

Säkularisierung

Eine Herausforderung für die katholische Theologie?

Erich Schrofner, Nürnberg

„Säkularisierung“ ist ein vielschichtiger Begriff¹, dessen theologische Relevanz sich schon in seiner schlagwortartigen Verwendung ankündigt: als Bezeichnung für eine Gesellschaft, die ihre religiös-kirchliche Prägung weitgehend abgelegt hat. Zwar mußte in den kommunistischen Ländern die Erwartung eines natürlichen Todes der Religion in der sozialistischen Gesellschaft allmählich aufgegeben werden. Auch im Westen verstärkten sich die Zweifel an der These vom kontinuierlichen Rückgang der Religion². Trotzdem ist die Säkularisierung ein unbestreitbares Faktum unserer Gesellschaft und eine unausweichliche Herausforderung der Theologie. Die evangelischen Bemühungen um ihre theologische Bewältigung fanden ihre repräsentativste Gestalt in Friedrich Gogartens differenzierter, von zentralen Glaubensüberzeugungen her begründeten Theorie der Säkularisierung³.

Im Gefolge der neuen Hinwendung zur Welt und zu den Menschen außerhalb der Kirche war auch die katholische Theologie der Konzilszeit nicht nur mit dem Phänomen der säkularisierten Welt, sondern auch mit ihrer theologischen Deutung durch die sich rasch durchsetzende Theorie Gogartens konfrontiert. Sie hat sich dieser Herausforderung gestellt und in kurzer Zeit sehr unterschiedliche Wege zur Bewältigung dieses Problems eingeschlagen.

¹ Vgl. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. München 1975; *Säkularisierung*. Hg. H.-H. Schrey. Darmstadt 1981.

² Vgl. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*. Frankfurt 1970; ders., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt 1980; T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?* München 1975.

³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart 1958. Im folgenden wird nach dem weit verbreiteten Siebenstern-Taschenbuch (Nr. 72), Hamburg 1966, zitiert. Als die wichtigsten Vorstufen zu Gogartens Säkularisierungsthese wären E. Troeltsch, D. Bonhoeffer und R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm zu nennen.

Rezeption der Säkularisierungsthese

Christliches Weltverständnis (J. B. Metz)

Nach früheren Ansätzen zu einer theologischen Antwort auf die weltlich gewordene Welt mit dem Ziel ihrer Verchristlichung auf der Grundlage einer neuen Offenheit und Aufgeschlossenheit ihr gegenüber⁴, unternimmt J. B. Metz den Schritt zu einer katholischen Theologie der Säkularisierung. Seine zentrale These lautet: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozeß entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt damit die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation.“⁵ In weitgehender Übereinstimmung mit Gogarten versucht Metz eine theologische Legitimierung der Säkularisierung durch ihre Rückführung auf bestimmte Impulse des christlichen Glaubens.

Die negative Folie für die christlich begründete Weltlichkeit der Welt bildet das Weltbild der griechischen Antike, das von Metz durch eine unaufhebbare Vermischung von Göttlichem und Irdischem charakterisiert wird. Ihr gegenüber sieht er im Christentum eine klare Scheidung von Gott und Welt, die sich in einer grundsätzlichen Entgöttlichung der Welt und in einer Radikalisierung der Gottheit Gottes manifestiert. Die neuzeitliche Verweltlichung der Welt ist demnach auch aus katholischer Sicht als die konsequente Verwirklichung dieses christlichen Impulses zu sehen, der viele Jahrhunderte lang durch das mythologisch geprägte Weltverständnis der Antike verdeckt und niedergehalten wurde. Verchristlichung der Welt heißt in dieser Perspektive nichts anderes als ihre Verweltlichung und gerade nicht ihre religiöse Überhöhung oder christliche Verbrämung. Einer vollständigen theologischen Vereinnahmung der säkularen Welt steht bei Metz wie bei Gogarten die Kritik am Säkularismus entgegen, der die Weltlichkeit der Welt ideologisch verabsolutiert und nur durch einen radikalen Gegensatz zu Religion und Christentum gewährleisten zu können meint. Seine Überwindung ist aber nach Metz‘ Überzeugung eher von der Förderung der richtigen Säkularisierung als von seiner direkten Bekämpfung zu erwarten.

⁴ Vgl. G. Thils, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*. Salzburg 1956; A. Auer, *Weltöffnener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*. Düsseldorf 1963.

⁵ J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*. In: ders., *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1968, 11–45, hier 16f.

Der Hauptunterschied zwischen den Säkularisierungstheorien von Metz und Gogarten liegt in ihrer theologischen Begründung. Während Gogarten sich hauptsächlich auf die paulinische Rechtfertigungslehre und Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium stützt, steht bei Metz der Schöpfungsglaube und insbesondere die Inkarnationslehre im Vordergrund der Argumentation. Dadurch wahrt die katholische Säkularisierungstheorie trotz inhaltlicher Übereinstimmung mit der evangelischen ihr eigenes Profil.

Die Autonomie der Welt (Zweites Vatikanisches Konzil)

Ihre gewichtigste Bestätigung hat die Säkularisierungstheorie im katholischen Bereich zweifellos durch das Zweite Vatikanische Konzil erfahren. Zwar findet sich in den Dokumenten des Konzils weder eine ausdrückliche Stellungnahme zur Säkularisierung noch auch nur die Verwendung dieses Wortes. Trotzdem lassen sich in verschiedenen Texten, vor allem in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute und im Dekret über das Laienapostolat, verschiedene Elemente feststellen, die es erlauben, von einer positiven Haltung des Konzils zur Frage der Säkularisierung zu sprechen.

Als erstes fällt auf, daß die moderne Welt und das richtige Verhältnis der Kirche ihr gegenüber zu einem der vorrangigen Themen des Konzils wurden⁶. Darüber hinaus hat das Konzil die moderne Welt in ihrer durchgängigen Profanität, trotz ernster Warnungen vor unübersehbaren Gefahren und Fehlentwicklungen, insgesamt positiv eingeschätzt⁷, wodurch es sich klar von extrem pessimistischen Stellungnahmen aus dem 19. Jahrhundert⁸ abhebt.

Was einzelne Formulierungen betrifft, enthält die Anerkennung eines positiven Einflusses der „neuen Verhältnisse“ auf die Religion einen deutlichen Hinweis auf die Säkularisierungstheorie. Nach der Überzeugung der Konzilsväter „läutert der geschräfte kritische Sinn das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis und von noch vorhanden-

⁶ Das sogenannte „Schema 13“ hat das Konzil wie kaum eine andere Vorlage beschäftigt. Vgl. dazu die Einleitung von K. Rahner/H. Vorgrimler, in: *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg 1985, 423–447.

⁷ Vgl. besonders die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, im folgenden als GS zitiert. Das Dekret über das Laienapostolat, *Apostolicam actuositatem*, wird als AA zitiert.

⁸ Traurige Berühmtheit haben diesbezüglich die Enzykliken *Mirari vos* von Gregor XVI. (1832), *Quanta cura* sowie die *Syllabus* genannte Sammlung von Irrtümern von Pius IX. (1864) erlangt. Ähnliches gilt von der Enzyklika *Pascendi*, die Pius X. 1907 gegen die „Modernisten“ veröffentlicht hat.

nen abergläubischen Elementen und fordert mehr und mehr eine ausdrücklicher personal vollzogene Glaubensentscheidung, so daß nicht wenige zu einer lebendigeren Gotteserfahrung kommen“⁹. Die positive Bewertung der Säkularisierung ist allerdings begleitet von der Feststellung eines Rückgangs der religiösen Praxis und der Verbreitung antireligiöser Ideologien, was man als Abgrenzung der legitimen Säkularisierung vom Säkularismus interpretieren könnte.

Noch deutlicher kommt die Übereinstimmung mit der Säkularisierungstheorie in der wiederholten Betonung der Autonomie der Welt im ganzen und der verschiedenen Lebensbereiche im einzelnen (Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur usw.) zum Ausdruck¹⁰. Trotz der unbestreitbaren Gefahr einer Entartung zu falscher Autonomie¹¹ bekennt sich das Konzil rückhaltlos zur Eigenständigkeit, zur Eigengesetzlichkeit und zum Eigenwert der irdischen Wirklichkeiten und deutet mit der Rückführung auf den „Willen des Schöpfers“¹² auch die Richtung einer theologischen Begründung an.

Kritik der Säkularisierungsthese

Die Säkularisierungsthese hat in der katholischen Theologie nicht nur Zustimmung und Nachahmung gefunden, sondern auch Vorbehalte und Kritik hervorgerufen. Dabei ist nicht so sehr an ihre pauschale Verdächtigung als gefährliches Zugeständnis an den Zeitgeist und als verkappte Form des Unglaubens gedacht, die von Zeit zu Zeit aus der fundamentalistischen Ecke zu hören ist. Ich meine vielmehr eine Kritik, die keineswegs hinter die Säkularisierungstheorie zurückfallen will, sondern über sie hinausgehen zu müssen behauptet.

Die neue politische Theologie

Der Hauptvertreter einer theologisch fundierten und weiterführenden Kritik ist, zumindest im deutschen Sprachraum, wiederum J. B. Metz, der innerhalb weniger Jahre den Schritt vom Säkularisierungstheologen zum Verfechter einer neuen politischen Theologie vollzogen hat. Das Hauptmotiv für diesen grundlegenden Wandel war die Entdeckung der

⁹ GS 7. Für die meisten in diesem Text verwendeten Begriffe (Kritik, Magie, Aberglaube, Person, Entscheidung, Erfahrung) ist der Zusammenhang mit Aufklärung bzw. Säkularität offenkundig.

¹⁰ Vgl. GS 36, 41, 56; AA 1, 7.

¹¹ Vgl. GS 41.

¹² GS 36.

gesellschaftlichen Dimension des Evangeliums und der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche. Seine Vorbehalte richten sich vor allem gegen die Trennung von Glaube und Welt in der Säkularisierungstheorie. Gogarten versucht den in der Neuzeit aufbrechenden Konflikt zwischen dem christlichen Glauben und der modernen Welt dadurch zu lösen, daß er den Glauben als Befreiung des Menschen aus den Verstrickungen in eine numinös interpretierte Welt versteht und damit die Welt radikal profan und das Heil entsprechend weltlos denkt. Als unannehbare Folge dieser Konzeption sieht Metz eine Tendenz zur Verinnerlichung, Personalisierung und Privatisierung des Evangeliums auf Kosten seiner öffentlichen, kritischen und gesellschaftlichen Dimension.

Die Hauptpunkte seiner Bedenken gegen die Säkularisierungstheologie und verwandte theologische Richtungen, einschließlich ihrer Nachwirkungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, sind in einem Vortrag von 1966 gut zusammengefaßt. Metz bezeichnete seine neue theologische Position dort als „den Versuch, die Engführungen eines rein transzendentalen, existentialen oder personalistischen Ansatzes in der Theologie der Welt kritisch zu überwinden, ohne dessen entscheidende Einsichten zu verraten. Denn dieser Ansatz betont zwar – vor allem wo er transzental reflektiert wird – mit Recht die grundlegende Bedeutung der ‚anthropologischen Vermittlung‘ aller theologischen Weltaussagen gegenüber jeder objektivistisch-kosmologischen Welttheologie. Er ist dabei aber ständig in zwei Gefahren verstrickt: einmal in die Gefahr, die geschichtliche Dimension des Glaubens zu verkürzen, die ‚eigentliche‘ Glaubensgeschichte auf die aktuell-gegenwärtige Glaubensentscheidung des einzelnen einzuschränken und die Zukunft dieser Geschichte bloß als Pseudonym für die erfahrene Unverfügbarkeit je gegenwärtiger existentieller Entscheidung anzusehen; zum anderen in die Gefahr, die gesellschaftlich-politische‘ Dimension der Glaubenswirklichkeit zu verkürzen, d. h. das Glaubensverständnis zu privatisieren und individualistisch engzuführen. Beide Gefahren konvergieren in dem Trend zu einer undialektisch durchschauten ‚Weltlosigkeit‘ des Glaubens, die den bleibenden Konfliktcharakter zwischen Glaube und Welt nicht zu fördern, sondern eher zu verschärfen scheint.“¹³ Die theologische Begründung seiner Wendung ins Politische baut auf der Eschatologie auf¹⁴. Sowohl von ihrer alttestamentlichen Gestalt als Verheißung

¹³ J. B. Metz, *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont*. In: ders., *Zur Theologie der Welt* (s. Anm. 5) 75–89, hier 76.

¹⁴ Vgl. J. B. Metz, *Gott für uns*. In: *Ernst Bloch zu ehren*. Hg. S. Unseld. Frankfurt 1965, 227–242; J. B. Metz, *Der zukünftige Mensch und der kommende Gott*. In: *Wer ist das eigentlich – Gott?* Hg. H. J. Schultz. München 1969, 260–275.

wie von ihrer neutestamentlichen als in Jesus von Nazareth anbrechenden Reich Gottes schließt Metz auf die Notwendigkeit einer schöpferisch-kritischen Hoffnung, welche das zukünftige Heil weder bloß passiv erwartet noch aktualistisch umdeutet, sondern an seiner Durchsetzung gegen individuelle und strukturelle Widerstände mitarbeitet. Diesem Anliegen möchte er mit der Ausarbeitung seiner neuen politischen Theologie dienen.

Die Theologie der Befreiung

Noch schärfer als die Einwände von Seiten der politischen Theologie – und diese mit einschließend – fällt die Kritik der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an der europäischen Säkularisierungstheologie aus. Die Wurzel der unüberbrückbar erscheinenden Differenz zwischen ihnen liegt in der grundverschiedenen Fassung des Weltbegriffs selber. „In der Welt der Unterdrückung und in den Befreiungskämpfen an der Seite des Volkes stellt sich der Glaube anders dar als in der übrigen Welt.“¹⁵ Die Befreiungstheologie sieht nicht in der wissenschaftlich-technischen Welt der westlichen Zivilisation die zentrale Herausforderung für die Theologie, sondern in der sozialen Welt des gesellschaftlichen Gegensatzes von Reichen und Armen, von Unterdrückern und Unterdrückten, von Ausbeutern und Ausgebeuteten. „Die Armen, die Verdammten der Erde haben kaum Probleme mit der Religion oder ihren philosophischen Voraussetzungen. Ihre Fragen richten sich vielmehr an die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Ordnung, die sie in Unterdrückung hält und zu Randexistenzen macht, ebenso wie an die Ideologie, die das bestehende System rechtfertigt. Nur in diesem Zusammenhang sind die Herausforderungen zu begreifen, mit denen der Glauben in der Welt der Ausgebeuteten konfrontiert wird.“¹⁶ Folglich geht es in dieser Theologie „nicht um die Frage, wie man in einer mündigen Welt von Gott sprechen könne. Das war das Problem für die fortschrittliche Theologie. Der Gesprächspartner der Theologie der Befreiung ist der ‚Nichtmensch‘, das heißt alle, die in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung nicht als Menschen gelten: ausgebeutete Klassen, marginalisierte Rassen und verachtete Kulturen.“¹⁷

Ihre theologische Begründung bezieht die Befreiungstheologie aus den klassischen theologischen Aussagen, an die sie jedoch mit einer ei-

¹⁵ G. Gutiérrez, *Die historische Macht der Armen*. München/Mainz 1984, 159.

¹⁶ Ebd. 156.

¹⁷ Ebd. 159. Die politische Theologie fällt ebenso unter die Kategorie „fortschrittliche Theologie“ wie die Säkularisierungstheologie.

gentümlichen Hermeneutik und einem „parteiischen“ Vorverständnis herangeht¹⁸. Bevorzugte biblische Themen sind der Exodus in Verbindung mit dem Schöpfungsglauben, die geschichtlich uneinholbare Verheißung in Verbindung mit dem Bundesgedanken, sowie die Reich-Gottes-Botschaft Jesu in Verbindung mit dem Auferstehungsglauben. Hermeneutisches Grundprinzip und verbindende Klammer ist der Befreiungsgedanke, der in den genannten biblischen Themen nach verschiedenen Richtungen entfaltet wird¹⁹.

Modifikation der Säkularisierungsthese

Es geht nicht primär um Konfrontation und Kritik, sondern um die Herausstellung unterschiedlicher Schwerpunkte und divergierender Denkrichtungen. Es soll weder ein unvereinbarer Gegensatz konstatiert noch ein exklusiver Wahrheitsanspruch für die eigene Auffassung erhoben werden.

Die Geltung des christologischen Dogmas

Trotz ihrer grundlegenden Differenzen fallen politische Theologie und Befreiungstheologie gemeinsam unter Gogartens Verdikt des moralischen Mißverständnisses des christlichen Glaubens. Er versteht darunter den auf eine Forderung zu verantwortlicher Zukunftsgestaltung reduzierten Rest, der in der liberalen Theologie vom ursprünglichen Glauben übriggeblieben sei: „Aus dem Glauben und aus dem, woran er glaubt, wird dann so etwas wie ein Gesetz, ein Vor-bild, in dessen Nachbildung die Verwaltung der Welt und die zu ihr gehörenden Entscheidungen vollbracht werden sollen.“²⁰ Neben dem moralischen kennt Gogarten auch ein metaphysisches Mißverständnis des Glaubens, das er „auf die großartigste und am tiefsten durchdachte Weise in der katholischen Theologie“²¹ verwirklicht und mit dem moralischen Mißverständnis verbunden sieht. In der metaphysischen Auffassung des Glaubens werden – unter dem Einfluß des kosmologischen Dualismus der Spätantike – Heil und Verderben auf zwei substanzhaft gedachte Welten verteilt.

¹⁸ Auf der dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) hat sich diese Parteilichkeit in der Formulierung von der „vorrangigen Option für die Armen“ niedergeschlagen.

¹⁹ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. München/Mainz 1986.

²⁰ Gogarten (s. Anm. 3) 158.

²¹ Ebd.

teilt. Die Erlösung wird als naturhafter Vorgang zwischen diesen Substanzen gedacht, der im Sakrament seinen sichtbaren Ausdruck findet.

Dem metaphysischen Mißverständnis stellt Gogarten die aus der neutestamentlichen Eschatologie gewonnene personale Auffassung gegenüber. Für sie ist der Glaube „eine Sache der Entscheidung, und zwar einer, die unmittelbar und ausschließlich in der personalen Beziehung zu Gott gefällt wird“²². Die Welt spielt im Heilsgeschehen selber keine positive Rolle. Die Erlösung wird gerade in der Befreiung des Menschen von der Welt gesehen, wenn auch nicht im Sinne des gnostischen Dualismus, sondern als Einsetzung des Menschen in die verantwortliche Herrschaft über die Welt, um sie in ihrer Geschöpflichkeit zu bewahren.

Im Anschluß an Ernst Troeltsch betont Gogarten, die neuzeitliche Durchsetzung der moralischen Auffassung des Christentums habe nicht nur das metaphysische Denkmodell, sondern auch das altkirchliche Dogma endgültig außer Kraft gesetzt²³. Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß dieses Element der Säkularisierungstheorie von der katholischen Theologie auf keinen Fall akzeptiert werden kann. Für sie nimmt unter den altkirchlichen Konzilsentscheidungen das Dogma von Chalkedon einen hervorragenden Platz ein. Sie anerkennt die Geltung der Formel „unvermischt und ungetrennt“ nicht nur für die Person Jesu Christi, sondern verwendet sie darüber hinaus als allgemeines Prinzip für die Beziehung zwischen Gott und Welt.

Es mag überraschen, daß sich auch bei Gogarten Anklänge an die chalkedonische Formel finden, wenn er über die Beziehung zwischen Heilsgeschehen und Welt spricht. Er beklagt es als „eine der verhängnissvollsten Entwicklungen in der Theologie, daß man die Lehre von der Rechtfertigung und die von der Schöpfung voneinander getrennt hat“²⁴. Mehrfach betont er, „daß für den christlichen Glauben das Verhältnis des Menschen zur Welt uranfänglich mit dem zu Gott verbunden ist“²⁵. In Abgrenzung gegen die dualistische Gnosis heißt es, daß der Glaube den Menschen nicht aus seiner konkreten, geschichtlichen Welt heraustruft, sondern gerade umgekehrt in sie hinein²⁶. Obwohl Gogarten die Unterscheidung zwischen der göttlichen und der irdischen Geschichte als „das wichtigste und eigentlichste Geschäft des Glaubens“ bezeich-

²² Ebd. 162. Die häufigen Bezugnahmen auf Bultmann dokumentieren die sachliche Übereinstimmung mit diesem.

²³ Ebd. 156.

²⁴ Ebd. 71.

²⁵ Ebd. 72 f.

²⁶ Vgl. ebd. 80 f.

nen kann²⁷, versäumt er nicht hinzuzufügen, „daß er sie mit dieser Unterscheidung aber auch in dem rechten Verhältnis beieinander hält“²⁸.

Die geschichtliche (welhaft-sakramentale) Vermittlung des Heils

Wo liegt nun die entscheidende Differenz zwischen Gogartens Bestimmung des Verhältnisses von Glaube (bzw. Heil) und Welt und der katholischen, auf dem chalkedonischen Dogma beruhenden Auffassung? Wenn man es nicht bei der stark vereinfachenden Gegenüberstellung von Schlagworten bewenden läßt, ist der Unterschied in der Tat nicht ganz genau festzulegen. Ich halte mich an eine schwierige, weil stark differenzierende Textstelle bei Gogarten: „In den hier, nämlich in seiner konkreten geschichtlichen Existenz, vom Menschen zu leistenden Werken ereignet sich darum, so sagten wir schon einmal mit einer bewußt zugespitzten Formulierung, das von Gott verwirklichte Heil, oder es geschieht nie.“²⁹ Ein Satz, gegen den ein katholischer Theologe beim „besten“ Willen nichts einwenden kann, mit Ausnahme vielleicht seiner Qualifizierung als „zugespitzte Formulierung“. Das kann auch noch für die nachfolgende Präzisierung Gogartens gelten: „Nach allem bisher Gesagten versteht es sich von selbst, daß das nicht in der Meinung gesagt ist, als ob durch diese vom Menschen zu leistenden Werke das Heil verwirklicht werde.“³⁰ Liest man diese Sätze tatsächlich als „zugespitzte Formulierung“ von dem stärker auf die Trennung von Glaube und Welt abhebenden Gesamtduktus her, dann bietet sich ein Denkmodell an, bei dem die Welt lediglich die Bühne abgibt, auf der das Heilsereignis zwischen Gott und Mensch als rein personales Geschehen³¹ stattfindet. Der Weltbezug des Heilsgeschehens scheint über die bloße Ortsangabe („in“) nicht hinauszugehen.

Die katholische Theologie betont in Anlehnung an die Menschwerdung Gottes stärker die welhaft-sakramentale Vermittlung des Heils geschehens. Das gilt für den individuellen Bereich mit der Hervorhebung der grundsätzlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und der damit verbundenen Qualifizierung des sittlichen Aktes als Heilsakt³² im

²⁷ Ebd. 134 unter Verwendung des Ausdrucks „unvermischt“.

²⁸ Ebd. 136.

²⁹ Ebd. 203.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. oben S. 42.

³² Vgl. K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*. In: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1965, 277–298. Die Anerkennung des sittlichen Aktes als Heilsakt aufrund der Gnade Gottes (291) ist die Grundlage für Rahners umstrittene These vom „anonymen Christen“.

Gegensatz zur Trennung von Ethik und Glaube bei Gogarten³³. Das gilt auch für den gesellschaftlichen und kosmischen Bereich mit der Betonung der engen Verflechtung von Weltgeschichte und Heilsgeschehen³⁴ im Gegensatz zur Trennung von göttlicher und irdischer Geschichte bei Gogarten³⁵. Während in der katholischen Theologie „ein sehr differenziertes gegenseitiges Bedingungsverhältnis zwischen rechtfertigender Gnade und Weltaufgabe des Christen“³⁶ behauptet werden kann, kennt Gogarten nur eine Wirkung vom Glauben auf das Weltverhältnis des Menschen, aber nicht umgekehrt.

Auf dem Hintergrund dieser knappen Hinweise sehe ich die zentrale Herausforderung der katholischen Theologie durch die Säkularisierungsthese in der Frage, wie weit sie fähig und bereit ist, in Treue zu ihrer Vergangenheit („Tradition“) und auf der Grundlage ihrer eigenen Prinzipien („Dogmen“) die Weltlichkeit der Welt uneingeschränkt ernstzunehmen und das Christsein als wahre Verwirklichung des Menschseins in dieser weltlichen Welt überzeugend zur Geltung zu bringen. Ernsthaft und auch erfolgreiche Schritte in dieser Richtung kann man sowohl in der politischen Theologie als auch in der Theologie der Befreiung sehen, insofern sie versuchen, von zwar unterschiedlichen, aber jeweils realen, säkularen Welterfahrungen ausgehend die christliche Botschaft als wirksames Wort in der betreffenden Situation und für die dort lebenden Menschen verstehbar und lebbar zu machen.

³³ Vgl. Gogarten (s. Anm. 3) 218–222.

³⁴ Vgl. K. Rahner, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. In: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 5. Einsiedeln 1962, 115–135. Die differenzierte Zuordnung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte findet sich in modifizierter Form in Rahners Theologie der nichtchristlichen Religionen wieder.

³⁵ Vgl. Gogarten (s. Anm. 3) 134–142.

³⁶ K. Rahner, *Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht*. In: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. 13. Zürich 1978, 307–323, hier 319.