

## Vorwort

Diese Nummer der Zeitschrift *Concilium*, Sektion Kirchengeschichte, möchte in Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Redaktionskonferenz 1968 eine von verschiedenen Disziplinen verantwortete Darstellung zum Thema «Säkularisierung» geben. *Concilium* ist keine Zeitschrift für historische Fragen, sondern für Theologie. Die Theologie bemüht die Geschichte, um theologische Probleme der Gegenwart durch Licht aus der Vergangenheit zu erhellen. Den Redaktionsmitgliedern der Sektion Kirchengeschichte lag diese interdisziplinäre Zusammenarbeit sehr am Herzen. Sie sind überzeugt davon, daß es deshalb notwendig ist, die traditionelle Problemstellung und Methodik der Geschichtswissenschaft zu erneuern, indem man mit anderen Wissenschaften zusammengeht, die das aufgeworfene Problem beleuchten können. Der Historiker wird seine Abneigung gegen «das Allgemeine» ablegen müssen, wenn er nicht durch Bestehen auf der sogenannten «Einmaligkeit» der historischen Einzelheiten in eine Isolierung geraten will. Die methodologische Problematik, die sich hinter dieser Erneuerung der Geschichtswissenschaft verbirgt, hofft die Redaktion in einer späteren Nummer (1970) bearbeiten zu können.

Für die vorliegende Nummer wurden ein Psychologe und ein Soziologe gebeten, eine erste Darstellung der «Säkularisierung» zu geben: Was bedeutet sie in einem individuellen und einem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß. Dieser Prozeß wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit» als «Mentalitäts- und Strukturwandel» charakterisiert.<sup>1</sup>

Angesichts dieses Mentalitätswandels behauptet *Fortmann*, daß der heutige individuelle Mensch von der archaischen Kultur und dem darin vorhandenen Verständnis der «beseelten Welt» qualitativ sehr weit entfernt ist: Der Mensch von heute steht einer Welt von neutralisierten «Fakten» gegenüber.

Was bedeutet diese Neutralisierung oder Säkularisierung nun unter soziologischem Gesichtspunkt? Der Soziologe *L. Laeyendecker* sucht dabei mit Recht nach einer *breiteren* Orientierung, also nicht nur nach einer aus der verminderten gesellschaftlichen Funktion der Kirche. Seine allgemeine Feststellung, daß «das christliche Bekenntnis als legitimierendes System aufs engste mit den gesell-

schaftlichen Strukturen zusammenhing, in denen es als sinnvoll erfahren wurde», ist Ausgangspunkt für die historische Fragestellung, die für das heutige Selbstverständnis der Kirche so wichtig ist: Wie ist diese über die Erfahrung hinausgehende Legitimierung zuerst aufgetreten? Wie hat sie sich manifestiert, und wie verliert sie sich wieder? In einer historischen Analyse werden dann die drei dialektischen Komponenten einer zusammenhängenden Kulturwelt – hier der westlich-christlichen – für eine Analyse befragt: der Mensch, die von ihm entworfenen Sozialstrukturen und die legitimierenden Systeme.

Gern hätte die Redaktion allen drei ihre Aufmerksamkeit geschenkt; konstatiert wird, daß die individualpsychologische Erforschung auf der historischen Ebene (noch) fehlt. Die Hauptaufmerksamkeit konzentriert sich auf die Strukturen und die daran anknüpfenden rechtfertigenden Entwürfe, die in der alten Kirche, in der mittelalterlichen Christenheit und in der nachtridentinischen Kirche der modernen Zeit an Bedeutung gewonnen haben, sowie auf die innen und außen sichtbar werdenden Wandlungen, die zu der überaus differenzierten Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geführt haben.

*Laeyendecker* definiert «Säkularisierung» – in diesem abendländisch-christlichen Zusammenhang – als «den Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der christlichen überempirischen Wirklichkeitsdefinition». Aber in der historischen Analyse muß zunächst betont werden, wie dieses «Christentum» die bis dahin herrschende Religion (hellenistische, römische) verdrängte und sich als neue sakrale Antwort auf die Wirklichkeitsfragen durchzusetzen suchte. In der Studie von *Every* wird die volle Aufmerksamkeit auf die gesellschaftlichen Determinanten dieses Umstellungsprozesses gelenkt, auch auf die Rolle des Priesters, die ausdrücklicher von *Meslin* behandelt wird; Klerikalisierung und Sakralisierung gehen in vielen Jahrhunderten des Christentums Hand in Hand. Da drängt sich dann wohl die Frage auf, ob die kirchliche Institutionalisierung nicht gleichzeitig zu einer Isolierung der Christen von der heidnischen Gesellschaft, und zu einer Isolierung der Priester von den Gläubigen führt. Als in der konstantinischen Ära der Gegensatz Kirche-Gesellschaft beseitigt wurde, ergab sich in verstärktem Maße eine Klerikalisierung, behauptet *Meslin*.

Die sakrale Gesellschaft der mittelalterlichen christlichen Welt bekam einen bisher unbekanntem Grad der Stabilität, indem alttestamentarische und kosmologische Modelle die gesellschaftspolitischen und kirchlichen Strukturen in fast unlösbarem Griff

hielten. *Congar* hält es für schicksalhaft, wenn sich eine christliche Gesellschaft, in der man versucht, die allgemeinen Ansprüche der Botschaft Christi in gesellschaftlichen Strukturen zu verwirklichen, dabei auf die jüdische, also vorchristliche Vergangenheit bezieht. Auf diesem Weg erfuhr die christliche mittelalterliche Gesellschaft eine intensive Sakralisierung, die sich in allerlei Formen äußerte (Königsalbung, Königtum von Gottes Gnaden, Kirchenweihe, kultischer Ort des Priesters, Sonntagsfeier, Zehnt, Fasten, Sexualität): Die mosaische Welt setzte sich in der christlichen fort. Auch das Christenvolk lebte unter einem heiligen *Gesetz*, das von einem stets hierokratischer werdenden Regime getragen wurde. Andererseits aber wirkte diese immer intensiver werdende Sakralisierung und Klerikalisierung der Kirche der *Entsakralisierung* der weltlichen Gesellschaft in die Hand. Der Aristotelismus mit seinem Akzent auf dem *natürlichen* Ursprung der Staatsgesellschaft hilft dabei stark mit. Aber das wichtigste Interesse bleibt die moralische Gutheit der individuellen Person. Der theoretische Schritt zur Revolution als anerkanntem Mittel, einen ungeordneten *sozialen Zustand* aus der Welt zu schaffen, wird nicht getan. Ein allumfassender sakraler *ordo*-Begriff setzt die Normen und führt zu gesellschaftlicher Fixierung, wie ja auch die als Norm betrachtete Vergangenheit höchstens einen *Reformwillen* zur Wiederherstellung des Alten aufruft. Die metaphysische und kosmologische Verankerung, die dem von der Scholastik noch hinzugefügt wurde, wird aber durch die ersten Formen von Säkularisierung angetastet: in den Naturwissenschaften und im politischen Denken.

Marsilius von Padua und Willem von Ockham bringen den modernen Staat nah heran, mehr noch Machiavelli, indem sie von den Tatsachen ausgehen und positivistisch argumentieren. *Bornewasser* skizziert den Säkularisierungsprozeß in Staat und Politik von der Renaissance bis zur Französischen Revolution. Bewußt hat die Redaktion diesen *weltlichen* Entwicklungen ihre Aufmerksamkeit gewidmet: Die Kirchengeschichte ist nun einmal nicht zu verstehen, wenn man sie aus dem allgemeinen Rahmen löst. Auch hier fällt auf, wie neue Strukturen eine neue Legitimation suchen. Wichtig ist vor allem zu sehen, wie die quasi-religiösen Überlegungen aus der staatspolitischen Theorie gestrichen werden und rational-praktisches Denken beherrschend wird. Desungeachtet putzt sich das absolutistische Königtum des «*droit divin*» mit sakralen Gewändern auf. Es wird niemanden wundern, daß die Rolle der großen Reformatoren in

diesem zweideutigen Prozeß selbst zweideutig erscheint; und nicht anders die großen Gestalten der «*zweiten Scholastik*».

Viel unmittelbarer bereiten die Naturrechtstheoretiker und die Naturwissenschaftler die säkuläre Theorie vor; die Säkularisierung der Wissenschaft führt schließlich zu einem – unannehmbaren – Säkularismus, behauptet *Dussel*. Aber ebenso war die Identifizierung christlichen Glaubens mit einer bestimmten historisch gewachsenen Kultur ein Irrweg, der sich rächen sollte.

*Julia* und *Fryhoff* zeigen, wie der Priester auf diese Säkularisierung durch Klerikalisierung reagierte. Er zeigt sich *gewollt* anders als der Laie: herausgehoben über die weltlichen Dinge, von denen er sich auch in kultureller Hinsicht abhebt, indem er sich auf das «*Religiöse*» beschränkt. Erst als die so aufgerissene Kluft zwischen Klerikalen und Antiklerikalen durch die viel wesentlichere Trennung in Christen und Nichtchristen überwunden wird, kehrt der Prieser in die Mitte des Volkes zurück, dem ihn ein jahrhundertelanger Prozeß entfremdet hatte.

Die heutige Sorge über die Reaktion von Priester und Kirche auf die Wandlungen, die sich in der Gesellschaft vollziehen, wird schließlich kritisch von *Comblin* betrachtet. Die Redaktion glaubte es nicht verantworten zu können, den Lesern nur eine historische Analyse des Säkularisierungsprozesses vorzulegen, ohne gleichzeitig im Lichte des Evangeliums eine kritische Bewertung der Säkularisierung zu versuchen. *Comblin* skizziert eindringlich die vorkonziliare kirchliche Ablehnung dieses Prozesses und zeigt dann, wie die neue Theologie die eigenen Werte und die Dynamik der Welt anzuerkennen sucht: Die Kirche will nicht mehr die Erde beherrschen, sondern ihr dienen. Eine positiv angelegte, theologisch fundierte Säkularisierungstheorie versucht das neue Verhältnis von Kirche und Welt zu umfassen. *Comblin* weist aber auch auf das Mystifizierungselement hin, das sich darin verbirgt: Reduzierung des Christentums auf eine hegelianisch-idealistische Sicht auf Religion, Geist und Geschichte, wobei die religionssoziologischen Untersuchungen des tatsächlichen Verlaufs und der Ursachen der Säkularisierung die (idealistische) Theorie scheinbar stützen. So wird dem heutigen Christentum anscheinend bestätigt, daß es mit dem Rhythmus der Geschichte «*Schritt hält*», so daß für Unsicherheit oder Verzweigung kein Platz bleibt. *Comblins* grundlegende Bedenken gegen die Säkularisierungstheorie bezweifeln zunächst die Radikalität der festgestellten Veränderungen;

es findet nur eine Verschiebung zwischen sakral und profan statt. Der Mensch ist – und bleibt – profan *und* religiös zugleich; die neue Gestalt zeigt lediglich neue Formen der Sakralität. Es geht nur um Grenzverschiebungen, die von der neuen industriellen Stadtgesellschaft hervorgerufen werden, die die alten sozialpolitischen Strukturen endgültig umwirft. Eine optimistische Sicherheit (formuliert aus dem Säkularisierungsmythos, daß die Geschichte uns das «wahre» Christentum bringe) legt der nachkonziliaren spirituellen Schwäche eine Maske vor.

Hat hier vielleicht der christliche Osten ein Wort mitzureden? Denn er glaubt sich ja gegen einen internen Säkularisierungsprozeß durch eine *eigene* Auffassung vom christlichen Dasein als «fortschreitender Umformung der Menschheit zum Gleichbild des auferstandenen Christus» gefeit. *Dalmais* weist aber darauf hin, daß sowohl die ostkirchlichen Strukturen wie auch die Konzeption von der Beziehung des Menschen zu Gott tiefgehend von einer vorchristlichen Idee des Heiligen geprägt

sind, deren bevorzugter Ausdruck der byzantinische Kaiserkult war. Byzantinisierung, Sakralisierung und Isolierung sind Schlüsselworte zum Verständnis der Situation im christlichen Osten, wo erst zögernd gefragt wird, was denn wohl der bleibende Wert dieser byzantinischen Auffassung vom Sakralen für die Orthodoxie sein kann, vornehmlich in einer Welt, die von einer offiziellen atheistischen Ideologie beherrscht wird, und wo die theologische Entwicklung intensiv fortgeschritten ist.

Die Situation in Ost und West ist zu unterschiedlich, ist zu sehr von spezifisch kulturellen und geschichtlichen Hintergründen bestimmt, als daß eine gemeinsame Antwort auf die erwähnte «spirituelle Schwäche» möglich wäre. Aber Dialog und Forschung bleiben notwendig.

ANTON WEILER

<sup>1</sup> «Mutatio mentis et structurarum» (Constitutio Gaudium et Spes, Nr. 7).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## Beiträge

Leonardus Laeyendecker

### Säkularisierung unter soziologischer Perspektive

Die soziologische Erforschung von Phänomenen, die mit Ausdrücken wie Säkularisierung, Sakralisierung, Entsakralisierung u. ä. zusammenfassend bezeichnet werden, stößt auf manche Schwierigkeiten. Zunächst ist da die Verwirrung der Termini und Begriffe: Die Bedeutungen, die von den verschiedenen Autoren mit den Bezeichnungen verbunden werden, weichen sehr voneinander ab; außerdem zeigt sich, daß ihr Gebrauch an traditionell-christliche Auffassungen von Religion und Kirche gebunden ist. Der Versuch, neue Perspektiven zu öffnen, ist selten.<sup>1</sup>

Diese Orientierung läßt sich auch an den soziologischen Untersuchungen zu diesem Problemgebiet wiedererkennen. Die Soziologen haben – nicht ganz zu Unrecht, so daß es auch nicht ganz unverständlich ist – das Säkularisierungsproblem

zumal an Begriffen erforscht, die eine sich mindernde kirchliche Bindung aufweisen. Wir verfügen demzufolge über eine große Zahl von Studien über kirchliche Teilhabe, aber nicht oder doch kaum über Untersuchungen, in denen eine breitere Thematik zur Sprache kommt.<sup>2</sup>

Schließlich hat das soziologische Denken auf diesem Gebiet besonders eng mit andern Disziplinen zu tun; vor allem ist dabei an die philosophische Anthropologie und die Theologie zu denken. Philosophische Überlegungen lassen sich in der empirischen Soziologie schon sonst kaum vermeiden; auf diesem Problemgebiet spielen sie aber eine überaus wichtige Rolle. Das heißt also: Das letzte Wort wird nicht von der Erfahrung her gesprochen.

Wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, einige grundlegende Zusammenhänge aufzuzeigen, muß mit all dem in dem Sinn gerechnet werden, daß die Darstellung eine philosophische Entscheidung voraussetzt, die ihre Brauchbarkeit in der Forschung erst ungenügend bewiesen hat.<sup>3</sup>

#### 1. Die gesellschaftliche Wirklichkeit als menschliche Konstruktion

Schon bei seiner Geburt ist der Mensch von einer Vielzahl von Einrichtungen umgeben, mit denen die Gesellschaft die Art des Handelns vorschreibt.