

**FORUM
INTERDISZIPLINÄRE
BEGRIFFSGESCHICHTE (FIB)
SCHWERPUNKT
MIT KOSELLECK ÜBER
KOSELLECK HINAUS**

ZfL

**LEIBNIZ-ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG**

Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung
Pariser Straße 1 | 10719 Berlin
T +49 (0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

IMPRESSUM

Herausgeber

Falko Schmieder, Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL), www.zfl-berlin.org

Direktorin

Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion

Falko Schmieder (Leitung), Herbert Kopp-Oberstebrink, Ernst Müller, Tatjana Petzer, Georg Toepfer, Stefan Willer

Wissenschaftlicher Beirat

Faustino Oncina Coves (Valencia), Christian Geulen (Koblenz), Eva Johach (Konstanz), Helge Jordheim (Oslo), Christian Kassung (Berlin), Clemens Knobloch (Siegen), Sigrid Weigel (Berlin)

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Lektorat Clara Fischer

Layout/Satz Emma Neuhaus

Titelbild D. M. Nagu

ISSN 2195-0598



Sämtliche Texte stehen unter der Lizenz **CC BY-NC-ND 4.0**. Die Bedingungen dieser Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den*die jeweilige*n Rechteinhaber*in.

© 2025 / Das Copyright liegt bei den Autor*innen.

INHALT

- 4 EDITORIAL**
Falko Schmieder
- 6 DIE »NATION« VERFREMDEN. FÜR EINE TRANSNATIONALE BEGRIFFSGESCHICHTE**
Corentin Marion
- 20 SOZIALE STRUKTUREN IN ZEIT UND RAUM. BEGRIFFSANALYSEN IN DER KOMPARATIVEN SOZIALSTRUKTURFORSCHUNG**
Lena M. Friedrich
- 34 KOLONIALGESCHICHTE IM RAHMEN DER BEGRIFFSGESCHICHTE: DAS BEISPIEL LATEINAMERIKAS**
Laura Rivas Gagliardi
- 43 UMKÄMPFTE SEMANTIKEN ›EUROPAS‹ IN DER WELTANSCHAUUNGSLITERATUR DER WEIMARER REPUBLIK**
Tillmann Heise
- 58 DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT DER GESCHICHTE EINES BEGRIFFS: BEOBACHTUNGEN DER SÄKULARISIERUNG UND DER SPRACHLICHE WANDEL DER RELIGIÖSEN SEMANTIK**
Lorenz Trein
- 68 STRUCTURES OF REPETITION: KOSELLECK, SERIALITY, AND THE PRACTICES OF CONCEPTUAL HISTORY**
Sean Franzel
- 78 SPLITTER UND SCHICHTEN DES VERTRAUENS. FUNDSTÜCKE UND KONTEXTE EINES GRUNDBEGRIFFS DES 14. UND 21. JAHRHUNDERTS**
Maximilian Kinder
- 89 DIE (IN-)VULNERABLEN. ÜBERLEGUNGEN ZUR NEUEN KREATÜRLICHKEIT**
Patricia Gwozdz

DIE UNMÖGLICHE MÖGLICHKEIT DER GESCHICHTE EINES BEGRIFFS

BEOBACHTUNGEN DER SÄKULARISIERUNG UND DER SPRACHLICHE WANDEL DER RELIGIÖSEN SEMANTIK

Lorenz Trein

I.

In seiner Untersuchung des sprachlichen Wandels der beiden Begriffe ›Säkularisation‹ und ›Säkularisierung‹ kommt der Historiker Hartmut Lehmann zu einem überraschenden Ergebnis.¹ Dieses lautet etwas verkürzt, dass eigenständige, von ›Säkularisation‹ unterschiedene Einträge zu ›Säkularisierung‹ in Lexika und Handwörterbüchern ab den 1930er Jahren aufkommen, sich zunehmend, aber keineswegs geradlinig ab den 1950er Jahren auch vom Umfang her schärfer von Einträgen zur ›Säkularisation‹ abheben, um in den 1980er Jahren – mit dem Eintrag in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* – eine stabile Form zu gewinnen, die zum Ende des Jahrhunderts wieder fraglich wird. »Lange Zeit«, so Lehmann, sei der »Begriff [Säkularisierung] nicht lexikonfähig« gewesen. »Als er schließlich aufgenommen wurde, blieb er, da er noch am ehesten in Form der Geschichte seiner Problematisierung dargestellt werden konnte, schillernd, gar ambivalent. Bei der Verwendung dieses Begriffs scheint somit besondere Vorsicht geboten.«²

Methodisch ist Lehmann, dessen Untersuchung weitgehend den deutschen Sprachgebrauch fokussiert, an »präziser Information«³ und »begrifflicher Klarheit«⁴ interessiert. Begriffsgeschichte fokussiert hier den Wandel des Sprachgebrauchs als Herausbildung von Eindeutigkeit. Der Fokus auf Lexika rückt einen Ansatz in den Mittelpunkt, der die »sozialgeschicht-

lich[e]« Relevanz eines Begriffs daran bemisst, ob dieser »als Teil der Sprachnorm« ausgewiesen werden kann, für welche Konversations- und Fachlexika sowie Handbücher als Gradmesser fungieren.⁵ Umgekehrt setzt Begriffsgeschichte auch an der Mehrdeutigkeit von Begriffen an. Dabei kann es um die Frage gehen, was im Zuge der sprachlichen Normierung von Grundbegriffen ausgeblendet wird und welche Gegenbegriffe zur Herausbildung diskursiver Unterscheidungen beitragen, in welche Begriffe eingebettet sind. Sprachliche Normierung lässt sich sowohl in den Gegenständen der Begriffsgeschichte als auch im historiographischen Blick auf diese beobachten.

Ein aufschlussreiches Beispiel ist der Islamdiskurs um 1900.⁶ Während der ›Islam‹, ein Begriff, der in dieser Zeit langsam an die Stelle älterer Bezeichnungen wie ›Mohammedanismus‹ trat, auch im alltäglichen Sprachgebrauch zu den sogenannten Weltreligionen gezählt wurde, stand gleichzeitig infrage, inwiefern dieser eine Religion im modernen Sinne sei. ›Modern‹ konnte dabei positiv und negativ besetzt sein. Ersteres z. B. im Sinne einer Normierung, die bestimmte Anforderungen an Religion stellt, etwa mit Blick auf das Verhältnis zu Politik, Erziehung, Wirtschaft sowie gesellschaftlichem Fortschritt im Allgemeinen. Letzteres z. B. im Sinne einer Zivilisations- und Christentumskritik. Diese war nicht nur in der Hinsicht säkular, dass bestimmte Unterscheidungen von Religion im

1 Hartmut Lehmann: »Säkularisation und Säkularisierung. Zwei umstrittene historische Deutungskategorien«, in: ders.: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, S. 36–56, hier S. 56.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 49.

4 Ebd., S. 53.

5 Hans Ulrich Gumbrecht: »Modern, Modernität, Moderne« (1978), in: ders.: *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, München 2006, S. 37–80, hier S. 39. Kritisch zu Gumbrechts Blick auf die Begriffsgeschichte Helge Jordheim: »Begriffsgeschichte According to Gumbrecht – Or: What Meaning Can and Cannot Convey«, in: *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 13.1 (2009), S. 209–218.

6 Dazu Lorenz Trein: *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsinguars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*, Würzburg 2015.

Blick auf den Islam eine Rolle spielten, sondern auch als Suche nach einer neuen Religion in einem umkämpften religiösen Feld.⁷ Dass ›Islam‹ und ›Religion‹ in diesem Diskurs nicht einfach als Synonyme galten, wird historiographisch oftmals einem ›kulturprotestantischen‹ Blick zugeschrieben, wenngleich sich die Umbrüche im Begriffsfeld nur schwer auf einen bestimmten Strang eines theologischen Religionsdiskurses zurückführen und auch jenseits wissenschaftlicher Diskurse und in alltagssprachlicher Hinsicht beschreiben lassen, was begriffsgeschichtlich bislang kaum berücksichtigt ist.⁸

II.

Ungeachtet des Problems, ob Religion im Vergleich zu anderen Begriffen in herausgehobenem Maße mit sprachlichen Normierungen zu tun hat, die auch den Blick auf die Gegenstände der Begriffsgeschichte und der Religionswissenschaft prägen, liegt die Herausforderung einer Historisierung von Religionsdebatten im 20. Jahrhundert in der wechselseitigen Bezogenheit der beiden Begriffe ›Religion‹ und ›Säkularisierung‹ aufeinander. Das schließt mehrere Fragen ein: Zum einen, inwiefern ›Säkularisierung‹ ein Begriff ist, dessen Bedeutung sich auch jenseits eines Bezuges zu Religion im engeren Sinne entfaltet, etwa wenn die Gesellschaft als ganze oder das Empfinden von Zeit und Geschichte als ›säkularisierte‹ beschrieben werden. Zum anderen, »wie der Säkularisierungsdiskurs mit dem Religionsbegriff umgeht«.⁹ Dieser Diskurs, so die These bei Christiane Frey, Uwe Hebekus und David Martyn, »zeichnet sich paradoxerweise weniger dadurch aus, dass er die Religion auf Abstand hält,

als vielmehr dadurch, dass er nahezu obsessiv mit ihr befasst ist«.¹⁰

Zum lexikalischen Verschwinden der ›Säkularisation‹, die im 20. Jahrhundert ein über weite Strecken stabiles lexikalisches Bedeutungsfeld voraussetzt, führt Lehmann das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (1992, Bd. 8) und das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (2001, Bd. 5) an.¹¹ Letzteres enthält, was vielleicht überraschen mag, wie auch die *Geschichtlichen Grundbegriffe* kein eigenes Stichwort ›Religion‹.¹² Das hat auch mit einer speziellen Sicht auf den Begriff der ›Säkularisierung‹ zu tun, wie eine Überlegung von Burkhard Gladigow, einem der Mitherausgeber des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, nahelegt.¹³ So heißt es bei Gladigow, die Religionswissenschaft habe den »für europäische Verhältnisse typischen komplexen religiösen Orientierungen« auch deshalb nur wenig »Aufmerksamkeit geschenkt«, weil »die sukzessive Ausgliederung unterschiedlicher Lebensbereiche aus den christlichen Normierungsansprüchen generell als ›Säkularisierung‹ interpretiert« worden sei.¹⁴ Das habe dazu geführt, dass »Säkularisate zugleich pauschal aus dem Bereich von Religion ausgeschieden« wurden.¹⁵ Laut Gladigow ist der Säkularisierungsbegriff problematisch, weil er mit theologischen Vorstellungen davon zu tun hat, was Religion bedeuten soll.¹⁶ Solche Normierungen gehören allenfalls auf die Gegenstandsebene. Begrifflich wird stattdessen das Verhältnis von Religion und Kultur fokussiert. Der Einwand bedeutet aber nicht, dass in der kulturwissenschaftlichen Beschreibung keine Unterscheidungen der Religion im Spiel sind.¹⁷ »Sätze der Religi-

7 Siehe z. B. Khalid Banning: »Die Rettung«, in: *Moslemische Revue* 1/1 (1924), S. 27–31. Banning spricht nicht von ›Säkularisierung‹, betont aber wiederholt, ›das Christentum‹ habe seinen Zenit überschritten.

8 Für einen ›deutsch-jüdisch-protestantischen Islam‹ vgl. die Arbeiten von Hugo Marcus in der *Moslemischen Revue*. Die Zeitschrift wurde von der Ahmadiyya in Berlin herausgegeben, die in den 1920er Jahren die Wilmsdorfer Moschee errichtete. Zu Marcus vgl. Marc David Baer: *German, Jew, Muslim, Gay: The Life and Times of Hugo Marcus*, New York 2020. Öffentlichkeitswirksam wurde über den Islam auch auf den Kolonialkongressen diskutiert. Siehe dazu Lorenz Trein: »›Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen‹: Wissenschaftlichkeit, Religion und ›Islamfrage‹ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910«, in: *Argos: Perspektiven in der Religionswissenschaft* (erscheint 2025).

9 Aus dem Einführungskapitel zu Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin 2020, S. 23.

10 Ebd.

11 Lehmann: »Säkularisation und Säkularisierung« (Anm. 1), S. 55.

12 Stattdessen gibt es einen Eintrag »Definitionen der Religion« von Günter Kehrer, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart u. a. 1998, S. 418–425 sowie einen Eintrag »Religionstypen«, verfasst von Carsten Colpe, in: Cancik/Gladigow/Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, S. 425–434.

13 Zu Gladigow vgl. Christoph Auffarth/Alexandra Grieser/Anne Koch (Hg.): *Religion in der Kultur – Kultur in der Religion. Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmen-Wechsel in der Religionswissenschaft*, Tübingen 2021.

14 Burkhard Gladigow: »Europäische Religionsgeschichte«, in: Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 21–42, hier S. 35.

15 Ebd.

16 Zur Weite des Begriffsfeldes vgl. z. B. Siegfried von Kortzfleisch: *Religion im Säkularismus*, Stuttgart 1967.

17 Als Gegenvorschlag unterbreitet Christoph Auffarth die Unterscheidung von intendierter Religion als »normative

onswissenschaft«, so Hubert Cancik einleitend im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, »sind nicht selbst religiöse Sätze, sondern diese sind ihr Gegenstand.«¹⁸

Dass Begriffsnormierungen im Verdacht stehen, theologische Sprachspiele zu bedienen, ist Gegenstand und Metakritik der Begriffsgeschichte.¹⁹ Die Begriffsgeschichte stellt die Suche nach begrifflicher Eindeutigkeit als methodisches Kriterium in ein besonderes Licht. So haben Ernst Müller und Falko Schmieder die in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* im Rahmen eines Artikels erfolgte Zweiteilung von »Säkularisation« und »Säkularisierung«, die laut Lehmann für eine später nicht mehr erreichte lexikalische Eindeutigkeit steht,²⁰ als »konfessionell stark gebunden« charakterisiert:

»Bekam der Begriff seine Ambivalenz zunächst im Protestantismus, nämlich in Gogartens rechter Spielart der dialektischen Theologie (Gogarten gehörte nach 1933 den ›Deutschen Christen‹ an),

Instanz« und von Religion als »soziale Handlungspraxis, die aus einem kulturell tradierten Zeichenschatz sinnstiftende Handlungsmuster übernimmt, auf die historische Situation anpasst und mit besonderer Autorität legitimiert«. Christoph Auffarth: »Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15.1 (2007), S. 5–27, hier S. 10.

- 18 Hubert Cancik: »Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, in: ders./Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1988, S. 19–25, hier S. 22. Zu Gladigow in diesem Zusammenhang aufschlussreich Horst Junginger: »Etsi deus non daretur: die Säkularität der Religionswissenschaft«, in: Auffarth/Grieser/Koch (Hg.): *Religion in der Kultur* (Anm. 13), S. 119–139.
- 19 Bei Auffarth dazu z. B. der Abschnitt »Säkularisierung als Effekt religionskritischer Neudefinitionen des ›Wesens des Christentums‹«, in: Auffarth: »Theologie als Religionskritik« (Anm. 17), S. 14–16, mit der zentralen These: »Christliche Theologie nach der Säkularisation zieht sich nicht nur zurück, sie begrenzt auch den Bereich, der als Religion zu benennen ist.« (Ebd., 15) Zu theologischen Begriffsgeschichten vgl. auch Georg Pfeleiderer/Harald Matern (Hg.): *Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 2021, als Fortführung von Ernst Feil: *Religio, Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen 2007. Kritisch zu Feil Michael Bergunder: »Umkämpfte Historisierung: Die Zwillingsgeburt von ›Religion‹ und ›Esoterik‹ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte«, in: Klaus Hock (Hg.): *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, Leipzig 2020, S. 47–131, hier S. 48–52.
- 20 Vgl. Lehmann: »Säkularisation und Säkularisierung« (Anm. 1), S. 53.

so fällt auf, dass die weitere, auf Affirmation des Begriffs zielende Debatte, die den Begriff nicht mehr theologisch-dogmatisch, sondern begriffshistorisch verwendet, vorrangig katholisch geprägt war; vielleicht nicht zufällig, fallen die Debatten doch in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche gegenüber dem Staat.«²¹

Hans Joas' These, die *Geschichtlichen Grundbegriffe* seien »im Bewußtsein eines unaufhaltsam voranschreitenden Säkularisierungsprozesses konzipiert«,²² wirft so betrachtet Fragen auf. Diese haben mit einer theologischen Lesbarkeit der Säkularisierung zu tun, die in der Begriffsgeschichte auch jenseits eines religiösen Diskussionszusammenhangs im engeren Sinn eine Rolle spielt. Dazu mehr in den folgenden Abschnitten. Dass eine Kritik der Säkularisierungsthese (im Sinne eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes von Religion) mit einer Theorie katholischer Aneignungen der Moderne zusammenfallen kann, zeigt auch das Werk des Religionssoziologen José Casanova.²³ Dieser hat die Säkularisierungsthese in die drei Fragenkomplexe ›Ausdifferenzierung, ›Niedergang‹ und ›(Ent-)Privatisierung‹ von Religion aufgeteilt und zuletzt in eine globale Perspektive überführt. Casanova wartet mit einer These auf, die für die Historisierung von ›Islam‹, ›Religion‹ und ›Säkularisierung‹ als diskursiv miteinander verflochtenen Begriffen wichtig ist. Der nicht so neue Diskurs über den Islam als eine Religion, die mit der Moderne inkompatibel sei, weist Parallelen mit der Wahrnehmung des Katholizismus im 19. Jahrhundert auf.²⁴

-
- 21 Ernst Müller/Falko Schmieder: *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Berlin 2016, S. 166 f. Dort auch der Hinweis, dass die Zweiteilung gegen die von Hans Blumenberg vorgetragene Kritik erfolgt.
- 22 Hans Joas: »Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks«, in: ders./Peter Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, S. 319–338, hier S. 331.
- 23 Vgl. Hermann-Josef Große Kracht: »Öffentliche Religionen im säkularen Staat (Casanova)«, in: Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann (Hg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u. a. 2014, S. 114–126.
- 24 Vgl. José Casanova: *Europas Angst vor der Religion*, übers. von Rolf Schieder, Berlin 2009. Zum Zusammenhang von Säkularisierungsthese und Kulturkampf vgl. auch Manuel Borutta: »Genealogie der Säkularisierungstheorie: Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.

III.

Zur theologischen Lesbarkeit affirmativer und kritischer Implikationen des Säkularisierungsbegriffs hat Daniel Weidner unlängst eine weitere interessante Beobachtung formuliert. Gegen die These von Hermann Lübbe, die dialektische Theologie zeige ein »Desinteresse am Säkularisierungs-Problem«, betont Weidner, dass die »Rede von der Religion als dem ›ganz Anderen‹, ›Fremden‹, ›Unverfügbaren‹« jene von ‚Säkularisierung‘ im 20. Jahrhundert stark beeinflusst hat.²⁵ Dieser Einfluss hat theologische, aber auch viele andere Beobachter mit Blick auf die Annahme eines unüberbrückbaren Gegensatzes von säkularem Zeit- und Geschichtsempfinden und eschatologischen Geschichtskonzeptionen umgetrieben, die begriffsgeschichtlich als zwei Pole erscheinen, um welche die Rede von säkularisierter Eschatologie sowohl in ihren affirmativen als auch kritischen Bezügen kreist.²⁶ Das wirft Schwierigkeiten mit einem genealogischen Säkularisierungsbegriff auf, der sich für theologische Implikationen säkularer Ansprüche auf Religion als Säkularisierung solcher Implikationen interessiert. Weidner betont ebenfalls zu Recht, dass diese Rede paradox erscheint, so etwa, wenn es bei Karl Löwith heißt, der »Fortschrittsglaube« habe »die Vorsehung ›ersetzt‹«, in welcher er »›wurzelt‹«,²⁷ oder wenn bei Blumenberg die Rede davon ist, eschatologische Naherwartung sei »›unübersetzbar‹« in Geschichtsphilosophie.²⁸ Hier scheint, auf allen Seiten der Debatte und gleichsam quer durch die Lager, etwas vorausgesetzt, das Hermann Lübbe als »Bedingung« eines kulturdiagnostischen Säkularisierungsbegriffs umschreibt: dass »die moderne Kultur einerseits und ihre christliche Herkunft und Vergangenheit andererseits [als] [...] sich ausschließende, miteinander kämpfende Gegensätze erfahren werden«. ²⁹ Die Rede von Säkularisierung, so Weidner, ist hochgradig »unbestimmt«, ³⁰ pendelt zwischen Gestaltwandel und Auflösung von Religion. Es ist ihre Mehrdeutigkeit, die sie kommunikativ anschlussfähig

macht. Entsprechend geht es um »eine Form der Rede, deren Evidenz indirekter, weniger strikt, aber auch umfassender und vielleicht sogar komplexer ist als die des Begriffs. Rhetorik«, so Weidner, »macht etwas wahrscheinlich, sie überzeugt oder überredet, sie veranschaulicht und gibt Orientierung im Vorbegrifflichen. Denn sie wird da wichtig, wo das Begriffliche an seine Grenzen kommt.«³¹

Der Gestaltwandel betrifft auch das Begriffsfeld von Religion als sich wandelndem Bezugsrahmen des Säkularisierungsbegriffs. Zunächst noch angelehnt an den auf Klöster verweisenden, die Enteignung und den Entzug von Kirchengütern anzeigenden Begriffsgebrauch (›Säkularisation‹), wurde das Begriffsfeld im 20. Jahrhundert vielfach mit neuen Bedeutungshorizonten versehen. Als Problem des Gegensatzes und der Übersetzung von Christentum und Moderne, aber auch von Christentum und anderen Religionen, in Verbindung mit Fragen der Politik, der Integration und Institutionalisierung des Islam. Verändert haben sich auch die Bezugsprobleme des Begriffsgebrauchs und das religiöse Feld, auf welches der Begriff bezogen wird und in welches er eingebettet ist. Als »genealogische Erklärung« und »normative Rechtfertigung für den säkularen Charakter europäischer Demokratien« wird ›Säkularisierung‹ zunehmend herausgefordert.³² Der ›säkulare Staat‹ sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, er führe nicht nur zu einer Gleichbehandlung von Religionen, sondern fordere auch ein bestimmtes Religionsverständnis, auf das sich beziehen muss, wer das Recht auf Religionsfreiheit in Anspruch nimmt.³³ Letzteres tritt z. B. im Streit zwischen Kirchen und staatlichen Instanzen um Deutungshoheit in Fragen des (Nicht-)Habens von Religion im Kontext von Asylentscheidungen zu Tage. Offen ist auch, ob die Ausweitung des Begriffsfeldes Religion durch die Brille der ›Säkularisierung‹ angemessen erfasst werden kann.

Weidners Überlegungen sind auch in einer weiteren Hinsicht aufschlussreich. Obwohl »viele dem Konzept der Säkularisierung vorwerfen, es sei ›letztlich‹ theologisch«, wie in jüngster Zeit im Umfeld kritischer Studien zum Säkularismus argumentiert, würde eine theologische Lesbarkeit des Begriffs oftmals nicht gesehen, was »die Rede von der Säkularisierung

25 Daniel Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung. Über eine Denkfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. 2024, S. 97; Hermann Lübbe: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965), Freiburg 2003, S. 90.

26 Vgl. Lorenz Trein: »›Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen‹. Theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht«, in: *Theologische Zeitschrift* 76.1 (2020), S. 56–77; ders.: *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*, Tübingen 2023.

27 Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung* (Anm. 25), S. 159.

28 Ebd., S. 218.

29 Lübbe: *Säkularisierung* (Anm. 25), S. 40.

30 Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung* (Anm. 25), S. 159.

31 Ebd., S. 24.

32 Casanova: *Europas Angst* (Anm. 24), S. 8–10, hier S. 8.

33 Vgl. Astrid Reuter: *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen 2014.

theologisch blind« mache.³⁴ Auf methodische Implikationen dieser These will ich unten eigens zurückkommen. Sofern es dabei um Zusammenhänge geht, die »das geschichtliche Verhältnis« betreffen, »in dem die moderne Zivilisation sich zu ihrer christlich geprägten Vergangenheit befindet«,³⁵ stellt sich die Frage nach den epochalen Signaturen des Säkularisierungsbegriffs. In einem Überblick zu Säkularisierungsdebatten hat der Soziologe Hartmut Tyrell darauf verwiesen, dass dieser genealogische Fragehorizont keineswegs von Dauer war. »Die ›genealogische‹ Begriffsvariante von ›Säkularisierung‹, die in der Nachkriegszeit zunächst so dominant war, spielte, so viel Kredit sie auch hatte, in den Debatten der Folgezeit keine bedeutende Rolle mehr. Auch eine theologisch vorgetragene Kritik an der Moderne und ihrer ›Legitimität‹ ist seither kaum noch zu hören.«³⁶ Was bei Tyrell, der für die jüngere Zeit weitgehend religionssoziologische Debatten fokussiert, außen vor bleibt, ist das Interesse an einem genealogischen Begriff der ›Säkularisierung‹, wie es sich in kritischen Studien zum ›Säkularismus‹ und zum Begriff des ›Säkularen‹ (etwa bei Talal Asad oder Gil Anidjar) oder in den Diskussionen zum Anthropozän (etwa bei Bruno Latour) beobachten lässt.³⁷

Gleichzeitig hat sich der Begriff, so die These bei Lucian Hölscher, in den 1960er Jahren zu einer religiösen Reflexionsformel entwickelt, die einerseits einen kirchlichen Reformdiskurs darüber artikuliert, wie »Liturgie« zeitgemäß gestaltet werden kann, zum anderen die »Sorge« vor einem »weiteren Abfall der modernen Gesellschaft von Gott«.³⁸ In Beobachtungen eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes

von Religion spiegelt sich auch der kirchliche Blick auf andere Religionen. Thomas Mittmann argumentiert, »dass sich beide Kirchen die Säkularisierungserwartungen [...] der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit an muslimische Migranten seit Mitte der 1970er Jahre zu eigen machten«.³⁹ Während »sich die christlichen Institutionen [...] als paradigmatische Vorbilder einer ›säkularen Religion‹« beobachteten, wurde das für den Islam so nicht gesehen.⁴⁰ Daraus wurde ein kirchliches »Mitspracherecht« am Islamdiskurs abgeleitet, was sich Mittmann zufolge bis in die Gegenwart fortsetzt.⁴¹

IV.

Was die lexikalische und auch alltagssprachliche Spannweite des Begriffsfeldes in dieser Zeit betrifft, sei an dieser Stelle exemplarisch auf das (bei Lehmann nicht besprochene) *Lexikon der Religionen* aus dem Jahr 1987 verwiesen, welches das von Franz König begründete *Religionswissenschaftliche Wörterbuch* von 1956 fortführt.⁴² Während sich im *Wörterbuch* kein Stichwort findet, auch nicht zu ›Säkularisation‹, wird im *Lexikon* unter ›Säkularisation‹ ohne weitere Angabe auf ›Säkularisierung‹ verwiesen. Dieses Stichwort ist in zwei Abschnitte über »Begriffsgeschichte« und »Erscheinungsformen« geteilt. Der erste Abschnitt macht ungefähr ein Drittel der Gesamtlänge des Eintrags aus (vgl. 572). Zur Begriffsgeschichte wird auf Studien von Hermann Lübke und Hans Blumenberg verwiesen. Diese hätten gezeigt, »daß der Ursprung des Begriffs Säkularisierung, wie er im Westen gebraucht wird, zeitlich wie räumlich einigermaßen feststeht. Er gehört entwicklungs-geschichtlich in das 19. Jahrhundert, und zwar in den abendländischen Sprachraum« (ebd.). Sodann werden »Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus und Säkularität« voneinander differenziert: »Alle diese Wörter haben es mit der Welt, Weltlichkeit, Welt-Wer-

34 Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung* (Anm. 25), S. 97.

35 Lübke: *Säkularisierung* (Anm. 25), S. 86. In diesem Zusammenhang spricht Lübke von »Säkularisierung« als »genealogische Kategorie«.

36 Hartmann Tyrell: »Säkularisierung. Eine Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit«, in: Michael Hainz/Gert Pickel/Detlef Pollack u. a. (Hg.): *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, Wiesbaden 2014, S. 51–66, hier S. 56.

37 Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 26).

38 Lucian Hölscher: »Die Säkularisierung der Kirchen. Sprachliche Transformationsprozesse in den langen 1960er Jahren«, in: Wilhelm Damberg (Hg.): *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen 2011, S. 203–214, hier S. 208. Zur Liturgie: »Die Säkularisierung der Kirchensprache richtete sich daher in den langen 1960er Jahren in erster Linie gar nicht nach außen, sondern nach innen. Ihr zentrales Feld war die Reform der kirchlichen Liturgie, welche über die Sprache hinaus auch andere symbolische Formen des Gottesdienstes umfasste. In experimentierender Erkundung wurden dabei immer neue Medien und Ausdrucksmittel erprobt« (ebd., S. 212).

39 Thomas Mittmann: »Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung ›des Islams‹ in der BRD seit den 1960er Jahren«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), S. 267–289, hier S. 270.

40 Ebd. Dazu mehr in Lorenz Trein/Christoph Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion. Ein Beitrag zur Säkularisierungsdebatte*, Tübingen 2024.

41 Mittmann: »Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs« (Anm. 39), S. 285.

42 Vgl. Hans Waldenfels (Hg.): *Lexikon der Religionen*, Freiburg u. a. 1987. Nachweise hieraus im Folgenden mit Angabe der Seitenzahl direkt im Text; Franz König (Hg.): *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg 1956.

dung und im negativen Sinn mit Verweltlichung zu tun.« (ebd.) »Säkularisation« stehe – im Anschluss an Lübke – für den »Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft«; »Säkularisierung«⁴³ für »den Prozeß der Loslösung der verschiedenen Elemente des menschlichen Lebensbereiches (wie Anschauungen, Sitten, Gesellschaftsformen, selbst Sachen und Personen) oder von dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion«; »Säkularität« heiße »dann das Ergebnis des genannten Prozesses«, »Säkularismus« hingegen »entweder der zu einem weltanschaulichen Programm erhobene Säkularisierungsprozeß oder das in falscher Weise ideologisierte Ergebnis des Prozesses« (ebd.). Letzterer sei aber keineswegs als ein historisch partikularer zu verstehen.

»Der Säkularisierungsprozeß [...] ist nicht nur ein geistes- und gesellschaftsgeschichtliches Produkt der aufgeklärten Neuzeit, sondern ein der Geschichte schon immer Innewohnendes. Denn immer dann ist von einer Säkularisierung zu sprechen, wenn der Mensch sich frei macht von religiös geprägten Verhaltensmustern und sich orientiert an den immanenten Eigengesetzlichkeiten der Wirklichkeitsbereiche.« (ebd.)

Der Abschnitt zu den »Erscheinungsformen« bringt eine globale Perspektive ins Spiel: »Säkularisierung im Abendland«, »in Asien« und »Weltweite Säkularisierung« (572 f.).⁴⁴ In Europa (»Abendland«) wird

»eine klare Herausforderung des Christentums und seiner institutionellen Form« gesehen (572). Gleichzeitig geht es um Ideologisierung von »Diesseitigkeit und Innerweltlichkeit« und Reaktionen der Theologien darauf in zwei Richtungen: einer scharfen Unterscheidung, die »das Christentum aus dem Kontext religiöser Angebote und Ansprüche« heraushebt, was an eine theologische Religionskritik anschließt, und einer religiösen Vereinnahmung von »Säkularisierung« als in Religion selbst angelegtem Freisetzungsprozess (ebd.). Zu »Asien« wird betont, dass »Säkularisierung« hier sowohl »westlich« bedingt als auch Ausdruck eigener »Entwicklungen« und zwischen Weltbegriffen der dortigen Religionen zu unterscheiden sei (572 f.). Global stellen sich für »Säkularisierung« – als Herausforderung des Fortbestehens von Religion – unter Bedingungen einer durch »moderne Technik« verschalteten Welt neue Bezugsprobleme wie »die Pluralität der Weltanschauungen« oder »immanente [...] Transzendenz Erfahrung[en]« (573).

Als globales Phänomen wird »Säkularisierung« auch in der 19. und 20. Auflage des *Brockhaus* (1992/1998) benannt.⁴⁵ Die als Online-Format erscheinende *Brockhaus-Enzyklopädie*, die der 21. Auflage des *Brockhaus* (2005-2006) nachfolgt, enthält folgende Begriffsbestimmung (daneben geht es um »Wortgeschichte«, »Philosophisch-theologische Erklärungsmuster« sowie »Aktuelle Problematik«):

»Der Begriff Säkularisierung sowie der oft synonym verwendete Terminus Säkularisation bezeichnen im Wesentlichen drei Phänomene: 1) die historischen Vorgänge, die zur Überleitung geistlicher Besitztümer in die Verfügungsgewalt des Staates geführt haben (Säkularisation); 2) jenen gesamt-kulturellen Prozess, der in der europäischen Neuzeit zu einer immer größeren Autonomie der Lebensgestaltung und Weltanschauung gegenüber kirchlichen und religiösen Ordnungssystemen geführt hat; 3) die ideelle Transformation und das Weiterwirken ursprünglich christlicher Sinngelalte außerhalb des im engeren Sinn religiösen Bereichs. Von der Säkularisierung zu scheiden ist der ähnliche Begriff »Säkularismus«, der sowohl die definitive Lösung von der Religion als auch eine Art historisch feststellbares Resultat der Säkularisierung bezeichnet; dieses antireligiöse

43 Im Anschluss an Keller, Albert: »Säkularisierung«, in: Karl Rahner/Adolf Darlap/Gustave Weigl u.a. (Hg.): *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg 1969, Sp. 360–371; vgl. Raab, Heribert: »Säkularisation«, in: Rahner/Darlap/Weigl u.a. (Hg.): *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Sp. 353–359.

44 Im *Wörterbuch der Religion* von Anton Anwander heißt es, dass »Säkularisation [...] im eigentlichen Sinn [...] auf das Christentum, noch genauer auf die katholische Kirche beschränkt sei« – beide Begriffe werden hier synonym verwendet mit Blick auf »die ohne kirchliche Erlaubnis erfolgende Einziehung und Verwendung von Gütern kirchlichen Eigentums und kirchlicher Bestimmung für staatliche und weltliche Zwecke.« Anton Anwander: *Wörterbuch der Religion*, 2., neubearb. Aufl., Würzburg 1962, S. 466–467, hier S. 466. Der Eintrag ist deckungsgleich mit dem der ersten Auflage (vgl. Anton Anwander: *Wörterbuch der Religion*, Würzburg 1948, S. 255–256). Die »Säkularisation« wird hier ambivalent bewertet: »Trotz rechtlicher Umkleidung war die große S. ein »ungeheurer Rechtsbruch« (Treitschke) und sie schädigte das katholische Caritaswirken und den Rang im Geistes- und Gesellschaftsleben der Nation, der den Katholiken gebührt, bis zur Gegenwart schwer. [...] Zudem darf man nicht einseitig das Unrecht und das Unglück der S. betonen; sie räumte mit veralteten Begriffen und Methoden

auf, kam dem wirtschaftlichen Zusammenbruch mancher Klöster und allzu weltlicher geistlicher Unternehmungen nur zuvor und ließ jedenfalls mehr Kunst und Kultur bestehen als die Weltkriege.« (ebd., S. 256)

45 Vgl. Lehmann: »Säkularisation und Säkularisierung« (Anm. 1), S. 54.

Selbstverständnis ist zwar eine Möglichkeit innerhalb der Formen der Säkularisierung, aber nicht mit ihr identisch.⁴⁶

Im *Lexikon der Globalisierung* (2011) klingen kritische Töne an, die mit Erwartungen an Religionen im modernen Verfassungsstaat zu tun haben:

»Um Politik vor Religion zu schützen und Religionsfreiheit zu verteidigen, muß der Staat ›Religion‹ zunächst identifizieren. Insoweit dies Gegenstand des Rechts wird, eignet sich der Staat die theologische Aufgabe an, etwas als Ausdruck von Religion zu definieren, und zwingt den BürgerInnen seine Definition auf. Dies können religiöse BürgerInnen als Einmischung in ihren privaten Glauben verstehen.«⁴⁷

V.

Eine Überlagerung historischer und normativer Begriffsdimensionen lässt sich in der *Brockhaus-Enzyklopädie* an der Rede von den »Schwächen der Säkularisierung in der Neuzeit« ausmachen, »unter denen der moderne Mensch mehr oder weniger bewusst« leide und die im »›Verbrauch‹ geistiger Werte im Sinne des allgemeinen Konsums oder in einer Sakralisierung innerweltlicher Vorgänge« lägen.⁴⁸ Offen sei,

»[o]b sich im Austausch mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen auch neue Möglichkeiten ergeben, die Einseitigkeiten einer totalen Entmythisierung oder Remythisierung zu überwinden sowie das dualistische Auseinanderfallen von areligiös-innerweltlichem Selbstverständnis und religiösem Glauben, von gegenwärtiger Welterfahrung und Traditionsbezug, von wissenschaftlichem Weltbild und umfassender Sinnerfahrung, von Individualität und Gemeinschaft.«⁴⁹

Hier scheint die Annahme eine Rolle zu spielen, dass Religion und Wissenschaft prinzipiell als Gegensätze und Transzendenz nur mit Blick auf Außerweltliches erfahren werden.⁵⁰

Dass solche Normierungen von Religion Gegenstand ideologiekritischer Reflexionen werden, lässt sich exemplarisch im erwähnten *Lexikon der Globalisierung* (2011) beobachten.⁵¹ Hier zeigt sich ganz deutlich der Wandel von Bezugsproblemen des Säkularisierungsbegriffs in postkolonialen Kontexten anhand von Konflikten um Integration, der Hinterfragung der weltanschaulichen Neutralität des Staates und dessen Umgang mit dem Islam und religiösen Minderheiten, die auch eine Folie für die Beobachtung einer fortschreitenden Säkularisierung im Sinne eines weiter um sich greifenden Akzeptanzverlustes der Kirchen sind.⁵² In der postkolonialen Kritik am Säkularismus werden säkulare Ansprüche auf Religion mit Blick auf moderne Religionsbegriffe, muslimische Frömmigkeitspraktiken und Konzepte öffentlicher Religion im modernen Nationalstaat als ›theologische‹ hinterfragt. Gleichzeitig ist die christliche Herkunft des Begriffsfeldes (›Säkularisierung‹, ›das Säkulare‹, ›säkular‹, ›Säkularismus‹) ein wichtiges Stichwort der Diskussion.⁵³ Das gilt auch für den breiteren Sprachgebrauch. In der *Brockhaus-Enzyklopädie* werden »die ideelle Transformation und das Weiterwirken ursprünglich christlicher Sinngehalte außerhalb des im engeren Sinn religiösen Bereichs« als ein »Phänomen« der »Säkularisierung« bezeichnet.⁵⁴

Die Historisierung des Begriffsfeldes wird erklären müssen, warum die Wiederaufnahme eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs, im Sinne einer ›Kategorie historischer Illegitimität‹ (Hans Blumenberg), Optionen einer Modernekritik aktualisiert, in welcher die christliche (Vor-)Geschichte des »Säkula-

46 O. V.: »Säkularisierung«, in: *Brockhaus Enzyklopädie Online*, <https://brockhaus-de.emedien.uni-muenchen.de/ecs/enzy/article/säkularisierung> (aufgerufen am 29.02.2024). Der Eintrag »Säkularisation« hingegen ist ungleich kürzer; vgl. O. V.: »Säkularisation«, *Brockhaus Enzyklopädie Online*, <https://brockhaus-de.emedien.uni-muenchen.de/ecs/enzy/article/säkularisation> (aufgerufen am 29.02.2024).

47 Talal Asad: »Säkularisierung«, in: Ferdinand Kreff/Eva-Maria Knoll/Andre Gingrich (Hg.): *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011, S. 344–347, hier S. 345.

48 O. V.: »Säkularisierung« (Anm. 46).

49 Ebd.

50 Vgl. dazu kritisch Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 40).

51 Asad: »Säkularisierung« (Anm. 47), S. 347: »Der säkularisierte Staat beabsichtigt einen geeinten Staatskörper loyaler BürgerInnen zu schaffen, in dem spezifische religiöse Vorstellungen nicht entzweierend wirken. Dafür muss der Staat jedoch einen entsprechenden Typus von BürgerInnen formen und Religion identifizieren und überwachen.«

52 Zum Akzeptanzverlust aus kirchlicher Sicht vgl. den von der EKD herausgegebenen Band *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023. Zu kirchlicher Islamkritik seit dem 11. September 2001 vgl. Mittmann: »Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs« (Anm. 39), S. 286–288.

53 Vgl. Asad: »Säkularisierung« (Anm. 47), S. 344.

54 O. V.: »Säkularisierung« (Anm. 46).

rismus« – im *Lexikon der Globalisierung* »die Trennung von Religion und Staat als zentrales Element der Säkularisierung«⁵⁵ – genau dort eine Rolle spielt, wo ein Gegensatz zum Islam aufgemacht wird, der zu verschiedenen Bedeutungszuordnungen führt. Dazu hat Aziz Al-Azmeh unlängst eine interessante Beobachtung formuliert:

»[I]t is noteworthy that the grafting of secularism onto the history of Christianity has for some time now been very much in vogue, primarily in arguments against Islam's receptivity to secularism. Asad concurs entirely, like the vast majority of secularism's Islamist and post-colonial critics. This is a variation on an older trope of denigration directed at the Enlightenment, later at Marxism, and now at secularism, when considered as both pseudo-religious and para-religious movements. This is an old trope, used by Herder and de Maistre, persisting most famously with Carl Schmitt, shared by Heidegger's ambivalent acolyte Karl Löwith, and leaving an imprint on the Frankfurt School. This trope continued to flourish in Cold War polemics that continues to thrive today.«⁵⁶

Wenn Talal Asad, der Verfasser des Stichworts im *Lexikon der Globalisierung* (2011), an anderer Stelle davon spricht, dass die lebensweltliche Realität des ›Säkularen‹, welche er von Naturwissenschaften und Menschheitsgeschichte als Erklärungsmächten dominiert sieht, ein religiöses Zeit- und Geschichtsempfinden problematisch bis unmöglich erscheinen lässt, also beide in einen Gegensatz bringt,⁵⁷ stellt sich andererseits auch hier wieder das Problem der theologischen Lesbarkeit des Bedeutungsfeldes der

Säkularisierung im Allgemeinen und der Suche nach religiösen Alternativen im Kontext anthropologischer Erkundungen des ›Säkularen‹ im Besonderen.⁵⁸

An dieser Stelle möchte ich die bereits angeklungene Frage nach dieser Lesbarkeit etwas zuspitzen, die Daniel Weidner zufolge auch mit der Beobachtung zu tun hat, die Rede von Säkularisierung »sei ›letztlich‹ theologisch«.⁵⁹ Das ist oftmals als Einwand gegen säkulare Ansprüche auf Religion gemeint. Diese erscheinen illegitim, weil in ihnen theologische Unterscheidungen oder Narrative nachwirken, die nicht mehr als solche erkannt werden. ›Säkular‹ meint dann genau diese Unbestimmtheit zwischen einer religiösen Abkunft und einer säkularisierten Gegenwart, eine Unbestimmtheit, die immer erst noch ausgedeutet werden muss und neue Begriffseinsätze fordert. Gleichzeitig werden Begriffsgeschichten, die nahelegen, dass Säkularisierung theologisch mit ganz widersprüchlichen Bewertungen versehen ist, in der Wiederaufnahme eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs in den postkolonialen Studien über den Säkularismus, die einen theologischen Zusammenhang des Begriffs unterstellen, selten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt. Vermutlich spricht Weidner in diesem Zusammenhang von einer »Blindheit« des Säkularisierungsdiskurses; diese sei »wohl zugleich Ausdruck und Folge davon, dass man heute oft von Säkularisierung spricht, um selbst Theologie zu betreiben, ohne das einzugestehen«.⁶⁰

Die Aufgabe einer Begriffsgeschichte besteht auch darin, diese Ambiguität im Licht des sprachlichen Wandels nachzuzeichnen, etwa mit Blick auf die Rezeption theologischer Begriffssprachen im breiteren kirchlichen Diskurs und der Alltagssprache, aber auch in anderen Wissensfeldern wie der Philosophie, Anthropologie oder Geschichtswissenschaft. Historisierung und Genealogie, welche die Kontingenz von Begriffs- und Diskursfeldern in Rechnung stellen, erlauben, Begriffe auch in nicht-theologischen Kontexten als theologisch deutbar zu beschreiben. Als Beispiel möchte ich auf eine Stelle aus dem unlängst edierten Briefwechsel zwischen Reinhart Koselleck und Hans Blumenberg verweisen. In einem längeren

55 Asad: »Säkularisierung« (Anm. 47), S. 344.

56 Aziz Al-Azmeh: »Secularism and its Enemies«, *Working Paper Series of the CASHSS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“* 15, Leipzig University 2020, <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.15> (aufgerufen am 29.10.2024), S. 32 f. Das ließe sich an die Frage nach »ideenpolitischen Implikate[n] der Säkularisierungskritik« anschließen. Hermann Lübke: »Säkularisierung als geschichtsphilosophische Kategorie«, in: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, S. 221–239, hier S. 237. Al-Azmeh kritisiert die These in mehrerlei Hinsicht, u. a. mit Blick auf ihr ahistorisches Religionsverständnis. Dazu auch Jonathan Sheehan: »In the Christian Archives: Sacrifice, the Higher Criticism, and the History of Religion«, in: *Modern Intellectual History* 19.4 (2022), S. 1208–1226.

57 Talal Asad: »Autobiographical Reflections on Religion and Anthropology«, in: *Religion and Society: Advances in Research* 11 (2020), S. 1–7, hier S. 6.

58 Auf eine gewisse Nähe zu den Positionen der »radikalen Orthodoxie« um John Milbank weist hin Michaela Neuling: *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit*, Paderborn 2018, S. 171–173.

59 Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung* (Anm. 25), S. 97.

60 Ebd.

Brief vom Dezember 1975 kommt Koselleck ausführlich auf Blumenbergs »Einwände gegen die Säkularisierungsthesen«⁶¹ zu sprechen:

»Nun ist sicher unbestreitbar, daß der Fortschritt, auf einen reinen Begriff gebracht, nichts mit der Eschatologie, soweit sie auf ihren christlichen Begriff gebracht wird, zu tun hat. Insofern stimme ich Ihnen aus Gründen der theoretischen Sauberkeit völlig zu, wenn Sie sich gegen Ableitungsthesen wehren. Aber solche ex-post zu treffenden Unterscheidungen greifen während der frühen Neuzeit nur sehr schlecht, weil meines Erachtens die von mir genannten Zwischenformen aufweisbar sind, ohne eindeutig einem geschichtlichen Fortschrittslager oder einem christlichen Hoffnungslager zugewiesen werden zu können. Gerade wenn man die Geschichte nicht substantialistisch denkt, müssen doch solche Übergangsformen erst recht erlaubt sein. Wie soll man sie benennen? Wenn Säkularisierung soviel bedeuten soll wie »Entjenseitigung«, dann könnte der Ausdruck doch wohl verwendet werden. Im übrigen halte ich es für richtig, daß man nach Ihrer Kritik besser auf diesen Ausdruck verzichten sollte, zumal er so viele Nebenbedeutungen in sich versammelt, die in die Irre führen.«⁶²

Ungeachtet der Frage, ob Koselleck mit der Unterscheidung von Begriff beziehungsweise Theorie und Geschichte Blumenbergs Kritik an dieser Stelle treffend erfasst,⁶³ fällt doch der Hinweis ins Auge, dass »Fortschritt« und »Eschatologie« strenggenommen nicht auf einen Begriff gebracht werden können. Gleichzeitig scheint das Interesse an »Zwischenformen« ohne eine solche Unterscheidung wenig sinnvoll zu sein. Wissenssoziologisch gesprochen kann wechselseitige Durchdringung nur dann beobachtet werden, wenn eine Differenzierung dessen, was sich durchdringt, vorausgesetzt ist.⁶⁴ Das schließt eine

Grenze ein (hier zwischen Eschatologie und Fortschritt), die nicht einfach gegeben ist, sondern durch Akteure oder Beobachter ausgehandelt wird und auch verschoben werden kann. Hier setzt Begriffsgeschichte mit der Beobachtung einer Kontingenz des Begriffs- oder Diskursfeldes an, das Säkularisierung auch als Entfaltung von Paradoxien in den Blick bringt. Die moderne »Machbarkeit der Geschichte« unterscheidet sich von einem eschatologischen Geschichtsbewusstsein, weil sie in einer genealogischen Beziehung zum »aus dem Christentum stammenden Erwartungshorizont einer paradiesischen Zukunft« steht.⁶⁵ Andernfalls, so Koselleck, wäre das moderne Zeit- und Geschichtsempfinden schlicht unbestimmbar.⁶⁶

VI.

Die Historisierung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs, die dessen Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit offenlegt, ist insofern unabgeschlossen, als jede Genealogie einen blinden Fleck aufweist, der Gegenstand einer weiteren Genealogie und Begriffsgeschichte werden kann. Damit lässt sich in verschiedener Hinsicht umgehen. Eine Antwort hat mit der Untersuchung des sprachlichen Wandels der Bezugsprobleme dieses Begriffes zu tun. Diese macht Verschiebungen im Religionsdiskurs deutlich, die keineswegs nur das Verhältnis von Islam und Säkularismus betreffen. Auch mit den Diskussionen um das Anthropozän, die längst Teil der Alltagssprache geworden sind, werden Diagnosen der Moderne aufgeworfen, die an die ältere Diskussion über säkularisierte Eschatologie anschließen.⁶⁷ Dabei geht

61 Jan Eike Dunkhase/Rüdiger Zill (Hg.): *Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck. Briefwechsel 1965–1994*, Berlin 2023, S. 76.

62 Ebd., S. 78 f.

63 Vgl. auch ebd., S. 78: »Ihre theoretischen Unterscheidungen zwischen der Eschatologie und dem Fortschritt sind in sich völlig zwingend und schlüssig. Aber das historische Material kennt eben eine Fülle von Übergangsformeln, Zwischenlösungen, logisch widersprüchlichen Aussagen, Vermischung von Methodenbewußtsein und Hoffnungsstrukturen.«

64 So Volkhard Krech: »Die operative Schließung der Religion und ihre semantische sowie sozialstrukturelle Relevanz: Anmerkungen zu Wolfgang Eßbachs *Religionssoziologie* in differenzierungstheoretischer Hinsicht«, in: Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 40), S. 115–154, hier S. 117.

65 Dunkhase/Zill (Hg.): *Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck* (Anm. 61), S. 79.

66 Im Zusammenhang: »Wenn man aus dem Fortschrittsglauben alle Perfektionsideale wegstreicht, wenn man aus ihm den Vorsehungsglauben wegstreicht, so bleibt in der Tat nur die Machbarkeit der Geschichte übrig: das ist aber nur ein Aspekt des Fortschrittsglaubens, der theoretisch als der einzig neue Gedanke gekennzeichnet werden mag. Aber ohne das Polster der anderen überkommenen Vorstellungen ist er zur Gänze nicht bestimmbar. Und wenn wirklich nur die Machbarkeit der Modernitätskern des Fortschrittsglaubens wäre, so wäre er schnell als reiner Irrtum bloßer Utopie über Bord gegangen. Ohne die Rückversicherung an den stoischen Vorsehungsglauben und ohne den aus dem Christentum stammenden Erwartungshorizont einer paradiesischen Zukunft würde die vermeintliche Machbarkeit der Geschichte schnell in sich zusammensinken.« (Ebd.) Vgl. zu Löwith auch ebd., S. 76 f., wo Koselleck sich verteidigt. Er habe sich in seiner Dissertation methodisch von diesem abgehoben.

67 Vgl. Lorenz Trein: »Über die Unverfügbarkeit der Geschich-

es um die Frage nach der Rolle des Christentums in der Ausformung neuzeitlicher Mensch-Natur-Verhältnisse und damit verbundene Forderungen nach einer neuen Religion. Solche Debatten sind keineswegs nur auf akademische Kreise im engeren Sinn beschränkt, sondern haben weltweit zu Reaktionen institutionalisierter Religionen etwa darauf geführt, wie mit den Herausforderungen des Klimawandels angesichts der Forderungen nach einem neuen ökologischen Ethos umzugehen sei.⁶⁸

Eine andere Antwort hat mit der Überlegung zu tun, Paradoxien in den Beobachtungen der Säkularisierung als solche ernst zu nehmen und Unterscheidungen zu beschreiben, die solchen Beobachtungen zugrunde liegen und durch diese hervorgebracht werden. Das bindet die Historisierung der Mehrdeutigkeiten und Unbestimmtheiten, die »Rhetorik der Säkularisierung« (Daniel Weidner), in die das Reden von und mit Begriffen eingelassen ist, an einen gesellschaftstheoretischen Rahmen zurück, der davon ausgeht, dass der Gebrauch von Begriffen oftmals, aber keinesfalls immer, im Wissen darum erfolgt, dass Begriffe auch anders verwendet werden und anders verwendet werden können. Das lässt darauf schließen, dass sich Beobachter voneinander unterscheiden und genau dadurch in einer Wechselbeziehung stehen, was semantische Transfers bedingt. Benjamin Ziemann hat für die »Jahrzehnte seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs« von einer »rapide[n] Proliferation von Säkularisierungssemantiken« gesprochen.⁶⁹ Dabei bezieht er sich auf eine Überlegung von Niklas Luhmann, der »Säkularisierung« unter »semantische Formen« rechnet, »mit denen religiöse Beobachter ihren Platz in einer durch funktionale Differenzierung geprägten Gesellschaftsform beschreiben und auf diese Herausforderung einer ›säkular‹ erscheinenden Umwelt reagieren«.⁷⁰ Luhmanns Überlegung ist insofern interessant, als diese Semantik auch jenseits religiöser Beobachter Verbreitung findet. Von einem Gegensatz von »Religion und Säkularisierung« will er aber »nur in einem religiösem Kontext« sprechen, im

Sinne einer »Beschreibung durch einen bestimmten Beobachter, nämlich die Religion«.⁷¹ Hier wird die Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit eines Begriffs limitiert, um ihn einerseits als religiösen identifizieren zu können und andererseits in Rechnung zu stellen, dass Religion und Säkularisierung, in unserem Falle Geschichte und Eschatologie, auch aus Sicht anderer Beobachter als Gegensätze beschrieben werden: »alle[r]«, »die zu beobachten versuchen, wie vom Religionssystem aus beobachtet wird«.⁷² Das heißt, Beobachtungen von Säkularisierung aus religiöser Sicht sind auch für andere Beobachter der Religion aufschlussreich, ohne dadurch zu religiösen Beobachtungen zu werden. Wenn dabei, wie mit Blick auf das Verhältnis von Fortschritt und Eschatologie, von Gegensätzen die Rede ist, was sich für Koselleck, Blumenberg, Löwith und viele andere gut zeigen lässt, erweisen sich Luhmanns Überlegungen auch für die Begriffsgeschichte als außerordentlich aufschlussreich. Anders als von einem genealogischen Säkularisierungsbegriff nahegelegt, muss hier zur Beschreibung semantischer Transfers keine verkappete Theologie (›säkularisierte Eschatologie‹) unterstellt werden und umgekehrt kein sprachlich normierender Gegenbegriff davon, was Religion eigentlich heißen soll.

te: Transzendenzbezüge historischer und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän«, in: Barbara Picht/Henning Trüper (Hg.): *Epochenwenden und Epochenwandel* (erscheint 2025).

68 Hinweise dazu in Bron Taylor: *Dunkelgrüne Religion. Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*, übers. von Kocku von Stuckrad, Leiden 2020 (engl. 2009).

69 Benjamin Ziemann: »Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen: Religion und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), S. 3–36, hier S. 10.

70 Ebd.

71 Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 282 f.

72 Ebd., S. 289. Dazu ausführlicher Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 26).