

WIE BEWERTEN WIR DIE SÄKULARISIERUNG? THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR WELT VON HEUTE

von Heinz Robert Schlette

Das Bedenklichste an dem Thema, über das ich sprechen soll, liegt für mich in dem fingierten „Wir“: „Wie bewerten *wir* die Säkularisierung?“¹ Von welchem „Wir“ ist die Rede? Man könnte sagen: von der katholischen Kirche — aber deren Wir ist viel differenzierter und gespaltener, als es nach außen den Anschein hat; dasselbe gilt von der katholischen Theologie. Auch das sog. Lehramt der Kirche hat sich in unserer Frage nicht solcherart verlauten lassen, daß dadurch eine einheitliche Meinung der Katholiken entstanden wäre, und es scheint mir, ganz allgemein gesehen, zweifelhaft, ob eine solche Meinungsbildung möglich und wünschenswert wäre.

Es legt sich der Gedanke nahe, den historischen Ausweg zu wählen und zu fragen, wie „wir“, also dieses bunte, vielgestaltige Ganze, das Katholizismus und katholische Kirche heißt, bis in die jüngste Zeit hinein die Säkularisierung bewertet haben. Nähme man so seine Zuflucht zur Geschichte und zur historischen Methode, so wäre eine verbindliche Aussage zur Sache selbst, die hier zur Diskussion gestellt ist, von vornherein verweigert, und das wäre ebenso beklagenswert wie kläglich. Außerdem würde sich bald zeigen, daß sich der Chor der Stimmen im wesentlichen in zwei Gruppen aufteilen ließe: Die eine verurteilt die Säkularisierung als Abfall von der Höhe des christlichen Mittelalters, die andere, weit schwächere Gruppe, wendet auf die Säkularisierung das bewährte katholische Prinzip an, daß man Spuren der Wahrheit letzten Endes überall auffinden kann, ja, daß man diese Spuren suchen soll. Bei dieser zweiten Deutung ist freilich die negative Beurteilung der Säkularisierung ebenfalls dominierend, wenngleich sie einsichtiger verstanden und insofern abgeschwächt wird. Ich werde zwar nicht umhinkönnen, auf die traditionellen, zum Teil noch immer antreffbaren Meinungen über die Säkularisierung einzugehen, aber ich habe nicht vor, eine historische Studie vorzulegen. Will und soll man sich aber zur Sache selbst äußern, so wird das unprofilierte „Wir“ erst recht in hohem Maße problematisch. Es gibt keine

¹ Die folgenden Ausführungen wurden bei einer interkonfessionellen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg und der evangelischen Akademie Bad Boll am 25. 10. 65 in Stuttgart vorgetragen. Das Manuskript wurde für den Druck überarbeitet, doch sollte der Vortragscharakter beibehalten werden; insbesondere wurden einige Bemerkungen, die auf den evangelischen Partner hin gesprochen waren, stehen gelassen. Auf einen ausgedehnten wissenschaftlichen Apparat wurde verzichtet.

uniforme Meinung der Katholiken und der katholischen Theologie über die Säkularisierung. Da jenes Wir, das in der Liturgie verwendet wird, eine von uns geglaubte, aber keineswegs eine empirisch zu verifizierende Einheit meint und somit auch diese Deutung scheidet, muß ich mir erlauben, das „Wir“ im Thema großzügig auszulegen, und zwar so: Wie versucht man heute innerhalb der katholischen Theologie zu dem Geschehen der Säkularisierung Stellung zu nehmen? So gefaßt, ermöglicht uns die Frage die Erörterung einiger bemerkenswerter neuerer Interpretationen sowie die Formulierung der eigenen Position.

Im Thema steckt jedoch eine Voraussetzung, die zuvor bedacht werden muß. Der Wortlaut des Themas gibt vor, die Welt von heute hänge mit der Säkularisierung zusammen, ja noch mehr: sie sei deren Resultat. In welchem Sinne diese Behauptung bestehen kann, ist in einem ersten Teil unserer Überlegungen zu untersuchen. Danach will ich die Frage aufgreifen, wie die traditionellen Äußerungen näherhin begründet waren und zu verstehen sind; im dritten Teil sollen die gegenwärtigen theologischen Bemühungen um die Deutung der Säkularisierung skizziert werden, wobei dann auch für eine der Seiten Partei ergriffen wird.

I

Die Säkularisierung und die Welt von heute

Man wird mit der Frage beginnen müssen, in welchem Sinne die Welt von heute überhaupt in Zusammenhang mit der Säkularisierung gesehen werden kann und darf. Vielleicht halten viele diese Frage für vorgestrig, denn die herrschende Auffassung ist ja bekannt. Ich sehe mich jedoch zu meinen Vorbehalten gegenüber einer allzu problemlosen Identifizierung der heutigen Welt mit einer säkularisierten Welt veranlaßt durch zwei Momente: Das erste ergibt sich aus dem Begriff der Säkularisierung selbst, auf den ich sogleich zu sprechen komme; das andere aber sei hier an erster Stelle erwähnt: Man darf vor dem geschichtsphilosophischen und kultursoziologischen Phänomen des *Anachronismus* nicht die Augen verschließen. Nietzsche meinte von sich und seiner Botschaft, er käme zu früh; damit hatte er recht. Es gibt aber nicht nur das Zu-früh-Sein gegenüber einer als Mittellage angesetzten, unprofilieren Normalposition, sondern es gibt auch ein Zu-spät-Sein. Eigens zu diskutieren wäre das Kriterium, von dem her Zu-früh-Kommen und Zu-spät-Kommen im Hinblick auf das Säkularisiertsein eines bestimmten Status beurteilt werden könnten; auf diese Problematik des Maßstabs und des sog. Normalen möchte ich hier nicht weiter eingehen, doch scheint deutlich zu sein, daß die Welt von heute nicht als homogenes Gebilde angesehen werden kann, sondern daß auch die heutige Welt ein lockeres Konglomerat von Zu-Frühem, Normalem und Zu-spät-Kommendem darstellt — wenn es auch schwer sein mag, diese Stellenwerte — insbesondere den des Normalen — inhaltlich genau zu

fixieren. Man kann somit im Zweifel sein, ob für unsere Zeit die säkularisierte Welt bereits unter die Kategorie des Normalen oder noch unter die des Zu-früh-Kommenden fällt; sicher scheint allerdings, daß es in weitem Maße noch jenes anachronistische Zu-spät-Sein gibt, das bis heute von dem Geschehen der Säkularisierung noch nicht tangiert wurde. Denn noch gibt es naive, religiös-fromme Christen beider Konfessionen, noch gibt es jene unsäkularisierbar immobilen Seelen, noch gibt es bestimmte, an die Vergangenheit gebundene Weisen, katholisch zu sein — und falls auch in diese und andere Formen des Zu-spät-Seins das säkularisierende Element bereits in unterschiedlicher Effektivität eingedrungen sein sollte, so würde es sich immer noch um eine zeitliche Parallelität von Säkularisiertem und Nichtsäkularisiertem handeln. Auch gehören zu der „Welt von heute“ das heutige Asien, Afrika und Lateinamerika, und dort gibt es neben den Resultaten der Säkularisierung immer noch in erstaunlicher Lebendigkeit nichtsäkularisierte Bereiche — etwa im Hinduismus, Buddhismus, Tribalismus, nicht zuletzt im Islam, iberoamerikanischen Katholizismus. Die Analyse der Anachronismen warnt somit davor — nur dieses wollte ich hervorheben —, die Welt von heute bedenkenlos mit der säkularisierten Welt zusammenfallen zu lassen.

Diese Warnung erweist sich sodann auch vom Begriff der Säkularisierung selbst her als berechtigt. Der Terminus stellt eine abendländisch-westliche Prägung dar und bezeichnet primär die Emanzipation der Kultur, der Mentalität, des Denkhorizontes überhaupt aus dem Gehäuse der mittelalterlichen Christenheit. Man kann sich fragen, ob dieser Titel, der die christliche Vermittlungsgeschichte voraussetzt, sinnvollerweise für die Welt von heute, die ja zum großen Teil von dieser Vermittlung noch kaum affiziert wurde, angewendet werden kann.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß man sich darüber im Klaren sein muß, daß die Problematik unseres Themas nur für den Kulturbereich der christlichen Vermittlung gilt. Dieser Bereich ist freilich erheblich weiter als der der christlichen Konfessionen oder des explizit sich-manifestierenden Christentums und dehnt sich zudem immer mehr aus. Darüber wird noch zu reden sein. Dann wird auch deutlicher werden, daß kein Widerspruch besteht zwischen der These, daß auch innerhalb der von der christlichen Vermittlung geprägten Menschheit noch viel Nichtsäkularisiertes zu finden ist, und der Einsicht, daß die gesamte Problematik, die mit dem Stichwort Säkularisierung angezeigt wird, sich ebenjener christlichen Vermittlung verdankt.

Es mag nützlich sein, an dieser Stelle eine Unterscheidung einzuführen. Man spricht von Säkularisation, Säkularisierung und Säkularismus. Nicht immer werden diese Begriffe genau auseinander gehalten — zum Schaden der gedanklichen Klarheit. Hermann Lübbe hat in seiner kurzen Geschichte des „ideenpolitischen Begriffs“ der Säkularisierung, dem bislang

besten und informativsten Werk über dieses Thema², auf die genannte Unterscheidung mehrfach aufmerksam gemacht. Ohne eine bestimmte Unterscheidung kanonisieren zu wollen, scheint es mir dennoch der Deutlichkeit halber notwendig zu sein, an der erwähnten dreifachen Einteilung festzuhalten.

Säkularisation ist dann der Titel für den primär kirchengeschichtlich und kirchenrechtlich erheblichen Tatbestand der Enteignung kirchlichen Besitzes und seiner Verwandlung in weltlich-profanen Besitz. Kirchen, Klöster, Landbesitz wurden säkularisiert — verweltlicht —, „verfielen der Säkularisation“. Dieser Vorgang war indes relativ harmlos; da die Säkularisation in diesem Sinn des Wortes aber wieder nur begrifflich ist in und aus einem größeren geistig-kulturellen Gesamtgeschehen, kommt ihr symptomatisch-exemplarische Bedeutung zu; sie macht ernst mit einem Prinzip, das man nennen könnte: Das Weltliche den Weltlichen!

Ebendiese Intention läßt sich nun im weiteren Sinne unter den Begriff der *Säkularisierung* fassen, die demnach jenen geschichtlichen Vorgang meint, aus dem neben vielem anderen auch die Säkularisation möglich wurde. Da diese Säkularisierung (nicht etwa die Säkularisation) zum Thema lebhafter theologischer Auseinandersetzungen geworden ist, muß über sie sogleich eingehender gesprochen werden, doch möchte ich zuvor noch einige Worte über den Terminus Säkularismus einfügen.

Unter *Säkularismus* versteht man im allgemeinen eine geistige, man darf vielleicht sagen: weltanschauliche Haltung, für die nichts wirklich und verbindlich ist als allein das Säkulare, das Weltliche. Solcher Säkularismus ist transzendenzlos, dezidiert immanentistisch; er ist atheistisch, aber vielleicht noch eher positivistisch und agnostizistisch zu nennen, denn der entschiedene Atheismus enthält ein Engagement, das dem Säkularismus als verdächtig erscheinen kann: verdächtig eines geheimen, unverstandenen und unausgewiesenen Idealismus, der über das hinausgelangt, was einer streng immanent bleibenden Interpretation des Menschen und seiner Geschichte erreichbar ist.

Wie verhalten sich jetzt aber Säkularisierung und Säkularismus zueinander? Wir sahen in der Säkularisation ein Indiz für das Geschehen der Säkularisierung; ist aber der Säkularismus die Konsequenz der Säkularisierung? Die Meinungen gehen hier erheblich auseinander; der katholische Moralthologe Alfons Auer bezeichnet ausdrücklich den Vorgang, der

² Vgl. H. LÜBBE, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg-München 1964. Das neue *LThK* unterscheidet zwischen Säkularisation und Säkularisierung (IX, 248—254), die *RGG*³ zwischen Säkularisierung und Säkularismus (V, 1280—1299); vgl. auch A. E. LOEN, *Säkularisation*. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft. München 1965. — Zu dem Problem, was das Wort „heute“ bedeuten kann, vgl. J. HENNIG, Zur Stellung des Begriffs „gegenwärtig“ in Religions- und Geistesgeschichte, in: *ZRGG* 17 (1965) 193—206

zum Säkularismus führte, als Säkularisierung³. Bevor über die Deutungen der Säkularisierung einläßlicher gesprochen werden kann, muß das Gesamtgeschehen der Säkularisierung wenigstens in aller Kürze beschrieben werden.

Ganz allgemein bezeichnet also das Wort *Säkularisierung* den Übergang vom Mittelalter und Spätmittelalter zu einer Epoche, die unter keiner Rücksicht mehr Mittelalter heißen will und kann und die man oft mit dem Namen Neuzeit verunziert. Lassen wir das Fragwürdige dieses Namens hier außer Betracht. Wichtiger ist das Verständnis der angedeuteten Entwicklung. Sie kann hier nicht nacherzählt werden, so daß ich mich damit begnügen muß, auf einige für unseren Zusammenhang wichtig erscheinende Punkte hinzuweisen. Das christliche Mittelalter lebte im Horizont eines mythischen Weltbildes, das es der biblischen und griechischen Überlieferung zu verdanken und deshalb verteidigen zu müssen überzeugt war. Seine Philosophie, speziell seine Auffassung vom Menschen und den zwischenmenschlichen Relationen, keineswegs also allein seine naturwissenschaftlichen und medizinischen Vorstellungen, hielten sich völlig im Rahmen eines Verstehens- und Erfahrungshorizontes, für den „Welt“ *eo ipso* und ohne Zaudern als Schöpfung Gottes ausgelegt war, so jedoch, daß man die geschaffenen Strukturen und Gesetze im Endlichen erkennen und schauen zu können meinte. Die natürlichen, sichtbaren Dinge waren die *vestigia Dei*, die auf das Unsichtbare verwiesen, der Mensch war die *imago Dei* — das Bild, an dem man ohne weiteres das göttliche Urbild ablesen zu können überzeugt war; Papst und Kaiser walteten als *vicarii Dei* oder *Christi*; die geltenden gesellschaftlichen Ordnungen galten letzten Endes als Gesetze, die mit Gottes Autorität angefüllt waren; gleichfalls waren die Gesetze der Natur die Gesetze des erschaffenden Gottes. Diesen Gott aber glaubte man — trotz mancher Bezeugung der Seinsanalogie und der *theologia negativa* — relativ gut zu kennen, da man seine Offenbarung als eine eindeutig verifizierbare Mitteilung verstand, die Bibel als das kodifiziert-zuhandene Wort Gottes, den Himmel als seine Machtsphäre und das Empyreum jenseits der Sphären als den Ort des Mysteriums Gottes schlechthin. Ich will hier auf das Problematische und auf die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Ansichten nicht eingehen — es versteht sich, daß das Mittelalter nicht eine gewaltige Summe eigener Irrtümer, vielmehr die äußerste Konsequenz der mythischen Auslegungsgeschichte von Gott und Welt überhaupt darstellt — und skizziere sogleich, wohin die allmähliche, sich über mindestens fünf Jahrhunderte erstreckende, im Ganzen gesehen immer noch nicht abgeschlossene Entwicklung der Überwindung des Mittelalters führte.

Zuerst das Geläufigste: Die Kenntnis der Natur, der Erde, des Universums wurde umgestürzt. Obgleich das Heilige Offizium im Jahre 1616 die beiden Sätze: „Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und darum unbe-

³ Vgl. A. AUER, Gestaltwandel des christlichen Selbstverständnisses, in: *Gott in Welt* (Festgabe f. Karl Rahner). Freiburg-Basel-Wien 1964, I, 340

weglich“ und „Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich, sondern sie bewegt sich täglich, auch um sich selbst“ nicht nur als naturwissenschaftlich falsch, sondern als „philosophisch absurd“ und „theologisch häretisch“ qualifizierte⁴, veränderten sich für das allgemeine Bewußtsein die naturwissenschaftlichen Perspektiven sehr bald. Das *Experiment*, das da und dort bereits im hohen Mittelalter gegen die *auctoritates* angerufen wurde — etwa bei Albertus Magnus und bei Friedrich II. —, siegte jetzt endgültig und diskreditierte die Repräsentanten des Christentums; mehr noch: die wachsende Erkenntnis der funktionalen und funktionierenden Gesetzmäßigkeiten der Natur stürzte das traditionelle Gottesbild selbst: Gott hat fortan keinen Ort mehr, der Symbolismus erscheint als eine Deutung, die der Wirklichkeit übergestülpt war; die politische Macht geht nicht von Gott, sondern vom Volke aus; die Gesellschaft untersteht keineswegs ewig-göttlichen Gesetzen, nach denen sie ihre Geschichte abspielt; die Bibel ist geschichtliches Menschen-Wort, und worauf wir warten, ist nicht mehr ein himmlisches Gottesreich, sondern das wahre Menschenreich, wie es bereits Francis Bacon formulierte und wie es von Marx und Nietzsche zu Beginn der jüngsten Phase des Säkularisierungsgeschehens leidenschaftlich proklamiert wurde.

Das Ergebnis der Emanzipation, auf die wir heute als auf ein geistesgeschichtliches Datum zurückblicken können (trotz der früher erwähnten Möglichkeit des Anachronismus), wurde zwar schon zu Beginn der Neuzeit von manchen prinzipiell richtig vorausgesehen, dürfte jedoch erst heute näherhin bestimmbar geworden sein. Bei dieser Reflexion bietet sich uns der Begriff der *Revolution* an.

Was als der Vorgang der Säkularisierung geschah, war, auf der historischen Ebene betrachtet, eine Umwälzung, die in der Tat den Namen Revolution verdient, und zwar in mehrfacher Hinsicht: naturwissenschaftlich, soziologisch, wirtschaftlich, philosophisch, politisch-rechtlich usw. Wenn wir heute so reden, schwingt für viele vielleicht in dem Wort Revolution bereits der Respekt vor der Leistung derer mit, die die historischen Träger dieser Entwicklung waren, und zugleich das Wissen, daß die Menschheit ohne diese komplexe Revolution das Positive nicht erreicht hätte, dessen sie sich heute rühmen kann. Doch hat der Begriff der Revolution auch seine Kehrseite, insofern er die Weise andeutet, in der die traditionellen herrschenden Mächte die Heraufkunft des Neuen erlebten. Das heißt hier: Die Christenheit, die Kirche, die Theologie waren sehr lange nicht in der Lage, in dem Neuen einen positiven Gehalt zu sehen; sie erkannten darin mit extremer Einseitigkeit nur das Destruierende, das Umstürzende. Stichworte wie Nominalismus, Rationalismus, Liberalismus, Indifferentismus, Empirismus im Munde der Kirche und ihrer Theologen symbolisieren bis in die jüngste Zeit hinein, wie die Christenheit die Emanzipation vom Mittelalter empfund.

⁴ Hierzu vgl. das Nachwort von K. SCHMITZ-MOHRMANN in: *Teilhard de Chardin, Auswahl aus dem Werk*. Olten-Freiburg 1964, 273—307

II

Marginalien zu den bisherigen katholischen Bewertungen der Säkularisierung

Es leuchtet ein, daß die Beurteilung der Säkularisierung solange vollkommen negativ sein mußte, als die Kirche und die Theologen im Banne des Mittelalters standen. Die göttliche Autorität der Bibel und der dogmatischen Wahrheit betraf — davon war man überzeugt — ausnahmslos alles Wirkliche, also auch naturwissenschaftliche, rechtliche, philosophische Fragen, so daß der so aufgefaßte Offenbarungsglaube den Zugang zu einer Anerkennung der Forschung oder aber der Wissenschaft als einer in sich autonomen Instanz für Erkenntnis verstellte. Diese fatale Ansicht — die in auffallendem Widerspruch zu der Wissenschaftsfreudigkeit des Mittelalters steht — wurde vor allem von der kirchlichen Hierarchie propagiert und nötigenfalls mit physischer und psychischer Gewalt durchgesetzt. Verwunderlich ist im Rückblick auf jene geistige Umwälzung, daß die Stimmen derer nicht durchdrangen, die bereits seit dem 12. und 13. Jahrhundert als die Anwälte der *ratio* gegenüber der *fides* aufgetreten waren: in der Philosophie, der Politik, der Theologie, der Naturwissenschaft; daß insbesondere die aristotelisch-thomanische Lehre von den *causae secundae*, d. h. von der selbsttätigen Eigenwirksamkeit aller geschaffenen Dinge, nicht in der Lage war, das vorherrschende kompakt-dingliche Verständnis der christlichen Wahrheit sowie die zugehörige mythische Welterfahrung oder aber, um mit J. B. Metz zu sprechen, die „divinisierte Welt“⁵ zu überwinden.

August Nitschke hat in einem Aufsatz über Friedrich II. einen Satz aus dessen Buch über die Falkenjagd mitgeteilt, in dem sich eine unmittelalterlich-neuzeitliche Haltung ausdrückt: „Dem Aristoteles sind wir gefolgt, wo es sein mußte. In manchen Fällen aber scheint er, wie wir durch Erfahrungen gelernt haben, besonders bei der Natur einiger Vögel von der Wahrheit abzuweichen. Deshalb sind wir dem Fürsten der Philosophen nicht in allem gefolgt. Denn selten oder nie hat Aristoteles die Vogeljagd getrieben, wir aber haben sie immer geliebt und geübt“⁶. Nun, Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel; im übrigen gilt Friedrich II. nicht gerade als Repräsentant der mittelalterlichen Kirche — doch spricht er sehr wohl eine Tendenz aus, die sich aus dem Mittelalter selbst ergab.

Die Haltung der Kirche in all diesen Jahrhunderten des Mittelalters und der Übergangsperiode läßt sich im allgemeinen zutreffend kennzeichnen mit einem Satz, den Meister Eckhart zu Anfang des 14. Jahrhunderts den Zensoren entgegen schleuderte, die ihn der Häresie überführen woll-

⁵ Vgl. J. B. METZ, Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute, in: *Geist und Leben* 35 (1962) 165—184; DERS., Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: *Hochland* 56 (1963/64) 377—391, auch in: J. B. Metz (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*. Mainz 1965, 45—62

⁶ *De arte venandi cum avibus*, 1. Zit. n. A. NITSCHKE, Friedrich II. — Ein Ritter des hohen Mittelalters, in: *Historische Zeitschrift* 194 (1962) 13

ten: „*In hoc tamen primo errant quod omne quod non intelligunt errorem putant et iterum omnem errorem haeresim*“⁷. Daß es, von den verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, im katholischen Bereich bis in unser Jahrhundert hinein so blieb, kann nicht bestritten werden, denn es ist zu offensichtlich, daß die Kirche ihren Mittelalter-Komplex nicht aufarbeiten und den als „Absturz“ von der Höhe dieses Zeitalters ausgelegten Gang der Geschichte nicht verwinden konnte. Man muß sich vergegenwärtigen, daß etwa für die Geschichtsschau des Hugo von St. Viktor im 12. Jahrhundert die Meinung bestimmend war, Gott führe sein Volk auf einem Siegeszug durch die Jahrhunderte⁸ — über die Zeit der Märtyrer und der Bekenner bis in die große Zeit der *res publica christiana*, jenes Reiches, in dem zuerst Otto von Freising die *civitas Dei* auf Erden verwirklicht sehen zu dürfen glaubte. Von dieser Voraussetzung her mußte der „Absturz“ tatsächlich als ungeheuerlich erscheinen; die Konflikte wurden tragisch — was freilich nicht heißen kann, sie seien ohne subjektives Schuldigwerden über die Bühne der Geschichte gegangen; andererseits sollte man aber die Position des Mittelalters auch nicht einseitig aus dem Blickwinkel des Galilei von Bertolt Brecht beurteilen (so sehr man dieses Drama schätzen mag). Ohne etwas verteidigen oder beschönigen zu wollen, sei gesagt, daß die Auseinandersetzung in erster Linie deswegen äußerst hart werden mußte, weil es auf allen Gebieten nicht bloß um die Ablösung der Erkenntnisse der vorangehenden Generationen durch die der neuen ging, vielmehr um die Ablösung von Einsichten, die man für *von Gott selbst garantierte Wahrheiten* hielt. Die sich allmählich verdichtende Atmosphäre des emanzipierten, säkularisierten Denkens, ja des Atheismus, in der alle Wirklichkeit um den Menschen gruppiert und auf ihn, und nicht mehr auf Gott, zentriert erschien, konnte seitens der Kirche und der Theologie nur negativ beurteilt werden.

Die traditionellen katholischen Meinungen in dieser Frage bedürftten konkreter monographischer Untersuchungen; wenn man auch einige christliche Denker entdecken würde, die sich bemühten, das Positive in den neuen, revolutionierenden geschichtlichen Vorgängen zu begreifen und zu würdigen, so war doch die Leitlinie jene Haltung, die von einigen Päpsten des 19. Jahrhunderts ausdrücklich ausgesprochen wurde. Der belgische Kirchenhistoriker Roger Aubert hat einen lesenswerten Beitrag veröffentlicht, in dem er zwar in klug abwägender, aber der Sache nach unmißverständlicher Weise zu der Enzyklika *Mirari vos* von Papst Gregor XVI. aus dem Jahre 1832 sowie zu dem berüchtigten Syllabus Pius' IX. aus dem Jahre 1864, dem Anhang zu der Enzyklika *Quanta cura*, Stellung nimmt. Diese beiden Dokumente, so zeigt Aubert, wenden sich nicht nur im

⁷ Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart, hrsg. v. A. Daniels (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. v. C. Baumker, XXIII, 5). Münster 1923, 65

⁸ So in seinem Werk *De laude patrum*, das bei Migne als Buch III und IV des Werkes *De vanitate mundi* abgedruckt ist; vgl. insbesondere PL 176, 734 C — 739 B

disziplinären und politischen Sinne, sondern auch im doktrinär-dogmatischen Sinne gegen wichtige Erkenntnisse und Postulate des neuzeitlichen Denkens: Der Indifferentismus als die Einebnung des christlichen Absolutheitsanspruchs wird verurteilt; die Gewissensfreiheit in Fragen der Religion, die Religionsfreiheit also, wird als lächerlich hingestellt; die Trennung von Staat und Kirche abgelehnt, ebenso eine uns so selbstverständliche Angelegenheit wie die Pressefreiheit⁹. Zwar erhoben sich gegenüber solchen Anschauungen und Positionen auch einige Widerstände, zwar gibt es, wie Aubert dargelegt hat, einige Gesichtspunkte, die die Haltung der Amtskirche ein wenig verständlicher machen¹⁰; der Grundtenor solcher Äußerungen wie auch die Tatsache, daß die erdrückende Mehrheit des Katholizismus diesem Kurs folgte (wie konnte es auch anders sein) — in der Politik, der Erziehung des Volkes, in der Dogmatik, im Verhältnis zu den Wissenschaften, ja zur Welt überhaupt — lassen jedoch eine entschieden negative Bewertung der Säkularisierung mit bestürzender Deutlichkeit erkennbar werden.

Man muß noch heute angesichts jener amtlichen Texte aus dem 19. Jahrhundert erschrecken; es liegt auf der Hand, daß sich die Kirche mit einer so halsstarrigen Haltung selbst der Möglichkeit beraubte, die Welt, in der sie lebte und predigte, zu verstehen, und daß umgekehrt die Kirche nur noch mit Verachtung und Ablehnung gestraft werden konnte. Wenn man bedenkt, daß die säkularisierende Revolution ja keineswegs allein und nicht einfach in erster Linie von Atheisten begonnen und vollendet wurde, sondern von nicht wenigen bedeutenden Christen — freilich vorwiegend evangelischen Christen —, dann muß die Haltung der Kirche erst recht als beklagenswert bezeichnet werden, und ein Schuldbekenntnis ist fällig. Das Konzil hätte gut daran getan, der gegenwärtigen Welt dieses Zeugnis der Buße und Umkehr nicht vorzuenthalten.

Zahlreiche Konflikte, die sich aus dem Traditionalismus und Immobilismus der kirchlichen Amts- und Machtträger ergaben, wurden natürlich auch im Inneren der Kirche selbst ausgetragen. Man ging mittelalterlich vor gegen diejenigen, die einen anderen Kurs einschlugen. Das Konzil, das mit arger Verspätung über die Religionsfreiheit diskutiert und — allgemein gesehen — die heutige Welt zu adaptieren sucht, erntet, insofern es überhaupt erntet, die Früchte jener, die zu ihrer Zeit diffamiert wurden, weil sie den Samen des Neuen auszustreuen wagten.

Das vorwiegend negative Urteil des Katholizismus und der katholischen Theologie über die Säkularisierung blieb praktisch bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein unumstritten dominierend. Die Verherrlichung des christlichen Mittelalters in der ersten Jahrhunderthälfte bedeutet in diesem weiteren Zusammenhang einen erneuten, empfindlichen Rückschlag. Nominalismus, Rationalismus, Demokratie, Liberalismus gal-

⁹ Vgl. R. AUBERT, Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“, in: *Concilium* 1 (1965) 584—591

¹⁰ Vgl. ebd. 587—590

ten sowohl offiziell wie auch für die katholische Majorität (wenn es natürlich auch in Belgien, Frankreich und Deutschland eine größere Zahl von Ausnahmen gab) als die Totengräber des Mittelalters. Bezeichnenderweise brachte Rom für die *amerikanische* Revolution kein Verständnis auf, weil man einerseits die Demokratie einseitig von der kontinental-europäischen Situation her disqualifizieren zu dürfen meinte und andererseits von dem Protestantismus und Liberalismus angelsächsischer Prägung nichts hielt. Endlich wurde man nicht müde, in der Naturwissenschaft, vor allem aber in der Technik, jene große Gefahr zu sehen, die aus der neuzeitlichen emanzipierten Geistigkeit geboren worden sei. So erging man sich und ergeht man sich zum Teil noch heute in — ohnedies nutzlosen — Lamentationen, und so konnte man sogar für einige Zeit dem Irrtum verfallen, das neue deutsche Reich Hitlers vermöchte einige allgemein-gültige Prinzipien der mittelalterlichen Reichstheologie zu verwirklichen und damit die Gefährdungen der säkularisierten, der profangewordenen, weil nicht mehr traditionell-christlichen Welterfahrung abzuwenden — Gefährdungen, die nach der bis heute herrschenden und zweifellos nicht völlig unbegründeten Meinung im Weltkommunismus kulminieren.

Noch heute also gibt es vielfach die hier nur skizzierten herkömmlichen Denkschemata; wer den Katholizismus von der unteren Ebene der Verbands- und Parteipolitik bis hinauf zu der des Konzils aufmerksam studiert, wird diesen Befund bestätigen. Gleichwohl ist — spätestens seit dem Tod Pius' XII. — ein anderes Klima entstanden, das nun endlich auch eine neue, philosophisch und theologisch erleuchtete Beurteilung der Säkularisierung möglich erscheinen läßt.

III

Bemerkungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion

Zuerst ist zweifellos bemerkenswert, daß heute überhaupt der Versuch unternommen wird, die Säkularisierung selbstkritisch zu überdenken, und daß damit die Bereitschaft zu einer Revision wächst. Der Einfluß der evangelischen Theologie ist dabei nicht ohne Wirkung gewesen; wichtiger jedoch scheint mir zu sein, daß sich Einsichten Raum verschafften, die in der evangelischen Theologie schon früher Hausrecht erhalten hatten. Unter dem Druck der Verhältnisse nach dem zweiten Weltkrieg änderte sich die Meinung der Kirche über eine innerweltliche Friedensordnung, damit über die Prinzipien demokratischen Zusammenlebens; auch die Beurteilung der modernen Wissenschaft, der Technik, der Geschichte, der Gesellschaft, kurz der gesamten in der Neuzeit entstandenen Weise der Hinwendung des Menschen zur Welt überhaupt wird positiver und freundlicher. Die durch Johannes XXIII. inaugurierte Entwicklung erwies bereits ihren unschätzbaren Wert. Aus dieser neuen innerkirchlichen Situation heraus muß man einige Interpretationen der Säkularisierung verstehen, die in jüngster Zeit von katholischer Seite vorgelegt wurden und ein ungewöhnlich großes Echo fanden. Ich beschränke mich hier auf die Arbeiten mehrerer deutscher Theologen, deren Thesen allerdings für den Stand der gegenwärtigen

Diskussion repräsentativ sein dürften. Zwar ist es bedrückend, daß bisher die Wortmeldungen zu diesem Thema noch Seltenheitswert besitzen, doch es wird auch vieles implizit und zwischen den Zeilen gesagt, so daß Alfons Auer nur wenig übertreibt, wenn er sagt, die rein negative Bewertung der Neuzeit belege „in theologischen Schriften kaum noch“. ¹¹

Romano Guardini veröffentlichte 1951 sein Buch *Das Ende der Neuzeit*, das sogleich eine lebhafte Diskussion auslöste. Man meinte, Guardini eine uneingestandene Sehnsucht nach der mittelalterlichen Ordnung vorhalten zu können; darüber hinaus schien Guardinis Begriff der Neuzeit nicht umfassend genug, denn er verwendete ihn nur für jene Entwicklungsphase, die durch prononciertes Autonomiebewußtsein und optimistisches Vertrauen in die eigenen Kräfte charakterisiert war. Es verwundert nicht, daß Guardini ebendiese Weise des menschlichen Daseinsgefühls für beendet erklärte. Er faßte eine Zeit jenseits dieser Neuzeit in den Blick, deren besondere Kennzeichen Nüchternheit, Ernst, unpathetische Tapferkeit, Mißtrauen gegenüber sich selbst und ein an den geschichtlichen Erfahrungen gereifter Pessimismus seien. Diese kulturphilosophischen Erwägungen betreffen zwar explizit die Säkularisierung nicht, doch wird in Guardinis Buch insofern zu ihr Stellung genommen, als die Auflösung des Mittelalters und die Entstehung der Neuzeit eindringend erörtert werden. Guardinis Absicht, möglichst wenig wertende Urteile zu fällen, sondern lediglich den Geschichtsverlauf kritisch nachzuzeichnen, ist unverkennbar und glaubwürdig; aber unüberhörbar kommt ein fundamentales Mißtrauen gegenüber der nachmittelalterlichen Welt zum Ausdruck. Guardini weiß natürlich, daß die Emanzipation aus dem Mittelalter dem Menschen die Mündigkeit brachte, aber er hält diese Mündigkeit für äußerst gefährlich und wohl auch für eine Illusion. Einige Sätze Guardinis, mit denen er die allgemeine religiöse Situation in der Neuzeit beschreibt, seien hier angeführt: Es „bildet sich eine nichtchristliche, vielfach widerchristliche Lebensform heraus. Sie setzt sich so konsequent durch, daß sie als das Normale einfachhin erscheint und die Forderung, das Leben müsse von der Offenbarung her bestimmt werden, den Charakter kirchlichen Übergriffs bekommt. Selbst der Gläubige nimmt diesen Zustand weithin an, indem er denkt, die religiösen Dinge seien eine Sache für sich, und die weltlichen ebenfalls; jeder Bereich solle sich aus dem eigenen Wesen heraus gestalten, und es müsse dem Einzelnen überlassen bleiben, wie weit er in beiden zu leben wünsche“ ¹². Und wenig später erklärt Guardini: „Der neuzeitliche Mensch verliert weithin nicht nur den Glauben an die christliche Offenbarung, sondern erfährt auch eine Schwächung seines natürlichen religiösen Organs, so daß er die Welt immer mehr als profane Wirklichkeit sieht.“ ¹³ Die Bedenken, die Guardini hier und an anderer Stelle

¹² R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung. Würzburg 1951, 108

¹¹ A. AUER, a. a. O., 342

¹³ Ebd. 110

vorbringt, sind nicht aus der Luft gegriffen, und die Beschreibung der konkreten Entwicklungen und Probleme, die er bietet, scheint mir durchaus zutreffend. Charakteristisch für den Versuch, das Positive der Neuzeit zu retten, ist das Ende des Buches, das sowohl auf die Möglichkeiten wie auf die Gefahren verweist. Man denkt an Hölderlins Wort: „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“, das Heidegger gegen Ende seines Aufsatzes über die Technik zitierte¹⁴.

Die Position Guardinis gleicht, von Nuancen abgesehen, der französischen Philosophen und Theologen wie etwa Gilson, de Lubac und Maritain, aber auch der Steinbüchels, von Balthasars und anderer. Sie warnen vor den Gefahren des Atheismus, Rationalismus und Naturalismus, d. h. also: des Säkularismus, erkennen aber an, daß das Autonomiebewußtsein eine legitime Basis im Personsein des Menschen besitzt, daß der Mensch den Auftrag hat, sich die Erde untertan zu machen, und betonen, daß nur im Christentum die sich im neuzeitlichen Empfinden anmeldenden Postulate ihre Erfüllung finden könnten. In diesem Sinne hat man viel von der „Heimholung“ der Welt in den Glauben gesprochen und die *consecratio mundi* als die übernatürliche Vollendung der Natur erhofft. Vielleicht liegt auch in der Vision Teilhard de Chardins ebendiese Intention, alles Weltliche in eine übergreifende göttliche Ordnung zu integrieren. Bei all diesen Bestrebungen will man freilich die sogenannte „Eigenständigkeit“¹⁵ der weltlichen Bereiche behaupten; denn die Strukturen der einzelnen Bereiche werden als von Gott begründete ontische Größen verstanden. Der emanzipierte neuzeitliche Mensch hat die Möglichkeit der Zusammenschau dieser Bereiche verloren, damit auch das Bewußtsein von einer kraft göttlicher Schöpfung konstituierten Einheit der Welt und des Wissens. Deswegen konnte er die Einheit der Welt als eine rein säkularistisch-materialistische mißdeuten und die wissenschaftlich-technische Machbarkeit der Welt zu seiner höchsten Verpflichtung erheben, wie es in den atheistischen und agnostizistischen Humanismen der Gegenwart geschehen ist. — So etwa lautet in großen Zügen die Interpretation der Säkularisierung, die heute im Katholizismus beliebt und weit verbreitet ist. Es ist nicht mehr nur eine negative Sicht, vielmehr die des berühmten Et - Et.

Ich habe den Eindruck, daß es sich bei diesen Überlegungen um eine kulturphilosophische Diagnose handelt, die sehr stark die pädagogischen, pastoralen und allgemein-religiösen Probleme in den Vordergrund rückt. Zweifellos kann man all dieses nicht außer Betracht lassen, und man kann nicht einmal sagen, daß jene Probleme in der oben geschilderten Interpretation grundsätzlich falsch gesehen wären. Es scheint jedoch, daß eine

¹⁴ Vgl. M. HEIDEGGER, Die Frage nach der Technik, in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954, 43 f.

¹⁵ Vgl. A. AUER, a. a. O., 350—365; s. auch: A. AUER, *Weltoffener Christ*. Düsseldorf 1963

solche Beurteilung der Säkularisierung an der Oberfläche des historisch Konstatierbaren haften bleibt.

Wenn man auf eine andere Deutung der Neuzeit blickt, die neuerdings von Johannes B. Metz entwickelt wurde, so zeigt sich, daß in den Überlegungen von Guardini, Auer und anderen eine entscheidende Dimension unberücksichtigt ist. Metz hat seine These erstmals in seinem 1962 in München erschienenen Buch *Christliche Anthropozentrik* und danach in mehreren Aufsätzen¹⁶ dargelegt. Seine Konzeption wird für evangelische Christen, denen Bonhoeffer und Gogarten vertraut sind¹⁷, nicht neu sein, sie ist jedoch neu und äußerst beachtenswert für die katholische Theologie sowie für das Selbstverständnis des Katholizismus überhaupt.

Metz begnügt sich nicht mit der Schilderung und Analyse des historischen Ablaufs; er fragt vielmehr nach den verborgenen Bedingungen, den transzendentalen Ursprüngen, die dem geschichtlichen Geschehen vorgeordnet sind und es insgeheim lenken. Diese Frage führt ihn zur Erkenntnis eines Wandels der Denkformen, d. h. der den einzelnen menschlichen Denkarten und den inhaltlichen Aussagen vorgelagerten und diese erst ermöglichenden Grundstellung des Denkens; diese Grundstellung ist nicht eine beliebig zu ergreifende und zu modifizierende, vielmehr eine solche, die als geschichtlich gewordene je schon gilt und wirksam ist. Diese Vorprägung des Denkens zerstört zwar nicht die menschliche Freiheit, offenbart diese aber als eine nicht grenzenlose, sondern als eine endliche und geschichtliche Freiheit.

In der abendländischen Geschichte zeigt sich das Ineinander zweier radikal verschiedener Denkformen: die eine, ich nenne sie abgekürzt die griechische, läßt den Menschen von vornherein vom Kosmos oder aber vom Göttlichen umgriffen sein und gewährt ihm nicht die Distanzierung gegenüber Welt und Gott, in der der Mensch als einzelner erst frei und er selbst sein kann. Die andere Denkform ist die biblisch-christliche, derzufolge sich der Mensch erfährt als geschaffenes, endliches Wesen, das den übrigen Werken Gottes frei und souverän gegenübergestellt ist und darin befreit ist zur Freiheit selbst und damit zur Arbeit an der Welt, zur Geschichte, zur „echten“ Zukunft des Neuen, d. h. des Noch-Nicht-Gewesenen. Das grundlegende Prinzip dieser zweiten Denkform ist also die Überzeugung von der Kreation alles Seienden durch ein ihm transzendentes Anderes, das wir Gott nennen.

¹⁶ Vgl. oben Anm. 5; ferner: J. B. METZ, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, in: *Ernst Bloch zu ehren*. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. v. S. Unseld. Frankfurt 1965, 227—241

¹⁷ Vgl. insbesondere D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, hrsg. v. E. Bethge. München 1951 (seither zahlreiche Auflagen); F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart 1953. S. auch zum Begriff der „Säkularisation“ (im Sinne von Säkularisierung): J. A. T. ROBINSON, *Das Gespräch geht weiter*, in: *Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders*, hrsg. v. H. W. Augustin. München 1964, 23—58

Gottlieb Söhngen hat darauf hingewiesen, daß der Schöpfungsglaube die Welt entgöttert¹⁸; Metz formuliert, dieser Glaube überwinde die divinisierte und numinisierte Welt und begründe die hominisierte Welt¹⁹. Daß dem Schöpfungsglauben eine so schwerwiegende Bedeutung zukommt, ist keineswegs erstaunlich; ich erinnere nur daran, daß ebendiese Glaubenswahrheit in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie bis ins hohe Mittelalter hinein das Kardinalproblem bildete²⁰.

Die Denkform, die im biblischen Schöpfungsglauben begründet ist, war keineswegs von Anfang an perfekt vorhanden, sondern ist, wie der Schöpfungsglaube selbst, geschichtlich entstanden; diese Denkform konnte somit auch nicht von Anfang an reflex thematisiert, geschweige denn geschichtlich verwirklicht sein. Insbesondere die Synthese von Griechischem und Biblischem, die schon in vorchristlicher Zeit eingeleitet wurde, dann aber vor allem seit der christlichen Antike kulturmächtig in Erscheinung trat, verhinderte lange die Erkenntnis der grundsätzlichen Verschiedenartigkeit jener beiden Denkformen sowie auch deren kritische Scheidung. Erst im Zuge der neuzeitlichen transzendentalen Reflexion, aber auch der zunehmenden Ausbildung der wissenschaftlichen Exegese kamen die verborgen gebliebenen Denkformen mehr und mehr ans Licht. Thomas von Aquin hat, wie Metz nachweist, das Bestehen einer spezifisch christlichen Denkform zumindest geahnt, aber geschichtlich durchgesetzt wurde die anthropozentrische Denkform, oder anders gesagt: die hominisierte Welterfahrung, erst in der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität mit all ihren Bedingungen und Implikationen²¹.

Es gibt also das Zu-sich-selbst-Kommen der Ideen und Reflexionen im Gang der Geschichte und insbesondere das Einsinken christlicher Prinzipien und Perspektiven in den geschichtlichen Vollzug des philosophischen Denkens. Damit soll gesagt sein, daß das Christliche in die Geschichte des Denkens nicht nur dort eintritt, wo im existentiellen Sinne die christliche Heilsbotschaft geglaubt wird, vielmehr auch losgelöst von diesem Glaubensakt überall dort, wo christliche Lehren die nichtchristlichen Philosophien und Religionen herausfordern, d. h. wo die anthropozentrische, ihrer Genese und ihrem Wesen nach christliche Denkstruktur sich Raum verschafft. Diese Annahme geschichtlicher Vermittlung läßt Metz die Entstehung der Neuzeit und damit also die Säkularisierung verstehen als das geschichtliche Hervortreten der christlich-anthropozentrischen Denkform, als den Sieg

¹⁸ Vgl. G. SÖHNGEN, Entgötterter der Welt, in: *MThZ* 6 (1955) 16—20

¹⁹ Vgl. insbesondere J. B. METZ, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: *Weltverständnis im Glauben*, a. a. O., 46—49

²⁰ Vielleicht vergessen wir oft allzu leichtfertig, daß der Schöpfungsglaube auch in der Begegnung mit Asien ein Problem darstellt, ohne dessen Erhellung es kaum möglich ist, von Auferstehung Jesu, Personalität, Freiheit, Geschichte und anderem glaubhaft zu sprechen; vgl. H. R. SCHLETTE, Indisches bei Plotin, in: *Einsicht und Glaube* (Festschrift f. G. Söhngen), hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries. Freiburg-Basel-Wien 1962, 189—192

²¹ Vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*. München 1962, 124—134

des hominierten über das divinisierte Weltverständnis. Die Welt verchristlichen, bedeutet dann, die Welt verweltlichen, sie streng in ihren eigenen weltlichen Strukturen sehen und würdigen²². Metz ist sich über die Gefährlichkeit des Säkularismus vollständig im klaren, aber wichtiger als der Hinweis auf sie ist ihm die Erkenntnis dessen, was in der Heraufkunft der säkularisierten Welt überhaupt geschieht: das Mächtigwerden der christlichen Denkform oder aber der *strukturalen Christlichkeit*²³. Diese Deutung stellt nicht eine pauschale Rechtfertigung der Säkularisierung und der Neuzeit dar, aber sie überwindet das vordergründig bleibende Reden von dem großen Abfall, der an der Entstehung der Neuzeit schuld sei. Die These von Metz zeigt, daß der Mensch, der sich selbst immer mehr als frei und schöpferisch begreift, sich keineswegs unausweichlich in eine anti-göttliche, antichristliche autonomistische Position hineinmanövrieren muß, daß er in dem immer größeren Weltlichwerden seiner Erfahrungen vielmehr dem immer ähnlicher wird, was seine biblische Berufung und seine Gottebenbildlichkeit vom Anfang her implizierten und intendierten.

Wie aber geschieht aus dieser säkularisierten Welt und von der ihr zugehörigen Daseinserfahrung der Übergang zu Gott, zur Transzendenz? Muß nicht die Welt ständig überschritten werden, und wo finden wir dafür die Legitimation? Diese Fragen, derer sich Metz durchaus bewußt ist, können erst beantwortet werden, wenn hinreichend analysiert ist, was auf dem Boden der neuen Welterfahrung mit dem Akt des Transzendierens der Welt gemeint ist und was unter dem Titel Gott noch verstanden werden soll. In seinem Beitrag zur Festschrift für Ernst Bloch hat Metz die Zukunft als jene Dimension beschrieben, aus der dem neuzeitlichen Menschen vielleicht am ehesten die Erfahrung erschlossen werden kann, daß er endlich und abhängig ist und sich einem mächtigeren Geheimnis verdankt²⁴. Hier liegen also Probleme, zu denen noch manches zu sagen sein wird. Eine besondere Schwierigkeit liegt darin, wie man von der neuzeitlichen Welterfahrung aus zu Jesus noch einen Zugang finden kann²⁵; mit einigen Vorbehalten möchte ich sagen: Einen katholischen Bischof Robinson gibt es leider noch nicht, doch meine ich, daß er die Besinnung auf das geschichtliche Schicksal Jesu in den Mittelpunkt allen Bemühens stellen würde.

Es wird deutlich geworden sein, daß ich hier die Position von Metz nicht nur referiert, sondern auch für sie Partei ergriffen habe. Im Sinne der Metzschen These sehe ich in der Säkularisierung jenen geschichtlichen Vorgang, der die strukturale Christlichkeit innerweltlich-geschichtlich, d. h. kulturell-öffentlich zur Herrschaft bringt. Die so ausgelegte Säkularisierung

²² Vgl. J. B. METZ in: *Geist und Leben* 35 (1962) 183 (s. Anm. 5)

²³ Vgl. H. R. SCHLETTE, *Colloquium salutis — Christen und Nichtchristen heute*. Köln 1965, 81—87

²⁴ Vgl. J. B. METZ, *Gott vor uns*, a. a. O., 238—240

²⁵ Dazu vgl. besonders D. Sölle, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. Stuttgart-Berlin 1965

ist noch längst nicht abgeschlossen; die säkularisierte Welt ist deshalb, wie ich nun wiederhole, keineswegs die heutige Welt, vielmehr die als künftige Möglichkeit vor uns stehende Welt, auf die wir zutreiben. Diese Möglichkeit und auch der jetzige Status bergen allerdings Chancen und Gefahren in sich; denn die Hominisierung der Welt bedeutet noch nicht, wie Metz ausdrücklich betont, die Humanisierung der Welt²⁶. Dies zu meinen, macht den Irrtum moderner Utopien und Weltanschauungen, vor allem des Marxismus, aus. Strukturelle Christlichkeit bzw. strukturelle Verchristlichung bedeutet also nicht, die Menschheit sei auf dem besten Wege, insgesamt christlich zu werden. Sehr wohl aber ist gemeint, daß wir auf eine mondiale Einheitsstruktur der Welterfahrung zugehen, die christlich-anthropozentrisch konturiert ist, die die Möglichkeit besseren gegenseitigen Verstehens in sich schließt, die die Chance des weltweiten Friedens enthält, die endlich auch die Voraussetzungen für ein ehrliches Gespräch, für einen freien Wettstreit um die Wahrheit und damit für ein glaubhaftes christliches Zeugnis bedeutet. Religionsfreiheit, personale Würde, Gewissensfreiheit, politische Freiheit, Gleichheit aller, Sozialisation der menschlichen Verhaltensweisen, Zukunftsorientierung des geschichtlichen Bewußtseins — dies alles und noch mehr sind die Kennzeichen einer struktural christlichen Welt.

Bei dieser Betrachtung der Geschichte und der Säkularisierung im besonderen tritt der Gedanke der sog. „Heimholung der Welt“ in den Hintergrund; denn es geht hier gerade um die Freigabe der Welt in ihr eigenes weltliches Sein. Die „Heimholung“ könnte als Versuch erscheinen, die weltlichen Bereiche doch wieder ihnen fremd gegenüberstehenden ewigen Ordnungen zu unterwerfen; bei einem solchen Rückfall in die numinierte Welt wären die späteren Sünden sehr wahrscheinlich schlimmer als die ersten. Ich gebe nur ein Beispiel, das allerdings kraß ist: Es gibt zwei neuere katholische Arbeiten, die eine theologische Interpretation der Heimat, eine „Theologie der Heimat“ entwerfen...²⁷

Nicht zufällig hält ein so kritischer Philosoph wie Hermann Lübbe die Position von Metz, Gogarten u. a. für eine Möglichkeit, das Christentum wieder zu einem seriösen Gesprächspartner werden zu lassen²⁸. Lübbe verweist freilich auch auf gewisse gegenläufige Tendenzen im deutschen Katholizismus, die in neuabendländischem Widerstand gegenüber der Neuzeit die Rückkehr zu den traditionell-christlichen Positionen propagieren²⁹. Anders als solche kommunikationsfeindlichen Restaurationsversuche ermöglicht die Metz'sche Konzeption die kulturelle, geschichtliche, soziale Solidarität zwischen Christen und Nichtchristen, die in der

²⁶ Vgl. J. B. METZ, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: *Weltverständnis im Glauben*, a. a. O., 60 f.

²⁷ Vgl. R. LANGE, *Theologie der Heimat*. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Salzburg 1965; F. MANTHEY, *Heimat und Heilsgeschichte*. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. Hildesheim 1963

²⁸ Vgl. H. LÜBBE, *Säkularisierung*, a. a. O., 117—127

²⁹ Vgl. ebd. 128—130

gegenwärtigen Welt eine Vorbedingung dafür bildet, daß die christliche Botschaft selbst nicht länger als Anachronismus übergangen werden kann.

Aber, so könnte man jetzt prinzipiell einwenden, warnt nicht das Neue Testament davor, sich der Welt gleichförmig zu machen? Dieser Einwand kann hier rasch zurückgewiesen werden, denn er beruht auf einem massiven Mißverständnis des paulinischen und johanneischen Weltbegriffs. Paulus und Johannes warnen vor dem kruden, dumpfen Sich-Überlassen an die Weltlichkeit, an das Nur-Faktische, vor einer Haltung also, die die Immanenz absolut setzt, die man indes wohl schon allzu modern interpretiert hätte, würde man sie als Säkularismus bezeichnen. Jedenfalls betreffen die neutestamentlichen Vorbehalte gegenüber der Welt nicht jene Ebene, auf der sich die Problematik der Säkularisierung befindet.

Es soll am Schluß noch kurz die Rede sein von den Folgerungen, die sich aus der neuen Bewertung der Säkularisierung, die in beiden Konfessionen an Boden gewinnt, ergeben: Zunächst könnten wir als Katholiken verständiger werden gegenüber den Forderungen, die sich in den säkularistischen Philosophien anmelden: im Existenzialismus, Positivismus, Agnostizismus, Marxismus; das gleiche gilt im Hinblick auf den neuzeitlichen Atheismus. Es gibt jedoch auch nicht wenige Konsequenzen, die sich für die Selbstdarstellung der Kirche im Inneren nahelegen: Die vielfachen Erscheinungen mythischer Religiosität könnten durchschaut und zurechtgerückt werden, die Magie und der auf das Jenseits gerichtete Heilsindividualismus im sakramentalen Leben und in der Volksfrömmigkeit überhaupt könnten eingedämmt und vielleicht sogar überwunden werden, und den personal-intersubjektiven Verhaltensformen müßte die ihnen gebührende Hochschätzung eingeräumt werden. Man mag bezweifeln, daß diese und andere Folgerungen gezogen werden, wenn auch heutzutage bekanntlich manches geschieht, was man noch vor zehn Jahren in der katholischen Kirche buchstäblich nicht für möglich halten konnte. Es ist eben außerordentlich schwer, einen Koloß auch nur geringfügig zu bewegen; auch ist die Diskrepanz zwischen dem Erkannten, dem prinzipiell Möglichen und Denkbaren auf der einen und den faktischen Gegebenheiten auf der anderen Seite ungeheuer groß.

Wenn man die Zukunft der Kirche aus den beschriebenen Zusammenhängen heraus zu verstehen sucht, wird man hin- und hergerissen zwischen optimistischer und pessimistischer Grundstimmung. Wenn man sich von den Äußerlichkeiten nicht täuschen läßt, weil man die Hinterhöfe der Kirche kennt, kann man jenem leichtfertigen Reform-Optimismus nicht trauen, der inzwischen auch von den sonst meist Konservativen geteilt wird. Zwar wäre es ungerecht, in Ansehung alles dessen, was sich in der katholischen Mentalität und auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens im Laufe der letzten zwanzig — oder auch hundert — Jahre gewandelt hat, alle Hoffnung fahren zu lassen; aber dennoch kann man die Melancholie und die Traurigkeit nicht ersticken, die der stets bleibende Tribut sind, den jeder zahlen muß, der Jesus und seine Kirche liebt. Immer noch sitzen wir an Babylons Flüssen und weinen, wenn wir Zions gedenken.