

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

Phänomens der Säkularisierung durch die Kirche. Das sei die Tiefenströmung der gegenwärtigen Stunde. Doch ein solches Verständnis der Dinge erfordert eine kritische Prüfung. Zweifellos müssen wir den Erfolg dieser Theorie anerkennen: Es ist ein Zeichen der Zeit, daß sie die Tendenz zeigt, sich durchzusetzen. Doch Erfolg ist noch kein Argument. Wie sieht also die Wirklichkeit aus?

1. Vor dem Konzil

Um den ganzen Umfang der Wandlungen im Verständnis der Beziehungen zwischen Kirche und Welt zu erassen, brauchen wir nur irgendeine von den Sozialenzykliken nachzulesen, die vor *Summi Pontificatus* Pius XII. liegen. In ihnen findet man stets und ständig das idealisierte Bild der mittelalterlichen Christenheit, wie es aus der Vorstellungswelt der Romantiker (Novalis) erwachsen ist, und das Denkschema von der fortschreitenden Auflösung dieser Christenheit unter den immer kühneren Angriffen Satans: vom Protestantismus bis zum Atheismus (de Maistre, de Bonald, Balmes). Die heutige Geschichte ist nach dieser Auffassung Fortsetzung und Folgeerscheinung eines von Luther verursachten Abfalles.

Die Kirche, so sagt noch Pius XII. in seiner Antrittsenzyklika, «hatte Europa einen geistigen Zusammenhalt gegeben; durch das Kreuz gebildet, geadelt und kultiviert, war es zu einem solchen Grad zivilisatorischen Fortschrittes gelangt, daß es andere Völker und andere Kontinente lehren und unterweisen konnte. Doch nachdem sie sich einmal von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche gelöst hatten, sind viele der getrennten Brüder schließlich soweit gekommen, daß sie das zentrale Dogma des Christentums, die Gottheit des Erlösers, umstürzten und so die Bewegung der geistigen Auflösung beschleunigten». Mit anderen Worten: Das Glück der Gesellschaft ist von der Anerkennung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes abhängig. Wenn dieses Fundament einmal verworfen ist, kann nichts mehr den Sturz von einem Unheil ins andere, bis hin zum endgültigen Verfall aufhalten; wir haben im übrigen auf diesem Weg bereits eine Stufe des Abstieges erreicht, die sich so deutlich erkennen läßt, daß nur Blinde die Schrecken des verhängnisvollen Absturzes übersehen können: «Die Ängste der Gegenwart sind eine Apologie des Christentums, wie sie eindrucksvoller nicht gedacht werden kann.»

In *Divini Redemptoris* ging Pius XI. von dem gleichen Denkschema des Abstieges aus: «Der Kampf

zwischen Gut und Böse, das traurige Erbe der Ursünde, wütete in der Welt weiter; der alte Versucher hat niemals aufgehört, durch seine trügerischen Verheißungen das Menschengeschlecht zu täuschen. Daher ist im Laufe der Jahrhunderte eine Erschütterung auf die andere gefolgt, bis hin zur gegenwärtigen Revolution, die bereits entfesselt ist und, so kann man sagen, fast überall zu einer ersten Bedrohung wird und an Umfang und Heftigkeit alles übertrifft, was man in der Vergangenheit an Verfolgungen der Kirche erlebt hat. Ganze Völker stehen vor dem Absturz in eine Barbarei, die schlimmer ist als jene, unter der vor der Ankunft des Erlösers der größte Teil der Welt lebte. Diese drohende Gefahr – ihr werdet es bereits verstanden haben, ehrwürdige Brüder – ist der bolschewistische und atheistische Kommunismus, der die soziale Ordnung umstürzen und die christliche Zivilisation bis auf ihre Fundamente untergraben will.»

Bei einer solchen Konzeption ist die Welt als solche passiv. Sie ist nur der Einsatz, um den es in dem tausendjährigen Kampf zwischen Satan und Kirche geht. Die Gefahr ist bedrohlich, denn Satan hat eine Anzahl eindrucksvoller Siege errungen. Die Kirche ist es, welche die Zivilisation bewirkt und die soziale Ordnung erhält. Durch die Zerstörung der Kirche reißt Satan die Welt in die Katastrophe. Doch wer erkennt nicht, daß diese Konzeption vielmehr die Kategorien der griechisch-römischen politischen Philosophie, als das Christentum des Neuen Testaments wiedergibt? Die Antithese zwischen Zivilisation (Ordnung) und Barbarei, das Verständnis der Religion als Fundament der sozialen Ordnung – das sind typisch griechisch-römische Ideen. In diesen Enzykliken machen die Päpste dem modernen Menschen gegenüber die gleichen Einwände und Bedenken geltend, die Celsus seinerzeit den ersten Christen entgegenhielt.

Man nahm die Entchristlichung und Säkularisierung als schmerzliche, aber nicht zu leugnende Tatsache hin. Sie war die Folgeerscheinung all der Irrtümer, die Satan den Häretikern und modernen Philosophen eingegeben hatte. Die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt war also ein Kampf gegen diese Kräfte der Zerstörung mit dem Ziele einer Rückkehr zur Situation des Mittelalters.

Im 19. Jahrhundert war dieser Kampf als Verteidigungskampf, als heroischer Widerstand aufgefaßt worden. *Mole sua stat* (= sie widersteht durch ihr physikalisches Beharrungsvermögen) erklärte in der ersten seiner Kanzelreden in Notre-Dame in Paris der große Lacordaire von der Kirche. Im 20. Jahrhundert kommt mit der Katholischen Ak-

tion bereits der Gedanke an eine Rückeroberung auf: Es geht darum, die soziale Herrschaft des Königs Christus wieder herzustellen. Selbst der von Maritain vertretene Plan einer profanen statt einer sakralen Christenheit bedeutete keine grundlegende Änderung der Perspektiven. Es ging nach wie vor darum, die Welt Christus zu «weihen» (consacrer), indem man sie zur gehorsamen Anerkennung seiner Oberherrschaft veranlaßte. Was sich änderte, waren nur die Mittel: Man verzichtete auf eine Erneuerung des Heiligen Reiches und Kaisertums in den neukatholischen Staaten und glaubte, die Wiedereroberung mit den Mitteln der Demokratie bewerkstelligen zu können. Während der ganzen Dauer dieses geschichtlichen Vorganges hörte man keinen Augenblick auf, die Welt als gestaltlose, passive Materie zu verstehen, die nur darauf wartete, durch den Einfluß des Christentums, des einzigen, in Rechnung gestellten, aktiven Faktors, gestaltet und geordnet zu werden. Die Geschichte wurde unerschütterlich nach dem Denkschema des Sturzes und Wiederaufstieges verstanden.

2. Nach dem Konzil: Neue Theorien

Nach dem Konzil wandelte sich die herrschende Ausrichtung. Zweifellos bedeutete diese Wandlung keinen totalen Bruch mit der Vergangenheit. Das neue Verständnis war bereits während der Vorbereitungsphase des Konzils vorhanden, und die alte Auffassung wird heute noch von einer Minorität verfochten. Nur das Verhältnis der Kräfte hat sich umgekehrt.

Das christliche Denken geht nunmehr von der Anerkennung der Eigenwerte und Eigendynamik der Welt aus. Diese ist nicht mehr allein gestaltlose Materie, bestimmt, durch die Kirche ihre Form zu erhalten. Man neigt sogar dazu, ihr einen Wert zuzuerkennen, der so ist, daß manche darin ein «implizites» (Schillebeeckx) oder «anonymes» (Rahner) Christentum erblicken. Es geht nicht mehr darum, die Welt zu erobern, sondern mit ihr in den Dialog einzutreten. Anstatt ihre Rechte auf die Welt zu behaupten, bekennt die Kirche sich als Dienerin an der Welt. Die Verkündigung der Autonomie, der Freiheit und des Pluralismus⁷ der Welt bringt das Motiv der Diaspora (Rahner) mit sich, in der die Christen in der Form des Zeugnisses, der Präsenz oder der Verdeutlichung und Sichtbarmachung wirken. Die Entchristlichung erhält einen positiven Sinn. Sie bedeutet das Ende der Gegenreformation, das Ende der Konstantinischen Ära, das Ende der Christenheit oder der etablierten Kir-

che. Wir werden aufgefordert, selbst im Atheismus und Kommunismus positive Elemente zu entdecken. Das sind die geläufigsten Themen des neuen Verständnisses der Beziehungen zwischen Kirche und Welt.

Viele aber gehen noch weiter und wollen diese Themen in die allgemeine Theorie der Säkularisierung einbeziehen. Diese Theorie wirkt sich im übrigen sehr häufig auf die Darstellung jedes einzelnen dieser eben genannten Themen aus. Daher wollen wir uns fragen: Was ist von der Theorie der Säkularisierung als Interpretation der gegenwärtig in den Beziehungen zwischen Kirche und Welt zu beobachtenden Wandlungen zu halten?

Es ist seltsam zu beobachten, wie die großen idealistischen Systeme vom Anfang des 19. Jahrhunderts heute noch die Formen unseres Weltverständnisses beherrschen. Wenn H. Cox die Säkularisierung als Anbruch des pragmatischen Zeitalters definiert, welches das religiöse und metaphysische Denken verdrängt, so greift er damit nur auf Comtes «Dreistadiengesetz» zurück. Wenn er, im Gefolge von Gogarten, behauptet, die Säkularisierung lege die Verantwortung für die Formung der menschlichen Werte in die Hände des Menschen selbst, so erkennen wir darin die Stimmen Fichtes und Hegels. Sollte der Erfolg der Säkularisierungstheorie wirklich nichts anderes sein als eine reichlich späte Entdeckung des Reizes der idealistischen Philosophien durch die traditionellen christlichen Kreise, nichts anderes als das Ende der Zensur, welche die Monolithenhaftigkeit des Thomismus über das christliche Denken ausgeübt hat?

Wie A. J. Nijk¹ bemerkt hat, ist zu der Gogartenschen Theorie von der Säkularisierung nur wenig hinzugekommen. An ihn müssen wir uns also halten, wenn wir uns ein Urteil über den Wert dieser interpretatorischen Theorie bilden wollen. Bekanntlich ist die Säkularisierung bis Gogarten als eine dem Christentum abträgliche Bewegung betrachtet worden. Seit Gogarten beginnt man, sie als positiv anzusehen. Was ist hier geschehen? Haben wir es mit einer Neuentdeckung zu tun oder mit einem Trugbild?

Zweifellos ist ein Anteil von Täuschung darin enthalten. Die «kopernikanische Wende» Gogartens gründet sich auf eine nicht ganz einwandfreie Identifizierung: Gogarten identifiziert die drei Attribute des authentischen Glaubens der dialektischen Theologie mit den drei Grundthesen der idealistischen Philosophie Fichtes und Hegels. Auf diese Weise wird das Christentum Barths und Bonhoeffers schließlich mit dem Hegels identifiziert.

Einerseits werden wir aufgefordert, im Anschluß an den – von Barth und Bonhoeffer neu interpretierten – Luther anzuerkennen, daß das authentische Christentum 1. Glauben ohne Religion (ohne religiöse Erfahrung und ohne Pietismus); 2. Schwachheit Gottes (ohne Christenheit und ohne Establishment) und 3. Weltlichkeit der Welt (ohne Klerikalismus und ohne Sakralisierung) ist. Dieses echte Christentum wird als identisch mit den drei Komponenten des Idealismus erklärt: 1. «Entmythologisierung»; 2. Kommen des Reiches des Geistes ohne Gesetz; 3. «Vergeschichtlichung» des Menschen als Schöpfer seines Geschickes. Das heißt, Gogarten stellt folgende Gleichungen auf: Religion + Christenheit + Sakralisierung = Mythos + Legalismus + fehlende Geschichtlichkeit. Und folglich: Glaube = Idealismus = Säkularisierung. Das Wort «Säkularisierung» bezeichnet zugleich die Bewegung der Geschichte, wie sie von den philosophischen Systemen des Idealismus beschrieben ist, und die Bildung des authentischen Glaubens.

Wenn diese Geschichtsauffassung einmal angenommen ist, verfällt man nur zu leicht der Versuchung, Bestätigungen in den Tatsachen zu suchen. Dann wendet man sich um Hilfe an die Religionssoziologie. Man isoliert Fakten, die man als Phänomene der Entchristlichung bezeichnet, und betrachtet sie als für unsere Epoche wahrhaft repräsentativ: Es sind die Erscheinungen eines Nachlassens der religiösen Praxis und des sinkenden Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft, wie man sie in gewissen Bereichen feststellen kann.

Und schließlich braucht man, damit die Theorie vollständig wird, sie nur noch mit der Erklärung zu verknüpfen, die gewisse Soziologen für das Phänomen geben, das man Entchristlichung nennt, das heißt: das Entstehen der industriellen und städtischen Gesellschaft. So gelangt man dann zu der Schlußgleichung: Säkularisierung = authentischer Glaube = Idealismus = Entchristlichung = industrielle und städtische Gesellschaft.

3. Was sich in der Welt gewandelt hat

Wenn die Realität wirklich dieser Theorie entspricht, begreift man den neuen Optimismus angesichts der gegenwärtigen Situation. Die gleichen Tatsachen, die noch vor wenigen Jahren als Zeichen größten Unheiles für die Kirche und der drohenden Katastrophe für die Welt galten, sind nun mit einmal Zeichen der Hoffnung auf eine günstige Zukunft.

Denn wenn alles dieser Theorie gemäß verläuft, haben wir eine Synchronisierung zwischen dem Weg der Kirche und dem Weg der Geschichte: Wir stehen in der Stunde der Geschichte. Wenn sich alles so abspielt, ist die Säkularisierung eine große Chance für das Christentum, und die Entchristlichung ist eine ganz und gar ermutigende Erscheinung. Man könnte sich geradezu fragen, ob diese allzuschöne Theorie nicht aus dem Bedürfnis geboren ist, Sicherheit und Zuversicht inmitten der Unsicherheiten einer Übergangszeit wiederzufinden.

Im übrigen sieht man von Anfang an, welche grundlegenden Einwände diese Theorie der Säkularisierung auf den Plan ruft. Zunächst einmal lebt sie aus dem Geist einer keineswegs einwandfreien Eschatologie – der Joachims von Fiori –, wenn sie von der Zeit der Geschichte das Kommen eines echten Christentums erwartet. Im übrigen dispensiert sie, wenn sie der Geschichte die Aufgabe der Reform der Kirche überläßt, die Christen von der harten und niemals vollendeten Aufgabe, gegen die Sünden und Fehler ihrer Institutionen zu kämpfen. Und schließlich beläßt sie, wenn sie das «nachchristliche» Zeitalter verkündet, der kirchlichen Institution nur noch einen außerordentlich beschränkten Platz. Aber schauen wir vorerst, ob die Realitäten die Theorie wirklich bestätigen, und ob die christliche Offenbarung ihr den nötigen Rückhalt bietet.

Die Wandlungen in der Haltung der Kirche sind ausgelöst oder halten sich für ausgelöst durch die Wandlungen in der Welt. Aber was hat sich in der Welt gewandelt?

Man sagt uns, wir erlebten ein neues Phänomen: die Vergeschichtlichung des Menschen, die zweierlei einschließe – einerseits die Entsakralisierung, andererseits den Aufstieg des Menschen, der Schöpfer seiner selbst ist. An dieser Stelle müssen wir, zusammen mit Audet², die trügerischen Einmischungen moderner Versionen des Prometheusmythos' bloßlegen. Denn man muß von Mythos sprechen, wenn man sich die Entsakralisierung als Ergebnis eines Kampfes des Profanen um die Emanzipation vom Sakralen (*sacré*) vorstellt, so als sei die Welt in ihrer Frühzeit eines Tages ganz in das Sakrale eingetaucht und als habe die Geschichte in einem dauernden Kampf bestanden, in dem das Profane, einen nach dem anderen, alle Wirklichkeitsbereiche der Macht des Sakralen (*sacré*) entrissen habe. In Wirklichkeit hat es niemals eine vollständig sakralisierte Welt gegeben, und nichts beweist, daß es jemals eine vollständig entsakralisierte Welt geben wird. Ebenso hat es nie-

mals eine rein urtümliche, primitive Mentalität gegeben, und es wird niemals eine rationale Mentalität im Reinzustand geben.

Es läßt sich absolut nicht einsehen, wie oder weshalb die Industrialisierung und Urbanisierung diese totale Wandlung eines total Sakralen in ein völliges Nichts an Sakralität bewerkstelligen sollten. In Wirklichkeit vollzieht sich gegenwärtig, wie an jeder Wende der Zivilisation, eine Verschiebung des Sakralen und des Profanen. Das Sakrale ändert seine Ansatzpunkte. Es ist keineswegs erwiesen, daß es verschwindet, und was die Bibel anbetrifft, so stimmt es wohl, daß sie uns zeigt, daß die Offenbarung eine Anzahl Entsakralisierungen *im Verhältnis zu den alten Religionen des Vorderen Orients* enthält: Es sind die drei berühmten: Entzauberungen (M. Weber) der Natur, der Politik und der Moral (H. Cox). Doch die Bibel zeigt uns in keiner Weise die Geschichte einer Menschheit, die an ihren Anfängen vollkommen sakralisiert, und deren Geschichte ein andauernder Kampf um Entsakralisierung gewesen wäre. Der Mensch ist, ganz im Gegenteil, von Anfang an zugleich profan und religiös.

Das eigentliche Problem liegt darin, die neuen Formen der Sakralität zu entdecken, welche die neue Zivilisation hervorbringt.

Das gleiche gilt für den *homo creator*. Die neuen technischen Mittel und Methoden unserer Zeit bilden kein absolut Neues. Es hat auch zu Anbeginn der Menschheit niemals einen vollkommen passiven Menschen gegeben, der einen Kampf darum geführt hätte, aktiv zu werden. Es gibt keinen Übergang von reiner Heteronomie zu reiner Autonomie. Es gibt eine Wandlung in der Technik und in der Autonomie. Vom Tage der Schöpfung an verläuft die Entwicklung des Menschen kontinuierlich. Es gibt keinen Kampf um die Eroberung einer Autonomie, die von Anfang an gegeben war.

Was die Entmythisierung anbetrifft, so macht man sie selbst zu einem Mythos, wenn man sich an den Anfängen der Menschheit eine rein mythische Mentalität vorstellt. Der Mensch hat zu allen Zeiten Mythos und Wissenschaft miteinander vermischt und wird dies zweifellos auch zu allen Zeiten tun. Was sich verschiebt, sind die Grenzen zwischen beiden. Der Mythos verschwindet auf der einen Seite, um auf der anderen Seite aufzutauchen. Die Bibel beseitigt den Mythos nicht: Sie umreißt ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem unaussprechlichen Gott und dem mythischen Ausdruck. Ihre Sprechweise wirkt wie eine Entmythisierung, wenn man sie mit gewissen anderen vergleicht, oder wie

eine Mythisierung im Vergleich zu gewissen Ablehnungen.

An dritter Stelle weiß man wohl, wie sehr die Kritik an der Gesetzesmoral und der Aufruf zur Herrschaft der Freiheit des Geistes Themen sind, welche die «Meister des Argwohns und Mißtrauens» (Ricœur), Nietzsche, Marx, Freud, auf ihre Weise variiert haben. Danach, so sagt man, ist es unmöglich geworden, unbefangen und kritiklos zu glauben. In Wirklichkeit aber bezieht sich die erbarmungslose Kritik der letzten Jahrhunderte vor allem auf die Funktion als Wächterin der Moral und sozialen Ordnung, welche die Kirche übernommen hatte, als sie in die Struktur der römischen Gesellschaft eintrat, und als die Geistlichkeit es übernahm, in dieser Gesellschaft eine Rolle wahrer Mandarine zu spielen. Was unhaltbar geworden ist, ist die Rolle, welche die Religion in der römischen Gesellschaft spielte, deren Grundstrukturen vor gar nicht langer Zeit noch unangetastet waren. Im übrigen besteht zu allen Zeiten ein Zusammenspiel von Gesetz und Freiheit des Geistes nach einem bestimmten Verhältnis, und das Christentum hat seine spezifische Form, in der es dieses Verhältnis versteht.

Kurzum, man kann sich fragen: Ist das, was in der Welt geschieht, nicht ganz einfach – 1. eine Verschiebung der Grenzen zwischen dem Sakral-Mythischen und dem Profan-Wissenschaftlichen, hervorgerufen durch die neue städtische und industrielle Zivilisation, und – 2. das Ende der römischen Gesellschaft und der Rolle, die darin die Religion zu spielen hatte.

Was die Entchristlichung anbetrifft, in der man den Beweis für die Säkularisierung erblicken möchte, so weiß man sehr wohl, wie umstritten ihre Fakten sind. Die amerikanischen Soziologen bestreiten ganz allgemein die als Entchristlichung bezeichneten Phänomene. Die Vergleiche mit anderen Epochen unter dem Aspekt der religiösen Praxis und des Einflusses des Glaubens auf das Leben, sind sehr instruktiv: So scheint es keineswegs, als sei im Mittelalter die Teilnahme an den Sakramenten größer gewesen als sie heute ist. Auch hier lassen sich verschiedene Änderungen beobachten, aber keineswegs der Übergang von einer Anhänger-schaft an die Kirche zu einer Entkirchlichung. Zweifellos geht es den Kirchen, deren Tod man seit langem ankündigt, noch recht gut.

4. Was hat sich in der Kirche gewandelt?

Ja, was hat sich in der Kirche tatsächlich gewandelt? Kann man sagen, daß wir uns auf einen Glauben

ohne Religion zubewegen? Es ist nicht zu leugnen, daß gewisse Formen der Frömmigkeit und religiösen Erfahrung eindeutig im Rückgang begriffen sind. Doch kann man sich fragen, ob wir nicht in den charismatischen Gemeinden, die sich als die Zukunftsform der Kirche betrachten, andere Arten von religiöser Erfahrung, von Pietismus, von mystischer Sinnesbeteiligung neu entstehen sehen. In dem, was man «personalen» Glauben nennt, liegen manche Elemente von «Religion» neben echtem Glauben. Der Glaube liegt jenseits der Religion, löst sich aber nicht vollkommen von ihr. Auf jeden Fall genügt die Entsakralisierung keineswegs, um den echten, wirklichen Glauben zu bringen. Um den Glauben zu bekommen, genügt es nicht, daß man die Religion zerstört. Heute wie zu allen Zeiten erwächst der Glaube aus der Verkündigung des Evangeliums. Die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt ist aber kein Problem, das sich ganz allein schon durch die Tatsache der Säkularisierung löst. Sie ist – ebenfalls wie zu allen Zeiten – eine Herausforderung an die Apostel.

Auch der Tod der Christenheit und den Anbruch einer neuen, rein profanen Welt, in der Gott sich in seiner ganzen Schwachheit darstellt, verkündet man schon seit langem. Doch wenn die Christenheit eine Art Mischung von Kirche und Kultur ist, so wird sie weiter existieren: Ihre konstituierenden Elemente sind die christliche Auffassung von der Familie und von der Erziehung. Auch die Versuchung, um geistlicher Ziele willen beherrschenden Einfluß auf die Politik der Völker zu bekommen, existiert noch, wenn auch unter neuen Formen. Die politische Rolle, die Cox der Kirche zuweist, ist nicht mehr die der Mandarine, sondern die der «Intellektuellen» in der Industriegesellschaft, und diese Rolle reicht vollkommen aus, um neue, sehr anfechtbare Formen von Christenheit zu schaffen.

Und schließlich müssen der Wunsch nach Reinheit des Christentums und die Schwachheit Gottes nicht notwendig in die Diasporasituation führen. Die Kirche hat stets die Versuchung gekannt, kleine Gemeinden am Rande der Gesellschaft zu schaffen: Entsprechende Gemeinden von heute (Gemeindekirche) greifen den Gedanken und Plan der Mönche früherer Zeiten auf. Wenn aber das Christentum

die Welt umwandeln will, so muß es zugleich von ihrer bleibenden Mehrdeutigkeit ausgehen und versuchen, sie aus ihr herauszubringen. Eine ständige Herausforderung! Die Säkularisierung löst das Problem nicht. Heute wie zu allen Zeiten trifft die Kirche – unter neuen Formen – auf die ewig an sie gerichteten Herausforderungen.

Hüten wir uns, diese Änderungen in mythischer Weise zu deuten! Wir erleben weder einen Sturz noch die Geburt eines neuen Menschen. Was wir erleben, ist der Untergang einer bestimmten Zivilisation: der griechisch-römischen, und mit ihr einer bestimmten Rolle der Religion und mit ihr der Geistlichkeit als Kaste der Mandarine. Was wir erleben, ist die Geburt einer neuen Gesellschaft: der industriellen und städtischen, was zu einer Verlagerung des Mythischen führt. Doch besteht kein Anlaß, diese Vorgänge zu den Denkschemata der idealistischen Philosophie in Beziehung zu setzen. Indem man die Theorie der Säkularisierung verkündet, spricht man nur in modernen Begriffen den alten Traum Joachims von Fiori aus: die Erwartung, die Geschichte werde das Christentum reinigen und von sich aus vollbringen, was eigentlich Herausforderung und Aufgabe für jede Christengeneration ist.

Das Gefährliche an dieser Eschatologie ist, daß sie Sicherheit einflößt; und diese falsche Sicherheit, dieser Optimismus der Zukunft gegenüber könnte zu einem der Gründe für die Schwäche der postkonziliaren geistigen Bewegung werden. Eine weitere Gefahr bestände darin, daß sie das Suchen und Forschen auf dem Gebiet der Pastoral entmutigt. Man rechnet damit, daß die Geschichte für uns handelt und sucht nicht ernsthaft genug nach Mitteln und Methoden, in der neuen Gesellschaft Fuß zu fassen: Es fehlen uns missionarische Planungen.

¹ Vgl. A. J. Nijk, *Secularisatie* (Rotterdam 1968) 71.

² Vgl. J.-P. Audet, *La revanche de Prométhée*: RB 73 (1966) 5–29.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JOSEPH COMBLIN

geboren am 23. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität Löwen und doktorierte 1953 in Theologie. Seit 1965 ist er Theologieprofessor am Regionalseminar von Recife (Brasilien). Er veröffentlichte u. a.: *Théologie de la Paix*, 3 Bde (Paris 1963–1966), *Théologie de la Ville* (Paris 1968).