

I. TEOLOGIA W PERSPEKTYWIE EKUMENII

Studia Oecumenica 12
Opole 2012

ABP ALFONS NOSSOL
Kamień Śląski – Opole

FREIHEIT UND AUTONOMIE DES CHRISTEN IN DER PLURALISTISCH-SÄKULARISIERTEN GESELLSCHAFT

Zum Abschied seiner Pilgerreise nach Deutschland hielt Papst Johannes Paul II. am Sonntag, dem 23. Juni 1996 am Brandenburger Tor in Berlin eine kurze Ansprache. Darin verwies er auf die symbolhafte Bedeutung dieses Bauwerkes mit den folgenden Worten: „Nirgendwo sonst haben sich während der gewaltsamen Teilung ihres Landes die Sehnsüchte nach Einheit so sehr mit einem Bauwerk verbunden wie hier. Das Brandenburger Tor wurde von zwei deutschen Diktaturen besetzt. (...) Von den kommunistischen Tyrannen wurde dieses Tor mitten in dieser Stadt zugemauert. Weil sie Angst vor der Freiheit hatten, pervertierten die Ideologen ein Tor zur Mauer. Gerade an dieser Stelle offenbarte sich für die Welt sichtbar die grausame Fratze des Kommunismus, dem die menschlichen Sehnsüchte nach Freiheit und Frieden suspekt sind. Vor allem aber fürchtete er die Freiheit des Geistes, An diesem so geschichtsträchtigen Ort fühle ich mich veranlasst, an Sie alle, die Sie hier anwesend sind, an das deutsche Volk, an Europa, an alle Menschen guten Willens einen dringenden Appell für die Freiheit zu richten. (...) Freiheit bedeutet nicht das Recht zur Beliebigkeit. Freiheit ist kein Freibrief! Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, hat der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt, Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. Sonst hat seine Freiheit keinen festeren Bestand als ein schöner Traum, der beim Erwachen zerbricht. (...) Die Idee der Freiheit kann nur da in Lebenswirklichkeit umgesetzt werden, wo Menschen

gemeinsam von ihr überzeugt und durchdrungen sind – in dem Wissen, um die Einmaligkeit und Würde des Menschen und um seine Verantwortung vor Gott und den Menschen“.

2. Unter dem Stichwort Freiheit – so das Lexikon *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* – „soll die Fähigkeit eines Individuums verstanden werden, Handlungen aus dem sittlichen Grund der Person heraus zu vollziehen. Frei werden Menschen – in diesem Sinne – nicht schon «geboren», Ihr freiheitsfähiges Selbst entwickelt sich vielmehr erst im Laufe der Sozialisation, in der Familie und im sozialen Umfeld von Schule und Berufsleben, Altersgruppen und anderen Gemeinschaften. Schon um zur freiheitsfähigen Person sich entwickeln zu können, sind Menschen also auf Mitmenschen verwiesen. Ihre «Autonomie» kann sinnvoll nur als eine Selbstbestimmung aus dem eigentlichen sittlichen Grund der Person heraus verstanden werden. Zum Personsein aber müssen sie sich jeweils erst «bilden» bzw. «gebildet werden»¹.

Die Freiheit ist also kein Zustand, sie ist eine Aufgabe. Sie besteht in ihrem wesentlichen Kern darin, dass der Mensch freiwillig die darin liegenden Verpflichtungen erkennt und auf sich nimmt. Je größer die technischen Möglichkeiten zur Gestaltung unserer Welt und Umwelt werden, desto größer sollte dementsprechend auch unsere Verantwortung geworden sein für die daraus erwachsenden Konsequenzen – nicht nur für den Menschen, sondern auch für die gesamte Natur. Aus dem Gedankengut der Aufklärung, insbesondere ihrer Vorstellung einer unbegrenzten und bedingungslosen Autonomie des Individuums, erwuchs die Überzeugung, es stehe uns frei, mit der Natur zu verfahren wie wir nur wollen, da alles, was technisch machbar sei, damit zugleich auch seine Anwendung rechtfertige.

3. Aus der unbestreitbaren Tatsache, dass Freiheit und Autonomie bis heute als zwei zentrale kulturelle Wertemuster der Modernität gelten, ergibt sich die für uns in besonderer Weise interessante Frage nach der Gestaltung und Wirkkraft der biblischtheologisch begriffenen Freiheit und Autonomie des Christen unter den veränderten Bedingungen der modernen, pluralistisch-säkularisierten Gesellschaft. Die Einsicht in den wesentlichen Zusammenhang von Freiheit und Religion gewinnt heute an Relevanz, weil sich immer deutlicher zeigt, dass der fortschreitende Verzicht auf religiöse Bindungen dem Menschen keinesfalls größere Freiheit bringt, sondern dass vielmehr gerade umgekehrt daraus eine Bedrohung für seine Freiheit erwächst.

¹ J. FETSCHER, *Ordnung und Freiheit* in: F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 11, Freiburg im Br. 1982, 8.

Die Tradition des spezifisch christlichen Freiheits- und Autonomiebegriffs gründet in der Paulinischen Theologie der Gottessohnschaft des Menschen. In Analogie zum antiken Verständnis der Emanzipation als Einsetzung eines Erben in sein eigenes Reich wird durch Paulus die Sohnschaft des Menschen im Verhältnis zu Gott als Einsetzung zum Erben, als fundamentaler Akt seiner Befreiung aus der Abhängigkeit vom Gesetz ausgelegt. Im Galaterbrief schreibt Paulus: „Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in keiner Hinsicht von einem Sklaven, obwohl er Herr ist über alles, er steht unter Vormundschaft, und sein Erbe wird verwaltet bis zu der Zeit, die sein Vater festgesetzt hat. So waren auch wir, solange wir unmündig waren, Sklaven der Elementarmächte dieser Welt. Aber als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott“ (Gal 4, 1–7).

Die besondere Geschöpflichkeit des „freigekauften“ und „vom Gesetz befreiten“ Menschen besteht in seiner Auszeichnung als „Sohn“ Gottes. Der Sohn ist aber, im Unterschied zum Kind, der Mündige und darum selbständige – selbständig gegenüber Gott und gegenüber der Welt, in die er als in sein legitimes Erbe eintritt. Die Zeit der Mündigkeit ist gekommen, wenn dem Sohn sein Erbe zur eigenen und freien Verfügung und Verwaltung übertragen wird. Gott gewährt dem Menschen diese Selbständigkeit, dieses autonome für-Sich-Sein, indem er ihn „als den schafft, der die Welt als seine hat“². Indem der Mensch dieses Erbe in freier Verfügung antritt, nimmt er den Schöpfungsauftrag „seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1, 28) sachgemäß wahr. Und indem er im Zuge seiner kulturellen und technischen Errungenschaften der Erde ihre neue, „zweite“ Gestalt gibt, handelt der Mensch als mündiger, und damit eben auch Gott gegenüber selbständiger Sachwalter Gottes: er lässt den Raum des menschlichen Lebens und der Welt eine der Vernunft und dem freien Willen des Menschen überantwortete Angelegenheit der Welt sein.

4. Der bedeutende protestantische Theologe Friedrich Gogarten (gest. 1967) bezeichnete in radikaler und nicht unumstrittener Konsequenz der paulinischen Theologie der Gottessohnschaft die Aktivität des mündigen neuzeitlichen Sachwalters Gottes als Säkularisierung der Welt³. Denn es ist der Tat unübersehbar: spätestens seit der Aufklärung hat die europäische Kultur einen scheinbar un-

² F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953, 75.

³ *Ebd.*, 102.

aufhaltbaren Prozess der Verselbständigung durchlaufen, in dessen Verlauf sich im neuzeitlichen Europa der Stellenwert von Religion, Glaube und Kirche in tief greifender Weise verändert hat, Im Gegensatz zur heutigen Moderne hatte die vormoderne Welt des Christentums dem Menschen ein einheitliches, auf ein einziges Sinnzentrum hin ausgerichtetes metaphysisches Weltsystem geboten. Die Religion lieferte sowohl eine Erklärung der sichtbaren Welt wie auch eine letztgültige Sinngebung. Als höchste Wahrheitsinstanz reglementierte sie nicht nur das moralische Wertesystem und damit alle Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Sie fungierte auch als das symbolische Verbindungselement zwischen den verschiedenen Dimensionen des Lebens, deren metaphysischer Bezug ihre Einheit untereinander garantierte.

Diese Einheit wurde im Verlauf von Differenzierungsvorgängen schrittweise aufgebrochen und durch ein Nebeneinander von autonomen und voneinander unabhängigen Sachbereichen ersetzt, die sich seit der frühen Neuzeit aus dem mittelalterlichen *Corpus Christianum* lösten. Die Entflechtung von Kirche, Staat und Gesellschaft, also die Loslösung des Profanen vom Religiösen und die Emanzipation von Wissenschaft und Wirtschaft von den Erwartungen der Religion, sind als die prägendsten Charakteristika dieses europäischen Säkularisationsprozesses anzusehen.

5. „Säkularisierung, abgeleitet von *saecularis* in der Bedeutung von weltlich-zeitlich, bedeutet den die Zeit und die Welt des Mittelalters ablösenden, die Neuzeit einleitenden Prozeß der «Verweltlichung», den Prozeß, in dem die Welt und der Mensch in dieser Weltsicht verselbständigte, genauer gesagt; sich löste, frei machte von der bis dahin umfassenden, vom Glauben und von der christlichen Lehre getragenen und bestimmten Einheit von Kirche und Welt, von Kirche und Reich, von Imperium und Sacerdotium, von Diesseits und Jenseits innerhalb der einen Christianitas. Säkularisierung bedeutet die Aufhebung der Einheit von Glaube und Wissen, die im ganzen Mittelalter durch die Dominanz der Theologie als der Königin der Wissenschaften gegeben war und die sich im Modell der «Theologischen Summa» der Scholastik darstelle“⁴.

Die Auswirkungen des Säkularisierungsprozesses bestimmen auch weitgehend die weltanschauliche Situation des heutigen Menschen, dem nicht mehr eine einzige, sondern eine Vielfalt an Weltauffassungen zu Gebot steht. Statt einer auf das Absolute ausgerichteten Ratio kann der Einzelne aus einer Vielzahl an Rationalitäten wählen. Statt der allumfassenden Wahrheit stehen ihm nun mehr oder minder bequeme Teilwahrheiten und diverse Sinn- und Heilsangebote zur Verfügung.

⁴ H. FRIES, *Theologische Deutung der Säkularisierung*, in: U. HOMMES (Hg.), *Gesellschaft ohne Christentum?*, Düsseldorf 1974, 85.

6. Inmitten dieses Überangebots an Weltauffassungen, Rationalitäten und Wahrheiten, die in der öffentlichen Meinung um Einfluss und Geltung konkurrieren und mit Bezug auf bestimmte Geltungsbereiche jeweils höhere Plausibilität für sich beanspruchen, wird dem christlichen Weltverständnis nur noch der Rang eines der zahlreichen Mitstreiter zugewiesen. Für viele Menschen ist Religion zu einer Lebenseinstellung unter vielen geworden, ist die «religiöse Welt» nunmehr eine von den vielen «Teilwelten», wie sie von den komplexen Gesellschaftssystemen generiert werden. Die Welt der Religion steht mehr oder minder gleichberechtigt neben der Arbeitswelt, der Familienwelt, der Welt der Politik, der Freizeitwelt und nicht zuletzt der Traum- und Fantasiewelt.

Und gerade die dergestalt in ihren Grundzügen charakterisierte Säkularität unserer modernen Gesellschaft wird in den Überlegungen Gogartens als Errungenschaft der neuzeitlichen Vernunft und Autonomie des mündigen Menschen gegenüber der Welt biblisch-theologisch begründet, bejaht und legitimiert. In Gogartens Auffassung „setzt der Glaube den Menschen frei von den Mächten und Gesetzen, die ihn in einer mythischen, sakralen oder ideologischen Welt umschließen, aber er behaftet ihn zugleich bei seiner «Sohnschaft». Er verpflichtet ihn, dem «göttlich schaffenden Ruf» zu entsprechen und stellt ihn so in die Verantwortung für eine Welt, die Gottes Schöpfung ist und bleiben soll“⁵.

Gogarten unterscheidet jedoch dezidiert die Säkularität der Welt als eine legitime Folge des christlichen Glaubens vom Säkularismus, der in Gestalt von Ideologien und Nihilismus eine Fehlform und Deprivation der Säkularität ist. Säkularismus bedeutet die Absolutsetzung der Säkularisierung als einer exklusiven und totalen Weltanschauung. Aus der Tatsache, dass Gott in der säkularisierten Welt nicht vorkommt, dass man in der Naturwissenschaften der säkularisierten Welt Gott nicht begegnet, verkündet der Säkularismus im Sinne eines weltanschaulichen Systems als wissenschaftliches Ergebnis: es gibt keinen Gott. Indem sich der Säkularismus völlig unkritisch jeglicher metaphysisch-theologischen Dimension der Erkenntnis verschließt und sich selbst absolut setzt, wird er zu einer Ideologie, die den Menschen zum Gefangenen seiner eigenen, manipulierten Welt macht.

7. Eine ganz besondere Deutung der Säkularisierung vertritt Dietrich Bonhoeffer. Seine in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft (1943–1945) formulierte Sicht und Wertung der modernen Entwicklung des Menschen zur Freiheit und Autonomie wirkt nachhaltig bis in unsere Tage nach.

Bonhoeffer beschreibt die moderne Welt als die „mündig gewordene Welt“ und meint damit, dass der Mensch gelernt habe, in allen Situationen seines Le-

⁵ W. KERN, CH. LINK, *Autonomie und Geschöpflichkeit*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 18, Freiburg im Br. 1982, 120.

bens und Sterbens „ohne Vormund“ bestehen zu können. Es wäre unredlich, in der Entwicklung, die zur Mündigkeit des Menschen geführt hat, nur „den großen Abfall von Gott, von Christus“ zu sehen. Denn das, so Bonhoeffer, „hieß, Christus mit einer bestimmten Stufe der Religiosität des Menschen (...) zu verwechseln“⁶.

Seine diagnostisch-programmatische Zustandsbestimmung der religiösen Situation der Welt von heute formuliert Bonhoeffer wie folgt: „Wir leben in einer religionslosen, völlig säkularisierten Welt, in einer Welt, in der die Spuren des Göttlichen getilgt sind und von der nicht zu erwarten, ja nicht einmal zu wünschen ist, dass sie wieder religiös werde oder ihre Profanität und Säkularisierung abstreife“⁷.

Konsequenterweise hält Bonhoeffer es für geradezu „unchristlich“, wenn die christliche Religion Gott noch in den Lücken des Daseins, in menschlichen Grenzsituationen anzusiedeln trachtet, wenn sie versucht, zumindest noch diese „letzten Dinge“ als Existenzorte für Gott zu reservieren. Eine *conditio sine qua non* der mündigen Mündigkeit der Welt ist nach Bonhoeffer die Anerkennung der Abwesenheit Gottes. „Wir können“ – schreibt Bonhoeffer – „nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen *etsi Deus non daretur* (als ob es Gott nicht gäbe). (...) so führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaften Erkenntnis unserer Lage vor Gott. (...) Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen“. Und weiter, mit anderen Worten: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ denn: „Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Mk 15, 34)“⁸.

Dieser Gott, der „mit uns ist“, ist – nach Bonhoeffer – jener Gott, der „sich aus der Welt herausdrängen lässt – ans Kreuz“⁹ und sich gerade so auf die Welt bezieht als ihr Erlöser und ihr Heil. Bonhoeffer sieht in der mündigen, gottlosen, die Ohnmacht Gottes und seine Abwesenheit demonstrierenden Welt nicht die Widerlegung des christlichen Glaubens, sondern die beste Voraussetzung dafür, die Botschaft vom Gekreuzigten zu verstehen und das Paradoxon des christlichen Glaubens zu begreifen: dass Gott uns nicht durch seine Allmacht, sondern eben durch seine Ohnmacht erlöst hat.

Der Münchener katholische Theologe, Professor Heinrich Fries, würdigte Bonhoeffers Interpretation der Säkularisierung mit folgenden Worten: „Durch diese Interpretation ist die Säkularisierung tiefer und radikaler gedeutet (...) und darüber hinaus in ihrem Negativ gleichsam positiv gewürdigt, andererseits ist

⁶ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Hg. E. BETHGE), München 1962, 217.

⁷ *Ebd.*, 241.

⁸ *Ebd.*, 241.

⁹ *Ebd.*, 243.

das Christliche in seiner Mitte bewahrt: das Kreuz Christi als die Quelle von Heil und Erlösung. Radikal weltlich – radikal christlich. Das ist die imponierende theologische Position Bonhoeffers und darüber hinaus eine solche, die durch keinen wo immer aufstehenden Einwand erschüttert oder widerlegt werden kann. Was dieses Verständnis der Welt und des Christlichen zu tragen vermag, ist im Leben und Sterben Bonhoeffers über die Maße deutlich geworden¹⁰.

8. Die Geschichte der Konfrontation der katholischen Kirche und der modernen Zivilisation, die am Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft durch die damalige Entscheidung gegen Galilei, Kopernikus und Kepler entfacht wurde und eine gegenseitige Entfremdung von Kirche und Welt verursachte, war leider nicht frei von Missverständnissen und Fehlentscheidungen von Seiten des kirchlichen Lehramtes. Tatsächlich ist die Neuzeit vor allem durch die Verselbständigung des Wissens und der Wissenschaft gegenüber dem Souveränitätsanspruch der Theologie gekennzeichnet, durch die Selbständigkeit und das Mündigwerden des Menschen, durch die Autonomie seiner Vernunft. Dies bewog die Theologen und die kirchlichen Autoritäten zu dem Verdikt, die gesamte sogenannte Neuzeit stehe der christlichen Lehre und dem christlichen Glauben feindlich gegenüber. Begünstigt wurde dieses Urteil durch die Tatsache, dass die neuzeitlichen Ideologen die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik als Ausgangsbasis für ihren Kampf gegen die Kirche nutzten, gegen den christlichen Glauben als Offenbarungsglauben und im Kampf gegen Gott. für das kirchliche Lehramt präsentierte sich die Geschichte der Neuzeit demnach zweifelsfrei als Geschichte des Abfalls von Gott, was ihre Verurteilung zu rechtfertigen schien. Dies fand seinen Ausdruck in der Enzyklika Papst Gregors XVI. *Mirari vos* von 1832, welche die Errungenschaften der Neuzeit wie Gewissensfreiheit und Pressefreiheit nicht nur als Irrtum, sondern als Wahnsinn erklärte¹¹. Papst Pius IX. Verurteilte im *Syllabus errorum modernorum* (einer Sammlung zu verwerfender moderner Irrtümer aus dem Jahre 1864) im Schlusssatz jenen letztgenannten Irrtum, dem zufolge sich „der Papst mit Fortschritt, Liberalismus und moderner Zivilisation versöhnen und abfinden könne und müsse“¹².

9. Die evident undifferenzierte Verurteilung der Phänomene der modernen Zivilisation und der in ihr auftretenden „ismen“ – dies noch durch das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) – bedeutete, dass sich die Kirche durch eine Strate-

¹⁰ H. FRIES, *Theologische Deutung*, 105.

¹¹ Als Verteidiger der „legitimen“ Herrschaft und Feind jeglichen Aufbruchs missbilligte Gregor XVI. etwa scharf den Polenaufstand von 1830/31 gegen das russische Zarenregime. Siehe: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, 1024.

¹² *Ebd.*, Bd. 9, 1153.

gie der Abschottung den Herausforderungen der Moderne zu entziehen suchte und damit den verhängnisvollen Fehler der Selbstisolierung innerhalb der Gesellschaft beging. Die von den Katholiken gepflegte neuscholastische Weltanschauung, die von der herrschenden Kultur nicht als ebenbürtig akzeptiert worden war, verkümmerte so zu einem „Schonraum“ vor der Moderne, ohne je eine tatsächliche Herausforderung an das moderne Bewußtsein dargestellt zu haben. Nicht nur der christliche Glaube, auch die moderne Gesellschaft sollten unter dieser Entfremdung leiden. Der Glaube ließ sich auf den kirchlichen Binnenraum beschränken, der „Fortschritt“ wurde im Laufe der Zeit immer weiter auf einen bloß technischen Pragmatismus hin vereinfacht. In diesem Sinne hat die Kirche im 19. Jahrhundert nicht wenig zu der irrigen Meinung beigetragen, wonach die Emanzipation des Menschen, seine Freiheit und Autonomie nur in Opposition zu Kirche und Christentum durchzusetzen seien.

10. Das Zustandekommen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und die programmatischen Konzilsschwerpunkte – der „Dialog mit der Welt“ und die „Erneuerung der Kirche“ zeugen davon, dass die katholische Kirche erkannt hatte, wie wesentlich es ist, „in der Welt zu sein“ und sich den Herausforderungen der Moderne zu stellen. Darum entlässt in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes* (36) – das Konzil die Welt als Schöpfung in ihre Eigenständigkeit und anerkennt die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“. Diese Proklamation der Konzilsväter bedeutete das Ja zur Moderne als einer der Kirche gegenüber eigenständigen Geschichts- und Kulturwelt. Die Kirche akzeptierte diese endgültig als Bedingungsrahmen ihres eigenen Existierens und Wirkens. Wenn die Konzilslehre verkündet, dass es „die Würde des Menschen verlange, dass er in bewußter und freier Wahl handle“ (GS 17) und auch, dass er durch dieses Handeln keineswegs „als Rivale dem Schöpfer gegenüberetrete“ (GS 34), dann beschreibt sie den modernen Christen eindeutig als einen mündigen, autonomen und freien Gestalter seiner Persönlichkeit und seiner Umwelt. Die in der Konzilslehre proklamierte Eigenständigkeit der säkularen Welt sowie die Freiheit und Autonomie des Menschen wird heutzutage in der sogenannten „Säkularisierungstheologie“ reflektiert. Im Rahmen der Bestimmung der Genese der Säkularisierung hat sie eine gewagte und nicht unumstrittene These aufgestellt: Die Grundphänomene der Säkularisierung, das heißt das Verständnis der Welt als einer diesseitigen Welt mit eigener Gesetzlichkeit und Funktion, die dem Menschen zur Verfügung und Verantwortung übertragen wurde, in der die Freiheit des Menschen keine bloß passive, stumme Möglichkeit ist, sondern sich aktiv in der Verwandlung der Natur in Kultur und Geschichte realisiert – diese Phänomene sind Wirkungen und Früchte des christlichen Glaubens, genauer gesagt, des christlichen Schöpfungsglau-

bens und des Glaubens an Jesus Christus, der den Menschen zur Freiheit befreit hat, sodass der Mensch im Gefolge Jesu Christi nicht mehr Knecht, sondern „Sohn und Erbe“ ist¹³.

11. Der führende Vertreter der Säkularisierungstheologie, Johann Baptist Metz, schreibt dazu: „Die Wirklichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde (...) nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden: sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der «Stunde Christi» in unserer Weltsituation“¹⁴.

Die Konstatierung der christlichen Wurzeln der Säkularisierung dürfe jedoch, so Metz, nicht gleichbedeutend sein mit dessen „Taufe“ oder mit dem Versuch einer nachträglichen Anbiederung der christlichen Religion an die – so Fries – säkularisierte Welt. Durch die Bestrebungen der Säkularisierungstheologie sollen aber „die Verfremdungen und unnötigen Fixierungen überwunden werden, die das Schicksal der säkularisierten Welt und der Kirche und ihr gegenseitiges Verhältnis bislang so sehr belastet haben“¹⁵.

Es ist eine Grundaufgabe der Kirche, darüber zu wachen, dass die moderne Welt ihre vom Christentum zu bejahende Säkularität nicht als Prämisse für den Bau transzendenzloser Ideologien vereinnahmen darf. Glaube und Kirche dürfen sich in keinem Fall einfach damit begnügen, im öffentlichen Bereich der Gesellschaft nur eine immer stärker marginalisierte „Rolle“ zu spielen und nur jene Funktionen auszuführen, die sich aufgrund der Auswirkungen der neuzeitlichen Säkularisierung fast zwangsläufig für sie ergeben, und die ihnen von der säkularisierten Gesellschaft oft nahegelegt werden. Dazu gehören u.a. der Rückzug auf eine institutionalisierte Kirchlichkeit ohne religiöse Bindung in Kultur und Gesellschaft, der Rückzug auf die private religiöse Subjektivität oder der Rückzug auf eine rein ethische und kulturelle Präsenz, die sich in kultureller Pluralität auflöst, weil Identität und Kontinuität nicht mehr langer erkennbar sind.

12. Rekapitulierend können wir mit Heinrich Fries festhalten: „Die säkularisierte Welt ist die Welt, in der wir leben und von der wir in vielfältiger Weise Gebrauch machen, in der wir uns als Christen und als Gemeinschaft der Glaubenden zu bewahren haben, die wir annehmen müssen. Wir können die Zeiten nicht aussuchen, wie wir möchten, wir haben deren Herausforderungen und deren Chancen in der rechten Weise wahrzunehmen. Das war in jeder Epoche des Glaubens der Fall. (...) Die besondere Aufgabe des Christen besteht darin, zu

¹³ Vgl. H. FRIES, *Theologische Deutung*, 95.

¹⁴ J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 16.

¹⁵ H. FRIES, *Theologische Deutung*, 97.

sehen und sehen zu lassen, dass die Säkularisierung, sich selbst überlassen, zur Exklusivität wird, zur Ideologie, zur Versklavung des Menschen, zu dessen Manipulation als Funktion oder als Stufe in einem das Ganze wollenden Prozess. Der christliche Glaube kann und soll verhindern, dass aus der Säkularisierung Säkularismus wird. (...) Der christliche Glaube hat eine kritische Funktion gegen die innerweltlichen Absolutsetzungen, gegen den Glauben an die immanente Selbstvollendung und an den ungehemmten Fortschritt, der das Paradies auf Erden verheißt und die Lösung aller Probleme verspricht. Der christliche Glaube kennt das Phänomen der Endlichkeit, der Gebrochenheit des Menschen, er kennt die Sünde, er kennt die Vorläufigkeit aller Dinge sowie den eschatologischen Vorbehalt. So nimmt er an der Säkularisierung um ihrer selbst willen eine prophetisch-kritische Funktion wahr. Der christliche Glaube kann und soll die Gewähr dafür bieten, dass die Säkularisierung nicht zum Verhängnis, sondern zur Hoffnung der Neuzeit wird¹⁶.

Erlauben Sie mir, zum Abschluss eine zum Nachdenken anregende alttestamentliche Geschichte zu erzählen: Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 586 v. Chr. durch die Chaldäer ist jenes Ereignis, welches, wiewohl nur symbolhaft, so doch mit der ersten tiefgreifenden Krise unserer jüdisch-christlichen Religionstradition zu verbinden ist. „Wie ein Feind ist geworden der Herr“ – lesen wir in den Klageliedern – „Er zertrat wie einen Garten seine Wohnstatt, zerstörte seinen Festort. Vergessen ließ der Herr auf Zion Festtag und Sabbat. In glühendem Zorn verwarf er König und Priester. Seinen Altar hat der Herr verschmäht, entweiht sein Heiligtum“ (Klgl 2, 5–7). Es gibt keinen Tempel mehr, keine Priester, keine Opfergaben. Doch schlimmer noch als die Zerstörung des Tempels und der Untergang des Reiches Juda ist für die Israeliten die Erkenntnis, dass es Gott selbst war, der seinen Festort vernichtet hat.

Für jene, die sie miterlebten, war die Zerstörung des Tempels von Jerusalem ein erschreckendes Zeichen der Gottesverlassenheit und ein Hinweis auf den Zusammenbruch der bis dato geltenden religiösen Weltordnung. Und doch sollte sich die aufkeimende Gewissheit, dass von nun ab nichts mehr so sein würde wie bisher, zugleich auch als die Geburtstunde des Kristallisations- und Identifikationspunktes des jüdischen Glaubens erweisen. Denn erst in der Diaspora vollzog sich die Transformation der Religion Israels zum Judentum, wandelte sich eine Religion der hierarchischrituellen Ordnung in eine Religion des kollektiven Gedächtnisses: aus einer Religion des Kultes wurde eine Religion des Wortes. Die vermeintliche Katastrophe lehrte die Weise Israels zu verstehen, dass die Herrschaft Gottes auf Erden und seine Gnade weder an einen bestimmten Ort, noch an eine bestimmte Form der Religion oder eine bestimmte Zeit gebunden sind, sondern dass das Wirken Gottes sich im Menschen und am Men-

¹⁶ *Ebd.*, 107–108.

schen offenbart und dies in einer Art und Weise, die aus den Zeichen der Zeit nicht ableitbar ist. Das gilt *mutatis mutandis* auch für die Säkularisierung als das prägnanteste Zeichen der Zeit – jener Zeit in der wir leben.

Wolność i autonomia chrześcijanina w pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie

Streszczenie

Z faktu, że wolność i autonomia stanowią centralne wartości kulturowe współczesności, wynika szczególnie interesujące pytanie o kształt i znaczenie biblijno-teologicznych pojęć wolności i autonomii w warunkach współczesnego pluralistycznego i zsekularyzowanego społeczeństwa. Obserwowane odrzucanie religijnych więzi, rzekomo zagrażających wolności, nie przynosi wcale jej poszerzenia, lecz powiększa jej zagrożenie. Tradycja specyficznie chrześcijańskich pojęć wolności i autonomii wywodzi się z paulińskiej teologii Bożego synostwa każdego człowieka. Wybranie człowieka przez Boga postrzegane jest jako akt uwolnienia i uniezależnienia od Prawa oraz wszelkich zależności.

Za Heinrichem Friesem można powtórzyć, że zsekularyzowany świat jest miejscem, który chrześcijanie muszą zaakceptować, i w którym muszą stawić czoła rodzącym się wyzwaniom. Chrześcijańska wiara może i powinna przeciwdziałać temu, aby sekularyzacja nie przeobraziła się w sekularyzm. Przypada jej więc krytyczna funkcja przeciwstawiania się wszelkim wewnątrzświatowym absolutyzacjom, które w ramach immanentnej rzeczywistości obiecują spełnienie, postęp i rozwiązanie wszelkich problemów. Chrześcijańska wiara, która zna fenomen skończoności i ułomności natury ludzkiej, realizm grzechu i prawdę o przemijalności ziemskiej rzeczywistości, może i winna jednocześnie dać gwarancję, że sekularyzacja nie przyniesie człowiekowi zguby, lecz stanie się podstawą nadziei na przyszłość.