

# Säkularisierung

## Ein Problem von Enteignung und Besitz

Von Arno BARUZZI (Augsburg)

*Für Max Müller*

### I.

Enteignungen von kirchlichem Vermögen gab es im Laufe der Geschichte immer wieder, aber Säkularisierung wurde dieser Vorgang erst spät genannt. Während der Verhandlungen zum Westfälischen Frieden gebrauchte 1646 der französische Gesandte das Wort *séculariser*, um die geplanten Enteignungen zu legitimieren.<sup>1</sup> Bereits im Mittellateinischen und besonders seit Augustinus wurde *saeculum* neben der ursprünglichen Bedeutung von Zeitalter und Generation im Sinne einer Unterscheidung von weltlich und geistlich bzw. kirchlich verstanden. Die bloße Unterscheidung von geistlich und säkular wird nun seit jenem Wortgebrauch des französischen Diplomaten am Ende des Dreißigjährigen Krieges mehr und mehr zu einer radikalen Entgegensetzung. So bildete sich im Zeitalter der Aufklärung ein politisch-rechtliches Selbstverständnis aus für die Vorgänge der Enteignungen der Kirche als Säkularisierung, wobei bemerkenswert ist, daß sowohl die Enteigner als auch die Enteigneten je auf ihre Weise diesen Begriff für sich beanspruchen konnten. – Die Kirche sah mehr oder weniger den rein negativen Akt der Enteignung darin, während der Staat gemäß seinem neuzeitlichen Selbstverständnis eine ihm zukommende Rechtsposition deklarieren wollte. In den naturrechtlichen Theorien der Aufklärung wurde dann auch in diesem Sinne argumentiert. So von Christian Thomasius, *De bonorum saecularitatum natura*.<sup>2</sup> Waren im Zeitalter der Aufklärung und des absoluten Staates Säkularisierungen an der Tagesordnung, so kann man behaupten, daß das Zeitalter der Aufklärung geradezu mit einer später so genannten Totalsäkularisation zu Ende ging. Beim Reichsdeputationshauptschluß von 1803 wurde diese Säkularisierung durchgeführt. Wann immer man seither in Deutschland oder Österreich von Säkularisation spricht, denkt man zunächst an dieses Datum. Der politisch-rechtliche Begriff wurde damals endgültig festgelegt. Im Anschluß an diesen politisch-rechtlichen Begriff wurde dann versucht, Säkularisierung in kulturkritischem und geschichtsphilosophischem Sinne überhaupt zu verwenden. Die Säkularisierung von Kirchengut galt damals für viele als ein Zeichen für einen allgemeinen Aufbruch, um allmählich alle Lebens- und Kulturgüter zu säkularisieren. Das Selbstverständnis der Denker und Bewegungen, welche säku-

<sup>1</sup> Vgl. J. G. v. Meiern, *Acta Acis westph. publica* oder Westfälische Friedensverhandlungen und Geschichte (1734) Bd. II, 635 ff.

<sup>2</sup> Vgl. M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?* (1960) 8.

larisierten, reichte vom Bewußtsein, daß etwas entrissen wird, bis hin zur Überzeugung, daß es sich um einen zeitgemäßen Vorgang von Autonomie und Independenz handelt.

In der neueren deutschen Forschung der letzten Jahre fallen drei Werke auf, die jeweils in umfassender Weise das Problem der Säkularisierung angehen: Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965); Hermann Zabel, *Verweltlichung – Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie* (phil. Diss. Münster 1968); Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974).<sup>3</sup> Lübke unterstreicht zunächst den Übergang und die Abhebung des geschichtsphilosophischen Begriffs der Säkularisierung vom politisch-rechtlichen, der lediglich Ausgangspunkt ist, um letztlich mehr oder weniger verlassen zu werden. Er untersucht dann das ganze Begriffsspektrum, das sich im 19. und 20. Jahrhundert gebildet hat, mit der Absicht, in diesem Begriff ein Indiz und Muster dafür zu sehen, daß Begriffe und damit Philosophie eine ideenpolitische Praxis auslösen und ausüben. Lübke bietet eine knappe, aber umfassende Übersicht über die Verwendung des Wortes Säkularisation. Sein Interesse richtet sich aber nicht nur darauf, die Begriffsgeschichte zu sondieren, vielmehr will er durch Aufklärung über einen brisanten Begriff die ideologische Phase beenden helfen, damit die rein wissenschaftliche beginnen kann. Historie und Soziologie (besonders die amerikanische Soziologie seit den dreißiger Jahren) sind denn auch längst dabei, den Begriff zu neutralisieren. Daß er bereits einen rein wissenschaftlichen Erkenntniswert gewonnen hat, bezeugen vielleicht heute vor allem die Untersuchungen über Sprachsäkularisationen. Darauf kann auch Lübke am Schluß seines Buches verweisen.<sup>4</sup>

Will Lübke den Begriff also letztlich für eine rein wissenschaftliche und d. h. erkenntnisfördernde Verwendung aufbereiten helfen, so verfolgen Zabel und Blumenberg ganz andere Absichten. Blumenberg will gerade aus wissenschaftstheoretischen Gründen den Begriff Säkularisierung eliminieren. Zabel hat ein rein historisches Interesse. Er sieht, wie im deutschen Sprachraum von Hegel bis Nietzsche, von Overbeck bis Dilthey und Troeltsch, bei Gogarten und Löwith der Begriff traktiert wird. In seiner Hauptthese unterscheidet sich Zabel sowohl von Lübke als auch Blumenberg. Er will dokumentieren, daß Säkularisierung keinesfalls nur Enteignung bedeutet hat, daß Enteignung nur am Rande und sehr spät in der Wortbedeutung dazugesetzt sei. Geht Lübke vom Primärbegriff Enteignung aus, um dann die Differenzierungsgeschichte aufzublättern, so bleibt Enteignung für Zabel nur eine Rand- und Spätbedeutung. Blumenberg

<sup>3</sup> Die Abhandlung von Lübke ist 1975 mit einem neuen Vorwort in 2. Aufl. erschienen. Zu Blumenberg siehe auch dessen frühere Studien zur Säkularisierung: „Säkularisation“. Kritik einer Kategorie histor. Illegitimität, in: H. Kuhn – F. Wiedemann (Hrsg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (1964) 240 ff., und: *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). Vgl. hierzu die Rezension von L. Oeing-Hanhoff, *Psychotherapie des philosophischen Bewußtseins*, in: *Phil. Jb.*, 76. Jg. (1969) 428–439.

<sup>4</sup> A. Schöne, *Säkularisation als sprachliche Kraft*, *Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne* (1958). G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation* (1961).

indessen konzentriert sich gänzlich darauf, die wissenschaftliche Tauglichkeit des Säkularisierungsbegriffs zu bestreiten. Der Säkularisierungsbegriff demonstriert sich ihm als die Geschichte eines weitgehenden historischen Mißverständnisses.

Die drei Abhandlungen von Blumenberg, Lübke und Zabel sind nicht aufeinander beziehbar, auch wenn die Autoren in der Auseinandersetzung jeweils aufeinander Bezug nehmen. Indessen scheint mir die Arbeit von Blumenberg die einzige zu sein, welche nunmehr die Diskussion aufregend macht. Man kann vielleicht sagen, daß Lübke letztlich in begriffs- bzw. wissenschaftspolitischer Absicht geschrieben hat, Zabel aus rein historischer Absicht seine differenzierte und umfassende Studie unternimmt, Blumenberg aber eine wissenschaftstheoretische Wende herbeiführen will, auf die er sein ganzes Werk konzentriert. Enteignung sei weder nur Primär- noch Spät- und Nebenbedeutung von Säkularisierung, vielmehr die einzige Bedeutung. Das Säkularisierungstheorem wolle die neuzeitliche Geschichte als eine Enteignungsgeschichte darstellen. Diese habe aber – historisch gesprochen – überhaupt nicht stattgefunden, sondern sei nur einer Selbstdeutung der Theologen entsprungen.

Säkularisierung sei eine Kategorie der theologischen Selbstdeutung, aber keine des historischen Verstehens,<sup>5</sup> eine theologisch bedingte Unrechtskategorie und deshalb eine der historischen Illegitimität. Blumenberg geht es um die Legitimität der Neuzeit, welches die historische Kategorie sein soll. Neuzeit heißt für ihn Selbstbehauptung und nicht Säkularisierung. Legitimität der Neuzeit will als historische Kategorie die Neuzeit als Epoche auf der Basis ihrer Geschichte rechtfertigen. „Durch eine extreme Nötigung zur Selbstbehauptung ist die Idee der Epoche als einer aus dem Nichts ansetzenden Selbstbegründung . . . hervorgegangen.“<sup>6</sup> Selbstbehauptung aus Notwendigkeit stellt die Neuzeit in den Zusammenhang mit aller Zeit vor der Neuzeit, betont den notwendigen Kontext und nicht den völlig freien Abstoß von allem Bisherigen. Deshalb lehnt er die Kategorie ‚Selbst-Ermächtigung‘ für die Neuzeit ab, die ihm Carl Schmitt unterstellt.<sup>7</sup> Blumenberg sieht in der Neuzeit nicht die Gegenwende eines anthropologischen Autonomismus gegen eine theologische Transzendenz, vielmehr das Resultat der bisherigen Geschichte. Die Neuzeit sieht auf eine Geschichte zurück, welche ihr eine ungeheure Dimension der menschlichen Artikulation eröffnet und als Erblast zurückläßt. Sie entsteht aus der Notwendigkeit, das Denken auf die Vernunft zu stellen, weil die Alten in den Fragen zu weit gegangen bzw. jene vom Glauben und der Theologie gegebenen Antworten keine vernünftigen Antworten waren.

Nach Blumenberg gibt es einen „Merkmalskatalog des Enteignungsverfahrens als Leitfaden für die Anwendbarkeit der Kategorie Säkularisierung: Identifizierbarkeit des enteigneten Gutes, Legitimität des primären Eigentums an ihm und Einseitigkeit seines Entzuges“<sup>8</sup>. Anhand dieses Katalogs will er nachweisen,

<sup>5</sup> Vgl. Blumenberg (1964) 254.

<sup>6</sup> Vgl. ders. (1974) 113.

<sup>7</sup> Ebd. 112 ff.

<sup>8</sup> Ebd. 32.

daß die Enteignungskriterien dem neuzeitlichen Denken keine Schwierigkeiten bereiten, sondern eher allem früheren. Besonders beim Vergleich von alter Eschatologie und neuer Fortschrittstheorie läßt sich Blumenbergs Verfahren verdeutlichen. Eine bündige Antwort lautet, daß „freigesetzte Energie des eschatologischen Ausnahmezustandes darauf drängt, sich in der Welt zu institutionalisieren“. Wenn Eschatologie selbst zur Fortschrittsphilosophie auffordert, dann wäre freilich eine einseitige Übernahme (Merkmal drei) kaum anzulasten, weil die eine Seite ja nur entzieht, was die andere von sich her anbietet. Damit wäre auch Merkmal eins unauffindbar geworden. Was wird denn enteignet? Dies läßt sich eigentlich nicht feststellen. Und trägt nicht die Fortschrittstheorie, die sich bis zur konkreten Utopie ausgewachsen hat, den Erwartungen des Menschen eher Rechnung als die alte Hoffnung der Eschatologie? Man hat doch kaum verloren, eher dazugewonnen. Schließlich bestreitet Blumenberg der Eschatologie die „Legitimität des primären Eigentums“ (Merkmal zwei). Im biblischen Glauben flößen eine ganze Reihe von Gedankenlinien zusammen, so daß ein Eigentum schwerlich auszumachen sei.

Zu Recht stellt Blumenberg fest, daß die Idee vom Eigentum eine durch und durch neuzeitliche ist. Er meint dies kritisch in bezug auf die Frage nach primärem Eigentum in der Eschatologie. Wenn also ein Eigentumsverlust behauptet wird, dann kann dies nur aus einem neuzeitlichen Blickwinkel geschehen. In diesem neuzeitlichen Sinne kann sich überhaupt nicht die Frage nach eschatologischem Eigentum stellen.

Wir behaupten indessen, daß Blumenberg seinen Merkmalskatalog dem Vorgehen neuzeitlichen Denkens verdankt, das sich darin musterhaft spiegelt. Der Katalog enthält in den Forderungen nach Identifizierung und Legitimierung die Verfahrensweise der Neuzeit selbst. Seit Descartes sind wir dabei, zu identifizieren und zu legitimieren, um dadurch zu scheiden, was unser und nicht unser Besitz ist. In der Eschatologie ist die Frage des menschlichen Besitzes nicht nur völlig offen, sondern vermutlich überhaupt keine, während die Neuzeit exklusiv mit dieser Frage beschäftigt ist. Was verstehe ich denn? Nur was ich selbst machen kann, antwortet Hobbes. Der Besitz des Denkens wird durch Descartes versichert, der Besitz meiner Person durch Locke.

Besitz bedeutet allenthalben Verfügungsgewalt. Er ist das Neue. Mit ihm bricht die neue Zeit an. Weil die Besitzgeschichte der Neuzeit derart perfekt ist, wäre es ein weit hergeholtter Einfall, wenn man in ihr fremdes Gut identifizieren oder ursprünglicheren Besitz legitimieren wollte. Gleichwohl kommt Blumenberg nicht von ungefähr auf seine Enteignungsmerkmale. Diese sind imgleichen Besitzmerkmale. Daher ist es ein naheliegender Einfall. Um wirklich zu besitzen, werden die rastlosen Identifizierungs- und Legitimierungsversuche unternommen, welche uns seit dem Beginn der Neuzeit bis heute beschäftigen.

Blumenbergs Merkmalskatalog des Enteignungsverfahrens ist zugleich einer des Besitzverfahrens. Dies wird verdeutlicht besonders an Merkmal drei, der Einseitigkeit des Entzugs. Fortschrittsdenken beraubt die Eschatologie gar nicht, sondern gibt hinzu. Das behauptet doch im Grunde Blumenberg. Darin beruht sein eigentliches Argument gegen die bloße Enteignungsthese. Man könnte weiter

spekulieren (und das steht m. E. letztlich hinter Blumenbergs Argumentation): Wenn von Einseitigkeit des Entzugs überhaupt gesprochen werden kann, dann nur bei der Eschatologie selbst. Die bloße Eschatologie entzieht uns einseitig die Welt. Damit die Eschatologie keine Weltenteignung wird, muß man sie umdenken. Blumenberg spricht von Umbesetzung.

Von Enteignung kann also keine Rede sein. Insofern, d. h. vom wirklichen Besitzgang der Neuzeit her, ist Blumenberg also zuzustimmen. Seine Beweisführung scheint logisch und systematisch perfekt. Sie ist es auch, aber nur weil in ihr selbst auf radikalste Weise neuzeitliches Besitzdenken triumphiert. Blumenberg identifiziert den Begriff Säkularisierung mit Enteignung. Wird Säkularisierung als Enteignung verstanden und nur als solche, dann entspricht dies einer durch und durch neuzeitlichen Wissensweise, welche so vorgeht, daß man etwas nur wissen kann, wenn man etwas anderes ausscheidet. Kants Kritik der Vernunft beispielsweise ist eine Aneignung von menschlicher Vernunft im Zuge einer gleichzeitigen Enteignung von göttlicher Vernunft. Diese enteignende Kritik ergibt dann erst eine besitzende Vernunft, d. h. eine relative, aber kontrollierbare Vernunft. Blumenbergs Begriffsbestimmung entspricht dem neuzeitlichen Kritik- und Enteignungsverfahren. Hier liegt die Brisanz seines Unternehmens. Sein Säkularisierungsbegriff basiert auf dem neuzeitlichen Verfahren und erprobt es am entscheidenden Problem.

Enteignung bestimmt das Vorgehen der Neuzeit. Sie ist Enteignungszeit. Im gleichen ist sie Besitzzeit. So besitzt Blumenberg aufgrund von Enteignung nun einen legitimierten Begriff von Säkularisierung, die, weil sie Enteignung vorwirft, nicht legitim ist. Säkularisierung sagt der Neuzeit, was sie auch ist, sagt als Enteignung aber nur die Hälfte, weil sie nicht Besitz dazu sagt. Das wäre ein Vorwurf, den man dem so verstandenen Säkularisierungsbegriff machen könnte. Aber Blumenberg kann ihn eigentlich schlecht machen, weil er ja um des Besitzes willen die Kategorie Enteignung ganz der Säkularisierung zuschreiben muß. Blumenbergs These konnte nur aufgestellt werden, weil sie am Besitzdenken selbst partizipiert. Die Säkularisierungsthese bringt das Enteignungsproblem des Besitzes zur Sprache, und die Legitimationsthese will es wieder eliminieren. Es stellt die höchste Leistung des enteignenden Besitzergreifens dar, wenn die Kategorie Enteignung zum Verschwinden gebracht wird, wenn die Enteigneten vom Bewußtsein der Enteignung enteignet werden. Blumenbergs Legitimationsversuch will gerade dieses Enteignungsbewußtsein vertreiben.

Damit steht er auf der Höhe jener ersten sprachlichen Leistung, welche der französische Diplomat bei den Verhandlungen zum Westfälischen Frieden vollbracht hat und welche zu Recht als ein Akt „semantischer Diplomatie“ (Lübbe) bezeichnet und damit im Rang erkannt wurde. Ich möchte noch weiter gehen: Es handelt sich um eine epochale Begriffssetzung. Indem nämlich die Neuzeit ein Zeitalter des enteignenden Besitzergreifens darstellt, ist es von entscheidender Bedeutung, wie sich dieses Selbstverständnis formuliert. Mag sowohl für Enteignete als auch Enteigner das Wort Säkularisierung auch und gerade Enteignung mitbedeuten, so kann es das neue Bewußtsein nicht zulassen, daß direkt von Enteignung gesprochen wird. Säkularisierung impliziert selbstverständlich Ent-

eignung, aber noch entscheidend mehr. Weil es dem neuen Bewußtsein des Besitzes entspricht, ist es ebenfalls selbstverständlich, daß ein anderes, neues Wort an die Stelle von Enteignung tritt.

In der Neuzeit geht es nach Blumenberg um Selbstbehauptung. Das Wort Säkularisierung ist nicht die schlechteste Form, diese Selbstbehauptung zu artikulieren. Die von Blumenberg angesprochene Freiheit der Selbstbehauptung im Denken und Handeln des Menschen demonstriert sich wohl unübertrefflich, wenn sie Enteignung meint, aber Säkularisierung sagt. Es ist eine Enteignung, welche erstmals vollen Besitz bringt und damit auch das Recht hat, sich anders zu deklarieren. Seit jener Begriffsetzung des französischen Diplomaten dürfte klar sein, daß es nicht um eine Auseinandersetzung mit den Enteigneten gehen kann und auch nicht muß.

Wir fassen zusammen: 1. Die Neuzeit nimmt Enteignungen vor, worauf ihr Besitz beruht. 2. Säkularisierung betrifft das Problem von Enteignung *und* Besitz. 3. Blumenberg ist der späte Anwalt der Neuzeit, getragen vom Impetus des Besitzes. So gilt für ihn selbst jenes, was er vorwirft. In seinem ganzen Werk spiegelt sich die Säkularisierung als ein Problem von Enteignung und Besitz.

Bevor wir den Zusammenhang von Enteignung und Besitz im dritten Abschnitt weiter überlegen, soll im zweiten Abschnitt anhand von Primär- und Sekundärliteratur das heutige Säkularisierungsverständnis reflektiert werden.

## II.

Der Begriff Säkularisierung begegnet uns heute in drei Absichten. Herkömmlich betrifft er den Zusammenhang von Geistlichem und Weltlichem, spezifisch von biblischem Glauben und moderner Welt. Hier handelt es sich um das Säkularisierungsproblem. Im Einspruch und Widerspruch dagegen verdichtete sich allmählich der Verdacht des Säkularisierungstheorems (Blumenberg). Zeitlich zwischen der geschichtlichen wie wissenschaftlichen Entwicklung der Problemstellung und des Theoremverdachts bildete sich die Säkularisierungsideologie, bekannt als Säkularismus. Bei der Säkularisierung als Problem geht es um die Frage, ob der Zusammenhang von Gott und Welt mit diesem Begriff zu erfassen sei; bei der Säkularisierung als Theorem wird der Begriff, wie an Blumenberg dargelegt, abgelehnt; in der Ideologie wird ebenfalls die begriffliche Ebene verlassen, indem Säkularismus ein Programm- und Kampfwort geworden ist.

Nach dem heutigen Stand der Forschung legt sich folgende methodische Unterscheidung nahe: einmal den Begriff Säkularisierung in einem umfassenden Sinn zu verwenden, in welchem die Säkularisation von 1803 und der Säkularismus bestimmte Phänomene und damit Unterbegriffe sind. Zum anderen wird man erkennen müssen, daß der neuzeitliche Gang der Säkularisierung eine Vielfalt von Daten uns gebracht hat, die selbst jeweils als Manifestationen oder Phänomene von Säkularisierung aufgefaßt werden müssen. Die erste prinzipielle Schwierigkeit beim Begriff Säkularisierung liegt also darin, daß er sich in dieser Doppelrolle anbietet. Diese Schwierigkeit bezeugt sich auch damit, daß man sich

darüber einig ist und ziemlich genau sagen kann, was jene Säkularisation von 1803 und was der Säkularismus bedeuten, hingegen die Verlegenheit bei der Säkularisierung überhaupt ziemlich groß ist. Bleibt die Säkularisation im wesentlichen bei der Enteignung der äußeren Kirchengüter stehen, so bewegt sich der Säkularismus dahin, die Enteignung aller Güter zu betreiben. Die rechtlich-politische Sphäre erweitert sich um die Sphären der Moralität, der Religiosität und des Glaubens überhaupt. In diesem Sinne handelt es sich beim Säkularismus um die verabsolutierte Säkularisation. In der Bewegung des Säkularismus spiegelt sich aber nicht nur ein umfassender Enteignungsprozeß, vielmehr wird deutlich, daß der Mensch sich gänzlich auf das Besitzverhältnis stellt. Nicht die Veränderung der Eigentumsverhältnisse ist das Bedeutsame, sondern der mehr und mehr selbstverständlich gewordene Wille zum Besitz. Unser Verhältnis zu allem ist ein Besitzverhältnis. Man meint, daß der Besitz überhaupt jenes ist, das den Menschen zu einem solchen macht.

Die Säkularisation von 1803 ist eine spezifische Enteignung, die auch, da es sich um äußeres Gut handelt, positiv oder mindestens neutral gesehen werden konnte. Säkularismus hingegen bleibt ein rein negatives Phänomen, weil er etwas übernehmen will, was er sachgerecht nicht verwalten kann. Bei der Säkularisierung handelt es sich aufs Ganze gesehen darum, daß Enteignungen wohl im Sinne beispielsweise der Säkularisation von 1803 bzw. des Säkularismus auftreten, daß aber im Grunde ein Vorgang stattfindet, welcher außer diesen Phänomenen einen Horizont eröffnet, nämlich das Verhältnis von Mensch zu Gott in seiner Identität wie Differenz zu sichten.

In der heutigen Diskussion um das Säkularisierungsproblem hat sich folgende Auffassung durchgesetzt: Wenn zunächst unter Säkularisierung hauptsächlich ein einseitiger Vorgang verstanden wurde, setzte sich ein zweites Verständnis durch, welches wir als *Differenzierung* bezeichnen möchten, weil es auf einen zweiseitigen Vorgang hinweist, in welchem Welt und Gott, Wissen und Glauben, Wissenschaft und Religion usw. in ihr entsprechendes Verhältnis zu bringen sind. Schließlich, belegbar seit Gogarten<sup>9</sup> und Rahner, artikulieren sich Überlegungen, welche in der Säkularisierung eine *Geschichte des Glaubens selbst* sehen. Rahner sieht in der säkularen pluralistischen Welt „genau die Welt, wie sie der Christ erwartet, tut und erleidet von seinem eigensten, christlichen Selbstverständnis her, das die Welt nicht ideologisch-integralistisch verfremdet, sondern sie sieht, wie sie ist“<sup>10</sup>. Diese dritte und heute sich festigende Säkularisierungstheorie stellt sich gegen die erste These der einseitigen Säkularisierung. Die Position ‚mit der Welt‘ weg vom Glauben wandelt sich in eine Position ‚mit der Welt‘ hin zum Glauben.

So wird auch das von der Religionssoziologie ausgearbeitete Schema fragwürdig, welche in minutiösen Unterscheidungen letztlich doch dem alten Verwelt-

<sup>9</sup> Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (1958).

<sup>10</sup> K. Rahner, *Theologische Reflexionen. Zum Problem der Säkularisation*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII (1967) 666.

lichungsbegriff verhaftet bleibt. Ein neueres Übersichtsschema<sup>11</sup> differenziert fünf Formen der Säkularisierung.

1. „Verfall von Religion“. Primat und Dominanz der Religion gehen verloren.

2. „Konformität mit Welt“. Religion wird sozial, Theologie politisch.

3. „Entsakralisierung der Welt“. Verlagerung der Herrschaft auf die Welt selbst. Rationalismus und Autonomismus – die Welt wird auf den Satz vom Grund gestellt.

4. „Säkularisierung als Absonderung der Gesellschaft von der Religion“. Hierher gehört die Privatisierung der Religion, wobei gesellschaftliches wie privates Leben jeweils mehr Selbständigkeit erhalten.

5. „Säkularisierung als Übertragung religiöser Glaubensinhalte und Verhaltensmuster von der religiösen auf die weltliche Sphäre“, beispielsweise protestantischer ethischer Maximen auf die Ökonomie.

Die Soziologie bleibt im allgemeinen bei einem Konzept der *differentiation* stehen, welches hauptsächlich T. Parsons als Erklärungsmodell entwickelt hat. Dieses Konzept verhütet, daß noch von einer Desintegration der religiösen Tradition gesprochen werden muß, weil eben mit dem Prozeß der *differentiation* die positive Auflösung der einschichtig komplexen Welt in eine vielschichtig komplexe Welt neutral festgestellt wird. Arbeits- und Funktionsteilung begleiten diese *differentiation*.

Die fünf genannten Formen und Bewegungen von Säkularisierung können vielleicht auf einen exakteren Begriff gebracht werden, der aus allen diesen Formen abgelesen werden kann und das eigentlich Formierende der Säkularisierung ist. Es handelt sich um *Verselbständigung* von allem, umfassend angesprochen unter der Form eins, dem *Verfall* als Aufhebung von Dominanz. Die Form zwei, die *Konformität*, besagt, daß in die mannigfaltig selbständige Welt Religion und Theologie nur noch in weltlicher Form hineinkommen können. Sie müssen politische Religion und politische Theologie sein. Eine alte Selbständigkeit wird aufgegeben, um eine neue zu gewinnen, d. h. um im Raume der Weltselbständigkeit überhaupt noch dabei zu sein.

Wenn in der Form drei (*Entsakralisierung*) die Welt auf den Satz vom Grund gestellt wird, dann bezeugt sich hier wiederum die *Verselbständigung*. Der Gott als *causa prima* und *causa sui* ist dann das göttliche Pendant zur menschlichen Begründungsfähigkeit. Daß der Grund auf einem Abgrund steht, wird mit der Frage, „warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts“ (Leibniz, Schelling, Heidegger) als Erbe der Neuzeit uns zurückgelassen.

Form vier als *Absonderung* läßt plurale Selbständigkeiten gewinnen.

Und Form fünf (*Übertragung*) scheint darauf hinzuweisen, daß wir, indem wir geistliche Muster gebrauchen, Selbständigkeit nur unter Mitansetzung, wenn nicht Voraussetzung von Glauben hervorbringen und steigern können.

*Verselbständigung* tendiert, ob sie es will oder nicht, auf Radikalisierung.

<sup>11</sup> Vgl. L. Shiner, *The Meanings of Secularization*, in: Intern. Jb. f. Rel.soziol., Bd. III (1967) 60 ff.



Darin liegt die Gefahr einer Verabsolutierung, und der Absolutismus des Säkularismus wird dann zum Nihilismus der Säkularisierung. Der Atheismus ist immerhin noch gegen Gott, der Säkularismus aber ohne Gott. Es sind die sich verabsolutierenden Verhältnisse, welche in den Prozessen der Loslösung weltlicher Sachverhalte aus der bisherigen geistlichen Einbettung diesen Umschlag, wir können auch sagen diese Revolution, in sich tragen und dann hervorbringen können, nämlich das Weltliche am Geistlichen zu modellieren. Es kann harmlos klingen und doch viel involvieren. Die Predigt ist politisch und sportlich und die Parteireden glaubensgemäß. Der Umschlag erfolgt wohl deshalb, weil man vom Ursprung nicht loskommt, sondern auf ihn so oder so zurückkommt.

Wir sagten, daß man drei Deutungen von Säkularisierung unterscheiden könne: Verselbständigung der Welt, Differenzierung in Geist und Welt, letztlich die Geschichte des Glaubens selbst.

Säkularisierung als *Differenzierung* fordert, daß zwei verschiedene Dinge jeweils unterschieden werden und im Unterschied bleiben sollen. Damit wäre auch hier das Problem der Verselbständigung angesprochen. Wissen und Glauben, Fortschritt und Eschaton, Wissenschaft und Religion, Kirche und Welt usw. sind zu trennen. Verselbständigung würde besagen: Welt *ohne* Kirche usw. Die Differenzierung will auseinanderhalten, ohne zu beseitigen. Verselbständigung hieß Identifizierung. Gerade das Identitätsproblem sollte bei der Differenzierung neu angegangen und gelöst werden. *Welt als Welt* und *Gott als Gott*, *Identität* und *Differenz* wäre also das hier anvisierte Verhältnis. Dieses Differenzdenken fällt aber wieder der Verselbständigung anheim, wenn man die Differenzen auf sich beruhen, d. h. Wissen beim Wissen, Glauben beim Glauben und Kirche bei sich im Unterschied zur Welt stehen läßt. Es wäre noch wenig gegenüber dem Identitätsdenken gewonnen, wenn es hier um reines Differenzdenken ginge. Im Gegenteil.

Das Eschaton ist nicht identifizierbar mit Fortschritt, weil es nicht um Besitz geht. Die eschatologische Transzendenz, welche im Bezug auf Geschichte Einbruch und nicht Ausbruch ist, kann nicht als Besitz herabgeholt werden. Man fällt dem Eschaton anheim oder auch nicht; es ist nicht machbar. Was Eschatologie eigentlich ist, wird vielleicht erst klar, nachdem sie in der Fortschrittstheorie umbesetzt wurde. Dabei treten absolute Differenzmerkmale hervor. Fortschritt und Eschaton erweisen sich als das Differente schlechthin. Was aber in Differenz steht und daraus wesentlich besteht, hat noch diese Identität, daß beides von der Differenz beherrscht wird. Sie zehren voneinander. Indem Fortschrittstheorie exakt das Problem der Eschatologie umbesetzen will, muß sie in äußerster Differenz ganz anders dasselbe versuchen und lösen. In dieser Differenzierung will Fortschrittstheorie aus der Eschatologie nichts und muß noch vielleicht alles übernehmen, um es dann besser machen zu können. Der differente Versuch gerät in eine fragwürdige Identität. Möglicherweise handelt es sich um eine Revolution, um eine Umdrehung des Himmels auf die Erde. Der Verdacht ist aber nicht abwegig, daß nicht Verkehrung, vielmehr Verwechslung vorliegt. Das wäre aber fatal für den Fortschritt wie das Eschaton, wenn beides miteinander verwechselt wird und vielleicht auch miteinander verwechselt werden muß, weil wir beides

ineinanderdenken wollen, um es zu besitzen. Besitz will verwechseln. Dann ist Identität zwischen Fortschritt und Eschaton sicherlich auszumachen.

Kann man diesem Fehltritt entgehen, wenn man in der Säkularisierung die Geschichte des Glaubens selbst sieht? Ja, insofern man den Säkularismus in diese Glaubensgeschichte aufzunehmen wagt. Liegt darin nicht eine ungeheure Zustimmung?

Mit der These von der Säkularisierung als einer Sache des Glaubens selbst kommt man vermutlich erstmals zum eigentlichen Problem der Säkularisierung. Dies wird auf den letztmöglichen Ursprung zurückgebunden. Damit wird der Fortschritt in die Verweltlichung, ja die Weltgeschichte selbst unter den Gesichtspunkt des Glaubens gestellt, also nicht *sub specie humanitatis*, sondern *sub specie humanitatis et aeternitatis*. Dieses Verständnis schließt allerdings die Schwierigkeit ein, daß auch der offenkundigste Säkularismus noch mit der Geschichte des Glaubens zusammenhängen muß. Im Säkularismus könnte sich diese Geschichte in ungeahnt konkreter und radikaler Weise ereignen. Hinsichtlich des Glaubens ist Säkularismus die extreme Verkehrung, eine Abstraktion, ein ganz anderes, die Differenz schlechthin. Könnte aber die größte Abstraktion und Differenz vom Glauben nicht eine unerhörte Konkretion und Identität verbergen? Das Geheimnis des Glaubens ist vielleicht nirgendwo konkreter, offener als im Säkularismus. Wenn zur Geschichte des Glaubens wesentlich das Geheimnis gehört, dann kann auf dem glaubensgemäßen Unwesen, welches der Säkularismus treibt, die Bürde des Geheimnisses lasten. Worin liegt aber noch der wesentliche Unterschied zwischen Säkularisierung und Säkularismus, wenn beide die Geschichte des Glaubens manifestieren sollen? Die Geschichte des Glaubens betrifft das Verhältnis von Mensch und Gott, die in Identität *und* Differenz zueinander stehen. Die Säkularisierung setzt dieses Verhältnis in die Welt um, der Säkularismus setzt sich davon ab. Ich operiere hier mit den Begriffen Umsetzung bzw. Absetzung deshalb, weil Blumenberg von Umbesetzung spricht. Umbesetzung ist für ihn das eigentlich neuzeitliche Verfahren, mit dem der Mensch mit seiner und wohl auch des Gottes Geschichte fertig werden soll. Wir reflektieren in einem dritten Abschnitt dieses Problem der Umbesetzung.

### III.

Das Verhältnis von Identität *und* Differenz zwischen Mensch und Gott wurde von alters her im Rahmen der Eschatologie erfaßt, die einmal als Nähe und dann wieder als Ferne auftrat. In der Parusieerwartung war man hin- und hergerissen. Hier und jetzt bleibt letztlich nur Hoffnung und kaum Erwartung. Diesen Unterschied hat der Glaube auszutragen. Ein erster Versuch, die Eschatologie zu verändern, war die Gnosis, ein zweiter die moderne Fortschrittstheorie. Mit der Gnosis sollte Eschatologie in die Welt umgesetzt, die vage Hoffnung in eine präzise Erwartung umgemünzt werden. Fortschrittstheorie indessen will nicht einfach umsetzen, vielmehr sich radikal absetzen, was dadurch erreicht wird, daß der Augenpunkt Eschaton im ganzen umbesetzt wird. Was schlecht besetzt war,

muß besser umbesetzt werden. Die Umbesetzung heißt Fortschritt. Dieser besagt aber, daß Umbesetzung nicht ein einmaliger Akt ist, vielmehr ein fortwährender. Im Fortschreiten des Fortschritts geschieht der permanente Akt der Umbesetzung. Man faßt immer genau Tritt, weiß, wo man ist, weiß aber auch, daß es weitergeht. Fortschritt besteht darin, daß man nicht irgendwo stehenbleibt, vielmehr sich bis ins Nirgendwo hinauswagt. So gehört die Utopie zum Fortschritt und ist der eigentliche Inhalt der Fortschrittstheorie.

Die Umbesetzung der Eschatologie erfolgt durch Utopie. Sind wir aber bei dieser nicht schlechter gestellt als bei der Eschatologie, durch deren Herausforderung es sich die Utopie nicht leichter machen kann, um die Eschatologie wirklich hinter sich zu lassen? Erst dadurch bricht Neuzeit an. In der Eschatologie hatte der Mensch keine Verfügungsgewalt, in der Gnosis eine dubiose, in welcher konkret faktisch in der Welt nichts erreicht wurde, sondern, um zu besitzen, man sich eher aus der Welt in den gnostischen Zustand hinauskatapultieren mußte. Wie weit reicht die menschliche Verfügungsgewalt? Das ist das Problem der Fortschrittstheorie. Bereiche, die seit je entzogen waren, Fragen, die seit je offen waren, sollen nun in Besitz genommen bzw. beantwortet werden. Fortschrittstheorie ist Besitztheorie.

Mit Utopie läßt sich alles besetzen. Sie läßt uns mit allem zusammenwachsen, zeigt sich als konkrete Utopie, in der wir das Irgendwo mit dem Nirgendwo identifizieren. So ist die ganze Zukunft schon in der Vergangenheit da, wenigstens in Momenten im Sinne des Movimento, d. h. Vorantreibens. In diesen „Spuren“ (Bloch) liegt schon viel, da wir im Prinzip alles haben, wenigstens erwarten dürfen. Die Erwartung ist keine Armut, sondern der Reichtum der Utopie, deren Konkretion, d. h. der Identität von Irgendwo und Nirgendwo, von Hier und Jetzt und aller Zeit. Die Zukunft ist im Zuge des Fortschritts unaufhaltsam im Ankommen.

Wenn daher vom „Prinzip Hoffnung“ (Bloch) die Rede ist, dann klingt dies seltsam. Es müßte Prinzip Erwartung heißen. Wenn Bloch hier den eschatologischen Grundbegriff trotzdem wählt, deutet dies auf den doch bleibenden Zusammenhang von Utopie und Eschatologie hin. Andererseits wird auch in der Eschatologie hauptsächlich von Erwartung gesprochen, was aber vermutlich dort nicht der entscheidende Begriff ist. Denn gerade durch den Widerstreit von Fern- und Naherwartung ist die Eschatologie selbst geschlagen und von Gnosis durchsetzt worden. Hoffnung entspricht der Eschatologie, wobei Hoffnung alle Erwartung übersteigen muß. Wenn nichts mehr erwartet werden kann, kann doch noch gehofft werden. Kein Fall ist hoffnungslos. Wir erfahren den Rang der Hoffnung beispielsweise im Fall jenes Kranken, der eigentlich nichts mehr erwarten kann, dem aber gerade dann noch die Hoffnung bleibt. Hoffnung geht einerseits viel weiter weg, als je eine Erwartung einkalkulieren kann, und bringt uns damit in eine bedenkliche Spannung zum Leben, aber andererseits bindet sie das Letzte (Eschaton) indirekt mit dem Hier und Jetzt zusammen. Wenn Erwartung hinauslangt, so läßt Hoffnung bereits immer in jedem Moment anlangen. Ihre Erfahrung bringt bereits hier und jetzt eine ungeheure Konkretion. Hoffnung ist Eschatologie, d. h. Auslegung des Eschatons.

Erwartung reißt die Zeit auseinander. Indem ich etwas erwarte, setze ich mich von etwas ab. Übertrieben gesprochen, hält Erwartung nichts vom bisherigen Zustand, aber alles vom folgenden. Sie setzt auf die neue Zeit. Erwartung bedeutet Zeitkritik. Wenn ich in Erwartung lebe, was habe ich dann aber eigentlich im Leben? Ich bin nicht hier und bin nicht dort. Mein Aufenthalt ist ein Wartestand. Die Zeit erscheint mir als ein „Meer von Möglichkeiten“ (Bloch). Dies besagt: Die Erwartung vermag alles, auch wenn nichts ist, gerade wenn nichts ist. Weil von Natur keine Vernunft ist, keine Gerechtigkeit, Tod und Nichts, erwarte ich die Produktion von Vernunft, usw. Das beinhaltet der neuzeitliche Ansatz von Hobbes. Auch wenn das Universum nirgendwo mich Halt finden läßt, im moralischen Kosmos in mir halte ich trotzdem die Welt zusammen. Die Maximen der „Selbsterhaltung“ (Hobbes) oder des „Selbstdenkens“ (Kant) sind Formen der Selbstbehauptung gerade angesichts drohender Vernichtung oder Unvernunft. Diese Selbstbehauptungen sind utopisch. Dabei erwarten wir nicht irgendwann einen Weltzustand, der heute noch utopisch, also nirgendwo ist. Es geht nicht um Erwartung der Utopie, sondern umgekehrt um das Utopische der Erwartung.

Die Neuzeit ist eine Zeit der vielfältigen Erwartungen. Die Erwartung greift auf alles, greift vor allem auf Bereiche aus, die vordem nicht antastbar waren. Die Lebenserwartung geht so weit, daß man selbst die Eliminierung des Todes erwartet. Davon ist nicht erst bei Bloch<sup>12</sup>, sondern schon bei Descartes<sup>13</sup> die Rede. Um im Bild von Descartes zu sprechen, muß vom ausgewachsenen Baum der Wissenschaften letztlich als schönste Frucht der Besitz des Lebens herabfallen. Wo nie Verfügungsgewalt war, dort soll zugegriffen werden. Der Blick auf den Zugriff eröffnet sich aus der Utopie der Erwartung. Unsere Hauptthese lautet nun: Das Neue der Neuzeit beruht darin, daß Besitz auch dort erwartet wird, wo vordem nur Eigentum war. Was soll hier Eigentum aber besagen?

Obwohl im allgemeinen Sprachgebrauch und oft auch in der wissenschaftlichen Literatur beide Begriffe synonym verwendet werden und allein im streng juristischen Denken ein gewisser Unterschied gemacht wird (Besitz bedeutet dort tatsächliche, Eigentum rechtliche Verfügungsgewalt), definiere ich Eigentum zunächst als ein Haben ohne Verfügungsgewalt. Mit dieser Definition versuche ich mich an einen alten, vergessenen Wortsinn anzuschließen. Beleg ist ein früheres Verständnis bei Griechen und Römern. Gestützt auf historische Forschungen hat H. Arendt einen ausgezeichneten Fingerzeig gegeben. „Eigentum war ursprünglich an einen bestimmten Ort in der Welt gebunden und als solches nicht nur ‚unbeweglich‘, sondern identisch mit der Familie, die diesen Ort einnahm . . .“<sup>14</sup> „Wichtig ist, daß dies Eigentum kein Besitz ist, den etwa die Fa-

<sup>12</sup> Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959) 5. Teil, Kap. 52, 1297 ff., bes. 1384 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Descartes, *Discours de la méthode*, 6. Kap.: Von einer perfektionierten Medizin wird erwartet, „daß man unendlich viele Krankheiten sowohl des Körpers als des Geistes würde loswerden können, vielleicht sogar auch die Altersschwäche, wenn man von ihren Ursachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns versehen hat, die hinreichende Kenntnis besäße“. Zitiert nach der Übersetzung von K. Fischer (Reclam 1961) 58.

<sup>14</sup> Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (1960) 60.

milie oder ihr Oberhaupt mit sich nehmen könnte; das Eigentum ist vielmehr ein räumlicher Bezirk, die Familie ist an den Herd, der Herd ist an den Boden gebunden. Das Eigentum ist unbeweglich wie der Herd und das Grab, zu dem es gehört . . .“<sup>15</sup> „Das Eigentum selbst wiederum war mehr als eine Wohnstätte; es bot als Privates den Ort, an dem sich vollziehen konnte, was seinem Wesen nach verborgen war, und seine Unantastbarkeit stand daher in engster Verbindung mit der Heiligkeit von Geburt und Tod, mit dem verborgenen Anfang und dem verborgenen Ende der Sterblichen, die wie alles Lebendige aus dem Dunkel kommen und in das Dunkel eines unterirdischen Reiches zurückkehren.“<sup>16</sup>

Während die alte Zeit Eigentum und Besitz unterschied, versucht die Neuzeit die Unterscheidung aufzuheben. Hierin beruht die Zäsur von der alten zur neuen Zeit. Das klassische Beispiel ist die Unterscheidung von Polis und Haus. Das eine wurde als ein Reich der Freiheit, das andere als ein Reich der Notwendigkeit verstanden. Wenn die Neuzeit letztlich mit Hegel und Marx dabei ist, hier Aufhebungen vorzunehmen, dann betrifft dies auch das Haus, die Abschaffung des Privateigentums, wobei Marx zwar Privatbesitz meint (angehäuftes Reichum im Besitz von Produktionsmitteln im besonderen), aber insofern Privateigentum nicht ausschließen kann, als es ihm um eine radikale Umbesetzung in das Reich der Freiheit geht. Hegel ist klug genug, am unabdingbaren Fundus von Privateigentum festzuhalten. Deshalb stellt er „die wichtige Lehre von der Notwendigkeit des *Privateigentums*“<sup>17</sup> auf und prägt bekanntlich den Begriff Privateigentum. Indessen läßt sich zeigen, daß Hegel in höchster Weise das neuzeitliche Besitzdenken demonstriert, indem er das Unmittelbare und Notwendige in die Vermittlung und Freiheit führen will.

Sowohl im Anschluß an Hegel als auch an die klassische Philosophie könnten wir das Problem von Eigentum und Besitz als ein Problem von Notwendigkeit und Freiheit genauer bestimmen. Zumindest von Hegel her scheint es die einzig sinnvolle Definition zu sein. Die Problemstellung dürfte dadurch aber kaum faßlicher werden. Denn zumindest seit Marx wissen wir, daß der Übergang von der Notwendigkeit in die Freiheit uns hauptsächlich zur Erfahrung von neuer Notwendigkeit geführt hat. Wir könnten jetzt auch hier den Vergleich von der Notwendigkeit der Erwartung und der Freiheit der Hoffnung durchspielen, um an die vorigen Überlegungen zur Neuzeit als einer Erwartungszeit anzuschließen. Wir operieren aber weiter mit den Begriffen Eigentum und Besitz, weil sie sich mit ihrer geschichtlichen Aufladung anbieten, auch wenn wir gerade dabei in einer gewissen definitorischen Verlegenheit bleiben. Ich verweise nochmals auf H. Arendt,<sup>18</sup> die zur Rampe ihrer Untersuchung über das tätige Leben eine Fülle von Aspekten anreißt und reflektiert. Meinerseits möchte ich lediglich meine Hauptthese (vom Besitz, der Eigentum enteignet) mit zwei Daten belegen, die

---

<sup>15</sup> Ebd. 329.

<sup>16</sup> Ebd. 60 f.

<sup>17</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Hegel, Werke, Bd. 7, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel [1970]) § 46 (Zusatz).

<sup>18</sup> Vgl. H. Arendt, a. a. O. 31–38 u. 57–70.

einmal zu Beginn und dann auf der Höhe der Neuzeit von Locke bzw. Marx stammen.

Nach Locke besitzt der Mensch dadurch, daß er mit der Arbeit seines Körpers (wozu das Denken selbstverständlich gehört) der Natur etwas hinzufügt.<sup>19</sup> Das Besitz bringende Verhältnis des Menschen zur Welt und zu sich selbst ist ein Arbeitsverhältnis. Der Mensch als Selbstproduktion tritt hier erstmals genauer ins Blickfeld. Für Marx ist die ganze Natur, und d. h. die Welt, nur der „unorganische(n) Körper“<sup>20</sup> des Menschen. Die Identität wird durch Arbeit vollzogen. Die Körper- bzw. Selbstproduktion bedeutet, daß wir den Körper hinausführen und vorführen. Das Producere sehen wir hier als eine Vorführung, bei der der Körper in die Welt kommt. Diese Veröffentlichung stellt eine Entblößung in dem Sinne dar, daß der Mensch sich erstens in seinem Bild auf den Körper reduziert und zweitens diesen Körper auf eine Funktion: auf Arbeit, die nun nicht als Notwendigkeit, sondern als Freiheit verstanden wird. Eine umfassendere Enteignung des menschlichen Eigentums kann man sich schwerlich ausmalen, zumal diese Enteignung zu ungeheuerlichem Besitz geführt hat.

In dieser Enteignung, welche wenigstens zum gattungsmäßigen Besitz (Marx) den Menschen in der Welt hervorführt, sehen wir den wesentlichen Vorgang der Säkularisierung: Enteignung des Menschen, welche ihm Welt einbringt.

Das neuzeitliche Besitzdenken artikuliert sich sogleich augenfällig in zwei Formeln: Der Mensch ist der absolute Lord seiner eigenen Person; und er ist Eigentümer von Freiheit, Leben und Besitz (Locke).<sup>21</sup> Es wird ausdrücklich von Eigentum (property bzw. propriety) gesprochen. In einer Reihe stehen die Güter Freiheit, Leben, Besitz nebeneinander. Hegel sprengt diese Einheit und hat erstens Stufen unterschieden, wobei der Besitz oder das Vermögensgut (estate) als ein äußeres Gut bestimmt wird. Zweitens ist aber auch das äußerste Gut für Hegel im Grunde nicht nur ein äußeres, vielmehr nur Entäußerung der Freiheit. Hegel hat dabei einerseits die neuzeitliche Eigentumstheorie kritisiert, sie andererseits vorabsolutiert. Im Hegelschen Sinne ist das von Locke her genannte Eigentum (Freiheit, Leben, Besitz) nur Besitz, d. h. äußeres, individualistisches, besonderes Gut, zwar Naturrecht, aber noch nicht Freiheitsrecht. Für Hegel gilt es, Besitz in Eigentum umzuwandeln, was dank der Freiheit möglich ist.

So macht erstmals Hegel den neuzeitlichen Unterschied zwischen Besitz und Eigentum. Es heißt lapidar: „Besitz, welcher Eigentum ist“<sup>22</sup>, was erläutert bedeutet: „Daß ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den *Besitz* aus, so wie die besondere Seite, daß ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin,

<sup>19</sup> Vgl. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, Kap. V, 27.

<sup>20</sup> Vgl. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, = *Pariser Manuskripte 1844*, XXIV/87 (Karl Marx, *Texte zu Methode und Praxis*, Bd. II, hrsg. v. G. Hillmann [1966] 56).

<sup>21</sup> Vgl. Locke, a. a. O. IX, 123.

<sup>22</sup> Hegel, a. a. O. § 40.

die Bestimmung des *Eigentums* aus. „<sup>23</sup> Seit diesem Verständnis könnte man vom Besitzindividualismus der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Theoretiker wie Locke usw. sprechen, was recht verspätet seit Macphersons Interpretation<sup>24</sup> geschieht. Wenn die neuzeitlichen Besitztheorien nach wie vor Eigentumstheorien genannt werden und dieser Begriff auch dominiert, dann entspricht dies nicht mehr dem Stand seit Hegel. Bis zu Hegel hin gibt es eigentlich keine Eigentumstheorie. Der synonyme Wortgebrauch ist nur im Bezug auf jene frühneuzeitliche Theoriegeschichte verständlich, welche immer dort gern von Eigentum sprach, wo nun seit Hegel man nur von Besitz sprechen kann.

Indessen hat auch Hegels Eigentum nach wie vor mit Verfügungsmacht zu tun, also mit Besitz. Eigentum ist Besitz in dem neuen und verstärkten Sinne, daß es Freiheit ist – eine Seite der Freiheit. Hiermit wird aber das Problem von Eigentum und Besitz noch komplizierter. Indem Hegel die äußeren Güter mittels Freiheit zu Eigentum macht, tritt das Kennzeichen Verfügungsgewalt nicht zurück. Im Gegenteil: „Die Tiere haben sich zwar im Besitz: ihre Seele ist im Besitz ihres Körpers; aber sie haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.“<sup>25</sup> Der Unterschied zwischen natürlichem Besitz und freiheitlichem Eigentum könnte kaum besser herausgestellt werden. Ich meine, daß man nicht zu weit geht, wenn man mit diesem Beispiel sogar das naturrechtliche Selbstverständnis der neuzeitlichen Besitztheorie im Kern charakterisieren kann.

Man muß nur Hegels Rechtsphilosophie durchgehen, um zu sehen, wie die neuzeitliche Naturrechtsreihe von Besitz, Leben, Freiheit transformiert wird. Wir behaupten nun, daß es auf jeder Stufe um Besitz geht, ja die Aufhebung von Stufe zu Stufe zu mehr Besitz führt. Freilich heißt es: Besitz, welcher Eigentum ist. Und es könnte heißen: Leben, welches Moralität und Freiheit, welche Sittlichkeit ist. Ich möchte lediglich das neue Besitzproblem auf der letzten Stufe umreißen: „Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtsein . . . hat in seinem *Glauben* und in seinem *Gewissen* nur, was es in der *Gewißheit* seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar, es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches geben.“<sup>26</sup>

Im Standort des Selbstbewußtseins wird die Identität von Glauben und Wissen, Gewissen und Gewißheit vorausgesetzt. Es geschieht hier nicht einfach eine Umsetzung von Religiösem ins Philosophische bzw. auch Staatliche. Vielmehr sieht Hegel in einem bestimmten religiösen Gewissen, dem protestantischen<sup>27</sup>, die religiöse Gewährleistung des sittlich staatlichen Prinzips. „*Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu*

<sup>23</sup> Ebd. § 45.

<sup>24</sup> C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus (Frankfurt a. M. 1967; engl. 1962).

<sup>25</sup> Hegel, a. a. O. § 47 (Zusatz).

<sup>26</sup> Hegel, Enzykl. der philos. Wissenschaft im Grundrisse (1830), hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler (1959) § 552, S. 432.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. § 552, S. 439.

*sein.*<sup>28</sup> Mit dieser Autonomie beginnt dann eine radikale Besitzergreifung des Menschen in einem Bereich, wo vordem nur Eigentum war: im neuen Verhältnis zu Gott bzw. der Gnade Gottes. Diese ist einerseits radikal bei Gott selbst, andererseits kann ich sie mir mit rastloser Besitzergreifung in der Welt verdienen. Die Verwirrung und Verwechslung von Eigentum und Besitz wird deutlich. Hier zeigt sich auch bereits vorab, worauf es letztlich im Besitz ankommt. Es geht um Gewährleistung oder Garantie. Was habe ich von einer Autonomie in diesem christlichen oder auch im Kantschen Sinne, wenn das Gewissen bzw. der kategorische Imperativ nichts einbringt und esoterisch bleibt. Für Hegel gewährleistet erst der Staat wahre Autonomie und echtes Gewissen, indem umgekehrt der Staat selbst wiederum ganz vom religiösen Prinzip getragen wird. Der Staat muß dabei eine Stätte sein, die alles Religiöse bei sich versammelt. Außerhalb des Staates ist eigentlich nichts mehr; er ist der einzige Ort, wo sich nun alles befindet. Er ist wirklich ein Staat, d. h. ein Status, worin nun alles feststehen kann. Sein Statuscharakter ist derart, daß in ihm nicht nur gewährt wird, sondern das, was gewährt, auch gewährleistet wird, worin sich die Krönung des Besitzes zeigt. Im Eigentum wurde gewährt, aber kaum gewährleistet. Hegel sieht abschließend die Gewährleistung des Staates so: „Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich . . . die gegenseitigen festen Garantien.“<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Reclam 1961) 559.

<sup>29</sup> Hegel, Enzyklopädie, § 552, S. 439.