

Daher befürwortet G. einen theologischen Minimalismus, d. h. die Reduzierung des theologischen Gehalts der heilsnotwendigen Wahrheiten auf ein Minimum (197).

G.s Buch eröffnet eine aufschlussreiche Sichtweise auf das Phänomen der Religion (zumindest auf Religionen monotheistischer Provenienz). Aber gerade angesichts von G.s Argumentation für die explanatorische Überlegenheit des Supranaturalismus über einen reduktionistischen Naturalismus stellt sich die Frage, ob G. nicht zu stark zwischen natürlicher Religion und anthropologisch ausgerichteter Religionsphilosophie einerseits und Metaphysik und philosophischer Theologie andererseits trennt. G. selbst bezieht sich auf Argumente Plantingas in seiner Kritik am Naturalismus und seiner Skizzierung einer Begründung von Naturgesetzen mit Gottes Willen. Und sicherlich ist die Option für einen Supranaturalismus anstatt eines Naturalismus eine eminent metaphysische These. In dem Maß, in dem diese Option als notwendig für eine wahre, authentische Religion im Sinn G.s gilt, ist Religion eng mit metaphysischen Fragen verbunden, auch wenn diese in der Religion nicht unbedingt explizit thematisiert werden müssen. Aber zumindest in der gegenwärtigen westlichen Welt scheinen sich viele Menschen im Griff naturalistischer Wirklichkeitskonzeptionen zu befinden, was sie daran hindert, einen religiösen Sinn für den sakramentalen Charakter der Wirklichkeit zu entwickeln. In diesem Zusammenhang spielen Metaphysik und natürliche bzw. philosophische Theologie eine wichtige Rolle als „Hilfsarbeiter“ der Freilegung der Möglichkeiten für ein supranaturalistisch-religiöses Wirklichkeitsverständnis. Zudem können Metaphysik und philosophische Theologie (auch in der Form akademischer Disziplinen) eine wichtige Rolle als kritische Instanzen spielen, die helfen, ein sakramentales von einem abergläubisch-mythologischen (und einem naturalistischen) Verständnis der Wirklichkeit abzugrenzen, und der Frage der Vereinbarkeit einer religiösen Sicht auf die Wirklichkeit mit dem jeweiligen wissenschaftlichen Wissensstand nachgehen. Eine wichtige zukünftige Aufgabe für die Religionsphilosophie und v. a. die analytisch ausgerichtete philosophische bzw. natürliche Theologie scheint mir eine stärkere Verschränkung der beiden Perspektiven und Disziplinen zu sein als eine Fortführung der Abgrenzungskämpfe, wie sie sich gelegentlich auch bei G. finden. Nichtsdestotrotz hat G. ein wichtiges Buch vorgelegt, in dem er nicht nur auf die schmale und prekäre Basis von religionsphilosophischen Standardinterpretationen Wittgensteins hinweist, sondern v. a. eine interessante Konzeption von Religion als Teilnahme am göttlichen Leben präsentiert.

O. J. WIERTZ

KARL LÖWITH. WELT, GESCHICHTE UND DEUTUNG. Herausgegeben von *Galili Shabar* und *Felix Steilen* (Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte; 47). Göttingen: Wallstein 2019. 144 S./Ill., ISBN 978-3-8353-3566-0 (Paperback).

„Das Wort ‚Geschichtsphilosophie‘ wird zwar noch immer gebraucht, sogar mehr als je, aber sein Gehalt ist so verwässert, daß sich jede Meinung über Geschichte als eine Philosophie ausgeben kann.“ Diese zeitdiagnostische Bestandsaufnahme legte Karl Löwith zur Eröffnung von „Meaning in History“ 1949 – oder genauer in der 1953 veröffentlichten deutschen Übersetzung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ – vor und bestimmte dagegen das Konzept, das bei ihm im Zentrum steht: „In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck ‚Philosophie der Geschichte‘ die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.“ Am Beginn des Kalten Kriegs veröffentlicht, spürte Löwith mit „Meaning in History“ der Genese eines maßlos gewordenen Geschichtsbegriffs nach. Obschon die Entstehungszeit nur in Randbemerkungen wie dem Einschub, dass das „Wort ‚Geschichtsphilosophie‘ mehr als je“ im Gebrauch sei, ihren Widerhall findet, spiegelt sich ihre Bedeutung letztlich darin wider, dass Löwith die Universalität und Singularität des Geschichtsbegriffs in der Mitte des 20. Jahrhunderts – des „Zeitalters der Extreme“, wie Eric Hobsbawm

es charakterisierte – zu seinem Thema machte. Im Radius „der“ Geschichte, dem einen, alles umspannenden Begriff, der ihm v. a. in den politischen Großentwürfen seiner Zeit begegnete, blickte er vom „historischen Bewusstsein“ zur „Geschichtsphilosophie“ zurück, von dort auf die „Geschichtstheologie“ und letztlich auf christliche Eschatologie und jüdische Apokalyptik. Seine zentrale These ist, dass es sich bei der Geschichtsphilosophie um säkularisierte christliche Eschatologie handele. Obschon der Sinn der Geschichte mit ihrem *terminus a quo* und *ad quem* damit der Gegenstand ist, stellte Löwith 1959 in dem Text „Curriculum Vitae“ heraus, dass er den deutschen Titel „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ treffender finde als den ursprünglichen, weil darin seine Absicht zum Ausdruck komme, der zufolge eine „Philosophie der Geschichte“ unmöglich sei.

Löwith schrieb seine Studie im US-amerikanischen Exil, während er am Theologischen Seminar von Hartford lehrte. Nazideutschland hatte er 1934 in Richtung Italien verlassen, zwei Jahre später war er nach Japan gegangen und kurz vor Pearl Harbor in den Vereinigten Staaten angekommen. In dem protestantischen Umfeld in Hartford war er, wie er in „Curriculum Vitae“ festhielt, mit einem Christentum konfrontiert, „das sozial und moralisch sehr wirksam, aber als Glaube dem Fortschrittsglauben des 18. und 19. Jahrhunderts ähnlicher ist als dem des Neuen Testaments“. Zwar hatte er sich schon um 1930 mit der protestantischen Theologie befasst, aber seine dezidierte Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von „Geschichtsphilosophie“ und „Geschichtstheologie“ begann in dieser Zeit. Allerdings standen eben nicht geschichtsphilosophische Motive in theologischen Formen im Zentrum, sondern umgekehrt theologische, die seiner Ansicht nach der Geschichte einverleibt waren; es ging ihm um das Problem der Verweltlichung des Sinnhorizonts, also um jenen Zusammenhang, der von Hans Blumenberg kritisch als „Säkularisierungstheorem“ bezeichnet wurde. Blumenberg begriff in den 1960er Jahren „Säkularisation“ als eine „Kategorie historischer Illegitimität“. Im begriffsgeschichtlichen Prisma wandte er sich gegen die insbesondere bei Löwith ausgemachte Tendenz mit der Annahme, der Säkularisierung der Neuzeit insgesamt ihre Rechtmäßigkeit abzuspochen, und betonte dagegen das Neue in der Fortschrittsidee. Um Blumenbergs Kritik kommt seither wohl kaum eine Diskussion von Löwiths These herum.

Der 2019 erschienene Sammelband „Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung“, herausgegeben von *Galili Shabar* und *Felix Steilen*, untersucht 70 Jahre nach der Erstveröffentlichung die Bedeutung von „Meaning in History“. Die Beiträge, die aus einer Tagung im Frühjahr 2018 in Tel Aviv hervorgegangen sind, eröffnen aus verschiedenen Perspektiven ein interpretatives Feld, das neues Licht auf jene Schrift Löwiths wirft, in der sich die epochalen Deutungslinien des 20. Jahrhunderts aus seiner Mitte heraus verdichten. Zuerst widmet sich *Jean-François Kervégan* unter dem Titel „Ambivalenzen der ‚Säkularisation‘“. Die Löwith-Schmitt-Blumenberg-Kontroverse und ihr Hintergrund“ jener ikonischen Doppeldebatte über das „Säkularisierungstheorem“, deren Zentrum „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ bildete. Kervégan ruft nicht nur die Bedeutung von Carl Schmitts 1922 veröffentlichter Schrift „Politische Theologie“ ins Gedächtnis, sondern auch dessen umdeutende Besprechung von Löwiths Buch mit dem Titel „Drei Stufen historischer Sinnegebung“ aus dem Jahr 1950. Im Hinblick auf Blumenbergs Kritik an Löwith scheint es nach Kervégan, „als ob gewisse [...] Zweideutigkeiten bereits in der Diskussion zwischen Löwith und Schmitt zum Ausdruck gebracht wurden“ (30). Auch *Jeffrey Andrew Barash* knüpft an Blumenberg, aber etwa auch an Jacob Taubes an und fragt in seinem Beitrag „Messianism and Secularization. The Political Ambiguity of Karl Löwith’s Reflection on History“ nach den politischen Implikationen der Rezeption von Joachim von Fiore im 19. und 20. Jahrhundert. Dabei zeigt Barash Kontinuitäten im Denken Löwiths auf und schreibt pointiert, insbesondere unter Berücksichtigung Hermann Cohens: „Löwith’s propensity for monolithic theological interpretation is especially problematic when it leads him to ascribe to a single messianic interpretation of history positions that belong to entirely different political constellations.“ (50) Mit „Zurück zu den Quel-

len des Nihilismus. Von der kritischen Genealogie zur Rekonstruktion. *Meaning in History* neu gelesen“ nimmt *Servanne Jollivet* die Bedeutung von Löwiths Werk in der Nachkriegszeit als Ausdruck der – gemäß dem von Helmut Schelsky eingeführten Topos – „skeptische[n] Generation“ (51). Davon ausgehend deutet sie auf die Löwiths These eingeschriebene, überaus provokante „Frage nach der Verantwortung und Beteiligung des jüdisch-christlichen Erbes an der zeitgenössischen Krise“ (52). Wegweisend könnte aus dieser Perspektive auch der Bezug zwischen Löwith und Reinhart Koselleck sein, der – im Gegensatz zu Löwith selbst – der Generation zugehörte, auf die Jollivet sich bezieht. Der Schwerpunktsetzung entsprechend wird dies jedoch nur angerissen. Im ideengeschichtlichen Weitwinkel arbeitet *Henning Trüper* die ideelle Bedeutung Japans für Löwith heraus. Der Fokus des Texts „Japan in Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie“ liegt auf der Genese des „Japonismus“ unter dem ein auf dieses Land bezogener „Orientalismus“ verstanden wird (65). Zugleich skizziert Trüper für das Umfeld von „Meaning in History“ einen „Streit der Disziplinen“ (74) in Anlehnung an Kants „Streit der Fakultäten“. In „Löwith and Nietzsche. Notes on Recurrence“ liest der Mitherausgeber *Felix Steilen* „Meaning in History“ der Form nach als „full-fledged philosophy of history“, denn Löwith porträtiert „a development in the history of philosophy by way of inverting historical chronology“ (99). Die drei Stadien, die Löwiths Deutung zugrunde liegen – die griechische Antike, das christliche Mittelalter und die geschichtliche Moderne – werden von Steilen als Triptychon bebildert. Auf diese Verortung aufbauend diskutiert er Löwith mit und gegen Nietzsche – insbesondere auch im Hinblick auf katholische Denker der Gegenrevolution. Der Beitrag von *Pini Ifergan* widmet sich schließlich unter dem Titel „Karl Löwith. Skepticism and the Philosophy of History“ insbesondere dem Spannungsverhältnis, in dem dieser zum Judentum stand. Anhand autobiografischer Texte Löwiths und seines Briefwechsels mit Leo Strauss folgt Ifergan dem Ringen mit einer aufgezwungenen „Identity of a Jew“ (123), die er zugleich mit Löwiths Skeptizismus kontrastiert. Aus den verschiedenen Perspektiven ergibt sich ein differenziertes Bild von „Meaning in History“, das zeigt, dass es mit dem Hinweis, Blumenberg habe mit seinem Legitimitätsargument die These Löwiths widerlegt, nicht sein Bewenden hat. Zwar wird zu Recht kaum bezweifelt, dass Blumenbergs – selbst durchaus ideenpolitisch motivierte – Kritik treffend ist, aber der Fokus richtet sich darauf, was und wie Löwith über sie hinaus dachte.

Ein Schwerpunkt des Bandes liegt auf jenen Präfigurationen des „Säkularisierungstheorems“ (15), die wohl auch durch eine intensive Lektüre Schmitts vermittelt sind. So werden „katholische Traditionalisten“ (ebd.) ebenso wie die französische Soziologie des 19. Jahrhunderts als ideengeschichtliche Reflexionsfolien gelesen. Aber auch verschiedene zeitgenössische Kontexte Löwiths werden beleuchtet, etwa eine ausgemachte Hochkonjunktur theologisch geprägter geschichtskritischer Werke „seit den 1940er Jahren“ (13), die allerdings auf die 1920er Jahre zurückverweist. Manche Facette im Denken Löwiths tritt dagegen in den Hintergrund. Nur partielle Beachtung erfährt beispielsweise der protestantische Theologe Ernst Troeltsch, dessen Bedeutung zwar in Bezug auf Löwiths Kritik des Historismus herausgestellt wird. Dass aber Troeltsch ebenjene Kernthese Löwiths bereits in seinem Werk „Die Probleme des Historismus“ in Bezug auf den Fortschrittsbegriff formulierte, hätte einbezogen werden können. Da Löwith die These in einen anderen Rahmen stellte, ist diese Auslassung für die vorgelegten Interpretationsansätze nicht weiter relevant. Dennoch könnte für anschließende Betrachtungen des Werks die Frage nach dem Einfluss der deutschen wie auch der US-amerikanischen protestantischen Theologie auf Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie erneut gestellt werden, waren protestantisch-theologische Positionen doch zweifelsohne auch ein Ansatz seiner weit darüber hinausgehenden Studie.

Auch im Hinblick auf dieses Überschreiten der Disziplinengrenzen, wie *Trüper* sie anzeigte, wird von den Herausgebern indessen eine interessante Deutung der Genealogie Löwiths vorgeschlagen. Löwiths Verständnis von Geschichtsphilosophie

wird – aufgrund der Konkordanz zu seinem Beitrag wohl insbesondere von *Steilen* – mit neueren Bestimmungen kontrastiert und dadurch seine eigene Konzeption wiederum als Geschichtsphilosophie begriffen. Wie v. a. in der deutschen Version „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ offensichtlich ist, schrieb Löwith noch von jenem Zentralbegriff der Moderne aus, in dem Koselleck später den hervorstechenden „Kollektivsingular“ in der deutschen Sprache identifizierte: die selbst zum Agens gewordene Geschichte. In diesem Resonanzraum kann Löwiths Perspektive durch die von Steilen vorgeschlagene Deutung als Geschichtsphilosophie neue Kontur gewinnen. Eine historische Differenzierung wäre dabei allerdings förderlich. Auch ist im Verlauf der Darstellung nicht immer nachvollziehbar, auf welche Figuration abgehoben wird: Löwiths im Einklang mit dem 19. Jahrhundert stehende Definition oder die neuere, die in Teilen aus dem Bereich der englischsprachigen „philosophy of history“ (zurück-)übertragen worden zu sein scheint – zumal die eingangs zitierte Bestimmung Löwiths nur im Hintergrund, in einer Fußnote in *Kervégans* Beitrag, ihren Ort hat. Das Bedeutungsfeld von Begriffen kann sich freilich ändern und so führen neue, jenseits der Kalten-Kriegs-Konstellation stehende Bestimmungen von Geschichtsphilosophie auch dazu, Löwiths Werk nicht einfach vermittlels der Kritik Blumenbergs vollständig abzutun. Trotz und wegen dieser Kritik kann Löwiths These zum modernen Geschichtsbegriff gerade auch durch seine von den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts geprägte Sichtweise einen Beitrag zum Verständnis der Moderne leisten. So entfaltet der Sammelband „Karl Löwith. Welt, Geschichte, Deutung“ ein ideengeschichtliches Panorama, das zugleich als Anregung für weitere, vielleicht auch historisch-zeitdiagnostische Forschungen zu Löwiths Epochenbuch genommen werden kann.

I. SAUTER

DOBER, BENJAMIN: *Ethik des Trostes*. Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2019. 317 S., ISBN 978-3-95832-194-6 (Paperback).

Religionen geht es darum, Trost zu spenden. Doch so selbstverständlich diese Annahme auch vorausgesetzt wird, so schwierig gestaltet sich eine redliche Bestimmung dessen, was guten Trost ausmacht. Selbst gut gemeinter Trost vermag häufig nicht zu trösten oder verkommt gar zur bloßen Vertröstung. Nötig ist deshalb eine rationale Durchdringung dessen, was Trost ist und wie eine anthropologisch sensible Ethik des Trostes bestimmt werden kann. Eine derartige Auseinandersetzung liefert die im Rahmen des SFB „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ der Universität Freiburg entstandene philosophische Dissertationsschrift von Benjamin Dober (= D). Die Arbeit verfolgt sowohl ein philosophiehistorisches als auch ein systematisches Anliegen: Philosophiehistorisch geht es darum, „die praktischen Potentiale von Blumenbergs Denken, die ethische Dimension seiner Philosophie“ (13) zu untersuchen und sie als eine „Ethik des Trostes“ (ebd.) herauszustellen. Systematisch unternimmt die Arbeit den Versuch, im Anschluss an Blumenberg Kriterien einer anthropologischen Trost-Kritik herauszustellen und Elemente einer Ethik des Trostes zu entwickeln. D. interpretiert Blumenberg als eigenständigen Vertreter einer kulturphilosophisch verfahrenen philosophischen Anthropologie im Anschluss an Plessner, Gehlen, Cassirer und Kant (ebd.). Aus dieser Grundperspektive erklärt sich auch die Gliederung der Arbeit. Strikt anthropologisch ansetzend skizziert Teil 1 die zentralen Linien einer Blumenberg'schen Anthropologie des Trostes, die zu beantworten versucht, warum der Mensch Blumenberg zufolge ein sowohl trostbedürftiges als auch -fähiges Wesen ist (22). Dieser Aufriss bildet den Ausgangspunkt der folgenden beiden systematischen Teile, wobei Teil 2 zunächst Kriterien einer anthropologischen Trost-Kritik herausarbeitet, auf deren Grundlage in Teil 3 dann Modi einer anthropologisch fundierten Ethik des Trostes entwickelt werden.

In Teil 1 skizziert D. die methodischen Voraussetzungen der philosophischen Anthropologie Blumenbergs. Entscheidend für ein adäquates Verständnis dieser