

<sup>1</sup> Ausführlicher bei A. J. Nijk, *Secularisatie* (Rotterdam 1968).

<sup>2</sup> Dies hängt mit der Begrenztheit der theoretischen Orientierung zusammen.

<sup>3</sup> 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 <sup>2</sup>1967); P. L. Berger, *The sacred canopy* (New York 1967).

<sup>4</sup> E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (Paris <sup>15</sup>1963) 3-15; R. F. Beerling, *Wijsgerig sociologische verkenningen I* (Arnheim 1964) 129-217.

<sup>5</sup> Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

<sup>6</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln/Berlin <sup>5</sup>1964) 368-405.

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

<sup>8</sup> Berger/Luckmann aaO. 92 ff.

<sup>9</sup> Siehe J. M. Yinger, *Religion, society and the individual* (New York <sup>2</sup>1960) 7-17; Ch. Y. Glock and R. Stark, *Religion and society in tension* (Chicago 1965) 3-17.

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

<sup>11</sup> E. O. James, *Prehistoric religion* (London 1957).

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

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

<sup>14</sup> Mit Ausnahme fundamentalistischer Strömungen.

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

<sup>16</sup> Dieselben Entwicklungen finden sich, mutatis mutandis, bei anderen Religionen.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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»,

aber unsichtbar, gefährlich oder wenigstens unberechenbar. Es äußert sich, wo die tägliche Ordnung durch Auffallendes oder Ungewöhnliches durchbrochen wird. Wenn eine schwarze Krähe von links anfliegt, muß man auf der Hut sein. Auf dieser Art Übernatur sind ganze Kulturen aufgebaut. Die Festigung der Macht des römischen Reiches geschah unter beständiger Hilfe von Auguren und Haruspices (Eingeweideschauer), die den Feldherrn vorlegten, wie und wann sie mit den launischen numinosen Mächten rechnen mußten. An diese numinosen Mächte braucht man nicht zu glauben; sie werden ja täglich als Realität erfahren. Zwar sind die Menschen in dieser Hinsicht verschieden; es gibt religiöse und rationale Naturen (P. Radin). Aber die archaische Gesellschaft als Ganzes nimmt die «Übernatur» als Selbstverständlichkeit ernst.

Unsere Welt ist dagegen neutral: ein Forschungsfeld. Sie reizt zur Neugier, nicht mehr zu scheuer Ehrfurcht. Sie ist dadurch qualitativ eine andere Welt geworden. Der Mond ist nur noch er selbst: eine Landschaft aus Kalk und Kratern. Die Außenwelt ist nicht mehr mit einer «anderen» Wirklichkeit geladen; sie ist eine Reihe von «Fakten». Und Fakten müssen auf ihre Gesetzmäßigkeit untersucht werden. Der erste sowjetische Raumfahrer sagte bei seiner Rückkehr, er habe keinen Gott gefunden. Er sagte zweifellos die Wahrheit, denn er kam, um etwas anderes zu finden.

Was aber bewegte Lovell dazu, in seiner Raumfahrtkabine das erste Kapitel der Genesis zu lesen? Richtiger: Wie konnte er das, ohne mit sich selbst in Konflikt zu geraten? Wie konnte der Forscher auf einmal so archaisch werden?

Der biblische Monotheismus hat in die Welt der alten Religionen einen entscheidenden Bruch geschlagen. Dasselbe geschah schon durch die Philosophie der Vorsokratiker. Um diesen Vorgang zu bezeichnen, haben wir verschiedene Ausdrücke, die alle auf dasselbe herauskommen: Säkularisierung, Entmythisierung (Entmythologisierung), Entzauberung, Neutralisierung. Das Numen ist nicht mehr der verborgene, ungewöhnliche, unberechenbare und gefährliche Aspekt der irdischen Dinge. Es ist nicht mehr «diesseitig», wie die alten Götter und Göttinnen diesseitig waren. Die Gottheit ist über, nicht in den Dingen. Das «über» darf man nicht räumlich, sondern muß man existentiell verstehen, wie Augustinus in den «Confessiones» das göttliche Licht «über» sich sah: «Es stand nicht so über meinem Geiste, wie das Öl über dem Was-

ser oder das Firmament über der Erde, sondern höherer Natur war es, da es mich ja selbst erschaffen hat, und ich niederer, da ich von ihm geschaffen bin» (Conf. VII, 10, 16).

Wenn sich dieses Bewußtsein durchsetzt, ist die Erde endgültig neutral, «säkularisiert». Kein Wunder, daß die Gottheit selbst zweifelhaft wird. Die Vorsokratiker fanden keinen Gott (wenigstens nicht in ihrer Naturphilosophie), ebensowenig wie Gagarin. Der Monotheismus und die Wissenschaft, die die Welt zum Objekt macht, scheinen den Menschen eines lebenswichtigen Erkenntnisorgans beraubt zu haben, mit dem die Menschen der alten Welt in den Dingen mehr sahen als deren eigenes Wesen. Wenn es einen Gott gibt, ist er «fern», «oben». Und die Welt selbst besteht aus Fakten, wie der Mensch in sich selbst Fakten findet. Es gibt also eine «Fakten-Außenwelt» und eine «Fakten-Innenwelt» (Gehlen), die für die Forschung bereitliegen.

Trotzdem hat dieser Säkularisierungsprozeß lange gedauert. Das menschliche Bewußtsein läßt sich nicht so leicht eine neue Struktur aufdrängen. Die alten Koordinaten (Köhler, s. Gehlen 22) bleiben noch lange gültig. Die Götter werden durch wunder tätige Heilige ersetzt, die heiligen Quellen und Wälder durch Wallfahrtsstätten; und die Astrologie ist offenbar unausrottbar, wenigstens bis heute.

Allerdings: Weh dem, der die Heiligen Götter nennt. Mindestens dagegen protestiert Rom einmütig mit der Reformation. Aber die Geschichte des katholischen Christentums ist nichtsdestoweniger ein einziger großer Versuch, den fernen Gott in die Nähe zu holen. Das naive Volk tat das «more maiorum paganorum». In den nördlichen Ländern ist dieser Versuch nun wohl endgültig gescheitert. Seit Erasmus und den Aufklärern des 18. Jahrhunderts erlitt das archaische Bewußtsein eine Niederlage nach der andern. Die Bibel (ihrem Wesen nach), die Kirchenleiter (in ihren hellen Augenblicken) und die Wissenschaft waren sich darin einig: Es geht nicht mehr anders. Die Welt ist neutral.

Aber nun sitze ich erst recht fest mit dem Problem von Lovells erbaulicher Erzählung und mit Augustinus, der das göttliche Licht sah. Hat die «Fakten-Außenwelt» und die «Fakten-Innenwelt» denn doch noch eine Stimme? Kann man trotzdem diese Stimme noch verstehen lernen, wie die indianische Jugend die Eulen verstehen lernte? Unser Bewußtsein ist doch verändert! War die Gotteserfahrung des Augustinus nicht archaisch, auch

wenn er das Licht oben und nicht in der Welt, jenseitig und nicht diesseitig fand? Wir wollen näher bei der eigenen Zeit bleiben und fragen, wie Lovell die Schöpfungserzählung lesen konnte. Vielleicht gab es zwei Lovells: den kieselharten Pionier, der auf seine Kaltblütigkeit und seine Apparate angewiesen war, *und* den braven Methodisten, der *auch* noch an einen Gott glaubte. Nun wäre es nicht das erste Mal, daß Menschen einander widersprechende Dinge tun und in ihrer Privatphilosophie mit Konflikten, also mit «cognitiven Dissonanzen» (Festinger) weiterleben. Das Archaische stirbt in uns nicht; es beherrscht unser Bewußtsein in den Augenblicken, in denen wir irgendwie wehrlos sind: wenn wir träumen, alt werden, kindlich werden oder zwischen Mond und Erde fliegen: «Le silence des espaces enfnis m'effraye» (Die Stille der unendlichen Räume macht mich schaudern). Der Amerikaner wird nicht gefühlloser gewesen sein als Pascal.

Aber vielleicht muß man sagen, daß es gar *keine Dissonanz* war? Ist es eine unerträgliche Dissonanz, wenn der Wissenschaftler am Abend seine Formeln und Mikroskope vergißt und nach einem Gedichtband greift? Wir haben mehrere Erkenntnisorgane. Der Dichter sieht die Welt anders als der Forscher. Sagt er deshalb weniger Wahrheit? Dem Dichter fällt es nicht schwer, noch die Sprache der Eulen zu verstehen, wie auch dem Psalmisten es nicht schwer fiel, die Sprache der Himmelskörper zu verstehen, die aus den Abgründen des Raumes zu ihm drang. Der Erkenntnisweg des Gläubigen, des archaischen Menschen, des Kindes und des Dichters haben gemeinsam, daß sie andere Fragen an die Welt richten; daß sie die «neutralen Fakten» nicht als die einzige Wirklichkeit betrachten. Schon der Primitive lebt in zwei Welten: in der Welt der Götter *und* der Welt der (einfachen) Technik. Er lauscht auf das Geheimnis der Dinge *und* er baut sein Kanu mit raffinierter technischer Fertigkeit. Die Dinge sind sie selbst *und* sie sind

transparent und weiterweisend. Das archaische Sein begegnet dem Numen *in* den Dingen, der Gläubige von heute hat gelernt, die Gottheit oben zu sehen, aber die symbolische Funktion der Dinge unterscheidet sich nicht sehr. Die Wissenschaft (mit der Denkweise, die daraus hervorging) nimmt heute einen großen Teil seines Tages in Anspruch; dadurch macht ihm die Umschaltung auf Poesie und Glauben etwas mehr Mühe. Aber sogar die Erfahrung des Göttlichen bleibt ihm nicht vorenthalten. Es gibt einige Untersuchungen (Vergote),<sup>1</sup> die zeigen, daß Intellektuelle heute der religiösen Erfahrung mißtrauen und sie auch kaum kennen. Sie fürchten (mit Recht) Selbstbetrug. Aber es scheint ein Glaube mit Erfahrungsqualitäten möglich zu sein. Er ist vielleicht mit der in Jahren gewachsenen Liebe mancher Ehepaare vergleichbar. Sie sind nicht fortwährend verliebt und lachen vielleicht über all die sentimentalen Radiolieder. Aber sie können einander doch nicht missen. Es ist ein bleibendes personales Verhältnis von unleugbarer Realität. Einer solchen erprobten Gemeinschaft ist manches Jahr vorausgegangen, und sie haben dafür etwas tun müssen: Sie mußten standhaft mit dem andern rechnen. In dieser Richtung wird man wohl auch die Basis für einen Glauben mit Erfahrungscharakter suchen müssen. Das Archaische ist vielleicht das ewig Menschliche, vorausgesetzt, daß es kultiviert wird.

<sup>1</sup> Die Ergebnisse findet man am besten bei A. Vergote, *Psychologie religieuse* (Brüssel 1966); A. Vergote, *Le Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique: La Maison Dieu*, Nr. 91 (1967); siehe auch H. Fortmann, *Als ziende de Onzienlijke: 3B Geloof en Geestelijke Gezondheid* (Hilversum 1968) 138, 149, 168–172.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### HENRICUS FORTMANN

geboren am 15. Juni 1912 in Amersfoort (Niederlande), 1936 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Nimwegen, doktorierte in Psychologie und ist Professor für vergleichende Kultur- und Religionspsychologie. Er veröffentlichte u. a.: *Geistige Gesundheit und religiöses Leben* (Wien 1968).