung zur Kirche. Aus dem hörenden und gehorsamen Laien wird der indifferente Zuschauer oder gar der Antiklerikale.

Das scheint sich auch zu bestätigen, wenn man sich die Konfrontation von Kirche und *Wirtschaftsbürgertum* ansieht.

Die zeitgenössische katholische Sozialanschauung ist stark dualistisch orientiert: Es gibt Reiche und Arme, Große und Kleine, Mächtige und Untertanen. Beide Gruppen können nichts für ihren Stand, sie sind so geboren. Die göttliche Vorsehung hat ihnen offenbar ihre Rolle zugewiesen. Beide Gruppen haben ihre natürliche Würde. Die Macht der Großen ist ein Ausfluß der Macht und Größe Gottes, der Arme ist ein Abbild des armen, leidenden Christus. Beides hat seinen Sinn und beides gehört zusammen. Der Reiche ist reich, um für den Armen zu sorgen. Als Wirtschaftsverwalter der Vorsehung sozusagen ist er zu Almosen und Mildtätigkeit verpflichtet. Das ist sein Weg zum Heil. Der Arme hat seine besondere Würde als Abbild Christi. Sein Weg zum Heil besteht in Geduld und Gottergebenheit. Beide Gruppen haben auch ihre spezifischen Sünden. Der Reiche neigt zu Ehrgeiz, Eitelkeit, Herrschsucht, Ruhmsucht usw., der Arme aber zu Ungeduld und Unzufriedenheit.

Wie sieht es aber mit dem Bürger aus? Ihm ist anscheinend in diesem christlichen Weltendrama keine angemessene Rolle zugewiesen. Er ist darin eigentlich ein Fremder. Denn er ist nicht durch göttliche Vorsehung reich, sondern durch eigene Anstrengung. Er ist auch nicht mehr davon überzeugt, daß es Arme geben muß. Armut verliert für ihn ihren religiösen Sinn. Gewiß wird nun auch dem neureichen Bürger nahegelegt, durch Almosen für sein Heil im Jenseits vorzusorgen. Aber das Argument scheint ihn nicht mehr ganz überzeugt zu haben. Denn übermäßiger Reichtum und Armut sind für ihn nicht mehr transzendente Größen, sondern eher Anomalien, denen gegenüber mäßiger Wohlstand für alle das Natürliche ist. So sieht er keinen rechten Grund mehr, den rechtmäßig erworbenen Reichtum durch Almosen zu kompensieren. Außerdem muß er ja im Unterschied zum Adel für die Zukunft seiner Familie vorsorgen.

Zwar versuchte die kirchliche Verkündigung, auch die neue bürgerliche Lebensweise selbst mit religiösem Sinn zu erfüllen, aber die Motive, die dafür zur Verfügung standen, waren begrenzt: Ordnungsliebe, Pflichterfüllung, Strebsamkeit, Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit usw. Damit konnte nur ein bestimmter Typ des Bürgers religiös und kirchlich sanktioniert werden: das Kleinbürgertum bzw. der Mittelstand. Das vorwärtsdrängende Großbürgertum war theologisch offenbar nicht mehr einzuholen. Das zeigt sich auch am *Arbeitsbegriff*. Während die kirchliche Verkündigung die Notwendigkeit der Arbeit primär

aus der Universalität der Sünde ableitete und Arbeit als Strafe für den Abfall von Gott und als Buße verstand, also von der Mühseligkeit der Arbeit ausging, sah der Bürger in der Arbeit nicht nur Freude und Befriedigung ob ihrer sichtbaren Erfolge (Reichtum, Ansehen, Macht), sondern überhaupt das Natürliche, die Grundaktivität seines Lebens und daher Sinnerfüllung und Selbstbestätigung. Der Bürger arbeitet nicht mehr, um Buße zu tun oder um ein geordnetes Leben zu führen, sondern er ordnet sein Leben, um zu arbeiten und dadurch ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Nicht mehr die Anstrengung, sondern die zweckgerichtete Leistung ist ihm an der Arbeit wichtig. Je mehr sich der Bürger seiner Macht über das Leben bewußt wird, um so weniger erwartet er unmittelbar von der Vorsehung. Zwar kann er noch den Weltenschöpfer preisen, daß er alles so vollkommen geordnet hat, aber daß dieser weiter in die Geschichte unmittelbar eingreift, erscheint ihm als überflüssig. Im Wirtschaftsleben gibt es nur noch Arbeit und Berechnung. Das unberechenbare Wunder ist hier nicht nur unwahrscheinlich, sondern sogar unerwünscht.

Empfindet der Bürger so das Reichwerden als ganz natürlichen Vorgang, ja sogar als Ausdruck seiner Verantwortung für Familie und Gesellschaft, so sieht die kirchliche Verkündigung darin nur einen Ausdruck individueller Habsucht, übermäßiger Wertschätzung des Irdischen und revolutionären Angriffs auf ihre eigenen sozialen und theologischen Ordnungsprinzipien. König und Adel haben zweifellos großes Unrecht getan, aber sie waren, was sie sind, von Gottes Gnaden. Der neue Reiche, der Kapitalist, wird, was er ist, von eigenen Gnaden. Es ist also nicht der bescheidene Handel des Kleinbürgertums, der kirchlicherseits in Frage gestellt wird. Was nicht akzeptiert wird, ist der im kapitalistischen Geist betriebene Handel. Auch die Stellungnahmen zum Zinsdarlehen zielen in diese Richtung. Umgekehrt vertritt der Geschäftsmann seine Interessen im Bewußtsein, im Namen aller aufgeklärten modernen Menschen zu sprechen. Von den aufgeklärten Philosophen fühlt er sich eher verstanden und bestätigt.

Kennzeichnend für den Ursprung der neuzeitlichen Entfremdung von Christentum und Bürgertum ist also zusammenfassend, daß der Bürger sich eigentlich nicht bewußt vom christlichen Glauben losgesagt hat, daß er dessen Lehren nicht primär auf Grund bestimmter systematischer Anschauungen als falsch erwiesen und daher verworfen hat, sondern, daß er die Religion nicht mehr unbedingt braucht. Religion ist für ihn Vergangenheit, gewissermaßen am modernen Leben selbst unwahr und unwirklich geworden. In seinem konkreten Lebensverhalten macht es keinen Unterschied, ob er über die Wahrheit des christlichen Glaubens so oder so denkt. Die bürgerliche Lebens- und Weltanschauung genügt sich selbst. Sie basiert auf einem neuen Menschentyp, der für sich selbst offensichtlich ohne Religion auszukommen scheint.

2. Die Gegenwart

Wenn man das 19. Jahrhundert gerade auch wegen der verwirrenden und verwickelten Problemkonstellationen überspringt und unmittelbar zur gegenwärtigen Situation übergeht, so erwartet einen sofort eine neue Schwierigkeit. Das Bürgertum ist als einheitliche soziale Schicht praktisch verschwunden. Deshalb begegnet der Begriff „Bürgertum“ im Vokabular der westlichen Soziologie jedenfalls kaum noch. Das hängt damit zusammen, daß wesentliche Errungenschaften des liberalen Bürgertums, nämlich politische und ökonomische Ordnungsprinzipien wie Meinungsfreiheit, Rechtsstaatlichkeit und alles, was dazu gehört, in stark modifizierter und limitierter Form auch Freiheit des Eigentums und Marktwirtschaft, inzwischen vom Großteil der Gesellschaft rezipiert und akzeptiert worden sind. Das hängt auch damit zusammen, daß sich die alten gesellschaftlichen Gegensätze im Zug der Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft so weit nivellierten, daß die gegenwärtige Gesellschaft als „Klassengesellschaft im Schmelztiegel“ (Geiger) bzw. als „nivellierte Mittelstandsgesellschaft“ (Schelsky) bezeichnet werden konnte. Das Bürgerliche in der heutigen Gesellschaft ist damit eigentlich nur noch als diffuse Bewußtseinsform bestimmbar.

Etwas vereinfachend kann man immerhin auf zwei unterschiedliche Züge hinweisen. Auf der einen Seite setzt sich die bürgerliche Mentalität, sofern sie auf individueller Leistung gründet und dadurch ein besonderes gesellschaftliches Prestige beansprucht, nicht nur fort (besonders charakteristisch ist sie für die obere Mittelschicht), sondern breitet sich auch nach unten hin aus, weshalb man auch schon von einer Verbürgerlichung der Arbeiterschaft und der Bauernschaft gesprochen hat. Auf der anderen Seite gibt es so etwas wie eine Entbürgerlichung der Gesellschaft. Paradoxe Weise sind es gerade auch Konstrukte des bürgerlichen Bewußtseins selbst, die in ihrer gesellschaftlichen Objektivierung auf das gesellschaftliche Bewußtsein zurückwirken und dort transformiert und von neuem verinnerlicht eine seltsam bürgerlich-unbürgerliche Mentalität produzieren. Die Entwicklung zu Massendemokratie, Technisierung, Spätkapitalismus, sozialer Marktwirtschaft usw. erzeugt nämlich ein Bewußtsein, in dem Sicherheit, Versorgtsein, Konsuminteresse, Konformismus usw. dominieren, während Selbstverwirklichung und Sinnerfüllung eher in die Privatsphäre abwandern.

Wie verhält sich diese „spätbürgerliche“ Gesellschaft zum Christentum? Geht man von religionssoziologischen Untersuchungen kirchengebundener Religiosität aus, so ist festzustellen, daß Kirchlichkeit in der modernen westlichen Gesellschaft zu einem Randphänomen geworden ist. „In Europa charakterisiert Kirchlichkeit nur einen geringen Bruchteil der Bevölkerung, und zwar bezeichnenderweise jenen Teil, der selbst sozusagen am Rand der modernen Gesellschaftsentwicklung steht, so vor allem die Bauern, das Kleinbürgertum, die Überbleibsel ‚ständischer‘ Herkunft innerhalb der Mittelschicht, die noch nicht in den Arbeitsprozeß Ein-

geschalteten oder die aus dem Arbeitsprozeß Ausgeschalteten usw.“ Das bedeutet, „daß der innere Charakter der traditionellen Kirchlichkeit im Widerspruch mit der vorherrschenden ‚Massenkultur‘ der industrialisierten und verstädterten Gesellschaft steht“ (Th. Luckmann).

Damit schließt sich der Kreis. Was sich schon bei der Betrachtung des frühbürgerlichen Verhältnisses zum Christentum abgezeichnet hat, wird hier nur auf breiterer gesellschaftlicher Basis bestätigt. „Die Werte, die von den Kirchen institutionalisiert wurden, sind ursprünglich totale Lebenswerte gewesen, nämlich Sinnzusammenhänge, die mit allen Gesellschaftsinstitutionen verschränkt waren und folglich die Gesamtbiographie des einzelnen umspannten.“ „Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist nicht primär als Rückzug vor feindlichen Ideologien und Wertsystemen anzusehen, wie man annehmen könnte, wenn man Ideengeschichte ohne soziologische Perspektive betreibt. Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert. Kirchlichkeit beruht zunehmend auf besonderen statt auf allgemeinen sozialen Bedingungen“ (Luckmann).

Säkularismus und Pluralismus bewirken als wesentliche Strukturelemente der spätbürgerlichen Industriegesellschaft einerseits also eine strukturelle Entchristlichung der (spät-)bürgerlichen Welt. Zugleich lösen sie aber umgekehrt auch eine strukturelle „Verbürgerlichung“ des Christentums aus, und zwar in einer zweifachen Hinsicht:

Insofern die Religion nicht mehr die gemeinsame Welt zu errichten vermag, die dem ganzen staatlichen und gesellschaftlichen Leben seinen letzten und für jedermann verbindlichen Sinn gibt, wird sie unvermeidlich privatisiert und individualisiert; d. h. sie wird zur Privatsache der Familie oder des einzelnen, der sich ihr gegenüber indifferent verhalten kann, der sie ablehnen oder annehmen kann, der daraus auswählen kann und der auch die Intensität seiner Annahme und Ablehnung bestimmen kann. Insofern die Kirche das religiös-weltanschauliche Monopol verloren hat, wird sie unausweichlich zur religiös-weltanschaulichen Wettbewerbsanstalt, die ihre geistliche Mission nach der Logik der Marktwirtschaft organisieren und rationalisieren muß, wenn sie unter den gegebenen Bedingungen Erfolg haben will. Symptome dafür sind z. B. die zunehmende Bürokratisierung kirchlicher Institutionen (mit Public Relations für die Kunden, Lobbyismus bei Regierung und Wirtschaft, Beteiligung am Wirtschaftsleben usw.), z. T. auch die ökumenische Bewegung (Rationalisierung des Wettbewerbs durch Kooperation und Kartellbildung) und bestimmte Trends der modernen Theologie, die sich auf die eine oder die andere Weise auf die Marktbedingungen einstellen.

Von dieser Sicht der Dinge her gerät das Christentum im Rahmen der „bürgerlichen“ Gesellschaft offenbar in eine ziemlich schwierige Lage. Das Ausmaß

und die komplizierte innere Struktur dieses Dilemmas hellen sich ein Stück weiter auf, wenn man sich die Ursachen für den Entfremdungsprozeß zwischen Christentum und Bürgertum vor Augen führt.

3. Ursachen

Wie bei allen bedeutenden geschichtlichen Umbrüchen wird man auch hier mit einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Faktoren rechnen müssen. Die folgenden mehr beispielhaften Hinweise erheben daher weder den Anspruch auf Vollständigkeit noch den Anspruch einer hierarchischen Klassifikation. Sie wollen lediglich auf die Komplexität der auslösenden Ursachen aufmerksam machen.

Eine sehr wichtige Rolle spielen sicher die *ökonomischen* Faktoren. Die im 15. und 16. Jahrhundert grundgelegte kapitalistische Produktionsweise mußte sowohl die gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch das Denken beeinflussen. Es ist sicher kein Zufall, daß die Mechanik zur Wissenschaft der Zeit wird, und daß dort, wo der Arbeitsprozeß und das gesellschaftliche Leben rationalisiert, mechanisiert und quantifiziert werden, ein mechanistisches Weltbild entsteht, das nicht nur das Verhältnis der Menschen zur Natur, sondern auch dasjenige untereinander versachlicht.

Nicht minder wichtig sind die *politischen* Faktoren. Der moderne Staat hat bis zum 16. Jahrhundert auf verschiedenen Wegen seine Grundgestalt gefunden. In Frankreich z. B. konnte sich die Krongewalt als gesamtstaatliche Autorität gegen den Adel (und die Stände überhaupt) durchsetzen und so den Weg zum monarchischen Staatsabsolutismus im 17. Jahrhundert freimachen. Dessen unmittelbarer politischer Ausgangspunkt liegt aber in den religiösen Glaubenskriegen. Die politische und gesellschaftliche Friedlosigkeit infolge der Unlösbarkeit der religiösen Wahrheitsfrage mußte gewissermaßen die absolutistische Lösung des Friedensproblems nahelegen: Monopolisierung der Friedensstiftung durch den Souverän, der daher mit absoluter Herrschaft über alle Subjekte ausgestattet sein muß; Herstellung eines überreligiösen und übermoralischen, rein rationalen politisch-öffentlichen Handlungsbereichs, aus dem Gewissen, Moral und Glaube als Ursachen des politischen Unfriedens verbannt sind; Abschiebung von Religion und Moral in den Privatraum des Menschen. Die Folgen sind vielfältig: Durch die absolutistische Förderung der Wirtschaft wird das Bürgertum gestärkt, gleichzeitig aber mit dem Adel politisch völlig entmachtet. Offenbarungsreligion und Kirche unterliegen einem erheblichen Wirklichkeitsverlust. Die Neutralisierung des Gewissens durch die Politik leistet zugleich der Verweltlichung der Moral Vorschub. Damit ist auch die Voraussetzung für die Formierung einer aufgeklärten bürgerlichen Moral im privaten Innenraum des Staats gegeben, die mit zunehmender gesellschaftlicher Bedeutung auch politische Konsequenzen verlangen wird (Revolution).

Damit sind die *gesellschaftlichen* Faktoren schon mitangesprochen. Bereits am

Höhepunkt der absolutistischen Macht formiert sich die neue gesellschaftliche Elite des aufgeklärten Bürgertums, an den Rändern z. T. von Gruppen des opponierenden Adels, Klerus und der unteren Schichten sekundiert. Die verschiedenen bürgerlichen Gruppierungen, die Kaufleute, Bankiers, Steuerpächter, Geschäftsleute, dann die Emigranten, dann die Philosophen und schließlich die bürgerlichen Beamten und Richter, die alle z. T. noch eng mit der alten ständischen Ordnung verflochten waren, verband immerhin dies, daß sie in eine außerstaatliche Interessensphäre verwiesen waren, in die Gesellschaft, in der allein sie einen eigenständigen Platz einnehmen konnten. Der Rückzug aus dem Staat in die Gesellschaft und die Ausbildung einer scheinbar unpolitischen aufgeklärten bürgerlichen Moral diente zunächst als Selbstschutz der bürgerlichen Gesellschaft vor dem absolutistischen Staat. Der eigentliche Gegner in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist der christliche Glaube. Erst als um die Jahrhundertmitte der Sieg über die Offenbarungsreligion gesichert schien und die souveräne Kritik die Souveränität der Gesellschaft ahnen ließ, erfaßte die bürgerliche Kritik auch den absolutistischen Staat selbst.

Von großer Vielfalt sind auch die *theologisch-philosophischen* Faktoren. Hier ist z. B. sicher der sogenannte theologische Absolutismus des spätmittelalterlichen Nominalismus zu nennen. Das Bestreben, die Eigenständigkeit des Glaubens vor der Vernunft zu retten und das Gottesbild in seiner Reinheit zu denken, führte hier zu einer strengen Unterscheidung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft und zu einem Gottesbild, in dem die unbegreifliche Allmacht und unbeschränkte Freiheit dominieren und daher zu einem Gott, zu dem allein der Glaube noch einen Zugang hat. Die Folge ist, daß Gott für die Vernunft zu einem verborgenen Gott wird und daß die in der Schöpfung grundlegende Ordnungsstruktur der Welt, ihre Rationalität und Intelligibilität, die Schöpfer und Geschöpf verbindet, sich auflöst, daß die Welt nur noch „als pures Faktum verdinglichter Allmacht, als Demonstration unbeschränkter Souveränität eines unbefragbaren Willens“ (H. Blumenberg) erscheint. Diese perfekte Theozentrik mußte verständlicherweise fast zwangsläufig umschlagen in die autonome Selbstbehauptung der abgrundtief verunsicherten menschlichen Vernunft, die sich nun eben selbst jene rational geordnete Welt konstruieren muß, deren sie bedarf. Es ist nicht verwunderlich, wenn aus dieser Not der Selbstbehauptung die Souveränität der Selbstbegründung und Weltveränderung erwächst.

Noch einmal anders ist der Einfluß des *Protestantismus* – eine These, die seit 50 Jahren ausführlich diskutiert worden ist und an der sicher richtig ist, daß durch die protestantische Polarisierung der Wirklichkeit in eine streng transzendente Göttlichkeit und in eine radikal gefallene Menschheit eine gewisse „Entzauberung der Welt“ eingetreten ist. Diese ist nicht mehr der numinöse Raum vielgestaltiger Vermittlungen, wie in der mittelalterlichen Kirche, sondern die ganze Vermittlung beschränkt und konzentriert sich sozusagen auf das Wort

Gottes. Erleidet dieses einen Plausibilitätsschwund, bleibt in der Tat nur noch eine empirische Wirklichkeit übrig, in der Gott abwesend ist.

Schließlich, wenn auch noch stärker im Hintergrund, dürfte auch der *jüdisch-christliche Glaube* selbst nicht ganz unter den Möglichkeitsbedingungen des modernen säkularen Geistes vergessen werden. Die Entmythologisierung der Welt durch das transzendente Gottesbild, die Historisierung des Denkens durch die Geschichtsbezogenheit des Glaubens und eine gewisse Rationalisierung durch Entmagisierung von Leben und Kult – dies alles jedenfalls im Vergleich mit den orientalischen Religionen – hat im Hintergrund sicher auch zur Formierung der Neuzeit beigetragen.

Bürgertum und Liberalismus

1. Der Ursprung

Der gesellschaftlichen Erfahrung des frühliberalen Bürgertums korrespondiert eine Lebens- und Weltanschauung, die ihren theoretischen Ausdruck in einer gegen das theologisch-metaphysische Verständnis des Menschen gerichteten und an der faktischen Natur des Menschen orientierten immanenten und rationalistischen Anthropologie, Gesellschaftstheorie und Geschichtstheorie findet: Der Mensch ist ein autonomes Individuum, ein Bedürfnissubjekt, das nach Glück strebt und dieses Glück in der umfassenden und vernünftigen Befriedigung seiner leiblichen und geistigen Bedürfnisse findet. Dazu bedarf er der bürgerlichen Tauschgesellschaft und des bürgerlichen Staats. Als der für die rationale Organisation dieser gesellschaftlichen Bedürfnisbefriedigung allein Verantwortliche wird der Mensch zugleich zum alleinigen Subjekt der Geschichte.

Verfolgt man die weitere Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, so zeigt sich, daß in dieser theoretischen Grundbestimmung des Menschen eine *fundamentale Ambivalenz* des neuzeitlichen Liberalismus verborgen ist.

Die *Freiheitskonzeption* des frühbürgerlichen Liberalismus, die auf dem Postulat der individuellen Selbstverantwortung und der Vernünftigkeit der gesamten Weltordnung, insbesondere der Vernünftigkeit der individuellen Triebstruktur des Menschen und der am Nützlichkeitspostulat orientierten Organisation gesellschaftlicher Bedürfnisbefriedigung basierte, hatte zunächst durchaus eine universal-emanzipatorische Intention. Sie zielte angesichts der feudalistischen Unfreiheit und Ungleichheit auf eine rechtliche, soziale und politische Freiheit aller. Vor dem bürgerlichen Recht, Markt und Staat sind alle gleich. Allerdings zeigte sich sofort, daß diese Vernunfts- und Freiheitskonzeption insofern abstrakt und geschichtslos war, als sie ihre eigenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht berücksichtigte. In dem Augenblick, in dem die neue instrumentelle Vernunft dabei ist, sich in größerem Stil durchzusetzen, wird ihre

potentielle Irrationalität auch sofort unübersehbar. Die soziale und politische Unfreiheit reproduziert sich – jetzt unter dem Vorzeichen von Kapital und Arbeit. Die irrationale Macht, die mit Hilfe der versachlichenden instrumentellen Vernunft aus der Gesellschaft eliminiert werden sollte, wird durch die Eigendynamik eben dieser instrumentellen Vernunft (Technisierung, Wende zum Großbetrieb, Monopolisierung usw.) geradezu unkontrollierbar. Rationale Legitimationen der neuen Situation folgen auf dem Fuß, so etwa in der Formel vom freien Spiel der Kräfte oder von der notwendigen gesellschaftlichen Ungleichheit infolge der Ungleichheit der individuellen Bedürfnisse.

Der gleiche Vorgang auch auf der Ebene der *Geschichtsphilosophie*. Die anthropologische Grundlage entbirgt auf dem Hintergrund der frühbürgerlichen politischen und gesellschaftlichen Situation eine optimistische Fortschrittsphilosophie mit einem durchaus universal ausgerichteten Freiheitswillen: Zunehmende Selbstverwirklichung aller durch zunehmende gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung. Doch wird auch hier wieder sofort die Irrationalität dieser geschichtsphilosophischen Rationalität sichtbar. Denn indem der Mensch in die Rolle des autonomen Täters der Geschichte schlüpft, wird er automatisch mit jener Anklage konfrontiert, die in der Theodizee einst Gott gegolten hatte, daß nämlich die geschichtliche Welt gar nicht so ist, wie sie sein sollte. Selbst der euphorischste Blick in die Zukunft vermag auf die Dauer nicht zu übersehen, daß es auch weiterhin das Übel in seinen zahlreichen und grauenvollen Formen gibt, und selbst das Erlebnis größten Fortschritts bleibt irritiert durch retardierende Faktoren. Der Mensch als autonomer Träger der Fortschrittsgeschichte braucht daher notwendig ein Alibi. Wo ein außerweltlicher Sündenbock verlorengegangen ist, muß ersatzweise ein innerweltlicher, und wenn die Natur dafür als ungeeignet gilt, eben ein menschlicher Sündenbock gefunden werden, die Gegner, die Feinde des Fortschritts.

In der immanenten progressistischen Fortschrittsphilosophie ist also die Frontenbildung vorprogrammiert. Wer als Feind gilt, hängt von der Situation ab. Ist es anfangs der Absolutismus und Feudalismus, so später der vierte Stand, das Proletariat. Dazu kommt noch das Christentum, das gerade bestreitet, was hier Voraussetzung und Grundlage des Fortschritts ist, die Autonomie des Menschen und die Vernünftigkeit der egoistischen Bedürfnisnatur des Menschen. Damit muß das Christentum zum Hauptfeind des Fortschritts werden.

2. Die Gegenwart

Der sich bereits im 19. Jahrhundert abzeichnende Strukturwandel der bürgerlichen Gesellschaft mit der Auflösung der bürgerlichen Identität in der Massengesellschaft, mit der Überdeckung bürgerlicher Ideale durch die vom Bürgertum mitheraufgeführte Massenkultur, mit der Universalisierung und Formalisierung bürgerlicher Ordnungspinzipien, mit dem „Ende des Individuums“ (Landmann),

und die zunehmende Fragwürdigkeit des bürgerlich-liberalen Fortschrittsoptimismus, der mit dem Ersten Weltkrieg wohl einen letzten entscheidenden Schlag erhalten hat, mußten zu einer Umbesetzung in den theoretischen Grundlagen des Liberalismus führen. An der programmatischen Wende der F.D.P. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre ist diese Umbesetzung in aller Deutlichkeit abzulesen.

An die Stelle der Geschichtsphilosophie tritt nun ein *skeptischer Realismus*, der, von der Fehlbarkeit der Vernunft und der Unbeantwortbarkeit der Wahrheitsfrage ausgehend und folglich alle Heilslehren ablehnend, auf der Basis eines kritischen Rationalismus einen stückweisen Fortschritt an individueller Freiheit anzielt. Mit dieser „politischen Relativitätstheorie“ (K.-H. Flach) ist eine Erweiterung der politischen Programmatik, ein Rückgriff auf die universal ausgerichteten Traditionen des frühen und sozialen Liberalismus und damit eine partielle Annäherung an den demokratischen Sozialismus verbunden, der nicht nur von der gleichen bürgerlichen Anthropologie ausgeht, sondern inzwischen selbst eine ganze Reihe liberaler Motive in sich aufgenommen hat. Der neue Reformliberalismus vertritt nicht mehr bestimmte gesellschaftliche Interessen (der Wirtschaft, der Selbständigen, des Mittelstandes, der Bauern), sondern das universale Interesse an der größtmöglichen Freiheit aller und an der Wahrung der menschlichen Würde jedes einzelnen.

Wegen seiner kritizistischen und zugleich universalistischen Verfassung muß dieser Freiheitsbegriff, der den anderen Grundwerten (Gleichheit, Solidarität usw.) übergeordnet ist, formalisiert, d. h. aller weltanschaulichen Implikate entkleidet werden. Er wird daher mit der *Selbstbestimmung des einzelnen* identisch. Insofern der Liberalismus keine eigene inhaltliche Wertordnung im strengen Sinn mehr kennt, hat er faktisch aufgehört, eine Weltanschauung zu sein. Er kümmert sich eigentlich nur noch um den politischen und sozialen Freiheitsrahmen, der eine vernünftige und förderliche Konkurrenz der in der Gesellschaft vorhandenen pluralen Wertsysteme ermöglichen soll. Er selbst kann sich mit keinem identifizieren. Freilich kann dann doch wieder ein mehr oder minder verborgenes weltanschauliches Element durchschlagen, wenn z. B. absolute Werte und verbindliche Heilslehren als antirational und freiheitsfeindlich apostrophiert werden. Es kommt offenbar auf die Akzentuierung an: Ein moderner Liberaler kann durchaus ein guter Christ sein, er kann als Liberaler aber auch antichristlich eingestellt sein.

Wenn inzwischen auch in vielen anderen Parteien eine Entideologisierung und eine Wende zum politischen Pragmatismus und zur Volkspartei stattgefunden hat, so scheint doch der Liberalismus der konsequenteste Ausdruck für die gesellschaftliche Wandlung des bürgerlichen Bewußtseins zu sein, eine letzte Selbstbehauptung der autonomen bürgerlichen Vernunft, die angesichts ihres sozialen Identitätsverlusts, ihrer eigenen Pluralisierung und ihrer latenten und

manifesten Irrationalität in die Formalisierung ihrer Grundwerte und in einen skeptischen Realismus und Pragmatismus ausweichen muß. Lediglich im Postulat eines stückweisen Fortschritts durch kritische Vernunft sowie in der Hoffnung, daß die im freiheitlichen und sozialen Rechtsstaat ermöglichte Selbstbestimmung der individuellen Vernunft nicht im Mißklang der Sinnlosigkeit und Selbsterstörung, sondern im Wohlklang des harmonischen Wettstreits um die gesellschaftliche Durchsetzung der wahren humanen Werte endet, schimmert noch der Glaube an die Vernünftigkeit der gesamten Weltordnung durch.

Das *Dilemma des Liberalismus* läßt sich daher auf die Formel bringen: So humanitätsbezogen und vernünftig seine heutige politische Programmatik in vielem sein mag, auf die Sinnkrise und Legitimationskrise in der modernen Gesellschaft kann er selbst keine Antwort geben. Dies ist deswegen fatal, weil diese Sinnkrise immer mehr zur Krise der spätbürgerlichen Gesellschaft selbst wird. Die frühbürgerliche Vernunft hat diesen Sinn im Auszug aus der vom christlichen Glauben umfängenen mittelalterlichen Welt, d. h. in sich selbst gefunden. Sie hat sich in vielfachem geschichtlichem Experiment gesellschaftlich realisiert, um schließlich von ihren gesellschaftlichen Objektivierungen selbst überrollt zu werden. Wenn die bürgerliche Vernunft diese neue Situation noch einmal rational zu begreifen und zu umgreifen sucht, muß sie auf eine Beantwortung der Sinnfrage verzichten. Genau darin liegt aber ein zentrales Problem der spätbürgerlichen Gesellschaft. Nach den Erfahrungen der Geschichte und der Gegenwart kann sie ihren Sinn nicht mehr in sich selbst finden.

Mit Bezug auf das Christentum läßt sich nun abschließend *zusammenfassen*: Auf der einen Seite scheint das Christentum heute die große Chance zu haben, sich letztlich als humaner und vernünftiger zu erweisen als der Liberalismus. Denn die Frage ist eben, ob die spätbürgerliche Gesellschaft rein politisch-pragmatisch humanisiert werden kann, ob eine wirkliche Humanisierung nicht auch eine Beantwortung der Sinnfrage, eine transzendente Wertordnung und ein Menschenbild voraussetzt, das zwar die Subjektivität des Menschen nicht überspringt, wohl aber dessen faktischen Egoismus seiner Natürlichkeit, Vernünftigkeit und Verbindlichkeit entkleidet.

Auf der anderen Seite befindet sich das Christentum (wie wir gesehen haben) in der modernen Gesellschaft in einem Dilemma anderer Art, das die Vermittlung der christlichen Sinnantwort in die spätbürgerliche Gesellschaft hinein äußerst erschwert. Die naheliegende Beschränkung auf die individuelle Sinnfrage würde den christlichen Glauben nur noch einmal funktionalisieren. Eine echte Vermittlung bedarf vielmehr einer umfassenden theologisch-politischen Reflexion auf die neuzeitlichen Grunddaten des Verhältnisses von Christentum und bürgerlicher Gesellschaft.

Der Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags bei einer Bildungsakademie des ÖCV im November 1978 in Salzburg.