

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. *Dalmaï*s 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

¹ «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.¹

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.²

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.³

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.

Da er seiner Natur nach von großer Bildsamkeit ist, wird er im Erziehungsprozeß kulturell auf eine Weise geformt, die letztlich keinen praktikablen Unterschied zwischen Natur und Kultur mehr zuläßt. Die Personwerdung vollzieht sich in der Gesellschaft.

Soweit unsre Kenntnis von der menschlichen Geschichte reicht, läßt sich das Vorhandensein von Institutionen verzeichnen. Wie sie ursprünglich entstanden sind, ist empirisch nicht festzustellen. Jedes Wort darüber ist deshalb absolut spekulativ. Unsre Kenntnis von der Dynamik des Institutionalisierungsprozesses und der Institutionen beruht auf einer Analyse der Gegenwartswirklichkeit. Diese Kenntnis läßt sich bei der Beschreibung und Erhellung der (für uns erkennbaren) Vergangenheit benutzen. Was lehrt uns diese Analyse?

Im Institutionalisierungsprozeß wird menschliches Denken und Handeln zu mehr oder weniger stabilen Denk- und Handlungsmodellen objektiviert. Diese erhalten ein in gewissem Sinn unabhängiges Dasein und wirken notwendig auf den Menschen zurück. Sie kommen, nach Worten Durkheims, von außen her zum Menschen und haben einen verpflichtenden Charakter.⁴ Jedes verselbständigende, versachlichende Denken muß aber vermieden werden, denn diese objektiven Formen entstehen aus dem subjektiven Handeln der Individuen und bleiben auf Grund dieses subjektiven Handelns bestehen. Als lebendige Wirklichkeit sind sie lediglich im Handeln von Individuen erkennbar und bestehen nur, insofern Individuen «in Übereinstimmung» handeln.

Daß die Menschen so handeln, wie sie handeln, hat einen bestimmten Sinn. Eine entgegengesetzte Voraussetzung kann für die Anthropologie kein Ausgangspunkt sein. Dieser Sinn wird vom Menschen selbst bestimmt und findet Ausdruck in der Sprache, die ihrerseits die fundamentalste aller Institutionen ist. Die Sprache ist, mit andern Worten, Ergebnis menschlichen Handelns und macht Handeln möglich; sie ist Ergebnis und Mittel der Kommunikation. Gerade weil die Sprache Sinnmitteilung möglich macht, kann ein objektiviertes Ganzes menschlicher Sinnggebung entstehen. Die menschliche Erfahrungswelt wird auf diese Weise sinnvoll geordnet.

Die gesellschaftlich vorgeschriebenen, als sinnvoll erfahrenen und akzeptierten Arten des Denkens und Handelns haben eine Beziehung zu allen Lebensgebieten. Sie können von begrenzter Dauer und Wirkung, aber auch sehr dauerhaft und fundamental sein. Letztere zentrieren sich zumal um die

Kernaspekte des menschlichen Lebens: Geburt, Tod, Erziehung, Schicksal, Bestimmung. Dazwischen gibt es viele Abstufungen. Außerdem lassen sich die Institutionen in Institutionssektoren gruppieren: politische, wirtschaftliche, familiäre, religiöse Institutionen u. ä.

Der Institutionalisierungsprozeß schließt Legitimierung ein, verstanden als Erklärung und Rechtfertigung des institutionellen Handelns.⁵ Dabei lassen sich mehrere Ebenen unterscheiden. Eine beginnende Legitimierung läßt sich im System der linguistischen Objektivierung finden. Die Ebene heißt hier: Das ist die Art, wie die Dinge getan werden. Sinn *und* Rechtfertigung des Handelns schlägt sich in ihrer sprachlichen Formung nieder. Auf einer zweiten Ebene stehen rudimentäre theoretische Propositionen in Form von Sprichwörtern, Sprüchen, Legenden und Volkserzählungen. Als dritte Ebene könnten spezialisiertere Erkenntnisganzheiten oder Wissensganzheiten genannt werden, die mit Beziehung auf Institutionssektoren formuliert sind. Auf oberster Ebene finden sich die Lebensanschauungen und Weltanschauungen, die alles menschliche Handeln umgreifen und die größte Reichweite haben. In diesen legitimierenden Systemen finden die Geschichte der Gesellschaft und die Lebensereignisse der Individuen, speziell mit Beziehung auf Grenzsituationen, einen «sinnvollen» Platz.

Die legitimierenden Systeme bestehen aus Erkenntniselementen und normativen Elementen: Ideen von dem, was einerseits ist und andererseits sein soll. Sie umgreifen also eine bestimmte Wirklichkeitsdefinition, die auf bestimmte Sektoren oder auf die totale Wirklichkeit Bezug haben kann.

Die Entwicklung dieser legitimierenden Systeme umgreift auch einen Objektivierungsprozeß; außerdem findet eine Ansiedlung von Wissen statt und folglich auch eine Ansammlung von Wissen. In diesem Wissen sind verschiedene Grade rationaler Systematisierung möglich: z.B. vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Wissen. Auch diese legitimierenden Systeme existieren mehr oder weniger unabhängig von den Individuen. Aber gesellschaftlichen Wirklichkeitswert haben sie erst, wenn und soweit es – nach der Terminologie Webers – Träger gibt;⁶ wenn und soweit sie im Denken und Handeln von Individuen tatsächlich gelebt werden. Das ist aber nur möglich, wenn diese legitimierenden Systeme für die Betroffenen sinnvoll sind und für ihre konkrete Lebenssituation sinngebende Bedeutung haben. Mit einem Wort: Eine Norm wird

solange aufrechterhalten, wie sie als Norm für sinnvoll gehalten wird. Wenn sie sinnlos wird, wird sie nicht mehr aufrechterhalten und existiert sie soziologisch nicht mehr.⁷

Die legitimierenden Systeme setzen also Menschen, Gruppen, Beziehungen und Prozesse voraus. Von Berger und Luckmann wird das die soziale Infrastruktur genannt, die in gewisser Hinsicht gleichzeitig auch Glaubwürdigkeitsstruktur ist.⁸ Damit ist gemeint, daß Menschen in ihren gesellschaftlichen Verbänden das legitimierende System füreinander durch die Wirklichkeit lebendig halten, indem sie sich seine Objektivität gegenseitig bestätigen. Auch das geschieht auf mehreren Ebenen: z. B. einfach dadurch, daß man innerhalb der legitimierten Institutionen handelt; oder – sehr formell – durch offizielle Erklärungen über die legitimierten Institutionen. Dafür sind natürlich diejenigen wichtig, welche die Aufgabe haben, die Wirklichkeitsdefinition, wie sie in den legitimierenden Systemen zum Ausdruck kommt, aufrechtzuerhalten. Diese Aufgabe kann auch offiziell zuerkannt werden und bildet dadurch ein Element im institutionalisierten und legitimierten Modell.

In dieser Sicht besteht also eine dialektische Beziehung zwischen Personen, gesellschaftlichen Strukturen und legitimierenden Systemen. Sie alle sind in ihrer Existenz voneinander abhängig, obwohl natürlich auch Spannungen bestehen können. Veränderungen in einem von ihnen brauchen nämlich nicht *unmittelbar* Veränderungen in dem andern zu folgen. In pointierter Aussage heißt dies, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit in all ihren Aspekten ein Ergebnis des menschlichen Zusammenlebens ist. Vorgeschiedene Handlungsweisen, Erkenntnisse und Normen ergeben sich aus dem Miteinanderwirken der Menschen. Mit Beziehung auf Erkenntniselemente und normative Ideen kann behauptet werden, daß sie notwendig gesellschaftlich bestimmt sind. Das gilt auch für die sogenannten religiösen Ideen.

2. Christliche Wirklichkeitsdefinition

Mit dem Terminus Religion berühren wir ein zentrales Problem im Nachdenken über die Säkularisierung. Die Frage ist nämlich, wo in dem oben skizzierten Gedankengang die Religion ihren Platz hat *und* was an ihr das Wesentliche genannt werden soll.

Darüber besteht – natürlich! – keine Übereinstimmung. Die Uneinigkeit betrifft vor allem die Frage, ob jede Weltanschauung in dem oben skiz-

zierten Sinn – als totale Wirklichkeitsdefinition – Religion genannt werden soll oder nur jene Weltanschauung, die einen Verweis auf eine «über die Erfahrung hinausgreifende Wirklichkeit» einschließt.⁹ In der abendländischen gemeinsamen Sprache wird Religion fast immer im letztgenannten Sinn verstanden. In diesem Rahmen ist auch der Begriff Kirche von Interesse, die als die Weltanschauung einschließlich der dazugehörigen sozialen Infrastruktur zu verstehen ist. Die abendländische gemeinsame Sprache über Religion hat mit andern Worten einen theistischen, dualistischen und ekklesiozentrischen Charakter.¹⁰

Wenn wir hier Religion als eine spezifische Wirklichkeitsdefinition in Form des Christentums verstehen – wobei die vielerlei Varianten darin außer Betracht gelassen werden sollen –, kann gesagt werden, daß die Kirche darauf gerichtet gewesen ist, ihre spezifische Wirklichkeitsdefinition lebendig zu halten. Sie hat die Wirklichkeitsdefinition in einem komplizierten Komplex von Lehrsätzen, Verhaltensregeln, Ritualformen und Organisationsstrukturen konkretisiert, die für ihre Mitglieder das für ihr persönliches Leben notwendige Interpretations- und Orientierungsschema bilden sollten. Diese Wirklichkeitsdefinition konnte so lange lebendig bleiben, wie sie in der konkreten Lebenssituation, in der gehandelt werden mußte, als sinnvoll erfahren und erlebt wurde. Mit andern Worten: Das christliche Bekenntnis als legitimierendes System hing aufs engste mit den gesellschaftlichen Strukturen zusammen, in denen es als sinnvoll erfahren wurde. Einerseits wurde das spezifische Bekenntnis von den gesellschaftlichen Strukturen getragen und gestützt, andererseits wurden dieselben Strukturen legitimiert; dabei muß hier der Akzent auf der sanktionierenden und stabilisierenden Wirkung dieser Legitimierung liegen. Weil und soweit die Interpretation der Wirklichkeit (in Erkenntnis und Norm) einer über die Erfahrung hinausgehenden, unantastbaren und exemplarischen Realität entspricht, hat die Wirklichkeit hier an dieser Unantastbarkeit Anteil.

Zwei Fragen sind nun von äußerster Wichtigkeit; die erste: Wie, woraufhin und unter welchen Bedingungen ist diese überempirische Legitimierung zum erstenmal¹¹ aufgetreten und tritt sie noch auf? Die zweite: Wie, woraufhin und unter welchen Bedingungen verschwindet sie?

Wie bei den Urformen der Institutionen gilt auch hier, daß Aussagen über die frühesten, wenig artikulierten überempirischen Legitimierungen nur spekulativ gewonnen werden können. Die ältesten

prähistorischen Zeugnisse stammen schon aus einer späteren Phase; sie zeigen ein Tätigsein mit Fragen um Tod und Bestimmung des Menschen.¹¹ Auf Grund späteren und reicheren Materials schließt Eliade, daß «die Wirklichkeit für den archaischen Menschen eng mit der Nachzeichnung eines himmlischen Archetypus zusammenhängt».¹² Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutete das jüdisch-christliche Denken einerseits eine Fortsetzung dieser Orientierung, andererseits eine tiefgehende Modifikation dieses Denkens, weil die biblische Wirklichkeitsdefinition auf der Idee vom einen, allmächtigen, freien und schaffenden Gott beruht.¹³ Wir kennen den Menschen also nicht anders als im Besitz überempirischer Legitimierungen. Wo der Ursprung in unzugänglicher Finsternis der totalen Vergangenheit verschwindet, kann man höchstens eine Antwort auf den zweiten Teil der ersten Frage versuchen. Unseres Erachtens hängt diese aber eng mit der Antwort auf die zweite Frage zusammen. Wie, woraufhin und unter welchen Bedingungen verschwindet die überempirische Legitimierung?

3. *Wandlungsprozesse*

In dieser Skizze fundamentaler Zusammenhänge ist es unmöglich, bei der Antwort auf diese Frage auf Feinheiten einzugehen. Wir wären dabei übrigens durch das Fehlen an Untersuchungsmaterial ernstlich gehemmt. Aber ausgehend von dem oben entwickelten Gedankengang, kann man die Faktoren, die im Wandlungsprozeß eine Rolle spielen, in den drei Polen des dialektischen Komplexes lokalisiert sehen: in den sozialen Strukturen, den legitimierenden Systemen selbst und im konkreten Menschen. Wandlungen in einem dieser Pole bringen unvermeidlich Wandlungen in den andern mit sich, wenn auch nicht notwendig unmittelbar danach. Zwischen den Wandlungsprozessen besteht Wechselwirkung, so daß es unmöglich ist, monokausale Erklärungen zu konstruieren. Mehr als analytisch zu unterscheiden ist nicht möglich. Wandlungen in der gesellschaftlichen Struktur zeigen sich in der einen Periode deutlicher als in der andern. Sie werden auf breiter Ebene, meistens mit globalen Ausdrücken beschrieben und müssen deshalb für jeden Einzelbereich und für jede Zeit genauer konkretisiert werden. Diese globalen Aussagen, die letzten Endes weniger Einblick geben, als es zunächst aussieht, sind u. a. die Entwicklung der Geldwirtschaft, die Entwicklung des Handels, das Zerbrechen der feudalen Autoritätsverhältnisse, Industrialisierung, Wanderungsbewegungen und

Verstädterung, Demokratisierung des Unterrichts, Zunahme der vertikalen gesellschaftlichen Mobilität, Entwicklung der modernen Kommunikationsmittel. Das alles sind Aspekte eines Prozesses, der in noch allgemeineren Ausdrücken beschrieben werden kann, wie z. B. als Entwicklung einer hochdifferenzierten Gesellschaft, die die Einheit der gesellschaftlichen Infrastruktur aufhebt. Es kommt zu einer sozialen Segmentierung und Pluralisierung der Lebenswelten. Das führt unvermeidlich zu der Unmöglichkeit, eine bestimmte Wirklichkeitsdefinition als «alleinseligmachend» aufrechtzuerhalten. Der Mensch lebt in verschiedenen sozialen Welten, mit verschiedenen Erkenntnis-Orientierungen und Norm-Orientierungen, die miteinander in Konflikt geraten und einander zumindest relativieren können. Außerdem wird die überlieferte Wirklichkeitsdefinition für die fundamental gewandelte Lebenssituation des Menschen immer weniger sinnvoll; mit andern Worten: Sie verliert an gesellschaftlichem Wirklichkeitswert.

Alles sieht so aus, als ob die Bedeutung der Wandlungen in der Sozialstruktur für die Wandlungen in den legitimierenden Systemen, also auch in der Religion, also auch im Christentum, im Vergleich zu den «ideengeschichtlichen Aspekten» relativ wenig beachtet worden ist.

Unter letzteren springt die Bedeutung der Wissenschaftsentwicklung am meisten ins Auge. Dabei sollte man einen Unterschied zwischen den Naturwissenschaften einerseits und den anthropologischen Wissenschaften andererseits machen. Die Entwicklung der Naturwissenschaften bringt die Zurückdrängung außernatürlicher Ursachen und die Autonomie der natürlichen Prozesse mit sich. Auf diesem Gebiet gab es große Widerstände (Galiläi, Darwin); aber heute wird die Autonomie der naturwissenschaftlichen Erklärungsweisen hinsichtlich der physischen Welt ziemlich allgemein akzeptiert.¹⁴ Weit problematischer ist es in den Wissenschaften, die den Menschen betreffen, weil sie auch ihren unmittelbaren Einfluß auf die Art und Weise haben, wie der Mensch sich definiert, was die Konfrontation mit dem traditionellen christlichen Menschenbild unvermeidlich und sogar schmerzhaft macht. Das zeigt sich auf theoretischer Ebene schon in der oben skizzierten, auf anthropologischen Gegebenheiten beruhenden Sicht auf den Menschen und seine Welt. Auf praktischer Ebene werden wir täglich damit in den Problemen konfrontiert, die sich um das moralische Handeln der Christen drehen (natürliches Sittengesetz, ewige Normen u. ä.). In solchen Entwicklungen sind vor allem die wissen-

schaftlichen Erfahrungen um die starke kulturelle Differenzierung, die wesensmäßige Bildsamkeit des eben erst geborenen Individuums und die Normenentstehung von großer Bedeutung.¹⁵

Was in unserer Zeit Säkularisierung genannt wird, kann als der Verlust an gesellschaftlicher Bedeutung der christlichen überempirischen Wirklichkeitsdefinition umschrieben werden. Das wird u. a. an der verminderten Bedeutung und dem schwindenden Einfluß der christlichen Kirchen sichtbar, die versuchen, diese Wirklichkeitsdefinition aufrechtzuerhalten.¹⁶

Es sollte klar sein, daß eine Analyse der Faktoren, die im Säkularisierungsprozeß eine Rolle spielen, de facto eine Erforschung der sozial-kulturellen Wandlungsprozesse ist. Die Schwierigkeit ist aber, daß – in merkwürdigem Kontrast zur Wichtigkeit dieses Themas – sowohl die entsprechende Theoriebildung wie auch die empirische Forschung relativ schwach entwickelt sind. Das führt dazu, daß man leicht in allgemeinen Formulierungen stecken bleibt, die bei ihrem Mangel an Spezifikation kaum eine Prüfung zulassen. Das gilt noch weit mehr für einen Prozeß von solchem Tiefgang und solcher Reichweite wie dem Säkularisierungsprozeß. Das geht auch aus den auseinanderlaufenden Auffassungen und Aussagen darüber hervor, wie weit dieser Prozeß bereits fortgeschritten ist und wie weit er noch fortschreiten kann.

4. Heutige Situation und Prognose

Die Antworten auf die Frage, wie weit der Säkularisierungsprozeß fortgeschritten ist, zeugen von mehr Sicherheit als Argumenten. Das verfügbare Material zeigt zwar eine geringere kirchliche Teilnahme; aber das ist eigentlich sekundär. Wichtiger ist, in welchem Grade das persönliche und gesellschaftliche Leben in überempirischen Begriffen definiert wird. In der Privatsphäre sind offensichtlich noch so viele echte Überzeugungen von einem persönlichen und sorgenden Gott lebendig, daß das Reden vom «modernen säkularisierten Menschen» noch immer leichtfertig anmutet. Im gesellschaftlichen Leben scheint dieser Prozeß viel weiter fortgeschritten zu sein; aber er ist bestimmt nicht vollendet. Am markantesten äußert er sich in der zunehmenden Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Lebensformen. In diesem Zusammenhang muß der Name Howard Becker genannt werden, der den Fortschritt des Säkularisierungsprozesses am Grad der Bereitschaft erkennen will, Veränderungen zu akzeptieren. Diese Auffassung ergibt sich aus den

Überlegungen zur Legitimierung und läßt sich vielleicht auch in der soziologischen Forschung handhaben.¹⁷ Man darf aber nicht vergessen, daß jede Institutionalisierung und Legitimierung Widerstand gegen Veränderungen einschließt und daß der in einer überempirischen Legitimierung wurzelnde Widerstand nur eine bestimmte Widerstandsform ist, die in gezielter Forschung von anderen Widerstandsarten unterschieden werden muß, was das Problem eigentlich in anderer Form zurückruft. In kurzer Zusammenfassung: Es gibt zweifellos viele Anzeichen für einen in verschiedenen Sektoren der Gesellschaft bis zu verschiedenen Graden fortgeschrittenen Säkularisierungsprozeß; aber bis zu einer sorgfältigen Feststellung dieses Prozesses sind wir noch nicht gekommen.

Noch schwieriger steht es mit der Frage, wie weit dieser Prozeß fortschreiten kann. In der Privatsphäre stoßen wir auf das Problem der «Letzten Dinge», auf die letzten Fragen nach Leiden und Tod des Menschen, auf die immer eine Antwort gegeben werden muß. Jede Antwort auf die Frage, wie weit diese Antwort überempirisch sein kann, sein wird oder sein muß, ist kaum etwas anderes als eine Glaubensaussage. Sie entzieht sich jedenfalls einer soziologischen Beurteilung. Das macht es aber auch schwierig, Aussagen über den sozialen Bereich zu machen, weil die letzten Fragen nicht rein privater Natur sind, sondern wichtige Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben haben. Damit möge klar sein, daß in diesem Augenblick keine befriedigenden Prognosen für die weitere Entwicklung der Säkularisierung und den eventuellen Endpunkt gegeben werden können. Das verfügbare Material läßt das nicht zu. Schließlich muß bemerkt werden, daß es auch von den letztgenannten Entwicklungen abhängt, wie weit heute noch überempirische Legitimierungen entstehen können. Selbstverständlich kann ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen werden. Aber auch hier ist zu wenig Material verfügbar, um Umstände und Bedingungen zu spezifizieren.

Eine fundamentale Frage ist, wie weit das Verschwinden überempirischer Legitimierungen eingreifende Konsequenzen für das Christentum hat. Anders formuliert: Wie weit ist die traditionelle Wirklichkeitsdefinition für das authentische christliche Bekenntnis eine *Conditio sine qua non*? Diese Frage kann der Soziologe nicht beantworten, wenn er auch aufgrund des Gesagten gezwungen ist, sie zu stellen. Aber für die Antwort auf dieses Problem muß auf andre Autoren verwiesen werden.¹⁸

¹ Ausführlicher bei A. J. Nijk, *Secularisatie* (Rotterdam 1968).

² Dies hängt mit der Begrenztheit der theoretischen Orientierung zusammen.

³ Die folgenden Ausführungen beruhen vor allem auf Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg Br. 1963); P. L. Berger/Th. Luckmann, *The social construction of reality* (New York ²1967); P. L. Berger, *The sacred canopy* (New York 1967).

⁴ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (Paris ¹⁵1963) 3-15; R. F. Beerling, *Wijsgerig sociologische verkenningen I* (Arnheim 1964) 129-217.

⁵ Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln/Berlin ⁵1964) 368-405.

⁷ Das gilt nur innerhalb gewisser Grenzen. Es ist nämlich möglich, daß Normen mit Gewalt aufrechterhalten werden.

⁸ Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

⁹ Siehe J. M. Yinger, *Religion, society and the individual* (New York ²1960) 7-17; Ch. Y. Glock and R. Stark, *Religion and society in tension* (Chicago 1965) 3-17.

¹⁰ P. H. Vrijhof, *De religieuze personalisatie als centraal probleem van de godsdienstsociologie = Sociale Wetenschappen 8* (1965) 157-175.

¹¹ E. O. James, *Prehistoric religion* (London 1957).

¹² M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949).

¹³ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (München/Hamburg 1966).

¹⁴ Mit Ausnahme fundamentalistischer Strömungen.

¹⁵ Sie stammen vor allem von Soziologen und Kultur-Anthropologen wie E. Durkheim, G. H. Mead, R. Benedict, A. Kardiner u. a.

¹⁶ Dieselben Entwicklungen finden sich, mutatis mutandis, bei anderen Religionen.

¹⁷ H. Becker, *Current sacred-secular theory and its development: H. Becker and A. Boskoff, Modern sociology in continuity and change* (New York 1957) 133-185.

¹⁸ Siehe Nijk aaO. Luckmann aaO. und Berger aaO.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

LEONARDUS LAEYENDECKER

geboren am 18. Juni 1930 in Utrecht (Niederlande), studierte Theologie, Sozialwissenschaften und doktorierte 1967 in Amsterdam in Soziologie. Seit 1964 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte mehrere Artikel über Religionssoziologie.

Henricus Fortmann

Der Primitive, der Dichter und der Gläubige

Randbemerkungen zur Psychologie
der Säkularisierung

Arnold Gehlen hat in seinem tief sinnigen und reichen Buch «Urmensch und Spätkultur» (Bonn 1956, 119) die Meinung vertreten, es sei für den heutigen Menschen praktisch unmöglich, die Kulturen der vorchristlichen Zeit noch wirklich zu verstehen, weil unsre Lebenswelt so «sternenweit» (nicht in erster Linie chronologisch, sondern vor allem qualitativ) von den archaischen Kulturen entfernt sei. Diese Behauptung scheint übertrieben zu sein; man entdeckt aber bald, daß sie gute Gründe hat, wenn man den vielen Denkweisen nachgeht, die für die Alten selbstverständlich waren, die wir aber einfach nicht mehr mitvollziehen können. Es ist uns unmöglich, den Mond noch als Göttin anzusehen – nicht erst seit Lovells Weihnachtsflug –, und ebensowenig können wir eine Geschichte der Indianer von Columbia für etwas anderes halten als ein Märchen, wenn sie also beginnt: «Ein Junge und ein Mädchen gingen in den Wald und begannen zu fasten, bis sie die Sprache der Eulen verstanden» (Gehlen 133). Wenn Jungen und Mäd-

chen heute mit ihrem Jugendbund, in dem man sich vielleicht besonders für Naturstudien interessiert, in den Wald wandern, etwa um das Leben der Eulen zu studieren, so brauchen sie nicht zu fasten. Und wenn die Eule wegen ihrer großen Augen und ihres geräuschlosen Flügelschlags für manche dichterischen Naturen auch etwas Geheimnisvolles haben mag – sie ist nichtsdestoweniger nur eine Eule und nicht mehr: ein riesig interessantes Tier, aber ein Studienobjekt. Wohl gemerkt: ein Objekt, das man studieren, dessen Lebensweise man entdecken, katalogisieren und das man fotografieren kann; ein Tier, das nicht mehr (wie für den Indianer) auf eine andere, ebenso wirkliche, aber unsichtbare und nicht nur natürliche Welt «verweist».

Was ist denn mit dem Mond passiert und mit den Eulen und der ganzen Außenwelt? Nichts Besonderes. Mit dem Menschen ist etwas passiert. Sein Verhältnis zur Außenwelt hat sich gewandelt. Man kann diese Wandlung sowohl unmittelbar beschreiben, indem man den Menschen selbst beschreibt oder indem man erforscht, wie in Zukunft die Landschaft für ihn (d.h. für uns, die «modernen» Menschen) aussieht. Denn man erkennt den Menschen aus der Landschaft, die er sieht – besser: die er entwirft. Entscheidend ist, daß für die archaischen Kulturen die Landschaft «beseelt» war, Hülle oder Offenbarung unsichtbarer Kräfte, die man «übernatürlich» nennen könnte, wenn man diesem Wort eine andere Bedeutung gäbe, als sie in der christlichen Theologie hat. Das Übernatürliche im archaischen Sinn ist «von dieser Welt»,