

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 76 (2020)
Heft: 1

Artikel: "Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben sollen" :
theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der
Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht

Autor: Trein, Lorenz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914123>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen»

Theologische Voraussetzungen und eschatologische Ambiguität der Säkularisierung in religionswissenschaftlicher Sicht¹

I.

Karl Löwith erarbeitete im amerikanischen Exil wesentliche Grundlagen einer 1949 unter dem Titel «Meaning in History» veröffentlichten Arbeit, die nur wenige Jahre später unter dem deutschsprachigen Titel «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» erneut vorgelegt wurde.² Löwiths Untersuchung war von der Annahme getragen, «daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet».³ Kritik an dieser Arbeit rief insbesondere der von Hans Blumenberg vorgetragene Einwand hervor, «das Säkularisierungsschema [vermöge] die erforderliche Beweislast nicht zu tragen»,⁴ um eine «*faktische* historische Sukzession von eschatologischer Geschichtsdeutung und Fortschrittsidee» als «das Sich-Durchhalten einer ihrem Ursprung entfremdeten Vorstellungssubstanz» plausibilisieren zu können.⁵

Dieser Hinweis Blumenbergs deutet bereits an, dass der Einwand nicht nur auf einer geschichtskonzeptionellen Ebene argumentiert war, sondern

- 1 Mein Dank gilt Christoph Auffarth, mit dem ich eine frühere Version dieses Textes diskutieren konnte. Eine erste Skizze war im November 2018 auf der Jahrestagung der «American Academy of Religion» in Denver, Colorado anlässlich einer Diskussionsveranstaltung zur religionsgeschichtlichen «Zukunft des langen» 19. Jahrhunderts vorgetragen worden.
- 2 K. Löwith: Curriculum vitae [1959], in: ders.: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie [=Karl Löwith Sämtliche Schriften 1], Stuttgart 1981, 450-462 (457); K. Löwith: Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History, Chicago 1949; K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 2004 [1953].
- 3 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 12.
- 4 H. Braun: Diskussionsbericht zu Referat Hermann Lübke und Hans Blumenberg, in: H. Kuhn / F. Wiedmann (Hg.): Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 333-338 (337).
- 5 H. Blumenberg: «Säkularisation». Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Kuhn / Wiedmann: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (Anm. 4), 240-265 (243-244) (kursiv im Original). Vgl. H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M. 1996 [1988], 36-38.

auch religionsgeschichtliche bzw. theologische Setzungen zur Frage nach der eschatologischen Orientierung des frühen Christentums implizierte bzw. begründend heranzog. «Zur Frage der Abhängigkeit aller Geschichtsphilosophie von der Geschichtstheologie sei zu bemerken, daß es seiner [Blumenbergs, LT] Ansicht nach überhaupt keine *genuine* christliche Geschichtstheologie gebe», während «[a]us der frühchristlichen Krise der eschatologischen Naherwartung [...] schon Geschichtstheologie oder besser: gleich eine Art Geschichts*philosophie* [erwachse].⁶ Und weiter: «Auch die Grundfrage der Finalität der Geschichte sei nicht genuin christlich, sondern bereits ein Säkularisat der frühen Eschatologie».⁷ Letzteres erscheint dabei als ein innerhalb der frühen Geschichte des Christentums angelegter Vorgang eschatologischer Vergeschichtlichung.⁸ Bei Karl Löwith finden sich ähnlich gelagerte religionsgeschichtliche Setzungen. «Der Unterricht an einem protestantischen Seminar [dem Hartford Theological Seminary, LT] machte mich mit einem Christentum bekannt, das sozial und moralisch sehr wirksam, aber als Glaube dem Fortschrittsglauben des 18. und 19. Jahrhunderts ähnlicher ist als dem des Neuen Testaments».⁹ Gleichzeitig sprach Löwith von sich als einem «hinausgeworfenen Juden, der in seinen Vorlesungen den Studenten der Theologie den Verfall des Christentums dargestellt hatte».¹⁰

Löwith und Blumenberg gingen von der Annahme aus, dass die eschatologische Naherwartung des Reiches Gottes in ihren ursprünglichen Formen inkompatibel mit bzw. unübertragbar in weltgeschichtliche Zeitbegrifflichkeiten sei, wenn auch mit unterschiedlichen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Frage, anhand welcher Periodisierungen und Geschichtskonzepte die im Säkularisierungsdiskurs verhandelte «Verweltlichung des Christentums zur Moderne»¹¹ zu thematisieren sei. Diese Gemeinsamkeit lässt sich anhand von Bezugnahmen auf das theologisch umstrittene Narrativ einer Enteschatologisierung des frühen Christentums und einer damit verbundenen Theologisierung und Verge-

6 Braun: Diskussionsbericht (Anm. 4), 337 (kursiv im Original).

7 Braun: Diskussionsbericht (Anm. 4), 337.

8 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 57, wo die «Formel ‹Vergeschichtlichung der Eschatologie›» problematisiert wird.

9 Löwith: Curriculum vitae (Anm. 2), 457.

10 K. Löwith: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Mit einer Vorbemerkung von Reinhart Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith, Stuttgart 2007 [1986], 81.

11 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 36.

schichtung christlicher Religion nachzeichnen, dann aber auch anhand der in theologischen Debatten nicht weniger kontrovers wahrgenommenen Idee einer dezidiert auf «Zukunft» abgestellten Verzeitlichung der Eschatologie, wie sie ausgehend von Johannes Weiß und Albert Schweitzer als «Bruch mit der Geschichtsphilosophie Hegels»¹² diskutiert wurde. Die Frage nach theologischen Sinnzusammenhängen des Säkularisierungsdiskurses betrifft des Weiteren das Problem, inwieweit eine geistesgeschichtliche Kritik der Verweltlichung des Christentums (Löwith) bzw. der methodischen und geschichtskonzeptionellen Belastbarkeit des Säkularisierungstheorems (Blumenberg) Denkfiguren einer theologisch codierten «Geschichtskritik» aufgegriffen hat.

Die durch die jeweilige Bezugnahme auf theologische Diskurse zur eschatologischen und geschichtlichen Orientierung des Christentums¹³ bedingte Gemeinsamkeit beider Positionen erlaubt einen religionswissenschaftlichen Blick auf die sogenannte «Löwith-Blumenberg Debatte», ein Blick, der sich insbesondere für theologische Konstruktionen der Religionsgeschichte interessiert.¹⁴ Genauer gesagt fokussiert dieses Interesse auf geschichtsbegriffliche Implikationen theologischer Diskurse über Eschatologie, mit denen moderne Zeiterfahrungen und die eschatologische Orientierung des frühen Christentums als zutiefst widersprüchlich und nicht vereinbar verhandelt werden konnten, eine Annahme, die sich als Sinnzusammenhang genealogischen Sprechens über Säkularisierung als anschlussfähig erwies. Gleichzeitig interessieren die säkularisierungsdiskursiven Konsequenzen solcher Debatten, in denen sich ganz grundsätzlicher Streit über Möglichkeiten und Grenzen auf «Historismus» abgestellter Selbstvermittlungen des Christentums spiegelt. So betrachtet ist der

12 Diese Formulierung verdanke ich dem persönlichen Austausch mit Christoph Auffarth. Vgl. C. Auffarth: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002, 224-226.

13 Vgl. H. Zabel: *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, Münster 1968, 208-213, 216-218 (zu Löwith); U. Ruh: *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg 1980, 101-102 (zu Blumenberg), 257-259 (zu Löwith).

14 Vgl. J. Svenungsson: *A Secular Utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg Debate*, in: E. Namli / J. Svenungsson, / A.M. Vincent (Hg.): *Jewish Thought, Utopia, and Revolution*, Amsterdam 2014, 65-78 (76); K. Flasch: *Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966*, Frankfurt am Main 2017, 477, 574 (Anm. 155). Siehe zu Löwith auch H. Timm: *Karl Löwith und die protestantische Theologie*, *EvTh* 27 (1967) 573-594, zu Blumenberg D. Weidner: *Ende*, in: R. Buch / D. Weidner (Hg.): *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin 2014, 57-71.

Säkularisierungsdiskurs – als Gegenstand der Religionswissenschaft – der Ort, an dem über die Bedeutung von «Geschichte» für historische, theologische, philosophische und anderweitige (Selbst-)Thematisierungen christlicher Religion gestritten wurde. Dieser Streit betrifft ganz wesentlich auch die Aushandlung der Frage, wo der schmale Grat zwischen genuinem Christentum, illegitimer Apokalypse, originärer eschatologischer Erfahrung und Verweltlichung verläuft.¹⁵

II.

Eine so vorgenommene, historisierende Gegenstandsbestimmung leistet zugleich einen systematisch orientierten Beitrag zu einer geschichtskonzeptionell-religionswissenschaftlichen Problematisierung theologischer Implikationen genealogischer Zugriffe auf den Säkularisierungsdiskurs, die ein historisches Abhängigkeitsverhältnis säkularer Dispositionen von religiösen Diskursen voraussetzen, wodurch «ältere» Modelle der Begriffsgeschichte¹⁶ und «neuere» Ansätze zu einer Genealogie der Kategorie des «Säkularen»¹⁷ ins Gespräch gebracht werden. Des Weiteren bietet diese Gegenstandsbestimmung Anknüpfungspunkte für religionsgeschichtliche Fragestellungen zum Wandel modernen Zeit- und Geschichtsdenkens, die sich in erklärender Absicht auf die Diskussion zwischen Hans Blumenberg und Karl Löwith beziehen.¹⁸ Wenn die Entstehung «historistischer» Denkmuster im 19. Jahrhundert aus der Theologiegeschichte heraus als Säkularisierung eschatologischer und messianischer Zeit- und Geschichtskonzepte argumentiert werden kann,¹⁹ stellt sich die Frage, ob die religionsgeschichtliche Einsicht in die mit diesem Säkularisierungsnarrativ verbundene Infragestellung der Geschichtlichkeit christlicher Religion das historiographische Erklärungspotential der Kategorie der Säkularisierung

15 Folglich lässt sich der Säkularisierungsdiskurs auch auf theologische Grenzziehungen und Verhältnisbestimmungen von Christentum und Judentum befragen: L. Trein: *Theological Origins of Secularization: Towards a Historical Critique* (bislang unveröffentlichtes Aufsatzmanuskript).

16 H. Lübke: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg 2003 [1965].

17 T. Asad: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

18 T.A. Howard: *Religion and the Rise of Historicism. W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness*, Cambridge 2000, 20-22.

19 Howard: *Religion and the Rise of Historicism* (Anm. 18), 21-22.

untergräbt bzw. wie aus Sicht der Religionswissenschaft mit dieser Lesbarkeit des Säkularisierungsdiskurses umzugehen ist.

Bei Karl Löwith schreibt sich diese theologische Voraussetzung einer im Säkularisierungsdiskurs verhandelten Geschichts- und Christentumskritik insbesondere von Franz Overbeck her.²⁰ Für Löwith, darin zeitgenössischen theologischen Kommentaren zu Overbecks Theologiekritik nicht unähnlich, ging eine Zurückweisung auf «Geschichte» und «Kultur» abgestellter theologischer Vermittlungen des Christentums mit einer Aufwertung alternativer Begründungsfiguren bzw. einer Enthistorisierung desselben einher:²¹ «Als «christliche Kultur» und «welthistorische Religion» mag das Christentum verfallen und sogar verschwinden, aber es verschwindet damit noch nicht als Glaube an das Reich Gottes und als Nachfolge Christi».²²

Wichtig ist aber auch das Problem, inwieweit im Säkularisierungsdiskurs bei Löwith und Blumenberg vorgetragene Argumente geschichtskonzeptioneller und methodischer Natur mit «theologischen» Setzungen zur innertheologisch äusserst umstrittenen Frage nach der Geschichtlichkeit christlicher Eschatologie bzw. den Möglichkeiten und Grenzen einer auf «Geschichte» und «Zukunft» abgestellten Vermittlung derselben einhergingen. Für eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung solcher Implikationen und Problemstellungen des Säkularisierungsdiskurses wird davon ausgegangen, dass die Verhandlung desselben bei Löwith und Blumenberg als ein Gegenstand von Bedeutung ist, um Debatten über «Säkularisierung» im «langen» 20. Jahrhundert zu beschreiben, dann aber auch in religionsgeschichtskonzeptioneller Hinsicht, um die Frage nach der Präsenz theologischer Denkfiguren in genealogischen Argumenten über Säkularisierung als Fragestellung einer geschichtstheoretisch-zeitreflexiven Religionswissenschaft zu thematisieren.

Eine letzte, eher formal orientierte Vorbemerkung betrifft die Frage nach der «Theologizität» dessen, was im vorliegenden Aufsatz in religionswissen-

20 K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [1941/1950], in: ders.: Von Hegel zu Nietzsche [=Karl Löwith Sämtliche Schriften 4], Stuttgart 1988, 1-490 (471-485). Vgl. Timm: Karl Löwith (Anm. 14).

21 Vgl. Timm: Karl Löwith (Anm. 14), 588.

22 K. Löwith: Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals [1948], in: ders.: Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie (=Karl Löwith Sämtliche Schriften 3), Stuttgart 1985, 163-170 (170). Ich danke Marie Rovero (Hartford Seminary), die mich auf diesen Text aufmerksam gemacht hat.

schaftlicher Sicht ‹theologische Voraussetzungen› des Säkularisierungsdiskurses heissen kann. Hans Blumenberg hatte eine ‹theologisch bedingte Unrechtskategorie› von einer ‹‹theologische[n]› Unrechtskategorie› unterschieden, welche ‹Kriterien *sui generis*› aufweise, ‹die›, so Blumenberg weiter, ‹hier gar nicht zur Diskussion stehen können›.²³ Wenn im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Lektüre des Säkularisierungsdiskurses dennoch von ‹theologischen› Implikationen desselben die Rede sein soll, interessieren hier in lockerer, religionsgeschichtlicher Verschränkung drei Problemzusammenhänge, die als Bezugnahmen auf Spezialfälle religiöser Selbstbeschreibung bzw. Aushandlung ‹genuinen› Christentums im Säkularisierungsdiskurs nachgezeichnet werden können, wobei eine Reflexivität solcher Zuordnungen im befragten Diskurs und für dessen religionswissenschaftliche Rekonstruktion in Rechnung zu stellen ist, da sich diese, der infrage stehende Diskurs und dessen Rekonstruktion – zumindest partiell – als im Wissen um ‹theologische› Bedeutungskonjunkturen der Säkularisierungsthematik artikuliert beschreiben lassen:²⁴

1. Verweise auf und Inanspruchnahmen theologischer Argumente und Polemik anhand zeitgenössischer Debatten und Quellen;
2. Argumentative Aneignung und Umformung derselben;
3. Rückgriff auf theologische Debatten über frühes Christentum und Eschatologie zur Kritik ‹theologischer› als auch ‹geistesgeschichtlicher› Interessen am Säkularisierungsdiskurs.²⁵

23 Blumenberg: ‹Säkularisation› (Anm. 5), 256 (kursiv im Original).

24 Diese Reflexivität, die im genealogischen Diskurs über Säkularisierung, wie er heute in der Religionswissenschaft geführt wird, nicht immer vorausgesetzt werden kann, lässt – zumindest vorläufig – die Rede von einem Säkularisierungs- bzw. Säkularisationsdiskurs gerechtfertigt erscheinen, gegen den immer wieder wort- bzw. begriffsgeschichtliche Partikularisierungen ins Spiel gebracht worden sind.

25 Bei Blumenberg kommt hier die Problematik ins Spiel, die Differenz von ‹theologischer› und ‹theologisch bedingter› Kategorie [‹Säkularisation›] mittels der in Frage stehenden Kategorie selbst auszuweisen: ‹Sie ist eben eine *säkularisierte* Kategorie. Das bedeutet nun aber gerade nicht, daß sie als im Dienst des Historikers stehender Grundbegriff dem theologischen Interesse entzogen wäre. Im Gegenteil: Als Unrechtskategorie enthält sie ein Potential der Berufbarkeit, die Implikation eines Schuldtitels, und darin liegt das *ideologische* Moment dieser Vorstellung›: Blumenberg: ‹Säkularisation› (Anm. 5), 256 (kursiv im Original).

III.

Als geschichtliche Religion war das Christentum Karl Löwith zufolge dekadent und «modern» geworden, eine Vergeschichtlichung und ein Niedergang, die in der kulturellen Weltbezogenheit und dem Kulturinteresse desselben begründet lagen. «Die moderne Christenheit ist degeneriert, weil sie nicht nur in dieser Welt leben, sondern auch zu ihr gehören und von ihren Einrichtungen profitieren will».²⁶ Die mit dieser Beschreibung implizierte Christentumskritik setzt eine Differenzierung zwischen einer «Religion»²⁷ bzw. deren geschichtlicher Fortschrittsorientierung und der Botschaft des Neuen Testaments²⁸ bzw. einer in dieser angelegten «Unterscheidung» von «Königreich Gottes und Welt» voraus.²⁹ «The Church cannot address the world religiously and efficiently if she has no distinct vantage ground from which to address the world instead of pretending to be coextensive with it by offering a Christian version of modern secular culture. The world has not essentially changed since the times of early Christianity».³⁰ Die Welt- und Geschichtsbezogenheit einer sich als spezifisch «modern» vermittelnden christlichen Religion markiert gewissermassen eine Negativbeschreibung, gegen die «[abermals] resolute Unterscheidungen [zwischen wesentlichem Christentum und weltlichem Humanismus und Sozialismus]» in Anschlag zu bringen seien, «wenn das Christentum nicht all seine Kraft und seinen Anreiz verlieren soll».³¹ Löwiths Polemik gegenüber auf «Geschichte» und «Kultur» fokussierten Vermittlungen des Christentums liess keinen Zweifel zu. Das Theologische Seminar in Hartford, wo sich Löwith in seiner Zeit in Amerika u.a. aufhielt, bezeichnete er gegenüber Eric Voegelin einmal als «Kindergarten für ausgelaugten Protestantismus».³²

Hans Blumenberg hatte bemerkt, «daß das Säkularisierungstheorem nur im Zusammenhang mit dem Widerspruch gegen» die Theologien einer auf «Historismus» abgestellten Selbstverständigung des Christentums «erneut aktuell werden konnte».³³ Während Löwiths Polemik sich als Kritik an

26 Löwith: *Der christliche Gentleman* (Anm. 22), 168.

27 K. Löwith: *Can there be a Christian Gentleman?* *ThTo* 5 (1948) 58-67 (65).

28 Löwith: *Curriculum vitae* (Anm. 2), 457.

29 Löwith: *Can there be a Christian Gentleman?* (Anm. 27), 65.

30 Löwith: *Can there be a Christian Gentleman?* (Anm. 27), 65f.

31 Löwith: *Der christliche Gentleman* (Anm. 22), 170.

32 K. Löwith / E. Voegelin: *Briefwechsel*. Mit einer Vorbemerkung von P.J. Opitz, *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 59 (2007) 764-794 (773) (kursiv im Original).

33 Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* (Anm. 5), 47.

einer religionsbegrifflichen Engführung des Christentums in Richtung einer Aufwertung desselben als «Glaube» liest,³⁴ streicht Blumenberg die Aktualität des Säkularisierungstheorems vor dem Hintergrund der Zurückweisung einer speziellen «religionsgeschichtlichen» Deutungsoption heraus, welche «das Christentum fast abschließend als das Resultat seiner hellenistischen Umwelt dargestellt» habe.³⁵ Diese Erklärung einer durch theologische Geschichtsdiskurse über das frühe Christentum bedingten Aufwertung der Säkularisierungsthematik rekurrierte auf ein dogmenhistorisches Argument, demzufolge in der zeitgenössischen Kirchengeschichtsschreibung, insbesondere bei Adolf Harnack, die Prägekraft frühchristlicher Eschatologie auf die Herausbildung dogmatischer und kirchlicher Strukturen christlicher Religion verkannt worden sei.³⁶ Gleichzeitig aktualisierte Blumenberg mit seinem Bezug³⁷ auf diese von Martin Werner argumentierte Kritik ein Narrativ, demzufolge die Vergeschichtlichung des Christentums mit einem frühen Bedeutungsverlust der Eschatologie verbunden sei. Die bei Werner erfolgte Aufwertung einer auf Albert Schweitzer zurückgeführten, «konsequent» eschatologischen Perspektive³⁸ findet sich auch bei Karl Löwith erwähnt, der in seiner Diskussion der biblischen Idee der Geschichte neben seinem Gewährsmann Oscar Cullmann ebenfalls auf Werner und Schweitzer verweist.³⁹

Cullmann hatte sich gegenüber der Annahme verwahrt, die eschatologische Orientierung des frühen Christentums exklusiv auf das «*zukünftige* Kommen» und damit die «messianische Zeit» scharf zu stellen, wie er sie bei Schweitzer und Werner repräsentiert sah.⁴⁰ Umstritten war dabei nicht so sehr die Annahme einer «Enteschatologisierung» an sich, sondern die Frage, wie deren Ver-

34 Löwith: Can there be a Christian Gentleman? (Anm. 27), 65.

35 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 47.

36 M. Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt, Bern 1941.

37 Siehe etwa Blumenberg: «Säkularisation» (Anm. 5), 246-248 (248). Vgl. Ruh: Säkularisierung als Interpretationskategorie (Anm. 13), 264.

38 Siehe etwa Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas (Anm. 36), 36-38, 77.

39 Siehe die Verweise in Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 196-205.

40 O. Cullmann: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946, 73: Es sei «nicht richtig [...], wenn sie [Werner und Schweitzer, LT] als *Mitte* des Geschehens das *zukünftige* Kommen der messianischen Zeit ansehen, während doch die Mitte der Zeit im ganzen Neuen Testament *und schon bei Jesus* das historische Wirken Jesu selbst ist, also alles nicht von der Zukunft, sondern von diesem Geschehen aus zu erklären ist» (kursiv im Original).

hältnis zur «Parusieverzögerung» aufzufassen sei.⁴¹ «Nicht die Enttäuschung über das Nichteintreffen des Endes, sondern das Erlahmen der Geisteswirkung war schuld daran, dass die eschatologische Bezogenheit der Gegenwart vielfach nicht mehr erkannt wurde», gleichsam einer innerchristlichen «Judaisierung»: «die Gegenwart [wurde] dann wieder wie im Judentum zur banalen Gegenwart».⁴² Der von Cullmann verfolgte Abbau der Zukunftsgehalte der Eschatologie, darin sicher kein Neuling angesichts früherer Bestrebungen, eine genuin christliche Eschatologie von jüdischen oder anderweitigen, innerchristlichen apokalyptischen Einflüssen und Dispositionen zu «reinigen»,⁴³ betraf dann aber auch eine Zurückweisung der vormals gegen «geschichtsphilosophisch» gerahmte, «innerweltliche» Vermittlungen des Reiches Gottes begründeten «religionsgeschichtlichen» Sicht auf die Bedeutung der Apokalypse für die eschatologische Orientierung des frühen Christentums, durch welche die Annahme einer «geschichtlichen» Nichtvermittelbarkeit genuiner Eschatologie und «moderner» Zeit- und Geschichtserfahrung einst Auftrieb erfahren hatte. Beides, eschatologiebegriffliche Implikationen eines Abbaus einer genuin «religionsgeschichtlichen» Sicht auf das frühe Christentum sowie die Annahme einer Unüberbrückbarkeit von frühchristlicher und moderner Geschichtserfahrung sollten sich im Säkularisierungsdiskurs bei Löwith und Blumenberg in einer merkwürdigen Verschränkung als «historisch» sinnbildend erweisen. Bei Cullmann jedenfalls konnte gefordert werden, «Geschichte» eschatologisch Sinn abzugewinnen, «unsere Gegenwart in die heilsgeschichtliche Zeitlinie wirklich hineinzustellen»; dadurch werde eschatologische «Zukunftshoffnung nicht etwa ein unwahrhaftiges Festhalten an überholten Vorstellungen sein, sondern die lebendige Gewissheit: Jesus Christus – gestern, heute und in die Äonen».⁴⁴

Löwith und Blumenberg affirmierten einvernehmlich eine bestimmte Unterscheidung, wenn sie der «Unübersetzbarkeit» von originär christlicher Eschatologie in einen geschichtsbegrifflichen Diskurs das Wort redeten:

41 O. Cullmann: Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem [1947], in: K. Fröhlich (Hg.): Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962, Tübingen 1966, S. 414-426 (422).

42 O. Cullmann: Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas [1942], in: Fröhlich: Oscar Cullmann (Anm. 41), 361-377 (373).

43 Trein: Theological Origins of Secularization (Anm. 15).

44 O. Cullmann: Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi nach dem Neuen Testament [1944], in: Fröhlich: Oscar Cullmann (Anm. 41), 378-402 (402).

«Gerade dort [...], wo die genuine Eigenart der neutestamentlichen Eschatologie erfaßbar wird, ist ihre Unübersetzbarkeit in einen wie immer definierbaren Begriff von Geschichte evident. Es gibt keine Geschichtsvorstellung, die sich ihrer «Substanz» nach auf die Naherwartung berufen könnte».⁴⁵

Bei Löwith liest sich diese Unterscheidung so:

«Die erste Generation der Christen glaubte an den eschatologischen Sieg und die künftige Offenbarung des Reiches Gottes, weil sie der verborgenen Gegenwart des Reiches des Gekreuzigten gewiß war. Der christliche Glaube, wie er sich in den frühesten Glaubensbekenntnissen ausdrückt, kennt weder eine isolierte Zukunft noch Vergangenheit [...]. Er umfaßt die ganze Geschichte der Erlösung, in der Zukunft und in der Vergangenheit, aber verdichtet beide in Jesus Christus, «gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit». Ein solches theologisches Verständnis der Menschheitsgeschichte kann weder in weltgeschichtliche Begriffe übersetzt, noch philosophisch entfaltet werden».⁴⁶

Wahlweise spricht Löwith auch von der «Unterscheidung zwischen einer empirischen oder natürlichen und einer dogmatischen oder eschatologischen Geschichte», die, so die knappe Auskunft mit Verweis auf Schweitzer, jener von «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» entspreche.⁴⁷ In ihr liege «die theologische Unmöglichkeit einer christlichen Demokratie, einer christlichen Kultur und einer christlichen Geschichte» begründet.⁴⁸

Bei Albert Schweitzer wird das Verhältnis solcher «Geschichten» dialektisch umschrieben:

«Eschatologie ist ja nichts anderes als dogmatische Geschichte, welche in die natürliche hineinragt und sie aufhebt»; «[d]ie natürliche Geschichte desavouiert die dogmatische, nach der Jesus gehandelt hatte. Ein Ereignis der übernatürlichen Geschichte, das stattfinden mußte, [...] blieb aus. Das war für Jesus, der einzig in der dogmatischen Geschichte lebte, das erste «geschichtliche» Ereignis, das Zentralereignis, welches seine Tätigkeit nach rückwärts abschließt, nach vorn neu orientiert»; «Die ganze Geschichte des «Christentums» bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der «Parusieverzögerung»: d.h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich

45 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 52.

46 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 203f.

47 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 196, Anm. 1. Vgl. Zabel: Verweltlichung/Säkularisierung (Anm. 13), 212.

48 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 204.

auswirkenden Enteschatologisierung der Religion. [...] Wir haben hier also das erste Datum in der «Geschichte des Christentums»; «die ganze Aussendungsrede ist nach ihrem klaren Wortlaut eine Weissagung auf die unmittelbar bevorstehenden Ereignisse der Endzeit, durch welche sich der eschatologische übernatürliche Geschichtsverlauf in die natürliche Geschichte hineinbohrt»; das «Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte ist zugleich ihre Aufhebung; ein Bejahen und Preisgeben zugleich».⁴⁹

Der Vorgang einer Vergeschichtlichung der «Energie des eschatologischen Ausnahmezustandes»⁵⁰ steht nach Schweitzer in enger Verbindung mit dem Nichteintreten der Parusie. Gleichzeitig ist mit Johannes Weiß das «Reich Gottes» exklusiv auf «Zukunft» abgestellt, «entsprechend der Bitte des Herrengebets: dein Reich komme. Als zukünftiges ist es jetzt rein überweltlich. Gegenwärtig ist es nur wie eine Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft, sofern nämlich seine Nähe aus der Kraftlosigkeit des Satansreiches erkannt wird».⁵¹

Das theologische Narrativ einer Enteschatologisierung des frühen Christentums harmoniert mit der Idee einer Verzeitlichung der Eschatologie, die im zeitgenössischen «religionsgeschichtlichen» Blick ein Abstellen des Gottesreiches auf «Zukunft» bzw. «Apokalypse» bedeutet, wodurch sich eine temporale «Kluft»⁵² zwischen der heutigen Gegenwart und dessen zukünftigem Kommen eröffnet: «Alle modernen Ideen, auch in den subtilsten Formen» seien «aus» diesem «zu eliminieren»;⁵³ Cullmann hingegen betonte «zugleich den futurischen und den gegenwärtigen Sinn aller Eschatologie».⁵⁴ Für Schweitzer paart sich nach Weiß eine Abwehr der Gegenwart der Eschatologie mit einer Aktivitätsskepsis der Welt gegenüber: «Die eschatologische Einsicht von Johannes Weiß hat die moderne Auffassung zerstört, als ob Jesus das Reich Gottes gründete. Sie schaffte alle «Aktivität» auf das Reich Gottes ab, und macht Jesum zum lediglich Abwartenden».⁵⁵ Oder: «Mit politischen Erwartungen hat dieses Reich nichts zu tun. [...] von einer Stiftung und innerweltlichen Entwicklung des Reiches kann keine Rede sein».⁵⁶

49 A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [1913], Tübingen 1951, 391, 406, 407, 409, 437.

50 Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* (Anm. 5), 55.

51 Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Anm. 49), 233.

52 Vgl. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche* (Anm. 20), 485.

53 Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Anm. 49), 233.

54 O. Cullmann: *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Zu einem Buch von F. Holmström* [1938], in: Fröhlich: *Oscar Cullmann* (Anm. 41), 337-347 (346).

55 Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Anm. 49), 404.

56 Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Anm. 49), 234.

IV.

Die Annahme der Möglichkeit bzw. die Einsicht in die Unmöglichkeit einer innerweltlichen «Verwirklichung» des Reiches Gottes sollte für Löwiths Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie als zentraler religionsgeschichtlicher Sinnzusammenhang des Säkularisierungsdiskurses wegweisend sein,⁵⁷ dann aber auch eine argumentative Rolle in Blumenbergs Kritik der Beweislast des Säkularisierungstheorems spielen. Wenn die Möglichkeit einer «Transposition» originär eschatologischer «Gehalte»⁵⁸ mittels Verweis auf deren Ahistorizität (weil originär eschatologische Gehalte nicht geschichtlich sind, sei eine «das Sich-Durchhalten» begrifflicher Substanzen argumentierende Erklärung der Genese «modernen» Fortschritts sinnwidrig) in Frage gestellt wird (positiv, bei Blumenberg «theologisch» gegen das Säkularisierungstheorem formuliert werden solche Gehalte als geschichtliche erst durch den Vorgang der Enteschatologisierung greifbar, was einen Vorgang theologischer Entwertung, weil Vergeschichtlichung und damit geschichtlicher Handhabbarkeit originärer Eschatologie impliziert, die erst im historiographischen «Rückgriff» zur Grundlage einer Erklärung der Genese «säkularen» Fortschritts aus dem Geist der Eschatologie werden kann),⁵⁹ stellt sich das Problem, inwieweit hier ein «geschichtstheoretisches» Argument gegen eine substantialistische Spielart des Säkularisierungstheorems durch eine Inanspruchnahme theologischer Denkfiguren zur (Un-)Möglichkeit einer innergeschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes mitbegründet ist.

Der im Säkularisierungsdiskurs bei Löwith und Blumenberg zutage tretende «oberflächliche» Streit über Methoden- und Periodisierungsfragen hat den theorie- und religionsgeschichtlichen Blick auf eine von beiden einvernehmlich vorausgesetzte Kritik an auf «Geschichte» und «Kultur» abgestellten Vermittlungen des Christentums verstellt, eine Kritik, die sich als in Bezug zu zeitgenössischen theologischen Positionierungen über «Geschichte» und «Eschatologie» stehend thematisieren lässt. Nach Löwith ist «die Blickweise des Neuen Testaments [...] unkritisch und enthusiastisch [...], weil sich das Urchristentum noch nicht auf

57 Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Anm. 2), 69.

58 Blumenberg: «Säkularisation» (Anm. 5), 250.

59 Anders formuliert kann gesagt werden, dass Blumenbergs Kritik der Erklärung der Genese «säkularen» Fortschritts aus dem Geist der Eschatologie dieser vorwirft, eine «theologische Selbstdeutung» zur Voraussetzung zu haben, mit welcher das Ausbleiben der Parusie verarbeitet worden ist: Blumenberg: «Säkularisation» (Anm. 5), 248-249 (248).

die Geschichte dieser Welt eingelassen und in sie verwickelt hatte».⁶⁰ Blumenberg betont, dass «akute Naherwartung [...] aus dem Geschichtsinteresse des Volkes heraus[reißt]».⁶¹ Gleichzeitig markiert das von Löwith hervorgehobene «noch nicht» ein theologisches Spannungsfeld, in welchem das Verhältnis von genuiner Eschatologie und dessen Theologisierung verhandelt wurde.⁶² In dem Masse, wie das Reich Gottes als ein Kommendes in die Zukunft verlegt, sprich auf Apokalypse abgestellt wurde, stieg die Skepsis gegenüber einem dogmatisierenden Interesse, das Reich Gottes theologisch durch Veralltäglichen und Vergegenwärtigung zu vergegenständlichen. «Die evangelische Theologie [...] stellt sich im Allgemeinen die Aufgabe, ein Ganzes von christlicher Welt- und Lebensanschauung zu entwerfen, welches für den Einzelnen wie für die Gesamtheit auf eine längere Zeit hin massgebend sein soll. Sie würde also zum mindesten den brennend eschatologischen Ton der Verkündigung Jesu mildern müssen».⁶³ Während eine Theologisierung originärer Eschatologie Momente einer Verstetigung bzw. Verzeitlichung derselben impliziert, was an Max Weber denken lässt, war ihr originärer Charakter umgekehrt durch eine Infragestellung eines noch nicht als vergeschichtlicht, weil von der Verzögerung der Parusie bislang «verschont» gebliebenen Zustands von «Welt» und «Geschichte» imaginiert. Schweitzer etwa spricht von einer die Predigt Jesu charakterisierenden «Ethik», welcher ein «durchaus negative[r] Charakter» eigen sei; sie thematisiere «nicht die Sittlichkeit des Gottesreichs», «sondern nur die Sittlichkeit, die in dieser Welt von der Welt frei, zum Eintritt in das Gottesreich unbehindert macht»,⁶⁴ eine «Interimsethik»,⁶⁵ welche die Welt durch eine Negativbeschreibung gleichsam als Welt und Heilsbedingung affirmiert: «wer am Reich Gottes mit Hand anlegen will, [kann] nur etwas ausrichten [...], wenn er sich fort und fort innerlich läutert und von der Welt frei macht».⁶⁶

Folglich lassen sich anhand der Frage nach den ethischen bzw. sittlichen Implikationen der eschatologischen Orientierung des frühen Christentums die

60 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 203.

61 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 52.

62 Von hier ergibt sich ein Seitenblick auf theologische Implikationen zeitgenössischer Religionsdiskurse über das Spannungsfeld von Prophetie und Gemeinde- bzw. Kirchenbildungen.

63 J. Weiss: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, 63.

64 Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 49), 234.

65 Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 49), 414.

66 Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Anm. 49), 640.

zeitbegrifflichen Differenzen zwischen Schweitzers bzw. Werners ‹konsequenter Eschatologie› und Cullmanns ‹‹konsequent offenbarungsgeschichtliche[r]› Betrachtungsweise› des frühchristlichen Zeitdiskurses akzentuieren,⁶⁷ zwei Positionen, die Löwith in seiner Darstellung des biblischen Geschichtsverständnisses verschränken sollte. Während mittels einer Aufwertung messianischer Zeit die geschichtsphilosophisch gerahmte Vorstellung der Möglichkeit innergeschichtlicher Vermittlung des Reiches Gottes abgewertet wurde, wie sie insbesondere über Hegels Geschichtsphilosophie auf ‹Fortschritt› und ‹Geschichte› bezogener Versionen des Christentums in ‹moderne› Theologien des Protestantismus Einzug gehalten hatte, konnte der zukünftige Charakter originär christlicher Eschatologie zugleich in einen Begriff gegenwärtiger, da bereits angebrochener Heilszeit eingezogen werden. Im Säkularisierungsdiskurs diente eine Verschränkung dieser Positionen der argumentativen Begründung einer Unübertragbarkeit eschatologischer Gehalte in geschichtsbegriffliche Systeme, ein Argument, das gegen die ‹Legitimität› moderner theologischer Vermittlungen heilsgeschichtlicher Ideen gerichtet war, was wiederum ein Niedergangsnarrativ ‹geschichtlichen› Christentums implizierte, dann aber auch gegen eschatologische Deutungsansprüche auf den Sinnbereich ‹Geschichte› an sich.

Mit seiner Kritik an der Geschichtsphilosophie als ‹säkularisierter Eschatologie› war Löwith aber möglicherweise weniger ‹(theologisch?)› konsequent (bzw. ‹modern›) als Blumenberg. Während das von Löwith argumentierte Verweltlichungs- bzw. Säkularisierungsnarrativ mittels der Unterscheidung ‹zwischen einer geschichtlichen Herkunft› einer Idee ‹und ihren möglichen Folgen›⁶⁸ eine ‹Transposition› eschatologischer Gehalte in säkularisierte Geschichtsdiskurse explizit in Rechnung stellte, um eine geistesgeschichtliche Kontinuität einer ursprünglich ‹ungeschichtlichen› Diskursformation zu begründen, wies Blumenberg die Annahme der Möglichkeit eines solchen Vorgangs explizit zurück. In erklärender Absicht argumentierte er stattdessen eine ‹Umbesetzung›: ‹Was in dem als Säkularisation gedachten Vorgang tatsächlich geschieht, ist nicht *Umsetzung* (Transposition) eines authentisch theologischen Gehaltes in eine säkulare Selbstentfremdung, sondern die *Umbesetzung* einer vakant gewordenen Position, die sich als solche nicht eliminieren ließ›.⁶⁹ Unter

67 Cullmann: Christus und die Zeit (Anm. 40), 52.

68 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 203.

69 Blumenberg: ‹Säkularisation› (Anm. 5), 250 (kursiv im Original).

der «Oberfläche» geschichtskonzeptioneller Differenzen und damit einhergehender, rivalisierender Periodisierungen der «Neuzeit» zeigt sich eine im theorie- und religionsgeschichtlichen Blick wenig beachtete Übereinstimmung zwischen Löwith und Blumenberg, die sich auf theologische Debatten zur (Un-)Möglichkeit geschichtlicher Vermittlung sowohl originären als auch «modern» eschatologischen Christentums zurückführen lässt.

V.

Für eine religionswissenschaftlich-zeitdiskursive Lektüre solcher Debatten sind insbesondere Verschiebungen im Eschatologiediskurs seit dem späten 19. Jahrhundert aufschlussreich, mit welchen moderne Zeit- und Geschichtserfahrungen und die genuin eschatologische Orientierung des frühen Christentums als zutiefst widersprüchlich und nicht vereinbar thematisiert wurden, eine Annahme, die sich im Säkularisierungsdiskurs als religionshistorisch sinnbildend erweisen sollte. «Der Widerspruch der altchristlichen Eschatologie und der Zukunftsstimmung der Gegenwart ist ein fundamentaler und vielleicht die Grundursache der Zerfallenheit der Gegenwart mit dem Christentum».⁷⁰ Die geistesgeschichtliche Reflexion dieser Unüberbrückbarkeit erfolgte bei Löwith im begrifflichen Medium der Genealogie, das als religionsgeschichtliches Zeitverhältnis des Sprechens über Säkularisierung Bezugnahmen auf ein eschatologisches Narrativ des frühen Christentums impliziert, dann aber auch einen Rückgang auf Fragen «theologischer» Gotteserkenntnis:

«Nur wir Modernen, die über den Glauben an Christus in Begriffen des «Christentums» und über das Christentum in Begriffen der «Geschichte» denken, pflegen diese Offenbarung [Nach christlicher Auffassung ist die Geschichte nur insofern von entscheidender Bedeutung, als Gott sich selber in einem geschichtlichen Menschen offenbart hat] eine geschichtliche zu nennen, wobei nicht nur vergangene Wirklichkeit, sondern auch zweitausend Jahre unverwirklichter Eschatologie einbegriffen sind».⁷¹

Das Ausbleiben der Parusie und die Vergeschichtlichung christlicher Religion markieren für Löwith spezifisch «moderne» Bedingungen der Thematisierung originärer Eschatologie. Gleichzeitig wird davon ausgegangen, dass «der Wille

70 F. Overbeck: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie (aus dem Nachlass hg.v. C.A. Bernoulli) [1919], Darmstadt 1963, 66. Vgl. zu Overbeck und Löwith Timm: Karl Löwith (wie Anm. 14), 578-579.

71 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 207-208.

Gottes [als transzendentes Prinzip] niemals Gegenstand einer systematischen Interpretation sein» könne, «die den Sinn der Geschichte» geschichtlich erschliesst.⁷²

Reinhold Niebuhr hat bereits in einer frühen Besprechung von «Meaning in History» anlässlich dieser Äusserung Löwiths hervorgehoben, dessen Darstellung des biblischen Geschichtsverständnisses impliziere eine «geschichtstheologische» Position, die mit Karl Barth partikulare Geschichtsbedeutungen neutralisiere.⁷³ Löwiths Rückgang auf eine Kritik der Vergeschichtlichung «modernem» Christentums wird vor diesem Hintergrund als «positives Wertvorzeichen der Säkularisierung» in «theologisch[er]» Hinsicht lesbar, ein Wert, der sich laut Blumenberg etwa dort zeigt, wo die «Radikalität der genuinen religiösen Weltedistanz» sowie «die Transzendenzaussagen der Theologie «dialektisch» wiederhergestellt werden sollen, wodurch «der Manifestation von Welt als «Weltlichkeit» heilsbedingender Charakter zukommt: «Es bedarf des Unheils der Welt, aber eben: der «Welt im Vollsinn, um dem Heil dessen, was «nicht von dieser Welt sein soll, seine Erwartungsevidenz zu verschaffen».⁷⁴ Für Löwith war «menschliche Geschichtserfahrung [...] eine Erfahrung dauernden Scheiterns», wovon «das Christentum» in seiner «modernem», auf «Geschichte» abgestellten Gestalt nicht ausgenommen war.⁷⁵

VI.

Der genealogische Sinn des Säkularisierungsdiskurses schreibt sich bei Löwith von der Annahme mindestens zweier «Enden» her, dem «des modernen historischen Denkens»⁷⁶ einerseits, sowie dem einer «theologisierenden» Vergeschichtlichung des Christentums andererseits. «[D]as Christentum ist als historische Weltreligion gescheitert».⁷⁷ Die Aufdeckung theologischer Herkunftsbeziehungen der Geschichtsphilosophie wird dabei durch das «theologische» Narrativ einer Enteschatologisierung des frühen Christentums so-

72 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 207.

73 R. Niebuhr: Rez. Meaning in History von Karl Löwith, JR 29/4 (1949) 302-303 (303). Vgl. Timm: Karl Löwith (wie Anm. 14), 588.

74 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 13-14.

75 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 205.

76 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 13: «wir [befinden] uns mehr oder weniger am Ende des modernen historischen Denkens».

77 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 205 (mit Verweis auf Overbeck).

wie im Rückgang auf eine «eschatologisierende» Aufwertung nicht-histori(sti)scher Zeit narrativ plausibilisiert. Diese Gleichzeitigkeit einer kritischen und affirmativen «Säkularisierung» verdeutlicht den ambivalenten, wenn nicht gar paradoxen Status der «Geschichte» im Säkularisierungsdiskurs: Bei Löwith gibt sich die Kritik säkular-geschichtlicher Zeit historisch reflektiert.⁷⁸ Liest man dieses Ansinnen einmal durch die Brille des theologischen Archivs,⁷⁹ stellt sich die Frage, inwieweit Löwiths Kritik theologischer Implikationen der Geschichtsphilosophie als eine Kritik der Religionsvergeschichtlichung des Christentums eine geschichtsskeptisch-historisierende Affirmation jener «Religion» impliziert, «die [...] einst zum Kampf gegen alle «Zeitlichkeit» aufgerufen hat».⁸⁰ Bei Franz Overbeck steht dieser Satz explizit im Kontext einer Kritik der Möglichkeit einer jeden Theologie: «dass die Theologie *stets* modern gewesen ist, und eben darum auch *stets* die natürliche Verrätherin des Christentums war, [...] jener Vorgang dafür mithin nur die Manifestation eines uralten Verhältnisses».⁸¹

Was «[d]er Begriff des Modernen» heisst,⁸² wurde von Overbeck folglich auch mit Blick auf die Frage nach der Geschichtlichkeit des Christentums überhaupt reflektiert:

«die Wurzel des Konflikts der Gegenwart mit dem Christentum [erblicke ich] darin, daß *die Theologie stets modern gewesen ist*, [...] das Christentum aber nie, aus keinem anderen Grunde, als weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen [...]. In seiner heute erreichten vollkommenen Verweltlichung muß es erliegen und kann ihm keine Theologie mehr helfen, die nur das Gegenteil von dem will, was das Christentum von jeher gewollt hat».⁸³

78 Vgl. J. Habermas: Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein [1963], in: ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1981, 195-216 (201): «Löwiths eigene Konstruktion ist so sehr einer seit Hegel verbindlichen Logik der geschichtlichen Entwicklung selbst unterworfen, daß nicht recht plausibel wird, wie ihre singuläre Auszeichnung legitimiert werden könnte – eine Auszeichnung, die darin zu bestehen hätte: mit Hilfe des Anspruchs, Geschichte vernünftig begriffen zu haben, den Anspruch historischen Begreifens als solchen zu entkräften».

79 Timm: Karl Löwith (wie Anm. 14), 583. Vgl. ebd. 581.

80 F. Overbeck: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie [1873/1903], Darmstadt 1963, 216. Vgl. Timm: Karl Löwith (Anm. 14), 578-579.

81 Overbeck: Über die Christlichkeit (Anm. 80), 216-217.

82 Overbeck: Christentum und Kultur (Anm. 70), 243 (im Original kursiv).

83 Overbeck: Christentum und Kultur (Anm. 70), 244-245.

Als geschichtliches Zeitverhältnis reflektiert «Modernität» – «die Uniform eines Zeitmoments»⁸⁴ – das «Scheitern» des Christentums in der Welt: «Für die ruhige Betrachtung liegt die Thatsache offen genug vor, dass sich das Christentum mit einer Theologie ausgestattet hat, erst als es sich in einer Welt, die von ihm eigentlich verneint wird, selbst möglich machen wollte».⁸⁵ Das Narrativ einer theologischen «Verweltlichung des Christentums» – «das Christentum [wollte] mit seiner Theologie sich auch den Weisen der Welt empfehlen und vor ihnen sehen lassen»⁸⁶ – findet sich auch bei Hans Blumenberg aufgerufen, wo es im Zuge einer Offenlegung im Säkularisierungstheorem vorausgesetzter, auf Enteschatologisierung begründeter theologischer (Selbst-)Thematisierungen christlicher Religion von Interesse ist.⁸⁷

Overbeck, so Löwith, habe

«das Problem, welches das Christentum für uns ist, klargestellt und die Kluft zwischen ihm und uns [...] deutlich gemacht. Daß es mit dem Christentum dieser bürgerlich-christlichen Welt schon seit Hegel [...] zu Ende ist, besagt freilich nicht, daß ein Glaube, der einst die Welt überwand, mit den letzten seiner verweltlichen Gestalten hinfällig wird. Denn wie sollte die christliche Pilgerschaft *in hoc saeculo* jemals dort heimatlos werden können, wo sie gar nie zuhause ist?»⁸⁸

Die Unüberbrückbarkeit von frühchristlicher Zeitkritik und «modernem» Christentum wurde in «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» dann entsprechend an Hegels Geschichtsphilosophie reflektiert – «die innere Unmöglichkeit seines Prinzips: daß die christliche Religion sich «verwirkliche» in der Geschichte der Welt»⁸⁹, was auch an eine auf «Zukunft» abgestellte Verzeitlichung der Eschatologie nach Johannes Weiß erinnert, im Sinne der «Aufhebung» eines Christentums, das sich fortschrittsbegrifflich und innerweltlich vergeschichtlicht und reflektiert.

Gleichzeitig kann argumentiert werden, dass theologische Umdeutungen von Overbecks Christentumskritik, wie sie während der 1920er Jahre in

84 Overbeck: Über die Christlichkeit (Anm. 80), 216.

85 Overbeck: Über die Christlichkeit (Anm. 80), 33.

86 Overbeck: Über die Christlichkeit (Anm. 80), 34. Vgl. Zabel: Verweltlichung/Säkularisierung (Anm. 13), 97-108.

87 Blumenberg: Legitimität der Neuzeit (Anm. 10), 54-55.

88 Löwith: Von Hegel zu Nietzsche (Anm. 20), 485 (kursiv im Original). Das Zitat findet sich auch bei Timm: Karl Löwith (Anm. 14), 586-587.

89 Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Anm. 2), 69.

Richtung einer «Eschatologisierung» theologischer Ansätze erfolgten,⁹⁰ für das geistesgeschichtliche Verständnis «genuiner» Eschatologie im Säkularisierungsdiskurs anschlussfähig waren. So wurde beispielsweise betont, dass Eschatologie nunmehr kein randständiges Lehrstück der Dogmatik, sondern «die Schutzwehr der genuinen Eigenart des christlichen Glaubens» sei.⁹¹ Bei Oscar Cullmann, auf den sich Löwith in seiner Diskussion des biblischen Geschichtsverständnisses wiederholt beziehen sollte, werden solche Verschiebungen in zeitgenössischen theologischen Debatten wie folgt beschrieben, mit denen eine Zurückweisung «religionsgeschichtlich» vermittelter, auf «Historismus» und «Apokalypse» abgestellter Verortungen christlicher Eschatologie angezeigt war:

«Die Anhänger der sogenannten «dialektischen Schule» entkleiden die Eschatologie ihrer zeitlichen, futurischen Bedeutung, d.h. ihres natürlichen Zusammenhanges mit der linearen, und damit der historischen Zeit. [...] Der jeder echten Eschatologie innewohnende chronologische Sinn gilt als apokalyptische Verbrämung, die für die Eschatologie selbst unerheblich sei. [...] Man will [...] den Historismus ausschalten, aber schaltet in Wahrheit die Geschichte selbst aus. So verschmilzt die Auferstehung Christi schliesslich mit der Parusie. Die Ewigkeit wird zu einer metaphysischen Gegebenheit ohne jeden zeitlichen Charakter. Die «Nähe des Reiches» ist nicht Nähe in der Zeit. «Das Reich erwarten» heisst einfach «unsere jeweilige Gegenwart ernstnehmen», denn jeder Augenblick ist nach dem vielzitierten Wort «unmittelbar zu Gott».⁹²

Die bei Löwith aktualisierte, eingangs erwähnte Unterscheidung von «historischem» Christentum und eschatologischem Reichsglaube dürfte in solchen Verschiebungen «theologischer» Geschichtssemantik einen zentralen zeitdiskursiven Bezugspunkt haben, an der sich Verschränkungen von geistesgeschichtlicher «Zeit-Kritik und eschatologischer «Geschichts-Kritik im Säkularisierungsdiskurs beobachten lassen. Die Idee einer Unübertragbarkeit genuinen Christentums in geschichtliche Zeitbegriffe sowie die Annahme einer Inkommensurabilität «geschichtlicher Zeit» und «eschatologischer» Theologie markieren zeitdiskursive Voraussetzungen geistesgeschichtlich-genealogischen Sprechens über Säkularisierung. Löwiths Kritik schreibt sich von der Annahme einer «geschichtlichen» Unverfügbarkeit genuiner Eschatologie her, gegen die

90 Mit Blick auf Karl Barth: Timm: Karl Löwith (Anm. 14), 578-588 (Anm. 40). Siehe auch F. Holmström: Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts [1933], Gütersloh 1936, S. 232-233.

91 Holmström: Das eschatologische Denken der Gegenwart (Anm. 90), 7.

92 Cullmann: Das eschatologische Denken der Gegenwart (Anm. 54), 341.

das Säkularisierungsnarrativ einer ›Genese‹ des Fortschritts aus dem Geist der Eschatologie historisch sinnbildend abgehoben werden konnte. So stellt sich das Problem, inwieweit die mit «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» vorgebrachte «Gegenbewegung gegen das Christentum [...] dieses noch zur Sinngebung voraus[setzt]».⁹³

Gleichzeitig stellt sich die Frage, inwieweit die in zeitgenössische theologische Debatten einschreibbare Idee einer Unvermittelbarkeit von genuiner Eschatologie und geschichtlichem Zeitdenken auch eine als Kritik am Säkularisierungstheorem vermittelte ›theologische‹ Deutungsoption im Säkularisierungsdiskurs markiert: «Für die Abhängigkeit der Fortschrittsidee von der christlichen Eschatologie bestehen Differenzen, die jede Umsetzung der einen in die andere blockiert haben müssen».⁹⁴

VII.

Die im genealogischen Säkularisierungsdiskurs bis heute auseinandergesetzte Frage nach dem Verhältnis ›religiöser‹ Kontinuität und Diskontinuität ›säkularer‹ Religionsthematisierung hat die theologiehistorisch äusserst ambivalent aufgeladene Unterscheidung von genuiner Eschatologie und ›geschichtlichem‹ Christentum bzw. ›historischer Zeit‹ zur Voraussetzung, eine Unterscheidung, mit der die ›Illegitimität‹ eines sich als ›modern‹ beschreibenden Christentums als ›Geschichtsphilosophie‹ bzw. ›Säkularisierung‹ thematisiert und die ›Legitimität‹ der Differenz von originär christlicher Eschatologie und geschichtlich vermitteltem Fortschritt in Richtung einer geistesgeschichtlichen Kritik des Säkularisierungstheorems affirmiert werden konnten. Vor diesem Hintergrund stellt sich der Religionswissenschaft die heute angesichts eingespielter Disziplinierungen möglicherweise fragwürdig bzw. unzeitgemäss anmutende Aufgabe einer auf theologische Geschichtssemantik fokussierenden Lektüre des Säkularisierungsdiskurses, womit eine ebenfalls näher zu diskutierende Ausrichtung des Religionsbegriffs auf theologische und geistesgeschichtliche Traditionsbestände einhergeht. Gleichzeitig stellt sich ihr das Problem, anhand welcher Narrative, Theorien und Geschichtskonzepte zur Persistenz und dan-

93 Mit dieser Formulierung umschreibt Eric Voegelin Löwiths Nietzsche-Interpretation: «Wie Sie ja sehr schön herausgearbeitet haben, ist N.'s Natur und Wiederkunft nur sinnvoll zu verstehen in der Gegenbewegung gegen das Christentum, setzt also dieses noch zur Sinngebung voraus». Löwith / Voegelin: Briefwechsel (Anm. 32), 779.

94 Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit (Anm. 5), 39.

gen Dauer» theologischer und anderer (Selbst-)Thematisierungen von Religion sich ein solches Vorgehen reflektieren lässt. Wenn Löwith und Blumenberg im zeitgenössischen Säkularisierungsdiskurs eine Zurückweisung eschatologischer Deutungsansprüche auf Deutungen des Sinnbereichs «Geschichte» affirmierten, drängt sich in religionsgeschichtlich-metahistorischer Sicht das Problem auf, wie weitgehend eine solche «Erledigung» der Eschatologie war, wenn in den vergangenen Jahren, in ganz unterschiedlichen Disziplinen, «wieder» Stimmen laut geworden sind, theologische bzw. religiöse Implikationen nicht mehr so sehr der «Geschichtsphilosophie» als vielmehr auf «Säkularität» eingestellter Narrative und «Ordnungen» in den Blick zu nehmen. Wenn zur Umschreibung einer solchen Problemstellung auf in diesem Aufsatz annäherungsweise in den Blick genommene, «ältere» Positionen rekurriert werden sollte, stellt sich also die Frage, wie Religionswissenschaft mit den hier umrissenen theologischen Voraussetzungen und der eschatologischen Ambiguität des Säkularisierungsdiskurses umzugehen gedenkt. Ob die genealogische Kategorie der Säkularisierung zur Deutung solcher Verschiebungen im Religionsgeschichtsdiskurs Erklärungspotential beanspruchen kann, bedarf eingehender Untersuchungen auf «Religion» und «Wissenschaft» eingestellter Präsenzbedingungen der Historie.⁹⁵

95 Siehe dazu etwa grundlegend B. Gladigow: Historische Orientierungsmuster in komplexen Kulturen. Europäische Religionsgeschichte und historischer Sinn. in: K.E. Müller / J. Rüsen (Hg.): Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Reinbek 1997, 353-372.

Abstract

Die Idee einer ‹geschichtlichen› Unverfügbarkeit ‹genuiner› Eschatologie ist eine wenig beachtete Gemeinsamkeit in der von Karl Löwith und Hans Blumenberg geführten Debatte über ‹Neuzeit› und ‹säkularisierte Eschatologie›. Für die Religionswissenschaft ergibt sich daraus ein Interesse an geschichtsbegrifflichen Implikationen theologischer Diskurse, mit denen moderne Zeiterfahrungen und die eschatologischen Orientierungen des Christentums als zutiefst widersprüchlich und nicht vereinbar verhandelt wurden, eine Annahme, die sich in zeitdiskursiver Hinsicht ‹genealogischen› Sprechens über Säkularisierung als historisch sinnbildend erwies. So betrachtet ist der Säkularisierungsdiskurs – als ein Gegenstand der Religionswissenschaft – der Ort, an dem über die Bedeutung von ‹Geschichte› und ‹Historismus› für historische, theologische, philosophische und anderweitige Religionsthematisierungen gestritten wird.

The idea of a ‹historical› unavailability of ‹genuine› eschatology is a little-noticed common ground in the debate on ‹modernity› and ‹secularized eschatology› led by Karl Löwith and Hans Blumenberg. For religious studies this results in an interest in the historical implications of theological discourses, with which modern experiences of time and the eschatological orientations of Christianity were negotiated as deeply contradictory and incompatible, an assumption that proved to be historically symbolic in the discourse of ‹genealogical› talk about secularization. Seen in this way, the secularization discourse – as an object of religious studies – is the place where the meaning of ‹history› and ‹historicism› for historical, theological, philosophical and other conceptualizations of religion is disputed.

Lorenz Trein, München