

Säkularisierung als Frage an die Theologie

Wir sind gewohnt, mit dem Begriff Säkularisierung ein Geschehen recht materieller und der Kirche feindseliger Art zu verbinden. Mit dem Westfälischen Frieden begann, was dann im Zuge der Französischen Revolution im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 vollendet wurde; die Fürsten, die ihre linksrheinischen Besitzungen abtreten mußten, wurden durch der Kirche entrissene und in diesem Sinn säkularisierte Güter schadlos gehalten. Was heute theologisch mit Säkularisierung gemeint ist, bewegt sich im geistigen Bereich der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt. So viel Fragwürdiges in der menschlichen Haltung sich damit allerdings verbindet, so erwächst das theologische Thema „Säkularisierung“ doch weithin einem ehrlichen Bemühen um eine offenbarungsgemäße Deutung sowohl der Kirche wie der Welt wie vor allem des Verhältnisses beider zueinander.

Etwa seit dem Ende des zweiten Weltkriegs gibt es, zunächst im protestantischen, in etwas anderer Weise aber auch recht stark im katholischen Bereich eine Theologie der Säkularisierung. Von Amerika her wurde dem durch die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie“ ein verschärfter Akzent gegeben. Man kann aber vielleicht auch sagen, die Theologie vom Tod Gottes mache nur ausdrücklich, was die Theologie der Säkularisierung voraussetzt. Denn diese ist in ihren schärfsten Ausprägungen ein Begraben Gottes in die Welt und die Mitmenschlichkeit hinein, sie schließt also ein, daß Gott irgendwie als tot angesehen wird.

Mit der Säkularisierung, wie sie heute verstanden und vertreten wird, ist ein weithin berechtigtes Anliegen gemeint. Andererseits wird man doch dem Vorbehalt des Neutestamentlers Heinz Schürmann zustimmen: „Das pneumatische Gegenüber der Gläubenden zum Kyrios läßt sich nicht reduzieren auf ‚Mitmenschlichkeit‘ und die Christusbotschaft entsprechend nicht auf eine Theologie des ‚Seid-nett-zueinander‘.“¹

Im folgenden sollen einleitend einige Antriebskräfte skizziert werden, die das komplexe Phänomen der Säkularisierung bestimmen. Im zweiten Teil wird versucht, die Säkularisierungstheologie aus ihrer geistigen Herkunft zu charakterisieren. Der dritte Teil soll mit einigen kritischen Überlegungen und Hinweisen abschließen.

¹ H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“, in: *Der Seelsorger* 38 (1968) 38–48; 89–104. Zitat 98.

Antriebskräfte zur Säkularisierung

1. Die Darstellung der verschiedenen geschichtlichen und aktuellen Komponenten, die das Phänomen der Säkularisierung so komplex erscheinen lassen, sei mit einem Zug begonnen, der auf den ersten Blick sehr am Rand zu liegen scheint, nämlich mit dem, was wir im Bereich des kirchlichen Lebens mit „Verweltlichung“ zu bezeichnen pflegen. Daß ein vom Glauben der Kirche geprägtes Leben sich immer wieder der Welt im johanneisch-paulinischen, pejorativen Sinn zuzuwenden versucht ist, scheint zwar eine Frage der praktischen christlichen Lebensgestaltung, nicht aber der grundsätzlichen theologischen Deutung des Verhältnisses von Kirche und Welt, von christlichem Glauben an Gott und empirisch bestimmtem Wirken in der Welt zu sein. Aber immer wieder hat die praktische These der Verweltlichung die spiritualistische Antithese der Weltfeindlichkeit herausgefordert, so daß die Theologie der Säkularisierung sich geradezu als Synthese im Zug dieser Dialektik dartun kann.

Auch in seiner eigenen Sinnrichtung hat jener Trend zur Welt hin, den wir als Verweltlichung bezeichnen, die Säkularisierungsgeistigkeit unserer Tage gefördert und zum Zug kommen lassen. Verweltlichung ist die praktische Leugnung der wesentlichen Zweidimensionalität menschlicher Existenz, das heißt der Ausrichtung auf die Welt und des gleichzeitigen Stehens vor Gott, ist der simplifizierende Versuch, das menschliche Dasein eindimensional zu leben. Dieser rein praktische Versuch drängt zum ideologischen Überbau, wenn er vor dem menschlichen Gewissen bestehen will. Es ist kein Zweifel, daß die Säkularisierungsideologie unserer Zeit – auch ohne das, was dahinter steht, einfachhin schlecht machen zu wollen, muß man das wohl sagen – weithin den Eindruck eines solchen ideologischen Überbaus über einer Praxis macht, der die Zweidimensionalität menschlicher Existenz fremd oder kompliziert erscheint.

2. Zu diesen Faktoren aus dem praktischen Bereich kommen solche aus dem mehr grundsätzlichen, theologischen Bereich. Wir betrachten sie am besten von den beiden Seiten her, die in der ganzen Frage miteinander konkurrieren, dem Bemühen um ein gereinigtes Gottesbild und um eine Entsakralisierung der Welt.

a) Es gibt eine Tendenz zur Säkularisierung, die auf die ausdrückliche Gottesaussage um Gottes selber willen meint verzichten zu müssen. Diese säkularisierende Anonymisierung Gottes glaubt ein zu anthropomorphes Bild Gottes und ein zu ehrfurchtsloses Umgehen mit Gott wie mit einem verfügbaren Gegenstand korrigieren zu müssen. Das geht bis zu der Behauptung, ein kategoriales Sprechen über Gott sei unmöglich. Nun wird man gewiß festhalten, daß Gott mit keiner kategorialen Aussage so eingefangen wird, wie er ist. Aber er hat sich schließlich selbst in die kategorialen Aussagen seiner prophetischen Offenbarung bis zur Menschwerdung in Jesus Christus entäußert. In solcher Entäußerung setzt sich Gott selbst der Gefahr aus, daß Menschen, die eifersüchtiger über die Göttlichkeit Gottes wachen als Gott selbst, Gott fremd werden. Der Purismus des Sprechens von Gott, wie man ihn heute antrifft, will das Dilemma nicht mitmachen, in das Gott selbst sich stellt, wenn er Menschen in einer Welt schafft, und

„in der Offenbarung aus überströmender Liebe die Menschen anredet wie Freunde und mit ihnen verkehrt, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“².

b) Mehr noch als von der Reinigung des Gottesbildes her glaubt sich der theologische Säkularismus vom Glauben an Christus bestätigt, insofern er die Welt entsakralisiert habe. Durch den Glauben an Christus und sein Werk ist die Welt und das menschliche Verhältnis zu ihr von der Vorstellung eines von guten oder bösen dämonischen Kräften erfüllten und geleiteten Weltgeschehens befreit worden. Es geschah eine Entzauberung der Natur. Christus verkündet eine vom Vatergott erschaffene und von seiner Vorsehung durchwaltete Welt, in die hinein der Sohn Gottes als Unterpfand der Weltliebe des Vaters Mensch geworden ist. So hat Christus die Menschen in eine entsakralisierte Welt hinein befreit und selbst den Grund für eine gewisse Säkularisierung gelegt. Joachim Friese erinnert daran, daß „seit langem in Publikationen zur Frage der Säkularisation auf die Tatsache aufmerksam gemacht wird, daß die bisher erste und einzige säkularisierte Welt nur auf dem Boden der Christenheit entstanden ist“³, und daß „der christliche Glaube an den außerweltlichen Gott zugleich der Unglaube gegenüber den göttlichen Mächten der Welt ist“⁴. Und auf die Frage: „Ist also die moderne säkularisierte Welt als illegitimes oder als legitimes Kind des Christentums zu bezeichnen?“ gibt er die Antwort: „Die Haltung des säkularisierten Menschen ist gekennzeichnet durch seine Souveränität gegenüber Welt und Natur . . . Voraussetzung zu dieser Haltung, die antiken Menschen nur ausnahmsweise möglich war, ist, daß irgendwer oder irgend etwas ihn aus der religiösen Bindung an die göttlich-kosmischen Mächte befreit hat . . . Die Befreiungstat Christi hat einen doppelten, ambivalenten Sinn: Sie befreit den Menschen von allen religiösen Bindungen, denen er unterlag, und sie bindet wiederum den Menschen an Christus, den Befreier, dem der Gläubige von nun an immer verpflichtet bleibt.“⁵ Johann B. Metz bestätigt diese Auffassung aus katholischer Sicht. Er spricht von der „Wahrheit des Christusereignisses, derzufolge durch die Fleischwerdung Gottes das Fleisch erst ganz als ‚Fleisch‘, als Erde, als weltliche Welt, und Gott erst ganz in seiner transzendenten Weltüberlegenheit erscheint“⁶.

Charakterisierung aus der geistigen Herkunft

Nach diesen kurzen Hinweisen auf gewisse Antriebskräfte des Phänomens der Säkularisierung soll nun dieses Phänomen aus seiner geistigen Herkunft charakterisiert werden. Bei aller Gemeinsamkeit der theologischen Weltzuwendung in der evangelischen und katholischen Theologie muß es doch auf verschiedenem ideengeschichtlichen Hintergrund gesehen werden.

² Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“, Art. 2.

³ J. Friese, *Die säkularisierte Welt. Triumph oder Tragödie der christlichen Geistesgeschichte* (Frankfurt 1967) 26.

⁴ Ebd. 27.

⁵ Ebd. 54 f.

⁶ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz, München 1968) 28.

Es zeigt sich Gemeinsamkeit in der These, daß die Säkularisierung nicht, wie viele meinen, gegen den christlichen Glauben erfolgt, sondern gerade Konsequenz und Verwirklichung des christlichen Glaubens sei. So sagt etwa Friedrich Gogarten, die Säkularisierung sei ein Vorgang, „der sich ganz folgerichtig aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt“. „Eben in dieser Säkularisierung ereignet sich der erste gewaltige Ansatz zu einer Gestaltung der Welt und ihrer Wirklichkeit aus den Kräften des christlichen Glaubens, freilich mit all den Gefahren und Irrtümern, ohne die so etwas nicht möglich ist.“⁷ In frappierender Übereinstimmung damit stellt Johann B. Metz als katholischer Theologe der Theologie die Aufgabe: „Die Theologie hat freizulegen, daß und wie in dem geschichtlich unumkehrbaren epochalen Ansatz der neuzeitlichen Verwaltung der Welt der christliche Anfang nicht entfallen, sondern echt geschichtlich wirksam ist“⁸, was er dann mit folgender These beantwortet: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstanden ist und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grund, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.“⁹

In diesem Punkt also besteht eine erstaunliche Gemeinsamkeit. Aber der verschiedene Ausgangspunkt bestimmt doch die mehr protestantische Säkularisierungstheologie anders als die katholische, was beide nicht gegeneinanderstellt, sondern zu wichtiger Ergänzung führt. Man könnte die verschiedenen Bewegungsrichtungen, die in beiden Theologien zur Welt hingeführt haben, vielleicht von seiten der protestantischen Theologie mehr als „Freiheit zur Welt“¹⁰ und auf seiten der katholischen Theologie mehr als „Freilassung der Welt“ kennzeichnen – wobei die Zueignung beider Richtungen zur evangelischen bzw. katholischen Theologie nicht allzu exklusiv genommen werden darf.

1. In der *protestantischen* Nachkriegstheologie verbindet sich der Beginn des Bemühens um die Theologie der Säkularisierung vor allem mit Namen wie Paul Tillich, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer. Sie alle haben schon Jahre vorher theologisch bedeutsame Arbeiten geleistet. Gogarten ist eigentlich bekannter geworden durch seine ursprüngliche Verbindung mit Karl Barth und der entstehenden dialektischen Theologie. Er gründete mit Barth und Thurneysen im Jahr 1922 die Zeitschrift der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten“. Seine bedeutenden Beiträge zur Säkularisierungstheologie hat Gogarten in seiner dritten Schaffensperiode nach dem zweiten Weltkrieg geleistet¹¹. Es mag an der Belastung seiner dem Nationalsozialismus und den

⁷ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1958) 8.

⁸ Zur Theologie der Welt 14.

⁹ Ebd. 16 f.

¹⁰ So der Titel des Buches von A. V. Bauer, *Freiheit zur Welt. Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens* (Paderborn 1967).

¹¹ Vgl. vor allem: *Die Kirche in der Welt* (Heidelberg 1948); *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (Stuttgart 1952; 1956); *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953; 1958).

Deutschen Christen verhängnisvoll positiv zugewandten Vergangenheit liegen, daß diese Arbeiten der Nachkriegszeit nicht ganz die Beachtung gefunden haben, die ihrer wahren Bedeutung entsprochen hätte.

Bei Dietrich Bonhoeffer spiegelt sich geradezu in seiner eigenen theologischen Entwicklung die plötzliche Wandlung der evangelischen Theologie aus einem der Welt nicht gerade günstigen Erbe zur Welt hin. In seinen jüngeren theologischen Jahren empfand sich Bonhoeffer einigermaßen schockiert, als er bei einem Studienaufenthalt im Union Theological Seminary in New York 1930/31 erfahren mußte, wie wenig der amerikanische Protestantismus von der Theologie, wie sehr er dagegen vom Social Gospel bestimmt war. Diese Hinwendung des amerikanischen Protestantismus zum sozialen Engagement war praktische Hinwendung zum Innerweltlichen, aber keine Theologie der Säkularisierung. Man wird aber nicht fehlgehen mit der Annahme, daß sich hier ein Einfluß vorbereitete, der Bonhoeffer in der Zeit seiner Gefangenschaft in Berlin-Tegel – sein Biograph Eberhard Bethge setzt die Zäsur im April 1944 an¹² – zu seiner These von der „mündig gewordenen Welt“ führte, der eine „nichtreligiöse oder weltliche Interpretation“, ja wie er auch sagt, „eine religionslose Interpretation des Christentums“ gegeben werden müsse. So gab er der Arbeit, mit der er sich in der Zelle von Tegel zu befassen begann, den Arbeitstitel: „Nichtreligiöse Interpretation in einer mündig gewordenen Welt“. Seit Bonhoeffers Zeiten ist dann die Säkularisierungstheologie im protestantischen Raum weitergegangen, wobei ganz sicher das Moment des Religionslosen sich zwar auf Bonhoeffer zu stützen meint, sein eigenes Anliegen aber weithin überrollt hat.

Die Eigenart dieser vor allem im protestantischen Raum beheimateten Theologie der Weltlichkeit ist vom glaubens- und geistesgeschichtlichen Erbe des lutherischen Denkens bestimmt. Der Hintergrund, auf dem sich die Weltzuwendung der protestantischen Nachkriegstheologie der allgemein geistes- und lebensgeschichtlich längst erfolgten Säkularisierung theologisch annimmt, ist das reformatorische, vor allem lutherische Erbe einer Trennung von Glaube und Welt. Die reformatorische Theologie hat im Zeichen der „Nacht der Sünde“ eine negative Haltung gegenüber der Natur und der Welt entwickelt. Aus dem lutherischen Sündenverständnis der Zerstörung der menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zur Welt gestaltete sich das lutherische Geisteserbe gegenüber der Welt skeptisch, negativ oder doch so, daß Glaube und Welt, christliches und weltliches Leben in eine gewisse Zweiheit, in zwei Reiche auseinanderfielen (wenn auch Luther selbst wohl die zwei Reiche nicht so dualistisch verstanden hat). Eine Hinwendung zum Wirken in den Bereichen der Welt entsteht nicht in innerer Einheit mit theologischer Deutung, sondern mehr unter Aufgabe der theologischen Weltdeutung. Die Tendenz zur praktischen Tat und zum sozialen Evangelium im amerikanischen Protestantismus ist daher nicht theologisch begründet, sondern geht praktisch neben der Theologie her. Die Theologie der Säkularisation setzt hier eine Korrektur.

¹² E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Christ, Zeitgenosse (München 1967) 965.

2. Im *katholischen* Raum betont die Säkularisierungstheologie zwar zum Teil ähnliche Gesichtspunkte wie die protestantische, aber vom geistesgeschichtlichen Erbe her ist die Bewegung zu einer Theologie der Welt im katholischen Raum doch einigermaßen anders bestimmt. Es handelt sich hier nicht so sehr darum, daß die Theologie freigegeben wird zu einem Ja zur Welt – obwohl auch dieses Moment in der katholischen Welt-Theologie, vor allem bei Metz, nicht fehlt. Was aber, gerade auch im Zusammenhang mit den Bemühungen, die sich in der Konzilskonstitution „*Gaudium et Spes*“ niedergeschlagen haben, die katholische theologische Hinwendung zur Welt vor allem kennzeichnet, ist eine Freigabe der Welt, der innerweltlichen Existenz- und Lebensbereiche, aus einer integralistischen direkten Beherrschung durch Glaube und Kirche.

Natürlich kennt auch die katholische Tradition die Bedrohtheit der Welt und des Menschen in ihr durch die Sünde. Sie weiß um das, was Schoonenberg die Sünde der Welt genannt hat, von der der Mensch situiert ist¹³. „Unser christliches Verhältnis zur Welt ist wahrhaft kein unbefangenes und kein fraglos optimistisches.“¹⁴ Aber in der katholischen Tradition wirkt diese Betrachtung einigermaßen anders als in der protestantischen. Hat die katholische Theologie doch immer am bleibenden Bestand von Natur und Welt auch im Gefolge der Sünde, an der Bedeutung der Kreatur und der Welt für das Verhältnis des Menschen zu Gott, am sittlichen Anspruch auch der „Natur“ als Spiegel und Ausdruck des göttlichen Schöpferwillens festgehalten. Diese Position schien dann sehr leicht auch das Verhältnis des Menschen zur Welt recht unmittelbar in die überwachende und führende Kompetenz der amtlichen Kirche zu stellen, was dann einen gewissen Höhepunkt erlangte im antiliberalistischen Integralismus der letzten Jahrhundertwende, den Oswald von Nell-Breuning prägnant charakterisiert als „einen religiösen Totalitarismus, der aus dem Glauben (allein) die Antwort auf alle Fragen des privaten und öffentlichen Lebens entnehmen will, folgerecht den verschiedenen Kultursachbereichen nicht nur die absolute, sondern auch eine relative Eigenständigkeit abspricht und sie (oder mindestens die Betätigung der Gläubigen in diesen Bereichen) grundsätzlich der potestas directa der Kirche unterstellen will“¹⁵.

Eine solche Haltung, die die echte und bleibende Zwei-Einheit von Heil und Welt nicht recht wahrhaben will und eine Art Theokratie anstrebt, wie sie nicht einmal das Alte Testament gemeint hat – H. Renckens glaubt die Säkularisation auch als Thema des Alten Testaments aufweisen zu können¹⁶ –, hat im Lauf der Geschichte zu Fehlentscheidungen mit weitreichenden Folgen geführt. Das Zweite Vatikanum hat darauf eindringlich hingewiesen: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und

¹³ P. Schoonenberg SJ, *Theologie der Sünde* (Einsiedeln 1966) 115–141.

¹⁴ Metz a.a.O. 41.

¹⁵ *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2V (Freiburg 1960) 717.

¹⁶ H. Renckens SJ, *Säkularisation und Altes Testament*, in: *Bijdragen* 27 (1966) 412–421.

Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft.¹⁷ Wer geschichtlich zu denken und die Kirche als geschichtliche Wirklichkeit ernst zu nehmen bereit ist, wird solche Entwicklungen und Geschehnisse, aber auch die Erkenntnis und Anerkennung ihrer Irrtümlichkeit als geschichtlich notwendige Durchgänge auf dem Weg zur Selbstverwirklichung der Kirche zu betrachten wissen.

Hier bedeutet die katholische Säkularisierungstheologie, die sich auch im zweiten Vatikanischen Konzil niedergeschlagen hat, Freigabe der innerweltlichen Sachbereiche in ihre vom Konzil ausdrücklich so genannte Autonomie. „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß.“¹⁸

Säkularisierung: Ja oder Nein?

Haben wir nun also zur Säkularisierung Ja oder Nein zu sagen? Zu dieser Frage wollen die folgenden kritischen Bemerkungen weder Ablehnung noch schlechthinnige Bejahung dessen, was mit dem Anliegen der Säkularisierung verbunden ist, bedeuten, vielmehr die Berechtigung zugleich mit der Gefährdung darstellen.

1. Das Verhalten des Christen zur Welt ist begründet im Glauben an das Geschaffensein und Geschaffenwerden der Welt durch Gott. „Der Schöpfungsglaube gibt die Welt in ihrer Weltlichkeit frei und führt grundsätzlich zur Welterhellung, Weltaufklärung und Weltverfügung.“¹⁹

Die im biblischen Sechs-Tage-Werk bezeugte Gutheit der Welt ist nicht nur Gutheit im Sinn sittlicher Qualifikation: nichts Geschaffenes ist in sich sittlich minderwertig. Sie ist auch keine rein physisch-objektive Gutheit; diese ist im Gegenteil hinreichend problematisch, da jeder erfährt, wie viel physisch Schlimmes, Schmerzliches, Übles ihm aus den Dingen der Welt widerfährt. Die Gutheit, die der Schöpfungsglaube der Welt zuschreibt, kann man vielleicht eine personale Gutheit nennen. Sie besteht darin, daß „Welt“ keine bloß dingliche Vielheit von Sachen oder objektiven Geschehnissen ist.

¹⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“, Art. 36.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ J. Peitz, Säkularisiertes Denken – Präambel des Glaubens?, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 116 (1968) 113–120. Zitat 117.

Der Schöpfungsglaube deutet jene „paradoxe Immanenz des Transzendenten“, von der Paul Tillich spricht, in dem Sinn, daß die Welt nicht nur Wirkung, sondern Ausdruck ist: Wirkung des Schaffens und ständigen Durchwirkens der Welt durch ein personales Wesen, das sich zudem im Wort seiner Offenbarung nicht als anonyme, apersonale Kraft, sondern als personale Macht bezeugt hat. Zu ihm kann also der Mensch in der sachlichen Vielheit und den Ereignissen der Welt Du sagen. Gott hat die Menschen mit dem Auftrag, sich die Erde untertan zu machen, in die Welt hinein entlassen. Der Inhalt dieses Auftragsworts Gottes klingt dem Menschen aus der Welt, in der er steht, entgegen, gerade da, wo es die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der innerweltlichen Sachbereiche sind. Sind sie doch vom Schöpfergott der Welt eingestiftet. Sie befolgend darf der Mensch sich von Gott angeredet und aufgerufen wissen. Insofern ist der Unterschied von Sakral und Profan wirklich fragwürdig; aber nicht deshalb, weil es keine Sakralbereiche gäbe, sondern deshalb, weil auch die Welt nicht in dem Sinn profan ist, als wäre sie nicht Bereich der dienenden Begegnung mit Gott.

So ist „Welt“ nicht die bloße Sammlung der Dinge und Sachverhalte um uns her. Welt ist diese Sachwelt mit einer zweifachen personalen Beziehung: der Beziehung zu Gott, der sie für den Menschen bereitet und ihm als Auftrag übergeben hat, und der Beziehung zum Menschen, der die sachlich-menschliche Umwelt durch seine Entscheidungen zur Geschichte machen soll. „Welt“ ist also, gerade auch im biblischen Verständnis, nicht so sehr eine kosmologische, sondern eine anthropologische Wirklichkeit.

Was wir als Säkularisierung vollziehen können, ja müssen, ist das Ja zur Welt als Welt. Das bedeutet eine gewisse Entsakralisierung, aber nicht so, als wenn die Welt und der menschliche Dienst in Befolgung der innerweltlichen Eigengesetze nichts mit Gott zu tun hätte. Entsakralisierung vielmehr in dem doppelten Sinn: daß die Dynamik der Welt nicht dämonischen Sakralkräften zugeschrieben, sondern die Welt als sie selbst freigesetzt wird; und daß zweitens Welt und Gott nicht identifiziert, sondern Welt gerade in ihrem Nicht-Gott-Sein anerkannt wird. Andererseits wird Säkularisierung gerade durch die Anwesenheit Gottes in der Welt möglich und begründet, die drei Momente umfaßt: Das Eintreten der Welt aus dem Nichtsein zum Sein am Anfang; dies aber nicht deistisch verstanden, als wenn göttliches Schaffen sich an die von ihm begründete Welt abgegeben hätte, sondern bleibendes Wirken Gottes in der Eigendynamik der Welt einschließlich ihrer Entwicklung; und schließlich Dasein Gottes in der Welt, insofern die der Welt eigenen Strukturen, Möglichkeiten, Gesetzmäßigkeiten vom Schöpfergott eingestiftet und daher sein ständiger Anspruch an den Menschen sind, der sie erforschen, befolgen, auswerten und eben auch darin Gott begegnen soll.

2. Dieses Ja zu einer gewissen Säkularisierung darf nun aber nicht bestimmte Gefahren übersehen, die ihr innewohnen. Dabei sei ausgegangen von den beiden Bewegungsrichtungen von Säkularisierung, von denen bereits gesprochen wurde.

a) Der neuen Weltzuwendung einer Theologie, die eine dualistische Trennung von Glaube und Welt zu korrigieren sucht, wohnt die Gefahr inne, die Kirche und das von ihr vertretene Gottesverhältnis so in der Welt aufgehen zu lassen, daß sie praktisch

aufhört Kirche zu sein: Säkularisierung unter Aufhebung der eschatologischen Verkündigung durch das Sein und Handeln der Kirche in der Welt.

Ihre schärfste Ausprägung findet diese Gefahr da, wo man Gott als kategorial zu erfassende Wirklichkeit hat sterben lassen in die Mitmenschlichkeit oder in den Weltendienst hinein. Da wird doch wohl ignoriert, daß wir Menschen unser personales Leben in zwei Dimensionen ausdrücklich machen müssen: Das Umgehen mit der Welt entsprechend den ihr eingestifteten Eigengesetzlichkeiten als ausdrücklicher Gegenstand unserer Beachtung enthält das Du Gottes tatsächlich, aber unthematisch in sich. Es gibt aber Zeiten und Räume, in denen die du-hafte Begegnung mit Gott die Richtung unseres Denkens, Wollens und Tuns ausdrücklich bestimmt, während die Welt unthematisch und mehr unterbewußt mit einbezogen ist. Es darf nicht als Dualismus verschrien werden, daß beide Dimensionen menschlicher Existenz bei aller lebendigen Verbundenheit doch immer eine gewisse Zweiheit des ausdrücklichen Vollzugs bleiben müssen. Das gläubige Bewußtsein, in der Befolgung der weltlichen Eigengesetzlichkeiten tatsächlich Gott zu folgen und zu dienen, kann nicht lebendig bleiben, wenn nicht auch in der Besonderheit bestimmter Zeiten und Orte die betende Du-Anrede an Gott vollzogen wird. Umgekehrt soll die du-hafte Ausrichtung auf Gott dem Menschen jene Verwandtschaft und Vertrautheit mit Gott geben, die ihn in der Welt die Spur Gottes wittern und sein weltliches Wirken, insofern es weltgemäß ist, als Gehorsam gegen Gott vollziehen läßt.

Mit dem Genannten hängt dann auch das heute so starke In-Frage-Stellen des geistlichen Amtes in der Kirche zusammen: Daß das Amt eben als geistliches, sakramental mitgeteiltes Amt den Dienst „in persona Christi“ und die nicht nur funktionale, sondern auch existentielle und zuständige Darstellung des eschatologischen, also über das Welthafte hinausweisenden und hinausführenden Sinnes der Kirche zu realisieren hat; daß die kirchliche Gemeinde eben geistlich-eschatologische Gemeinde und daher nicht einfach nach Art einer zivilen innerweltlichen Gemeinde zu deuten ist, innerhalb deren es unter anderen auch die geistliche Funktion gibt.

Mit der wenn auch weithin berechtigten Säkularisierung verbindet sich die Gefahr einer Drangabe der eschatologischen Andersartigkeit der Kirche gegenüber der Welt. Säkularisierung verbirgt vielleicht doch nicht selten ein Sich-nicht-wohl-Fühlen in jener gewissen Fremdheit in der Welt, die mit der Sendung gegeben ist, der Welt und ihren Menschen die Nicht-Endgültigkeit ihrer Existenz zu verkündigen. Die notwendige Solidarität mit den Menschen und ihrem Elend darf über der angestrengten Bemühung, die Menschen und ihre Welt über ihr augenblickliches Elend in eine bessere Welt zu führen, nicht aus dem Auge verlieren, daß auch dieses Ziel kein endgültiges ist. Die berechtigte Faszination, die vom sozialen Engagement ausgeht, bedeutet hier eine echte Gefahr. Auch bei der jüngsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala vom 4. bis 19. Juli hat sie gewirkt. „In der Thematik stand vom ersten Tag an die Weltverantwortung der Christen weit im Vordergrund. Die Fragen nach der sozialen Gerechtigkeit, der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung

beherrschten die Diskussion so sehr, daß eigentlich theologische Probleme fast vollständig zurücktraten. Die Sektionsberichte wirken überall dort, wo sie sich mit theologischen Fragen befassen, merkwürdig blaß . . . Der Vorrang der auf die Welt bezogenen Fragen ist unübersehbar . . . In Uppsala wurden allerdings auch die Grenzen jedes kirchlichen Handelns sichtbar. Auf die Entscheidungen in Politik und Wirtschaft haben die Kirchen keinen ernst zu nehmenden Einfluß. So überzeugend die Forderungen sind, auf die sich die Delegierten in ihren Schlußberichten einigten, wie sollen sie durchgesetzt werden? . . . Hier wird die Problematik der Wahrnehmung des christlichen Weltauftrags sichtbar, und man fragt sich, ob der eigentliche Beitrag der Kirchen nicht auf einem anderen, ihnen spezifisch eigenen Gebiet liegt, nämlich in dem Versuch, die Mentalität zu ändern.“²⁰

b) Soviel zu Krisenpunkten in der Säkularisierung, insofern eine neue Hinwendung zur Welt einem gegenüber der Welt grundsätzlich reservierten Erbe oder einer gegenüber der Aufklärung und dem Liberalismus sich einigelnden Gettohaltung entgegengesetzt wird. Aber auch die Säkularisierung im Sinn der Freisetzung der innerweltlichen Sachbereiche aus einer integralistischen *Potestas directa* der Kirche in die ihnen eigene Autonomie verlangt die Beachtung gewisser kritischer Momente.

Als Gefahr droht hier vor allem der Versuch einer zu vereinfachenden Grenzziehung zwischen Glaube und Kirche einerseits und Welt andererseits. Auf Grund der Neuentdeckung oder neuen Anerkennung der innerweltlichen Eigengesetzlichkeiten gibt man sich leicht der Meinung hin, man könne die Grenze zwischen den Aufgaben- und Zuständigkeitsbereichen der Kirche als geistlicher Gemeinde und denen der Welt einfach ziehen ohne Beachtung von Gebieten, in denen sich beide Kompetenzen nicht nur berühren, sondern überschneiden.

Zunächst haben wir zu bedenken, daß wir weder von der Welt noch von Glaube und Kirche rein objektiv sprechen. Es handelt sich immer um den Menschen mit seinen Beziehungen zu dem ihn schaffenden Gott und zu der Wirklichkeit, der er eingestiftet ist. Welt bedeutet den Menschen, insofern er im Wirken nach den innerweltlichen Eigengesetzen Gott verantwortlich gegenübersteht. Da aber nun die Kirche eben diesen Menschen in seiner Beziehung zu Gott zu besorgen hat, ist sie nicht so einfach aus der Weltlichkeit des Menschen herauszuhalten. Nicht als wenn sie dem Menschen die Normen für die Verwirklichung der innerweltlichen Sachbereiche zu geben hätte; wohl aber hat sie in den Menschen das Bewußtsein zu wahren, daß sie in der Welt als einem von Gott bestimmten Bereich stehen, also Weltdienst als Dienst vor Gott zu realisieren haben. Hier kann es durchaus geschehen, daß die aus dem Naturgesetz – dieses sowohl als physisches wie als sittliches verstanden – erkannte Forderung Gottes, wie sie der Wissenschaftler im Ernst seines Umgangs mit der Welt erarbeitet, mit Normen, wie sie die Kirche als Folgerung aus dem Gotteswort oder als Schutz für seine Bewahrung glaubt festhalten zu müssen, in tragischen, auf dem faktischen Irrtum einer oder beider Seiten beruhenden Gegensatz treten kann.

²⁰ W. Seibel SJ, in einem Bericht über die Tagung im Bayerischen Rundfunk am 24. Juli 1968.

Zweitens darf die anti-integralistische Freigabe der Welt an ihre Weltlichkeit nicht übersehen lassen, wie viele Grenzbereiche es gibt, in denen sowohl die Welt ihre Eigengesetzlichkeit wie auch die Kirche kraft ihrer Sendung mehr als eine *Norma negativa* geltend zu machen hat. Diese Überschneidungsbereiche entstehen dadurch, daß es sich eben in beiden Bereichen um den Menschen handelt und daß das gnadenhaft-übernatürliche Heil, das die Kirche zu besorgen hat, zwar eigentlichst durch das innerkirchliche Wort und Sakrament vermittelt wird, aber doch bereitet und bewahrt wird durch das Einwirken auf den Menschen, wie es in Schule, menschlichem Gemeinschaftsleben, sozialem Engagement, Kultur und Kunst usw. ausgeübt wird.

Drittens gibt es eine Reihe von Wirksamkeiten, die früher einmal in direkterer Weise als heute Ausübungsweisen des Christlichen waren, während sie heute einen sehr viel weltlicheren Aspekt bekommen haben. Krankenhäuser und Wohlfahrtseinrichtungen waren in früheren Jahrhunderten unmittelbare Konkretisierungen christlicher Caritas, während sie heute sehr weltliche Bereiche sind, bei denen man fragen kann, ob die Kirche sie nicht mehr als bisher an die Welt abgeben sollte, während sie selbst die be-seelende, ihrer Sendung entsprechende seelsorglich missionarische Funktion in diesen Bereichen ausüben sollte. Das nämlich ist der Gesichtspunkt, der auch hier vor allzu vereinfachender Grenzziehung warnen muß: Solche Institutionen sind in besonderer Weise Mittel und Wirkbereich des missionarischen Auftrags der Kirche und rufen daher die Sorge der Kirche in besonderer Weise auf.

Besonders stark wirkt die Gefährdung dort, wo der einzelne Träger des geistlichen Amtes der Kirche in Funktionen gestellt ist, die ihrer Natur nach weltliche Berufsaufgaben darstellen, aber um der missionarischen Aufgabe willen als deren Wurzelgrund, Ausgangsbasis und Mittel übernommen werden, so daß der betreffende Mensch in Personalunion weltliche und kirchlich-geistliche Aufgaben als Beruf ausübt. So sehr oder gerade weil der Trend heute recht stark in die Richtung einer solchen Doppelung geht, wird man sich ernstlich fragen müssen, ob eine ernst zu nehmende Verwirklichung von beiden nicht eine Überforderung des menschlichen Einsatzes bedeutet. Die Kirche wird ihr geistliches Amt vornehmlich dadurch in den Dienst des kirchlichen Weltauftrags stellen müssen, daß es in der geistlichen Leitung, deren vornehmste und zentrale Gestalt der Dienst des Gotteswortes und des Sakraments ist, die Gemeinde und die einzelnen Menschen formt, die aus der innerkirchlich vermittelten Gottbegegnung zu Menschen wurden, die weltliche Berufsaufgaben als Gehorsamsleistung gegen Gott auszuüben fähig und bereit sind.

Es liegt im Ganzen der Verwirklichung einer recht verstandenen Säkularisierung ein breiter Bereich des Ermessens, in dem Gebrauchsanweisungen kaum gegeben werden können. Die positiven wie die kritischen Aspekte dessen, was Säkularisierung heißt, wollen dabei in gleicher Weise ernst genommen werden.