

„Die Welt sinnlos ohne Gott“? (I)

Säkulare Glaubenswelten am Beispiel Frankreichs

Charles de Gaulle wird ein Ausspruch zugeschrieben, der analog eine Schwierigkeit des vorliegenden Beitrags illustriert: „Wie wollen Sie ein Volk regieren, das 246 Käsesorten besitzt?“¹ Nebenbei bemerkt ist es aufschlussreich, dass mehrere Varianten dieses Zitats kursieren, nähere Angaben zu dessen „Sitz im Leben“ allerdings kaum erhältlich zu sein scheinen.² Die dem Ausspruch de Gaulles zugrundeliegende Schwierigkeit jedenfalls ist, bei aller Notwendigkeit historischer Perspektivierung, derer gerade auch die systematische Theologie bedarf, in gewisser Weise zeitlos. Auf unser Thema übertragen könnte man sie folgendermaßen formulieren: Wie kann man den zahllosen Glaubenswelten³ eines so vielgestaltigen Landes gerecht werden, das gerade zur Zeit Madeleine Delbrèls in pastoraler und theologischer Hinsicht aus ganz verschiedenen Gründen nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum attraktiv war bzw. wurde? Dies gilt umso mehr, als der französische Katholizismus der Gegenwart aufgrund der französischen Geschichte allgemein, aber auch aufgrund unterschiedlicher Konstellationen im Umfeld des Konzils, ungleich heterogener ist, als es der oft selektive Blick über den Rhein wahrnimmt.

1 Hier zitiert nach Hans O. Staub: Charles André Marie Joseph de Gaulle – Träumer oder Idealist?, Luzern 1966, 60; vgl. auch das französischsprachige Originalzitat bei Ernest Mignon: Les Mots du Général, Paris 1962, 34.

2 Vgl. die Ergebnisse entsprechender Suchanfragen bei einschlägigen Internetsuchmaschinen.

3 S. z. B. Pierre Pierrard, Nicolas Pigasse: Ces croyants qui ont fait le siècle, Paris 1999; Pierre Pierrard: L'Église d'en bas. La foule innombrable des „saints“ inconnus, Montrouge 2005.

Als Madeleine Delbr el vor 50 Jahren verstarb, war die „ganze Kirche im Konzilszustand“⁴. Dies hatte große Auswirkungen auf unzählige Lebens- und Glaubenswelten allüberall auf dem Globus, die ihrerseits auf das Konzilsgeschehen in Rom einwirkten. In Frankreich⁵ stand an der Spitze der noch jungen Fünften Republik Charles de Gaulle. Er war im Todesjahr Delbr els gleichsam auf dem Höhepunkt seiner Macht: 1965 wurde er in der ersten direkten Wahl des Präsidenten der Republik von François Mitterrand, dem Kandidaten der linken Parteien und 1981 sein Nachfolger als Staatspräsident, in die Stichwahl gezwungen. Während des in Frankreich besonders emblematischen Monats Mai 1968⁶ konnte er durch einen überraschenden Flug nach Baden-Baden das Blatt noch einmal kurzzeitig zu seinen Gunsten wenden. Als de Gaulle 1962 mit Konrad Adenauer die deutsch-französische Versöhnung einleitete, stand auf dem Programm auch eine Versohnungsmesse in der Kathedrale von Reims, der Erzbischof François Marty⁷ vorstand. Im Mai 1968, der die gesellschaftlichen und kirchlichen Debatten in Frankreich bis heute direkt und indirekt und nicht selten auch in konflikthafter Weise prägt,⁸ trat der aus dem in „la France profonde“ gelegenen Département Aveyron stammende Konzilsvater, Bischof der „Mission de France“ (1965–1968), Kardinal (1969) und Vorsitzende der Französischen Bi-

4 Vgl. ausgehend von diesem Zitat Papst Pauls VI. einen Überblick über französische Konzilsbeitrage bei Michael Quisinsky: „L’Église tout entière est en état de Concile“ (Paul VI.). Französische Theologen auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Franz Xaver Bischof (Hg.): Das II. Vatikanische Konzil. Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2012, 131–157.

5 S. grundsätzlich Marcel Albert: Die Katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik (Römische Quartalsschrift, 52, Supplementband), Rom 1999.

6 Gerd-Rainer Horn: The Spirit of ’68. Rebellion in Western Europe and Northern America (1956–1976), Oxford 2008.

7 François Marty: L’Eveque dans la ville, Paris 1979; ders.: Chronique vecue de l’Église de France, Paris 1980; Daniel Escoulen, François Marty, évêque en France, Rouergue 1991. S. auch Étienne Fouilloux: Art. Marty (François), in: Dominique-Marie Dauzet, Frederic Le Moigne (Hg.): Dictionnaire des eveques de France au XX^e siècle, Paris 2010, 454–456.

8 S. dazu auch Monique Hebrard: Du mai 68 au JMJ 92. Trente années vues par une journaliste catholique, Paris 1998.

schofskonferenz (1968–1975) Marty sein Amt als Erzbischof von Paris (1968–1981) an. Hinter seinem berühmt gewordenen Satz aus einem Interview vom 22. Mai 1968, „Dieu n'est pas conservateur“ – „Gott ist nicht konservativ“⁹, steht das komplexe Ringen um einen evangeliumsgemäßen Umgang mit den tiefgreifenden gesellschaftlichen und kirchlichen Umwälzungen und den damit verbundenen Herausforderungen für den Gottesglauben. Dass Martys Satz, der auf die „Absolutheit Gottes“ und den „Dienst am Menschen“ als Alternative zu einer Konsumgesellschaft ohne Gott und dem „Materialismus des Ostens wie des Westens“ abzielt,¹⁰ in den heftigen innerkirchlichen Debatten der 1960er und 1970er Jahre nicht immer im Zusammenhang gelesen, verstanden und interpretiert wurde, gehört nicht zuletzt auch zu den Symptomen der Medien- und Kommunikationsgesellschaft, die sich nach Delbrèls Tod in einer für deren Generation wohl atemberaubenden Geschwindigkeit weiterentwickelte.

Angesichts der durchaus beachtlichen Unterschiede in den Rahmenbedingungen deutscher und französischer Glaubenswelten kann man einerseits fragen, ob und inwiefern Deutsche und Franzosen „anders“ glauben.¹¹ Eine Herausforderung, vor der sich Christinnen und Christen in Frankreich gestellt sehen, ist allerdings andererseits jenseits landestypischer Ausprägungen weit über die Landesgrenzen hinaus rele-

9 Zit. nach Grégory Barrau: *Le mai 68 des catholiques*, Paris 1998, 53. Vgl. auch Robert Serrou: *Dieu n'est pas conservateur. Les chrétiens dans les événements du mai*, Paris 1968.

10 „Dieu seul est absolu: l'homme n'est pas Dieu, les idéologies sont mortelles, le pouvoir est d'abord service. Dieu n'est pas conservateur. Dieu est pour la justice. Celui qui a faim et soif de justice ne peut accepter de voir durer les situations actuelles qui font violence aux faibles, écrasant la santé, la dignité, la liberté de millions d'hommes et femmes, dans notre pays et plus encore dans le Tiers-Monde [...]. La critique de la société de consommation, du matérialisme de l'Est comme de l'Ouest n'est pas pour nous étonner. Nous contestons une société qui refuse de reconnaître Dieu, qui récuse les aspects prophétiques de l'Évangile et du Concile, qui néglige les profondes aspirations des hommes“ (zit. nach ebd., 54).

11 Allgemein dazu Dominique Hardy: *Warum glauben die Deutschen anders als die Franzosen? Eine vergleichende religionspädagogische Studie zur Erziehung der Großeltern* (Religion und Biographie 12), Münster 2005.

vant: in einer Welt, die prinzipiell auch ohne Gott auszukommen scheint, aus dessen Gegenwart heraus zu leben. Vereinfacht gesagt stellt sich also die Frage nach Glaubenswelten in einem säkularen Umfeld, mehr noch, nach *säkularen Glaubenswelten*. Zumindest in weiten Teilen Westeuropas – weltweit ist die Situation z. T. gänzlich verschieden – stellt dies heute eine Art „Normalfall“ dar: Religion und Gottesglaube sind nicht mehr quasi natürliche Sinnstifter für die Gesellschaft insgesamt. Die „Welt“ und „Gott“ scheinen keine Größen mehr zu sein, die miteinander in Beziehung stehen. Was bedeutet dies aber für die Frage nach Sinn?

Da der Glaube sich bei aller kirchlichen Einbettung und gesellschaftlichen Verortung stets persönlich vollzieht, kann die Frage nach säkularen Glaubenswelten nicht einfach nur abstrakt gestellt werden, sondern tut gut daran, sich dem Glaubenszeugnis Einzelner zu stellen. In einem Vortrag am Vorabend des II. Vatikanums brachte Madeleine Delbr el 1962 ihre spezifische Perspektive auf die religiöse Situation zum Ausdruck, die, wie zu zeigen sein wird, mit „Säkularisierung“¹² nur unzureichend beschrieben ist. „Wir verkünden keine gute Nachricht, weil das Evangelium keine Neuigkeit mehr für uns ist, wir sind daran gewöhnt, es ist für uns eine alte Neuigkeit geworden. Der lebendige Gott ist kein ungeheures, umwerfendes Glück mehr; er ist ein Gesolltes, die Grundierung unseres Daseins. Glück ist veränderliche Zutat am Rande Gottes, der bleibt. Wir geben uns keine Rechenschaft darüber, was Gottes Abwesenheit für uns wäre; so können wir uns auch nicht vorstellen, was sie für die andern ist. Wenn wir von Gott reden, bereden wir eine Idee, statt eine erhaltene, weiterverschenkte Liebe zu bezeugen. Wir können den Ungläubigen unsern Glauben nicht als eine Befreiung von der Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott verkünden, weil wir diese Sinnlosigkeit gar nicht wahrnehmen. Wir verteidigen Gott wie unser Eigentum, wir verkünden ihn nicht wie das Leben allen Lebens, wie den unmittelbaren Nächsten all dessen, was lebt. Wir sind keine Erklärer der ewigen Neuheit Gottes, sondern Polemiker, die eine Lebensanschauung

12 Dazu nun Thomas M. Schmidt, Annette Pitschmann (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014.

verteidigen, welche überdauern soll.“¹³ Geistlich und theologisch stellen sich von dieser Einschätzung, der der Titel des vorliegenden Beitrags entnommen ist, mindestens zwei zusammenhängende Fragen: Wie kommt es eigentlich, dass die Welt ohne Gott verstanden wird? Und: Ist ein solches Weltverständnis tatsächlich, wie von Madeleine Delbrél postuliert, gott- und sinnlos?

Im Folgenden soll am Beispiel Frankreichs und mithilfe französischer Stimmen versucht werden, das Phänomen „Säkularisierung“ mit dem Ziel einer theologischen Auseinandersetzung zu fassen. In einem weiteren Beitrag¹⁴ sollen dann mit Madeleine Delbrél Rückfragen erarbeitet werden, die einen geistlichen und theologischen Umgang mit der Situation der „Säkularisierung“ aufzuzeigen helfen.

1. Kirchengeschichtliche Perspektiven auf die „Säkularisierung“ in Frankreich

2012 gedachten im Rahmen der 50-Jahr-Feier der deutsch-französischen Freundschaft in der Kathedrale von Reims mit Staatspräsident François Hollande und Bundeskanzlerin Angela Merkel ein katholisch sozialisierter und bekennend nichtgläubiger Sohn einer Linkskatholikin¹⁵ und eine protestantische Pfarrerstochter der eingangs erwähnten Versöhnungsmesse, die 1962 ihre Vorgänger Charles de Gaulle und Konrad Adenauer mitfeierten. Diese waren beide gläubige Katholiken, allerdings wiesen die Glaubenswelten der beiden Staatsmänner erhebliche kontextbedingte Unterschiede auf. Während in der Bundesrepublik Deutschland nicht nur das kirchliche Leben und damit verbunden auch v. a. der Einfluss von in der Politik engagierten Christinnen und Christen in den 1950er Jahren einen Höhepunkt erreichte, gestaltete sich die

13 Madeleine Delbrél: Atheismus und Glaubensverkündigung, in: dies.: *Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen*. Einführung von Jacques Loew (Theologia romana 7), Einsiedeln 1975, 233–254, 238.

14 Vgl. „Die Welt sinnlos ohne Gott“? (II). Glaubenswelten zwischen Inkarnation und Inkulturation – Rückfragen mit Madeleine Delbrél (in diesem Band S. 55–76).

15 http://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Hollande (1. 7. 2015).

politisch-gesellschaftliche Situation in Frankreich für den Katholizismus komplexer.¹⁶ Étienne Fouilloux¹⁷ zeigt auf, wie und warum in Frankreich, der „ältesten Tochter der Kirche“¹⁸, anders als nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien und Belgien, das katholische Element (v. a. in Gestalt christdemokratischer Parteien) weitaus weniger das öffentliche und gesellschaftliche Leben mitbestimmte. Gründe hierfür sieht er zum einen in den Vorgängen um die Trennung von Kirche und Staat 1905, die zu der überaus komplexen und für Außenstehende in ihren ausgesprochenen wie unausgesprochenen Grundsätzen und Zwischentönen kaum gänzlich verständlichen *laïcité* geführt haben. Zum anderen diagnostiziert er gegenüber den Nachbarländern nicht nur eine fehlende gemeinsame Marschrichtung der katholischen Bewegung, sondern vielmehr einen jeweils an oft tiefgreifenden innerfranzösischen Konfliktlinien zwischen den „deux France“¹⁹ (Monarchie – Republik, Kommunismus – Demokratie, Kolonialismus – Antikolonialismus) sich entzündenden Antagonismus zwischen verschiedenen katholischen Gruppierungen religiöser oder politischer Zielrichtung. Als Hintergrund macht er Entwicklungen aus, die mit einer im 18. Jahrhundert einsetzenden Ablösung vom kirchlich verfassten Glauben einsetzten, mit der Französischen Revolution verstärkt wurden und durch katholische Zwischenerfolge im 19. Jahrhundert nur teilweise abgeschwächt bzw. umgelenkt werden konnten.

Zugleich zeigt Fouilloux auf, was aus der Schwäche des französischen Katholizismus eine Stärke machte, wie sie nicht zuletzt jenseits der französischen Grenzen wahrgenommen wird und aus dortiger Perspektive die Probleme des kirchlichen Alltags in Frankreich selbst überstrahlt: Der französische Katholizismus ist nach Fouilloux zwar „parent pauvre“

16 Allgemein s. dazu auch Albert: Die Katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik (wie Anm. 5).

17 Für das Folgende vgl. Étienne Fouilloux: Conclusion, in: Bruno Duriez, ders., Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule (Hg.): Les catholiques et la République (1905–2005), Paris 2005, 313–318.

18 Paul Poupard: France, fille aînée de l’Eglise, Paris 1995.

19 S. z. B. Émile Poulat: Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris 1988.

hinsichtlich des politischen und gesellschaftlichen Einflusses, zugleich aber produktiv-kreatives „enfant terrible“²⁰ hinsichtlich pastoraler Experimente. Die besonders Engagierten unter den französischen Katholiken haben mit einer wenn nicht quantitativ, dann doch qualitativ hohen Intensität versucht, diese Situation, die Fouilloux mit dem nicht näher problematisierten Stichwort „Säkularisierung“ beschreibt, konstruktiv zum Ort gelebten und zukunftsfähigen Christseins zu machen. Neben den innovativen Glaubenswelten bestand aber aufgrund der antagonistischen Grundgegenüberstellung der „deux France“ immer auch ein besonders konservatives, ja reaktionäres Spektrum im Katholizismus. In diesem Zusammenhang kann man die mittlerweile weltkirchlich herausfordernde Bewegung um Erzbischof Lefebvre nur aus dem Kontext der französischen Geschichte verstehen.²¹

Den 1930er Jahren, den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg und schließlich den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum kommt in dieser Geschichte innovationsfreundlicher und innovationsfeindlicher französischer Glaubenswelten nach Fouilloux in gewisser Weise eine besondere Rolle zu. Anders als während der ersten beiden Epochen, die Madeleine Delbrêl aktiv mitgestaltete, vollzog sich in der dritten eine „katholische Krise“²². Diese umfasste alle Bereiche des kirchlichen Lebens und be-

20 Für beide Zitate s. Fouilloux: Conclusion (wie Anm. 17), 318.

21 Der eben genannte Kardinal Marty schrieb dazu: „Je persiste à croire que c'est là une péripétie. Péripétie douloureuse pour la France : la crise en effet n'est pas mondiale“ (François Marty: L'Évêque dans la ville, Paris 1979, 12 f.). S. auch Yves Congar: La Crise de l'Église et Mgr Lefebvre, Paris 1976; Franz Xaver Bischof: Widerstand und Verweigerung – die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas, in: MThZ 60 (2009) 234–246; Wolfgang Beinert (Hg.): Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009; Peter Hünermann (Hg.): Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (Quaestiones disputatae 236), Freiburg 2009. Zu Lefebvre selbst s. Philippe Roy: Art. Lefebvre, Marcel, in: Michael Quisinsky, Peter Walter (Hg.): Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg ²2012, 164–166.

22 Denis Pelletier: La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978), Paris, Payot, 2002; vgl. auch Jean-François Galinier-Pallerola, Augustin Laffay, Bernard Minvielle (Hg.): L'Église de France après Vatican II (1965–1975). Actes du colloque „Retour sur l'Église de France après le concile Vatican II

einflusste insbesondere die mit der Weitergabe des Glaubens verbundenen Mechanismen aufs heftigste.²³ – Étienne Fouilloux spricht von einer ganzen Generation, die der katholischen Kirche verlorenging, was direkt auch indirekt und das Verhältnis der Kirche zu anderen gesellschaftlichen Akteuren in Universitäten, im Gesundheitswesen, in der Wirtschaft und in der Politik grundsätzlich verändert habe.²⁴ Dass und warum diese Krise in Frankreich anders und wohl auch heftiger ausfiel als in Deutschland, wäre ein aufschlussreiches Thema einer vergleichenden Studie.²⁵ Dieser Krise innerhalb der Kirche entsprach andererseits aber auch eine kirchenkritische Stimmung, für die Étienne Fouilloux die aus den o. g. Gründen erfolgte „Säkularisierung der französischen Gesellschaft“²⁶ ausmacht. Der Katholizismus insgesamt konnte, trotz des durchaus beachtlichen Anteils der Katholikinnen und Katholiken an der Résistance sowie am Aufbau der Nachkriegsgesellschaft, der letztlich auch den Hintergrund für die über Frankreich hinaus bekannt gewordenen Erneuerungsbewegungen im französischen Katholizismus

1965–1973, le regard de l’histoire“ organisé par le Centre Histoire et Théologie de la Faculté de Théologie de Toulouse et tenu à l’Institut Catholique de Toulouse les 16 et 17 octobre 2009, Paris 2011.

23 Informativ, wenn auch unvollständig ist hierfür die Studie Gilbert Adler, Gérard Vogeleisen: *Un siècle de catéchèse en France (1893–1980). Histoire, déplacements, enjeux* (Théologie historique 60), Paris 1981; s. auch Denis Villepelet: *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Paris 2009. Was die Krise der Transmission angeht, die hier wohl eine besondere Rolle spielt, wäre sicher ebenfalls eine vergleichende, deutsch-französische institutionen- (Religionsunterricht!) und mentalitätsgeschichtliche Untersuchung höchst aufschlussreich.

24 Étienne Fouilloux: *Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI*, in: RTL 42 (2011), 526–557, 531–533 und 548–550.

25 Allgemein sind hier die Gründe im Spiel, die zu unterschiedlichen Konzeptionen etwa des Staat-Kirche-Verhältnisses geführt haben. Was die Zeit der in Frankreich durchaus konflikthaften Konzilsrezeption angeht, ist m. E. neben diesen geistes- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten auch institutionengeschichtlich (und nicht zuletzt frömmigkeitsgeschichtlich) zu vermuten, dass das Fehlen eines der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer in Würzburg fehlenden Forums Gegensätze sich wechselseitig verstärken ließ (dazu kurze Überlegungen bei Michael Quisinsky: „L’Église tout entière est en état de Concile“ [wie Anm. 4], 157).

26 Fouilloux: *Conclusion* (wie Anm. 17), 315.

darstellte, nicht ausreichend entgegenreten.²⁷ Trotz oder gerade wegen der Schwierigkeiten des französischen Katholizismus im 20. Jahrhundert aber strahlte dieser über die Grenzen Frankreichs hinaus. „Vom Modernismus der Jahre nach 1900 bis zum Traditionalismus der Nachkonzilszeit über den Progressismus und die Mission der Arbeiterpriester hatten die meisten der großen Debatten, die die Universalkirche im 20. Jahrhundert beschäftigt haben, ihr Epizentrum in Frankreich [...]. Von Marc Sangnier bis Marcel Lefebvre über Pierre Teilhard de Chardin und Abbé Pierre hat die bescheidene katholische Bewegung Frankreichs der gesamten Katholizität reichlich zu denken gegeben.“²⁸ Hierbei ist freilich immer auch zu unterscheiden zwischen der französischen Situation als solcher und ihrer Wahrnehmung von außen.

2. Systematisch-theologische Perspektiven auf die „Säkularisierung“

Wer von „säkularen Glaubenswelten“ spricht, verweist auf etwas unüberschaubar Vielfältiges. Da sind zum einen die unzähligen individuellen und gemeinschaftlichen Lebens- und Glaubenswelten in ihren zahllosen direkt und indirekt, ganz oder teilweise vom christlichen Glauben geprägten Formen. Da sind zum anderen die Bedeutungen, die im Wortfeld „säkular“ mitschwingen. Welcher der zahlreichen Definitionen und Definitionsversuche man auch zuneigt, man tut dies letztlich in irgendeiner Form immer bewusst oder unbewusst aufgrund einer theologischen Vorentscheidung und im Blick auf eine theologische Aussageabsicht, selbst wenn man einer jedweden etwaigen Wertung einen möglichst objektiven und neutralen Überblick über die verschiedenen Positionen voranstellt. Wann immer sich Christinnen und Christen mit dem wie auch immer gearteten und bewerteten Phänomen der Säkularisierung befassen, tun sie es, weil sie darin ausgesprochen oder unaus-

27 Vgl. auch Fouilloux: *Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale* (wie Anm. 24).

28 Fouilloux: *Conclusion* (wie Anm. 17), 318.

gesprochen ein „Zeichen der Zeit“ erkennen, das „im Lichte des Evangeliums zu deuten“ (GS 4) ist.²⁹ Nebenbei bemerkt haben wir es hier erneut mit dem eingangs erwähnten de Gaulle'schen Problem zu tun, da auch das Verständnis dessen, was mit „Zeichen der Zeit“ gemeint ist, und der Umgang, der mit den als solchen identifizierten Sachverhalten gefordert wird, eine unüberschaubare Vielfalt aufweisen.

Vor diesem Hintergrund kann eine Zusammenschau von Karl Kardinal Lehmann als sinnvolle Arbeitsgrundlage gelten: „Ein Zeichen der Zeit gehörte immer schon zu den Kennzeichen unserer Gegenwart. – Es ist aber insofern heute neu, als es in einer anderen Perspektive gesehen werden muss. Zeichen der Zeit wandeln sich auch immer wieder. – Es ist die Säkularisierung. Wie viele andere Worte zur Kennzeichnung unserer Gegenwart – z. B. Pluralismus, Globalisierung, Fundamentalismus – ist es ein Schlagwort, das man gar nicht gerne verwenden möchte. Aber es gibt auch kein ausreichend qualifiziertes oder besseres Ersatzwort. Die Begriffsgeschichte ist ziemlich geklärt. Sie zeigt vor allem drei Bedeutungen auf: 1. Es geschieht eine Umwandlung geistlicher Besitztümer und Einrichtungen in solche weltlicher Herren, wie etwa Vorgänge nach dem Westfälischen Frieden 1648 und beim Reichsdeputationshauptschluss 1803 zeigen. 2. Der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Aufsicht und Herrschaft wird auch in übertragener Bedeutung verwendet, indem man einen bestimmten Prozess der Verallgemeinerung von Begriffen, Verhaltensweisen und Erfahrungen meint, die früher einzig einen konkret biblisch-dogmatischen Sinn hatten (z. B. Wort-schatz-Anleihen, Anregungen aus der religiösen Sprache usw.). 3. Man

29 Zu den Zeichen der Zeit s. Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath, Lieven Boeve (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg 2006, darin zum „französischen Mikroklima“ Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, 71–84, 83; s. allgemein auch Christoph Böttigheimer, Florian Bruckmann (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (Quaestiones disputatae 248), Freiburg i. Br. 2012; Jochen Ostheimer: Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse (Praktische Theologie heute 92), Stuttgart 2008.

meint den Prozess der Herauslösung der Welt aus den Zusammenhängen eines religiösen Sinngefüges überhaupt; die säkulare Welt bedarf keiner kirchlichen Sinnggebung mehr, sondern versteht sich aus sich selbst. Gemeint ist damit das Vordringen einer ‚diesseitigen‘ Wirklichkeitsauffassung und einer Lebenshaltung, die eine völlige Emanzipation vom Christlichen im Blick haben können.“³⁰ Es ist nicht zuletzt angesichts der „deutschen“ Perspektive, die bei den ersten beiden Punkten leitend ist, in unserem Zusammenhang selbstredend die dritte von Kardinal Lehmann genannte Bedeutung, die für unser Thema von Interesse ist. Gerade hier zeigt sich, dass in der Rede von Säkularisierung immer „Wertungselemente“ mitschwingen – nebenbei bemerkt sind diese nicht selten auch Ergebnis von persönlichen bzw. lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Einsichten. So sehen nach Lehmann „manche in der Säkularisierung als Ablösung der politischen Ordnung von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung einen Akt der Legitimität und der Emanzipation. Die Verwandlung ursprünglich religiöser Vorstellungen in solche der vom Glauben unabhängigen, allgemein menschlichen, ‚säkularen‘ Vernunft betrachten die einen als Prozess der Entkirchlichung und des Glaubensverlustes, andere sehen in dieser Ausweitung und Übertragung ursprünglich nur religiöser Elemente ins ‚Profane‘ einen Zuwachs an ‚weltlichem Gewinn‘. Dadurch wird ‚Säkularisierung‘ zu einem tragenden geschichtsphilosophischen, kulturdiagnostischen und manchmal kulturkritischen Leitwort, ja eine prinzipielle Interpretationskategorie, welche die geistige Signatur einer ganzen Zeit gleichsam stichwortartig in sich zusammenfasst. Dadurch erhält der vieldeutige Begriff eine merkwürdige Eindeutigkeit und Klarheit, die er jedoch letztlich nicht hat.“³¹

Der letztgenannte Aspekt – eine angenommene, aber nicht vorhandene Eindeutigkeit und Klarheit des Begriffs – ist bei Karl Lehmann ausweis-

30 Karl Lehmann: Neue Zeichen der Zeit – Unterscheidungskriterien zur Diagnose der Situation der Kirche in der Gesellschaft und zum kirchlichen Handeln heute, in: ders.: Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i. Br. 2006, 504–537, 507.

31 Ebd.

lich der von ihm zitierten Literatur aus einem „deutschen“ Anweg heraus identifiziert³² und es wäre durchaus interessant, die deutsch- und die französischsprachige Debatte um das, was mit „Säkularisierung“ gemeint ist, zu vergleichen. Dies schließt allerdings nicht aus, sondern ein, dass Lehmann bei aller konkreten Verortung der Analyse der Säkularisierungsdebatte etwas Allgemeingültiges herausarbeitet, näherhin das Oszillieren zwischen Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit. Diese Eigenschaft, bei aller konkret verorteten Entstehung auf einen allgemeingültigen Aspekt aufmerksam zu machen, teilt Lehmann mit einer theologischen Deutung des Phänomens bzw. des Zeichens der Zeit der Säkularisierung, die vor einem entsprechend „französischen“ Hintergrund Hervé Legrand vorlegt. Dieser wandte sich bereits 1991 in einer umfangreichen Dokumentation des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)³³ dagegen, den Begriff der „Säkularisierung“ als Allgemeinbegriff zu verwenden, sei er doch „weder präziser noch wissenschaftlicher noch brauchbarer als etwa Wendungen wie ‚der Mensch von heute‘, ‚die moderne Welt‘, ‚die mittelalterliche Christenheit‘ oder ‚die städtische und ländliche Gesellschaft‘.“³⁴ Stattdessen plädierte Le-

32 Vgl. neben der von Lehmann zitierten Grundlagenliteratur neuerdings auch Marc Breuer: Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), Wiesbaden 2012; Karl Gabriel, Christel Gärtner, Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

33 Dem damaligen Vorsitzenden der CCEE, Carlo Maria Kardinal Martini, zufolge hat die gesamte Dokumentation dem französischen Dominikaner und Ekklesiologen Legrand Wesentliches zu verdanken, vgl. Carlo Maria Martini: Vorwort, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Oktober 1991 (Stimmen der Weltkirche Europa 32), o. O. o. J. [Bonn/St. Gallen 1991], 7. S. auch ders.: Préface, in: Gilles Routhier, Laurent Villemin (Hg.): Nouveaux apprentissages pour l'Eglise. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o. p. Préface par le cardinal Carlo Maria Martini, Paris 2006.

34 Hervé Legrand: Säkularisierung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/CCEE Sekretariat (Hg.): Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas (wie Anm. 33), 142–150, 146.

grand für den Abschied von einem „fatalistische(n) und verdinglichte(n) Verständnis der ‚Säkularisierung‘“, das „positive(n) Leitlinien“ weichen müsste, mit denen „auf die Säkularisierungsprozesse einzugehen (wäre, MQ), die in der europäischen Kultur am Werk sind. Dabei müsste von präzisen Fallanalysen ausgegangen und zugleich aus den Schätzen der lebendigen Überlieferung des Evangeliums geschöpft werden.“³⁵ Dieses Plädoyer konkretisierte Legrand in einem geradezu dramatischen und gegenüber seiner Darstellung aus dem Jahre 1991 deutlich zugespitzten Beitrag aus dem Jahre 2003, in dem er den „Zustand der katholischen Kirche in Frankreich“ bewertet.³⁶ Hier stellt er zunächst religionssoziologische bzw. statistische Daten wie etwa die Zahl von Taufen und Eheschließungen oder die Zahl der aktiven Priester und der Priesterweihen vor, um dann einige Interpretationsmodelle zu analysieren, die den beschriebenen Phänomenen auf den Grund gehen wollen.

Einige nach diesem letztgenannten Beitrag Legrands erschienene Veröffentlichungen bestätigen und ergänzen, wenn auch je eigen akzentuiert, im Grundsatz die soziologischen Analysen, auf die sich der Pariser Ekklesiologe stützt. Genannt sei nur die soziologische Untersuchung von Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003), mit ihren praktisch-, historisch- und systematisch-theologisch in ihrer Tragweite kaum zu überschätzenden Thesen von der „Exkulturation“ des Christentums³⁷ und dessen „innerer Säkularisierung“³⁸. Andere Histo-

35 Legrand: Säkularisierung (wie Anm. 34), 150.

36 Hervé Legrand: L'état de l'Église catholique en France, in: Otto Hermann Pesch, Jean-Marie van Cangh (Hg.): Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau, Bruxelles-Paris 2003, 51–65.

37 Nach Danièle Hervieu-Léger: *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003, 97 bezeichnet Exkulturation die „déliation de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la ‚culture‘ qui leur est commune) et la culture catholique“.

38 Ebd., 83: „processus par lequel la réduction d'emprise du système religieux est progressivement ‚acceptée de l'intérieur et jugée légitime par le groupe religieux lui-même‘. La sécularisation embrasse, dans cette perspective, non seulement les processus par lesquels l'emprise religieuse s'affaiblit ou cesse dans certains domaines, mais également ceux par lesquels la religion abandonne elle-même une part de son

riker und Soziologen machen zwar nicht unbedingt den Säkularisierungsbegriff selbst zum Gegenstand, aber durchaus das damit Gemeinte. Nicolas Bremond d’Ars etwa vergleicht in diesem Sinn in *Catholicisme, zones de fracture. Que devient le catholicisme en France?* (2010) die Veränderungen der Glaubenswelten der Katholiken mit tektonischen Plattenverschiebungen.³⁹ Yvon Tranvouez verweist im Zusammenhang mit der Diskussion um das Ende der „chrétienté“,⁴⁰ die trotz Überschneidungen mit dem, was in Deutschland unter „christentümlicher Gesellschaft“ o. ä. behandelt wird, wohl auch etwas stärker mit der deutschen Diskussion um das „katholische Milieu“⁴¹ verschränkt werden müsste, auf die Meinungsunterschiede der Interpreten des religiösen Wandels hin. Angesichts einer veritablen „Dekomposition“ der „christentümlichen Gesellschaft“ (*chrétientés*) deuten die einen diese als Prozess einer letztlich unvermeidlichen *déchristianisation*, andere als

emprise, au nom même des valeurs et du message dont elle se déclare porteuse, et non pas seulement par la force de la pression extérieure“ (Zitat im Zitat von François-André Isambert).

- 39 Nicolas de Bremond d’Ars: *Catholicisme, zones de fractures. Que devient le catholicisme en France?*, Paris 2010. Für seine Studie greift Bremond d’Ars die These von der Exkulturation zustimmend auf (s. ebd., 9 f.).
- 40 Dazu aufschlussreich die Verortung der diesbezüglichen Diskussionen in die Konzilshermeneutik bei Gilles Routhier: *Un après-concile fait d’apprentissages d’un nouveau type de catholicisme*, in: ders.: *Vatican II. Herméneutique et réception (Héritage et projet 69)*, Montréal 2006, 15–46, 17s., qui situe ces discussions dans l’herméneutique conciliaire.
- 41 S. dazu bes. die Veröffentlichungen des „Münsteraner Arbeitskreises für kirchliche Zeitgeschichte“: *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 588–654 sowie *Konfession und Cleavages im 19. Jh. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch* 120 (2000), 358–395. S. auch Christoph Kösters, Antonius Liedhegener: *Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven*, in: *Westfälische Forschungen* 48 (1998), 593–601; Karl Gabriel: *Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung*, in: Franz-Xaver Kaufmann: *Vatikanum II und Modernisierung*, 67–84; Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (Hg.): *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996; Wilhelm Damberg: *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn 1997, bes. 17–36 (Forschungsstand).

eine von gegenüber der Volksreligion unsensiblen Klerikern und Laien mitverursachten *exchristianisation*, Tranvouez selbst auch als *abchristianisation*, derzufolge die katholische Elite die von ihr verheutigten Glaubenspraktiken aufgegeben habe.⁴²

Trotz dieser Vielzahl der Theorien und Modelle verdient Legrands Beitrag besondere Beachtung, weil hier ausgehend von dem auch andernorts eruierten und analysierten historischen und soziologischen Befund eine perspektivenreiche *theologische* Auseinandersetzung mit einigen Deutungsmodellen erfolgt, die den Umbruch der Glaubenswelten in Frankreich in den Blick nimmt. Die von Legrand selbst diskutierten Deutungsmodelle sind: Dechristianisierung, Säkularisierung, Rekombination der religiösen Landschaft. Was die Säkularisierung angeht, auf die wir uns an dieser Stelle beschränken müssen, wendet sich Legrand unter Verweis auf die vom Soziologen François-André Isambert ausgemachte Bedeutungsverunklarung, die der Weg des Begriffs durch verschiedene Sprachen (Englisch, Französisch, Deutsch) mit sich gebracht habe,⁴³ heftig gegen ein unter Theologen und kirchlichen Amtsträgern verbreitetes einseitig philosophisches Verständnis von Säkularisierung, das dessen soziologische Dimension nicht mehr in den Blick bekomme und letztlich unbewusst der „Aufklärungsideologie“⁴⁴ verhaftet bleibe, die man mit seiner Hilfe zu bekämpfen versuche. „Als ob (...) die Säkularisierung an sich existiert (...). In Wahrheit gibt es keine Säkularisierung an sich, sondern eine Vielzahl heterogener, divergenter und teilweise auch gegenläufiger säkularisierender Prozesse.“⁴⁵ Der Begriff „Säkularisierung“ könne also allenfalls noch als Sammelbegriff ohne große Aussagekraft dienen. Hingegen sei es hilfreich, „die Wirklichkeit der Säkularisierung in Beziehung zu setzen mit dieser oder jener konkreten gesellschaftlichen Veränderung, die eine bestimmte Gruppe von Christen dazu führt, von der herkömmlichen Gestalt des christlichen

42 Yvon Tranvouez: *Feu les chrétientés*, in: ders. (Hg.): *La décomposition des chrétientés occidentales (1950–2010)*, Brest 2013, 11–19, 17f.

43 Legrand: *L'état de l'Église catholique en France* (wie Anm. 36), 59 Anm. 25.

44 Ebd., 60.

45 Ebd., 60.

Lebens Abstand zu nehmen.“⁴⁶ Legrand illustriert diese These in der Folge am Beispiel des Rückgangs des kirchlichen Engagements bei Frauen einerseits und am Beispiel des Rückgangs der Priesterweihen andererseits. Seine konkreten Analysen erfolgen dabei vor einem grundsätzlichen theologischen Anliegen: „die Bereitschaft zur Aufnahme des Evangeliums fördern, die lebendige Überlieferung neu entdecken und den europäischen Kirchen wieder ein positives Selbstbild geben.“⁴⁷ Hierfür empfiehlt Legrand einen grundlegenden Perspektivwechsel: „Sollte man sich, anstelle (die Säkularisierung) zu beschwören und zu bekämpfen, nicht lieber für die Veränderungen interessieren, die das *alltägliche* Leben unserer Zeitgenossen betreffen, das seinerseits ihr Weltbild und ihre Werte verändert?“⁴⁸ Mit der allgemein üblich gewordenen Erwerbstätigkeit der Frauen etwa sei ein bisher herrschender Androzentrismus und eine damit verbundene Theologie der Frau in sich zusammengebrochen, mit dem medizinischen Fortschritt hätten zentrale Aspekte der christlichen Verkündigung im Bereich der Schöpfung, der Fortpflanzung und des Jenseitsglaubens ihre Überzeugungskraft verloren. Wenn aber die Kultur, die die bisherige Form christlicher Lehre und kirchlicher Praxis hervorgebracht habe, so nicht mehr existiere, komme das Christentum in der westlichen Welt nicht um eine „Inkulturationsanstrengung“⁴⁹ herum. „Säkularisierung“ ist demnach in erster Linie „Fehlen von Inkulturation“⁵⁰. Legrand warnt folglich die Christinnen und Christen davor, sich als Opfer einer Entwicklung anzusehen, sondern ruft sie auf, „heute wie gestern ihr Schicksal in die Hände zu nehmen“.⁵¹ Unter Verweis auf die entsprechenden Analysen des Pioniers der französischen Religionssoziologie und Konzilstheologen Fernand Boulard⁵² betont Legrand, „dass die Geschichte der religiösen Praxis in

46 Legrand: Säkularisierung (wie Anm. 34), 147.

47 Ebd., 148.

48 Legrand: L'état de l'Église catholique en France (wie Anm. 36), 62.

49 Ebd., 62.

50 Ebd., 61.

51 Ebd., 62.

52 Zu ihm und seiner Rolle für das II. Vatikanum s. Michael Quisinsky, Art. Boulard, Fernand, in: ders., Walter (Hg.): Personenlexikon (wie Anm. 21), 60–61.

Frankreich ein Ergebnis der lokalen Evangelisierung⁵³ sei und nicht etwa überall gleichartige Konsequenz von scheinbar unvermeidlichen Automatismen etwa im Gefolge von Industrialisierung oder Urbanisierung. Legrand beendet seine Analyse des Säkularisierungskonzepts mit einem geradezu leidenschaftlichen Appell: „Droht nicht unsere Kurzsichtigkeit gegenüber den Notwendigkeiten der Inkulturation heute die Säkularisierung von morgen zu beschleunigen?“⁵⁴

Legrands Überlegungen blieben natürlich nicht unkommentiert. Der Pariser Fundamentaltheologe Claude Geffré stellt einige gewichtige Anfragen an die Ausführungen seines Ordensbruders Legrand,⁵⁵ nicht zuletzt mit Blick auf die Leistungsfähigkeit soziologischer Analysen bzw. der Reichweite ihrer jeweiligen theologischen Deutung.⁵⁶ So fragt er etwa nach den bei Legrand weniger berücksichtigten z. T. eher unterschwellig und langfristig sich bemerkbar machenden kulturellen Auswirkungen des Katholizismus und seiner Verankerung im kollektiven Gedächtnis. Weiter fragt er nach dem Paradox, warum ein scheinbar immer schwächer werdender Katholizismus auf z. T. aggressive Ablehnung stoße. Sodann stellt er die Frage nach neuen Vergemeinschaftungsformen oft jenseits des Zugriffs soziologischen Analyseinstrumentariums. Weiter ruft er die Rolle christlich motivierten caritativen und diakonalen Handelns außerhalb institutionalisierter Formen von Kirchlichkeit in Erinnerung. Ebenso verweist er auf die Verwendung christlicher Motive in Literatur und Kino sowie nicht zuletzt auf ein zumin-

53 Legrand: *L'état de l'Église catholique en France* (wie Anm. 36), 62.

54 Ebd.

55 Claude Geffré: *L'état de l'Église catholique en France*, in: Pesch, van Cangh (Hg.): *Comment faire de la théologie aujourd'hui?* (wie Anm. 36), 67–75.

56 Zu diesem Themenkomplex nunmehr Ansgar Kreuzer: *Rezeption der Wissenssoziologie in der Theologie. Ein fundamentaltheologischer Anstoß aus der Pastoral-konstitution und ihrem theologischen Umfeld*, in: Franz Gmainer-Pranzl, Magdalena Holztrattner (Hg.): *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoral-konstitution Gaudium et spes* (Salzburger theologische Studien 41), Innsbruck 2010, 105–123; ders., Franz Gruber (Hg.): *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg 2013; Magnus Striet (Hg.): *„Nicht außerhalb der Welt“*. *Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch 1)*, Freiburg i. Br. 2014.

dest in Teilen der Gegenwartsphilosophie sich zeigendes Interesse am Christentum. Geffré plädiert folglich für einen differenzierten Umgang mit dem Begriff der „Säkularisierung“ unter dem Vorzeichen einer prinzipiell möglichen Verbindung von Moderne und Religion. Im Hinblick auf die verfasste Kirchlichkeit und die gesellschaftliche Form des Christentums, die in Legrands Analyse zunächst im Vordergrund steht, ist für Geffré die zentrale Frage die, „ob die Säkularisierung eine vollständige ist oder ob sie nicht die Chance einer *recomposition* beinhaltet“⁵⁷. Im Hintergrund steht dabei nicht zuletzt eine an der Inkarnation ausgerichtete Theologie. Das „Paradox der Inkarnation, die Ankunft Gottes im Menschen“, ist für Geffré die „radikalste Inangsetzung eines Bundes, eines Freundschaftspaktes zwischen Gott und dem Menschen“⁵⁸. Im Gespräch mit dem Philosophen Marcel Gauchet zeigt Geffré auf, dass das Christentum eine „Zukunftsreligion“⁵⁹ ist, wenn es seinem Genie und der Religion Jesu treu bleibt, weil es so die tiefsten Sehnsüchte des Menschen aufgreifen kann. Geffré ist deshalb davon überzeugt, dass „nach der Dekomposition der europäischen Christentümer, für die diejenige des französischen Katholizismus eine alarmierende Illustration ist“, eine „Rekomposition“ des Christentums möglich ist. Er sieht sich zwar „nicht in der Lage, zu sagen, unter welchen Formen und zu welchen Bedingungen dies erfolgen kann“⁶⁰. Zwei Grundbedingungen sieht er allerdings gegeben: Erstens müsse christliches Reden seine Unterschiedenheit gegenüber dem herrschenden politisch-moralischen Diskurs hervorheben und an der Stelle des Profitstrebens und der zunehmenden Vereinzelung die Werte des Reiches Gottes betonen. Zweitens müsse das Christentum die christliche Erinnerung pflegen, und zwar sowohl hinsichtlich glaubwürdiger Glaubensinhalte als auch gehaltvoller Glaubensakte. Hierfür erachtet er es als notwendig, dass sich die Kir-

57 Geffré: *L'état de l'Église catholique en France* (wie Anm. 55), 72 f. Dazu nunmehr auch Christoph Theobald: *La recomposition du catholicisme européen en débat. Prospective d'un théologien*, in: ETL 44 (2013), 481–517.

58 Geffré: *L'état de l'Église catholique en France* (wie Anm. 55), 74.

59 Ebd.

60 Ebd.

che insgesamt das anzueignen vermag, was aus gelingendem christlichen Leben und Denken konkret erwächst.

3. „Säkularisierung“ – nicht das letzte Wort!

Anders als es den Anschein hat, ist also die Rede von der „Säkularisierung“ keineswegs das letzte Wort. Allerdings gilt es gerade aufgrund der damit verbundenen Annahme einer „postsäkularen“ Gegenwart auch, als *Theo-logie* entsprechend dialogwillig weiterhin um *Gottes-Worte* zu ringen.⁶¹ Von „säkularen Glaubenswelten“ zu reden, bedeutet einen realistisch-nüchternen christlichen Blick auf die Welt, der von Gottes universaler Gegenwart ebenso ausgeht wie von der Uneinholbarkeit der gegenwärtigen Welt- und Selbstverständnisse in ihrer Vielfalt. Es bedeutet vor dem Hintergrund des eingangs zitierten Gedankens Madeleine Delbréls einerseits und der hier auswahlhaft vorgestellten deutsch-französischen Zugänge andererseits, jeglichem Fatalismus ebenso zu widerstehen wie romantischen oder utopischen Vorstellungen. Vielmehr geht es um die Frage, wie sich in einer Welt, die sich auch theologisch legitim als autonom begreift, Gottesglaube in einer Weise leben und denken lässt, die Weltautonomie und Gottesgegenwart gleichsam unvermischt und ungetrennt zusammendenkt. Die von Legrand und Geffré eingeführten Stichworte Inkarnation und Inkulturation scheinen bei der von Madeleine Delbrél aufgeworfenen Frage nach dem „Sinn“ besonders hilfreich zu sein.⁶²

61 S. dazu auch die Beiträge in Peter Walter (Hg.): *Gottesrede in postsäkularer Kultur* (Quaestiones disputatae 224), Freiburg 2007.

62 S. dazu die Überlegungen in „Die Welt sinnlos ohne Gott“? (II) (wie Anm. 14).