

Enrique Dussel
 Von der Säkularisierung
 zum Säkularismus der
 Wissenschaft (Renaissance
 bis Aufklärung)

Die Säkularisierung der Wissenschaft in der Zeit zwischen Renaissance und Aufklärung ist ein Prozeß, dessen Beginn wir auf 1440, das Erscheinungsjahr der «Docta ignorantia» des Nikolaus von Kues, und dessen Ende wir auf 1781, das Erscheinungsjahr der «Kritik der reinen Vernunft» von Immanuel Kant ansetzen könnten, die bereits eine Brücke zwischen der Aufklärung und der Romantik bildet. Die moderne Säkularisierung, die als eine politische Bewegung begonnen hatte, feierte mit der Goldenen Bulle von 1356 bereits im Reich Karls IV. ihre Triumphe. In ihr kulminierte die Strömung, die unter dem Impuls der Ideen eines Marsilius von Padua und eines Wilhelm von Ockham Ludwig von Bayern in den Kampf gegen Papst Johannes XXII. getrieben hatte. Mit «Das Wesen des Christentums» (1841) von Feuerbach und «Also sprach Zarathustra» (1883) von Nietzsche wird die Säkularisierung in einer Epoche, die auf die von uns behandelte folgt, ihren Höhepunkt erklimmen. Wir werden den Zeitraum ins Auge fassen, der zwischen Nikolaus V. (1447–1455), dem ersten humanistischen Papst, und Pius VI. (1775–1799) oder dem Ende der französischen Revolution liegt. Diese Epoche ist für das Verständnis der Frage das «Todes Gottes», welche die heutige Theologie so sehr beschäftigt, von entscheidender Bedeutung.¹

1. *Säkularismus und Christenheit. Falsche Alternative*

Man kann nicht von *Säkularisierung* der Wissenschaft sprechen, ohne daß man weiß, was damit gemeint ist. Pierre Duhem sagte treffend: «Im Namen der christlichen Glaubenslehre greifen die Kirchenväter die heidnischen Philosophen an Punkten an, die wir heute nicht sosehr als physisch, sondern mehr als metaphysisch auffassen, worin sich aber die Ecksteine der antiken Physik befinden».² Tatsächlich unterzogen zunächst die biblische Theologie und sodann die Apologeten und die Kirchenväter die Wesensstrukturen, den ethisch-

mythischen Kern³ der hellenistisch-römischen Kultur im Licht der Intentionalstrukturen des jüdisch-christlichen Denkens der Kritik. Die Schöpfungslehre, die Leugnung des bestimmenden Einflusses der Gestirne auf das sublunare Geschehen, die Abschaffung des Glaubens an die ewige Wiederkehr, das Verschwinden der alten Pantheone eröffneten dem Christen eine neue Welt: eine *geschaffene* Welt, welche den Ausspruch von Thales, wonach «alles voller Götter ist»⁴, in Abrede stellte. In diesem auch kulturellen Zusammenprall zwischen der jüdisch-christlichen Auffassung und dem Hellenismus des zweiten Jahrhunderts vollzog sich eine Säkularisierung, eine Entgöttlichung des Kosmos, eine eigentliche Atheisierung der göttlichen Welt der Griechen und Römer, weswegen gegen die Christen nicht ohne Grund der Vorwurf erhoben wurde, sie seien gottlos; sie glaubten nicht an die Götter der Ahnen. Diese Entmythisierung führte in eine neue astronomische und physische Welt, in eine neue Welt für die Wissenschaften⁵, die noch keine hinreichende Autonomie gegenüber der Theologie und noch keine solche Eigenständigkeit erlangt hatten, daß sie außerhalb des Rahmens einer geschlossenen Christenheit hätten ausgeübt werden können. Die hauptsächlich unter dem Gesichtswinkel ihres Erschaffenseins betrachtete Welt war für die neue Wissenschaft noch kein ihr angemessenes Objekt. Es mußte so etwas wie eine radikale Verweltlichung, Desakralisierung oder Profanisierung, eine Säkularisierung eintreten, damit man den Kosmos von seinen Eigenstrukturen her in den Blick fassen konnte. Es besteht somit ein Unterschied, ob man die Welt als nicht-göttlich und geschaffen ansieht, als eine Welt, die sich nur innerhalb des Glaubens, der Theologie und der theozentrischen Strukturen der Christenheit denken läßt, oder als eine Welt, die vor Augen liegt und autonom und absolut ist⁶, insofern man sie von ihrem eigenen Wesen her, in ihren eigenen Strukturen ins Auge faßt. Dann nämlich interessiert man sich nicht in erster Linie darum, ob sie geschaffen ist oder nicht (denn dies hieße die kontingente metaphysische Kondition der Welt studieren), sondern der moderne Mensch fragt nach den Strukturen der Welt an sich. Wenn diese absolute Sicht dem Pantheismus, Atheismus oder Deismus zuneigt, so liegt nicht eine Säkularisierung der Wissenschaft vor, sondern ein *Säkularismus*; man leugnet den Zusammenhang mit dem Urgrund, mit dem Gott Israels oder des Christentums als geoffenbarter Religion. Auf alle Fälle stellt es in der Weltgeschichte etwas Neues dar, daß man die Welt als nichtgöttlich

und somit profan auffaßt. Nie hatte sich der Mensch so mit der Welt konfrontiert, daß er von ihr annahm, sie beruhe auf ihren eigenen Strukturen – auf Strukturen, die wissenschaftlich, von der Religion unabhängig zu erklären sind. Daß man die Welt als absolut denkt, ergibt sich aus der Entwicklung des Naturbegriffs und des Gottesbegriffs, die, wie die Geschichte beweist, von einer Säkularisierung zu einem militanten Säkularismus überging. Die Wissenschaft wird das Hauptinstrument sein, um sich auf diese Weise mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. Für die tiefste und letzte Begründung der Welt fragt man in erster Linie nicht nach einer metaphysischen Position, nicht nach einer theologischen Erwägung; allein die Wissenschaft, insbesondere die Mathematik (wie Niccolo Tartaglia [1499–1577] dies dachte) wird es uns ermöglichen, das dunkle Dickicht der Welt zu durchdringen. In dem Maß, als die Wissenschaft fortschreitet, wird die Theologie ihre heilsame Transzendenz über die kulturellen Strukturen zurückgewinnen. Die Kirche – oder vielmehr viele Theologen und die einflußreicheren Schulen – waren in die Alternative geraten:

Schema 1

Wissenschaft ← *versus* → Christentum
(Säkularismus) (Christenheit)

Sobald ein Wissenschaftler der Neuzeit ein bisher unbekanntes Element der natürlichen Struktur des Kosmos entdeckte, entstand ein Konflikt mit der Überlieferung der lateinisch-abendländischen Kultur. Wir werden näher auf den Fall von Galilei und den von Richard Simon eingehen. Ein Kopernikus, der in seiner Jugend bei Veröffentlichung seines «Commentariolus» (1530?) von Clemens VII. ermutigt worden war, konnte die Verurteilung seines Werks «De revolutionibus orbium coelestium» (1543) nur dadurch verhindern, daß der gewandte Lutheraner Andreas Osiander seine Lehren als bloße «Hypothesen» hinstellte. 1616 aber wird sein Werk dennoch verurteilt, weil es der Bibel widerspreche. Tatsächlich befand sich die Kirche in einer heiklen Lage. Einerseits förderte sie das wissenschaftliche Streben, und Rom selbst wurde zu einem Zentrum dieser Bewegung. Andererseits aber nahm man die Forschungsergebnisse nicht an. Worin bestand dieser augenfällige Widerspruch? In der zieliichtigen Verwechslung der transkulturellen Strukturen des Glaubens mit den Strukturen einer

gegebenen Kultur: der lateinisch-mediterranen Kultur der mittelalterlichen Christenheit. Sowohl die byzantinische wie die lateinische «Christenheit» entstand im vierten Jahrhundert mit dem Sieg Konstantins. Die Christenheit machte sich viele kulturelle Strukturen der hellenistisch-römischen Welt zu eigen; sie übernahm alle jene Strukturen, welche die Kritik von seiten der Kirchenväter bestanden hatten und von der Bibel und der Überlieferung inspiriert waren. Man hatte jedoch nicht gemerkt, daß diese Strukturen, selbst die der Bibel, eine notwendige, jedoch nicht die einzig mögliche Voraussetzung zur Kultur waren; mit dem sprachlichen Ausdruck übernahm man auch die astronomischen, ethnologischen, physikalischen, geographischen, medizinischen, geschichtskundlichen, psychologischen, politischen Hypothesen. Diese schwer wahrzunehmenden Faktoren bildeten das kulturelle Apriori, das für die Christenheit selbstverständlich Gegebene.⁷

2. Die richtige Alternative

Die großen wissenschaftlichen Entdeckungen zur Zeit der Renaissance und der Aufklärung führten zu einer Krise, zu einem ungestümen Rütteln an den kulturellen Grundlagen der Christenheit. Diese kulturellen Strukturen waren herangereift in den Jahrtausenden der mesopotamischen und ägyptischen Zivilisationen, aus denen die biblische Welt erwuchs; sie dehnten sich auf die morgenländisch-hellenistische und abendländisch-römische Mittelmeerwelt aus und eroberten sodann Europa, das sie latinisierten. Das Christentum evangelisierte diese Welt und identifizierte sich gewissermaßen mit ihr, ohne sich dessen bewußt zu sein. Auf Grund der von den Kirchenvätern begonnenen Entmythisierung stellte die moderne Wissenschaft gewisse Prinzipien in Frage, die bereits als Glaubenslehre angesehen wurden, wie z.B. die astronomischen Angaben der Bibel, die zentrale Stellung der Erde und die Gliederung des Himmels in Sphären; die Meinung, das Gesetz stamme unmittelbar von Moses; die Annahme, die Krankheiten gingen auf dämonische Einflüsse zurück; die Vorstellung, Gott habe jedes Gestirn und jede Tierart unmittelbar erschaffen; die Überzeugung, das Auftauchen von Kometen am Himmel stelle ein Wunder dar. Die großen Entdeckungen stießen unhaltbare Strukturen eines veralteten Schemas um. Man hatte die Welt des christlichen Glaubens, die von Wesen aus *transkulturell* ist, mit den Strukturen *einer* Kultur, der Kultur der lateinischen Christenheit, in eins ge-

setzt und verwechselt. Die Antinomie Wissenschaft *versus* Christentum brauchte nicht zu bestehen. Die richtige Antinomie läßt sich so darstellen:

Schema 2

- | | |
|--|--|
| | a) Notwendige (überkulturelle, jedoch geschichtliche) Strukturen der Glaubenswelt |
| c) Von der modernen Wissenschaft entdeckte Strukturen (neues Schema) (Säkularisierung) | b) Kontingente Strukturen, die der Mittelmeerkultur angehören (altes, vorwiegend aristotelisches Schema) |

versus

Die Theologie, das Christentum, die Welt des Glaubens hätten einsehen sollen, daß die Ergebnisse der Wissenschaften nicht im Gegensatz stehen können zu den notwendigen Strukturen des Glaubens. Viele Theologen, und zwar die einflußreichsten, dachten, diese Entdeckungen stellten das ganze Christentum in Frage. Sie hatten a) und b) des Schemas 2 miteinander verwechselt. Es machte den Anschein, man halte die Wissenschaft für einen Mangel an Glauben, für eine Häresie oder einen Irrtum. In diesem Punkt nahmen, beispielsweise im Fall von Galilei und Kopernikus, Luther und Calvin die gleiche Stellung ein wie die Inquisition.

Die Männer der Wissenschaft, die ursprünglich fast ausschließlich Männer der Kirche, Priester, waren, sahen sich gezwungen, einen von zwei unvermeidlichen Fehlern zu begehen: entweder in den Konkordismus zu fallen (d.h. der Bibel oder der Tradition Gewalt anzutun, um sie zur Übereinstimmung mit ihren Forschungsergebnissen zu bringen) oder von der Säkularisierung entschieden zum Säkularismus überzugehen und gegen die Kirche oder wenigstens viele ihrer Theologen Stellung zu nehmen. Es war eine ganze Welt im Werden, die Welt der modernen Wissenschaft, die zuerst in Verbindung mit der Kirche erwuchs, dann aber nach und nach in sich selbst nach einer Autonomie suchte, die sie zu ihrer Entwicklung nötig hatte, die ihr aber verweigert wurde. Die moderne Wissenschaft stand bloß zu einem veralteten Schema der lateinischen Kultur in Opposition. Die Christenheit ließ sie zum Säkularismus neigen. Trotzdem besaß die Wissenschaft ein eigenes Gewicht, das sie dazu brachte, sich einen neuen Begriff von

der Natur und dementsprechend von Gott zu machen. Wir verfolgen die allgemeinen Linien dieser Entwicklung und werden dabei auf das metaphysische Fundament des modernen Säkularismus stoßen.

3. Von der Säkularisierung zum Säkularismus.
Autonomie und Verabsolutierung der Natur

Für die Griechen war die Natur ein gewaltiger göttlicher Organismus von Körpern, die sich im Raum erstrecken und in der Zeit bewegen; sie war für sie ein mit Leben versehenes Ganzes, während die himmlischen Geister sich von selbst bewegten. Es war somit eine Teleologie und eine göttliche Ordnung, ein *Logos* vorhanden. Mit der Vätertheologie und dem Mittelalter verschwand der ganze polytheistische Sinn des Kosmos, wurde aber durch eine Angelologie und Dämonologie ersetzt, die in der Kunst und der gesamten sonstigen Kultur des Mittelalters in Erscheinung tritt. Der Humanismus und die Renaissance brachten ein neues Weltbild auf. Die Natur erschien allmählich als eine Art Maschine: *natura naturata*, die dank festen, von der Natur selbst auferlegten (*natura naturans*) Gesetzen funktioniert. Diese ganze neue Sicht war nicht an einem Tag da, sondern benötigte Jahrhunderte zu ihrer Entwicklung.⁸

Auf der Flucht vor den Türken kam der byzantinische Gelehrte Georgios Gemistos Plethon (1355–1452) nach Italien und veröffentlichte 1440 sein berühmtes Werk «Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles»⁹, das unzählige Dispute heraufbeschwor. Sein Schüler Johannes Bessarion (1395–1472) verteidigte ihn in seiner Schrift «De natura et arte».¹⁰ Zu dieser Zeit wurde der junge Nikolaus von Kues (1401–1464) nach Konstantinopel gesandt; angesichts der Unermeßlichkeit des Bösen, angesichts des hohen Standes der Wissenschaft bei den Byzantinern machte Nikolaus eine tiefe Bekehrung durch. Aus seiner angestrengten Reflexion ging das Werk «De docta ignorantia» hervor. Sein System war deutlich von den Neuplatonikern inspiriert. Obwohl er behauptete, das Universum sei *ex nihilo* erschaffen, kann man bei ihm schon das Denken der Moderne entstehen sehen: «Die Welt ist gleichsam ein durch den Finger Gottes geschriebenes Buch».¹¹ Das Universum ist das aus allen im Bereich der Möglichkeit liegenden Dingen kontrahierte Maximum; es ist die *explicatio Dei*, die als *complicatio* in Gott präexistent war. Das Universum wird jedoch noch nicht verabsolutiert.¹² Nikolaus von Kues gab die aristotelische Kosmologie auf. Die Erde ist nicht das Zentrum der Welt;

in allen Dingen ist Gott das Zentrum; die Erde besteht aus der gleichen Substanz wie die Sphären und man könnte sie wie die Sterne leuchten sehen, wenn wir uns aus der «Region des Feuers» herausbegeben könnten.¹³ Marsilius Ficino (1433–1499) behauptete: «Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineae deducuntur».¹⁴

Es blieb dem Genie des Nikolaus Kopernikus (1473–1543) vorbehalten, diese neue Sicht der Natur auf die Astronomie anzuwenden. Das Entscheidende liegt nicht so sehr darin, daß er die Erde von ihrer zentralen Stellung entthront hat¹⁵, sondern in seiner Leugnung, daß das Universum ein Zentrum besitze. Bei der Erforschung unseres Systems kann man die Sonne als dessen Zentrum ansehen. Die ganze Welt besteht aus derselben Materie und in allen Teilen des Kosmos gelten dieselben astronomischen Gesetze. Die Erde ist ein Gestirn wie die andern. Das Universum ist eine unendliche, mathematisch berechenbare Maschine. Darum konnte bereits Johannes Kepler (1571–1630) sagen: «Ubi materia, ibi geometria». Giordano Bruno (1545–1600) wendet sich, noch mehr als der Kusaner, einer neuplatonischen, von der Renaissance geprägten Sicht der Natur zu. Gott ist mehr *fons emanationis* als Schöpfer. Bruno neigte dahin, eher von *productio rei* als von *creatio* zu sprechen. Als begeisterter Parteigänger des Kopernikus wies er darauf hin, daß in der Natur eine aktive göttliche Kraft vorhanden sei (*natura naturans*), und daß die Welt gleichsam eine *complicatio explanationis* (*natura naturata*) sei.¹⁶ Von der Inquisition verurteilt, starb er am 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen.

Mit Galileo Galilei (1564–1642) findet die neue Sicht der Natur ihren ersten klassischen wissenschaftlichen Ausdruck:

«Die Philosophie ist in diesem Buch von gewaltiger Größe verzeichnet, das uns beständig offen vor Augen liegt (ich meine damit das Universum), sich aber nicht verstehen läßt, wenn man nicht die Sprache verstehen und die Lettern entziffern lernt, in denen es geschrieben ist. Es ist in mathematischer Sprache verfaßt und die Lettern sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne deren Hilfe es unmöglich ist, das Wort auf menschliche Weise zu verstehen; ohne sie kreist man vergeblich um ein dunkles Labyrinth».¹⁷ Und zum Schluß sagt Galilei, all dies sei «zum Nutzen von uns Katholiken» gemacht worden.¹⁸

Die Natur ist reine Quantität, und deswegen ent-

wertet und bestreitet Galilei die Existenz von Qualitäten.¹⁹ Als leblose Materie setzt diese Natur zwangsläufig eine von ihr verschiedene Ursache voraus. Diese Ursache wird jedoch von da an ein *Deus ex machina* sein. Descartes (1596–1650) treibt diese Sicht der Welt als einer materiellen ungeheuren Maschine auf die Spitze.

Baruch Spinoza (1632–1677) hatte den Mut, den Naturbegriff, wie er sich seit dem vierzehnten Jahrhundert herausgebildet hatte und der den Säkularismus ermöglichen sollte, endgültig zu formulieren. Die Wissenschaft erhob Anspruch auf eine absolute und der Theologie gegenüber autonome Welt. Es gelang Spinoza, eine solche zu definieren, indem er sagte: «Unter Ursache seiner selbst verstehe ich ein Sein, dessen Wesen die Existenz einschließt».²⁰ Gott ist Ursache seiner selbst, die einzige Subsistenz, *natura naturans* und *naturata*. Die Natur ist Gott selbst, Ausdruck seiner Attribute und Seinsweisen. Im Denken dieses jüdischen Holländers vereinigt sich die ganze nominalistische, humanistische und von der Renaissance bestimmte Überlieferung des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Die Wissenschaft hat nun ein Universum vor sich, das reine Erstreckung und Bewegung ist, ein Absolutum, das sich mathematisch berechnen läßt.²¹ Es handelt sich um einen absoluten Immanentismus, der gleichzeitig zu einem Idealismus wird: *Deus sive natura*.

Unterdessen hatte in England Bacon die experimentelle wissenschaftliche Methode formuliert. Inbegriff des wissenschaftlichen Denkens der angelsächsischen Welt ist jedoch Isaak Newton (1642–1727). Für diesen ist die Natur eine aus verschiedenen Phänomenen bestehende Totalität²², die sich innerhalb einer absoluten Zeit²³ in einem ebenfalls absoluten Raum²⁴ organisiert; sie ist das von der absoluten Bewegung angetriebene *sensorium Dei*.²⁵ In der Linie des cartesianischen Denkens, aber auch der Philosophie eines Berkeley («Esse est percipi») und des ganzen englischen Empirismus wird Immanuel Kant (1724–1804) auf Grund des idealistischen Denkprozesses die Natur als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis auffassen. Der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons sind jetzt die Apriori des sinnlichen Erkennens, welche die chaotische Welt des *noúmenon* ordnen: die Natur ist Phänomen. Die Natur wird vermittels der a priori gegebenen Denkformen gedacht²⁶ und kann nicht metaphysisch, sondern nur wissenschaftlich erkannt werden. Weder die Dinge an sich, noch Gott, noch das Ich lassen sich auf ontologischer Ebene wissenschaftlich erkennen. Die Natur ist ein trans-

zendentes Absolutum, das sich schließlich entwirklacht hat. Wir stehen der Sphärenwelt des dreizehnten Jahrhunderts sehr fern, aber der Krise der modernen Wissenschaft nahe. Ihre idealistische Mechanik wird von der vitalistisch und biologisch eingestellten Philosophie zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts der Kritik unterzogen.

Goethe rief im Hochgefühl des modernen Menschen aus: «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvernünftig, aus ihr herauszutreten, und unvernünftig, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen.»²⁷

4. Pantheismus, Deismus, Atheismus

Wie wir sahen, bedeutet der absolute Naturbegriff in wechselseitiger Bedingung stets auch eine gewisse Auffassung von Gott: Es ist ein Gott, der immer mehr schwindet, bis er in der Theorie eines Holbach, Feuerbach oder Nietzsche gänzlich verschwindet.²⁸

Bei den Denkern des vierzehnten Jahrhunderts und bis zu Campanella (1568–1639) gleicht der Gottesbegriff der ersten *ousia* der Neuplatoniker, dem Gott des Skotus Eriugena oder dem des Meisters Eckhart; Gott gilt als das erste Moment, das den Emanationen vorausliegt, wobei stets eine geheime Hinneigung zum Pantheismus vorhanden ist. In den großen mechanischen Systemen ist Gott der ordnende Architekt, der Ursprung der Bewegung und das Ziel der Totalität. So denken Kopernikus, Kepler und Galilei. Descartes macht den Gottesgedanken zum Angelpunkt seines Systems. In Wirklichkeit ist es jedoch eine *Idee* Gottes, die im neuen Schema der Subjektivität ihre Funktion erfüllt. Es ist nicht der lebendige, transzendente, fürsorgende Gott Israels. Es ist ein *Deus ex machina*, der deswegen postuliert wird, weil er dem theoretischen System der modernen Wissenschaft und der idealistischen Subjektivität entspricht, es praktikabel macht und rational und mathematisch verstehen läßt. Diese Richtung kulminiert in Spinoza, der philosophisch Gott mit der Natur in eins setzt. Eigentlich ist die Natur alles und alles übrige nichts. Der Schöpfergott und der Vorsehungsgott wurde ausgelogiert; bevor man jedoch zum erklärten Atheismus übergeht, reduziert man Gott auf die Idee eines Seins, des höchsten Seins freilich, in der Variante des Deismus.

In Frankreich beschleunigt Pierre Bayle (1647–

1706) den Prozeß.²⁹ Das ganze Dogma positiver Religion hat sich dem Urteil der Vernunft zu unterstellen.³⁰ Mit seinem Buch «*Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680*» (1683) sucht Bayle zu beweisen, daß die Wissenschaft und die geoffenbarte Religion nichts miteinander gemein hätten. Unser «Freidenker» zeigt auf, daß der Komet, der im Dezember 1680 zu erblicken war, keinen wunderbaren Ursprung hatte und nicht von der göttlichen Vorsehung gesteuert war; er habe nicht auf Gott hingewiesen, sondern sei lediglich ein natürliches astronomisches Faktum. Für Bayle ist Gott nicht ein Gott der Vorsehung; ein Wunder erscheint ihm als unmöglich. Anschließend verfaßt Bayle die erste Apologie des Atheismus in der abendländischen Kultur.³¹

In England kommt der Deismus mit Herbert von Cherbury (1582–1648) auf und wird von Hobbes (1588–1679) vollendet formuliert. Lord von Shaftesbury (1671–1713) hinwieder unterscheidet zwischen dem Theismus der Gläubigen (unter denen das Christentum anzutreffen ist) und dem Deismus derjenigen, die nur eine natürliche Religion darlegen oder annehmen – eine Unterscheidung, die später dazu dient, in «*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*» (1699) eine regelrechte Kritik gegen die positive Religion zu erheben. Lord von Shaftesbury legt eine natürliche Sittenlehre vor, die autonom und von jeder geoffenbarten Religion unabhängig ist. Die ethischen Systeme eines Hutcheson, Smith, Diderot und noch die eines Herder und Kant haben ihm viel zu verdanken.

Mit seinem Werk «*Christianity not-mysterious*» (1696) eröffnet John Toland (1670–1722) den Weg zum religiösen Subjektivismus von Hume (1711–1776), der mit seinen «*Dialogues concerning Natural Religion*» (1751–1755) die positive Religion ablehnt und die Naturreligion der Philosophien der Französischen Revolution grundlegt. Die Leugnung des Gottes der Offenbarungsreligion findet immer mehr Anklang, insbesondere infolge der anfänglichen Verwirrung, die der Fortschritt der Geschichtswissenschaft und der Philologie hervorrief. Die Bibel schien den Angriffen der im Werden begriffenen Geisteswissenschaften nicht gewachsen zu sein.

Der von Diderot (1713–1784) in der «*Encyclopédie*» (1751) vertretene Deismus ging schließlich in einen naturalistischen Pantheismus über, dessen sich Baron von Holbach (1723–1789) bediente, um in seinem Werk «*Le système de la nature*» (1770) das erste entschieden materialistische System der Neuzeit zu postulieren, das sowohl zum Gott der

Naturreligion wie zu dem der positiven Religion im Gegensatz steht. Sein Atheismus ist der direkte Vorläufer Feuerbachs:

«Natur! Herrscherin über alles Sein! Und ihr, ihre wunderbaren Töchter, Tugend, Vernunft, Wahrheit, ihr sollt für immer unsere einzigen Gottheiten sein; euch gebühren der Weihrauch und die Huldigung der Erde. Zeige uns also, Natur, was der Mensch tun muß, um das Glück zu erlangen, das du ihn ersehnen läßt... Vernunft, lenke seine unsicheren Schritte auf den Wegen des Lebens!»³²

Gott wird abgelehnt zugunsten der Natur, der reinen Materie. Nachdem der moderne Mensch durch den Nominalismus und die Neuplatonismen der Renaissance hindurchgeschritten ist, wird er von Descartes als *cogito* definiert. Der Mensch ist Individuum und Subjektivität. Für ein denkendes Ich entschwinden die Welt und Gott als *Ideen*. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Anthropologie, die sich an die Stelle von allem gesetzt hat. Für Kant ist die Welt eine Vorstellung, die sich das transzendente Ich macht. Die Dinge (*ta onta*) und Gott sind vom Erkenntnishorizont verschwunden. Es verblieben bloß die als Natur systematisch organisierten Objekte. Das Subjekt setzt sich als originäre Subjektivität. Der Mensch ist das Maß aller Dinge.³³ Wir stehen mitten im Säkularismus.

5. Prophetische Haltung Galileis

Wie wir sahen, stellte in der Zeit zwischen Renaissance und Aufklärung die Welt der Wissenschaft eine ganze – autonome und absolute, von der Theologie und der Offenbarung unabhängige – Weltanschauung dar. Worauf ging diese Entwicklung zurück? Unter den Faktoren, die dabei mitspielten, ist nicht der unwichtigste die Haltung, welche die Kirche in damals bedeutungsvollen Konflikten einnahm. Da man sich auf die Alternative von Schema 1 (§ 1): Wissenschaft *versus* Christenheit festgelegt hatte, ließ man den Säkularisierungsprozeß zu einem Säkularismus werden. Die Wissenschaft, die aus dem jahrhundertelangen Bemühen der Kirche, die Welt zu entmythisieren, entstanden war, wandte sich gegen ihre Mutter, war es doch eben die Kirche gewesen, die sie zur Säkularisierung angetrieben hatte, nicht im Sinn einer Verabsolutierung, sondern einer richtigen Autonomie der natürlichen Ordnung des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen, wissenschaftlichen Lebens, d.h. einer zu ihrer Mündigkeit gelangten Welt des Menschen.

Da wir nicht allen Konflikten zwischen Kirche und Wissenschaft nachgehen können, greifen wir einige prototypische Beispiele heraus. Die Epoche des Humanismus und der Renaissance machte sich in Bewunderung die geographischen, astronomischen und physikalischen Entdeckungen zu eigen; die Epoche der Aufklärung hinwieder entdeckte die Geschichtswissenschaft, die Philologie und die andern Geisteswissenschaften, die an das Christentum noch schwerer zu beantwortende Fragen stellten.

Es ist heute ein Leichtes, aufzuzeigen, wie sehr viele Männer der Kirche zum Fortschritt der Wissenschaft beigetragen haben. Wir brauchen bloß auf alle großen Humanisten wie Marsilius Ficino, Pico de la Mirandola, Lefèbre d'Étaple, Erasmus, Luis Vives, Thomas Moras und so viele andere hinzuweisen. Hier aber befassen wir uns mit dem Säkularisierungsprozeß, d.h. mit der langsamen Lösung der Wissenschaft von der Theologie und der Kirche und damit ihrer Verselbständigung; wir müssen von den geschaffenen Konflikten aus denken, um die konkrete Reaktion zu sehen. Es bildeten sich zwei Weisen des Christseins heraus: die einen Christen übernahmen das Schema 1 (§ 1) und andere formulierten intuitiv das richtige Schema 2 (§ 2), aber leider besaßen diese innerhalb der kirchlichen Institution nicht genügend Autorität.

Das Unternehmen des Christoph Columbus (1492) mit seiner Durchquerung der Ozeane gründete auf der Annahme, daß die Erde die Gestalt einer Kugel habe. Diese Hypothese wurde von den spanischen Theologen der Rábida und von Salamanca als möglich angenommen. Magellan unternahm die erste Erdumsegelung (1519). Das mythische Weltbild von Psalm 104 (103) brach zusammen und man fragte sich, ob die Erde ein Gestirn sei, wie die andern Himmelskörper. Die Geographie stellte vor astronomische Probleme. Kopernikus äußerte den Gedanken, daß die Erde um die Sonne kreise. Seine «Hypothese» wurde von Tycho Brahe (1546–1601) abgelehnt. Erst mit Galilei, der über großes theoretisches Wissen, gute Darstellungsgabe und theologische Intuition verfügte, kam es zum offenen, umfassenden und unumgänglichen Konflikt. Seit 1610 bis zu seinem Tod im Jahre 1642 wickelte sich ein Drama ab, das als eines der deutlichsten Beispiele dazu dienen kann, die Frage der Säkularisierung der Wissenschaft zu veranschaulichen.³⁴ Mit sechsundvierzig Jahren veröffentlichte er den «Sidereus nuntius magna longaque mirabilia spectacula pandens». In einem Brief vom 12. Mai

1612 bemerkte er, seine Entdeckungen seien «das Begräbnis oder dann das Ende und das Letzte Gericht über die Pseudophilosophie... Und ich bin darauf gefaßt, daß die Peripathetiker viele große Dinge vorbringen, um die Unveränderlichkeit der Himmel zu verteidigen».³⁵ Man beachte, daß für Galilei seine Gegner Verteidiger des «alten Schemas» (vgl. Schema 2, § 2) sind. Für unser Anliegen ist der Brief entscheidend, den er am 21. Dezember 1613 an einen seiner Schüler, den Benediktiner Castelli sandte, und der in der Folge dazu führte, daß Galilei von den beiden Dominikanern Caccini und Lorini bei der Römischen Inquisition und der Indexkongregation eingeklagt wurde. Aus diesem Brief geht hervor, daß nach Ansicht unseres Astronomen die Heilige Schrift keineswegs irren kann³⁶, daß aber ihre Ausleger sich täuschen können.³⁷ Ganz dem katholischen Glauben entsprechend denkt Galilei, daß die Heilige Schrift und die Natur Werke Gottes sind und somit einander nicht widersprechen können.³⁸

Ausführlicher, deutlicher und genauer legt Galilei seine Lehre dar im Brief von 1615 an Christina von Lothringen. Er wiederholt sein Grundprinzip, daß die Bibel nicht in Irrtum führen kann³⁹; sie enthält sichere Glaubensprinzipien (*de Fide*), welche die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigen⁴⁰; mit diesen darf sich die Wissenschaft nicht befassen, sondern man hat sie in gläubiger Gesinnung anzunehmen, da sie uns die Offenbarung übermitteln. In der Schrift sind aber auch natürliche Wahrheiten enthalten; einige dieser Fragen lassen sich vorläufig noch nicht mit Sicherheit beantworten (wie z.B. die, ob die Gestirne beseelt sind oder nicht); andere Wahrheiten hingegen sind mit absoluter Gewißheit bewiesen worden.⁴¹ Wenn in diesem Fall zwischen der Wissenschaft und den Texten der Heiligen Schrift ein Widerspruch vorliegt, so muß man sorgfältig und eingehend erforschen, was die Bibel eigentlich aussagen will, indem man die Texte, über die man im Unsicheren ist, mit andern Texten, die eine klarere Aussage enthalten, in Übereinstimmung bringt.⁴² Galilei kommt zwangsläufig zum Konkordismus, woraus man ersehen kann, daß er am christlichen Glauben festhält und sich in der Kirche solidarisch fühlt.

Er gibt überdies zu, daß es biblische Glaubensprinzipien gibt; andere Aussagen der Heiligen Schrift dienen hingegen nur dazu, die Offenbarung einer bestimmten Kultur, beispielsweise der hebräischen, verständlich zu machen.⁴³ Jede Kultur enthält ihr gemäße Strukturen, die in der öffentlichen Meinung allgemein in Geltung stehen.⁴⁴ Diese

Strukturen sind von den von der Wissenschaft entdeckten verschieden, aber zum Verständnis und zum Ausdruck der Offenbarung notwendig. «Ob die Erde oder die Sonne stillsteht oder sich bewegt, ist jedoch nicht Glaubenssache».⁴⁵ Wie es scheint, nahmen die Kirchenväter gegen die jüngst entdeckten astronomischen Gesetze Stellung, in Wirklichkeit aber ist dies deshalb der Fall, weil sie die Frage nicht wissenschaftlich und ernstlich geprüft haben. Ihrem einstimmigen Urteil kommt auf dem Gebiet der Wissenschaft keine Geltung zu. Auf diesem Feld tun das, was sie nicht tun konnten, die Christen der neuen Zeit, zu der Galilei gehört.⁴⁶

Wie man sieht, ging Galilei in christlichem Glauben an die Fragen seiner Zeit heran und besaß er überdies einen für einen Nichtfachmann überraschenden theologischen Scharfsinn. Zudem hatte er sich die richtige Alternative zur Überwindung der Krise zwischen Wissenschaft und christlichem Glauben zu eigen gemacht; er zeigte den transkulturellen Sinn des Glaubens auf und widersetzte sich entschieden dem «alten Schema». Wäre man diesem Weg gefolgt, so hätte der Übergang der Christenheit zu einem nach dem neuen, modernen kulturellen Schema verstandenen und zum Ausdruck gebrachten Christentum ohne Kämpfe und Mißverständnisse geschehen können und es wäre nicht zur unheilvollen Entfremdung zwischen der Kirche und der Welt der Wissenschaft gekommen.

Ohne daß Galilei Gelegenheit gehabt hätte, seine Sache vor dem Inquisitionsgericht zu verteidigen, wurde die Lehre, daß die Sonne im Mittelpunkt des Weltsystems stehe und die Erde sich um sie drehe, als «unsinnig, philosophisch absurd und formell häretisch» verurteilt. Zwei Tage darauf teilte Bellarmin das Urteil Galilei mit. Bellarmin hatte am 12. April 1615 an Foscarini einen überaus aufschlußreichen Brief geschrieben. Darin sagte der Kardinal: Wenn Galilei das heliozentrische Weltsystem, wie Kopernikus dies getan hatte, bloß hypothetisch verteidigt⁴⁷ und nur gesagt hätte, es sei zu vermuten, daß die Erde sich um die Sonne bewege⁴⁸, ohne jedoch zu behaupten, daß dies auch tatsächlich der Fall sei⁴⁹, so bestände keine Schwierigkeit. Jedoch zu behaupten, daß diese Lehre stimme, erscheine als höchst gefährlich⁵⁰, da sie der Philosophie, der Theologie und der Heiligen Schrift widerspreche. Wie man sieht, hat Bellarmin den Glauben, in unserem Schema 2 mit a) bezeichnet, mit den kulturellen Strukturen b) in eins gesetzt. Er lebt in einem integralen, unteilbaren Schema der Christenheit. Dies läßt sich daraus ersehen, daß er argumentiert, die Hypothesen Gali-

leis setzten all das, was griechische und lateinische Autoren in dieser Sache gesagt hätten, in Frage.⁵¹ Es ging ja gerade darum, in Zweifel zu ziehen und aufzuzeigen, wie unhaltbar viele kulturelle Strukturen der mesopotamischen und mediterranen Welt waren, obwohl diese Anschauungen während vierzig Jahrhunderten in Geltung standen. Bellarmin kann sich nicht damit einverstanden erklären, irgendein Element in Frage zu stellen, und verwechselt so irgendwie den Glauben mit einer Kultur. Daher trifft er eine Unterscheidung, durch die er all das, was zur ursprünglichen hebräisch-christlichen Kultur gehört, zur Glaubenssache erklärt: «Es läßt sich nicht sagen, daß dies (die umstrittenen Fragen) nicht Sache des Glaubens sei, denn wenn es nicht Sache des Glaubens *ex parte obiecti* ist, so ist es doch Sache des Glaubens *ex parte dicentis*».⁵² Somit hätte der Inhalt der Bibel Wort für Wort nach seinem buchstäblichen Sinn für jeden Menschen und jede Kultur als wahr zu gelten. Bellarmin gibt somit der Säkularisation nicht Raum und überantwortet, ohne sich dessen bewußt zu sein, die Wissenschaft dem Säkularismus. Er hatte auch nicht sehr viel Sinn für den Wert der Wissenschaft als solcher. Er erwartete, daß man ihm die zentrale Stellung der Sonne oder die Bewegung der Erde aus der Bibel beweise, und konnte deshalb ausrufen, man habe sie ihm nicht bewiesen.⁵³ Wir brauchen uns nicht darüber zu verwundern, welchen Verlauf die Dinge in der Folge nahmen. Während vieler Jahrzehnte wird für die katholischen Theologen die Erde weiterhin der Mittelpunkt des Weltalls sein.

6. Das Aufkommen der Philologie

Auf einer noch entscheidenderen Ebene schien man die Bibel und somit die Grundlagen des Glaubens anzugreifen. Der führende Hebraist Johannes Reuchlin (1455–1522) veröffentlichte 1496 seine Schrift «De Verbo mirifico» und kurz darauf (1506) sein Werk «Rudimenta linguae hebraicae». Da er auf zahlreiche Widersprüche in der Vulgata hingewiesen hatte, wurde er 1513 von der Inquisition zu Mainz verurteilt, und diese Verurteilung wurde 1514 von den Universitäten Köln, Löwen, Mainz und Paris und schließlich 1520 von Leo X. gutgeheißen. Einen verhängnisvollen Ausgang nahm diese Krise jedoch in Frankreich zur Zeit Bossuets (1627–1704), Ludwigs XIV. und des Edikts von Nantes.⁵⁴ Die chronologischen Entdeckungen der Geschichtswissenschaft und die Fortschritte der Philologie konnten die Bibel nicht unbeachtet las-

sen. In Westindien zeigt ein José de Acosta in seinen Forschungen über die Inkas auf, wie eng die bloß europäische Sicht der Weltgeschichte sei. In seinen «Réflexions sur les divers génies du peuple romain» stellt Saint-Evremond die mythischen Berichte über die Ursprünge Roms und Griechenlands in Frage. Romulus wurde zu einer mythischen Gestalt degradiert. Diese Hypothesen, welche die traditionellen Strukturen der Mittelmeerkultur in Zweifel ziehen, entsprechen der Sicht Bossuets nicht: «Die erste Epoche beginnt mit einem großen Schauspiel: Gotterschafft durch sein Wort Erde und Himmel (im Jahre 1 der Welt; 4004 v. Chr.)».⁵⁵

Mit Paul Pezron und dessen Werk «L'antiquité des temps rétablie» (1687) tat die wissenschaftliche Chronologie dar, daß die ägyptischen Dynastien schon vor dem Zeitpunkt, auf den man die Sintflut ansetzte, ihren Anfang nahmen und ununterbrochen weitergingen. Nun kam die «Vorzeit» in Bewegung. Die Erde hatte wegen Galilei ihre Ruhe schon einige Zeit zuvor verloren. Viel folgenschwerer jedoch war das Erscheinen der philologischen Werke von Richard Simon (1638–1712). Dieser war ein katholischer Priester, der dem Oratorium angehörte und bis zu seinem Tod ein treuer Sohn der Kirche blieb; er hatte einen scharfen, wendigen Verstand, ein stupendes Gedächtnis und unermüdlische Ausdauer. Dieser Philolog der ersten Stunde konnte bei seinen Studien im Oratorium hebräische Bibelmanuskripte konsultieren.⁵⁶ Er besaß eine gute Kenntnis der griechischen, hebräischen, syrischen und arabischen Sprache. Er las unermüdllich die Kirchenväter, insbesondere Hieronymus, dessen kämpferischen Charakter er übernahm. Sein erstes Werk verrät seine Kenntnis der ostkirchlichen Überlieferung.⁵⁷ Kurz zuvor hatte er in, wie wir heute sagen würden, ökumenischem Geist die jüdische Gemeinde von Metz gegenüber einer falschen Anklage auf Mord in Schutz genommen.⁵⁸ Er hatte vor, zusammen mit Protestanten eine Übersetzung der Bibel vorzunehmen, was ihm von seiten Bossuets den Vorwurf eintrug: «Vor zehn Jahren wollten einige Herren von Charenton eine neue Bibelübersetzung herstellen; Justel, ein Protestant, dessen Wissen bekannt ist, weihte Herrn Simon in dieses Vorhaben ein; Herr Simon stellte den Plan zu der neuen Übersetzung her; alle waren einmütig der Ansicht, man müsse der Öffentlichkeit eine französische Bibel geben, *die keine Partei begünstige* (Bossuet unterstreicht dies) und Katholiken wie Protestanten dienlich sein könnte... Fürwahr (sagt Bossuet ironisch), ein schönes Vorhaben für einen katholischen Priester!». ⁵⁹ Wie man sieht,

ist unser Oratorianer vielleicht der vergessene Begründer des katholischen Ökumenismus, nur daß er keine unmittelbaren Nachfolger hatte.

Richard Simon schrieb noch viele Bücher in ökumenischem Geist.⁶⁰ Sein Hauptwerk ist die «Histoire critique du Vieux Testament» (Paris 1678). Alle seine Darlegungen sind apologetisch ausgerichtet: Die Bibel ist an und für sich nicht hinreichend klar «und nicht imstande, allein und unabhängig von der Tradition die Wahrheit des Glaubens sicherzustellen».⁶¹ Simon zeigt auf, daß die Texte eine lange Geschichte haben, die sich von den Propheten und Schriftgelehrten bis in die Gegenwart erstreckt («des révolutions du texte hebreu de Moïse jusqu'à nos jours»). Gott redete mit Adam nicht auf hebräisch; Moses ist nicht der einzige Urheber des Pentateuch; der samaritanische Pentateuch kann authentisch sein; Esdras muß als einer der Hauptverantwortlichen für die jetzige Zusammensetzung der Bibel gelten; die Übersetzung der Septuaginta weist erhebliche Änderungen auf, und ebenso die Vulgata. Bei seiner ganzen Kritik nimmt er insbesondere gegen den Rationalismus Spinozas und den Antitraditionalismus Luthers und Calvins Stellung. Er will an der Rechtgläubigkeit festhalten und dehnt deshalb die unfehlbare Inspiration auf die Autoren, Schreiber, Kompilatoren und Kompositoren des Buches aus.⁶² Protestanten, Jansenisten und Katholiken, mit Bossuet angefangen, nahmen allgemein Anstoß an der Verwendung der neueren Philologie und betrachteten es als eine Säkularisierung der Bibel, sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen. Auf Anstiften Bossuets gab der königliche Kabinettrat der Polizei den Befehl, die 1300 gedruckten Exemplare aus dem Markt zu ziehen. Einige Exemplare gelangten nach London und Amsterdam. Das Werk fand weiteste Verbreitung. Simon verfaßte noch viele andere apologetische Werke.⁶³ Unser angefeindeter Oratorianer schrieb: «Wer physikalische, mathematische, astrologische oder andere Wahrheiten irgendeines anderen Zweiges der Philosophie (*sic*) auf gewisse Stellen der Schrift gründen wollte, die diese Fragen nur im Vorübergehen streifen und in Begriffe fassen, wie sie dem (hebräischen) Volk geläufig waren, beginge eine Tat, die eines Theologen wie eines Philosophen unwürdig wäre.»⁶⁴ Simon unterschied deutlich (vgl. Schema 2, § 2) zwischen den kulturellen und veränderlichen Strukturen der Bibel und des Christentums und dem transkulturellen Glauben. Als Wissenschaftler und Theologe zog Simon viele kulturelle Elemente in Zweifel und stürzte sie um, um die universale

Transzendenz des Glaubens darzutun. Bossuet hingegen, der Verteidiger der Christenheit, nahm diese Unterscheidung nicht vor. In einem Brief, den der Lizentiat Capperonnier 1702 dem Bischof von Meaux sandte, weist er diesen darauf hin, daß man, bevor man an Simon Kritik üben könne, die Philologie gut kennen müsse. Bossuet hat sich nicht an diese Regel gehalten und gewichtige Irrtümer begangen.⁶⁵ Er befürchtete, die Literarkritik Simons stürze die Theologie und die Tradition um.⁶⁶ Er verwechselte die Tradition mit einer «traditionalistischen» Exegese. Als der Oratorianerexeget aufzeigte, daß die Kirchenväter nicht über die Instrumente verfügten, um den vollen Sinn der Texte von der hebräischen Ursprache her zu entdecken, rief deshalb Bossuet aus, Simon «habe den okkulten Plan, die Grundlagen der Religion zu zerstören».⁶⁷ Nach Ansicht Bossuets bringt die Philologie die Heilige Schrift um ihre Geltung.⁶⁸ Auf alle Fälle kam durch einen Erlaß vom 1. Dezember 1682 das Hauptwerk Simons auf den Index und auch alle seine andern wichtigeren Werke wurden auf den Index gesetzt.

7. *Schlusfolgerungen*

Die Geschichte ist Lehrmeisterin des Lebens, weil sie uns lehrt, daß das, was in der Vergangenheit geschehen ist, sich in der Gegenwart weiterhin ereignet. Bossuet nahm in dieser Krise eine ähnliche Stellung ein wie Bellarmin gegenüber Galilei. Er identifizierte – tatsächlich, wenn nicht grundsätzlich – die notwendigen Glaubensstrukturen mit gewissen relativen Strukturen einer gegebenen Kultur. Die Kritik, zu der uns die Wissenschaft in der Zeit zwischen der Renaissance und der Aufklärung und seither erst recht zwang, verlangt, das Wesentliche, den Glauben, von den kulturellen Überlieferungen zu unterscheiden. Die moderne Wissenschaft hat viele mythische Anschauungen (wie die zentrale Stellung und Unbeweglichkeit der Erde, die hebräischen und römischen Chronologien usw.) verdrängt. Die Zurückweisung der großen Intuitionen eines Galilei in der Astronomie, eines Simon in der Philologie, eines De Clave, Bitaud und Villon (die von der Sorbonne verurteilt wurden) in der Geographie, eines Priestley (der von den Anglikanern verfolgt wurde) in der Chemie, die seit Paracelsus (1493–1561) stets als verdächtig galt, weil man sie mit Alchemie und Magie verwechselte; die Schwierigkeiten, die man den ersten Medizinern in die Wege legte (durch Verbot des Sezierens und – im Fall von Boyer, der von der Sorbonne verur-

teilt wurde – des Impfens gegen die Kuhpocken) und die Behinderung sovieler anderer – diese ganze Abwehrhaltung führte zwangsläufig dazu, die heilsame Säkularisierung in einen antichristlichen Säkularismus zu verwandeln. Wenigstens war sie eine der Ursachen, und zwar nicht die geringste. Dank der Bemühungen vieler Christen, u.a. Bossuets, wurde die Christenheit eine Zeitlang abgeschirmt; damit wurde aber auch der Trend zum Unglauben, zur Indifferenz und zum Säkularismus im Europa des achtzehnten Jahrhunderts noch weiter verstärkt. Montesquieu (1689–1755), Voltaire (1694–1778), Rousseau (1712–1778) und die Französische Revolution hätten eine positive Bewegung sein

können und brauchten nicht zu einem antikatholischen Säkularismus zu führen. Die Kirche nahm die Wissenschaft nicht einfachhin als ihre Tochter an, sondern mit Vorbehalten und Widerwillen. Die falsche Antinomie Wissenschaft–Christenheit verunmöglichte den Reifungsprozeß. Jedenfalls kam es nur bei denen, welche die transkulturelle Transzendenz des Glaubens gerade im Zerbersten des «alten Schemas» entdeckten, zu einem leidenschaftsfreien Verständnis für das Positive an der Säkularisierung. Die Säkularisierung, die zu einem Säkularismus wurde, stellt nun eine Kultur dar, die nicht unter dem Zeichen Gottes steht – eine Kultur *etsi Deus non daretur*.

¹ Vgl. A. Auer, Säkularisierung: LThK IX (1964) 253–254; C. Ratschow, Säkularismus: RGG V (1961) 1288–1296; A. Dondeyne, *Sécularisation et foi*: Lumen Vitae XXIII/3 (1968) 415–430; A. Durand, *Sécularisation et sens de Dieu*: Lumière et Vie 89 (1968) 61 ff.; F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Stuttgart 1953); A. Auer, *Gestaltungswandel des christlichen Weltverständnisses: Gott in Welt. Festschrift f. K. Rahner I* (Freiburg 1964) 338–365; J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Geist und Leben* 35 (1962) 172 ff.; F. K. Schumann, *Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft, 1950*; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Berlin 1927); Ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin 1906–1920); W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformations* (Berlin 1914); A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York 1896); G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris 1941); S. van Mierlo, *La science, la raison et la foi* (Paris 1948); J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionnelle* (Tournai 1958); A. Rich, *Die Weltlichkeit des Glaubens* (Stuttgart 1966); A. Maier, *An den Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jh.* (Essen 1943); C. Michalski, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XVI^e siècle* (Krakau 1928); R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1950); G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (Louvain 1956–1962). Dazu kommen die Handbücher über die Kirchengeschichte (Fliche-Martin, Llorce-García Villoslada, Bihlmeyer-Tüchle usw.) und über die Wissenschaftsgeschichte (Lain Entralgo-Lopez Piñero, Mieli, Taton usw.).

² P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic II* (Paris 1914) 408. Vgl. G. Ebeling, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*: ZThK 52 (1955) 296–360.

³ Über den «ethisch-mythischen Kern einer Kultur», vgl. P. Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris 1955) 274–288; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961) 9–85.

⁴ *Fragm. A 22 und A 1*: (Diels-Kranz I (1964) 79 und 68.

⁵ Wenn wir von Wissenschaften sprechen, so verstehen wir darunter sowohl die Naturwissenschaften wie die Geisteswissenschaften.

⁶ Absolut ist das, «was in jeder Hinsicht in sich selbst und durch sich selbst und darum in keiner Hinsicht abhängig ist» (J. Möller, *Absolut*: LThK I [Freiburg i.Br. 1957] 70). «Was absolut ist, ist autosuffizient... Die Wesenheiten sind in der Linie der Konstitution die letzten Grundlagen für die gesamte Welt, für ihre physischen Prinzipien (*archai*)» (X. Zubiri, *Sobre la esencia* [Madrid 1963] 208–209).

⁷ «Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbestimmteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?» (E.

Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* [Haag 1962] § 34, S. 126).

⁸ R. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford 1945); A. Whitehead, *Science and the Modern World* (Cambridge 1927); E. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (New York 1932); E. Cassirer aaO.; K. Loewith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sitzungsberichte der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse IV) (Heidelberg 1960).

⁹ PG CLX, col. 889–934.

¹⁰ Roma 1469.

¹¹ «Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus» (Serm. 10) (Vgl. Opera (Basel 1565).

¹² «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta» (D. ign. II, 4).

¹³ «Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circumferentia regionis per medium ignis lucida appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis solis, sol lucidissimus appareret» (Ebd. II, 12).

¹⁴ Theol. plat., II, 6.

¹⁵ Vgl. H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende* (Frankfurt 1965).

¹⁶ «Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus». «Natura est sempiterna et individua essentia» (Acrotismus Camoeracensis, De Natura).

¹⁷ *Il Saggiatore. Le opere di Galileo Galilei VI* (Firenze 1933) 232.

¹⁸ «... per beneficio di noi Cattolici» ebd. 233).

¹⁹ «... ch'ella (la materia) debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta... non sento farmi forza alle mente di doverla apprendere a cotali condizioni necessariamente accompagnata... Non siano altro che puri nomi»; «annichilate tutte queste qualità» (Vgl. G. Galli, *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo* (Torino 1963).

²⁰ «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam» (Ethica I, def. 1).

²¹ «Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione» (ebd. II, prop. 13, lemma 7, sch.).

²² «Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut *ex phaenomenis*, sine fictis hypothesis, arguamus» (Optics III, q. 28).

²³ «Tempus absolutum, verum et mathematicum» (Principia Mathematica, def. VIII, sch.).

²⁴ «Spatium absolutum...» (ebd.).

²⁵ «Motus absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum» (ebd.).

²⁶ Vgl. Kritik der reinen Vernunft; Transzendente Elementarlehre (A 19, B 33) und: Die transzendente Logik (A 50, B 74).

²⁷ Die Natur, Fragment aus dem Tagebuch des Jahres 1782: Naturwissenschaftliche Schriften I (Leipzig, Inselverlag) 9.

²⁸ W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno* (Roma 1964);

Ders., *Genesi storica dell'ateismo contemporaneo: L'ateismo contemporaneo* (Torino 1968) 3-54: «Diese Auflösung des Idealismus in den Atheismus vollzog sich in zwei Etappen: erstens die Übernahme des Pantheismus Spinozas durch Lessing (der Spinozastreit) und dann die Verabsolutierung des Kantianischen Ich im Idealismus von Fichte (der Atheismustreit)» (S. 14).

²⁹ Vgl. B. Magnino, *Illuminismo e Cristianismo* (Brescia 1959); P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (Paris 1935); Preclin-Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise XIX, 1 (1955)*. Vgl. unten Anm. 53.

³⁰ Réponse aux questions d'un provincial, cap. CXXVIII.

³¹ «Que ce qui nous persuade que l'athéisme est le plus abominable état où l'on se puisse trouver, n'est qu'un faux préjugé que l'on se forme touchant les lumières de la conscience, que l'on s' imagine être la règle de nos actions, faute de bien examiner les véritables ressorts qui nous font agir» (*Pensées diverses*, § 233).

³² *Le Système*, II, cap. XIV.

³³ Protagoras, *Fragm. B 1* (Diels-Kranz II, 263). Selbstverständlich besitzt dieser Ausspruch beim Sophisten keinen idealistischen Sinn.

³⁴ Vgl. M. Virgano, *Fede e scienza in Galileo: La Civiltà Cattolica* 116 (1965) I, 34-45; 228-239; II, 35-47; 447-455; A. Dubarle, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature: Rech. Sc. Ph. et Th.*, 50 (1966) 67-87; A. Koyré, *Galilée et la révolution scientifique du XVIIe siècle* (Paris 1955); G. di Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago 1955); Gemelli usario, *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei (Vita e pensiero)* (Milano 1942); J. Yela Utrilla, *Galileo el ortodoxo: Rev. Fil.* 1 (1942) 99-125; J. Ortega y Gasset, *Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo: Obras completas V* (Madrid) 9-164.

³⁵ Brief Galileis an den Grafen von Cesi, *Le Selve*, 12. Mai 1612: *Le opere V*, S. 296.

³⁶ «... non poter mai la Scrittura Sacra mentire o errare» (Brief an Benedetto Castelli, Florenz, 21. Dez. 1613: *Le opere V*, 282).

³⁷ «Se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno dei suoi interpreti ed espositori... quando volessero fermarse sempre nel puro significato delle parole... è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi» (ebd.).

³⁸ «... perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo...» (ebd.).

³⁹ «Non poter mai la Sacra Scrittura mentire» (Brief an Christina von Lothringen, Großherzogin der Toscana, 1615; *Le opere V*, 315. Vgl. F. Russo, *Lettere de Galilée à Christine de Lorraine: Rv. Hist. Sc.* 17 (1964) 330-366).

⁴⁰ «Io non dubito punto che dove gli umani discorsi non possono arrivare, e che di esse per conseguenza non può avere scienza, ma solamente opinione e fede, piamente convenga conformarsi assolutamente col puro senso della Scrittura» (ebd., 330).

⁴¹ «Indubitata certezza» (ebd.).

⁴² «... concordi col fatto dimostrato...» (ebd.); «... concordare un luogo della Scrittura con una proposizione naturale dimostrata» (ebd. 331).

⁴³ «Che dunque fosse necessario attribuire al Sole il moto, e la quietà alla Terra, per non confonder la poca capacità del vulgo e renderlo renitente e contumace nel prestar fede a gli articoli principali e che sono assolutamente de *Fide*» (ebd. 333).

⁴⁴ «Ma più dirò, che non solamente il rispetto dell'incapacità del vulgo, ma la *corrente opinione* di quei tempi, fece che gli scrittori sacri nelle cose non necessarie alla beatitudine più si accomodarono all'uso ricevuto che alla essenza del fatto» (ebd.). «... l'assenso de gli uomini tutti, concordi nell'istesso parere, senza che si sentisse la contraddizione di alcuno» (ebd. 335-336).

⁴⁵ «Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son de *Fide* né contro a i costumi (Galilei bezieht sich offensichtlich auf die Entscheidungen von Trient), nè vi è chi voglia scontrare luoghi della Scrittura per contrariare a la Santa Chiesa o i Patri» (ebd. 337).

⁴⁶ «... che tal particolare disquisizione non si trova esse stata fatta da i Padri antichi, potrà esser fatta da i sapienti della nostra età, li quali, ascoltate prima l'esperienze, l'osservazioni, le ragioni e le dimostrazioni de' filosofi ed astronomi» (ebd. 338).

⁴⁷ «*Ex suppositione* e non assolutamente» (Brief von Robert Bel-

larmin an Paolo Fascorini, Rom, 12. April 1615: *Le opere di Galileo XII*, 171).

⁴⁸ «Che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze... e questo basta al mathematico» (ebd.).

⁴⁹ «Ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo...» (ebd.).

⁵⁰ «È cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Sacra Fede con rendere false le Scritture Sante» (ebd.).

⁵¹ «... e a tutti li espositori greci e latini» (ebd. 172).

⁵² «Nè si può rispondere che questa non sia materia di fede, perchè se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis* (ebd.).

⁵³ «Ma io non cederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata» (ebd.).

⁵⁴ Vgl. P. Hazard, aaO.; G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh.* (Paderborn 1941); W. Dilthey, *Friedrich d. Gr. und die Aufklärung: Gesamm. Schr.* II (1921); E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932); E. Guyenot, *L'évolution de la pensée scientifique, les sciences et la vie aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris 1941); Latreille-Palencque, *Histoire du catholicisme en France II-III* (Paris 1962).

⁵⁵ *Histoire Universelle I, époque 1: Œuvres complètes de Bossuet X* (Paris 1866) col. 687.

⁵⁶ Hebr. Manusk. 1925, Bibliothèque Nat. Paris. Vgl. F. Strummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik* (Münster 1912); R. de la Broise, *Bossuet et la Bible* (Paris 1891); A. Monod *La controversa de Bossuet et de Richard au sujet de la version de Trévoux: Cahiers Rev. Hist. et Phil. Rel.* (1922); A. Molien, *Richard Simon: Dict. Théol. Cath.* XIV (1941) 2094-2118.

⁵⁷ *Gabrielis metropolitae Philadelphiensis...* (Paris 1671).

⁵⁸ *Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz* (Paris 1670).

⁵⁹ *Critiques de la version du N.T., VI: Œuvres complètes X*, col. 604.

⁶⁰ *Cérémonies et coutumes des juifs* (Paris 1674); *Voage du Mont Liban traduit de l'italien* (Paris 1675); *Factum contre les bénédictins de Fécamp* (Paris 1675).

⁶¹ Préface.

⁶² «Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne sont jamais trompés dans ce qu'ils ont écrit». Lettre à M. l'abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés (Rotterdam 1699), Vorwort.

⁶³ Unter den Hauptwerken sind zu erwähnen: *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis* (Utrecht 1684); *Histoire critique du texte du N.T.* (Rotterdam 1689); *Histoire critique des versions du N.T.* (Rotterdam 1690); und insbesondere die: *Histoire critique des principaux commentateurs du N.T. depuis le commencement du christianisme* (Rotterdam 1693). In diesem Werk sagte Simon: «il est difficile (für den außerhalb der Überlieferung stehenden Studenten oder einfachen Leser) de tirer des conclusions de l'Écriture, comme d'un principe clair et évident» (S. 94). Bossuet glaubte, damit werde die Schrift entwertet («... pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Écriture»: *Défense de la tradition et des Saints Pères II*, 1: *Œuvres complètes de Bossuet X*, 175), übersah jedoch, daß Simon damit nur auf die Schwierigkeiten hinweist, vor die die Philologie und die Geschichtswissenschaft stellen und die beim Studium der Heiligen Schrift nicht umgangen werden sollen. Er sagte aber: «... notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour ôter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux... Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Écriture, mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales» (Le N.T. de N.S.J.C. traduit sur l'ancienne édition latine [Trévoux 1702] Vorwort). Schließlich ist noch zu erwähnen: *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine* (Paris 1703).

⁶⁴ *Bibliothèque critique* (Basel 1710) IV 96.

⁶⁵ «Comme M. Simon veut triompher en fait de grec et d'hébreu... il faut apporter une grande exactitude... Cette importante règle n'a point été observé (par vous même)»: *Œuvres XI*, col. 1077.

⁶⁶ «Selon ce critique, on ne doit suivre que les règles de la grammaire, et non pas la théologie de la tradition, pour bien expliquer le Nouveau Testament. Si l'on fait autrement, ce n'est pas le sens de saint Paul que l'on donne; c'est celui que l'on s'est formé sur ses

propres préjugés» (Brief 110 von M. Arnauld, Juli 1693: Œuvres complètes de Bossuet XI, col. 1066). Arnauld drückt genau das aus, was Bossuet denkt. Unbewußt stellte man die (philologische) Wissenschaft zu der überlieferten Theologie (d. h. zur Theologie der Christenheit) in Gegensatz.

⁶⁷ «... un sourd dessin de saper les fondaments de la religion» (Brief an Nicole, 7. Dez. 1691: Œuvres XI, col. 998). Es läßt sich nicht leugnen, daß R. Simon sich gewisser Übertreibungen schuldig machte. Vgl. H. de Lubac, *Histoire et Esprit* (Paris 1950) 425–426.

⁶⁸ «Et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Écriture et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d'autre» *Défense de la tradition II, 1: Œuvres X, col. 172.*

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren am 24. Dezember 1934 in La Paz (Argentinien), Katholik. Er studierte an der Staatsuniversität Cuyo (Argentinien), an den Universitäten von Löwen, Mainz, Münster und Madrid, an der Sorbonne und am Institut Catholique de Paris, doktorierte 1957 in Philosophie, 1967 an der Sorbonne in Literaturwissenschaften, ist Lizentiat der Theologie und Professor für philosophische Anthropologie an der Universität Cuyo und an der anthropologischen Hochschule von Mendoza.

Joseph Comblin

Säkularisierung: Mythen, Realitäten und Probleme

In den letzten zehn Jahren hat sich in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Welt etwas geändert. Aber was ist das, was sich geändert hat? Sind es die realen Beziehungen zwischen der Kirche und der Welt, oder ist es die Vorstellung, die wir uns von diesen Beziehungen machen? Gegenwärtig stehen wir unter einem starken Druck von seiten der Theorie der Säkularisierung. Doch dieser Druck macht uns mißtrauisch. Meint «Säkularisierung» Tatsachen, oder nur eine Theorie, wenn nicht gar einen neuen Mythos?

Wenn wir tatsächlich die gegenwärtigen Wandlungen im Lichte des Evangeliums beurteilen wollen, so müssen wir von vornherein zwischen zwei Fragen unterscheiden: Was meint das Evangelium zu dem, was in unseren Tagen wirklich zwischen Kirche und Welt geschieht? – und was sagt das Evangelium zu unserer Art, das darzustellen, was geschieht?

Manche glauben, es habe sich in den Beziehungen zwischen Kirche und Welt nichts Wesentliches gewandelt; die Wandlung betreffe nur die Vorstellungen; für die Christen von heute sei ein anderes Bild ihrer Beziehungen zur Welt maßgeblich geworden. Doch dieses neue Bild, so sagen sie, sei ebenso falsch und tendenziös wie das alte und unter dem Einfluß der Ideologien zustande gekommen; hinter den ideologischen Änderungen gehe die Kirche weiter ihren gleichen Weg, unbeirrbar an ihren grundlegenden Verhaltensweisen festhaltend.

Die Leute, die dies sagen, können ein sehr starkes

Argument zu ihren Gunsten geltend machen. Sie stellen fest, daß zwar viel diskutiert wird, die alten Institutionen aber immer noch, bisweilen unter neuen Namen, da sind und weiter tun, was sie vor Beginn der Auseinandersetzungen getan haben. Vor allem sind es immer die Gleichen, welche die maßgeblichen Entscheidungen treffen. Man spricht zwar nicht mehr von «den Schäflein», sondern von «der Laienschaft». Man sagt nicht mehr «Apostolat», sondern man spricht von «Dialog». Es ist nicht mehr die Rede von «Gehorsam», statt dessen spricht man von «Kompromiß». Es heißt nicht mehr, «die Welt erobern für Christus», sondern «der Welt dienen». Doch was man tut, ist nach wie vor das gleiche. In der Stunde der Wahrheit sieht man, daß sich in Wirklichkeit nichts geändert hat.

Andere glauben, was wir erleben, sei nur eine taktische Änderung im Rahmen einer sich immer gleichbleibenden Strategie. Seit Leo XIII. sei die Kirche sich immer mehr klar darüber geworden, daß sie zur Sicherung der Präsenz und des Fortbestandes ihrer Institutionen in der Gesellschaft nicht mehr mit ihren traditionellen Verbündeten rechnen kann. Sie werfe daher Ballast ab, um die Sympathien neuer sozialer Schichten zu erwerben, in der Hoffnung, sie werde neue Verbündete und neue Werkzeuge für ihre Politik in der Welt finden. Sie nehme gewisse «demokratische» Formen an, um gewisse niedere Schichten der Gesellschaft, namentlich die Kleinbürger, zu überzeugen. Die Katholische Aktion sei eine Etappe in dieser taktischen Entwicklung gewesen; der konziliare Dialog stelle eine zweite dar. Alles übrige sei Rationalisierung und Theorie.

Wir glauben dagegen, daß in Wirklichkeit mehr geschieht als dies. Doch von da bis zur Annahme der Theorie, die Säkularisierung sei die getreue Darstellung der Tatsachen, ist es noch weit.

Man möchte uns glauben machen, wir erlebten gegenwärtig eine Anerkennung und Hinnahme des