

## SÄKULARISIERUNG UND MYSTIK

Bemerkungen zu zwei neuen Büchern

von Heinz Robert Schlette

Es ist nicht nur eine Erscheinung der Mode, daß sich die theologische Diskussion in so starkem Maße dem Thema „Säkularisierung“ zugewandt hat. Wer die Problematik sorgfältig verfolgt, gerät alsbald vor die fundamentale Frage, ob die Säkularisierung, konsequent zu Ende geführt, in einen atheistischen Säkularismus hineintreibt oder ob sie auch künftig Möglichkeiten der „Religion“ zuläßt. An Hand zweier neuer Werke soll diese Frage hier lediglich in ihrer Bedeutsamkeit und Aktualität herausgestellt werden. Die beiden Bücher, die wir unter einem einigenden Gesichtspunkt betrachten, scheinen auf den ersten Blick nach Form und Inhalt sehr verschiedenartig und daher kaum vergleichbar zu sein. Unsere kurze Überlegung soll indes zeigen, daß der erste Eindruck nicht berechtigt ist; würden wir die beiden Arbeiten separat rezensieren, begäben wir uns der Chance, durch die Zusammenschau ein Problem anzuvisieren, das heute unbedingt der kritischen Erörterung bedarf.

Blicken wir zunächst auf das Werk des niederländischen reformierten Theologen

AREND TH. VAN LEEUWEN: *Christentum in der Weltgeschichte*. Das Heil und die Säkularisation. Kreuz-Verlag/Stuttgart-Berlin 1966. 372 S., Ln. DM 25,—; englischer Titel: *Christianity in World History*.

Es handelt sich um eine breit angelegte soziokulturelle und zugleich geschichtstheologische Untersuchung, die durch die Interpretation von zwei- bis dreitausend Jahren menschlicher Geschichte ein Konzept zum Verständnis der Gegenwart und der überschaubaren Zukunft gewinnen will. Das Buch ist reich an Hinweisen auf einschlägige Literatur, aber wegen seines eher pragmatischen als spekulativen Charakters vortrefflich geeignet, über die „Fachwelt“ hinaus eine lebhafte Diskussion zu entfachen.

Die Grundthese ist nicht völlig neu oder originell, aber darauf kommt es nicht immer an. Sie lautet etwa so: Die bisherigen kulturphilosophischen und kulturanthropologischen Entwürfe (vgl. 17—35) haben die Rolle des Christentums in der Geschichte aus unterschiedlichen Gründen nicht richtig eingeschätzt. Nun sind wir heute in der Lage — und zwar nicht bloß als Theologen —, auf der Basis des Alten und Neuen Testaments (vgl. 39—103) klarer als früher zu begreifen, daß das Wesen der „westlichen Zivilisation“ — der Terminus „westlich“ wird durchaus kritisch eingeführt (vgl. 32—38) — in der Überwindung sogenannter „ontokratischer“ Verstehens- und Deutungsmodelle besteht (vgl. 114—144), d. h. daß das Westliche an deren Stelle die Mentalität und Realität des „Technokratischen“ setzt (309, 323 f). Dieser Vorgang ist revolutionär, er bedeutet das Ende einer Ära, die mit der „neolithischen Revolution“ begonnen hat

(vgl. 107, 308—310). Jetzt gilt es, daß die Christen lernen, die säkularisierte, technokratische Zivilisation als *ihre* Welt zu erkennen (312 f); daß sie nicht versuchen, sich an Welten anzupassen, in denen noch die nicht-christlich-nichtwestlichen ontokratischen Strukturen dominieren (330 f, mit Bemerkungen gegen die „orientalische Theologie“); daß sie nicht auf die nichtchristlichen Religionen Hoffnungen setzen, deren negative Einschätzung bereits durch die Erzählung vom Turmbau zu Babel vorgegeben sei (vgl. 114—119, 322, auch 265—305); daß sie vielmehr auf die Seite des Technokratischen, also der modernen Weltzivilisation treten (deren Genese vom Römischen Reich bis zur kommunistischen Revolution in einem randvollen Kapitel geschildert wird, vgl. 195—263); daß sie sich darüber im klaren sein müssen, daß die Ideologien herrschen werden, wenn es der Theologie nicht gelingt, diese Zeit zur bewußten Annahme dessen zu bringen, wem sie sich in ihrer Eigenart verdankt (vgl. 335).

Im einzelnen ließen sich zahlreiche nützliche und erhellende Analysen aus diesem umfangreichen Buch erwähnen, z. B. die Erörterung des indischen *horror individuationis* (132—134), des ontokratischen Staates (120—125), des griechischen Daseinsverständnisses (93—102), des westlichen Einflusses auf die islamische Welt (290—302). Andererseits aber sind einige Schwächen zu beanstanden: Man kann nicht einfach BULTMANN ignorieren und die Problematik des modernen Christentums wie auch der nichtchristlichen Religionen einseitig von BARTH und KRAEMER her beurteilen (vgl. 314—327); es befremdet, daß katholische Autoren fast überhaupt nicht berücksichtigt werden; ob man sagen kann, die *karma*-Lehre sei „nicht weniger wissenschaftlich . . . als das Gesetz von der Erhaltung der Energie, das bis in das zwanzigste Jahrhundert als Grundgesetz der modernen Naturwissenschaften galt“ (133), wird man bezweifeln dürfen. Wichtiger als solche (zu vermehrenden) Einwände scheint mir für unseren Gesichtspunkt etwas anderes zu sein: Das Buch erweckt den Verdacht, bei aller Modernität im Grunde doch eine fragwürdige Apologetik zu betreiben. Die säkularisierte Welt wird als christliche in Anspruch genommen, und zwar auf eine so unvermittelte Weise, daß dies auf christlicher Seite Skepsis hervorrufen muß und daß Atheisten und Agnostizisten die These nur kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen können. Daß VAN LEEUWEN die *God-is-dead*-Theologie noch nicht beachtet hat (sein Buch erschien erstmalig 1964) und, wie gesagt, die Entmythologisierung außer Betracht läßt — wenn wir einmal von der selbst in integralistischen Kreisen inzwischen geläufigen Entmythologisierung etwa der biblischen Urgeschichte und ähnlichem absehen (vgl. 42—60) —, trägt unbeabsichtigt zu dem Eindruck bei, der Verfasser rede einer Christlichkeit der westlichen Welt das Wort, die in sich längst unglaubwürdig geworden ist. Überhaupt tritt das Christliche selbst allzu unmotiviert hervor — eine alte Schwäche aller evangelischen, zumal der dialektischen Theologie. Wenn aber so getan wird, als gebe es praktisch eine Entchristlichung überhaupt nicht, so wird die Differenz von existenzieller und strukturaler Christlichkeit schlicht übersehen oder verharmlost, also die Problematik

der „Denkform“<sup>1</sup>, durch die eine formale Charakterisierung der westlichen Zivilisation gegeben wird — aber eben nicht mehr als dieses. Mit Recht wird natürlich der Säkularismus abgelehnt, aber der Gegensatz zwischen Satan und dem Herrn, wie VAN LEEUWEN ihn verwendet (314 f), ist in dieser präsäkularisierten und nicht-entmythologisierten Form eher ein Rückfall in einen protestantischen Sünden-Dualismus als eine Möglichkeit, die Kämpfe, die dem Christentum in der säkularisierten Welt und Gesellschaft aufgedrängt werden, in verständlicher Sprache zu artikulieren.

Das Sprachproblem kommt bei VAN LEEUWEN ohnedies zu kurz, verglichen etwa mit VAN BUREN und der deutschen Theologie und Philosophie der Hermeneutik. Es wird somit ein Zwiespalt zwischen der theologischen Deutung unserer und der künftigen Zivilisation (bzw. Kultur) auf der einen und der theologischen Bestimmung der Aufgaben des Christentums im Dienst an dieser menschheitlichen Zivilisation auf der anderen Seite sichtbar, der unvermittelt und unbegriffen bleibt und zwar vor allem deshalb — das sei wiederholt —, weil VAN LEEUWEN die Säkularisierung allzu sehr als ein Geschehen außerhalb der Theologie zu betrachten scheint, welche in sich in einer gleichsam „barthianisch-ontokratischen“, d. h. mythologischen Form weiter bestehen soll. Polemisch könnte man sagen: Die Praxis bleibt oder wird profan, die interne Theorie mythisch.

Also: Die Säkularisierung wird bei VAN LEEUWEN grundsätzlich positiv gesehen; die westliche Zivilisation erscheint als Frucht des AT und NT; die Aufgabe besteht darin, diese Zeit zu erkennen und zur Erkenntnis ihrer selbst zu bringen und insofern das christliche Erbe in Besitz zu nehmen. Säkularismus und Atheismus sind abzulehnen. Der Herr muß den Satan überwinden. Die christliche Mission säkularisiert die nicht-christlichen Religionen und etabliert in *praxi* die technokratische Zivilisation, ohne sich in dieser Aufgabe zu erschöpfen. Auf unsere anfangs gestellte Frage zurückkommend, läßt sich bereits antworten, daß nach VAN LEEUWEN die Säkularisierung nicht zur säkularistischen Ideologie führen muß und führen darf. Dieser These kann man ohne Bedenken zustimmen. VAN LEEUWEN übersieht aber, daß die Säkularisierung in einen Agnostizismus führt, der künftig die politisch-theoretische Basis der Kommunikation in der westlichen Zivilisation, die sich weltweit ausbreitet, darstellen wird<sup>2</sup>. Ein solcher philosophischer und existenzieller Agnostizismus läßt Spielraum für Zustimmungen verschiedener Art, und eben deshalb werden in der säkularisierten Menschheit Verschiedenheiten der Spiritualität und der Religion bestehen bleiben, was nicht ausschließt, daß unter dem Druck der allgemein werdenden Technokratie in allen Religionen auch Veränderungen vor sich gehen werden. Die These VAN LEEUWENS von dem Schon-Überholtsein der Religionen ist einerseits das Resultat seines protestantischen dogmatischen Aprioris, andererseits eine

<sup>1</sup> Vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962) 41—52.

<sup>2</sup> Vgl. H. R. SCHLETTE, *Christen als Humanisten* (München 1967) 53—130.

allzu weitgehende Konzession an marxistische und positivistische Prognosen. Es ist nicht notwendig und sicher auch nicht möglich, den Religionen (einschließlich des Christentums) eine goldene Zukunft zu versprechen, aber umgekehrt ist VAN LEEUWENS Standpunkt keineswegs das zwingende Ergebnis der Interpretation der Säkularisierung, da die Problematik der Aporie und der Zustimmung übergangen wird (VAN LEEUWEN hätte sie mühelos wenn schon nicht in der katholischen Religionsphilosophie — NEWMAN, SCHELER, WUST —, so doch bei KANT und auch bei JASPERS finden können) und die religiösen und spirituellen Differenzen allzu dialektisch und futurologisch übersprungen werden.

Daß aber hierzu kein Recht besteht, kann das zweite Buch lehren, das hier beachtet werden soll:

HEINRICH DUMOULIN: *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Karl Alber Verlag/Freiburg-München 1966. 340 S., DM 38,80.

Hier haben wir ein Werk vor uns, das ganz anderer Art ist als das von VAN LEEUWEN. Der bekannte Verfasser des verbreiteten Werks über das Zen bietet hier aus intimer Kenntnis einen Einblick in den schwer zugänglichen Binnenraum der christlichen und vor allem der „östlichen“ Spiritualität. Würde man nicht aus der Erfahrung unserer Welt und unseres eigenen Lebens, daß es Säkularisierung gibt, so könnte man sie über der Lektüre dieses Buches vergessen oder uninteressant finden.

Als katholischer Theologe hat DUMOULIN von vornherein einen anderen Ausgangspunkt als VAN LEEUWEN, obwohl beide die Religionen aus Theorie und Praxis sehr genau kennen. DUMOULINS Untersuchungen sind von großer Sympathie für die asiatischen Religionen und ihre Erscheinungsformen geprägt, ohne daß die westlich-christliche Mystik vernachlässigt (vgl. das Kapitel über RICHARD von St. Viktor, 169—188) und einer oberflächlichen Nachahmung indischer und japanischer Meditationspraktiken das Wort geredet würde. Zugleich erscheint der eigene theologische Standpunkt als ein verlässlicher, nämlich als der des übernatürlichen Glaubens gegenüber den wahrhaft ehrenwerten Phänomenen aus dem Bereich des Natürlichen; es klingt sehr optimistisch, wenn DUMOULIN schreibt: „Der gläubige Christ . . . hat in seiner Weltanschauung einen sicheren Halt und vermag den Anstürmen des modernen Ungeistes standzuhalten“ (217). Man kann kaum ausschließen, daß hier die Säkularisierung mit all ihren Implikationen und Folgen unter die Wertung „moderner Ungeist“ subsumiert wird<sup>3</sup>, doch muß der Objektivität halber hinzugefügt werden, daß DUMOULIN das von VAN LEEUWEN und anderen diskutierte Säkularisierungsproblem hier thematisch nicht aufgreift. Ihm

<sup>3</sup> Diese Ansicht herrschte bis gegen Ende der fünfziger Jahre vor; ein besonders lehrreiches Beispiel ist ein Aufsatz des verehrungswürdigen Münsteraner Philosophen PETER WUST aus dem Jahre 1926, in dem die katholische Auffassung über die Neuzeit eine Form erhielt, die leider allzu lange wirksam blieb; vgl. P. WUST, *Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart*, jetzt in: P. WUST, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Vernekeohl, Bd. VI (Münster 1966) 106—177.

geht es um eine Untersuchung, in der die subtilsten Differenzen europäisch-christlichen und asiatischen Wesens herausgestellt werden.

Nach der einführenden Beschreibung der besonders in Japan anzutreffenden Weisheit, die sich im Verhältnis zur Natur und in dem Verlangen nach Stille zeigt (13—27), wie man es in Europa von der japanischen Malerei und Dichtung her ein wenig kennt, und nach einer theologischen Besinnung über die Interpretation der nichtchristlichen Religionen, bei der DUMOULIN mehrfach deren „adventlichen“ Charakter hervorhebt (32—48), vergleicht er im 1. Teil seines Werkes die östliche und westliche Mystik an Hand der Motive der Befreiung des Geistes, der intuitiven Erkenntnis und der Berührung des Absoluten (54—126). In dem 2. und 3. Teil behandelt der Verfasser in sehr instruktiver Weise (einige Wiederholungen müssen nicht einmal als störend empfunden werden) die Hauptformen der buddhistischen Meditation (nämlich die Meditation im Theravāda, den Zen-Weg und das Anrufen des Namens im Amidismus) (191—222), die Probleme des Kosmischen im Zusammenhang mit der Erfahrung des Selbst (129—156) und die der Personalität (157—168) sowie die Eigenart der Zen-Mystik, vor allem das Zazen, das mit dem Jesusgebet verglichen wird, und die Kōan-Praxis (vgl. 223—256). In diese Darstellungen fügt DUMOULIN sehr behutsam da und dort seine christliche Sicht ein, bisweilen bringt er vornehm eine Kritik an (vgl. 257—277, 278—288), die insbesondere auf die in der Literatur vielfach erörterten Fragen der Differenz zwischen Gott, Welt und Selbst, der Begründung von Sittlichkeit, Schuld und Reue sowie auch der Gestalt der christlichen Liebe hinzielt. Die christliche Liebe wird nicht zur Humanität säkularisiert, sondern als Bipolarität der Liebe zu Gott (auch als *theologia negativa*, vgl. 110—124) und der Liebe zum Nächsten gekennzeichnet. So sehr diese „Zweiheit“ der Liebe deshalb berechtigt ist, weil sie vor Radikalisierungen und Vereinfachungen schützt, so wäre sie doch von der neutestamentlichen Religions- und Kultkritik und dem Gedanken der Verwirklichung der Gottesliebe als Menschenliebe her (vgl. Mt 22, 38 f; 25, 31—46) über eine bloße Doppeltheit der Gestalt der Liebe hinauszuführen zum Verständnis einer dialektischen Einheit, deren intellektuelle Durchdringung nicht minder Schwierigkeiten bereitet als ihre praktische Verwirklichung.

Der Religionswissenschaftler wird übrigens mit besonderem Gewinn zwei Texte lesen, die DUMOULIN als Anhang seines Werkes veröffentlicht: Das japanische *Merkbuch für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan* sowie den Bericht einer „vorchristlichen mystischen Erfahrung“, ebenfalls aus Japan, der unter dem Titel *Der große Gott des Gartens* vorgelegt wird (291—326).

Auch DUMOULINs Werk ist reich an Informationen und theologischen Reflexionen<sup>4</sup>. Von VAN LEEUWENS Buch hebt es sich vor allem durch die

<sup>4</sup> Ergänzend sei auf die Studien von É. CORNELIS über Christentum und Buddhismus hingewiesen, in: *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen* (Paderborn 1967) (frz. Paris 1965), 93—185.

positive Deutung der nichtchristlichen Religionen ab, deren Angebot an den Menschen DUMOULIN immer wieder mit den Worten „Weg“ und „Heilsweg“ benennt. DUMOULIN deutet an, daß das Christliche gegenüber diesen Wegen wie ein außerordentlicher Weg, ein besonderer Weg erscheint<sup>5</sup>, von Gott in besonderer Weise disponiert, aber deswegen die übrigen Wege nicht schon disqualifizierend (188). Ob es aber glücklich ist, die hier für den Glaubenden (nicht für den Religionswissenschaftler) geltende Unterscheidung der Wege terminologisch und sachlich mit der Unterscheidung einer „Gnadenmystik“ von einer natürlichen Mystik deutlich zu machen (vgl. ebd.), scheint uns fraglich. DUMOULIN selbst empfindet das Problem, wenn er in Fußnoten auf KARL RAHNERS Begriff der „legitimen Religion“ (40) und des „übernatürlichen Existentials“ (134, vgl. 167) kurz zu sprechen kommt. In der Tat könnte von diesem Ansatz her die Interpretation DUMOULINS noch einen wichtigen Schritt weitergeführt werden.

Blicken wir jetzt noch einmal auf die beiden Werke zurück, deren Gehalt hier in keiner Weise ausgeschöpft werden kann. Es sind auf ihre Art gelungene und bedeutsame Bücher, aller Beachtung wert. Grundsätzlich stimmen wir mit DUMOULINS Weise, über die Religionen nachzudenken, — die auch diejenige des Konzils ist — voll überein und befinden uns hier also im klaren Gegensatz zu VAN LEEUWEN. Wir können jedoch VAN LEEUWENS (im einzelnen durchaus angreifbare) These von der Säkularisierung als der christlich inspirierten Verwestlichung der Welt und auch der Religionen in ihrer geschichtstheologischen und soziologischen (und keineswegs nur pastoralen und pädagogischen) Problematik nicht übergehen. VAN LEEUWEN selbst überfordert seine These, wenn er die Entchristlichung doch wohl apologetisch bagatellisiert; DUMOULIN dagegen sieht die Entchristlichung deutlich, scheint sie aber einerseits zu sehr als ein „ethisches“ Problem zu betrachten und andererseits (obwohl dies schwer zu vereinen ist) scheint er sehr hohe Erwartungen zu hegen, wenn er z. B. schreibt: „Wir stehen in Asien und besonders in Japan vor dem noch ungelösten Problem, wie das Christentum in einem hochentwickelten Kulturland und der modernen pluralistischen Gesellschaft noch einmal volkstümlich werden kann“ (46 f).

Bei allem Respekt vor dem missionarischen Ernst, der in diesem Satz enthalten ist, scheint uns KÜNGS These von der Kirche als Minderheit<sup>6</sup> sowohl theologisch zutreffender (auch von der Gnadenlehre aus) wie auch missionspraktisch realisierbarer und damit auch „befreiender“ und in dem augenblicklichen Dilemma sogar tröstlicher. Die sich von hier aus ergebende Theologie des Zeugnisses, des Zeichens, der Stellvertretung, des Angebots (welche Titel jeweils das eine „Wesentliche“ unter verschie-

<sup>5</sup> Vgl. H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1963) 81—112.

<sup>6</sup> Vgl. H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*. Die Kirche unter den Weltreligionen (Einsiedeln 1965).

denen Gesichtspunkten nennen) ist alles andere als ein säkularistisch-humanistischer „Ausverkauf“, aber auch als die traditionelle Forderung (oder gar Utopie?) des „christlichen Humanismus“, vielmehr eine glaubwürdige und demütige, den Bedingungen unserer Epoche nicht schmeichelnde, aber sie doch ernstnehmende Form christlicher Präsenz und Mission. Freilich muß auch dieses Selbstverständnis des Christlichen auf richtig gelebt sein und es darf nicht als Vorwand für einen neuen Triumphalismus dienen. Diese hier nur angedeutete, aber schon nicht mehr ganz neue theologische Konzeption könnte auch zwischen der Position VAN LEEUWENS und der DUMOULINS vermitteln — eine Aufgabe, die gelöst werden muß. Säkularisierung und Mystik sind nicht notwendig einander widersprechend; dies wird man besser begreifen, wenn man schärfer zu unterscheiden beginnt zwischen den geschichtlich-kulturellen Bedingtheiten, Möglichkeiten und Grenzen des Menschen, die die Philosophie und die empirischen Wissenschaften erarbeiten, und den Positionen, die der Mensch einnehmen kann, wenn er aus freier, aber verantworteter Einsicht die Ebene des Positiven und Rational-Philosophischen transzendiert — zu jener Ebene, die nicht nur diejenige der neueren Ideologien und Weltanschauungen sein muß, sondern auch die der sich regenerierenden klassischen Religionen und der Mystik sein kann. Hier liegen zahlreiche Fragen und Probleme, auf die dieser kurze Beitrag lediglich hinweisen wollte.

#### **Studenten-Abonnement**

Ab 1968 kann die ZMR von Studenten im Jahresabonnement zum ermäßigten Preis von DM 16,— bezogen werden. Der Studentenpreis für Einzelhefte wurde auf DM 4,50 festgesetzt.