

Eugen Biser

Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß

Wenn der Säkularisierungsprozeß damit begann, daß der christliche Gottesglaube, wie Nietzsche urteilte, „unglaublich“ wurde, begann er, trotz gegenteiliger Beteuerungen, bereits mit Descartes, genauerhin mit seinem Versuch, die Sache der Philosophie von den bis dahin am höchsten geachteten Erkenntnisquellen, von Autorität und Tradition, abzukoppeln und auf sich selbst zu stellen. Nicht umsonst machte ihm Pascal den Vorwurf, Gott nur noch „systemimmanent“ und funktional ins Spiel gebracht zu haben: als theologische Hilfsstrategie, um den Brückenschlag vom denkenden Ich zur Welt bewerkstelligen zu können. Gott wurde somit zunächst noch in Anspruch genommen, aber nur noch mit dem, was sich durch ihn erklären ließ, nicht mehr mit dem, was er zu sagen hat.

Hier setzte die Offenbarungskritik der Aufklärung ein. Religion war für sie nur noch denkbar „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wie die berühmte Kant-Schrift (von 1798) schon im Titel sagt, nicht mehr jedoch im Rekurs auf eine Wahrheitsquelle, die im ungeschuldeten Akt einer göttlichen Selbstmitteilung wurzelte. Und an dieser Absage änderte sich auch nichts, als Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ (von 1777) den gewagten Versuch unternahm, Offenbarung als eine Art „Denkanleitung“ zu deuten: als göttliche Hilfsstrategie, die es dem Menschen ermöglicht, die Ziele seiner forschenden Vernunft „geschwinder und leichter“ als ohne sie zu erreichen.

Damit reduzierte sich der Wert der Offenbarung auf den einer pädagogischen Maßnahme. Sie förderte den Menschengest auf dem Weg zu den von ihm selbst gewählten und angestrebten Zielen; zu sagen hatte sie ihm nichts mehr. Das schlug sich unvermeidlich auf das Schicksal der religiösen Ideen nieder. Im selben Maß, wie sich die Offenbarungskritik der Aufklärung durchsetzte, verloren sie den ihnen aus der Gottesoffenbarung zukommenden Bedeutungsgehalt. Dennoch verschwanden sie nicht einfach, wie es in der Konsequenz des Vorgangs gelegen hätte, von der Bildfläche. Obwohl der Glaube unglaublich, die Hoffnung illusionär und die Liebe von innen her „erkaltet“ zu sein schien, mahnte Franz Schubert im Geist des aufgeklärten Humanismus immer noch:

Willst du dich nicht selbst entzweien,
halte fest an diesen dreien!
daß sich nie dein Himmel trübe:
glaube, hoffe, liebe!

Dabei mißt Schubert den „göttlichen Tugenden“ offensichtlich eine von ihrer theologischen Sinnbestimmung weit abweichende Bedeutung zu. Er sieht sie nicht mehr im Dienst der Vermittlung von Gott und Mensch, sondern, wie das Eingangswort „Willst du dich nicht selbst entzweien“ erkennen läßt, im Dienst menschlicher Selbstvermittlung. Wie konnte es zu dieser Bedeutungsverschiebung, diesem Sinnengewinn im Sinnverlust, überhaupt kommen, wie stellt sich dieser Vorgang im Einzelfall dar, und welche Konsequenzen ergeben sich gerade heute daraus?

Die Genealogie

Mit den Leitideen des christlichen Bewußtseins hat es eine komplexere Bewandnis, als zunächst zu vermuten ist. Sie sind keineswegs mit der Gottesoffenbarung „vom Himmel gefallen“. Denn im Zentrum der Offenbarung steht die Selbstaussage Gottes, nicht aber die Frage ihrer Vermittlung. Sie beschäftigte schon die jüdische Reflexion des Gottesglaubens, die in den Motiven des „Engels Jahwes“, des göttlichen Wortes, der Schechina und der Weisheit eine Mehrzahl von Antworten entwickelte. Hier zeigt sich bereits, daß es Gegebenheiten der Erfahrungswelt wie Wort und Weisheit oder Daten des Zwischenmenschlichen waren, die, auf den Offenbarungsgott bezogen, zu Formen der religiösen Vermittlung wurden. Das gilt genauso für die christlichen Vermittlungs- und Leitbegriffe, unter denen gleichfalls das Motiv der Weisheit und des göttlichen Wortes vorrangig zu nennen sind, mit ihnen zusammen aber auch Freiheit, Friede und, wie schon eingangs erwähnt, Glaube, Hoffnung und Liebe. Auch sie wurden zunächst im Umgang mit der Erfahrungswelt konzipiert und erst in der Übertragung auf die Offenbarungsordnung zu dem fortentwickelt, was sie schließlich bedeuteten.

Daraus erklärt es sich, daß diese Begriffe auch nach dem Sinnverlust, den sie durch den Säkularisierungsprozeß erlitten, nicht etwa, wie man doch annehmen sollte, zu sinnlosen Floskeln herabsanken, sondern ihr ideelles Eigenleben fortführten. Dies freilich nicht in der anfänglichen Bedeutungsform. Losgekettet vom Offenbarungsgedanken, wurden sie nicht einfach wieder das, was sie ursprünglich, vor ihrer Beanspruchung durch die Heilsbotschaft, einmal waren. Vielmehr blieben sie durch diese Zuordnung so sehr geprägt, daß sie jetzt ganz andere Sinnfunktionen übernahmen. Mehr noch, sie wurden vielfach zu ideellen Bestimmungskräften des säkularistischen Geistes, deutlicher noch gesagt: zu Formen der Selbstvermittlung dieses Geistes. Auffällig ist dabei allerdings, daß sich kein Schema nachweisen läßt, nach dem sich der Bedeutungswandel jeweils vollzog. Die Verdrängung des religiösen Sinns durch profane Gehalte nahm in jedem Fall einen eigenständigen, mehr oder minder dramatischen Verlauf. Das muß an einzelnen besonders markanten Beispielen nachgewiesen werden.

Die Transformation

Beim Versuch einer Exemplifizierung tut man gut daran, das relativ große Feld, auf dem sich das Schicksal der Ideen abspielt, unter dem Gesichtspunkt von „Homonymien“ und „Allonymien“ aufzugliedern, da sich in einzelnen Fällen die Bezeichnung änderte, in anderen jedoch durchhielt.

Kaum dürfte man wagen, das Feld der Homonymien mit einem Durchblick durch die begriffsgeschichtliche Entwicklung des Zentralbegriffs der Botschaft Jesu zu betreten, wenn der *Reich-Gottes-Gedanke* nicht durch Joachim von Fiore in einer Weise universalisiert worden wäre, die ihn auch für andere Kontexte fruchtbar werden ließ¹. Noch am nächsten steht dabei dem biblischen Ursprung der Versuch Johann Baptist Hirschers, die ganze Moralthologie auf den Reich-Gottes-Gedanken zu begründen². Eine schwebende Mitte zwischen Rückbindung und „Umwidmung“ hält dagegen schon die leit- und kennworthafte Anrufung des Gottesreichs durch die Jugendfreunde Hölderlin, Hegel und Schelling, die sich unter dem Motto „Reich Gottes“ voneinander verabschiedeten.

Für den Fortgang der in der Folge dramatisch verlaufenden Sinngeschichte gilt demgegenüber die Feststellung Karl Löwiths, daß Joachim so wenig wie nach ihm Luther vorhersehen konnte, „daß sein religiöses Vorhaben, die Kirche zu entweltlichen, in den Händen anderer sich in das Gegenteil verkehren würde: in die Verweltlichung der Welt, die gerade dadurch gefördert wurde, daß eschatologisches Denken auf vorletzte Dinge übertragen wurde“. Im einzelnen unterscheidet Löwith drei Phasen fortschreitender Sinnperversion: eine erste, die sich dadurch ergab, daß die Aufklärung die zeitgerechte Verwirklichung des Gottesreichs in dem von ihr in Gang gesetzten „Prozeß der Säkularisation“ erblickte; eine zweite, die durch die positivistische und materialistische „Verwandlung“ der „fortschrittlichen Denkformen von Lessing, Fichte, Schelling und Hegel“ gekennzeichnet war. Wohin die dritte und unzweifelhaft schrecklichste Phase führte, macht Löwith schließlich mit den Titelworten „Dritte Internationale“ und „Drittes Reich“ deutlich, während er gleichzeitig auf die pseudoreligiösen Formen des damaligen Führerkultes anspielt.

Als nicht weniger „griffig“ bietet sich der christliche *Geistbegriff* einer bedeutungsanalytischen Befragung an. Allerdings wurde er inzwischen so sehr zum gängigen Allgemeinbegriff, daß man sich kaum noch vorstellen kann, daß er erst durch seine christliche – insbesondere paulinische – Verwendung in den allgemeinen Sprachschatz einging. Weder die griechische noch die lateinische Philosophie reflektierte thematisch über den Geist. Eine eigene Monographie darüber verfaßte erst gegen Ende des Mittelalters Nikolaus von Kues, in der er den Laien über den Geist – „Idiota de mente“ – diskutieren ließ. Daß „Geist“ in der Folge zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie und Kulturtheorie aufrückte, so daß von „Geisteswissenschaften“, ja allgemeiner noch vom „Geistesleben“ gesprochen werden

konnte, war das Werk der idealistischen Reflexion und der romantischen Dichtung, die von einem Kollektivbewußtsein, von Hölderlin „Gemeingeist“ genannt, ausging, während Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ (von 1807) die gesamte Kulturgeschichte im Sinn einer geistigen Stadienlehre aufrollte und in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (von 1827) überdies den für die Kulturtheorie wichtigen Begriff des „objektiven Geistes“ prägte.

Bei Hegel zeichnet sich erstmals auch der Mechanismus ab, der zur Transformation der religiösen Leitideen führte, vorausgesetzt, daß man seine Dialektik mit Werner Beierwaltes als logisch-prozessualen Nachvollzug der christlichen Trinitätsvorstellung versteht³. Danach ist der dialektische Dreischritt durch zwei gegensätzliche Momente gekennzeichnet: durch das der „Anreicherung“ einer abstrakten Bestimmung (Vater) zu ihrer konkreten Vollgestalt (Geist) und durch das der Negativität, da für Hegel der Sohn von seinem trinitarischen Ursprung her auf den Weg der „Entäußerung“ verwiesen ist. Auf die Transformation der Ideen bezogen, erklärt sich daraus dann ebenso ihre Entfremdung vom christlichen Ursprung wie die Tatsache, daß sich in diesem „Abfall“ doch etwas von ihrer Positivität durchhält, so daß sie in ihrer säkularisierten Umwidmung zu neuer Effizienz gelangen.

Eng mit dem Begriff des Geistes verbunden ist derjenige der *Inspiration*. Ursprünglich als Begründung für die von allem profanen Schrifttum abgehobene Qualität der biblischen Bücher konzipiert, ging er, womöglich vermittelt durch Goethes „Faust“, in das ästhetische Vokabular über, wo er nun weniger eine ästhetische Qualität als vielmehr die spontane Eigengesetzlichkeit des literarischen Schaffensakts bezeichnete. Noch ganz im Bann des biblischen Inspirationsgedankens stehen dabei die intuitiven Erlebnisse, auf welche Hamann und Schleiermacher ihre literarische Produktion zurückführen: das „Londoner Erlebnis“ Hamanns (von 1758), bei dem ihm die Stimme des „in der Tiefe des Herzens“ seufzenden Gottessohns das „Labyrinth der Welt“ entwirren hilft, in das er sich verstrickt hatte; und die „Inspiration“, ohne die Schleiermacher, wie er in einer brieflichen Mitteilung klagt, die in seinem Kopf liegenden Ideen nicht ordnen und gestalten könne. Den Augenblick der Abkopplung markiert Goethes Faust, wenn er sich, noch auf dem Boden des biblischen Inspirationsbegriffs, aber bereits im Bann des großen Verneiners, in die Zuversicht flüchtet:

Mir hilft der Geist,
aufeinmal sehe ich Rat
und schreibe getrost:
Im Anfang war die Tat!

Demgegenüber hat das Inspirationserlebnis, aus dem nach Nietzsches wortgewaltiger Schilderung seine Zarathustra-Dichtung hervorging, nur noch im metaphorischen Sinn mit dem zu tun, „was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten“⁴. Während sich Nietzsche aber noch immer an die Sprache des alttestamentlichen Prophetismus anlehnt, ist in dem „namenlosen Sturm“, dem „Orkan im

Geist“, aus welchem Rilkes „Duineser Elegien“ hervorgingen, die Verbindung mit dem biblischen Wurzelgrund völlig abgerissen. Dennoch wird man die freisetzende, motivierende und – inspirierende Kraft in dieser abkünftigen Redeweise nicht unterschätzen dürfen. Nicht umsonst umkreisen die beiden großartigsten Operschöpfungen dieses Jahrhunderts, Hans Pfitzners „Palestrina“ (von 1917) und Paul Hindemiths „Mathis der Maler“ (von 1934), Glück und Not des künstlerischen Inspirations- und Schaffensakts.

Wenn man davon ausgeht, daß für Paulus der *Freiheitsbegriff* annähernd dieselbe Rolle spielt wie für Jesus das Wort vom Gottesreich, läßt sich zum Bereich der Allonymien kein besserer Zugang finden als der durch den Freiheitsbegriff gebildete. Dem christlichen Verständnis hatte freilich schon die griechische Freiheitslehre entscheidend vorgearbeitet. In ihrem Begriff von der „Autarkie“ schwang nicht nur das Moment der Unabhängigkeit mit, sondern auch das der Selbständigkeit im Sinn von „völliger Selbstverfügung ohne Verfüghtheit von anderen“⁵. Das führte Paulus zu seinem Schlüsselsatz: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Damit war gesagt, daß der Glaube an die Heilstat Jesu nicht nur von den Mächten der Fremdbestimmung emanzipierte, sondern auch einer Freisetzung für die Erreichung des letzten Sinn- und Werteziels gleichkam.

Auf der damit ausgelegten Bahn bewegte sich die gesamte Geschichte der Freiheitsidee, nur daß sich die Vorstellung von den Ursachen der Fremdbestimmung und von dem menschlichen Sinnziel bis zur extremen Gegensinnigkeit änderte. Für die christliche Freiheitslehre war, wie schon für den jüdischen Heilsgedanken, der Befreier Gott, der uns, wie der Kolosserbrief sagt, „der Macht der Finsternis entriß und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzte“ (Kol 1,13). Dabei wurde die „Macht der Finsternis“ anfänglich mit der antiken Schicksalsidee, dann aber immer mehr mit der als „Tod“ und „Teufel“ vorgestellten Dämonie des Daseins gleichgesetzt. Das änderte sich in dem Maß, wie im Zug der englischen Aufklärung der Ungedanke eines deistischen Gottesbegriffs den des christlichen Glaubens verdrängte. Jetzt stand Gott nicht nur der Menschheit als ferner Regent gegenüber; vielmehr wurde er zunehmend auch zum Inbegriff der auf ihr lastenden Repression, so daß der einstige Befreier zum Angriffsziel des Emanzipationsstrebens wurde.

Im Gefolge des von der Aufklärung gleichzeitig entworfenen deterministisch-mechanistischen Weltbilds kam es dann freilich in der französischen Philosophie zu einer bemerkenswerten Frontenverkehrung, da jetzt die Freiheit, die Charles Renouvier zum Zentrum seines Denkens erhob, nicht mehr gegen Gott, sondern gegen die in diesem Weltbild festgeschriebenen Zwänge verteidigt werden mußte. Gleichzeitig überholte Nietzsche jedoch diesen emanzipatorischen Freiheitsbegriff, als er in unübersehbarer Anlehnung an die antike Autarkievorstellung durch den Mund seines „Zarathustra“ lehrte: „Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ Gleichzeitig gab er dem

„Wozu“ dieser Freiheit eine extrem antichristliche Wendung, indem er seine Jünger dazu aufrief, anstatt dem Himmel „der Erde“ treu zu sein und damit ihr Erfüllungsziel in diesem und keinem anderen Leben zu suchen.

Wie kaum einmal sonst kommt hier der säkularisierende Mechanismus zum Vorschein, der den Geist der christlichen Freiheit in die Mentalität des Liberalismus verwandelte. Von seinem göttlichen Sinnziel abgekoppelt, richtete sich der Freiheitswille mit seiner emanzipatorischen Stoßkraft gegen innerweltliche Zwänge und Herrschaftsstrukturen, während er sich gleichzeitig zum Formprinzip liberaler Daseinsgestaltung konkretisierte. Auf der Basis einer positivistisch-utilitaristischen Denkweise verfaßte John Stuart Mill in seinem Traktat „Über die Freiheit“ (von 1859) die Programmschrift dieser Strategie, in der er die Prinzipien moderner Gedanken- und Pressefreiheit entwickelte. Nur zu bald zeigte sich allerdings, daß die auf sich selbst zurückgeworfene Freiheitsidee die Balance zwischen „Wozu“ und „Wovon“ nicht zu halten vermochte. Während der Liberalismus zum Inbegriff des emanzipatorischen Bewußtseins wurde, riß sein extremster Gegensatz, der Sozialismus, das positive Aufgabenfeld, die Erfüllung der menschlichen Daseinsziele, in einer höchst widerspruchsvollen Weise an sich. Denn überall dort, wo sozialistische Systeme die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmten, geschah dies um den Preis jener Freiheitsziele, die der Liberalismus auf seine Fahnen geschrieben hatte.

Neben dem Selbsterweis des Christentums als Religion der Freiheit steht seine Selbstbezeichnung als „Evangelium des *Friedens*“ (Eph 5,15), mit der es auf die tiefste Sehnsucht der Menschheit antwortete. In dieser Frage lassen sich zwei säkularisierende Entwicklungszüge nachweisen. Ein erster, der über die „Friedensklagen“ der Humanisten, insbesondere die „*Quaerela pacis*“ des Erasmus von Rotterdam (von 1517), und Kants Denkschrift „Zum ewigen Frieden“ (von 1795) in die heutige Friedensdiskussion hineinführt und durch einen progressiven Verlust der positiven Sinnbestimmung vom Frieden gekennzeichnet ist; und ein zweiter, der die Transformation des Friedensgedankens zum Toleranzprinzip mit sich brachte. Maßgeblich dafür dürfte die Friedensschrift „*De pace fidei*“ (von 1453) geworden sein, die Nikolaus von Kues unter dem Eindruck der Schreckensnachrichten von der Eroberung Konstantinopels verfaßte und die die Gefahr neuer Glaubenskriege dadurch zu bannen suchte, daß sie die religiösen Gegensätze zu unterschiedlichen Verehrungsformen (im Sinn des Prinzips der „*una religio in diversitate rituum*“) relativierte. Bei der Entwicklung des modernen Toleranzbegriffs, dem Lessing durch seine Ring-Parabel Vorschub geleistet hatte, ging freilich die Erinnerung daran verloren, daß die kusanische Versöhnungs-idee an die Fähigkeit gebunden war, im Anders das Nicht-Andere wahrzunehmen, also sein Anderssein als Weg zur Selbstbestätigung zu begreifen. Verloren ging somit das Wissen darum, daß Toleranz von ihrem Ursprung her als Kraftakt und nicht als Kompromißformel verstanden sein will.

Den für das Schicksal der in den Sog des Säkularismus geratenen Ideen klassischen Fall der *Hoffnung* aufgezeigt – und aufgeheilt – zu haben, ist das Verdienst des Heidelberger Philosophen Karl Löwith. Für ihn verwandelte sich die christliche Hoffnung aufgrund eines radikalen Gestaltwandels in das Prinzip der neuzeitlichen Kultur, den Fortschritt. Diese Transformation vollzog sich in zwei Schritten. In einem ersten, der ihrer Verweltlichung gleichkam, verlor sie ihr endzeitliches Sinnziel, die Ausrichtung auf das mit der Wiederkunft Christi endgültig anbrechende Gottesreich, und richtete sich statt dessen auf dessen innerweltliches Gegenbild: auf die Verwirklichung eines alle Wünsche und Bedürfnisse befriedigenden Wohlfahrtsstaats. In einem zweiten Schritt wandelte sich die solcherart säkularisierte Hoffnung vom Zweck zum Selbstzweck; das Verlangen nach Fortschritt wurde, wie Löwith formuliert, „selbst progressiv“. Das erläutert er mit den hellsichtigen Worten:

„Eine unheimliche Koinzidenz von Fatalismus und Fortschrittswille kennzeichnet jetzt alles Denken über den Fortgang der Geschichte. Der Fortschritt ist über uns verhängt, er ist uns zum Verhängnis geworden ... Er selbst, der Fortschritt, schreitet nun unaufhaltsam fort, wir können ihn nicht mehr aufhalten und umkehren.“⁶

Rückläufig fällt von hier auch Licht auf den Gestaltwandel, den die christlichen Leitideen im Zug ihrer Säkularisierung erlitten, auch wenn die Transformation in keinem Vergleichsfall so deutlich herausgearbeitet werden kann wie hier. Selbstverständlich gilt ähnliches auch für die mit der Hoffnung aufs engste verschwisterte Tugend der *Liebe*. Auch wenn sie von den Orgien, die der ideologisch gerechtfertigte und propagandistisch angeheizte Haß gerade in diesem Jahrhundert feierte, nicht gänzlich unterdrückt werden konnte, steht doch unbestreitbar fest, daß sie sich trotz des Rufs nach einer „Kultur der Liebe“ nicht auf der von Jesus geforderten Höhe zu halten vermochte. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß sie aus der Sprache der Politik ebenso wie aus den öffentlichen Umgangsformen, wenngleich nicht ersatzlos, verschwand. In reduzierter Gestalt lebt sie im Begriff der Solidarität weiter. Zweifellos wäre es ungerecht, diese als eine bloße „Kümmersform“ der Liebe zu bezeichnen. Denn dem Qualitätsverlust steht eine unübersehbare Ausweitung regionaler Art entgegen. Sie zeigt sich in der Neubewertung der Behinderten, in der Sorge um die Notleidenden der Dritten Welt und in dem schonenden Umgang mit der von den Menschen ausgebeuteten und mißhandelten Natur, der für viele Zeitgenossen zu einer selbstverständlichen Pflicht geworden ist. Zwar ist die Solidarität kaum mehr als ein Schattenwurf der Liebe, da diese nicht nur Rücksicht, Schonung und Fürsorge, sondern selbstvergessenen Einsatz und Hingabe fordert. Trotzdem kann es als politisches Hoffnungszeichen erster Ordnung gewertet werden, daß an die Stelle der Ideologie des Klassenkampfes das Bewußtsein der solidarischen Verbundenheit aller trat, und daß dieses Bewußtsein zunehmend im Begriff steht, die durch staatliche Grenzen, wirtschaftliche Unterschiede und ideologische Gegensätze entstandenen Differenzen zu überbrücken.

Die Integration

Wenn man sich an das Pauluswort erinnert: „Nun bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei“ (1 Kor 13,13), fällt die Tatsache auf, daß in dem damit angesprochenen Dreigestirn der *Glaube* bei den durchmusterten Leitideen fehlte. So sehr sich im Fall des Glaubens Irritationen, Beeinträchtigungen und Krisenerscheinungen nachweisen lassen, scheint der Säkularisierungsprozeß doch an seiner Substanz vorübergegangen zu sein. Weder gelang es ihm, ihn von innen her auszuhöhlen, noch ihn einem Gestaltwandel zu unterwerfen, wie dies bei der zum Fortschritt pervertierten Hoffnung und der zur Solidarität abgeschwächten Liebe der Fall war. Das läßt auf eine kaum noch zu erwartende Resistenz des Glaubens – auch als Idee – schließen. Während „Reich“ und „Geist“ einer sinnzerstörenden Umwidmung verfielen und „Freiheit“, „Hoffnung“ und „Liebe“ nur in transformierter Gestalt fortbestanden, blieb der Glaube, trotz aller Anfechtung, was er seinem Ursprung zufolge war, und dies auch angesichts der Tatsache, daß ihm die Offenbarungskritik im Einzugsfeld der Aufklärung den Boden entzogen hatte. Die naheliegende Vermutung, daß der von Hegel eingeführte, von Görres und Humboldt in Umlauf gesetzte und von Scheler zu philosophischen Ehren gebrachte Begriff „Weltanschauung“ als säkularistisches Surrogat für „Glaube“ gelten könne, erweist sich bei näherem Zusehen als gegenstandslos, da die Begriffsbildung nirgendwo eine antichristliche Spitze aufweist und die Vokabel, außer im Feld der nationalsozialistischen Propaganda, auch niemals einen mit dem Glaubensbegriff vergleichbaren Rang im allgemeinen Sprachgebrauch erlangte.

Wie kaum einmal sonst bewies das Christentum somit hier, bei diesem Grund- und Schlüsselbegriff, seine unzerstörbare Kraft. Allem Anschein nach kommt hier aber noch eine ganz andere Tatsache, die mit dem aktuellen Zustand des Säkularisierungsprozesses zu tun hat, ans Licht. Denn die Resistenz des Glaubens könnte auch auf ein Erlahmen dieses Prozesses schließen lassen. Auch dafür fände sich bei Löwith die längst schon vorgegebene Erklärung. Denn er sprach, wie erwähnt, schon zu einer Zeit, als der technische Fortschritt im Begriff stand, zum Sprung auf den Mond anzusetzen, für die damals herrschende Denkweise unbegreiflich, vom „Verhängnis des Fortschritts“. Inzwischen schloß sich die öffentliche Meinung stillschweigend seiner Auffassung an. Die Wissenschaftseuphorie, die den Wiederaufbau der Bundesrepublik begleitete, ist einer weitverbreiteten Skepsis gegenüber wissenschaftlichen und technischen Innovationen gewichen. Der Pfeil, der einer besseren Zukunft entgegenzufliegen schien, verwandelte sich in ein alle und jeden bedrohendes Damoklesschwert. Was Löwith damals als unverstandener Einzelgänger aussprach, ist inzwischen zur kollektiven Befürchtung geworden.

Wenn sich daraus eine zwingende Schlußfolgerung ergeben soll, muß nur noch

der Zusammenhang zwischen Säkularisierung und *Fortschritt* geklärt werden. Als säkularisierte Hoffnung steht der Fortschritt aber insgeheim im Gegensatz zur Gottesoffenbarung, die den Glauben fordert und zur Hoffnung bewegt. Insofern strebt er nach immer vollständigerer Aufhebung des Glaubens in Wissen. Er erwartet nichts mehr von der Erleuchtung des Glaubens und alles vom Licht der Vernunft. Deshalb zielt er von innen her darauf ab, die Auskünfte des Glaubens durch die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung zu ersetzen. So aber erweist er sich als die innerste Triebfeder des Säkularisierungsprozesses. Wenn es nun aber der allgemeinen Überzeugung entspricht, daß der Fortschritt anstatt zum Segen zum Fluch und Verhängnis der Menschheit wurde, ist dem Säkularisierungsprozeß buchstäblich das Rückgrat gebrochen. Dann mag er zwar noch aufgrund der ihm eigenen Schwerkraft eine Zeitlang seinen Fortgang nehmen, dies jedoch nicht mehr aufgrund seiner inneren Triebkraft. Dann steht er im Begriff des Erlahmens. Und dann wird sich seine innere Schwäche dort zuerst zeigen, wo das Christentum am stärksten ist: in seiner Konfrontation mit dem Glauben⁷.

Wenn es sich aber so verhält, muß einer neuen Strategie das Wort geredet werden. Dann wäre es grundverkehrt, wenn sich das Christentum noch länger defensiv, wie es bisher angezeigt war, verhalten würde. Eine offensive Grundhaltung ist vielmehr geboten. Und diese kann nur zum Ziel haben, die durch den Säkularisierungsprozeß verlorenen Positionen für die christliche Sache zurückzugewinnen.

Das ist freilich leichter gesagt als getan. Doch die Rückeroberung kann ganz unterschiedliche Formen annehmen. Es wäre vermessen, an eine Wiederherstellung der Verhältnisse zu denken, wie sie etwa zu den Zeiten der christlichen Einheitskultur, etwa auf der Höhe des Mittelalters oder im Zeitalter des Barock, herrschten. Und es wäre nicht nur vermessen, sondern auch unsinnig, da sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt und überdies gefragt werden muß, ob das Zerstörungswerk nicht Quellen freisetzte, die unter keinen Umständen mehr verschüttet werden dürfen. Es geht somit, anders ausgedrückt, nicht um eine Restauration, sondern um das Werk einer umfassenden Integration, durch die die christlichen Implikationen in den transformierten und verfremdeten Formen sichtbar gemacht werden. Es geht, noch einmal anders gewendet, um eine neue Lesart der durch den Säkularismus heraufgeführten und geprägten Situation. Worin könnte sie bestehen?

Ein Vergleich mit der glaubensgeschichtlichen „Vorzeit“ könnte zur Beantwortung dieser Frage verhelfen. Im Blick auf die vorchristlichen Verhältnisse sprachen die frühen Kirchenväter von einem „spermatikos logos“, einer in unzählige Fragmente zersplitterten und überallhin verstreuten Wahrheit. Mit dem Paulus der lukanischen Areopagrede (Apg 17,22 ff.) gingen sie davon aus, daß die Heiden in den Formen ihrer Frömmigkeit den ihnen noch unbekannten Christengott verehrten, und daß vieles von dem, was ihre Weisen erkannten und ihre Dichter be-

sangen, als Vorgriff auf christliche Wahrheiten zu gelten habe. Das patristische Theorem ist dazu angetan, Licht auf eine Situation zu werfen, die durch eine Fülle von deformierten, entleerten und zu Relikten herabgesunkenen christlichen Gehalten gekennzeichnet ist. In dieser Verfassung schreien sie geradezu danach, zumindest ideell auf ihre Urform zurückgeführt zu werden. Wenn das im Sinn der geforderten Lesart geschieht, führt das zu einem völlig neuen Bild vom Christentum, das dem bekannten wie dessen Schattenwurf gegenübersteht.

Neben dem authentischen Christentum gibt es dann das, was man im Anschluß an Formulierungen Karl Rahners als das „anonyme Christentum“ bezeichnen könnte. Gegenüber dessen manifester Form handelt es sich dabei um ein weitgehend in die gesellschaftlichen und ideellen Strukturen abgesunkenes Christentum, das lange vor Rahner durch Nietzsche entdeckt und als eine durchaus ernst zu nehmende Größe ausgemacht wurde. In dem Aphorismus „Neue Kämpfe“ seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ (von 1882) spricht er von dem „Schatten“, der von dem toten Gott zurückgeblieben sei und von den freien Geistern überwunden werden müsse; und er verdeutlicht das seltsame Bild in einer Vorstudie zu diesem Text mit dem Satz: „Man nennt ihn auch Metaphysik.“ Schließlich steigert er diesen Gedanken in der „Götzen-Dämmerung“ sogar noch zu der Befürchtung, wir würden „Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben“. Für ihn sind im abendländischen Kulturraum allenthalben Spuren des christlichen Gottesglaubens zu entdecken, weil dieser Raum davon auch noch nach dem säkularistischen Kahlschlag bis in seine Denk- und Sprachstrukturen hinein vom Christenglauben geprägt ist. Man könnte in seinem Sinn sogar sagen, daß erst der Verfall der „Aufbauten“ den Tiefgang der Fundamente und Untergründe offenlegte.

Die Spurensuche

Im Blick auf diese Vorstellung kann nun der Charakter der neuen Strategie klarer bestimmt werden. Anstatt in defensiven Maßnahmen muß sie in einer zielstrebigem „Spurensuche“ bestehen, die darauf ausgerichtet ist, die entleerten Formen und Relikte des Christlichen ausfindig zu machen und ans Licht zu heben. Gegen den naheliegenden Einwand, daß sich diese Anstrengung nicht lohne, kann sich das Programm der religiösen Spurensuche auf Jesus selbst berufen, der gerade in seinen „geringsten Brüdern“ bedient und in den Formen seiner verborgenen Anwesenheit wahrgenommen sein will. Wenn aber das Recht erst einmal geklärt ist, können auch schon die beiden Wege unterschieden werden, auf denen die Strategie verfolgt werden muß. Sie ergeben sich aus dem „reduktiven“ Charakter der Situation und der Notwendigkeit einer christlichen Reaktion darauf. Doch worin bestehen sie konkret?

Angesichts der ruinösen Restbestände, die von dem durch den Säkularismus dezimierten Christentum zurückblieben, besteht der erste dieser Wege zweifellos im Versuch einer konsequenten „Dechiffrierung“ dieser Relikte. In manchen Fällen wie etwa dem des Konzepts der Friedensbewegung, das sich wie ein Negativ der Friedenszusage Jesu (von Joh 14,27) ausnimmt, gestaltet sich die Aufgabe nicht allzuschwer. Welche Widerstände jedoch bei dem Versuch zu überwinden sind, in den Erscheinungsformen des modernen Liberalismus einen Nachhall der christlichen Freiheitsbotschaft zu erkennen, verdeutlicht eine von Ernst Käsemann mitgeteilte Episode aus dem Holland der fünfziger Jahre, als sich eine von der Sturmflut bedrohte strenggläubige Gemeinde vor die Gewissensfrage gestellt sah, ob es erlaubt sei, die brüchig gewordenen Dämme auch am Sabbat zu verstärken⁸. In der darüber entbrannten Diskussion, bei der sich der Ortspfarrer auf das Sabbatwort Jesu (Mk 2,27) berief, meldete sich schließlich ein alter Mann mit dem Einwand zu Wort, er habe immer schon befürchtet, „daß unser Herr Jesus ein bißchen liberal“ gewesen sei.

Wie es Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor der Kirche unterstellt, spricht auch aus diesem einfältigen Geständnis die Sorge, daß das Christentum gegen Jesus und die Sprengkraft seiner Botschaft in Schutz genommen werden müsse. Beim Versuch der Entschlüsselung geht es hier somit nicht nur darum, die Vokabel „liberal“ auf den Freiheitsbegriff des Evangeliums zurückzuführen, sondern um die zumindest ansatzweise Überwindung des Spannungsverhältnisses, in dem das institutionell verfaßte Christentum zu seinem Stifter steht. Und eine vergleichsweise noch größere Anstrengung wird der Versuch kosten, die moderne Fortschrittsideologie in eine kritische Beziehung zu ihrem christlichen Ursprung, also zu der auf die Wiederkunft Christi gerichteten Hoffnung zu setzen. In diesem Fall müßte man sogar am Gelingen von vornherein verzweifeln, wenn dem Versuch nicht die gegenwärtige Krise des Fortschrittsglaubens, ebenso unerwartet wie effektiv, zu Hilfe käme.

Doch mit der Entschlüsselung ist es nicht getan; was sie freilegte, muß vielmehr durch gezielte Akte der Integration wiederhergestellt werden. Darin besteht dann auch der zweite Weg, auf dem das Ziel erst wirklich erreicht wird. So hilfreich dabei eine konfrontierende Erinnerung an die christliche Konzeption wie beim kritischen Vergleich von heutiger Friedensbewegung und originärer Friedenszusage auch sein kann, genügt sie allein noch keineswegs. Vielmehr geht es in jedem Fall darum, das, was zum Relikt und Schema herabgesunken war, in seiner ursprünglichen Sinnfülle wiederherzustellen, weil nur so dem Recht des Glaubens auf die von ihm hervorgebrachten und dann durch den Säkularisierungsprozeß entfremdeten Ideen Genüge geschieht. Als wegweisendes Modell bietet sich dafür die Rekapitulationstheorie des Irenäus von Lyon an, die das ganze Heilswerk Christi im Bild einer solchen „Wiedereinholung“ des durch die Tragik des Weltenlaufs Zersprengten und Verstörten begreift. Damit ist bereits angedeutet, daß

dieses Ziel letztlich der menschlichen Verfügungsmacht entzogen ist und darum nicht „herbeigeführt“, sondern allenfalls herbeigesehnt und „herbeigebetet“ werden kann.

Daß das kein bloßes Postulat zu bleiben braucht, zeigte die von ultrakonservativer Seite mit blindwütendem Haß angegriffene Gebetsstunde von Assisi (vom 27. Oktober 1986), bei der sich Papst Johannes Paul II. mit den Repräsentanten der Weltreligionen zum gemeinsamen Friedensgebet zusammenfand. Sie wirkte wie eine späte Einlösung dessen, was Nikolaus von Kues nur im visionären Bild von einem himmlischen Konzil zu erträumen wagte, also wie die Realisierung einer religiösen Utopie. Dabei unterschied sie sich von dem kusanischen Modell dadurch, daß sie nichts relativierte, sondern die in der Frage des Glaubens tief Unterschiedenen lediglich den anrufen ließ, den sie in ihrer Verschiedenheit als den Adressaten ihrer Friedensbitte empfanden. Um so mehr ging die Versammlung mit dem Kusaner in der Überzeugung einig, daß die Mauern zwischen den Religionen und Konfessionen in dem Maß durchlässig werden, wie sich ihre Anhänger dem Gottesgeheimnis annähern und sich in der Bitte zusammenfinden:

„Verbirg dich nicht länger, Herr; sei gnädig und zeige dein Antlitz, damit alle Völker das Heil erlangen und nicht mehr von dem Quellgrund des Lebens und der Wonne ablassen können, auch wenn sie davon noch wenig verkostet haben. Denn niemand entfernt sich von dir, es sei denn, daß er dich nicht kennt!“

Wenn man davon ausgeht, daß die Cusanusschrift, die in dieser Bitte kulminiert, mit ihrem Religionskonzept der Umsetzung des christlichen Friedensgedankens in die moderne Toleranzidee Vorschub leistet, wird man sich der Einsicht nicht verschließen können, daß vom Friedensgebet von Assisi eine unverkennbare Gegensteuerung dazu ausgeht. Dann aber hat dieses Friedensgebet als Paradigma dafür zu gelten, wie sich die Reaktivierung des durch den Säkularismus deformierten und in die Anonymität abgedrängten Christentums gestalten kann. Von Akten der Annäherung an Gott und der Vergewisserung seiner Nähe versprochen sich die im Friedensgebet Versammelten die Lösung der politischen und religiösen Konflikte, die sie zu der Gebetsstunde zusammengeführt hatten. Und mit dieser Zuversicht verband sich bei ihnen auch die Hoffnung auf die Erkundung theoretischer und praktischer Lösungswege.

Wenn ihrem Friedensgebet tatsächlich paradigmatische Bedeutung zukommt, kann der mit ihm gegebene Fingerzeig, wie es einem Paradigma entspricht, auf ganz unterschiedliche Weise befolgt werden. Dann wird es im Fall des Friedens darum zu tun sein, daß die Verwurzelung der Toleranzidee im christlichen Friedensgedanken begriffen wird. Und auf dem Weg dazu wird die Einsicht Platz greifen müssen, daß Toleranz nicht mit Indifferentismus, wohl aber mit dem vom Kusaner gemeinten Kraftakt zu tun hat, der das Anderssein des Andern „auf sich nehmen“ lernt, ohne am eigenen Standpunkt irre zu werden. Demgegenüber wird es im Fall der Rückführung des Liberalismus auf den neutestamentlichen Frei-

heitsimpuls darauf ankommen, das Moment der Freisetzung über das dominierend gewordene der Emanzipation zu stellen. Und bei der Reduktion der Solidarität auf das Gebot der Nächstenliebe wird, um damit zu schließen, die Erkenntnis im Vordergrund stehen müssen, daß von Liebe erst dann die Rede sein kann, wenn sie mit ihrem Adressaten eine Lebensbeziehung aufnimmt und nicht nur, wie im Fall der Solidarität, eine kooperative Interessengemeinschaft mit ihm eingeht. So stehen eine ganze Reihe von Wegen offen. Wenn die Chance des erlahmenden Säkularismus genutzt und eine effektive Gegensteuerung ins Werk gesetzt werden soll, kommt alles darauf an, daß sie auch wirklich beschritten werden.

ANMERKUNGEN

¹ Dazu K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtl. Schriften*, Bd. 2 (Stuttgart 1953) 7–279

² Dazu mein Beitrag: *Der Spiegel des Glaubens. Zum Prozeß der theologischen Selbstkorrektur*, in meinem Sammelband: *Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubentheorie und Religionsphilosophie* (Würzburg 1988) 124–136.

³ W. Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Frankfurt 1980) 241–268.

⁴ Nietzsche, *Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra*, §§ 3 f.

⁵ M. Müller, *Erfahrung und Geschichte* (Freiburg 1971) 299.

⁶ Löwith, *Das Verhängnis des Fortschritts*, a. a. O. 408 f.

⁷ Einen wenigstens indirekten Nachweis sucht meine Abhandlung „Die glaubensgeschichtliche Wende“ (Graz 1986, 171–208) durch die Verdeutlichung des dreifachen Umschichtungsprozesses zu erbringen, in dem der Glaube der Gegenwart begriffen ist.

⁸ E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen 1968) 28 f.