

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Gregor Kalivoda
Franz-Hubert Robling
Thomas Zinsmaier
Sandra Fröhlich

Band 8: Rhet–St

Sonderdruck

ISBN 978-3-68100-2 (Gesamtwerk)

ISBN 978-3-68108-8 (Bd. 8 Rhet–St)



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2007

derung einzelner Sätze und ganzer Satzpartien, ja erreicht in den sogenannten Prosaauflösungen oder in der ausschälenden Darstellung des sagenhaften Kerns aus moderner Übertreibung den Grad freier, schriftstellerischer Tätigkeit». [27] Auch in anderen modernen europäischen Sprachen werden die überlieferten S. für ihre Publikation in großen Sammlungen des 19. und 20. Jh. systematisch gesammelt und dabei ähnlich stark bearbeitet. Erst in dieser verschriftlichten und popularisierten Form als Teile von Sagensammlungen oder als Lesestücke in Schulbüchern, Almanachen, Reiseführern usw. entfalten S. überregional im 19. und frühen 20. Jh. als europäische Erzählgattung ihre größte Breitenwirkung.

Nachdem Mythen, Märchen und S. von der Antike bis weit in das 19. Jh. ein lebendiger Teil der europäischen Volkskultur, der kollektiven Identität und des populären Geschichtsbewußtseins bleiben, muß man im 20. und beginnenden 21. Jh. eine tiefe Krise dieser volkstümlichen Erzählungen konstatieren. Die S. ist hiervon vielleicht noch stärker betroffen als das Märchen oder der Schwank. Einige Aspekte dieser Krise sollen abschließend angesprochen werden.

Historische und aitiologische S. bilden seit jeher einen wesentlichen Teil der agrarisch-dörflichen Kultur und auch ein zentrales Element traditioneller, (klein-)städtischer und regionaler Identitäten. Inzwischen verschwinden jedoch immer schneller und nachhaltiger diese traditionellen Milieus, in denen über Jahrhunderte Sagentraditionen kontinuierlich überliefert worden sind und dabei auch ihre Bedeutung behalten haben. Das Ende der mündlichen Erzähltradition zwischen den Generationen hängt mit dem individualistischen Lebensstil breiter Bevölkerungsschichten und der Dominanz von Massenmedien in der Freizeit der meisten Menschen zusammen. Das traditionelle Erzählen oder Vorlesen von Märchen und S. in den Familien wird im deutschen Sprachraum immer seltener. Sicherlich bedeutet dies einen gravierenden Verlust europäischer kollektiver kultureller Identität.

In der Konkurrenz mit vielfältigen, vermeintlich attraktiveren Unterhaltungsmöglichkeiten in den Massenmedien (TV, Radio, Internet/Computer) hat die S. als volkstümliche Erzählform oder auch nur als Lesestück in der jüngeren Generation kaum noch Freunde. Sammlungen, die über Generationen Klassiker der Jugendliteratur gewesen sind, z.B. Grimms 'Deutsche Sagen' oder G. Schwabs 'Die schönsten Sagen des klassischen Altertums', ferner viele regionale und lokale Sammlungen, z.B. rheinische oder schwäbische S., werden kaum noch gelesen. Waren früher S. zudem eine altersstufengemäße Vorschule der höheren Bildung, die auf das Studium der antiken Epen und Tragödien oder der mittelalterlichen Heldenepen als Elemente des höheren Bildungskanonns vorbereitete, meinen heute viele Zeitgenossen auf Kenntnisse über die großen europäischen Mythen und S. verzichten zu können. [28] Wenn nicht zumindest die Grundzüge bestimmter S. in Filme oder Computerspiele als neuartige mediale Träger übernommen werden, dürfte ihnen bald die zweifelhafte Ehre zukommen, zusammen mit Balladen, Kirchen- und Volksliedern oder Märchen die lange Reihe traditionsreicher vergessener Gattungen zu bereichern. Durch eine solche multimediale Transformation verändert sich die S. allerdings wohl ebenso stark, wie sie es zuvor schon einmal im Prozeß ihrer Verschriftlichung getan hat. Europäische Sagenmotive und sagenhafte Personen

bleiben allerdings heute noch ein reiches Stoffreservoir für andere literarische und künstlerische Formen, für Dichtungen, Dramen, Romane, Novellen, Opern und Theaterstücke, Filme oder Kunstwerke aller Art. Mit Ausnahme der Fantasy-Literatur (man denke nur an J.R.R. TOLKIENS 'Herrn der Ringe'), die eine starke Affinität zur S. aufweist, handelt es sich aber vielfach nur noch um knappe, teils plakative Sagenreminiszenzen.

Neue S. haben sich in der europäischen Geschichte von der Antike bis in die Neuzeit immer wieder gebildet. Auch heute noch entstehen überraschenderweise fortwährend sagenhafte Erzählungen über numinose, unerklärliche Begebenheiten und Begegnungen, z.B. die sogenannten 'urban legends' oder 'contemporary legends'. Diese zeitgenössische Sagenbildung kann in vielen Fällen als eine Reaktion auf die zunehmenden Zwänge und Anforderungen einer technologischen, zweckrationalen Moderne und als Fluchtmöglichkeit aus den Belastungen des Alltags gedeutet werden. [29]

Zudem werden in jüngerer Vergangenheit in Europa S. aus außereuropäischen Kulturkreisen, z.B. aus Afrika, Asien und Amerika, immer populärer, während gleichzeitig die überlieferte europäische Sagenwelt in Vergessenheit gerät. Ob volkstümliche Erzählungen aus anderen Kulturkreisen sämtliche kulturellen und sozialen Funktionen der muttersprachlichen S. oder europäischen S. werden erfüllen können, darf bezweifelt werden. S. und andere volkstümliche Erzählungen erfüllen nämlich seit jeher wichtige Bedürfnisse ihrer Hörer und Leser. Sie haben über Jahrhunderte in erster Linie vielen Kindern und Jugendlichen, aber auch nicht wenigen Erwachsenen geholfen, die Welt zu erklären, den Alltag zu überhören, Heldenbilder und Idole zu schaffen, Ordnungen zu befestigen oder gerade Gegenwelten zu ihnen und Freiräume zu schaffen. Sollte die S. als volkstümliche Erzählform in Zukunft diese Funktionen nicht mehr erfüllen können, werden andere Formen in die Lücke treten müssen.

Trotz ihrer eben beschriebenen Krise bleibt die S. als Forschungsthema aktuell. In der Sagenforschung scheint derzeit ein bedeutender Trend zu den kommunikativen Voraussetzungen und dem Kontext zu führen, in dem S. erzählt (von wem, warum), gehört (von wem, warum) und gelesen werden. Die sprachlich-rhetorische Struktur der S. und ihr Einsatz in rhetorischen und didaktischen Kontexten werden verstärkt in den Blick genommen. Die schwer lösbaren und heftig umstrittenen Fragen der Gattungsdefinition der S. und ihre Abgrenzung von anderen Formen der Volkserzählung rücken dagegen in den Hintergrund.

Anmerkungen:

¹Kluge Etym. Wtb. (²²1989) 613; als Einf. in die Probleme der Sagenforschung sind geeignet: W.-E. Peuckert: 'S.', in: W. Stammer (Hg.): Dt. Philol. im Aufriß, Bd. 3 (²1962) 2641-2675; L. Petzoldt (Hg.): Vergleichende Sagenforschung (1969); ders.: Einf. in die Sagenforschung (³2002); ders.: S. und Sagen, in: Reallex. der Germanischen Altertumskunde (= RGA) Bd. 26 (2004) 103-107; L. Röhrich: Die dt. Volkssage, ein methodischer Abriss, in: Studium Generale 11 (1958) 664-691; ders.: S. (²1971); ders.: S. und Märchen. Erzählforschung heute (1976); ders.: Erzählforschung, in: R.W. Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einf. in die Forschungsfelder der Europ. Ethnologie (²2001) 515-542. - ²vgl. J. Engels: Art. 'Mythos', in: HWRh, Bd. 6 (2003) Sp. 80-97; C. Daxelmüller: Art. 'Exemplum', in: HWRh, Bd. 3 (1996) Sp. 55-60; J. Klein: Art. 'Exemplum', in: HWRh, Bd. 3 (1996) Sp. 60-70; P. Hasubek: Art. 'Fabel', in: HWRh, Bd. 3 (1996) Sp. 185-198. - ³A. Jolles: Einfache Formen (¹1965, ND ⁶1982) insb. 62-90 zur S.; zum Mär-

chen s. E. Bethe: *Mythus, S., Märchen* (1923); M. Lüthi: *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung* (Bern 1975); ders.: *Das europ. Volksmärchen. Form und Wesen* (1981). – 4M. Schrader: *Epische Kurzformen. Theorie und Didaktik* (1980) insb. 29–54 und Tabellen 179–181; H. Bausinger: *Formen der «Volkspoesie»*, (1980); ders.: *S. – Märchen – Schwank*, in: *DU 8* (1956) H. 6, 37–43; L. Schmidt: *Die Volkserzählung. Märchen – S. – Legende – Schwank* (1963) insb. 107–234; Röhrich: *Erzählforschung* [1]. – 5 Schmidt [4] 132–133 und allg. zur Legende ebd. 235–298; D. Walz-Dietzfelbinger: *Art. «Legende»*, in: *HWRh*, Bd. 5 (2001) Sp. 80–85; Röhrich: *Erzählforschung* [1] 531–532. – 6 Grimm, *Art. «S.»*, Bd. 14, 1644–1647, Zitat 1647; vgl. als neuere Ausg.: H. Rölleke (Hg.): *Dt. S.*, hg. von den Brüdern Grimm, ediert und kommentiert von H. Rölleke (1994); *Dt. S.*, hg. von den Brüdern Grimm, Bd. I und II, mit einem Nachwort von H. Rölleke (2002); J. und W. Grimm: *Dt. S.*, 3 Bde., hg. von H.-J. Uther und B. Kindermann-Bieri (1993); jüngst erschien auch eine reichhaltige Slg. «Dt. Märchen und Sagen» in der «Digitalen Bibl.» als CD-ROM mit über 24000 Märchen, S. und Legenden des deutschsprachigen Raumes u. a. aus den Slgg. von Grimm, Bechstein und Musäus. – 7 vgl. zu frühen Verabschiedung des Begriffs der 'hist. S.', in: *Fabula 29* (1988) 21–47. – 9 K. Beth: *Art. «S.»*, in: *Handwb. des dt. Aberglaubens*, Bd. 7 (1936; ND 1987) 871–889, insb. Zitat 871. – 10 F. Ranke: *S. und Märchen*, in: *ders.: Volksgangsforschung. Vorträge und Aufsätze. Deutschkundliche Arbeiten, Reihe A*, Bd. 4 (1935) 11–25. – 11 vgl. R. Barthes: *Mythen des Alltags* (1974; ND 2004); H. Gerndt: *Volkssagen. Über den Wandel ihrer zeichenhaften Bed. vom 18. Jh. bis heute*, in: U. Jeggle u. a. (Hg.): *Volkskultur in der Moderne* (1986) 397–409. – 12 vgl. Ch. Bürger: *Die soziale Funktion volkstümlicher Erzählformen*, in: *Projekt Deutschunterricht*, hg. von H. Ide, Bd. 1 (1971; ND 1974) 26–56; Schrader [4] 47–48 und H.G. Rötzer (Hg.): *S., Themen – Texte – Interpretationen*, Bd. 2 (1988) 216–273 über die S. im Unterricht. – 13 s. Röhrich: *S. und Märchen* [1] 125–141. – 14 C.W. von Sydow: *Kategorien der Prosa-Volkssage*, in: *Volkskundliche Gaben John Meier zum 70. Geburtstag dargebracht* (1934) 253–268, insb. 261, zit. ND in: *Petzoldt: Vergleichende Sagenforschung* [1] 78. – 15 C.-H. Tillhagen: *Was ist eine S.? Eine Def. und ein Vorschlag für ein europ. Sagensystem*, in: *Acta Ethnographica Academiae Scient. Hungaricae XIII* (1964) fasc. 1, 9–17, zit. ND bei *Petzoldt: Vergleichende Sagenforschung* [1] 309; W.-E. Peuckert: *S. Geburt und Antwort der mythischen Welt* (1965) 7. – 16 vgl. L. Honko: *Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Rel.*, in: *Temenos 3* (1968) 48–66. – 17 vgl. zum umstrittenen Begriff des «gesunkenen Kulturgutes» M. Prosser: *Art. «Gesunkenes Kulturgut»*, in: *RGA*, Bd. 11 (1998) 559–563. – 18 vgl. zum Stand der Sagenslg. in Europa *Petzoldt: Vergleichende Sagenforschung* [1] und *ders.: Einf. [1]*, darunter in Deutschland vor allem das unvollständig gebliebene *Projekt W.-E. Peuckerts* (Hg.): *Handwb. der S.*, 3 Lieferungen (1961–1963); zu Sagenmotiven siehe S. Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 Teile (Kopenhagen 1955–1968 und London/Bloomington 1975; ND 1989). – 19 Röhrich: *Erzählforschung* [1] 518; Bausinger: *Formen der «Volkspoesie»* [4] 53. – 20 vgl. *Petzoldt, Einführung* [1] 83–120 zur Morphologie der S. (Form, Stil, Struktur) insb. 106–107 und 112–113; ferner Lüthi: *Volksmärchen und Volkssage* [3] 22–48 und 185–186; vgl. auch F.-W. Schmidt: *Die Volkssage als Kunstwerk*, in: *Niederdt. Zs. für Volkskunde 7* (1929) 129–143 und 230–244. – 21 L. Dégh: *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft*, *Dt. Akad. der Wiss. zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Dt. Volkskunde 23* (1962). – 22 Schmidt [20] 59. – 23 A. Olrik: *Epische Gesetze der Volksdicht.*, in: *Zs. für das dt. Altertum 51*, NF 39 (1909) 1–12; Olriks «Gesetze» werden in 16 Punkten zusammengefaßt bei *Petzoldt, Einführung* [1] 106–108. – 24 vgl. J. Engels [2] F. Graf u. a. *Art. «Mythos»*, in: *DNP*, Bd. 8 (2000) 633–650; L. Radermacher: *Mythos und S. bei den Griechen* (1943; ND 1968); W. Aly: *Volksmärchen, S. und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* (1921); Bethe [3]. – 25 einige Beispiele in K. Jost: *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern und Geschichtsschreibern bis Demosthenes* (1936); M. Nouhau: *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques* (Paris 1982). – 26 vgl. zur vielfältigen Bed. von S. im MA

K. Graf: *Art. «S.»*, in: *LMA*, Bd. 7 (1999; ND 2002) 1251–1257; F. Graus: *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im MA und in den Vorstellungen vom MA* (1975); A. Wolf: *Heldensage und Epos. Zur Konstituierung einer ma. volkssprachlichen Gattung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit* (1995); D. Buschinger (Hg.): *Heldensagen – Heldenlied – Heldenepos* (Amiens 1992). – 27 R. Steig: *Über Grimms Dt. S.*, in: *Arch. für das Studium der neueren Sprachen und Lit.* 70 (1916) 47–68 und 225–259, Zitat: 225–226; vgl. zum Forschungsstand B. Kindermann-Bieri: *Heterogene Quellen – homogene S.* *Philol. Stud. zu den Grimmschen Prinzipien der Quellenbearbeitung*, untersucht anhand des Schweizer Anteils an den Dt. S., in: *Beitr. zur Volkskunde 10* (Basel 1989); *Petzoldt, Einführung* [1] 37–38; zu G. Schwabs Sagenslg. s. D. Evers: *Die schönsten S. des klass. Altertums. Zu Bed. und Funktion der Bearbeitungen antiker mythologischer Erzählungen in der Kinder- und Jugendlit. des 19. Jh.* (2001). – 28 vgl. jüngst D. Evers: *Eine «Vorschule der höheren Bildung»*: Gustav Schwabs Werk «Die schönsten S. des klass. Altertums», in: K. Brodersen (Hg.): *Die Antike außerhalb des Hörsaals, Antike Kultur und Gesch.* Bd. 14 (2003) 69–76. – 29 vgl. einige, z.T. recht seltsame «urban legends» und neuere sagenhafte Erzählungen in J.H. Brunvand: *The Vanishing Hitchhiker. Amer. Urban Legends and their Meaning* (New York 1981; ND London 1983); R. Dale: *It's true, it happened to a friend. A Collection of Urban Legends* (London 1984); B. af Klintberg: *Die Ratte in der Pizza und andere moderne S. und Großstadtmythen* (1990); R.W. Brednich: *Das Huhn mit dem Gipsbein. Neueste sagenhafte Gesch. von heute* (1993).

J. Engels

→ Erzählung → Fabel → Gesta → Hagiographie → Historia → Legende → Märchen → Mündlichkeit → Mythos

Säkularisierung (engl. secularization; frz. sécularisation; ital. secolarizzazione)

A.I. Def. – II. Abgrenzungen. – B. Sachbereiche. – I. Unterscheidungen. – II. Orientierungsmodell. – III. Vortermnologischer Sprachgebrauch. – IV. Aspekte der S.: 1. kirchenrechtlich/kanonistisch. – 2. staats(kirchen)rechtlich. – 3. geschichtsphilosophisch und -theologisch. – 4. kulturtheoretisch/soziologisch. – 5. sprachphänomenologisch/rhetorisch. – 6. Fazit.

A.I. Def. «S.» läßt sich begriffsgeschichtlich präzisieren [1], wobei sich zeigt, daß es sich bei dem «Begriff» um eine *Metapher* handelt, die eine Sprachgeschichte hat. Dieser Vorgang der Metaphorisierung soll unter rhetorischem Aspekt skizziert werden.

Methodisch ist a limine zu bemerken, daß «S.» ein prägnanter Beleg für die unzureichende Enge der Begriffsgeschichte ist. Denn versteht man den Terminus «S.» als Bezeichnung (oder Namen) für den Begriff, wird (problem- und sprachgeschichtlich) übersehen, daß entsprechende Phänomene auch ohne den Terminus *verhandelt* oder *vollzogen* werden können. Da aus rhetorischer Perspektive auch das Andere des Begriffs, seine tropischen und figürlichen «Verwandten» und die ihm vorausliegenden Phänomene in den Blick kommen, ermöglicht sie eine phänomenale Weitung der Perspektive.

Geht man über das direkte Umfeld hinaus, bezeichnet S. ein kaum entwirrbares Geflecht von *Problemgeschichten*, die mit dem Prozeß der Neuzeit, der Modernisierung und der Ausdifferenzierung einhergehen. Dieses Spektrum kann unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden – und ist dabei vom jeweiligen Standort, von den basalen Topoi und den Schemata bzw. Modellen abhängig, die die Perspektive bestimmen. Jede Thematisierung ist angesichts des «Unübersehbaren» unvermeidlich rhetorisch imprägniert.

Wenn S. einen Komplex von Problemgeschichten bezeichnet, zählt nicht zuletzt auch die *Sprachgeschichte* dazu. Versteht man als Inhalt des Ausdrucks «S.» einen geschichtlichen Prozeß oder besser Ereigniszusammenhang, kann er nicht nur äußerlich von sprachlicher Natur sein, denn: «Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenziertes Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch [...]», wie F.D.E. SCHLEIERMACHER meint. [2] Man kann diesen Prozeß als primär sprachlich eröffnet und bedingt verstehen (Humboldt, Sapir/Whorf); man muß ihn aber zumindest als sprachlich mitbedingt und mitgestaltet ansehen. *S. ist stets auch Sprachgeschichte*. Demgemäß wird in den verschiedenen europäischen Idiomen höchst unterschiedlich diskutiert, wie sich im Zuge der S. der Sprachgebrauch wandelt und in welcher rhetorischen Funktion das geschieht. Da hiermit nicht weniger als «die» Geschichte «der» natürlichen Sprachen in «der» Neuzeit thematisch würde, soll das nur an einem Beispiel gezeigt werden, und zwar dem der Verschiebungen und Umbesetzungen im Gebrauch der (einstigen) Attribute Gottes, wie der Souveränität, der Allmacht und der Unendlichkeit.

Über diese drei Aspekte hinaus ist auf die *topische Funktion* des Ausdrucks «S.» hinzuweisen: er fungiert als «Gemeinplatz», der – gleich ob zustimmend oder ablehnend – von vielen gebraucht und damit offenbar für plausibel gehalten wird, auch wenn er nicht scharf definiert ist. Aus diesem Topos wird rhetorisch gefolgt, weil er offenbar einen Konsens mit unscharfen Rändern anzeigt, von dem man ausgehen kann. Er dient als Andeutung oder Umschreibung des Horizontes, in dem man sich bewegt und auf dessen Hintergrund sich Probleme oder Fragen plazieren lassen. [3] Als Topos ist er allerdings nicht nur vielen plausibel, sondern auch Ort des *Agons*, des «Streits um die Legitimität der Neuzeit», d. h. um die S. und ihre Tragweite, in dem sich das ganze Spektrum von Tropen und Figuren findet, die die Rhetorik kennt. Vor allem in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist der Topos in der zweiten Hälfte des 20. Jh. zum Schauplatz der sog. «Säkularisierungsdebatte» geworden, die sich in Deutschland vor allem an der Auseinandersetzung zwischen C. SCHMITT und H. BLUMENBERG entzündet hat.

Schon den staatsrechtlichen Vorgang der «Enteignungen» als «Säkularisierung» zu bezeichnen, hat tropischen Charakter: es ist eine Pathosformel für den (selbsternannten) Beginn eines «neuen Zeitalters», der das alte ablöst, in einer Zeitenwende (nolens volens) nach Maßgabe der Diskontinuität von Altem und Neuem Bund, von Vorzeit und Heilszeit. Dem entsprechen dann geschichtsphilosophische Stufen- oder Steigerungslogiken, die die Moderne als *Klimax* darstellen, oder als *Antiklimax* in einer entsprechenden Verfallsgeschichte. So gesehen entfaltet das Schema auch eine *narratologische* Orientierungs- und Strukturierungsfunktion für entsprechende «big histories» (von HEGEL über MARX/ENGELS bis zu K. LÖWITZ und W. PANNENBERG), für umfassende Kulturgeschichten (in der Kultursoziozoologie z.B. G. DUX, E. TROELTSCH) oder theologische Heils- und Unheilsgeschichten (K. BARTH, R. BULTMANN, D. BONHOEFFER, F. GOGARTEN, E. JÜNGEL).

Die (kalkulierte) Vagheit des plausiblen Topos wird seit den 90er Jahren des 20. Jh. verschärft in Zweifel gezogen und erodiert durch gegenläufige Entwicklungen (womit sich die These des Agons bestätigt): dem «return of religion», dem «religious turn», der «neuen Religiosi-

tät», «Remythisierung» etc., angesichts (des Gewährwerdens) der Präsenz von «Religion» in verschiedensten Facetten in der modernen (oder spätmodernen) Welt. Rhetorisch formuliert scheint «die» Säkularisierungsthese stets auch ihren Antagonisten zu provozieren, sei es bereits im Pietismus oder in der Romantik, sei es in der Spät- oder Postmoderne. Im Rückblick erscheint der heiße Streit um die S. (als emanzipatorische Pathosformel oder als Kategorie historischer Illegitimität der Neuzeit) als Episode eines emphatischen Agons zur Selbstverortung und -aufklärung der Moderne im Übergang zur Spätmoderne – als verspätete Krisisfigur, in der die Spätmoderne sich der Wertung ihrer Herkunft zu vergewissern sucht.

II. Abgrenzungen. So plausibel die These klingt, S. sei eine geschichtsphilosophische Metapher für die (historisch vermeintlich präzise zu fassende) Säkularisation – wird sie allerdings um so problematischer, je genauer man dem Geflecht von Sprachgeschichten nachgeht. Dabei scheinen einerseits im Lateinischen die Ausdrücke *saeculum* und *saecularis* mit der kirchenrechtlichen *saecularisatio* und der staatskirchenrechtlichen *saecularisatio* verflochten zu werden, andererseits haben «Welt» und «Verweltlichung» eine zumindest im Deutschen teilweise selbständige Bedeutungsgeschichte. Daher wäre die einlinige Herleitung eine Verkürzung der sprachgeschichtlichen Mehrdimensionalität des (entsprechend komplexen und unbestimmten) Gebrauchs von S.

Verweltlichung: Der bereits seit Mitte des 17. und im 18. Jh. gebräuchliche (begriffsgeschichtlich vermutlich von der «S.» unabhängige, problemgeschichtlich allerdings eng verwandte) Ausdruck der «Verweltlichung» [4] (als Substantivierung des zuvor geläufigen intransitiven Verbums; erst im 19. Jh. als «Übersetzung» von S.) bezeichnet in der protestantischen Theologie die Vermischung der religiösen Funktion der Kirche mit anderen, maßgeblich politischen, so etwa die Lasterhaftigkeit des Klerus oder den Abfall der Christen, jedenfalls einen Distanzverlust der Kirche bzw. der Christen gegenüber der Welt. Er fungiert damit als Metapher der Verunreinigung, des Verfalls oder des Niedergangs (z.B. im Blick auf die Renaissance), und konnte im 19. Jh. radikal kirchenkritisch zugespitzt werden (F. OVERBECK).

Der Ausdruck «verweltlichen» wurde in geschichtsphilosophischer Fassung von HEGEL geprägt. Sofern die weltgeschichtliche Funktion des Christentums in der Versöhnung von Begriff und Realität bestehe, dürfe es weder in der Welt aufgehen noch im Gegensatz zu ihr stehen – was beides im Mittelalter der Fall gewesen und erst durch die Reformation überwunden worden sei. Soweit wird auch hier der Topos des Verfalls gebraucht. Anders hingegen im Blick auf den Protestantismus, der die «wahre Verweltlichung» des Christentums darstelle. R. ROTHE etwa versteht S. als «Verweltlichung».

«Verweltlichung» ist in kirchengeschichtlichem Zusammenhang älter als der terminologische Gebrauch der Säkularisierungsmetapher [5] – womit die Möglichkeit gegeben ist, daß «S.» (statt Metapher der Säkularisation) eine Übersetzung von «Verweltlichung» sein könnte. [6] Dieses Verhältnis ist sprachgeschichtlich bisher nicht eindeutig geklärt. Wesentlich ist aber, daß «verweltlichen» (im Unterschied zu «säkularisieren») *transitiv*, *reflexiv* und *intransitiv* verwendet werden kann, also als bestimmter Akt und als Ereignis- bzw. Geschehenszusammenhang. Diese Unbestimmtheit ermöglicht eine Ausweitung der Verwendung, wie sie dem Säkularisierungsbegriff erst im Laufe seines über den

Rechtskontext hinausgehenden Gebrauchs zu eigen werden wird. Signifikant für die relative Eigenständigkeit der <Verweltlichung> ist ihr intransitiver Gebrauch, der vom rechtlichen Hintergrund unabhängig zu sein scheint und sich an der theologischen Differenz zur <Welt> (im Sinne von deren Sündhaftigkeit) orientiert. Angesichts der Einsicht in die höhere Komplexität der Problemgeschichte (gegenüber der zu engen Begriffsgeschichte von <S.>), ist die Debatte der zweiten Hälfte des 20. Jh. zu revidieren [7] – allerdings erst, wenn die von ZABEL begonnene Arbeit weitergeführt wird.

H. Zabel stellt die Geschichte von S. vor dem Hintergrund der <Verweltlichung> erst ab EICHENDORFF dar (anhand von <Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und der Klöster in Deutschland>, 1818). [8] Zu berücksichtigen wäre u. a. auch dessen <Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands>, in der die <Verweltlichung> ohne geschichtsphilosophischen Zusammenhang *literatur- und sprachgeschichtlich* zur Schematisierung der Entwicklung des <modernen Dramas> verwendet wird. [9]

Dechristianisierung [10] / *Entchristlichung* / *Desakralisierung*: <Dechristianisierung> und <Entchristlichung> sind keine im deutschsprachigen Diskurs entstandenen Begriffe, sondern die Übersetzung des französischen <déchristianisation/déchristianiser>, die in den religionspolitischen Auseinandersetzungen der Französischen Revolution geprägt wurden. Sie bezeichnen dort v. a. die Gewalt der Bürger gegen den Klerus bis zur Hinrichtung, den Raub von Kirchengütern und die Zerstörung von kirchlichen Gebäuden. Übertragen kann er auch für den teils gewaltsamen teils freiwilligen Traditionsabbruch verwandt werden, der damit einhergeht. <Positiv> bezieht er sich auf die Rhetorik des Vernunftkultes der Revolution. Eingang in die deutsche Sprache findet er vermutlich im Rahmen der polemischen Auseinandersetzungen um die Französische Revolution. Im 19. Jh. kann er dann als Vorwurf <liberaler Entkirchlichung> fungieren. [11] In der wissenschaftlichen Diskussion der Gegenwart hingegen wird er regulativ neutral gebraucht als spezifizierende Ergänzung zur S. [12] In entsprechender Analogiebildung dient die <Rechristianisierung> als moderne und spätmoderne Gegenbewegung (im Anklang an <Revival>, <Awakening> und <Réveil>).

Säkularismus: V. COUSIN hatte im 19. Jh die <secularisation> als Enttheologisierung der Philosophie gefordert. [13] Parallel wird in London von G.J. HOLYOAKE die <Secular Society> gegründet, in der <secularism> als humanistischer Programmtitel diente für eine im staatlichen Raum religionsneutrale Wohlfahrtstätigkeit, die im Zuge ihrer Etablierung dezidiert religionskritisch formuliert wurde. Erinnerungswert ist dies, weil es der Hintergrund der theologischen Kritik am Säkularismus ist, wie sie seit 1928 (Tagung des Internationalen Missionsrats in Jerusalem) belegbar ist. [14] <Säkularismus> gilt seitdem als Ausdruck für die <Entchristlichung der modernen Menschheit> und wird von christlicher Seite als Ausdruck des Kampfes aufgefaßt und entsprechend angegriffen. F. GOGARTEN unterscheidet später kritisch den Säkularismus von der (legitimen) S. [15], und zwar in sachlicher Nähe zu R. BULTMANN <Entmythologisierungsprogramm> und zu D. BONHOEFFERS <nichtreligiöser Interpretation religiöser Begriffe> [16].

B. Sachbereiche. I. Unterscheidungen. Im hermeneutischen und rhetorischen Horizont ist es notwendig, die Verwendung des Ausdrucks <S.> und die damit bezeichneten Sprachvollzüge hinsichtlich ihrer *Perspektivität* zu

unterscheiden – erst dann kann sich die Wahrnehmung der Verwendungen ausreichend orientieren. Als zur Orientierung hilfreiche Unterscheidung seien vorgeschlagen: a) S. wird v. a. *transitiv* verwendet, im Unterschied zur Verweltlichung, die *intransitiv* und reflexiv gebraucht werden kann. b) Sie kann *pro und contra* (sic et non) also affirmativ oder kritisch verwendet werden, wogegen sich die Versuche zur neutralen Verwendung abgrenzen. Die Perspektiven *pro und contra* S. finden sich c) *in und außerhalb* der (christlichen) Theologie. d) Orientiert man sich am Rechtsbegriff (wie z. B. M. WEBER [17]), kann S. *deskriptiv* verwandt werden, nach Maßgabe der (vermeintlich neutralen) <Umsetzung einer identischen Substanz> aus religiösem in einen nicht-religiösen Kontext, oder *präskriptiv* bis normativ. e) Zudem ist die Bezugnahme derart komplex, daß stets nach <dem Gemeinten> zu fragen ist. So kann der Ausdruck sich auf *Substanzen* (Güter etc.) beziehen und/oder auf <ideelle> mentale *Gehalte* (Relationen o. ä.), auf politische, juristische, soziale, ökonomische, religiöse oder sprachliche *Prozesse* etc. Was der Ausdruck meint, ist in diesem Fall prägnant eine Frage seiner Verwendung – und damit seiner Rhetorik.

II. Orientierungsmodell zum Verständnis des Ausdrucks <S.> Problemgeschichtlich kann man sich an einem phänomenologischen Modell orientieren. Grundlegend ist a) die Differenz zweier *Ordnungen*, sei es kirchlich/weltlich, oder die zweier Rechtsbereiche. Säkularisation ist b) im kirchenrechtlichen Zusammenhang der Übergang *in* einer Ordnung (der Person des Geistlichen vom Kloster in eine nicht monastische Lebensform). Erst auf diesem Hintergrund geht es c) um den Übergang von einer (kirchlichen) zu einer anderen (staatlichen) Ordnung (per juristischer Neuordnung etwa der Kirchengüter). Dadurch kann S. zur Figur für d) die Entstehung einer neuen Ordnung in Ablösung einer alten Ordnung werden, und e) eine Interpretationsfigur für die Ausdifferenzierung der Ordnungen im Horizont von deren Pluralisierung in der Neuzeit. Vom Ort der so entstandenen Ordnungen geht es retrospektiv um die Herstellung bzw. die Genese der neuen Ordnung der Neuzeit bzw. Moderne, die je nach Perspektive affirmativ, kritisch oder regulativ neutral dargestellt werden kann.

III. Vortermnologischer Sprachgebrauch. Als unbestimmter Hintergrund für <S.> ist auf *saeculum* als Welt oder enger als die Zeit der Welt, bzw. noch enger als bestimmte Epoche (Zeitabschnitt) hinzuweisen, bzw. auf das Adjektiv *saecularis*. Im *christlichen* Sprachgebrauch kommt eine (unterschiedlich starke) *Wertung* auf: *diese* Welt ist noch nicht die kommende (apokalyptischer Hintergrund), der <Fürst dieser Welt> ist der Teufel (Paulus). Sie gilt seit AUGUSTINUS als Theologumenon der zwei *civitates*: <diese Welt> als eine inferiore Welt, die im Vergehen begriffen und zu meiden sei (mit manichäischem Hintergrund). Den Rahmen bildet die Spannung von geistlicher und weltlicher Herrschaft, die spätestens seit dem Mailänder Edikt von Konstantin das Mittelalter durchzog, verdichtet im Investiturstreit. Diese Konstellation ist a limine rhetorisch valent, sofern sie öffentlich, juristisch und politisch agonal verfaßt ist und stets mit religiösen Grundfragen (Fürst dieser Welt, Reich Gottes etc.) konnotiert wurde.

IV. Aspekte der S. I. S. kirchenrechtlich/kanonistisch. 1. Das Adjektiv *saecularis* bezeichnet im theologischen Kontext das Leben in der Welt gegenüber dem im Kloster, bezogen auf den Klerus (nicht notwendig pejorativ,

aber inferior). 2. Das Substantiv *saecularisatio* steht kanonistisch (nachgewiesen für das Ende des 16. Jh. [18]) für den rechtmäßigen Übergang des Ordens- zum Stand des Weltgeistlichen (Austritt/*transitus* von *regulares* zu *canonicos* als Mitglieder der Dom- bzw. Kapitelskapitel). Dieser reguläre Übergang ist *nicht* pejorativ konnotiert. Wenn ein Ordensgeistlicher regelwidrig <in die Welt zurückkehrt>, also den Orden verläßt, heißt es *apostasia* oder *ejectio*. [19] Die Überführung von Kirchengütern in Staatsgüter (*bona ecclesiastica* und *bona saecularia*) kennt das kanonische Recht auch, nennt sie allerdings *nicht saecularisatio*, sondern *profanatio* oder *alienatio*. [20] Der grundlegende Dualismus von *regularis/saecularis* ist *nicht* identisch mit den soteriologischen Dualen von himmlisch/irdisch oder geistlich/fleischlich, denn auch der <säkulare> Geistliche ist weiterhin Geistlicher. Es geht um einen Übergang *im Rahmen der Kirche*, nicht über sie hinaus.

2. S. staats(kirchen)rechtlich. <Säkularisation> im staatskirchenrechtlichen Zusammenhang ist *nicht* eine Übertragung von *saeculum/saecularis* (das wäre eher die Verweltlichung), sondern der *saecularisatio*, indes mit signifikantem Bedeutungswandel: der Einziehung bzw. dem Übergang von Kirchengütern aus kirchlicher in staatliche Hand, in Konsens bzw. Einigung zwischen Staat und Kirche, oder aber offensiv seitens des Souveräns im Dissens. Rhetorisch formuliert liegt eine Metapher zum Übergang des Ordensgeistlichen in den Stand des Weltgeistlichen vor, eine *analoge* Relation (*analogia relationis*) zwischen dem Stand einer Person und dem Eigentumsrecht auf Güter. *Saecularisatio/saeculariser* in diesem übertragenen Sinne ist bisher in den Verhandlungen über den Westfälischen Frieden am 8.5.1646 vom französischen Gesandten belegt [21], in diesem Fall allerdings als Übergang von *römisch-katholischem* Kirchengut in *evangelische* Hände (mit der anti-evangelischen Spitze, das sei eine *saecularisatio*, weil die Evangelischen nicht Kirche seien). Der übertragene Gebrauch findet sich allerdings schon früher und zwar pejorativ.

Rhetorisch bemerkenswert ist die *bleibende Ambivalenz* (mit Dominanz der negativen Komponente) der staats(kirchen)rechtlichen *saecularisatio*, weil die *quaestio juris* dieses Prozesses zweifelhaft war und blieb. Zwar hatte der Kaiser als *summus advocatus* der Kirche Verfügungsgewalt über die *ecclesiastica bona*, aber: 1. der Untergang der Klöster durch ihre Säkularisation, 2. die Aufhebung der reichsrechtlichen Funktion der geistlichen Fürstentümer (nicht durch die Verfassung des Heiligen Römischen Reiches gedeckt), 3. deren Mittellosigkeit (auch das Bischofsgut wurde eingezogen), und 4. die Folgen der erheblichen Verluste an materiellem und immateriellem Kulturgut erschienen auch an zeitgenössischen Verfassungsgrundsätzen gemessen als problematisch, wenn nicht illegitim.

Kultur- und spezifischer rechtsgeschichtlich handelt es sich um die Konstitution einer neuen Ordnung kraft eines <souveränen> Aktes mit entsprechenden Ausschließungen und Verlusten. Die Rechtsgrundlage und damit die Legitimitätsfrage ist juristisch nur im einzelnen zu klären (wenn überhaupt), da es sich i. d. R. um einen <außerordentlichen> Akt handelt, der meist erst ex post auf seine Rechtmäßigkeit hin befragt wurde.

3. S. geschichtsphilosophisch und -theologisch. HEGEL verwendet die Säkularisierungsmetapher nicht, sondern den unbestimmteren Ausdruck der Verweltlichung, einerseits kritisch (<Vorlesungen über die Geschichte der

Philosophie>) in traditioneller Weise mit Bezug auf die Verweltlichung der Kirche in Mittelalter und Renaissance; andererseits affirmativ (<Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte>) auch durchaus traditionell mit Bezug auf die Reformation, mit der das Christentum zum Prinzip der Weltgestaltung entgegen der mittelalterlichen Antithetik geworden sei. Das rhetorische Schema ist eine Teleologie, ein Progressionsmodell und damit eines der Befreiung (<Fortschritt in der Geschichte der Freiheit>). [22] Die entsprechende Rhetorik ist von bestechender Emphase: <Der Himmel des Geistes klärt sich für die Menschheit auf mit der Beruhigung der Welt zur Staatsordnung [...]. Man hat das Grab, das Todte des Geistes, und das Jenseits aufgegeben. Das Princip des *Dieses*, welches die Welt zu den Kreuzzügen getrieben, hat sich vielmehr in der Weltlichkeit für sich entwickelt: der Geist hat es nach außen entfaltet und sich in dieser Aeuberlichkeit ergangen. Die Kirche aber ist geblieben und hat es an ihr behalten; doch auch in ihr ist geschehen, daß es nicht als Aeuberlichkeit in seiner Unmittelbarkeit an ihr geblieben, sondern verklärt worden ist durch die *Kunst*.> [23] Das dialektische Schema der Entäußerung des Geistes in die Welt hat Hegel an der Offenbarungslehre entwickelt – und damit gewinnt die Verweltlichung eine heilsgeschichtliche wie universalgeschichtliche Dimension. Die Legitimierung der Weltlichkeit der Welt bestimmt in dieser Tonlage noch die Theologie des 20. Jh. (selbst in den Spätformen der dialektischen Theologie bei E. JÜNGEL). [24] Nur an dem Fortgang, der Verweltlichung der Religion in die Kunst, scheiden sich die Geister von konfessioneller und neu-protestantischer Theologie.

Im Zuge der Umbesetzung (oder Transformation) der theologischen Heilsgeschichte durch die Geschichtsphilosophie Hegels (und ihre Nachfolger im Links- wie Rechtshegelianismus, LÖWTH) wurden entsprechende *Geschichtstheologien* ausgebildet, die die S. positiv besetzen, zumindest soweit sie Hegel folgen. Maßgeblich dafür und rhetorisch bemerkenswert ist R. ROTHE, der dem Verhältnis von Staat und Kirche eine steigerungslöbliche Dialektik zugrundelegt. Der säkulare Staat (der als solcher <gegenwärtig> vorausgesetzt wird) wird danach final entsäkularisiert – in dem Maße, wie die Kirche säkularisiert werde. Kirche und Staat gehen also final ineinander auf in einer dialektischen Durchdringung und Aufhebung. Seine teleologische Geschichtstheologie läuft auf eine finale <S.> der Kirche hin im dritten *saeculum* der Vollendung/des Geistes. Historische Möglichkeitbedingung dafür sei die Christianisierung des Staates. Erst indem er *entsäkularisiert* und *verchristlicht* wird, kann er die Aufhebungsform der Kirche sein und werden – die durch diesen christlichen Staat *säkularisiert* werden kann und soll: <Während in dem Prozesse der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers oder des christlichen Prinzips auf der einen Seite die Kirche sich immer vollständiger ausbaut, christianisiert diese selbst auf der anderen Seite allmählich den Staat und entsäkularisiert ihn.> [25] Manifest zeigt sich hier (ex post) keine <funktionale Ausdifferenzierung>, sondern eine *finale Entdifferenzierung* als eschatologische Synthesis von Kirche und Staat nach Maßgabe von Struktur und Semantik der Religion. [26]

Bemerkenswert ist, wie in anderem Zusammenhang ein vergleichbares Schema von E. TROELTSCH gebraucht wird: <Das natürliche Sittengesetz des Weltlebens bekommt die übernatürliche Seele der christlichen Weltüberwindung, und die Arbeit im Beruf wird vom Fürsten

und Soldaten bis zum Dienstknecht und Henker als ein Liebedienst konstruiert, den der Einzelne als weltlicher Berufsmensch seinen Mitmenschen aus christlicher Selbstverleugnung leistet. Damit ist die christliche Ethik allerdings säkularisiert, aber auch das Säkulum vergeistlicht.» [27]

In Rothe verwandter Weise hat der Tübinger Theologe F. CHR. BAUR [28] das Judenchristentum des Petrus gegen das Heidenchristentum des Paulus gesetzt und beider Aufhebungsgestalt im johanneischen Christentum gefunden. Nach diesem Hegelschen Schema periodisierte er die Geschichte des Christentums in eine Blütezeit des Mittelalters, in eine Verweltlichung seit der Reformation mit dem Ziel einer Aufhebung in der dritten Zeit, die er in seiner Gegenwart anheben sah. Mit dieser Dialektik kann die Verweltlichung stets als Episode integriert und damit der Agon final «aufgehoben» werden.

Während die Linkshegelianer die Verweltlichung als Ende des Übels der «Religion» verkürzen und damit die Hegelsche Aufhebung negationslogisch reduzieren (ähnlich wie gelegentlich noch heute vertreten als bloßes Ende der Religion; diese Rhetorik der Überwindung oder Endigung zählt zum klassischen Repertoire der Religionskritik), wird in den hermeneutischen und soziologischen Fortschreibungen die Komplexität des Problemzusammenhangs gewahrt – in der für die wissenschaftliche Rhetorik exemplarischen Figur regulativer Neutralität, die sich bei näherer Betrachtung als durchaus nicht neutral erweist. W. DILTHEY fragt in «Das Wesen der Philosophie» von 1907 [29]: «Nach welchen gesetzlichen Verhältnissen transformiert sich die religiöse oder künstlerische in die philosophische Weltanschauung?» [30] Die Rhetorik des Endes der Religion wie die chiliastische Teleologie ihrer Aufhebung werden von ihm im Gestus der nüchternen Distanz neutralisiert durch das Modell der «Transformation» – mit der kritischen Pointe, daß die «Umsetzung» der religiösen Weltanschauung in eine philosophische scheitert. [31] In der Theologie wurde die Kirchengeschichte im 18. Jh. «verweltlicht», aber Dilthey kann auch noch traditionell von der «Verweltlichung der Kirche im Mittelalter» sprechen. Das *intransitive Verweltlichen* z. B. von Literaturformen nennt er «gleichsam eine Säkularisierung» [32], das *aktiv-transitive* hingegen *Säkularisieren* wie in TURGOTS Versuch einer enttheologisierten rationalen Universalgeschichte. [33] Die *Rhetorik* seines Gebrauchs von Verweltlichen/Säkularisieren ist nicht emphatisch oder polemisch, sondern neutral im Sinne einer Interpretationskategorie [34], oder im Geiste einer historistischen Skepsis mit dem Gestus einer distanzierten Freiheit. [35]

In historischer Perspektive stellt sich aus der Zuschauerdistanz das Drama der Neuzeitgenese als Prozeß der Immanentisierung dar (der gegenüber der Historikerstandpunkt bemerkenswert extern erscheint). J. BURCKHARDT notiert dies programmatisch im rhetorischen Gestus der Distanz: «Das Christentum ist für unsern Standpunkt in die Reihe der rein menschlichen Geschichtsepochen eingetreten; es hat die Völker sittlich groß gezogen und ihnen endlich die Kraft und Selbständigkeit verliehen, sich fortan nicht mehr mit Gott, sondern mit dem eigenen Innern versöhnen zu können.» [36] Der einst historisch präzise Sinn der Säkularisation als Verstaatlichung von Kirchengütern wird anscheinend ex post auf den Prozeß der S. zurückbezogen und deren Komplexität so reduziert, daß sie als eine bereits abge-

schlossene Episode interpretiert wird, mit der feinen Implikation des Endes des Christentums. Die Rhetorik historischer Neutralität erweist sich so als durchaus agonal und parteiisch mit einer impliziten Teleologie der Immanentisierung.

Daß es in Fragen der S. keine neutrale Zuschauerdistanz gibt, sondern jede Äußerung schon die eigene Perspektive anzeigt und das Thema stets rhetorisch geprägt ist, weil jeder Sprecher noch *im* Prozeß steht und sich nicht nicht zu ihm verhalten kann, zeigt auf andere Weise K. LÖWITH mit seiner engagierten These von der Genese der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie. Das Fortschrittsideal sei die Immanentisierung der theologischen Heilsgeschichte, ein Säkularisat der Eschatologie. [37]

Darüber hinaus geht A. GEHLEN mit seinem Theorem der Posthistoire, indem er die erste S. von der zweiten S. (S. zweiter Potenz) unterscheidet. [38] Die «Utopien vom neuen Menschen» brechen zusammen, der Fortschrittsgedanke werde säkularisiert, an Stelle dessen treten Gesellschaftssystem, Technik und Wissenschaften, d. h. die neue Situation der Posthistoire. In ihr werde das Pathos des Neuen abgelöst mit einer Tendenz zum Wertverlust. Das wissenschaftliche Weltbild provoziere antagonistisch die Kompensation *durch* Religion, was zu einer Stabilisierung *der* Religion führe. Diese Problemgeschichte führen die spät- oder postmodernen Debatten um die Wiederkehr der Religion und die *deseccularization* weiter, im Anschluß an HEIDEGGER u. a. H. G. GADAMER, G. STEINER und G. VATTIMO und im Anschluß an HUSSERL J.-L. MARION, P. RICOEUR, E. LEVINAS und H. BLUMENBERG, bzw. in Abgrenzung dazu J. DERRIDA. [39]

Die Einstellung Pro und Contra S. steht schließlich *quer* zur Position inner- oder außerhalb des Christentums. «Vom Christentum aus» gesehen verschärft sich das Problem, weil es um die Frage der Transformation des Christentums in der Moderne und damit in der eigenen Gegenwart geht. Die Rhetorik wird schärfer als aus histori(sti)scher Distanz. Aus der (seit Dilthey) beschreibenden Figur wird ein *Topos des Kampfes*, gegebenenfalls unter Gleichsetzung von Neuzeit, Moderne und Aufklärung mit S., «Selbstverwirklichung», Autonomie und Entchristlichung. Die Funktion wandelt sich also von einem plausiblen, vergemeinschaftenden Topos zu einem, an dem sich Wege und Geister scheiden, wenn sie nicht im Konflikt aneinander geraten. F. OVERBECK wiederholt exemplarisch eine klassisch kulturkritische Opposition in religiös engagierter Perspektive. Er opponiert im Namen des Urchristentums gegen das «verweltlichte Christentum» und sieht diese Tendenz in der ganzen Kulturgeschichte (was entsprechend von NIETZSCHE begrüßt wurde). Theologie selber sei schon «nichts anderes als ein Stück der Verweltlichung des Christentums». [40]

Im deutlichen Gegensatz dazu meint E. HIRSCH, die Moderne des Christentums bestehe in der «Überführung von christlichen [...] Anschauungen in die Denkformen der autonomen Vernunft». [41] Dieser Antagonismus dominiert den Streit zwischen liberaler und dialektischer Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh., in der sich v. a. K. BARTH [42] und R. BULTMANN [43] gegen die liberale Tradition R. Rothes wenden. In der Regel hat die Theologie im Gefolge dessen kritisch die S. als Verfall der christlichen Traditionen zurückgewiesen. [44] Eine differenzierte Position in diesem Streit formuliert F. GOGARTEN (s. o.). Bemerkenswert ist, wie plural die Positionen pro und contra in der Theologie

sind, woran sich die integrative und katalysatorische Funktion dieses Topos zeigt. [45]

4. *S. kulturtheoretisch/soziologisch*. E. TROELTSCH (wie Ritschl und Harnack) wendet sich gegen OVERBECK und E. v. HARTMANN, die beide den Neuprottestantismus als illegitime Verweltlichung kritisieren (als chronische und im Anklang an die Gnosis als «akute Verweltlichung») – woran sich die entsprechende Kritik seitens der «Dialektischen Theologie» anschließt. Der Streit geht emphatisch um Affirmation oder Ablehnung der «Verweltlichung», genauer, ob das Christentum «asketisch» weltverneinend oder legitim weltlicher Kulturprotestantismus sei. Dabei sieht Troeltsch die zwispaltige Stellung des Protestantismus in dieser Konstellation. Er habe einen «Doppelcharakter, den Charakter einer religiösen Neubildung von spezifisch religiöser Art und den Charakter des Bahnbrechers und Hervorbringers der modernen Welt, die von ihm teils unmittelbar durch seine religiöse Idee, teils mittelbar durch seine allmähliche Attraktion der modernen Kulturelemente geschaffen worden ist, bis sich auch in ihr wieder die Entzweiung der religiösen und allgemeinen Kulturbewegung einstellte». [46] Seit dem englischen Independen-tismus entstand der Liberalismus als Anerkennung der rein weltlichen Natur des Staates («Säkularisation des Staates») [47] – und demgemäß die «Säkularisation des religiösen Individualismus». [48] Wenn der religiöse Hintergrund dessen verloren wird, bleibt nur noch ein Individualismus, wie Troeltsch ihn im Liberalismus findet. So kommt es im Kapitalismus zur «Säkularisation des altreformierten Geschäftsgeistes». [49]

Die «Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion» [50] neuprotestantischer Prägung hat Troeltsch allerdings (in «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit») *nicht* als Verweltlichung oder S. verstanden, vielleicht um das «Neue» des Neuprottestantismus nicht in dieser Weise als «abhängig», sondern als endogenen Prozeß zu interpretieren. [51] Allerdings versteht er diese Entwicklung als «Emanzipation» von der altprotestantischen Askese. [52] So sei der Protestantismus einer (aber auch nur einer) «der Väter der modernen Kultur» [53], maßgeblich im Bereich des Geschichtsdenkens. Beteiligt ist sei an der S. als *Enttheologisierung* der Ethik und der Staatslehre, wodurch ganze Lebensbereiche sich aus ihrer religiösen Bindung lösen konnten. Dabei wird (wie bei Weber und Dilthey) der Begriff «S.» weitgehend synonym mit «Verweltlichung» verwendet – in Aufnahme des kirchengeschichtlichen intransitiven Verbuns. [54]

Mittels der Säkularisierungsmetapher interpretiert M. WEBER die Prozesse kultureller Horizontverschiebungen, die sich am Wandel der Sprache, der Einstellungen und der Institutionen zeigen. Insofern dient die Metapher als kulturhermeneutisches Modell. Gleichwohl ist Webers Position auch ein Beispiel für die Rhetorik eines teleologischen wissenschaftlichen Dogmas, gerade im Kontext seiner «Entzauberungsformel»: «Machen wir uns zunächst klar, was denn eigentlich diese intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik praktisch bedeutet [...]: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche

Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.» [55] Nicht ohne Anklang an die religionsgeschichtlich vertraute Figur von der alten und der neuen Welt, vom vergehenden und kommenden Zeitalter, wird hier der Welt der Wilden die der Wissenschaft *teleologisch übergeordnet*.

Ausgangspunkt für die neuere Diskussion ca. seit den 60er Jahren des 20. Jh. ist H. LÜBBES [56] These von der metaphorischen Verwendung des historischstaatsrechtlichen Säkularisierungsbegriffs – und zwar in der rhetorischen Funktion als kulturelle Emanzipationsformel (1965). Nach Lübbe ist S. als geschichtsphilosophische bzw. -theologische und im Gefolge derer als ideengeschichtliche oder kulturtheoretische Deutungsfigur ein übertragener Gebrauch des staatskirchenrechtlichen *Terminus* der Säkularisation [57], der die «Enteignung kirchlicher Besitztümer durch den Staat» oder die «Übertragung kirchlicher Eigentümer auf staatliche Träger» bezeichnet, maßgeblich im Reichsdeputationshauptschluß von 1803, erstmals im Westfälischen Frieden von 1648 [58], dann in der Französischen Revolution, in Italien im Zuge der Konstitution des Nationalstaates (1860–70) oder in Rußland in der Oktoberrevolution. Der These hat sich H. BLUMENBERG (1966) mit der kritischen Wendung angeschlossen, daß im Gebrauch dieser Metapher der historischen Beweislast der inhärenten Enteignungsthese und der rhetorischen Implikation der Illegitimität nicht Rechnung getragen werde, weswegen er für einen Verzicht auf die Säkularisierungsmetapher plädiert.

Der Streit um die kulturelle Transformation der Religion, des Christentums ist unvermeidlich ein Streit um die theologischen Implikationen der Politik und die politischen der Theologie, spätestens seit Augustinus, verschärft im Investiturstreit, d. h. Religion und Staat haben ein Verhältnis, das bis zum Konflikt eskalieren kann. Diese Verschärfung manifestiert sich im Streit um die S. als politisch-theologischer Begriff. Provoziert wurde der Streit von C. SCHMITTS These: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.» [59] Im Ausnahmezustand zeige sich der Souverän, der dadurch definiert sei, über selbigen zu entscheiden. Das anthropologische und kulturtheoretische Schema im Hintergrund ist das von Freund und Feind – das nicht nur die politische Rhetorik reguliert. [60]

H. Blumenberg hingegen argumentiert grundsätzlich ablehnend gegen die Säkularisierungsthese, maßgeblich diejenige E. Voegelins, C. Schmitts und am Rande auch gegen die Affirmation der S. seitens mancher Theologen wie F. Gogarten und R. Bultmann, und zwar mit dem Argument, sie impliziere einen historischen Substantialisierung der «Umsetzung» [61] von Gehalten, mit der Implikation von historischen Eigentumsverhältnissen (wie historischer Rechtstitel) und entsprechenden Verschuldungsverhältnissen, womit die These der Illegitimität der Neuzeit impliziert wurde [62]: «Insofern ist das Säkularisierungstheorem, soweit es nur aus theologischen Prämissen verstanden werden kann, seiner geschichtlichen Stellung nach so etwas wie ein letztes Theologumenon, das den Erben der Theologie das Schuldbewußtsein für den Eintritt des Erbfalls auferlegt.» [63] Weder hat sich diese Ablehnung der Säkularisierungsmetapher durchgesetzt, noch ist Blumenbergs begriffsgeschichtli-

che Verortung haltbar – was nichts daran ändert, daß in seiner Arbeit zur Genese der Neuzeit Horizonte eröffnet wurden, die neues Licht auf den Prozeß der Moderne gewährt haben, nicht zuletzt auf seine sprachphänomenologischen und rhetorischen Aspekte. An Blumenbergs Studie zeigt sich mit besonderer Prägnanz, wie der Streit um die S. einen Sitz im Leben voller Affekte hat, weil und sofern es um die Legitimität des Horizonts der Neuzeit und der eigenen Perspektive geht. Um die Legitimität der Neuzeit (resp. der S.) wird gestritten, um die der eigenen Einstellung zu erweisen. Daher ist die ‚Legitimität der Neuzeit‘ maßgeblich ein rhetorisch zu analysierendes Dokument des genannten Agons: «Die Rede von der ‚Legitimität der Neuzeit‘ ist nur verständlich, sofern es deren Bestreitung gibt.» [64]

5. S. sprachphänomenologisch/rhetorisch. H. LÜBBE hatte seine Studie zur S. im Anschluß an BLUMENBERGS ‚Paradigmen zu einer Metaphorologie‘ programmatisch enden lassen mit einem Ausblick auf die ‚Säkularisierung‘ als metaphorologisches Schema [65]: In literatur- und sprachgeschichtlichen Untersuchungen, «welche die Metaphorä der religiösen Topoi in andere Bereiche verfolgen», bezeichne sie «nichts anderes als die metaphorisch konsequente Einsetzung nicht-religiöser Gehalte in religiös präformierte Aussagen bzw. Aussagensysteme». [66] Blumenberg hatte bereits in seiner Rezension von Bultmanns ‚Geschichte und Eschatologie‘ (1958) [67] dessen Verwendung der Säkularisierungsmetapher kritisiert, weil er die Fortschrittsidee als S. der Eschatologie, bzw. die Kantische Geschichtsanschauung als moralische S. der christlichen Geschichts-teleologie bezeichnete. [68] Blumenberg zufolge werde hier nichts erklärt. Nur Theologen, die diese Transformationen nicht anerkennen könnten, sagen, «es läge ‚Säkularisation‘ vor» und meinten damit «illegitime Aneignung und Entstellung seien im Spiele». [69] Erstaunlicherweise setzt Blumenberg anstelle dessen eine (anthropologisch ermäßigte) Version ‚existentialer Interpretation‘: «Der Historiker und der Philosoph werden fragen müssen, ob nicht elementare Gehalte des menschlichen Selbst- und Weltverstehens sich ebenso in mythischer oder religiöser Gestalt historisch realisieren können wie in dichterischer oder theoretischer Formulierung, so daß z.B. eine philosophische Aussage keineswegs notwendig der Abkömmling einer ihr äquivalenten theologischen sein muß, auch wenn beide in einem geistesgeschichtlichen Raume auftreten.» [70] In diesem Zusammenhang findet sich auch seine zentrale Neuzeitthese: «Wie wir schon im Hellenismus, vor allem aber im Ausgang des Mittelalters beobachten können, hinterläßt eine schwindende Religion eben die Fragen, die sie beantwortet zu haben schien, und zwingt so noch das ihr nachfolgende Denken, Antworten auf diese einmal innervierten Fragen zu geben, die noch nicht oder vielleicht auch überhaupt nicht gegeben werden können. Dieses Wiederbesetzen freigewordener Valenzen ist freilich eine Art ‚Nachfolge‘ noch in der Antithese, eine funktionale Analogie, die materiale Heterogenität durchaus zuläßt. Die These der ‚Säkularisation‘ erfordert also strengere methodische Sicherungen, als bisher erkennbar wurden.» [71]

Ex post erwiesen sich Blumenbergs ‚Sicherungen‘ und die entsprechend scharfe Abweisung des ganzen Säkularisierungsmodells als zu streng. Einerseits ist die Lage pro und contra komplexer als von ihm gesehen, andererseits ist er terminologisch zu restriktiv vorgegangen. Trotz dieser programmatischen Horizontver-

engung war es gerade Blumenberg, der in der Durchführung seiner immer wieder variierten neuzeitgenetischen Studien materialiter der Sprachgeschichte nachgegangen ist.

Als ein prägnantes Paradigma einer rhetorischen Säkularisierungsforschung können bis auf weiteres seine Beobachtungen zum Wandel der einstigen Prädikate Gottes dienen. Blumenberg erörtert den Übergang des Unendlichkeitsprädikats von Gott auf die Welt in Giordano Brunos Kosmologie. «Wenn etwas Säkularisierung zu heißen verdiente, wäre es diese Weltwerdung eines göttlichen Attributs.» [72] Er affirmiert diese Um- besetzung indes nicht vorbehaltlos, sondern geht ihr sprach- und problemgeschichtlich im einzelnen nach. Denn: «Wenn das theologisch freigewordene Attribut gewandert wäre, so jedenfalls nicht, ohne seine Funktion verändert und seine positive Qualität eingebüßt zu haben. Als Ausdruck der Unbestimmtheit dient es eher der Ökonomie und kritischen Selbstbegrenzung der Vernunft als ihrer Suche nach dem metaphysischen Surrogat.» [73] Denn auch in rhetorischen Fragen gilt es, den «Schein der Säkularisierung» [74] zu meiden. «Die Konstanz der Sprache indiziert die Konstanz der Bewußtseinsfunktion, aber nicht die Identität des Inhalts.» [75]

Verwandte Andeutungen zu dieser rhetorikgeschichtlichen Arbeit bietet irritierenderweise ausgerechnet N. LUHMANN, der die (allmächtige) Beobachterposition als eine Übertragung von Gott auf den Menschen beschrieben hat, genauer auf den vergleichenden Kulturtheoretiker, der so unsichtbar und unbeherrschbar werde. [76] Dazu verweist er auf das romantische displacement [77], in dem «religiöse Sinngehalte in andere, vor allem ästhetische, aber auch individuell-biographische Bereiche» verschoben werden [78], etwa in den Transformationen oder -positionen des Paradiesmythos in einen literarischen Topos, der vielfach variiert wird als Eutopie oder Utopie.

Die Beobachtungen Blumenbergs zum Unendlichkeitsprädikat haben paradigmatischen Charakter und könnten auch im Blick auf alle übrigen Attribute Gottes sowie auf die gesamte ‚religiöse Rede‘ ausgeweitet werden. [79] Seine Methode einer historischen Phänomenologie der «Rhetorik der Verweltlichungen» [80] exemplifiziert er an C. Schmitt u. a. und findet im Zuge dessen prägnante Grundsätze für dieses Verfahren: «Als Stilwille sucht die Säkularisierung bewußt die Beziehung zum Sakralen als Herausforderung. Es bedarf eines hohen Maßes an Fortgeltung der religiösen Ursprungssphäre, um eine solche Wirkung zu erzielen [wie Schmitt mit der Souveränitätsthese und der Omnipotenz des Gesetzgebers].» [81] «Die Spannweite der Phänomene sprachlicher Säkularisierung liegt zwischen der begrifflichen Funktion, einen akuten Ausdrucksmangel für einen neu aufgetretenen Sachverhalt zu beheben, und der rhetorischen Funktion, durch betontes Vorweisen der Herkunftsmerkmale Effekte auf dem Spektrum zwischen Provokation und Vertrautheit hervorzurufen» [82]; «Rhetorische Kühnheitsgebote machen das sprachliche Säkularisat von der Anspielung bis zur frivolen Gleichung zum literarischen Stilmittel [zu Fr. Bacon's Paradies]» [83]; so «bezeichnen diese Begriffe [Schöpfung etc.] Ansprüche auf Sinnhaftigkeit und Endgültigkeit, die nach dem Schwund der theologischen Substanz unerfüllt geblieben und der Korrespondenz neuer Besetzungen fähig und bedürftig geworden waren» [84] u. a. In diesem Entdeckungszusammenhang

merkt er an, daß die Gleichzeitigkeit von Toposforschung und Säkularisierungsdebatte nicht zufällig, sondern problemgeschichtlich bedingt sei [85], und entwirft Ansätze einer nicht-substantialistischen, sondern funktional-relationalen Toposforschung.

6. Fazit: Desecularization. N. LUHMANN zieht im Rückblick auf die Säkularisierungsdebatte in seiner späten, zweiten Religionschrift [86] ein Resümee, das durchaus im Sinne BLUMENBERGS ist: «Heute wird dieser Begriff [i. e. ‚S.‘] im wissenschaftlichen Schrifttum kaum mehr verwendet. Er gilt als unbrauchbar. Er faßt zu viele heterogene Traditionen in einem Wort zusammen. Unter Religionssoziologen gilt heute als ausgemacht, daß man zwar von ‚Entkirchlichung‘ oder ‚De-Institutionalisierung‘ oder auch von Rückgang des organisierten Zugriffs auf religiöses Verhalten sprechen könne, nicht aber von einem Bedeutungsverlust des Religiösen schlechthin. Die richtungsbestimmte These der S. wird daher durch die viel offenere, aber auch gänzlich unbestimmte Frage nach dem religiösen Wandel in unserer Zeit ersetzt. Das ermöglicht theoriefreie empirische Forschungen, die aber, bisher jedenfalls, keine klaren, deutungsfähigen Konturen gewinnen.» [87] An die Stelle der S. setzt er dagegen seine eigene Theorie: «Der fragwürdige und umstrittene Begriff der ‚Säkularisation‘ kann [...] durch funktionale Differenzierung definiert werden.» [88] In diesem Modell stellt sich die S. zwar nüchterner dar – aber gleichwohl nicht ohne Emphase der Faktizität: Es sei die Logik moderner Gesellschaften, sich in selbständige Teilbereiche auszudifferenzieren. Damit geht eine Rhetorik der Legitimierung im Gewand ‚reiner Theorie‘ (Analyse und Deskription) einher, sofern diese Logik und mit ihr der historische Prozeß ‚legitim‘ sei. Die Metapher der ‚S.‘ ist ihrer immensen Unbestimmtheit zum trotz oder gerade wegen ihrer rhetorisch valenten Funktion als absoluter Topos unvermeidlich (im Sinne eines irreduziblen Gemeinplatzes der wissenschaftlichen Diskurse). [89] Wie bereits Blumenberg sieht Luhmann im Säkularisierungstheorem allerdings eine Ent- oder Verstellung am Werk: «Wir müssen uns deshalb abschließend fragen, ob der übliche Begriff der Säkularisierung [...] ausreicht oder ob er nicht vielmehr Wesentliches verstellt.» [90] Nur ist damit längst nicht die Arbeit an der kulturgeschichtlichen Funktion dieses Topos erledigt. Die Emphase pro und contra indes zählt mittlerweile zur Episode der Kulturgeschichte des 19. und 20. Jh. – vor allem die These vom Ende der Religion. [91] «Der Eindruck der Vielfalt und Lebendigkeit religiöser Kommunikation, der gegen alle Prognosen des Austrocknens dieses Sumpfes von Mystizismus und Irrationalität, also gegen Comte, sich am Ende unseres Jahrhunderts auch in der Religionssoziologie durchgesetzt hat, ist empirisch wie theoretisch gerechtfertigt.» [92] Diese Einschätzung hat sich auch in der Theologie durchgesetzt, wie F.W. GRAF bemerkt: «Die im 19. Jh. von Repräsentanten eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses formulierte Annahme, daß in ‚der Moderne‘ ‚die Religion‘ abnehme, spiegelt bestenfalls einen modernisierungstheoretischen Dogmatismus mit hoher Empirieresistenz.» [93]

Weniger die Religion als vielmehr die Säkularisierungsthese scheint damit in der Spätneuzeit an ein Ende zu geraten. Daher spricht P.L. BERGER programmatisch von der ‚Desecularization of the World‘. [94] Der Blick zurück zeigt, daß «der Terminus ‚Säkularisierung‘ sich auf Werke von 1950–1960 bezieht. Diese Idee ist simpel: die Modernisierung führt notwendigerweise zu einem

Abstieg der Religion, und zwar in der Gesellschaft und im Bewußtsein der Individuen.» [95] Nur ebendies habe sich nicht bestätigt. «Die Welt heute ist massiv religiös, ist alles andere als die säkularisierte Welt, die vorausgesagt wurde.» [96] Daher wäre die Fortsetzung der Säkularisierungsdebatte die Erforschung der Präsenz der Religion in der Moderne bzw. «des weltweiten Wiedererstehens von Religion». [97] Religionsaffine Grenzsituationen provozieren Rhetorik, ob pro, contra oder nach der S. Für die Rhetorik gilt daher ebenso, was Berger für die Religion erklärt: «Diejenigen, die die Religion in ihren Analysen der gegenwärtigen Verhältnisse vernachlässigen, tun das unter großer Gefahr.» [98]

Anmerkungen:

1 G. Marramao: Art. ‚S.‘, in: HWPh, Bd. 7 (1992) Sp. 1133–1161; W. Conze, H.-W. Strätz, H. Zabel: Art. ‚Säkularisation/S.‘, in: Gesch. Grundbegriffe. Hist. Lex. zur polit.-soz. Sprache in Deutschland, Bd. 5 (1984) 789–829. – 2 F.D.E. Schleiermacher: Hermeneutik, hg. v. H. Kimmerle (1959) 38. – 3 vgl. Zabel [1] 828. – 4 vgl. H. Zabel: Art. ‚Verweltlichung‘, in: HWPh, Bd. 9 (2001) Sp. 1007–1009. – 5 H. Zabel: Verweltlichung/S. Zur Gesch. einer Interpretationskategorie (Diss. masch. Münster 1968) 31ff. – 6 so Zabel, ebd. 26f. – 7 vgl. dazu bereits B. Sauermost: Menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten im Denken H. Blumenbergs als Herausforderung an die neuzeitliche Theol. (Diss. masch. Innsbruck 1986) 81ff. – 8 Zabel [1] 809ff. – 9 J. v. Eichendorff: Werke, hg. von A. Hillich, Bd. 1–3 (1970) Bd. 3, 603, 605, 674, 919f. – 10 F.W. Graf: ‚Dechristianisierung‘. Zur Problemgesch. eines kulturpol. Topos, in: H. Lehmann (Hg.): S., Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (1997) 32–66; M. Ozouf: De-Christianisation. A Critical Dictionary of the French Revolution, hg. v. F. Furet, M. Ozouf (Cambridge u. a. 1989) 20–32; M. Vouelle: Vom Vendémidaire zum Fructidor des Jahres II: Die andere Entchristianisierung, in: H.U. Gumbrecht, R. Reichardt, Th. Schleich (Hg.): Sozialgesch. der Aufklärung in Frankreich, Bd. 2 (1981) 201–228; E.D. Junkin: Rel. versus Revolution. The Interpretation of the French Revolution by German Protestant Churchmen, 1789–1799, 2 Bde. (Austin/Texas 1974); R. Remond: Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in frz. Sprache, in: Concilium 1 (1965) 611–614; M. Vouelle: Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIe siècle (Paris 1997); J. Delumeau: Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?, in: Archives de sciences sociales des religions 40 (1975) 3–20; G. le Bras: Déchristianisation: mot fallacieux, in: Social Compass 10 (1963) 445–452; T. Rendtorff: Von der Kirchensoziol. zur Soziol. des Christentums. Über die soziol. Funktion der ‚S.‘, in: ders.: Theorie des Christentums. Hist.-theol. Stud. zu seiner neuzeitlichen Verfassung (1972) 116–139. – 11 F.J. Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Neunundzwanzig akad. Vorles. (1863) 4 passim. – 12 vgl. H. Lehmann: Dechristianisierung und Rechristianisierung, in: ders. [10] 9–16. – 13 vgl. H. Lübbe: S. Gesch. eines ideenpolitischen Begriffs (1965) 41ff. – 14 M. Schlunk: Die Überwindung des Säkularismus. Die Entchristlichung der modernen Menschheit und die Aufgaben der Weltmission des Christentums (o.J.) 5f. – 15 F. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953) 139; vgl. ders.: Die Kirche in der Welt (1948). – 16 vgl. Lübbe [13] 86ff. – 17 M. Weber: Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus, hg. v. J. Winkelmann (1965) 184f., 284ff., 222; vgl. Zabel [1] 354f. – 18 vgl. J. Papon: Recueil d'arrests notables des cours souveraines de France (1559), hg. v. J. Chenu (Paris 1607) 7; P. Grégoire: Institutiones breves et novae rei beneficiariae ecclesiasticae (Lyon 1592) 10; ders.: Syntagma juris universi (Orléans 1611) 250; G. Devoto, G.C. Oli: Il dizionario della lingua italiana (Florenz 1990) 1747. – 19 Conze u. a. [1] 796, 808. – 20 ebd. 797. – 21 belegt allerdings nur in einer Anm. von J.G. v. Meiern (Hg.): Acta Pacis Westphalicae Publica. Oder Westphälische Friedens-Handlungen und Gesch., Bd. 2 (Hannover 1734) 635; krit. dazu Mar-

ramao[1] 1133f., mit H.-W. Strätz, in Conze u. a. [1] 792–809, bes. 792f. – **22** zu den philosophiegesch. Aspekten der Begriffsgesch. vgl. Marramao [1] Sp. 1133–1161 sowie ders.: Die S. der westlichen Welt (1996). – **23** G.W.F. Hegel: Vorles. über die Philos. der Gesch., in: Sämtl. Werke, Bd. 11, hg. v. H. Glockner (1928) 515. – **24** E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theol. des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (⁵1986). – **25** R. Rothe: Theol. Ethik, Bd. 2 (1845) 322. – **26** ders.: Dogmatik, hg. v. D. Schenkel, Bd. II, 2 (1870) 45. – **27** E. Troeltsch: Gesamm. Schr. (1912ff.) Bd. 4, 210 (allerdings zur »protestantischen Askese«). Vgl. in diesem Sinne Zabel [5] 154f. – **28** F. Chr. Baur: Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus (1833); ders.: Die christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. 1 (1841). – **29** W. Dilthey: Gesamm. Schr., Bd. 5 (¹1982) 339–416. – **30** ebd. 381. – **31** Zabel [5] 126, 130f. (mit Verweis auf Turgot). – **32** Dilthey [29] Bd. 2 (¹⁰1977) 19. – **33** ders. [29] Bd. 1 (1922) 99. – **34** Zabel [5] 132. – **35** Dilthey [29] Bd. 7 (⁸1992) 290f. – **36** J. Burckhardt: Br. (o.O. 1844) 61 (an W. Beyschlag, 14. 1. 1844). – **37** K. Löwith: Weltgesch. und Heilsgeschehen. Die theol. Voraussetzungen der Geschichtsphilos. (1953), in: Sämtl. Schr. Bd. 2 (1983). – **38** A. Gehlen: Die S. des Fortschritts (1967), in: ders.: Einblicke (1978) 403, 409f. – **39** vgl. exemplarisch: J. Derrida, G. Vattimo (Hg.): Die Rel. (1991). – **40** F. Overbeck: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theol. (1873) (²1903) 34; vgl. ders.: Christentum und Kultur, hg. v. C.A. Bernoulli (Basel 1919). – **41** E. Hirsch: Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europ. Denkens (1921) 3. – **42** K. Barth: Die Protestantische Theol. im 19. Jh. (Zürich ³1960) 6–152; ders.: Die Theol. und die Kultur (1928). – **43** R. Bultmann: Die liberale Theol. und die jüngste theol. Bewegung, in: ders.: Glauben und Verstehen I (⁸1980) 1–25; ders.: Gesch. und Eschatologie (³1979). – **44** H. Thielicke: Der Ev. Glaube. Bd. 2, Gotteslehre und Christologie (1973) 180f.; C.H. Ratschow: Säkularismus I, in: RGG³, 5 (1961) Sp. 1288–1296, 1291; F. Delekat: Über den Begriff der S. (1958) 42, 49, 60; W. Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit (²1978) 6, 128 (positiv); ders.: Systemat. Theol., Bd. 1 (1988) 202; Bd. 2 (1991) 9; Bd. 3 (1993) 67. – **45** zur S. der Theol. vgl. N. Luhmann: Die Rel. der Ges. (2000) 301, 306. – **46** E. Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: P. Hinneberg: Die Kultur der Gegenwart, I, 4, 1 (1906/²1909) 254. – **47** ebd. 391. – **48** ebd. 593f. – **49** ebd. 400. – **50** ebd. 426. – **51** ebd. – **52** Zabel [5] 146f. – **53** E. Troeltsch: Die Bed. des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1911) 8. – **54** Zabel [5] 155. – **55** vgl. M. Weber: Wiss. als Beruf (1917/1919), in: Gesamtausg. I/17, hg. W.J. Mommsen, W. Schluchter (1992) 86f., vgl. 100, 109. – **56** Lübbe [13] 23ff.; ebenso M. Stallmann: Was ist S.? (1960). – **57** nicht unumstritten, vgl. Zabel [5]; H. Blumenberg: Legitimität der Neuzeit (²1988) 25ff.; Lübbe [13] 8. – **58** in diesem Sinne schon 1646, mit Illegitimitätskonnotation; Conze u. a. [1] 801f. – **59** C. Schmitt: Politische Theol. (²1934) 49. – **60** ders.: Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen, in: ders.: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 (1963) 79–95; vgl. zur Weiterführung J. Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theol., Bd. 1. Der Fürst dieser Welt. C. Schmitt und die Folgen (München/Paderborn/Wien/Zürich 1983). – **61** vgl. Blumenberg [57] 75f. – **62** ders. [57] Ausg. von 1966, 9–74; Ausg. von ²1988, 11–134 (in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern deutlich erweitert). – **63** ders. [57] 133f. – **64** ebd. 72. – **65** Lübbe [13] 133ff. – **66** ebd. 133. – **67** H. Blumenberg, in: Rez. R. Bultmann, Gesch. und Eschatologie, Gnomon 31 (1959) 163–167. – **68** Bultmann [43] ebd. 75, 77. – **69** Blumenberg [67] 165. – **70** ebd. 165. – **71** ebd. 166. – **72** Blumenberg [57] 88. – **73** ebd. 96. – **74** ebd. 97. – **75** ebd. 98. – **76** Luhmann [45] 313f. – **77** vgl. D. Lacapra: The Temporality of Rhetoric, in: J. Bender, D.E. Wellbery (Hg.): Chronotypes: The Construction of Time (Stanford/Cal. 1991) 115–147; P. Fuchs: Moderne Kommunikation. Zur Theorie des operativen Displacements (1993); L. Ferry: L'homme-Dieu ou le Sens de la vie. Essai (Paris 1996). – **78** Luhmann [45] 319, vgl. 281. – **79** Lit. zur sprachgesch. Forschung: H. Schöffler: Protestantismus und Lit. (1922); W. Binder: Grundformen der Säkularisation in den Werken Goethes, Schillers und Hölderlins, in: ZDPh Sonderh. zur Tagung der dt. Hochschulgermanisten vom 27.–31. 10. 1963 in Bonn, 42–69; G.E. Hübner: Kirchenliedrezeption und Rezep-

tionswegforschung. Zum Überlieferungskrit. Verständnis einiger Gedichte von Bürger, Goethe, Claudius (1969); G. Kaiser: Pietismus und Patriotismus im lit. Deutschland. Ein Beitr. zum Problem der Säkularisation (1961, ²1973); L.W. Kahn: Lit. und Glaubenskrisen (1964); A. Langen: Zum Problem der sprachlichen Säkularisation in der dt. Dichtung des 18. und 19. Jh., in: ZDPh (wie Binder) 24–42; A. Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Stud. zur Dichtung dt. Pfarrersöhne (1958/²1968); L. Zagari: Säkularisation und Privatrel. Novalis, Heine, Benn, Brecht, in: S. Vietta, D. Kemper: Ästhet. Moderne in Europa (1998) 475–508; J. Villwock: Die Sprache – Ein »Gespräch der Seele mit Gott«. Zur Gesch. der abendländischen Gebets- und Offenbarungsrhet. (1996). – **80** Blumenberg [57] 114–134. – **81** ebd. 115. – **82** ebd. 115. – **83** ebd. 116f. – **84** ebd. 119. – **85** ebd. 125. – **86** Luhmann [45] 278–319. – **87** ebd. 278f. – **88** ebd. 126; vgl. N. Luhmann: Die Funktion der Rel. (1977) 225ff. – **89** Luhmann [45] 281. – **90** ebd. 318; vgl. zur Auflösung des Begriffs, ebd. 309. – **91** ebd. 301. – **92** ebd. 347. – **93** Graf [10] 62. – **94** P.L. Berger: The Desecularization of the World: A Global Overview, in: ders. (Hg.): The Desecularization of the World. Resurgent Rel. and World Politics (Washington D.C./Grand Rapids Michigan 1999) 1–18. – **95** ebd. 2. – **96** ebd. 9. – **97** ebd. 11. – **98** ebd., 18.

Ph. Stoellger

→ Geschichtsschreibung → Hermeneutik → Metapher → Moderne → Reformation → Topik

Salutatio (dt. Gruß, Begrüßung; engl. greeting, salutation; frz. salut, salutation; ital. saluto, salutatione)

A. In der römischen Antike bezeichnet der Ausdruck <S.> in seiner Grundbedeutung sowohl den Gruß, also die bei einer Begrüßung oder Verabschiedung geäußerte Grußformel, als auch die Handlung des Begrüßens selbst mit allen ihren verbalen und nonverbalen Äußerungen und Gesten. Von dieser Grundbedeutung abgeleitet werden auch bestimmte offizielle Akte, deren Zeremoniell in besonderem Maße durch Begrüßungshandlungen charakterisiert ist wie die Begrüßung der Klienten durch den Patron oder die Audienz beim Kaiser, die mit dem Ausdruck <S.> bezeichnet werden. In seiner Grundbedeutung verweist dieser Ausdruck damit auf ein sozialkommunikatives, vermutlich in allen menschlichen Gesellschaften ausgeübtes Kontakt ritual, das wechselseitig zwischen zwei oder mehreren Personen ausgeübt wird und eine kommunikative Interaktion einleitet bzw. abschließt oder zumindest eine fort-dauernde Kommunikationsbereitschaft signalisiert. [1] Grußhandlungen werden auf der körperlichen Ebene durch Gesten (z.B. Handschlag oder Kuß) und auf der verbalen Ebene durch den Austausch von Grußformeln realisiert, in denen der Sprecher häufig ein Wunschgeschehen, meist einen Segenswunsch den Adressaten betreffend äußert. [2] Das Grüßen ist ein ausgesprochen differenziertes Ritual, da in ihm die soziale Relation der Grüßenden zueinander zum Ausdruck gebracht wird. Die Vertrautheit der Grüßenden, ihre sozialen Rollenbeziehung, aber auch andere Faktoren wie z.B. die Förmlichkeit der Situation, zeitliche und örtliche Umstände sowie die Art des Kommunikationskanals (Brief, Ferngespräch, Face-to-Face-Situation) bestimmen Form und Inhalt des Rituals. [3] In der alltäglichen Kommunikation ist das Grüßen eine vielfach stereotyp ausgeübte Routinehandlung, die von den Beteiligten kaum noch reflektiert wird. Dagegen zeichnen sich Begrüßungen im Rahmen offizieller Handlungen durch einen höheren Grad der Sozialoffenheit, Repräsentativität und Symbolizität aus: Die Handlungen finden in der