

Säkularisierung

**Grundlagentexte
zur Theoriegeschichte
Herausgegeben
von Christiane Frey,
Uwe Hebekus
und David Martyn
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2203

Die Bedeutung, die der Religion auch in hochgradig modernen Gesellschaften zukommt, ist unübersehbar. Das wirft die Frage auf, was es eigentlich mit dem Projekt der Säkularisierung auf sich hat. In historischer wie systematischer Absicht versammelt der Band die einschlägigen Texte zu diesem Thema. Verfechter und Kritiker der Säkularisierung aus verschiedenen Disziplinen und Epochen – von Augustinus bis zum heutigen Post-säkularismus – kommen ebenso zu Wort wie christliche, islamische und jüdische Positionen sowie US-amerikanische Entwürfe, die ein besonderes Licht auf den europäischen Säkularisierungsdiskurs werfen. Ein umfassender Einblick in Geschichte und Gegenwart eines wirkmächtigen Konzepts.

Christiane Frey, Associate Professor für Germanistik an der New York University bis 2017, ist Stipendiatin der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Uwe Hebekus ist freiberuflicher Übersetzer und Privatdozent für Neuere Deutsche Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz.

David Martyn ist Professor für German Studies am Macalester College in St. Paul, Minnesota.

Säkularisierung

*Grundlagentexte
zur Theorien Geschichte*

Herausgegeben von
Christiane Frey,
Uwe Hebekus
und David Martyn

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2203

© Suhrkamp Verlag Berlin 2020

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29803-9

Inhalt

Einführung	11
------------------	----

Teil I: Weltlichkeiten

Einleitung	35
------------------	----

Anonymus

»Secularisiren; Seculum«

[aus: *Zedlers Universal-Lexicon*] (1743) 46

Anonymus

»Säkularisation; Säkularisieren; Säkular«

[aus: *Encyclopédie*] (1765) 51

Friedrich II., König von Preußen

»An Voltaire« (1767) 53

Anonymus

»Säkularismus« [aus: *Chamber's Encyclopedia*] (1866) ... 55

Aurelius Augustinus

Vom Gottesstaat (413-426) 62

Martin Luther

Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam
schuldig sei (1523) 67

Dante Alighieri

Monarchia (um 1316) 73

Thomas Hobbes

Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt
eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651) 76

John Locke

Ein Brief über die Toleranz (1689) 87

Moses Mendelssohn

Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783) 99

Ludwig Höpfer

»Versuch, den Begriff und den Standpunct der Kirche
zum Staate nach *natürlichem* Rechte zu bestimmen«
(1830) 113

<i>Baruch de Spinoza</i>	
Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (um 1665) ..	120
<i>Baruch de Spinoza</i>	
Theologisch-politischer Traktat (1670)	126
<i>Matthew Tindal</i>	
Beweis, daß das Christenthum so alt als die Welt oder die Lehren Christi bloß eine neue Bekanntmachung der natuerlichen Religion seyten (1732)	137
<i>Immanuel Kant</i>	
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/94)	155

Teil II: Programme

Einleitung	169
<i>Gotthold Ephraim Lessing</i>	
Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780)	189
<i>Marquis de Condorcet</i>	
Bericht und Entwurf einer Verordnung über die allgemeine Organisation des öffentlichen Unterrichtswesens (1792)	206
<i>Thomas Jefferson</i>	
»Ein Antrag zur Einführung religiöser Freiheit« (1779) ..	213
<i>Thomas Jefferson</i>	
»An das Komitee der baptistischen Gesellschaft der Stadt Danbury im Staate Connecticut« (1802)	216
<i>James Madison</i>	
»Denkschrift und Protestschreiben gegen die Kirchensteuer« (1785)	217
<i>Novalis</i>	
»Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment« (1799) ..	226
<i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i>	
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1837)	233
<i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel</i>	
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes (1817)	240

<i>Heinrich Heine</i>	
»Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« (1834)	247
<i>Ludwig Feuerbach</i>	
»Brief an G. W. F. Hegel vom 22. II. 1828«	255
<i>Ludwig Feuerbach</i>	
Das Wesen des Christentums (1841)	260
<i>Karl Marx</i>	
»Zur Judenfrage« (1844)	263
<i>Karl Marx</i>	
»Einleitung« [zu: <i>Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie</i>] (1844)	270
<i>Heinrich Graetz</i>	
»Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze« (1846)	280
<i>Moses Hess</i>	
Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage (1862)	287
<i>Heinrich von Sybel</i>	
Die politischen Parteien der Rheinprovinz, in ihrem Verhältniß zur preußischen Verfassung geschildert (1847).....	298
<i>Ernest Renan</i>	
»Der Islam und die Wissenschaft« (1883)	311
<i>Sayyid Jamal al-Din al-Afghani</i>	
»Über Bildung« (1882)	325
<i>Muhammad Abdul Khader Maulavi</i>	
»Der Islam ist eine Religion, welche die Vernunft respektiert« (1915)	332
<i>Namik Kemal</i>	
»Und berate dich mit ihnen in der Angelegenheit« (1868)	334
<i>Auguste Comte</i>	
Die positive Philosophie im Auszuge (1874)	339
<i>Auguste Comte</i>	
Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung (1848)	345
<i>John Stuart Mill</i>	
»Die Nützlichkeit der Religion« (1874)	350
<i>George Jacob Holyoake</i>	
Die Grundsätze des Säkularismus (1859)	369

<i>John Dewey</i>		
Ein allgemeiner Glaube (1934)		376
	Teil III: (Kritische) Verwicklungen	
Einleitung		389
<i>Émile Durkheim</i>		
Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912) ..		403
<i>Max Weber</i>		
»Vorbemerkung«		
[zu: <i>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</i>] (1920) .		415
<i>Max Weber</i>		
»Die protestantische Ethik und der Geist		
des Kapitalismus« (1904/05)		423
<i>Walter Benjamin</i>		
»Kapitalismus als Religion« (1921)		430
<i>Hannah Arendt</i>		
Vita activa oder Vom tätigen Leben (1958)		433
<i>Carl Schmitt</i>		
Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre		
von der Souveränität (1922/34)		434
<i>Ernst-Wolfgang Böckenförde</i>		
»Die Entstehung des Staates als Vorgang		
der Säkularisation« (1967)		447
<i>Hannah Arendt</i>		
Über die Revolution (1963)		463
<i>Walter Rauschenbusch</i>		
Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft (1917)		466
<i>Felix Adler</i>		
Ethische Lebensphilosophie,		
dargestellt in ihren Hauptlinien (1918)		472
<i>Dietrich Bonhoeffer</i>		
»Christus, die Wirklichkeit und das Gute.		
Christus, Kirche und Welt« (zwischen 1940 und 1943) ..		479
<i>Robert N. Bellah</i>		
»Zivilreligion in Amerika« (1967)		486
<i>Karl Löwith</i>		
»Weltgeschichte und Heilsgeschehen« (1950)		501

<i>Dschalal Al-e Ahmad</i>	
Okzidentose (1962)	510
<i>Hans Blumenberg</i>	
»Säkularisation«. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität« (1964)	531

Teil IV: Aktuelle Positionen

Einleitung	547
<i>Herausgeber der ›Partisan Review‹</i>	
»Die Religion und die Intellektuellen« [Fragenkatalog] (1950)	564
<i>Hannah Arendt</i>	
»Die Religion und die Intellektuellen« [Antworten auf die Herausgeber der <i>Partisan Review</i>] (1950)	566
<i>Massimo Cacciari</i>	
»Gegen die Melasse des Dialogischen« (2017)	570
<i>Roberto Esposito</i>	
»Gegen die neue politische Theologie« (2017)	574
<i>Richard Rorty</i>	
»Religion als Gesprächshindernis« (1994)	579
<i>John Rawls</i>	
»Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses« (1987) .	588
<i>Jürgen Habermas</i>	
»Glauben und Wissen« (2001)	599
<i>Charles Taylor</i>	
Ein säkulares Zeitalter (2007)	613
<i>Marcel Gauchet</i>	
Die Entzauberung der Welt (1985)	631
<i>Tariq Ramadan</i>	
Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft (2009)	644
<i>Bruno Latour</i>	
Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie (1991/97) ..	660
<i>Jacques Derrida</i>	
»Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft« (1996)	671

<i>Luce Irigaray</i>	
»Göttliche Frauen« (1985)	677
<i>Giorgio Agamben</i>	
»Der Kapitalismus als Religion« (2017)	680
<i>José Casanova</i>	
»Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst?« (2009) ...	693
<i>Talal Asad</i>	
»Nachdenken über Religion, Glauben und Politik« (2012)	705
<i>Saba Mahmood</i>	
»Säkularismus, Hermeneutik und Imperium. Die Politik islamischer Reformation« (2006)	728
<i>Gil Anidjar</i>	
»Säkularismus« (2006)	746
Editorische Notiz	759
Textnachweise	760

Einführung

Die Rede von der Säkularisierung hat in den letzten Jahrzehnten ihren Charakter grundlegend verändert. Schien sich Ende des 20. Jahrhunderts die Auffassung durchzusetzen, der Begriff habe als Kategorie historischer Selbstbeschreibung ausgedient, wurde er mit Beginn des 21. Jahrhunderts erneut auf den Plan gerufen, in neuem Gewand und mit einiger Vehemenz. Angesichts der zunehmend virulent werdenden Bedrohungen, die von fundamentalistischen Bewegungen ausgehen – dem vielbeschworenen politisch-kulturellen »Dynamit« unserer Zeit¹ –, scheint nichts angesagter, als genau das mit neuer Emphase zu benennen und voranzutreiben, was lange mehr oder weniger unbestritten als eine der maßgeblichsten Errungenschaften der Moderne galt: eben die Säkularisierung. Mit dem Begriff verbinden sich im westlichen Denken unhintergehbare Werte wie ›Gleichheit‹, ›Demokratie‹, ›Freiheit‹, ›Individualität‹ und nicht zuletzt ›Toleranz‹, die auf das Großprojekt der Aufklärung zurückgehen und die den zunehmend pluralistischer werdenden Gesellschaften der Moderne in besonderer Weise angemessen scheinen. Auch verbindet sich mit dem Ausdruck die Überzeugung, dass Gesellschaften nur dann auf Dauer überlebensfähig sind, wenn sie unliebsame, weil potentiell konflikterzeugende Vermengungen von religiösen mit politischen, aber auch mit pädagogischen oder ökonomischen Belangen nicht zulassen. Auf der Basis einer solchen sich an der Geschichte gesellschaftlicher Ausdifferenzierung orientierenden Analyse kann selbst Charles Taylor, der mit seinem monumentalen *Ein säkulares Zeitalter* von 2007 (dt. 2009) eine Kritik klassischer Säkularisierungstheorien vorgelegt hat, zu dem Schluss kommen, dass ein Vorantreiben der Säkularisierung unumgänglich sei: Der Säkularismus, in welcher Verwirklichungsform auch immer, sei »die notwendige Voraussetzung für das demokratische Leben in religiös gemischten Gesellschaften.«² In diesem Sinne wer-

1 »Die Religion erweist sich ja heute weniger als das Opium, sondern vielmehr als das Dynamit des Volkes«, heißt es etwa bei Jan Assmann, »Gesetz, Gewalt und Monotheismus«, in: *Theologische Zeitschrift*, 62.4 (2006), S. 475-486, hier S. 475.

2 Charles Taylor, »Drei Formen des Säkularismus«, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das*

den vermehrt Stimmen laut, die sowohl die deskriptive als auch die programmatische Potenz der Säkularisierung mit Nachdruck beschwören.

Zugleich aber sehen sich Begriff und Sache der Säkularisierung seit einigen Jahren einer neu gearteten Kritik ausgesetzt. Konnte lange stillschweigend davon ausgegangen werden, dass mit jedem Vorgang der Modernisierung auch ein Prozess der Säkularisierung einhergehe, kann heute nicht mehr ausgeblendet werden, dass dieses Modell auf weite Teile der Welt nicht passt, also nicht globalisierbar ist.³ Aus westlich-europäischer Perspektive mag dann zwar als ›vormodern‹ erscheinen, was den Prozess der Säkularisierung nicht vollzogen hat. Ebendiese Haltung allerdings ist ihrerseits als Teil einer eurozentrischen Sicht angeprangert worden, genauer: als eine eurozentrische Chronopolitik, mit der Europa globale Entwicklungen nach Maßgabe der eigenen Taktung beobachtet und wertet.⁴ Damit ist zugleich deutlich geworden, dass der *grand récit* einer allmählichen Säkularisierung immer schon auf Europa gemünzt war, ja, nicht zuletzt die Funktion hatte, die europäische Vormachtstellung zu markieren – und sich zugleich der eigenen Identität zu vergewissern. Über den Eurozentrismusvorwurf hinaus kommt man allerdings auch nicht mehr umhin zu fragen, inwiefern die Säkularisierung in Westeuropa ihre Versprechen überhaupt einhalten konnte. Die blutige Bilanz des 20. Jahrhunderts, des säkularsten Jahrhunderts in der Geschichte Europas, sowie die Gewalt, die zur Verteidigung säkularer Werte ausgeübt wurde und wird, geben zu denken. So wird denn inzwischen von vielen die Frage aufgeworfen, ob der Säkularismus tatsächlich darauf angelegt ist, Konflikte zu umgehen oder zu überwinden – oder ob er sie nicht nachgerade schürt. Und ob der Säkularismus tatsächlich

Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996, S. 217–246, hier S. 235.

3 Vgl. Shmuel Eisenstadt, »Multiple Modernities«, in: ders. (Hg.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, New York 2006, S. 1–40.

4 Als ›Chronopolitik‹ bezeichnete bereits Johannes Fabian die von einem Diesseits von Säkularisierung und Fortschritt ausgehende Bestimmung der zeitlichen und historischen Verfasstheit jener beobachteten und beschriebenen Völker, die mit den (westlichen) Zeitauffassungen der Beobachtenden nicht übereinstimmen. In der Chronopolitik sieht Fabian eine grundlegende Struktur westlicher Hegemonie: »In short, geopolitics has its ideological foundations in chronopolitics.« (*Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York 2014, S. 144)

imstande ist, für alle Religionsgemeinschaften ein gleiches Recht auf freie Religionsausübung zu gewährleisten, ist ebenfalls in Frage gestellt worden. Denn wenn die Trennung von Kirche und Staat dazu führt, Religion zu einer Privatsache zu erklären, die der freien Gewissensentscheidung eines jeden Einzelnen anheimgestellt ist, so wirkt sich dies auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften doch recht unterschiedlich aus: Für die protestantischen Konfessionen mag die Privatisierung der Religion wenig ändern, aber bereits für einen Katholizismus, der traditionsgemäß auch Teile des öffentlichen Raums für sich beansprucht, ist dies nicht ohne weiteres der Fall. Von muslimischer Seite stellt sich die Situation nochmals anders dar, denn die Privatisierung der Religion in westlich-säkularen Gesellschaften erschwert es vielen Gläubigen, ihre Religion zu praktizieren, stelle diese doch, wie manche betonen, eine allumfassende Weltanschauung dar, die keine Trennung ihrer ›privaten‹ von ihrer ›öffentlichen‹ Identität zulasse.⁵

Wie auch immer man zu diesen und anderen Vorbehalten steht, die in neuerer Zeit gegen das säkulare Modell vorgebracht wurden: Die Theorie der Säkularisierung sieht sich vor neue Herausforderungen gestellt. Konnte man sich noch vor wenigen Jahrzehnten ohne allzu große Schwierigkeiten darüber verständigen, was Säkularisierung leiste, worin sie bestehe, warum sie unumgänglich sei und was mit ihr auf dem Spiel stehe, so will sich ein solcher Konsens heute nicht mehr einstellen. Die Frage, was genau es mit der Rede von der Säkularisierung auf sich habe, ist komplexer, aber auch dringlicher geworden. Gerade deshalb ist eine Aufarbeitung der diskursiven Bedingungen, die zur Emergenz des Säkularen als eines gesellschaftlichen und politischen Paradigmas geführt haben, heute in besonderer Weise von Bedeutung: sowohl um die Grenzen des Säkularismus aufzuzeigen als auch, um seine Potentiale richtig einschätzen und würdigen zu können. Entsprechend soll der vorliegende Band historische Quellen sowie Stellungnahmen aus der jüngeren Zeit zur Verfügung stellen, die eine Grundlage für diese Aufarbeitung liefern können.

5 Vgl. etwa Ahmad Yousif, »Islam, Minorities and Religious Freedom. A Challenge to Modern Theory of Pluralism«, in: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20.1 (2000), S. 29-41. Sein Fazit lautet: »Die Ansicht, die Religion sei Privatsache, stellt eine der größten Hürden für die Religionsfreiheit von Minderheiten in westlichen liberalen Demokratien dar [...]« (Ebd., S. 31; [Übers. d. Hg.]

Von *secularisatio* zum Säkularismus

Wie verwickelt die Debatten um die Säkularisierung waren und sind, lässt sich bereits erahnen, wenn man sich auf den Begriff selbst besinnt: auf seine ihm eingeschriebene Logik, seine Funktion, seine Geschichte. Abgeleitet von lateinisch *saeculum*, Welt oder Zeitalter, lässt sich ›Säkularisierung‹ zunächst schlicht als ›Verweltlichung‹ wiedergeben.⁶ Der Begriff setzt also – in welchem Sinne auch immer – ein Nichtweltliches voraus, das in Welt übergeht oder überführt werden kann. Er begegnet zunächst als Bezeichnung eines Vorgangs, der sogenannten *saecularisatio*, der einen religiösen, innerkirchlichen Prozess meint, nämlich den Übergang vom Amt des Ordenspriesters zum Stand des Säkularklerikers oder des Weltgeistlichen. Wie diese Begrifflichkeit bereits impliziert, ist mit einem solchen Amtswechsel durchaus kein Entlassen der Geistlichkeit in das Weltliche gemeint, sondern lediglich ein Übergang von *regularis* zu *secularis*: Der Weltgeistliche dient nach wie vor spirituellen, ja sogar kirchlichen Zwecken, nur lebt er nicht mehr im Kloster nach Ordensregeln.⁷ Eine erste Ausdehnung und metaphorische Übertragung dieses kirchenrechtlichen Fachterminus erfährt der Begriff im Zuge der Verhandlungen des Westfälischen Friedens, da er im Sinne einer Enteignung von Kirchengütern gebraucht wird, etwa dann, wenn Kirchenbesitz oder sein Erlös, wie es in *Zedlers Großes Universal-Lexicon* 1743 heißt, »dem Fürstlichen Fisco« zukommen (46).⁸ Wenn dann im Laufe des 19. Jahrhunderts aus der *secularisatio* die ›Säkularisierung‹ wird, bleibt diese begriffliche Vor- und Parallelgeschichte durchaus präsent, wird aber in einer weiteren

6 Zunächst meint *saeculum* ›Menschenalter‹ oder ›Geschlechterfolge‹, dann erst ›Weltzeitalter‹. Im Mittellateinischen, vor allem durch Augustinus, verengt sich die Bedeutung und meint erst dann ›weltlich‹ im Unterschied zu ›geistlich‹.

7 Vgl. die nur bedingt hilfreichen Ausführungen dazu bei Werner Conze u. a., Art. »Säkularisation, Säkularisierung«, in: Otto Brunner u. a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789-829, hier S. 796 f. An der historisch-semantischen Sachlage vorbei – weil von einem kirchengeschichtlich vorgegebenen Binarismus ausgegangen wird – geht die Rekonstruktion bei Giacomo Marramao, »Säkularisierung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Darmstadt 1992, Sp. 1133-1161.

8 Zitate aus Texten, die in diesem Band abgedruckt sind, werden durch in Klammern gesetzte Seitenangaben nachgewiesen.

Übertragung zu einer geschichtsphilosophischen Deskriptionskategorie: Mit Säkularisierung soll nun eine historische Entwicklung beschrieben werden, die eine »Loslösung« von einer »übergeordneten göttlichen Bestimmungswelt« dokumentiert.⁹ Dabei bleibt fraglich, ob nicht selbst eine solche Hypermetaphorisierung noch an die ursprünglich kirchenrechtliche Bedeutung des Terminus gebunden bleibt. Eben weil dem so ist, zeigen sich bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts Versuche, den Begriff des Säkularen von seiner historisch bedingten religiösen Konnotation zu befreien und ihm einen neuen Sinn zu geben. So konnte etwa der englische Freidenker George Jacob Holyoake (1817-1906) den Ausdruck ›Säkularismus« in der Absicht prägen, ein von der Religion unabhängiges Wertesystem zu entwerfen und zu propagieren: »Der Säkularismus versteht sich nicht als Argumentation gegen das Christentum, er ist unabhängig von diesem.«¹⁰ In Absetzung vom Atheismus soll mit einem solchen Säkularismus eine eigenständige, rein weltliche und empirisch fundierte Ethik begründet werden, bei der die Frage nach ihrem Verhältnis zur Religion idealiter gar nicht erst aufkommt.

Ansätze dieser Art setzen sich bis heute fort. Markiert werden soll die Eigenständigkeit eines Säkularen, das sich gleichsam selbst aus der Dichotomie, in der es zunächst begrifflich fassbar wurde, entlässt. Das Säkulare wäre dann nicht mehr das Andere der Transzendenz, der Religion, des Sakralen, sondern eine für sich stehende Größe. Bei Hans Blumenberg ist das die »humane Selbstbehauptung« – und darum auch »Legitimität« – der Neuzeit,¹¹ bei Marcel Gauchet der »Ausgang aus *der Religion*« (631). Und nicht zuletzt Charles Taylor kann betonen, dass es sich bei dem »Säkularismus« um eine Weltsicht eigener Art handelt, die in keinem Abhängigkeitsverhältnis zur Religion stehen muss: »Die immanente Ordnung kann das Transzendente [...] völlig abstreifen.« (620) Freilich ergibt sich daraus die Frage, inwiefern und mit welchen Mitteln

9 *Herders Konversations-Lexikon*, Bd. 10, Freiburg i. Br. 41935, Sp. 624, zit. n. Hartmut Lehmann, *Säkularisierung: Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004, S. 46.

10 Anonymus, »Säkularismus« (aus *Chamber's Encyclopedia* von 1866), in diesem Band S. 55-61, hier S. 59.

11 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* [1966], erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M. 21996, Zweiter Teil: Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung, S. 139-259; zum Begriff der Selbstbehauptung selbst vgl. dort S. 151.

eine solche absolute Eigenständigkeit erreicht werden kann und woher diese ihre Werte und Bezugsgrößen nimmt. Mit Claude Lefort etwa ließe sich dann ein ›leerer Ort der Macht‹ denken, ein politisch-demokratischer Raum, in dem nicht nur alles stets zur Disposition steht, sondern von dem aus sich auch die vormoderne Einheit von ›Religion‹ und ›Politik‹ als Fabrikation moderner Begrifflichkeiten beobachten ließe,¹² oder man könnte mit Roberto Esposito umgekehrt argumentieren, dass das Abarbeiten an der Religion zu jeder Kulturarbeit gehört, wenn der Umgang mit unabgeholten und unreflektierten Voraussetzungen nicht zu Krisen führen soll, die nicht mehr zu bewältigen sind.¹³ Ganz gleich, wie man zu Argumenten dieser Art steht, man kommt nicht umhin festzustellen: Auch oder gerade dann, wenn unter Säkularismus eine eigenständige, ›weltliche‹ Denk- und Lebensform verstanden wird, bleibt das Verhältnis der Säkularisierung zur Religion virulent. Man lässt die Religion nicht hinter sich, indem man aufhört, sich mit ihr zu befassen. Vielmehr scheint die Säkularisierung nicht anders zu können, als ihr Verhältnis zur Religion immer wieder neu zu bedenken und zu verhandeln.

Die Dimensionen der Säkularisierung

Angesichts dieser mehrstrebigen Geschichte des Begriffs und seiner vielschichtigen Metaphorisierung kann eine systematische Unterscheidung der von *secularis* abgeleiteten Termini – ›Säkularisierung‹, ›Säkularismus‹, ›Säkularität‹, ›das Säkulare‹ – zwar zu analytischen Zwecken versucht werden, historisch fundieren lässt sie sich allerdings kaum. Es überrascht denn auch nicht, dass sich für keine dieser Bezeichnungen eine allseits anerkannte Redeform durchgesetzt hat. Unter ›Säkularisierung‹ kann man die Trennung von Kirche und Staat, den sozialen Bedeutungsverlust der Religion oder die Entzauberung der Welt durch den Fortschritt der Wissenschaften verstehen. Deren Ergebnis wiederum kann man als ›Säkularismus‹ im Sinne einer positivistischen Moral, eines staatspolitischen Prin-

12 Vgl. Claude Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, übers. v. Hans Scheulen und Ariane Cuvelier, Wien 1999, S. 60 et passim.

13 Vgl. Roberto Esposito, *Zwei. Die Maschine der politischen Theologie und der Ort des Denkens*, übers. v. Daniel Creutz, Zürich, Berlin 2018.

zips oder einer Ideologie bezeichnen;¹⁴ als ›Säkularität‹ im Sinne eines von Theologischem oder Religiösem gereinigten öffentlichen Raums, eines Rückgangs von religiöser Observanz oder einer Gesellschaft, in der Glaube zu einer Option unter anderen geworden ist;¹⁵ oder als das ›Säkulare‹ im Sinne eines Ensembles von Vorstellungen, Praktiken und Empfindungen, das der politischen Doktrin des Säkularismus vorausgeht.¹⁶ Und dies sind nur einige wenige der vielen begrifflichen Bestimmungsversuche, die sich finden oder rekonstruieren lassen. Anstatt ihnen neue hinzuzufügen, ziehen wir es vor, vom Begriff der Säkularisierung als eines historischen Vorgangs ausgehend, verschiedene *Dimensionen* der Säkularisierung zu unterscheiden.

Die prominenteste dieser Dimensionen ist die *staatsrechtliche* beziehungsweise *staatstheoretische*, deren Wurzeln in der europäischen Erfahrung mit den Religionskonflikten des 16. und 17. Jahrhunderts ausgemacht werden können. Was in Europa – so zumindest das Narrativ, das dem säkularen Liberalismus zugrunde gelegt wird – zur nachhaltigen Beendigung der frühmodernen Konfessionskriege geführt hatte, liefert ein Modell für jene gesellschaftliche Größe, die am effektivsten religiöse Gewaltpotentiale bändigen können soll: der Staat. Nach europäischem Muster ist ein solcher Staat vor allem durch drei Merkmale bestimmt: Gewaltmonopol, Neutralität in religiösen Belangen, Gewährung von Religionsfreiheit. Für Befürworter der Säkularisierung wie Charles Taylor, vor allem aber für Vertreter des Liberalismus wie John Rawls, Jürgen Habermas und Richard Rorty gilt Säkularisierung in *diesem* Sinne als eines der Charakteristika moderner Staatlichkeit schlechthin.

Wenn man auf die entsprechende Nachfrage von sich sagt, man sei säkular und nicht religiös orientiert, hat man allerdings wohl weniger die staatsrechtliche oder -theoretische Dimension von Säkularisierung im Blick als vielmehr eine *lebensweltliche*. Einige der jüngeren Texte zur Theorie der Säkularisierung, welche dieser Band versammelt, stellen genau diese Dimension in den Vordergrund. So etwa Talal Asad, wenn er in nicht staatstheoretischer, sondern kultur-anthropologischer Perspektivierung schreibt, »dass das, worum

14 Vgl. den Beitrag von José Casanova in diesem Band, S. 693-704.

15 Vgl. den Beitrag von Charles Taylor in diesem Band, S. 613-630.

16 Vgl. Talal Asad, *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*, übers. v. Uwe Hebekus, Paderborn 2017 [engl. 2003], S. 24.

es sich bei der Geschichte der Säkularisierung vorrangig handelt, eine Veränderung in dem ist, was Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* ›Lebensform‹ genannt hat«, und dass ebendiese Veränderung in erster Linie »als ein vielgestaltiger Wandel von Lebens- und Empfindungsweisen« aufzufassen sei (717). Asad hat dabei nicht zuletzt die »Verzauberungen« im Blick, »welche in unserer Gegenwart die säkulare Konsumkultur ebenso wie die moderne Wissenschaft und die moderne Technik dem individuellen Leben nachgerade aufzwingen« (718). Insgesamt spricht er damit etwas an, was auf seine Weise auch Max Weber als zentralen Gegenstand seiner soziologischen Forschung behandelt hatte. Wenn Weber das historische Aufkommen des kapitalistischen Unternehmers, des kapitalistischen *homo oeconomicus*, beschreibt, dann bedeutet auch für ihn Säkularisierung die Geburt einer spezifischen Form von Subjektivität, einer historisch neuartigen Lebensform, nämlich die Heraufkunft einer »bestimmten Art der praktisch-rationale[n] Lebensführung«, einer »Wirtschaftsgesinnung« (421), die sich in einem »Streben nach Gewinn«, und zwar »nach immer *erneutem* Gewinn«, manifestiert (416).¹⁷

Neben der staatsrechtlichen und der lebensweltlichen gehört zur Säkularisierung aber zumindest noch eine dritte Dimension, nämlich eine *epistemische*. In Europa verläuft der Prozess der Säkularisierung parallel zu, ja ist über weite Strecken kaum zu trennen von der Entwicklung der Aufklärung, im Zuge derer eine neue Wahrheitsinstanz, die ›natürliche‹ Vernunft, epistemische Hoheit erlangt. ›Säkularisierung‹ bedeutet hier zum einen eine bestimmte Haltung gegenüber den biblischen Schriften, die nunmehr als von Menschen für Menschen geschriebene, geschichtliche Dokumente angesehen und einer neuen historisierenden Lektüretechnik unterworfen werden, der kritischen Bibelhermeneutik. Der Gegensatz zwischen *Glaube* und *Vernunft*, der in dieser Entwicklung zum Tragen kommt, ist für die säkulare Wissensordnung konstitutiv: Von Spinoza und Leibniz über Kant bis Habermas wird er immer wieder

17 Allerdings ist Webers eigener, eher spärlicher Gebrauch des Terminus ›Säkularisierung‹ in seiner Protestantismusschrift schattierungsreicher, als es die einfache Formel, auf die sie sich häufig reduziert sieht (›Kapitalismus als Säkularisat des Protestantismus‹), glauben lässt. Vgl. dazu Daniel Weidner, »Zur Rhetorik der Säkularisierung«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 78.1 (2004), S. 95-132.

neu ausgehandelt, um einerseits die Grenzen des Wissens auszutariieren, andererseits die Autorität der Vernunft zu legitimieren. Das zeigt sich nicht zuletzt dort, wo die Vernunft in ethischen Fragen als oberste Instanz gesetzt wird – sei es in Form einer deistischen ›natürlichen Religion‹, wie sie etwa Matthew Tindal konzipiert, sei es in Form einer utilitaristischen Moral, wie sie Mill entwirft und wie sie im Pragmatismus eines Dewey weiterentwickelt wird. Spätestens im Rahmen dieser Entwicklung geht Säkularisierung mit einer grundsätzlichen Umstellung der Ordnung des Wissens einher, bei der die Empirie zur neuen Letztinstanz wird – was sich exemplarisch an der Verteidigung der Naturbeobachtung gegenüber biblischen Aussagen in der Astronomie oder an der Aufwertung der schon immer an der Empirie orientierten Medizin zum Modell positiver Wissenschaft überhaupt ablesen lässt.¹⁸

Diese Differenzierung von drei Dimensionen der Säkularisierung erschöpfen bei weitem nicht die ganze Breite des Phänomens, gleichwohl erlaubt sie es, die verschiedenen Komponenten dessen, was als Säkularisierung bezeichnet wird, voneinander zu unterscheiden und das keinesfalls unkomplizierte Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, in den Blick zu nehmen. Denn dass alle Dimensionen der Säkularisierung in allen Kontexten gleichsam implikativ miteinander verbunden sind, wie lange vorausgesetzt wurde, trifft offenbar nicht zu. Die sozialistischen Länder des 20. Jahrhunderts waren ›säkularisiert‹ im epistemischen Sinne, ohne dabei allerdings ein liberalistisches Staatsmodell oder eine kapitalistische Konsumkultur nach westlichem Muster zu entwickeln. Auch kann die Haltung gegenüber der Religion, die mit dem staatsrechtlichen Prinzip der Neutralität in religiösen Angelegenheiten einhergeht, ganz unterschiedlich ausfallen – von unterstützend bis feindselig. So sollte bei der Gründung der USA die ›Freisetzung‹ der Religion von staatlicher Einmischung gerade dem Zweck dienen, ihre gesellschaftli-

18 Ob und in welcher Form man zur Beschreibung solcher und ähnlicher Entwicklungen wiederum auf die geschichtstheoretische Kategorie der Säkularisierung zurückgreifen muss, soll hier offenbleiben. Denn man kann auch, wie etwa Dieter Groh das vorführt, gerade von einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Religion oder Theologie und der Entstehung der modernen Wissenschaften ausgehen. Vgl. ders., *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der Wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.