

An Gott glauben in postsäkularistischer Zeit

Georg Sans SJ

Eugen Biser hatte einen wachen Sinn für die Zeichen der Zeit. Das zeigt sich unter anderem darin, dass er schon vor Jahrzehnten Themen entdeckte, die heute in aller Munde sind. Dazu zählen beispielsweise der Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und der seelischen Gesundheit oder die Bedeutung der elektronischen Medien für die moderne Gesellschaft. Dazu zählt aber auch das Schlagwort vom Postsäkularismus. Dass wir in einem postsäkularen Zeitalter leben, kann mittlerweile als ein Gemeinplatz gelten. Im vergangenen Jahrhundert war viel von der Säkularisierung die Rede, weniger im juristischen Sinn der Enteignung des kirchlichen Besitzes und seiner Übertragung an den Staat, als vielmehr ganz allgemein im Sinn eines Rückzugs der Religion und der fortschreitenden ›Verweltlichung‹ vieler Lebensbereiche. Der Streit um die *Säkularisierung* wurde ursprünglich innerhalb der Soziologie ausgetragen. Nach und nach wanderte der Begriff aus den soziologischen Debatten in die benachbarten Felder der Philosophie und der *Theologie*.¹ Schließlich wurden die Auseinandersetzungen über die These von der Säkularisierung auch in den Feuilletons der Zeitungen ausgetragen. In dem folgenden Beitrag möchte ich Eugen Bisers Stellung zu der damaligen wie

1 Vgl. zu dem Thema insgesamt *Thomas Schmidt/Annette Pittschmann*, Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014.

zur heutigen Debatte erläutern und daraus einige Folgerungen in Bezug auf sein Gottesbild ziehen.

Die postsäkularistische Zeit

Es wirkte wie ein Paukenschlag, als Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede des Deutschen Buchhandels wenige Wochen nach den Attentaten vom 11. September 2001 erklärte, wir lebten in einer postsäkularen Gesellschaft. Als postsäkulare bestimmte Habermas eine Gesellschaft, »die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt«. ² Man muss die Formel mehrmals lesen, um die in ihr liegenden Insinuationen zu erfassen. Habermas spricht vom Fortbestehen religiöser Gemeinschaften als etwas, worauf die Gesellschaft sich einstellen müsse. Das klingt, als sei die Existenz von Religionsgemeinschaften etwas Schicksalhaftes, das einen ereilen kann und für das man sich wappnen muss, wie beispielsweise eine Grippewelle oder eine Währungskrise. Gewiss ist Habermas' Formulierung unter dem Eindruck der Attentate auf die Zwillingstürme des World Trade Centers entstanden. Diese waren in den Augen vieler Beobachter religiös motiviert. In der Rede vom Fortbestehen religiöser Gemeinschaften liegt unter anderem das Eingeständnis, dass es ein Irrtum wäre oder ein Irrtum war zu meinen, wir würden eines Tages in einer Gesellschaft leben, in der die – möglicherweise fehlgeleiteten – religiösen Überzeugungen Einzelner oder ganzer Gruppen keinerlei Einfluss mehr auf unser Zusammenleben besitzen.

Zum Glauben an die Säkularisierung gehörte die Überzeugung vom allmählichen Verschwinden der Religion aus der Gesellschaft. Die Vertreter der Säkularisierungsthese deuteten die Moderne als einen fortschreitenden Prozess, in dessen Verlauf die Religion zunächst

2 *Jürgen Habermas*, Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt a. M. 2001, 41. – Zur jüngeren Diskussion um den Begriff des Postsäkularismus vgl. *Walter Schweidler*, Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung, Freiburg i. Br. 2007, und *Matthias Lutz-Bachmann*, Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2015.

ihre öffentliche Bedeutung einbüßte, um dann nach und nach ganz aus dem Leben der Menschen zu verschwinden. Habermas zufolge haben sie sich getäuscht. Die Religion ging nicht unter, sondern sie verlangt im Gegenteil von der säkularen Gesellschaft, als einer ihrer bestimmenden Faktoren anerkannt zu werden. Habermas meint also keineswegs, das Rad der Geschichte könne wieder zurückgedreht und der Prozess der Säkularisierung gleichsam umgekehrt werden. Die Umgebung, in der die religiösen Gemeinschaften fortbestehen, hört nicht auf, sich weiter zu säkularisieren. Die postsäkulare Gesellschaft befindet sich vielmehr in der paradox anmutenden Lage, dass die Säkularisierung zwar fortschreitet, dass aber dasjenige, wogegen sich die Säkularisierung eigentlich richtet, nämlich die Religion, trotzdem weiter besteht.

Bereits fünfzehn Jahre vor Jürgen Habermas sprach Eugen Biser – weithin unbemerkt – im Untertitel seines Buches *Glaubensprognose* von der Gegenwart als »postsäkularistischer Zeit«. ³ Biser knüpft zunächst an Max Webers Diagnose von einer »Entzauberung der Welt« an, zu der die zunehmende Rationalisierung nahezu aller menschlichen Lebensbereiche geführt habe. Das Kennzeichen eines solchen Prozesses der Rationalisierung ist für Weber der Glaube daran, dass es »prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe«, sondern dass man »alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne«. ⁴ Die Rationalisierung ist nicht auf Wissenschaft und Technik beschränkt, sondern sie erfasst auch die übrigen Bereiche der Gesellschaft. In der Wirtschaft setzt sich das zweckrationale Gewinnstreben des Kapitalismus durch; in der Politik kommt es zur Herausbildung eines bürokratischen Verwaltungsapparats; in der Religion zeigt sich die Rationalisierung an der Entwicklung immer ausgefeilterer Methoden der Selbstkontrolle und der Askese.

3 Vgl. Eugen Biser, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz 1991.

4 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 536. – Zum Verhältnis zwischen Weber und Habermas vgl. Martin Endreß, »Postsäkulare Kultur? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in: Agathe Bienfait (Hg.), *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden 2011, 123–149.

Je weiter die Rationalisierung fortschritt, desto mehr verlor die Wirklichkeit ihren Charakter des Geheimnisvollen und Unberechenbaren. In dem Maße, wie die Welt an Zauber einbüßte, fanden die Menschen immer weniger Anlass, auf magische Praktiken zurückzugreifen, um die fremden Mächte zu beeinflussen oder zu beherrschen. Nach und nach wurde vielerlei Erscheinungsformen des Religiösen der Boden entzogen. Wie sich an den Überlegungen Webers ablesen lässt, geht der Verlust religiöser Deutungen Hand in Hand mit der Aufgabe frommer Praktiken. Insgesamt blieb die Entzauberung der Welt nicht ohne Folgen auf das Wertgefüge der Gesellschaft. So spricht Weber von dem »Schicksal unserer Zeit«, dass »gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander«.⁵

Den Erfahrungen der Mystik und der Geschwisterlichkeit gemeinsam ist ihr Rückzug ins Private. Der Prozess der Rationalisierung betrifft vorrangig die Öffentlichkeit. Diejenigen sittlichen und religiösen Werte, die früher einmal die Grundlage der Gesellschaft bildeten, werden nun zu Angelegenheiten der privaten Überzeugung; in Wirtschaft und Staat dagegen gelten fortan die Regeln des zweckgerichteten Handelns. Damit sind wir in der Lage, die von Habermas beschriebene Paradoxie zu erklären. Wenn mit der These von der Säkularisierung einerseits der gesellschaftliche Prozess der Rationalisierung und andererseits die Privatisierung der Religion gemeint ist, dann könnte der erste Teil der These zutreffen und ihr zweiter Teil dennoch falsch sein. Dementsprechend könnte die Säkularisierung in dem ersten Sinn fortschreiten, während sich der Glaube an die Säkularisierung in dem zweiten Sinn als Irrtum herausstellt. Trotz der zunehmenden Rationalisierung der Gesellschaft verschwindet die Religion nicht aus der Öffentlichkeit. Die von Weber angesprochenen letzten Werte und mit ihnen die Frage nach dem Sinn unseres Lebens lassen sich nicht ohne weiteres ins Private abdrängen.⁶

5 *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 554.

6 Diesem Umstand trägt Habermas auf seine Weise Rechnung, indem er wichtige ethische Entscheidungen weder der Wissenschaft noch der Religion, sondern dem »demokratisch aufgeklärten Commonsense« überlassen will (vgl. *Jürgen Habermas*, a. a. O., 41).

Die Rede von der postsäkularen Gesellschaft wurde mancherorts bejubelt, vielerorts aber auch mit Sorge vernommen. Die Sorge speiste sich aus der Befürchtung, mit dem Beginn des postsäkularistischen Zeitalters sei nicht bloß der Säkularismus überwunden, sondern auch der Prozess der Rationalisierung an sein Ende gekommen. Das Postsäkulare wurde gleichgesetzt mit einem Wiedererstarken des Irrationalen. Schon Max Weber hatte vor einer »Wiederkehr der totgesagten Götter«⁷ gewarnt:

»Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.«⁸

Aber bedeutet der Anbruch des postsäkularistischen Zeitalters tatsächlich nichts anderes als einen Rückfall in prä-säkularistische Zustände?

Ein solcher Verdacht wäre berechtigt, wenn die Präposition ›post‹ nicht mehr ausdrückte als eine Verneinung. Dann würde dasjenige, was zuvor war, von dem, was ›nach‹ ihm kommt, einfach aufgehoben und gewissermaßen rückgängig gemacht. Auf das säkulare würde wieder ein nicht-säkulares oder eben religiöses Zeitalter folgen. Doch geschichtliche Zusammenhänge sind zu komplex, als dass sie von der Logik der doppelten Verneinung abgebildet werden könnten. Die Vergangenheit behält einen prägenden Einfluss auf die Gegenwart und Zukunft. In dem postsäkularistischen Zeitalter bleibt die Säkularisierung weiterhin wirksam. Genauso wenig, wie die Postmoderne unabhängig von der Moderne gedacht werden kann, von der sie sich auf der einen Seite abgrenzt und die in ihr auf der anderen Seite fortwirkt, lässt sich das postsäkularistische Zeitalter losgelöst von der Säkularisierung verstehen.⁹

7 Vgl. *Eugen Biser*, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 340.

8 *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, 547; zitiert bei *Eugen Biser*, a. a. O., 341.

9 Umgekehrt wäre der Ausdruck ›prä-säkularistisch‹ im Grunde widersinnig, weil er durch die Bezugnahme auf ein späteres Zeitalter eine im wahrsten Sinn des Wortes anachronistische Bestimmung enthält.

Säkularisierung und Säkularismus

Wie die Rede von einer postsäkularistischen Zeit nicht ohne die Bezugnahme auf Säkularisation und Säkularismus verständlich ist, so setzt der Begriff der Säkularisierung seinerseits etwas Heiliges oder Sakrales voraus, das »verweltlicht« wird. Eugen Biser erinnert in diesem Zusammenhang an seinen philosophischen Lehrer Karl Löwith und dessen Studie über *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.¹⁰ Löwith führt den modernen Glauben an den geschichtlichen Fortschritt auf seinen Ursprung in der jüdischen und christlichen Eschatologie zurück. Die religiöse Herkunft sei der entzauberten Welt weiterhin anzumerken. Erst mit Blick auf das theologische Schema von Verheißung und Erfüllung werde die Annahme einer universalen Bestimmung der Menschheit verständlich, die das moderne Denken insgesamt prägte.¹¹

Im Zuge der Säkularisierung wurden die theologischen Voraussetzungen obsolet, aber der aus ihnen erwachsene Fortschrittsglaube bestand fort. Der Prozess der Rationalisierung bewirkte, dass die Menschen das zukünftige Heil nun nicht mehr von Gott erwarteten, sondern kraft eigener Anstrengung eine Verbesserung der weltlichen Zustände herbeizuführen trachteten. Das innerweltliche Fortschrittsdenken löste die biblische Vorstellung von einem jenseitigen Reich Gottes ab. So entstand der »merkwürdige Zwiespalt« der säkularen Gesellschaft, »die ihre Hoffnung auf eine »bessere Welt« auf materielles Schaffen und Wohlergehen setzt«. ¹² Um den Zwiespalt aufzulösen, müsste man entweder die Hoffnung auf ein letztes Ziel der Geschichte ganz fahren lassen oder die Unabschließbarkeit alles menschlichen Mühens und Trachtens unumwunden einräumen. Geschieht Letzteres nicht, wird der Drang, sich immer weiter zu steigern, schließlich zu einer Bedrohung für die Menschheit. Das »Verhängnis des Fortschritts«

10 Vgl. *Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

11 Gegen den Eindruck, durch die Säkularisierung geschehe der Religion ein Unrecht, wandte sich Hans Blumenberg mit der Losung von der »Legitimität der Neuzeit« (vgl. *Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, sowie dazu *Eugen Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz 1991, 48 ff.).

12 *Karl Löwith*, a. a. O., 184.

besteht darin, wie Löwith scharfsichtig bemerkt, von ihm niemals genug bekommen zu können.¹³

Da dieses Schicksal unter den Bedingungen der säkularen Gesellschaft unausweichlich scheint, erhoffen sich viele von dem Übergang in ein postsäkularistisches Zeitalter zugleich einen möglichen Weg aus der Zwangslage. Je deutlicher die Grenzen der Rationalisierung hervortreten, desto mehr wächst die Einsicht, dass die wissenschaftlich-technische Rationalität nicht den höchsten Wert darstellen kann. Dem Menschen stellt sich die Frage nach den Zwecken, zu denen Wissenschaft und Technik lediglich die Mittel bilden.¹⁴ Solche Zwecke kann weder der Einzelne noch die Gesellschaft sich von vermeintlichen Experten vorgeben lassen. Die Werturteile müssen von jedem selbst getroffen werden. Durch das Wiederauftauchen der Frage nach letzten Zwecken und höchsten Werten wird der Raum frei für eine Neuentdeckung des Zaubers der Welt. Als den privilegierten Ort der »Wiederverzauberung« nennt Biser die neuen Medien.¹⁵ Neben Kunst, Musik und Literatur im herkömmlichen Sinn wäre dabei besonders an den Film zu denken.¹⁶

›Postsäkularistisch‹ – im Unterschied zu anti-säkular – wäre ein Zeitalter, das die Errungenschaften der Säkularisierung nicht einfach leugnet. Eugen Biser hält nüchtern fest:

»So vieles durch den Säkularisierungsprozess zerstört, verwüstet und untergraben wurde, so setzte er doch zugleich Möglichkeiten und Energien frei, die in der religiös determinierten Lebenswelt schwerlich entbunden worden wären.«¹⁷

13 Vgl. *Karl Löwith*, Das Verhängnis des Fortschritts, in: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* (= Sämtliche Schriften Band 2), Stuttgart 1963, 392–410. Dazu *Eugen Biser*, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 53 ff.

14 Vgl. *Eugen Biser*, a. a. O., 52.

15 Vgl. *Eugen Biser*, a. a. O., 38.

16 Vgl. dazu die Dissertation von *Andreas Gröpl*, *Gottsuche in postmetaphysischer Zeit. Erkenntnistheoretische Überlegungen zu Ingmar Bergman und Eugen Biser* (Universität Graz 2012) sowie seinen Beitrag in diesem Band.

17 *Eugen Biser*, a. a. O., 50.

Biser hat offenbar die ungeahnten Fortschritte vor Augen, die während der letzten Jahrhunderte unter anderem in den Bereichen der Ernährung und der Gesundheitsvorsorge, des Verkehrs und der Kommunikation erzielt wurden. Gegen viele dieser Errungenschaften, beispielsweise auf dem Feld der Medizin, hatte sich zunächst Widerstand seitens der Religion geregt, der sich erst allmählich legte.

Die Erinnerung daran, dass die Bilanz der Säkularisierung keineswegs bloß negativ ausfällt, besitzt im religiösen Kontext einen besonderen Sinn. Sie kann als die Mahnung verstanden werden, im Einsatz für eine Verbesserung der Lebensumstände nicht nachzulassen. Für Biser steht die postsäkularistische Zeit nicht im Zeichen der Resignation. Die Anerkennung der Grenzen des Fortschritts und die fromme Hoffnung auf ein Jenseits sind nicht gleichbedeutend mit einem Zurücksinken in die Tatenlosigkeit. Recht verstanden liegt der Einsatz für eine rationale Gestaltung der Welt vielmehr auf der Linie des christlichen Glaubens.

Ein im Vergleich zu Biser eher düsteres Bild von der Gegenwart hatte Romano Guardini 1950 in seinem Büchlein *Das Ende der Neuzeit* gezeichnet.¹⁸ Die Auflösung des neuzeitlichen Weltbilds zeigt sich für Guardini darin, dass die Natur immer stärker unter die Herrschaft der Technik gerät und die Person des Einzelnen in der Masse unterzugehen droht. Die Wurzel dieser Entwicklung erblickt er in dem »Empörungsglauben des Autonomismus«.¹⁹ Dieser übersehe freilich, dass die in der Macht des Menschen über die Natur gelegenen Möglichkeiten sowohl zum Guten als auch zum Schlechten ausschlagen können. Mit dem Gedanken der Autonomie des Menschen und der Welt einher gehe ein Sinnverlust der Religion. Der neuzeitliche Mensch erfahre eine »Schwächung seines natürlichen religiösen Organs, so dass er die Welt immer mehr als profane Wirklichkeit sieht«.²⁰ Polemisch

18 Vgl. *Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Mainz 1986. Dazu *Eugen Biser, Romano Guardinis rückwärtsgewandte Deutung des Epochenendes*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800* (=Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, Abhandlungen), Paderborn 1986, 99–120.

19 *Romano Guardini*, a. a. O., 72.

20 *Romano Guardini*, a. a. O., 82.

wendet sich Guardini gegen die Ansicht, Werte wie die Personalität, die Freiheit und die Würde des Menschen könnten losgelöst von ihrem christlichen Ursprung bewahrt werden.

»Der Nicht-Glaubende muss aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muss das Nutznießertum aufgeben, welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte angeeignet hat.«²¹

Kurze Zeit nach Guardini veröffentlichte Friedrich Gogarten eine Abhandlung über *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*.²² In ihr befasst er sich mit der Säkularisierung nicht nur als geistesgeschichtlichem Phänomen, sondern als theologischem Problem. Geschichtlich betrachtet bedeute Säkularisierung »die Verwandlung ursprünglich christlicher Ideen, Erkenntnisse und Erfahrungen in solche der allgemein-menschlichen Vernunft«.²³ Jenseits aller Wertungen stellt Gogarten nun die Frage, ob die Säkularisierung nicht ihrerseits als eine Wirkung des christlichen Glaubens angesehen werden müsse. Wäre die Säkularisierung etwas dem Glauben schlechterdings Entgegengesetztes, hätte der Anspruch des Christentums auf die Gestaltung der Welt als gescheitert zu gelten. Aus diesem Versagen könnte man entweder den Schluss ziehen, dass der christliche Glaube ein untaugliches Mittel darstellt, um die Welt zu verbessern; oder man könnte folgern, dass die Sorge um das Diesseits nicht zu den vorrangigen Zielen des Christen gehört. In beiden Fällen müsste sowohl den Ungläubigen als auch den Gläubigen daran gelegen sein, die Trennung zwischen dem Christentum und der neuzeitlichen Welt festzuhalten oder noch zu vertiefen.

21 *Romano Guardini*, a. a. O., 88.

22 Vgl. *Friedrich Gogarten*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953. Dazu *Eugen Biser*, *Glaubensprognose*. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 57–64 sowie zuletzt *Knut Wenzel*, *Gott in der Stadt*. Zu einer Theologie der Säkularität, in: *Michael Sievernich/Knut Wenzel* (Hg.), *Aufbruch in die Urbanität*. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt (= *Quaestiones disputatae* 252), Freiburg 1. Br. 2013, 341–345.

23 *Friedrich Gogarten*, a. a. O., 7.

Vertritt man hingegen die Auffassung, dass die aktive Gestaltung der Welt sehr wohl zu den Aufgaben des Christen gehört, könnte die Säkularisierung in dem Sinn als eine Wirkung des Glaubens verstanden werden, dass das Christentum bei der Freisetzung derjenigen Fertigkeiten und Vermögen hilft, dank derer der Mensch erfolgreich in der Welt wirken kann. Säkularisierung würde dann keineswegs die »Verweltlichung des christlichen Glaubens« bedeuten, sondern die »Verweltlichung der Welt«. ²⁴ Die Befreiung der weltlichen Sphäre von unnötiger religiöser Einflussnahme wäre durch das Christentum selbst gefordert. Einer solchen, recht verstandenen »Säkularisierung« stellt Gogarten im weiteren Verlauf den »Säkularismus« gegenüber. Dieser sucht das Heil, das die Religion von Gott erhofft, innerhalb der Welt. Macht er sich dabei zur Ersatzreligion und verleiht dem weltlichen Dasein seinen eigenen Sinn, wird er zur Ideologie. Lässt er hingegen die Frage nach der Ganzheit von Mensch und Welt beiseite oder erklärt sie einfach für nutzlos, handelt es sich um Nihilismus. ²⁵

Stationen der Säkularisierung

Was ist von Gogartens Ansicht zu halten, dass die Säkularisierung »ihren Grund im Wesen des christlichen Glaubens hat und seine legitime Folge ist«? ²⁶ Biser folgt Gogarten in der Auffassung, dass die »Verweltlichung« ursprünglich religiöser Gehalte keineswegs erst mit der Neuzeit begann, sondern die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion seit ihren Anfängen bestimmte. Bereits in vorchristlicher Zeit wurde um die richtige Grenzziehung zwischen dem wahren Gott einerseits und den falschen Göttern und Götzen andererseits gerungen. Mit der Anerkennung der Alleinstellung Gottes ging die Befreiung der Welt

²⁴ *Friedrich Gogarten*, a. a. O., 12.

²⁵ Vgl. *Friedrich Gogarten*, a. a. O., 143. – Ulrich Barth bringt die Haltung Gogartens auf die Formel von einem »konditionierten Ja zur Neuzeit« (*Ulrich Barth*, Säkularisierung, in: Gerhard Krause / Gerhard Müller, *Theologische Realenzyklopädie* 29, Berlin 1998, 608).

²⁶ *Friedrich Gogarten*, a. a. O., 12.

von der Macht anderer mythologischer oder magischer Kräfte einher. Im dritten Kapitel seines Buches nennt Biser eine Reihe von Stationen des Prozesses der ›Säkularisierung‹, von denen jede einen Schritt zur Klärung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bedeutete. Auf die drei wichtigsten möchte ich kurz eingehen.

Die Säkularisierung oder Verweltlichung der Welt beginnt Biser zufolge schon im Alten Testament. Was seit Rudolf Bultmann ›Entmythologisierung‹ heißt, muss nicht als Deutungskategorie von außen an den biblischen Text herangetragen werden. Die »Entmythisierung« setzte vielmehr mit der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer der Welt ein. Das zeige ein Vergleich des Berichts von der Erschaffung der Welt im Buch Genesis mit der altägyptischen Mythologie:

»Dort, in der mythischen Bilderwelt, war der Kosmos durch die von dem Luftgott (Schu) bewirkte Trennung von Himmel (Nut) und Erde (Keb) entstanden; hier, im Bericht vom Schöpfungswerk des zweiten Tages, statt dessen die nüchterne Bemerkung: ›Gott schuf das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes‹ (Gen 1,7). Dort das kosmogonische Bild vom Kreislauf der Sonne, die als ›alt‹ gewordene Abendsonne von der Himmelsgöttin verschlungen und als ›junge‹ Morgensonne wiedergeboren wird; hier, im Bericht vom Schöpfungswerk des vierten Tages, der lakonische Befehl: ›Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu unterscheiden‹ (Gen 1,14). Dort das Bild des widderköpfigen Schöpfergottes (Chnum), der das erste Menschenpaar auf einer Töpferscheibe formt; hier die das Gotteswerk krönende Selbstentschließung: ›Lasst uns den Menschen machen als unser Bild und Gleichnis!‹ (Gen 1,26)«²⁷

27 Eugen Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 85 f. – Biser bezieht sich auf Forschungen des Alttestamentlers Othmar Keel (vgl. *Othmar Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich 1972, sowie inzwischen *Othmar Keel/Silvia Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002).

Der Gott Israels tritt an die Stelle des ganzen Pantheons der ägyptischen Religion. »Wenn dieser Vergleich etwas lehrt«, resümiert Biser, »dann die Tatsache, dass bei gleichsinnig durchgehaltenem Weltbild ein numinos verstandener Kosmos niemals so radikal entgöttlicht wurde.«²⁸ Die Welt ist nicht mehr in die Einflussbereiche verschiedener Gottheiten aufgeteilt, sondern überall herrscht eine durchgängige, von Gott gewollte Ordnung. Bemerkenswert ist außerdem die auf die Erschaffung des Menschen zulaufende Anlage des Textes. Den Höhepunkt des Schöpfungswerks bildet der Mensch als das Abbild Gottes.

In dem – etwa gleichzeitig entstandenen – achten Psalm besingt der Beter die Schönheit des nächtlichen Sternenhimmels, um dann Gott zu fragen: »Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?« Der Psalm fährt fort:

»Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, hast ihm alles zu Füßen gelegt.« (Ps 8,5–7)

Wie auch immer man die Rede von der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung genau interpretiert, wird man Biser zustimmen müssen, dass mit ihr zumindest der Spielraum eröffnet ist, die Welt wissenschaftlich zu erforschen und technisch zu verändern. In diesem Sinn liegt der Ursprung dessen, was Weber als Rationalisierung beschrieben hat, bereits im Schöpfungsglauben.

Der nächste Schritt des Prozesses der Säkularisierung vollzieht sich im Neuen Testament. Jesus Christus bewirkt, in den Worten Bisers, »die umfassende Entmythisierung der Weltverhältnisse.«²⁹ Vor dem Hintergrund des zum Alten Testament Gesagten ist damit die endgültige Entthronung der falschen Götter und Götzen gemeint. Sie führt nach der Überzeugung des Apostels Paulus zur Freiheit der Kinder Gottes. Im Galaterbrief beschreibt Paulus den Stand der Christen

28 Eugen Biser, a. a. O., 86.

29 Eugen Biser, a. a. O., 93.

vor ihrer Bekehrung als den von unmündigen »Sklaven der Elementarmächte [*stoicheia*] dieser Welt« (Gal 4,3). Sie machten die Ordnung der Natur zu Göttern, »die in Wirklichkeit keine sind«, und achteten ängstlich »auf Tage, Monate, bestimmte Zeiten und Jahre« (Gal 4,8.10). Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und durch die Bekehrung zum christlichen Glauben wurden die Sklaven befreit. Die paulinische Rede von der Freiheit bezieht sich demnach keineswegs bloß auf das jüdische Gesetz, sondern auch auf die heidnische mythologische Weltansicht.³⁰

Die Entmythisierung bringt Biser mit dem Motiv des Weltgerichts in Verbindung. Dazu knüpft er einerseits an Psalm 82 an, der eine Versammlung schildert, in der JHWH die anderen Götter zum Tod verurteilt.³¹ Andererseits erinnert Biser an den ersten Korintherbrief, der eine schrittweise Unterwerfung aller Mächte und Gewalten unter die Herrschaft Gottes ankündigt (vgl. 1 Kor 15,24). Charakteristisch für die paulinische Perspektive sei hier die »Mitbeteiligung der Glaubenden«. ³² Im zweiten Korintherbrief spricht Paulus außerdem von einem Feldzug gegen »alle hohen Gedankengebäude [*logismoi*]«, die sich »gegen die Erkenntnis Gottes auftürmen« (2 Kor 10,5). Darin liegt eine merkliche Akzentverschiebung. Der Kampf richtet sich nicht mehr ausschließlich gegen magische Praktiken oder mythologische Kräfte. Der neue Gegner sind die Argumente und Überlegungen der griechischen Philosophie.³³ Insofern diese ihrerseits einer Wendung gegen den Mythos entstammt, richtet sich der Kampf, von dem der Apostel Paulus spricht, gegen die Ergebnisse einer fehlgeleiteten Säkularisierung.

»Dass es sich dabei um die Revision eines Säkularisierungsvorgangs handelt, kommt darin zum Ausdruck, dass die anvisierte Geisteslandschaft von Bollwerken beherrscht ist, die sich gegen

30 Vgl. Eugen Biser, a. a. O., 57–60.

31 Vgl. dazu Eugen Biser, a. a. O., 91 ff.

32 Eugen Biser, a. a. O., 97.

33 Biser denkt hier besonders an die Gnosis (vgl. Eugen Biser, a. a. O., 99).

die Gotteseerkenntnis aufürmen. Sie gilt es niederzubrechen und die dadurch gewonnenen Materialien dem durch den Gottesgedanken gegebenen Baugesetz zu unterwerfen.«³⁴

Das Weltgericht zielt demzufolge unter anderem auf die Wiedergutmachung des durch den Säkularismus angerichteten Schadens. Beinahe von selbst versteht sich für Biser, dass der Beitrag der Christen nicht auf die Zerstörung fremder Gedankengebäude beschränkt bleibt, sondern die Gestaltung der Welt im Sinne der Schöpfungsordnung umfasst.

Der Gedanke der Unterwerfung der ganzen Welt samt der Menschheit unter die Allmacht Gottes wurde von den Theologen der Väterzeit aufgegriffen. Irenäus von Lyon deutete das Erlösungswerk Christi als die »Wiedereinholung« (*recapitulatio*) all dessen, »was durch Schuld und Schicksal in beziehungslose Fragmente zerfallen und dadurch aus dem gottgewollten Zusammenhang herausgefallen war«.³⁵ Gemäß dem Epheserbrief verfolgt Gott den Plan, »die Fülle der Zeiten heraufzuführen« und »in Christus alles zu vereinen (*anakephalaiósasthai*)« (Eph 1,10). Aus der Sicht des Irenäus eröffnet die Wiedereinholung in Christus eine Perspektive der Hoffnung für das durch eine resignative Grundstimmung gezeichnete Zeitalter der Spätantike. Biser weist auf die Ähnlichkeit mit dem wachsenden Unbehagen hin, das in der Gegenwart über die technischen Errungenschaften herrscht, in denen sich einerseits alte Träume der Menschheit erfüllen, und deren Gefahren andererseits Anlass zur Sorge geben. Als Beispiele nennt Biser die friedliche Nutzung der Kernenergie, die Weltraumfahrt, die Transplantationsmedizin und – schon 1991 – die Genmanipulation.³⁶

Die Bilanz des Prozesses der Säkularisierung fällt letztlich geteilt aus. Das liegt im Wesen der theologischen Metapher vom ›Gericht‹, mit der Biser die »biblische Säkularisierung«³⁷ in Verbindung bringt. Das

34 Eugen Biser, a. a. O., 98.

35 Eugen Biser, a. a. O., 100. – Zur *recapitulatio* vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* V, 21, sowie Joseph Vogt, *Schöpfung und Erlösung: recapitulatio. Zur Geschichtstheologie des Irenäus von Lyon*, in: *Saeculum* 35, 1984, 222–224.

36 Vgl. Eugen Biser, a. a. O., 105.

37 Eugen Biser, a. a. O., 93.

göttliche Gericht erscheint unter der doppelten Perspektive sowohl der Strafe als auch der Gnade. Den beiden Sichtweisen entsprechen die Deutungen der Neuzeit durch Löwith einerseits und Gogarten andererseits. So expliziere »Löwith das in Gestalt des Säkularisierungsprozesses verhängte Gericht unter dem Gesichtspunkt des ›strafenden‹ Verhängnisses, Gogarten dagegen unter dem der ›freisetzenden‹ Gnade«. ³⁸ In dem ersten, negativen Sinn versteht Biser den Säkularismus als »das über uns verhängte und uns zugleich auferlegte Weltgericht«. ³⁹ Dabei verliert er die zweite, positive Seite keineswegs aus dem Blick, sondern weiß den Beitrag der Moderne zum Wohl der Menschheit durchaus zu würdigen. Neben dem Fortschritt in Wissenschaft und Technik gehört dazu die allgemeine Anerkennung des Werts der individuellen Freiheit. Sie in Abrede zu stellen, liegt Biser fern. ⁴⁰

Freiheit der Kinder Gottes

Aus der Ambivalenz von Säkularisierung und Säkularismus erklärt sich Bisers Sicht der Gegenwart als ein postsäkularistisches Zeitalter. Mit der Vorsilbe ›post‹ ist, wie deutlich geworden sein dürfte, nicht die Aufforderung gemeint, die Säkularisierung endlich hinter sich zu lassen oder wieder rückgängig zu machen. Maßgebend ist vielmehr die nüchterne Feststellung, dass der Begriff der Säkularisierung nicht genügt, um die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft angemessenen zu kennzeichnen. ⁴¹ Für diesen Schluss spricht neben soziologischen Erhebungen in erster Linie der aufgezeigte Umstand, dass eine gewisse Art von ›Verweltlichung‹ in der christlichen Religion selbst als Programm enthalten

38 *Eugen Biser*, a. a. O., 95.

39 *Eugen Biser*, a. a. O., 100.

40 Gleichwohl vollzog sich die Säkularisierung christlichen Gedankenguts, wie Biser ironisch anmerkt, nicht ohne Sinnverlust, wenn »Freiheit zur Liberalität« und »Liebe zu Toleranz« wurden (*Eugen Biser*, Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend, Freiburg i. Br. 2000, 343).

41 Ähnlich verwendet Charles Taylor den Ausdruck ›postsäkular‹ »nicht zur Bezeichnung eines Zeitalters, in dem der im letzten Jahrhundert erfolgte Niedergang des Glaubens und der religiösen Praxis rückgängig gemacht wird«, sondern meint damit »eine Zeit, in der die Hegemonie der üblichen Großzählung von der Säkularisierung immer mehr in Frage gestellt wird« (*Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012, 894 f.).

ist. Insofern es ›Säkularisierung‹ in dem zuletzt genannten Sinn schon lange vor der Neuzeit gab, ist die Rede von einem ›säkularen‹ oder ›säkularistischen‹ Zeitalter zumindest irreführend. ›Postsäkular‹ oder ›postsäkularistisch‹ ist demzufolge eine Zeit, die den Irrtum eingesehen hat und die Gott oder die Religion nicht mehr in einen falschen Gegensatz zur Welt bringt.

Als Anzeichen der Entwicklung hin zu einem postsäkularistischen Zeitalter sah Biser vor fünfundzwanzig Jahren das Schwächerwerden der Stimme des Atheismus.⁴² Diese Beobachtung kann inzwischen wohl als unzutreffend gelten. Eher scheint es, dass die vielfach bestaunte Wiederkehr des Religiösen in unserer westlichen Gesellschaft sowohl mit einer Zunahme des religiösen Desinteresses als auch mit einem Erstarken des kämpferischen Unglaubens einhergeht. Doch jenseits aller religionssoziologischen Tatsachen kam es Biser bei seiner *Glaubensprognose* vor allem auf das Gottesbild an, mit dem das Christentum in postsäkularistischer Zeit Orientierung bietet. Der historische Rückblick hat sichtbar gemacht, dass das theologische Kernproblem in der Klärung des Verhältnisses zwischen der religiösen und der säkularen Sicht der Welt liegt.⁴³ Wird die Grenze zwischen beiden verwischt, kommt es auf der Seite der Religion zu einem mythologischen bzw. magischen Bild der Wirklichkeit, auf der Seite der Welt zur Leugnung Gottes.

Um gegen die Fehlentwicklung des Aberglaubens wie des Unglaubens gleichermaßen gefeit zu sein, braucht es eine philosophische Theologie, die nicht davor zurückschreckt, bis an die Grenzen des Denkens zu gehen, um Gott zu finden. Eugen Biser hat zwar selbst keine systematische philosophische Gotteslehre vorgelegt, aber immer wieder darauf hingewiesen, dass ihr letzter Bezugspunkt in Anselm von Canterburys Gedanken von Gott als dem, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (*quo maius cogitari nequit*), liegen muss.

42 Vgl. Eugen Biser, a. a. O., 117–130.

43 Hans-Martin Barth forderte wenige Jahre nach Biser eine ›post-säkulare Theologie‹, welche ›die (Schein-)Alternative zwischen Säkularität und Religiosität transzendiert‹ (Hans-Martin Barth, *Theologie der Säkularisation heute. Post-säkulare Theologie*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 39, 1997, 27).

Das zeigt sich schon in Bisers philosophischer Dissertation, wenn er die Rede Nietzsches vom Tod Gottes als in der Sache gegen das Gottesbild Anselms gerichtet interpretiert.⁴⁴ In der Gegenwart sieht Biser den Glauben an Gott durch reduktionistische Tendenzen gefährdet, die alles Wirkliche auf das wissenschaftlich Erklärbare und technisch Machbare zurückzuführen versuchen.⁴⁵ Allerdings liegt dem Reduktionismus für Biser insofern ein tragisches Missverständnis zugrunde, als gerade durch die »realisierten Utopien« des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts »der göttliche Inbegriff alles Möglichen in einer Weise denkbar geworden« sei, die »zur intellektuellen Fühlung der göttlichen Urwirklichkeit verhilft«.⁴⁶

Bevor man Biser hier Blauäugigkeit vorwirft, sollte man die schöpfungstheologische Pointe seiner Bemerkung bedenken. Wenn der Mensch für unmöglich Gehaltenes wirklich macht, gelingt ihm das deshalb, weil ihm die Möglichkeit dazu von Gott eingeräumt wurde. Es ginge an der Überlegung Bisers vorbei, würde man die menschliche Freiheit vergessen, und mit ihr die Verantwortung für das ungeahnte Leid, das sowohl Einzelne als auch ganze Völker im Namen des Fortschritts übereinander gebracht haben. Weil Biser nichts von alledem unterschlägt, genügt ihm das Bild von Gott als Schöpfer und Inbegriff alles Möglichen nicht. Um in postsäkularistischer Zeit einer Menschheit, die sich ihrer Grenzen neu bewusst wird, Orientierung zu bieten, muss der Glaube einen Weg weisen, wie wir uns mit den dunklen Seiten der Wirklichkeit und mit den vertanen Chancen des Lebens versöhnen können. In der traditionellen Ordnung der theologischen Disziplinen übernahm die Erlösungslehre diesen Auftrag.

Für Bisers Gottesbild ist ausschlaggebend, dass er die Bedeutung des Erlösers so nahe wie möglich an das Werk des Schöpfers heranrückt. Nicht von ungefähr knüpft Biser an die Lehre des Irenäus von Lyon an, der in der Erlösungstat Christi die Rekapitulation des Schöpfungshandelns Gottes erblickte. Immer wieder äußert sich Biser kri-

44 Vgl. Eugen Biser, »Gott ist tot«. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962, 49–62; ders., Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 128 f.

45 Vgl. Eugen Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit, Graz 1991, 125.

46 Eugen Biser, a. a. O., 129.

tisch gegenüber dem Gedanken der Genugtuung für die Sünde des Menschen, so als könnte oder müsste Gott durch den grausamen Tod Jesu am Kreuz erst versöhnlich gestimmt werden. Vielmehr kommt es in Christus zur ›Wiedereinholung‹ der in Fragmente zerbrochenen und aus der gottgewollten Ordnung geratenen Schöpfung.⁴⁷ Die Frucht dieses Geschehens sieht Biser – mit dem Apostel Paulus – in der spezifischen Freiheit des Christen. Die Befreiung bezieht sich zum einen auf das Unterbleiben der Verurteilung des Sünders, die nach dem Maßstab des sittlichen Gesetzes unausweichlich wäre. Zum anderen bewirkt der christliche Glaube, wie wir gesehen haben, die Freiheit von der Bindung an ein mythologisches Weltbild und trägt insofern selbst den Zug der Säkularisierung.

Bei Paulus steht das Motiv der Freiheit des Christen in enger Verbindung mit dem das theologische Denken Bisers prägenden Begriff der Gotteskindschaft.⁴⁸ Wie für Paulus, so bedeutet die Annahme der Gotteskindschaft auch für Biser keine Entmündigung oder gar Erniedrigung des Menschen, sondern im Gegenteil seine Erhebung zu Gott. Weil die Gotteskindschaft die Freiheit und volle Verantwortung des Menschen mit einschließt, ist der christliche Glaube mehr als die Frucht eines naiven Gemüts. Bisers Gottesbild befindet sich in vollem Einklang mit seiner Rede von unserer Gegenwart als postsäkularistischer Zeit. Weder begeht er den Irrtum einer übertriebenen Idealisierung der Menschheit, wie es vielfach im säkularen Fortschrittsdenken geschieht, noch entrückt Biser Gott in ein fernes Jenseits, wo er mit dem Leben des Menschen und dessen Mühen um die Gestaltung der Welt nichts mehr zu tun hätte.

47 Zur Soteriologie vgl. *Eugen Biser*, *Der inwendige Lehrer. Der Weg zu Selbstfindung und Heilung*, München 1994, 60 ff., und *Eugen Biser*, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 174 f.

48 Vgl. *Eugen Biser*, *Gotteskindschaft. Die Erhebung zu Gott*, Darmstadt 2007, 101–107.