

Die Frage der Säkularisierung bei Reinhart Koselleck

Geschichte geht weder in der Weise ihres Begreifens auf,
noch ist sie ohne dies denkbar.
(Reinhart Koselleck)

I.

Die große und ständig zunehmende Zahl an Publikationen rund um die Debatten über den Begriff der Säkularisierung zeugt von einer Interdisziplinarität, deren heuristischer Nutzen unbestritten ist. Ohne Zweifel ist der Begriff *Säkularisierung* zum einen in den Sozial- und Geisteswissenschaften des 20. und 21. Jahrhunderts, u. a. in der Pädagogik, Philosophie, Psychologie, Anthropologie, den Rechts- und Literaturwissenschaften und vor allem der Geschichte, von großer Bedeutung. Zum anderen stellt das Säkularisierungstheorem eine Säule der Politischen Theorie und der Philosophie des 20. Jahrhunderts dar. Trotzdem sind, aus unterschiedlichen Gründen, der Ursprung, seine sachgemäße Bestimmtheit und seine Wirkung nicht vollkommen geklärt.

In Deutschland wie im Ausland wirkte die Begriffsgeschichte tief auf diese Debatte ein. Die deutschen Debatten über Säkularisierung fanden dabei nicht nur zeitgleich mit den Diskussionen zur Begriffsgeschichte statt, Säkularisierung wurde in der Formierungsphase der Begriffsgeschichte zum geradezu paradigmatischen Gegenstand, an dem nicht nur methodische, sondern auch theorie- und gesellschaftspolitische Fragen aufgeworfen und Streitpunkte ausgefochten wurden.¹ Insbesondere das Werk

1 Im Jahr 1962 fand in Münster das Kolloquium statt, aus dessen Vorträgen Bücher wie *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* von Hermann Lübbe oder *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg resultierten. Diese Forschungen riefen Kritiken u. a. von Karl Löwith, Hans G. Gadamer, Carl Schmitt und Reinhart Koselleck hervor. Festzuhalten ist, dass die Debatte um die Säkularisierung bis heute kontrovers geführt wird. Zum einen gibt es auf Weber, Schmitt, Löwith, Blumenberg u. a. bezogene theoretische Positionen, die die Geschichtsphilosophie ansprechen. Zum anderen finden sich die historischen Forschungen,

Reinhard Kosellecks war bei diesen Auseinandersetzungen und Positionsbestimmungen von großer Bedeutung.

II.

Auch wenn der Begriff der Säkularisierung Gehalte des 16. Jahrhunderts in sich trägt,² der Ton wurde von der theoretischen Debatte bestimmt, die 1922 vom Juristen Carl Schmitt mit seiner berühmten Formulierung angestoßen wurde: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe«.³ Diese metaphysische Behauptung wurde später von Schmitt mit drei Thesen präzisiert:

- die (a) Reformation und Gegenreformation und (b) die Beziehung zwischen Neuzeit und Katholischer Welt in den Mittelpunkt stellen. Diese Dichotomie ist grundsätzlich, weil die Quellen beider Perspektiven unterschiedlich sind. Leider kommt das in den Diskussionen kaum zur Sprache. Zur letztgenannten Forschung gehören Autoren wie Gerhard Oestreich, Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling. Für eine synthetische Darstellung der beiden Traditionen vgl. Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation – de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002; Matthias Pohligh/Ute Lotz-Heumann u. a. (Hrsg.), *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*, Berlin 2008; Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*, Gütersloh 1995.
- 2 Vgl. Werner Conze/Hans-Wolfgang Strätz/Hermann Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhard Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1984, Bd. V, S. 789-829; Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hrsg.), *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Frankfurt a. M. 2020; Ernst Müller/Falko Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Frankfurt a. M. 2016, S. 149-168; Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, Philadelphia 2008, S. 77-102.
- 3 Carl Schmitt, *Politische Theologie I. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin [1922] 1979, S. 43. In einem Brief an Koselleck (Anfang Dezember 1976), in dem sich Schmitt auf Nicolaus Sombart bezieht, erklärt er, dass »Max Weber für mich der Inaugurator der Politischen Theologie bleibt (unter den Rubriken Religions-Soziologie«, Carl Schmitt/Reinhard Koselleck, *Der Briefwechsel 1953-1983*, hrsg. v. Jan-Eike Dunkhase, Frankfurt a. M. 2019, S. 303). Wie Carlo Galli erklärt: »This is political theology in its proper sense: not the deduction of politics from theology, but the theory according to which modern politics – its concepts and institutions – preserves something of religion, emptying religion of its theological concepts without also overcoming those concepts (especially when it comes to the unity of order and its sovereign creation). It follows from this that the relationship between modern politics and theological tradition is twofold. On the one hand, modern politics is structured by the absence of foundational divine substance, and is therefore contrary to theology. On the other hand, modern politics reproduces theology's monistic ordering function, even if only in a formal-rational way. This twofold and

1. *Geschichtlich*: »Die Übereinstimmung des theologischen und metaphysischen Weltbildes mit dem Bild vom Staat läßt sich überall in der Geschichte menschlichen Denkens feststellen; ihre einfachsten Beispiele sind die ideellen Zusammenhänge von Monarchie und Monotheismus, Konstitutionalismus und Deismus«. ⁴
2. *Epistemologisch*: Die These, dass »ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich ist«. ⁵
3. *Systematisch*: »Alles, was ich zum Thema *Politische Theologie* geäußert habe, sind Aussagen eines Juristen über eine rechtstheoretisch und rechtspraktisch sich aufdrängende, systematische Struktur-Verwandtschaft von theologischen und juristischen Begriffen.« ⁶

Die Stärke von Schmitts Aussagen besteht im Folgenden: Der emanzipatorische Aspekt der Säkularisierung (als Distanzierung vom christlichen Ursprung) steht der Idee von Säkularisierung als Verweltlichung nicht entgegen, sondern wird in eine systematische Strukturbeziehung integriert, indem die Idee der Emanzipation unter den Begriff der »Umsetzung« fällt. ⁷ Auch wenn revolutionäre Philosophien wie die von Karl Marx die Geschichte der Herrschaft *wissenschaftlich* denken und mit der gleichen Ernsthaftigkeit die Notwendigkeit der radikalen Revolution begründen, sie begeben sich unter den großen Schirm säkularisierter theologischer Begriffe im eschatologischen Sinne eines »marxistische[n] Messianismus«. ⁸ In diesem Sinne schreibt Löwith: »Von einem allzu menschlichen Mitleid mit dem Einzelschicksal des Proletariats weit entfernt, sieht Marx im Proletariat das weltgeschichtliche Instrument zur Erreichung des eschatologischen Zieles aller Geschichte durch eine Weltrevolution«. ⁹ Der Text von Löwith war ohne Zweifel einer der einflussreichsten Texte für die betreffende philosophische Debatte. ¹⁰ Tatsächlich werden hier – nicht

contradictory relationship is Schmitt's version of Europe's ›Christian roots‹, Carlo Galli, Janus's Gaye: Essays on Carl Schmitt, Durham and London 2015, S. 45.

4 Carl Schmitt, Staatsethik und pluralistischer Staat, in: Kant-Studien, 35 (1930), S. 30.

5 Carl Schmitt, Politische Theologie I [Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe], S. 7. Der Ausdruck bezieht sich auf Heinrich Forsthoff und Friedrich Gogarten.

6 Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 2008 [1970], S. 79, Fn. 1.

7 Vgl. Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1999, S. 75.

8 Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 2004 [1949], S. 61.

9 Ebd., S. 46.

10 Als relevant für die Debatte müssen auch die Texte von Leo Strauss (Die Religionskritik Spinozas, Berlin 1930), Eric Voegelin (Politische Religionen, Wien 1938), Jacob Taubes (Abendländische Eschatologie, Bern 1947) u. a. erwähnt werden.

immer werden dabei die Bezüge explizit zitiert – Hypothesen zu Fortschritt und Revolution bei Weber und Schmitt entwickelt.¹¹ So wird auch die Idee vertreten, dass »die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet«.¹² Löwith geht der theologischen Herkunft der Fortschrittsidee nach, die voller Wucht ins westeuropäische Denken des 19. Jahrhunderts einbricht. Speziell das teleologische Denken sieht er als Erbe der Theologie: »Das *eschaton* setzt dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ende, es gliedert und erfüllt ihn durch ein bestimmtes Ziel«.¹³ Das erlösende Versprechen wird als entscheidende innere (und nicht äußere) Instanz für den Sinn der Geschichte und des menschlichen Handelns verweltlicht.

Die theoretische Debatte um die Säkularisierung stellt zwei Dimensionen in den Mittelpunkt: Zum einen das Verhältnis der Geschichte der Philosophie zur Politischen Geschichte und zur Sozialgeschichte. Hier wird für die Geschichte entweder die Abhängigkeit der sozialen und politischen Fakten von der philosophischen Begrifflichkeit (als Vorgang der Säkularisation) behauptet oder umgekehrt das Soziale als *prius* und die theoretischen und wissenschaftlichen Gestaltungen als *secundum* betrachtet. Leitfrage ist, ob die Akzeptanz der Säkularisierungshypothese impliziert, dass die soziale Geschichte als ein rein mechanisches, abgeleitetes Phänomen dieses Vorgangs begriffen werden muss.

Zum anderen geht es nicht um die Erforschung von historischen Tatsachen, sondern um die Kriterien, die erforderlich sind, um die langfristigen Änderungen und den Wandel in der Geschichte zu erkennen. Da Plutarch oder Valerius Maximus heute keine historiographischen Paradigmen für die gegenwärtige Geschichte mehr darstellen, benötigen wir Kategorien und Kriterien, um die Permanenz bzw. den Wandel in der Zeit zu verstehen. In diesem Sinne muss die Forschung, nach deren

11 Auch wenn der Soziologe nicht der Erfinder der »politischen Theologie« war, sein Denkansatz lag zweifellos nahe beim Juristen. In der sogenannten *Zwischenbetrachtung* seiner Aufsätze zur Religionssoziologie schreibt Weber: »Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem ›Sinn‹ des innerweltlichen Geschehens fragt«, Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920, Bd. I, S. 564.

12 Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, S. 12.

13 Ebd., S. 29.

Kriterien wir die Vergangenheit beurteilen, auf das Engste mit der Frage nach ihren philosophischen Grundlagen verbunden werden.

Die strukturelle Schwierigkeit des Säkularisationstheorems liegt in seiner Mehrdeutigkeit: Der Prozess der Säkularisierung bedeutet Distanzierung und Transformation zugleich. Die Verweltlichung zeigt keine in ihr selbst liegende Beschränkung. Die Moderne kann als Entfernung von der mittelalterlichen Welt und der Kirche verstanden werden, aber auch als ein Transformationsprozess, in dem die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebt. Die Studien zur Säkularisierung versuchen, Gott und Staat, das Wunder und den Ausnahmezustand (im Staat) oder den apokalyptischen Messianismus und die sozialistische Revolution in Hinsicht auf strukturelle Ähnlichkeiten zu parallelisieren.

Es darf auch nicht vergessen werden, dass die erste Formulierung aus Schmitts *Politischer Theologie I* klar auf eine Staatstheorie verweist. Diese These wird in der zweiten Auflage präzisiert, wenn es heißt, »dass ohne den Begriff einer Säkularisierung ein Verständnis der letzten Jahrhunderte unserer Geschichte überhaupt nicht möglich« wäre.¹⁴ Hier wird ein Detail der gemeinsamen Vorstellungen von Sozialgeschichte und des positiven Rechts (als dem normativen Wertesystem im Westen nach der Französischen Revolution) erkennbar. Es handelt sich nicht nur um das theoretische Vokabular einer Staatstheorie, sondern ebenso um das Vokabular, mit dem wir Sozial- und Politikgeschichte betreiben. Dieser Unterschied ist wichtig, weil die Geschichte der Staatstheorie und die Geschichte des Staates nicht notwendigerweise zusammenfallen. Als Hobbes 1642 *De Cive* oder Rousseau 1762 *Du contrat social* veröffentlichten, existierte der Staat, den sie in ihren Büchern beschrieben, noch nicht. Ein solches Verständnis von Säkularisierung wird 1969 in Schmitts *Politischer Theologie II* offensichtlich bestätigt. In der Tat erhebt er darin den Anspruch, die gesamte Neuzeit zu erfassen. Es geht nicht nur um Theorien und Ideen, sondern um die soziale und politische Geschichte in Gänze. Damit stellen sich folgende Fragen: Kann man die Hauptprobleme der Geschichte ausschließlich mit Blick auf die Sprache ihrer Agenten analysieren? Und wie sind die Zusammenhänge zwischen historischen Tatsachen und Staatstheorie zu bewerten, wenn die Quellen der Sozialgeschichte nicht notwendigerweise die Sprache der Staatstheorie sprechen?

14 Schmitt, Politische Theologie I, S. 7.

III.

Die von Hans Blumenberg am Säkularisationstheorem vorgebrachte Kritik war für die Klärung des Begriffs Säkularisierung, seines Status und seiner historischen Bedeutung von außerordentlicher Relevanz. Für den später von Koselleck erbrachten Beitrag waren außerdem die Rezensionen von Löwith und Gadamer zur ersten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) von großer Bedeutung. Die Publikation von *Politische Theologie II*, der Briefwechsel zwischen Schmitt und Blumenberg und die Änderungen in der zweiten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* (1974) veranschaulichen die Bemühungen sowohl des Juristen aus Plettenberg als auch des Verfassers von *Arbeit am Mythos*, die Frage nach der »Umsetzung«/»Umbesetzung«¹⁵ und die *prima facie* von der Säkularisierung implizierte historische Metamorphose zu klären.

Blumenberg lehnt die Idee ab, dass politische (bzw. kulturelle) Erscheinungen von säkularisierten theologischen Inhalten abhängig sind. Er argumentiert, dass die großen Veränderungen vom Mittelalter bis zum 16. und 17. Jahrhundert Institutionen und Theorien entstehen ließen, die man nicht auf die mittelalterliche Theologie zurückführen könne. In diesem Sinne dürfte die Logik der Transformationen vom Mittelalter hin zur Neuzeit nicht verschieden von der Logik der Veränderungen gewesen sein, wie sie sich von der Antike hin zum Mittelalter zeigten.¹⁶ Laut Blumenberg implizieren die unterschiedlichen Varianten des Säkularisierungstheorems ein Axiom, das nicht kritisiert werden kann.¹⁷ Er argumentiert, dass die Neuzeit eine Eigentümlichkeit, eine Spezifik in sich

15 So heißt es bei Blumenberg: »Was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang überwiegend, jedenfalls bisher mit nur wenigen erkennbaren und spezifischen Ausnahmen, geschehen ist, läßt sich nicht als *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten beschreiben, deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten.« Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 75 (Herv. i. O.). Für eine kritische Darstellung Damián Rosanovich, ¿Secularización o autoafirmación? Dos hipótesis sobre el origen de la modernidad, in: *Conceptos Históricos*, 12 (2022), S. 64-99.

16 »Das als Säkularisierung gedeutete *neuzeitliche* Phänomen der Umbesetzung ist also nicht an die Spezifität der geistigen Struktur *dieser* Epoche gebunden. Christliche Rezeption der Antike und neuzeitliche Übernahme von Erklärungsfunktionen des christlichen Systems sind strukturell weitgehend analoge historische Prozesse. Wie das patristische Christentum »in der Rolle« der antiken Philosophie auftritt, so »vertritt« die neuzeitliche Philosophie weithin die Funktion der Theologie« (Herv. i. O.). Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, S. 79.

17 »Die Illegitimität des Resultats der Säkularisierung steckt darin, daß es den Prozeß selbst, aus dem es hervorgegangen ist, nicht säkularisieren darf.«, ebd., S. 25.

trage, die aus dem vormodernen Denken nicht abgeleitet werden könne. Diese Bestimmung könne in der neuzeitlichen *curiositas* und in der Selbsterhaltung des Menschen gefunden werden.¹⁸

In diesem Sinne sind die *curiositas* und die Selbsterhaltung nicht abstrakt. Dem Umsetzungssystem stellt Blumenberg den Begriff der *Umsetzung* gegenüber. Während der Begriff »Umsetzung« einen historischen Substantialismus impliziert, bezeichnet die »Umbesetzung« nur Änderungen bei Funktionen (Substitutionen in der Geschichte), die keine metaphysische Substanz enthalten.¹⁹

Odo Marquard unterstreicht, dass Blumenbergs Argumentation *malgré soi* eher als Bestätigung der Formulierung Schmitts statt als deren Widerlegung verstanden werden sollte. In der Tat: »Es geschah wohl durch die List seiner Vernunft, daß Blumenberg gerade mit dem Angriff auf diese

18 Die Argumentation wird im Laufe der Zeit modifiziert. Nach den Kritiken zur ersten Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* formuliert Blumenberg seine Antwort 1969 (kurz vor der Publikation von *Politische Theologie II* und vor dem Briefwechsel mit Schmitt) in: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klassen, Jahrgang 1969, Nr. 11, Mainz 1970, S. 333-383. Diese Arbeit wird durch die zweite Auflage von *Die Legitimität der Neuzeit* im Jahre 1974 ergänzt. Diese nähert sich beiden Positionen an. In den Briefwechseln kann man Passagen zum Thema finden: Während sich Schmitt und Koselleck auf die Säkularisierung beziehen, läßt Jacob Taubes Blumenberg am 7. 2. 1979 in ein Kolloquium über Politische Theorie und Hermeneutik ein. Obwohl der Professor aus Münster viel dazu zu sagen gehabt hätte (vgl. sein Buch *Arbeit am Mythos*), lehnt er die Einladung ab: »Keinesfalls kann ich nochmals an den Komplex der Säkularisierung herangehen«. Nach diesem Kolloquium erschien das Buch *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983. Der Sammelband enthält u. a. Aufsätze von Hermann Lübbe, Odo Marquard und Ernst-Wolfgang Böckenförde; in: Hans Blumenberg/Jacob Taubes, Briefwechsel 1961-1981, Frankfurt a. M., 2013, S. 195-197.

19 Unterstützend schreibt Löwith bezüglich der Säkularisierung: »Autonom könnte eine Epoche nur sein, wenn sie wie aus dem Nichts mit sich selbst anfinde und nicht innerhalb und gegen eine geschichtliche Tradition.« Und: »Die Geburten des geschichtlichen Lebens sind allesamt »illegitim.«« Karl Löwith/Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1966 in: Philosophische Rundschau, 15 (1968) 3, S. 195-209, hier S. 197 und 201. Gadamer fügt hinzu: »Mir scheint vielmehr, daß dieser Begriff [i. e. der Säkularisierung; D. J. R.] seinerseits eine legitime hermeneutische Funktion ausübt. Er bringt dem Selbstverständnis des Gewordenen und Gegenwärtigen eine ganze Dimension verborgenen Sinnes zu und zeigt auf diese Weise, daß das Gegenwärtige weit mehr ist und bedeutet, als es von sich weiß. Das gilt auch und gerade für die Neuzeit. Blumenberg überbewertet hier, wie mir scheint, die Ergebnisse seiner Studien über den Begriff der *curiositas*, von dem allerdings gilt, daß er unter christlichem Vorzeichen einen negativen Wertakzent trug.« In: Löwith/Gadamer, Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, in: Philosophische Rundschau, 15 (1968) 3, S. 201f.

Kontinuitätsthesen von Löwith und Taubes die einzige Chance zu ihrer wirklichen Verteidigung lieferte: durch sein Funktionsmodell der Geschichte«. ²⁰ In dieser Hinsicht behauptete Marquard einige Jahre später auf der bereits oben erwähnten Tagung, dass eine solche Theorie »eine gemilderte Säkularisationstheorie [wäre]: eine Theorie der Kontinuität zwischen theologischer Eschatologie und revolutionärer Geschichtsphilosophie; beide sind funktionsäquivalent, denn beide »besetzen« dieselbe »Stelle«; die Systemstelle »Erlösung«.²¹ Obwohl sich Koselleck in Bezug auf die Debatte zu dieser Zeit nur indirekt äußert, zeigt er großes Interesse an dem Thema. Zwischen Schmitt und Blumenberg wird er, wie im Folgenden näher ausgeführt wird, im Laufe dieser Jahre versuchen, eine eigene theoretische Position zu entwickeln.²²

20 Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 2017, S. 16.

21 Odo Marquard, Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: Jacob Taubes (Hrsg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München 1983, S. 77–84, hier S. 79.

22 Zur Publikation von *Politische Theologie II* schreibt Koselleck am 2.8.1971: »Er [Blumenberg] ist meines Erachtens der letzte Historist, sofern er nämlich das *dictum*, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott, methodisch formalisiert zu Ende denkt. Sein Ansatz ist konsequent antiteleologisch und die dem entsprechende funktionale Methode bringt erstaunlich differenzierende Einsichten zutage. Wie ein Argumentationshaushalt endlich angelegt ist und wie sich darin bestimmte Gedanken – bei verbaler Identität – geschichtlich umsetzen und neue Bedeutung gewinnen, die nicht mehr ableitbar ist, die Interpretationstechnik hat Blumenberg meisterhaft entwickelt. Darin liegt sein genuiner Beitrag zur Geschichtswissenschaft. Daß sich sein Engagement an Fragen der Rechtmäßigkeit und des Eigentums als historischer Kategorie persönlich entzündet, scheint mir daneben von sekundärer Bedeutung und fordert Kritik heraus, die trifft. Denn historische Wirkungen und Fernwirkungen lassen sich nicht durch ein juristisch determiniertes Vokabular hinreichend deuten. Blumenberg wendet seine »metaphorischen Analysen« sozusagen nicht auf sein eigenes Vokabular an. Aber diese Kritik trifft meines Erachtens nicht seine historiographische Leistung«, Koselleck/Schmitt, Der Briefwechsel. 1953–1983, S. 237–238. Mit der Erscheinung der zweiten Auflage (1974) debattiert Koselleck mit Blumenberg. Am 16. 12. 1975 behauptet Koselleck: »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«, Hans Blumenberg/Reinhart Koselleck, Briefwechsel 1965–1994, Frankfurt a. M. 2023, S. 78–79. Im Jahre 1989 wurde die Distanz zu Blumenberg noch deutlicher und größer: »Diese Umbesetzung der außergeschichtlichen in eine innergeschichtliche Zielbestimmung bleibt trotz Hans Blumenbergs Kritik ein unbestreitbarer Vorgang, den Karl Löwith in *Weltgeschichte und Heilgeschehen* nachgewiesen hat.« Reinhart Koselleck, Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation, in: ders., Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M. 2000, S. 177–201, hier S. 193, Fn. 28. Vgl. Pankakoski, Timo, Reoccupying Secularization:

Zusammenfassend kann man sagen, dass Blumenbergs Kritik an der Säkularisierungsfrage um drei zentrale Momente kreist: Ursprung, Vorgang und Endpunkt. Während Marquards Interpretation die Ideen von Schmitt bestätigt, wird Koselleck das begriffsgeschichtliche Potential des Säkularisierungstheorems zeigen.

IV.

In Kosellecks Debattenbeiträgen zum Thema Säkularisierung kann man Schmitts Begrifflichkeiten, seine Einschätzung und Interpretation der Bedeutung für die Geschichte und die Sozial- und Geisteswissenschaften finden. So, wie Schmitt sich von apodiktischen Äußerungen in *Politische Theologie I* (»alle prägnanten Begriffe ...«) hin zu spekulativen oder heuristischen Formulierungen bewegt, sind auch in den Texten Kosellecks Änderungen erkennbar (von *Kritik und Krise* bis hin zu seinen letzten Artikeln). Bereits in *Kritik und Krise* deutet er eine eigene Akzentuierung und Spezifizierung an:

Bekannt ist der Vorgang der Säkularisierung, durch den die Eschatologie in eine fortschrittliche Geschichte transponiert wurde. Aber ebenso werden – und das wird unsere Untersuchung zeigen – die Elemente des göttlichen Gerichts und des Jüngsten Tages, vor allem in der sich verschärfenden kritischen Situation, bewußt und absichtlich auf die Geschichte selbst angewandt.²³

Hier wird der Vorgang der Säkularisierung als »[b]ekannt« und folglich als eine *conditio sine qua non* für die neuzeitliche Geschichte vorausgesetzt. Diese Interpretation der Säkularisierung im Sinne eines zwingenden Arguments wurde von Blumenberg abgelehnt.

Eine Distanzierung von dieser Argumentation kann man im Laufe der 1960er Jahre beobachten. So wird Koselleck ein Jahr nach dem Erscheinen von *Die Legitimität der Neuzeit* an prominenter Stelle, in der Einleitung zum Lexikon der *Geschichtlichen Grundbegriffe*, mit Rekurs auf die Politisierung der Sprache behaupten: »Inwieweit dabei eine ›Säkularisation‹ theologischer Bedeutungsstreifen vorliegt, wird in einschlägigen Artikeln

Schmitt and Koselleck on Blumenberg's Challenge, in: *History and Theory*, 52 (2013) 2, S. 214–245.

23 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. [1959] 2013, S. 7.

mit erfragt.«²⁴ Im Gegensatz zu *Kritik und Krise* wird die Säkularisierung hier nicht mehr als »[b]ekannt« vorausgesetzt, sondern als Forschungsprogramm angedeutet. Der vorsichtige Umschwung bringt in Übereinstimmung mit den von Carl Schmitt in *Politische Theologie II* entwickelten Positionen in Gestalt der eben erwähnten Einleitung zum Lexikon der *Geschichtlichen Grundbegriffe* eine für die Überlegungen des Verfassers von *Vergangene Zukunft* überaus relevante Schrift hervor. In gewisser Hinsicht findet sich dieses umsichtige Vorgehen bei Koselleck des Öfteren, wenn es beispielsweise heißt: »Hinter der geradlinigen Ableitung aus jeweils zurückliegenden Vorgegebenheiten verbirgt sich vielleicht ein Säkularisat der christlichen Schöpfungslehre, das unbedacht weiterlebt.«²⁵

- 24 Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1972, Bd. I, S. XVIII. Die Idee wird auf folgende Weise ergänzt: »Daß die Geschichte sich in bestimmten Begriffen niederschlägt und überhaupt zur Geschichte wird, wie sie jeweils begriffen wird, ist die theoretische Prämisse der hier angewandten historischen Methode. Insofern liegt unser Vorhaben nicht nur in der Mitte zwischen einer Wortgeschichte, an der sie nicht haften bliebe, und einer Sachgeschichte, die sie nicht liefern wollte. Es interpretiert die Geschichte durch ihre jeweiligen Begriffe so wie es die Begriffe geschichtlich versteht: die Begriffsgeschichte hat die Konvergenz von Begriff und Geschichte zum Thema. Diese Konvergenz wird freilich nicht als Identität von Begriff und Geschichte verstanden oder dahingehend verflacht. Der naive Zirkelschluß vom Wort auf den Sachverhalt und zurück wird durchbrochen. Zwischen beiden besteht eine Spannung, die bald aufgehoben wird, bald wieder aufbricht, bald unlösbar erscheint. Wortbedeutungswandel und Sachwandel, Situationswechsel und Zwang zu Neubennungen korrespondieren auf je verschiedene Weise miteinander. Im Schnittpunkt solcher insgesamt geschichtlicher Vorgänge liegt ein jeweiliger Begriff. Man denke etwa an die Institutionsgeschichte der ›Säkularisation‹ und die dem entsprechende und doch weit abführende Geschichte desselben Ausdrucks.« Ebd., S. XXIII. Diese Richtung ist sowieso nicht eindeutig: »Hier liegt ein authentischer Fall der Säkularisierung vor. Die christliche Hoffnung auf die Rettung einer jeden Seele im sogenannten Jenseits wird der politischen Gemeinschaft anvertraut, die sich eines jeden Gefallenen erinnern soll. Die Jenseitshoffnung wird in die irdische Zukunftshoffnung der politischen Handlungsgemeinschaft transponiert, das Ewigkeitsversprechen verzeitlicht.« Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Reinhart Koselleck/Michael Jeismann (Hrsg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmale in der Moderne*, München 1994, S. 9–20, hier S. 14. Reinhard Mehring nutzt dieses Fragment, um Koselleck mit Max Weber (›Theodizee des Todes‹) und Carl Schmitt (›Todes- und Tötungsbereitschaft‹) in Verbindung zu setzen. Diese drei Zitate aus unterschiedlichen Schaffensperioden Kosellecks sollen lediglich den Wandel in der Betrachtung dieses Konzepts verdeutlichen. Vgl. Reinhard Mehring, *Negativer Kantismus. Kosellecks sinnkritische ›Primärerfahrung‹*, in: Manfred Hettling/Wolfgang Schieder (Hrsg.), *Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten*, Göttingen 2021, S. 347–370, hier S. 363–364.

- 25 Reinhart Koselleck, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, S. 298–316, hier S. 308. In der gleichen Weise: »Nachdem erst einmal ›die Geschichte‹ zum Kollektiv-

In diesem Sinne ist es wichtig, den Vorgang der Säkularisierung zusammen mit anderen Begriffen zu berücksichtigen, die oftmals als Synonyme benutzt werden:

So läßt sich das Phänomen der »Säkularisation« nicht nur durch die Analyse dieses Ausdrucks untersuchen. Wortgeschichtlich müssen auch parallele Ausdrücke wie »Verweltlichung« oder »Verzeitlichung« herangezogen werden, sachgeschichtlich müssen die Bereiche des Kirchen- und Verfassungsrechts berücksichtigt werden, geistesgeschichtlich die ideologischen Strömungen, die sich an diesen Ausdruck ankristallisiert haben – bevor der Begriff »Säkularisation« als Faktor und als Indikator der damit bezeichneten Geschichte hinreichend erfaßt ist.²⁶

Aus diesen Zeilen geht klar hervor, dass der epistemologische Status der Säkularisierung fraglich bleibt. Diesen prekären Charakter bringt Koselleck an verschiedenen Stellen zum Ausdruck: »Ob die modernen Ausfallungslehren, die die Ablaufphasen der Französischen Revolution typologisch begreifen, dann ein glattes Säkularisat sind oder ob sie eine sachgemäße Erkenntnisform darstellen, bleibe als Frage jetzt offen.«²⁷ Zwar vertritt Koselleck von einem hermeneutischen Standpunkt aus eine gewisse Skepsis bezüglich des Säkularisierungstheorems, aber er ist einer der wenigen Autoren, der eine Brücke zwischen den historischen und den theoretischen Debatten schlägt. Tatsächlich hat es ihm sein interdisziplinäres *pathos* ermöglicht, vielschichtige Überlegungen anzustellen, die eine Position sowohl gegen die Geschichte der Philosophie von Blumenberg oder Löwith als auch gegen die Politische Theologie von Carl Schmitt ermöglichen. Koselleck konnte so die Einwände von Blumenberg neutralisieren und sich gleichzeitig die oben bereits diskutierte Kritik an der Säkularisierung nutzbar machen. Indem er die dreiteilige Struktur der Kritik von *Die Legitimität der Neuzeit* annimmt, nutzt er diese Gliederung zu seinem Vorteil: 1) Ursprung oder *terminus a quo*, 2) Vorgang, 3) Ziel oder *terminus ad quem*.

singular geronnen war, wurde es möglich, sie auch als Subjekt ihrer selbst anzusprechen. [...] Sie wurde allmächtig, allgerecht, allweise, schließlich wurde man vor ihr verantwortlich. Quasi ein Säkularisat, wurden der Geschichte religiöse Bedeutungen zugemutet, die aus dem Begriff selber kaum ableitbar waren.« Reinhart Koselleck, *Geschichte/Historie*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1975, Bd. 2, S. 711.

²⁶ Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, S. 107-129, hier S. 122.

²⁷ Reinhart Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 130-143, hier S. 142.

Die Frage nach dem Ursprung bezieht sich auf die Begrenzung und Beschreibung des *Schuldners*. Für Koselleck besteht kein Zweifel daran, dass die Säkularisierung immer als eine spekulative Hypothese, als ein Programm anzusehen ist, das in der Zukunft realisiert werden wird, und nicht als eine empirische Bestätigung von beobachtbaren Tatsachen. In dieser Hinsicht kann Säkularisierung genauso gut die Negation eines christlichen Ursprungs bedeuten. Es gilt aber auch, »dass die christlichen Fragestellungen und Hoffnungen, konkreter gesprochen: die christlichen Glaubensgehalte, eine implizite Voraussetzung dafür bleiben, überhaupt Verweltlichung denken und erfahren zu können.«²⁸

Da die Säkularisierung sich oft auf ein generisches christliches Universum von Ideen und Glaubensvorstellungen bezieht, ist es selbstverständlich, dass beide Möglichkeiten nicht immer einer bestimmten Quelle zuzuordnen sind. Dies zeigt sich in entscheidenden Augenblicken, wobei die christliche Prophezeiung als Beispiel angeführt werden kann. Koselleck verdeutlicht den Punkt anhand von Lorenz von Stein und der Problematik der geschichtlichen Prognose wie folgt:

Es ist möglich, das Kommende vorherzusagen, nur daß man das einzelne nicht prophezeien wolle. Lorenz v. Stein hat die Wahrheit dieses Satzes, den er 1850 formulierte, durch sein großes Werk bestätigt. Geistesgeschichtlich mag man in seiner Feststellung ein Säkularisat christlicher Endprophetien sehen, deren Dauergewißheit immer die Treffsicherheit oder Unangemessenheit einzelner Naherwartungen überstieg.²⁹

Zu Beginn ist die Säkularisierung mit der Prophezeiung eng verbunden. Dies ermöglicht es, eine Parallele zur rationalen Planbarkeit der Welt zu ziehen, die der neuzeitliche Mensch durch den Einsatz von Wissenschaft und Technik erreichen will.³⁰ Zugleich ist der Begriff der Eschatologie (Voegelin und Taubes) überaus präsent:

Der moralische Bürger war immer, ob ausgesprochen oder nicht, geborgen in einer Geschichtsphilosophie, die auch dem Namen nach ein Produkt des achtzehnten Jahrhunderts ist. Sie trat weitgehend das Erbe

28 Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung*, S. 184.

29 Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Prognose in Lorenz von Steins Schrift zur preußischen Verfassung*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 87-104, hier S. 87. (Herv. i. O.).

30 So erläutert Koselleck: »Man kann zwar den planenden Menschen als Erben der göttlichen Vorsehung betrachten. In dieser Perspektive wäre die moderne Geschichtsphilosophie tatsächlich ein Säkularisat, mit Gilson zu sprechen, eine Metamorphose der Augustinischen Zweireichslehre.« Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, S. 138.

der Theologie an. Die christliche Eschatologie in ihrer abgewandelten Form als säkularer Fortschritt, gnostisch-manichäische Elemente, die in dem Dualismus von Moral und Politik verschwunden sind, antike Kreislauflehren, schließlich die jüngste naturwissenschaftliche Gesetzlichkeit, die auf die Geschichte übertragen wurde — all dies hat dazu beigetragen, das geschichtsphilosophische Bewußtsein des achtzehnten Jahrhunderts zu formen.³¹

Wenn Prophezeiung und Eschatologie für die neuzeitliche Planbarkeit der Welt (auch der Zukunft und des Lebens) Beachtung finden, wird jede philosophische Anthropologie als Voraussetzung der Geschichte wie ein Kapitel der politischen Theologie verstanden. Wenn die Arbeit des Historikers die Freiheit des Menschen und seine Handlungsfähigkeit voraussetzt, gilt diese Begrifflichkeit in der Neuzeit in Anbetracht der Tatsache, dass der Mensch als Abbild Gottes gedacht wird.

Was können wir über Kosellecks Position zur Säkularisierung sagen? Einer der zentralen Punkte, um die sich seine Argumentation dreht, ist der *Vorgang* der Säkularisierung. Hier tritt er erneut in Kontakt mit Schmitt und den metaphorologischen Studien Blumenbergs. Wie kann dieser Vorgang charakterisiert werden? Koselleck geht davon aus, dass es möglicherweise keine eindeutige Antwort gibt, wenn man nach einem Agenten oder einer Ursache fragt. Trotzdem impliziert das keine Schwäche oder gar ein Defizit der Hypothese, wie Blumenberg behaupten würde. Grundlegend ist für Koselleck, dass die soziale und die begriffliche Welt ein *perpetuum mobile* bilden, in dem — wie er in seinen späteren Texten unterstreicht — Wiederholungsstrukturen wirken, die eine rein lineare Auffassung von Zeit ausschließen. Die Art und Weise, mit der Menschen ihren Handlungen und ihrer Darstellung der Welt Bedeutung verleihen, hängt von immanenten kulturellen Konfigurationen und von religiösen Normen ab, deren Vokabular und Normativität aus einem Korpus von Ideen und Überzeugungen stammen, die man in der Moderne oft in immanenter Form vorfindet. Es stellt sich damit die Frage, ob es möglich ist, die historisch-konzeptionelle Genealogie säkularisierter Konzepte klar abzugrenzen. Koselleck verwendet für die Beantwortung dieser Frage die Analyse des Revolutionsbegriffs:

31 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 108. Dem fügt er hinzu: »Der dem Menschen undurchsichtige göttliche Heilsplan wird zum Geheimnis geschichtsphilosophischer Planer. Durch diesen Schritt gewinnen die Illuminaten eine Gewißheit ganz besonderer Art. Der göttliche Heilsplan wird zwar säkularisiert zur rationalen Geschichtsplannung, die Planung aber ist zugleich die Geschichtsphilosophie, die den Ablauf der nunmehr selbstgeplanten Ereignisse garantiert.« Ebd., S. 111.

Seit der Aufnahme des Revolutionsausdrucks in die politisch-historische Sprache läßt sich ein säkularer Trend nachzeichnen. Er führt von der naturbezogenen Wortverwendung zur geschichtlichen Begrifflichkeit, die sich zunehmend verselbständigt. Die Metapher verblaßt und setzt einen Revolutionsbegriff frei, der als genuin geschichtlich bezeichnet werden darf. Der Kreislauf der Gestirne ermöglichte metaphorische Anleihen, um der Geschichte in einem erborgten Gewande neuen Sinn abzugewinnen, genauer gesagt, um die Geschichte als Revolution zu entdecken. Aber auch der Schritt von der theologischen Endzeiterwartung zur geschichtsimmanenten Teleologie des Fortschritts vollzog sich auf dem Weg metaphorischer Umdeutung der apokalyptischen Zeitverkürzung vor dem Weltende in eine menschlich steuerbare Beschleunigung, um das Ziel der letzten Revolution vorzeitig zu erreichen. Wiederholbare Verläufe und fortschrittliche Neuerung, langfristige Determinanten und Konstellationswechsel, Verzögerung und Beschleunigung wurden in Anlehnung an ihre naturalen und theologischen Hintergrundbedeutungen zu Gleichnissen für geschichtliche Revolutionen, schließlich zu Begriffen politischer Erfahrung und historisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Ob sie vollends ihrer naturalen – oder auch nur ihrer religiösen – Hintergrundbedeutungen entraten können, ist eine offene Frage. Vermutlich muß diese Frage mit Nein beantwortet werden.³²

Wie es auf die Frage nach der Ursache einer Revolution stets mehrere Antworten gibt, die sich nicht nur auf die Vorbedingungen, sondern auch auf die unterschiedlichen Sinnschichten (sowohl sozialer als auch sprachlicher Natur) beziehen, so ist der Vorgang der Säkularisierung mit Metaphern verknüpft, die, wie Kosellecks an der Metaphorologie interessierter Kollege in *Poetik und Hermeneutik* dargelegt hat, als konstitutive Faktoren der Wirklichkeit und nicht als bloße sprachliche Verzierungen gedacht werden müssen. Die Erfahrung und die Sprache der Revolution (zum Beispiel der Französischen Revolution) enthalten somit immanente und verweltlichte Genealogien als Metaphern und Begriffe,

32 Reinhart Koselleck, Revolution als Begriff und als Metapher, in: ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt a. M. 2006, S. 251. In Bezug auf einen Vortrag über den Begriff der Revolution schrieb Koselleck am 6. 3. 1965 an Rudolf Vierhaus: »Ich sprach über Rev[olution] und Bürgerkrieg; es gab eine lange und gute Diskussion, auch zur Methode. Für diese nenne ich Ihnen Blumenbergs Paradigmen zu einer Metaphorologie als das wohl beste, was darüber in letzter Zeit »für uns« geschrieben worden ist.« Rüdiger Zill/Jan Eike Dunkhase, Von Gipfel zu Gipfel [Nachwort der Herausgeber], in: Blumenberg/Koselleck, Briefwechsel, S. 113–171, hier S. 145.

deren Sinnüberschuss auf keine rein positivistische Kausalität reduziert werden kann.

Infolgedessen verteidigt Koselleck seine Interpretation der Säkularisierung als eine Arbeitshypothese, die noch bewiesen werden soll.³³ Dieses *perpetuum mobile* erfährt in der Neuzeit durch die Beschleunigung eine Besonderheit. Doch woher kommt die Beschleunigung? Laut Koselleck hat dieser neuzeitliche Prozess Vorläufer in der christlichen Theologie (beziehungsweise im apokalyptischen Denken). Die neuzeitliche Beschleunigung wird möglich durch die Verbindung einer apokalyptischen Denkweise mit den Utopien des neuzeitlichen Bewusstseins: »[D]ie Beschleunigung der Zeit, ehemals eine eschatologische Kategorie, wird im 18. Jh. zur Pflicht irdischer Planung, noch bevor die Technik den der Beschleunigung adäquaten Erfahrungsraum vollends erschließt.«³⁴ Diese Idee, die sich schon in *Kritik und Krise* findet,³⁵ durchzieht in den 1960er Jahren wie ein roter Faden die Debatten zur Säkularisierung. Die Moderne ist das Zeitalter, in dem Beschleunigung als solche wahrgenommen wird. So schreibt Koselleck: »Aus der Zeitverkürzung, die zuvor von außen her der Geschichte ein früheres Ende setzte, wird jetzt eine Beschleunigung, die in der Geschichte selber registriert wird und über welche die Menschen verfügen.«³⁶ Die Auswirkungen der Beschleunigung auf die Veränderung der Wahrnehmung der Zeit gehen weit über die Geschichtsphilosophie und die Ideengeschichte hinaus. Es geht um eine Beschleunigung, in der Kosellecks eigene These *cum grano salis* erscheint, die die Debatte zwischen Schmitt und Blumenberg überschreitet. Obgleich der Vorgang der Säkularisierung der christlichen Theologie geschuldet ist, impliziert diese *Schuld* nicht, dass der neuzeitliche Mensch keine sozialen und sprachlichen Formen bilden könne, die sich gegenüber der ursprünglichen kulturellen Form ihrer theologischen Vergangenheit verselbstständigen.

Nach der Theorie der Zeitschichten wird jedoch die vormoderne christliche Rationalisierung der Welt nie absolut getilgt. Koselleck verteidigt die deshalb herrschende Spannung und vermeidet demgemäß eine Hegelsche Antwort: Es gibt keine dialektische *Aufhebung* in der Geschichte, die die vorigen Momente integrieren würde. Es gibt aber

33 Zur Beschreibung seiner Forschungshypothese spricht er in seiner Doktorarbeit von einem »heuristischen Zugriff«, Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 5.

34 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 17-37, hier S. 34.

35 »Der Mißbrauch der Macht durch Ludwig XIV. beschleunigte die Bewegung der Aufklärung, in der sich der Untertan als Bürger entdeckt.« Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 12.

36 Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung*, S. 189.

auch keine neuzeitlichen Lebensformen, die ohne Vergangenheit *ex nihilo* kämen. Auch wenn die Kollektivsingulare eine *gerichtete* Interpretation der Geschichte nahelegen könnten, die soziale und sprachliche Welt wird Trägerin der Spuren und Indizien sein, die in ihren vielfältigen Genealogien untereinander in einem Spannungsverhältnis stehen. Diesen Punkt unterstreicht Koselleck, wenn er schreibt:

Aus der ehemals apokalyptisch erwarteten, erhofften oder befürchteten Zielbestimmung eines in verkürzten Zeitabständen einbrechenden Weltendes ist durch die Aufklärung ein rein innerweltlicher Erwartungsbegriff geworden. Gewiß hat auch in der Aufklärung eine quasi-religiöse Verheißung in die Zukunft eingefärbt. Sie sollte Glück und Herrschaftsfreiheit bringen, und beides mußte kraft menschlicher Aktion beschleunigt erreicht werden. Alle diese Beschleunigungsbestimmungen wurden aber rein innerweltlich begründet. Hier liegt also der Typus jener Säkularisation vor, die sich nach unseren analytischen Kriterien vom Christentum absetzte, doch kann nicht bezweifelt werden, daß auch darin das christliche Erbe präsent blieb: sofern die Verweltlichung der Zielbestimmungen das kommende Jerusalem überhaupt als geschichtlich immanentes Ziel definieren ließ.³⁷

Koselleck ergänzt Schmitts Argument *per analogiam* historiographisch. Sowohl metaphorologische Studien als auch historisch-konzeptuelle Forschungen zum Verhältnis von Sprache und sozialer Welt sowie das Verständnis von Begriffen als Indizien und Faktoren der Geschichte ermöglichen es, kenntlich zu machen, wie ein Zeitraum um eine Idee herum artikuliert werden kann.³⁸ Während Schmitt seine zentralen geschichts-

³⁷ Ebd., S. 192 f.

³⁸ Hier lässt sich die Konkretisierung der Säkularisierung aus Schmitts Zentralgebietskonzept nachvollziehen. Vgl. Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* [1929], in: ders., *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932, S. 66–81. Deswegen entfernt sich diese Arbeit von der These von Hans Joas, der behauptet, dass für die Säkularisierungsthematik Löwith viel wichtiger als Schmitt sei. Während Löwith eine rein philosophische Analyse voraussetzt, entwickelt Schmitt eine historische, rechtswissenschaftliche und philosophische Perspektive, die viel relevanter für die Begriffsgeschichte von Koselleck ist. Vgl. Hans Joas, *Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks*, in: Hans Joas/Peter Vogt, *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Frankfurt a. M. 2011, S. 319–338, hier S. 327; auch Niklas Olsen, *History in the Plural: an Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York 2012, S. 66 ff.; Gennaro Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt a. M. 2018, S. 29–32.

philosophischen Hypothesen zur Neuzeit und den verschiedenen Umwandlungen der Zentralgebiete in den einzelnen Jahrhunderten (im 19. Jahrhundert wurden Theologie, Metaphysik und Moral durch Fortschritt, Ökonomie und Technik abgelöst) als reine Ablösung darstellte, präsentiert Koselleck diese Hypothesen mit einer auf historischen Quellen beruhenden Präzision, die es ihm erlaubt, die Reichweite der Spannungen aufzuzeigen, die die sozialen und politischen Transformationen voraussetzen. So erläutert Koselleck: »Auch im 19. Jahrhundert, als die technischen Fortschritte den Beschleunigungssatz empirisch immer mehr anreicherten, blieben die religiös eingefärbten und insofern säkularisierten christlichen Zielbestimmungen gegenwärtig.«³⁹ Entscheidend ist, dass die Beschleunigung die Zeitlichkeit und ihre Wahrnehmung transformiert. Die Zukunft wird damit zum Ergebnis des menschlichen Handelns, das als von Gott säkularisiertes Handeln verstanden wird.⁴⁰ Der Mensch als freies Wesen kann die Welt ohne Einschränkung genauso wie Gott mit seiner *potentia* oder dem *pouvoir constituant* mit seinem *pouvoir* in eine Revolution verwandeln: Einzig seine eigene Natur setzt dem Menschen Grenzen.⁴¹ In diesem Sinne heißt es:

Wenn Robespierre seine Mitbürger beschwor, die Revolution zu beschleunigen, um die Freiheit herbeizuzwingen, so mag dahinter noch ein unbewusstes Säkularisat endzeitlicher Heilserwartungen gesehen werden. Von Laktanz bis zu Luther und Bengel galt die Zeitverkürzung als Zeichen kommender Vernichtung der historischen Zeit überhaupt. Aber die *tempi* historischer Zeiten verändern sich seit ihrer Provokation tatsächlich, und heute gehört die Beschleunigung dank der Bevölkerungsexplosion und der technischen Verfügungsgewalten sowie infolge gehäufter Regimewechsel zur Alltagserfahrung. Der gleichsam *naturale* Horizont der Geschichte wird seitdem verlassen und die

39 Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung*, S. 193.

40 Beispielsweise: »Geistesgeschichtlich betrachtet, ist dies natürlich eine der Säkularisierungsformen der christlichen Eschatologie. Der Mensch, der Gott verdrängt hat, übernimmt als moralischer Richter die Führung der Geschichte, und durch das Medium seiner Geschichtsphilosophie glaubt er den Ablauf der Geschichte auch im Sinne seiner Jurisdiktion sichergestellt: Das Jüngste Gericht wird in den fortschrittlichen Ablauf der Geschichte als ständiger Prozeß – bei Raynal mit durchaus eschatologischen Strukturen – eingebaut.« Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 230.

41 Über die Kontroverse um die Idee von »Grenzen« bezüglich der Natur Gottes vgl. die Auseinandersetzung zwischen Gott als *potentia dei ordinata* und Gott als *potentia dei absoluta*: Guido Canziani/Miguel A. Granada/Yves Charles Zarka (Hrsg.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano 2000.

Erfahrung der Akzeleration lockte neue Perspektiven hervor, die den Begriff der Revolution imprägnierten.⁴²

Während sich der Ursprung jeder Säkularisierung stets auf eine Quelle in der christlichen Theologie bezieht und der Prozess der Säkularisierung seine Erklärung im Licht dieser Begriffsgeschichte findet, wird der *terminus ad quem* ganz vergleichbar als Arbeitshypothese gedacht, die einen Sinnüberschuss in jenen Interpretationen deutlich macht, die die Säkularisierung ablehnen. Genau dieser Sinnüberschuss ist der Schlüssel zum Prozess der Säkularisierung.

Das dem konstitutionellen Staat des 19. Jahrhunderts vorausgehende normative System der christlichen Religion erfährt mit dem Westfälischen Frieden und den Ideen von Thomas Hobbes, mit der Unterscheidung zwischen einer Moral des *forum internum* und einer politischen Architektur, in der der Staat, wie Rousseau behauptet, die Vereinigung des *l'aigle à deux têtes* verwirklicht, im 17. Jahrhundert seine entscheidende Wandlung.⁴³

Die Neutralisierung des Gewissens durch die Politik leistet der Verweltlichung der Moral Vorschub. Die Mediatisierung der kirchlichen Gegensätze, die mit der Ausprägung des absolutistischen Staates einherging, macht die schrittweise Ausweitung der auf Natur und Vernunft gegründeten moralischen Weitsicht möglich. Die Aufweichung der Offenbarungsreligiosität, die den Staat bedingt, wird diesem Staat zum Verhängnis, indem sich die alte Thematik – in säkularisierter Form – wiederholt.⁴⁴

Wie dargelegt, es ist diese »Neutralisierung des Gewissens«, die die Bedingung für die Möglichkeit revolutionären Denkens darstellt. Die Neuzeit entsteht in einem neuen juristischen und politischen Raum, der als *conditio sine qua non* das Zusammenleben regelt. Dieser Begrifflichkeit entspricht in der Öffentlichkeit der Frieden und im Privaten die Privatisierung des Gewissens. Die Hobbes'sche Lehre ist Träger des Friedens, aber auch der zukünftigen Revolution.⁴⁵

42 Reinhart Koselleck, Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 67-86, hier S. 77. Vgl. auch: ders., *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, S. 211-259, hier S. 244.

43 Eine Darstellung dieser neuzeitlichen Genealogie wurde von Paolo Prodi vorgelegt: Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo die fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Milano 2000.

44 Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 31.

45 Diese Hypothese wurde schon vertreten von Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre von Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*,

Die verschiedenen, zuvor genannten Momente laufen auf den Endpunkt der Säkularisierung zu: die Eschatologie, der Ersatz Gottes durch den Menschen, die Prophezeiung, die Planbarkeit der Welt und schließlich die Theodizee der Geschichte. Das Handeln des Menschen führt die Erlösung und das Ende der Zeiten herbei. Die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass selbst die schrecklichsten Taten, die Menschen begehen können, nicht losgelöst von moralischen Überzeugungen erfolgen. Aus diesem Grund ist es wichtig, die Genealogien jener Gesinnungen zu rekonstruieren, die zu den wichtigsten Voraussetzungen dieser Ereignisse gehörten. Die Beschleunigung wirkt in einer neuen Phase, im *Zeitalter des Totalen*, in einem unheimlichen Kontext,⁴⁶ in dem die Menschheit sich selbst vernichten könnte. Lässt sich diese Möglichkeit der Selbstvernichtung auf die Traditionen der Theologie zurückführen?

V.

Bezüglich des Säkularisationstheorems hat Koselleck die Ergebnisse seiner Forschungen wie folgt zusammengefasst:

Die außergeschichtlich vorgegebene Zeitverkürzung wird im Laufe der Frühen Neuzeit zu einem innergeschichtlichen Beschleunigungsaxiom. Dabei wechselt das Subjekt von Gott zum Menschen, der eben diese Beschleunigung durch eine Verwandlung von Natur und Gesellschaft herbeizwingen soll. Als Säkularisat im Sinne der Übernahme des christlichen Erbes kann daran erstens nur die Zielbestimmung bezeichnet werden, die sich an die progressiven Hoffnungen knüpfte, nämlich in Zukunft ein Reich des Glückes und der Herrschaftsfreiheit

Stuttgart [1938] 2012. Koselleck präsentiert in gleicher Weise auch Rousseaus politische Philosophie: »Rousseau, der die Revolution, die er herannahen sah, immer gefürchtet hat, hat auch als erster den säkularen Dualismus als Fiktion durchschaut. Und dennoch hat Rousseau, indem er die aufgeklärte Moral mit dem Staat vereinen wollte, mit dieser Staatskonzeption wie kein zweiter der Revolution den Weg bereitet.« Koselleck, *Kritik und Krise*, S. 145.

- ⁴⁶ »Es ist nicht mehr das gläubig erwartete Weltgericht, das sich von Prophetie zu Prophetie hinausschließen ließ, vielmehr besteht seit dem Kriegsende täglich und stündlich die Möglichkeit, die gesamte Menschheit, durch atomare Strahlung zu vernichten. Abstrakt gesprochen wäre das die Selbstvernichtung der Menschheit.« Reinhart Koselleck, *Hinter der tödlichen Linie. Das Zeitalter des Totalen*, in: ders., *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Frankfurt a. M. 2013, S. 228–240, hier S. 235.

herbeizuführen. Zweitens ist allenthalben als Säkularisat anzusprechen, daß die Geschichte selber überhaupt ein Ziel haben solle.

In diesem begrenzten Sinne läßt sich von einer Verweltlichung christlicher Vorgaben sprechen. Aber bereits der Ausblick in die Frühe Neuzeit hat uns darüber belehrt, daß der harte Kern der modernen Beschleunigungserfahrung, nämlich die technische und industrielle Überformung der menschlichen Gesellschaft, selber nicht mehr aus theologischen Prämissen ableitbar ist. [...] Der Satz von der Beschleunigungserfahrung hat sich seit dem 18. Jahrhundert gleichsam verselbstständigt.⁴⁷

Hier wird Kosellecks Versuch deutlich, zwischen Schmitt und Blumenberg zu vermitteln. Wie sich gezeigt hat, ist es in Bezug auf die Säkularisierung sicherlich nicht möglich, die Verwandtschaft der Ideen Kosellecks mit denen des Juristen aus Plettenberg zu leugnen. Allerdings werden die betreffenden Vorstellungen nicht dogmatisch gefasst, sondern im Licht der von Blumenberg formulierten Kritik erweitert. In diesem Sinne kann man sagen, dass Koselleck die Aufgabe übernommen hat, über Säkularisierung außerhalb des klassischen Horizonts der Geschichte der Philosophie nachzudenken, wie es Blumenberg in *Die Legitimität der Neuzeit* getan hatte. Die Feststellung, dass die sich in der Neuzeit herauskristallisierende Idee der Säkularisierung dem christlichen Erbe geschuldet sind, wird durch die These weiterentwickelt, dass derartige Konzepte sich verselbständigen können.⁴⁸ Eine solche Debatte kann nicht nur im Rahmen philosophischer Theorien stattfinden; sie sollte auch auf das Gebiet

47 Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung*, S. 195 f. Wie Schmieder darlegt, ist die Beschleunigung eine Möglichkeit, die Version des Säkularisierungstheorems von Löwith zu kritisieren. Vgl. Falko Schmieder, *Sozialtheoretische und begriffsgeschichtliche Aspekte des Problems der Beschleunigung der Geschichte*. Überlegungen im Ausgang von Reinhart Koselleck, in: *Revista de Historiografía*, 34 (2020), S. 121-134, hier S. 128.

48 Mit seiner Kritik an der Säkularisierung verteidigt Lucian Hölscher eine ähnliche Idee: »Die Zukunft der Menschheit wurde damit [mit der Geschichtstheologie Herders; D.J. R.] aus dem Jenseits ins Diesseits, aus der Ewigkeit in die Geschichte hineingezogen. Man hat darin lange Zeit ein Symptom der langfristigen Säkularisierung der europäischen Gesellschaft in der Neuzeit, das heißt eine fortschreitende Übertragung religiös-metaphysischer Konzepte in soziale Erfahrungskonzepte, gesehen. Doch dies ist eine ganz einseitige Betrachtungsweise. Denn zugleich erhielt das innerweltliche Geschehen, jenes graue Einerlei des ewig Gleichen, auch ein transzendentes Ziel jenseits dieser Welt. Die Frage nach dem Jenseits wurde also selbst zum Kompass einer diesseitig angelegten geschichtlichen Entwicklung.« Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen 2016 [1999], S. 52.

der Sozialgeschichte vordringen.⁴⁹ Auf diese Weise verteidigt Koselleck Gadammers Idee vom hermeneutischen Potential der Säkularisierung. Infolge seines Verständnisses der Neuzeit zeigt die begriffsgeschichtliche Produktivität der Säkularisierung deutlich, dass sie eine Arbeitshypothese, ein »hypothetischer Zugriff« bleibt und nie ein abgeschlossenes Argument darstellt. Gegenüber der Methodik impliziert dieser Zustand aber keinen Zynismus. Er wird im Gegensatz dazu immer zum Ausgangspunkt eines Forschungsprogramms, das seine inneren Momente (d. h. Begrifflichkeit, Quelle, relevante Voraussetzungen) Punkt für Punkt beweisen wird. Dies ist alles andere als ein Defizit, weil sich hier die Notwendigkeit zeigt, die Vergangenheit durch eine Vielzahl von Registern und Schichten zu erforschen, ohne *a priori* gesetzte Methodologien, die ihrem Gegenstand nicht entsprechen.

Ähnlich wie bei Carl Schmitt, beschäftigen sich Kosellecks Studien zur Säkularisierung mit Aufklärung, Fortschritt, Technik, Wissenschaft und Wirtschaft. Die Forderung, Wiederholungsstrukturen zu berücksichtigen, zeigt einerseits einen interdisziplinären Weg zwischen Geschichte und Theorie.⁵⁰ Laut Hölscher bedeutet dies andererseits eine der größten Schwierigkeiten für den modernen Menschen.⁵¹ Wie kann unter Bezugnahme auf diese »Wiederholungsstrukturen« über die Wiederholung in der Geschichte außerhalb der bloßen Wiederholung von Ereignissen nachgedacht werden? In der Tat ist die neuzeitliche Auffassung der Zukunft, die die Idee von potentieller Unendlichkeit und radikaler Offenheit enthält, ein großes Hindernis, um dieses Konzept der Wiederholung in unsere Denkstrukturen zu integrieren. Koselleck verteidigt dementsprechend keine dogmatische Version des Säkularisierungstheorems. Die Idee der Wiederholung bezieht sich bei ihm auf ein kontingentes, und nicht auf ein notwendiges Verständnis der Zeitlichkeit. Während alte Ideen und soziale Strukturen, die ihre Gültigkeit verloren haben, wiederhergestellt werden können, können aktuelle Ideen und aktuelle soziale Ordnung verloren gehen.

49 »Gleichwohl läßt sich für den Alltag diesseits der einmal ausdifferenzierten literarischen Ästhetik sagen: Die den Weltläufen anpassungsfähige Religiosität der Bildung enthielt ein aktivistisches Potential, das sich in zahlreichen politischen, sozialen und weltanschaulichen Bewegungen zu erfüllen trachtete und das sich in ebenso zahlreichen Parteiprogrammen ausdrückte. Auch wenn ein säkularer Erlösungsanspruch nicht unmittelbar aus dem Begriff der Bildung ableitbar ist: die Dispositionen dazu hat er freigesetzt.« Reinhart Koselleck, Über die semantische und anthropologische Struktur der Bildung, in: ders., Begriffsgeschichten, S. 105-158, hier S. 126.

50 Vgl. Reinhart Koselleck, Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte, in: ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, S. 96-114.

51 Vgl. Hölscher, Die Entdeckung der Zukunft, S. 19-37.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Beitrag Kosellecks zur Debatte um die Säkularisierung vielschichtig ist: Erstens macht er den radikalen Mangel an Geschichtlichkeit deutlich, von der die Geschichte der Philosophie handelt; zweitens zeigt er, wie historische und theoretische Studien zur Säkularisierung miteinander verknüpft werden können; drittens erläutert er mittels der Begriffsgeschichte, wie die Sozialgeschichte mit der Philosophie als »heuristischer Zugriff« für die historische Forschung arbeiten kann, ohne dass eine solche Arbeit hinter der (*idealistischen*) Philosophie verschwindet.