

Über die Unverfügbarkeit der Geschichte: Transzendenzbezüge historischer und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän

LORENZ TREIN¹

I.

Die in der Einleitung dieses Bandes aufgeworfene Frage des Zusammenhangs von chronologischer Zeit und der Vorherrschaft bestimmter kultureller, politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher oder religiöser Erfahrungen, deren Zusammenspiel das Verständnis einer Epoche prägt, lässt sich auch anhand von Diskursen über das Anthropozän verfolgen, das als umstrittenes geologisches Konzept und kulturelle Gegenwartsdiagnose in vielfacher Hinsicht zum Indikator und Faktor eines neuen Geschichts- und Epochenbewusstseins geworden ist. Der Einfluss der Menschheit auf die Erde, so die Annahme, ist auf eine Art und Weise dominant geworden, dass die planetarischen Bedingungen menschlicher Existenz bedroht sind. Was die Chronologie der Weltgeschichte betrifft, werden als Anfänge des Anthropozäns das Zeitalter der industriellen Revolution oder der 31. Oktober 1952 diskutiert, der Tag, an dem eine Wasserstoffbombe im Südpazifik durch die USA zur Explosion gebracht wurde, in deren Folge weltweit Plutonium-239-Isotope niedergegangen sind.² Gleichzeitig steht »das Anthropozän« für einen Grenzbegriff des Historischen, an welchem sich, der älteren Frage des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichtsphilosophie nicht unähnlich, das Problem der Übersetzbarkeit von Zeiten der Erdgeschichte in solche der Weltgeschichte entzündet hat. Was den geologischen Fachdiskurs betrifft, scheint »das Anthropozän« einem Präsentismus zum Opfer gefallen, wenn im Zuge der stratigraphischen Ablehnung des Begriffs als Epoche der Erdgeschichte im Frühjahr 2024 argumentiert wird, 1952 sei aus Sicht geologischer Zeit keine »Vergangenheit«. Fraglich sei, »ob etwas, das erst sieben Jahrzehnte zurückliegt, schon Gegenstand der Geologie sein kann«.³ Ungeachtet der Frage, ob das Konzept der geologischen Tiefenzeit (unwillentlich?) eine Entpolitisierung des Anthropozäns als Gegenwartsdiagnose bedingte, wird die Genealogie des Begriffs fortan auch von seinem (geologischen) Ende

1 Rupert und Doris Huber zum 28.05.2024. Henning Trüper und Gwendolin Engels danke ich für die Durchsicht des Textes und für hilfreiche Rückfragen, Anmerkungen und Kommentare.

2 Vgl. Boris Hermann: »Der Schatz im Crawford-See. Viele Geologen sind überzeugt: Wir leben im Anthropozän, das zeige allein schon ein See in Kanada. Unsinn, sagt eine Kommission, und lehnt das »Zeitalter des Menschen« ab. Über große Erdperioden und kleine menschliche Abgründe«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 20./21.07.2024, S. 3. Dort auch zur stratigraphischen Zählung von Epochen der Erdgeschichte.

3 Ebd.

her zu schreiben sein, wobei noch keineswegs absehbar ist, wie sich die Ablehnung des Begriffs auf die breitere Debatte auswirken wird. Über das Anthropozän wird längst nicht mehr innerhalb der Grenzen der Geologie diskutiert. Auch dessen geistes- und kulturwissenschaftliche Reflexion hängt mit Unterscheidungen des Historischen zusammen, die auf Irritationen und Paradoxien im Gebrauch des Epochen- und Geschichtsbegriffs schließen lassen. Das Anthropozän könne als existentielle Herausforderung für die Menschheit nur über die Einsicht erfasst werden, dass es sich der Kulturtechnik der Epochenbildung entzieht; als herkömmliche Epoche müsse vom »Kapitalozän oder Technozän« die Rede sein.⁴ Dass »das Anthropozän« und »die Geschichte« in einem Spannungsverhältnis stehen, habe angesichts einer ungewissen Zukunft mit der Suche nach Antworten für als drängend empfundene Probleme der Gegenwart zu tun. »Nur die Anerkennung der Außergewöhnlichkeit der nachgewiesenen menscheninduzierten Veränderung führe zu proaktiven Handlungen und einem echten Zukunftsentwurf für einen weiterhin bewohnbaren Planeten.«⁵ Dass die Fraglichkeit von Geschichte mit der Erwartung einer besseren Zukunft verknüpft wird, kann auch als Einwand gegen den Begriff erscheinen. Wenn das Anthropozän »als moralisch-politisches Problem«, als in weltgeschichtliche Epochen gekleidete »Frage nach Schuld und Verantwortung«⁶ aufgefasst wird, dann würde »das Ausmaß der Notlage« verkannt, »mit der die Menschen heute konfrontiert sind.«⁷

Die umstrittene Frage der epochalen Geschichtsbezüge des Anthropozäns ist unlösbar mit Relationierungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als geschichtlichen Zeiten verknüpft, die dazu einladen, historischer Sinnbildung um den Begriff auch dort nachzugehen, wo Kategorien des Historischen programmatisch hinterfragt werden. Diese Ambivalenz und Mehrdeutigkeit des Zeitempfindens korreliert mit einer Unsicherheit in der Verfügbarkeit von Geschichte als Bezugsgröße der Erfahrung, des Erkennens, der Gestaltung und Machbarkeit von Gegenwart und Zukunft. »Das Anthropozän« macht Grenzen im Empfinden und in der Wahrnehmung von Zeit und Geschichte sichtbar, die, so die These meiner Überlegungen, als Transzendenzbezüge⁸ beschrieben werden können. Wenn im Kontext der Debatte über den Erdüberlastungstag konstatiert wird, dass der Planet Erde »länger existieren [wird] als die Menschen, die von und auf ihm leben«,⁹ dann findet sich das Zeitgefühl auf et-

4 Ariane Tanner: »Anthropozän«, in: *Docupedia-Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung*, 03.05.2022, https://docupedia.de/zg/Tanner_anthropozan_vi_de_2022 (aufgerufen am 22.07.2024). Tanner referiert dazu einen Aufsatz von Zoltán Boldizsár Simon: »Why the Anthropocene has no history: Facing the unprecedented«, in: *The Anthropocene Review* 4 (2017), S. 239-245.

5 Tanner: »Anthropozän« (Anm. 4), hier nochmals zu Simon.

6 Dipesh Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, übers. von Christine Pries, Berlin 2022 (engl. 2021), S. 269.

7 Ebd., S. 264.

8 Dazu jetzt auch Lorenz Trein/Christoph Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion: Ein Beitrag zur Säkularisierungsdebatte*, Tübingen 2024.

9 Michael Baumbach: »Erdüberlastungstag. Fünf Monate Raubbau«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 01.08.2024, S. 4.

was verwiesen, das über das Hier und Heute hinausweist. Da diese Feststellung Forderungen nach Schutz von Ressourcen und Ökosystemen und nachhaltigen Wirtschafts- und Lebensweisen auch untergraben kann,¹⁰ scheinen hier weniger partikulare Interessen, sondern menschliches Handlungsvermögen als solches, seine Grenzen und Möglichkeiten zur Diskussion zu stehen, und damit menschliche Geschichte als ganze, die im Vergleich mit den Zeiten von Natur und Geologie kurz erscheint. Die als Generationengerechtigkeit¹¹ umschriebene Sorge um die Lebenswelten zukünftiger Generationen lässt den offenen Erwartungshorizont einer zu gestaltenden Zukunft nicht weniger unverfügbar erscheinen. Dass ein ›Weiter wie bisher‹ zunehmend begründungspflichtig geworden ist, verschiebt auch die Gegenwartsbezüge dessen, was Zukunft bedeutet.

Dass das Empfinden von Zeit und Geschichte durch etwas geprägt ist, das die Gegenwart bestimmt und sich ihr dennoch zu entziehen scheint, wird im Folgenden anhand zweier Punkte etwas genauer herausgearbeitet. Zum einen anhand einer Paradoxie des Epochenbewusstseins im Kontext der Rede vom Anthropozän in den Geistes- und Kulturwissenschaften: Diese Rede postuliert eine Zeit unvergleichbarer, neuer Erfahrungen, zeichnet aber auch ein mehrdeutiges Bild davon, wie das Epochenbewusstsein als Form des Nachdenkens über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und Geschichte als ganze Gestalt angenommen und sich verändert hat. Zum anderen anhand von Unterscheidungen älterer und jüngerer Generationen, wie sie zeitsoziologische Studien zum gesellschaftlichen Erfahrungswandel am Beispiel von Protestbewegungen zum Klimaschutz nahelegen: Dass generationelle Zeiten jüngerer und älterer Generationen unterschieden werden, führt zu einer Verdoppelung gesellschaftlicher Zeithorizonte und zur Frage ihrer Relationierung, die als politische, moralische und normative Herausforderung beobachtet wird. Die Aushandlung dieser Frage schließt den Verdacht ein, ›das Anthropozän‹ sei bereits eine moralische Leerformel (oder Epoche?) für eine diffuse Vielzahl gesellschaftlicher Orientierungserwartungen geworden, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind.

II.

Als Wissen und Praxis scheint Geschichte den Bereich des Menschlichen und der Kultur in vielfacher Weise zu überschreiten. Aber bedeutet das schon eine neue Zeit? Und welche Geschichte ist dabei gemeint? Ob es um die Rolle nichtmenschlichen Lebens für eine zukünftige Politik und Ethik geht, die für eine Dezentrierung dessen empfänglich sein könnten, was die menschliche Geschichte genannt wird, oder um

¹⁰ Angesichts der langen Dauer der Geschichte des Sonnensystems könne es, so ein erwartbarer Einwand, auch keinen Unterschied machen, diese anders als bislang zu gestalten.

¹¹ Vgl. Aladin El-Mafaalani/Baro Vincent Ra Gabbert: »Die vergessene Minderheit. Dass die deutsche Gesellschaft überaltert, schafft massive finanzielle und strukturelle Probleme. Und es untergräbt die Demokratie. Brauchen Junge bald einen speziellen Schutz?«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 01.08.2024, S. 9.

die kategoriale Loslösung des Planeten vom Globus der Globalisierung¹² – in den Diskussionen um das Anthropozän, das entgegen vieler Erwartungen nun doch nicht formalisierte neue Zeitalter der Erdgeschichte,¹³ ist immer wieder die Rede davon, ›Geschichte‹ könne nicht mehr in Begriffen eines modernen »Zeitregimes«¹⁴ erfasst werden. Diese Diskussionen sind eng mit der Frage »des Ausmaßes des menschlichen Einwirkens auf den Planeten« verknüpft.¹⁵ So hat Dipesh Chakrabarty in Anlehnung an Reinhart Koselleck nach emotionalen Bezügen der »Erfahrung« und »Erwartung« als historischen Grundbegriffen dieses Zeitregimes gefragt,¹⁶ um die Herausforderung zu betonen, geologische Zeit in der kulturellen Zeit wahrzunehmen.¹⁷ »In die Entstehung historischer Zeit geht ›hoffnungsträchtige oder angstvolle, die vorsorgende oder planende Gespanntheit in die Zukunft‹ ein. Darin besteht auch die ›Weltgeschichtlichkeit‹ des Klimawandels: Er bietet dem Spiel verschiedener menschlicher Emotionen eine Bühne, darunter auch Hoffnung und Verzweiflung.«¹⁸ Die geologische Zeit weise sich dagegen gänzlich anders aus: »Wir verfügen«, so Chakrabarty, »über keine merklichen Emotionen in Bezug auf die Große Sauerstoffkatastrophe vor 2,5 Milliarden Jahren – obwohl menschliches Leben ohne sie undenkbar wäre [...]«.¹⁹

Inwiefern Veränderungen der klimatischen Bedingungen menschlichen Lebens in Begriffen menschlicher Zeitwahrnehmung erfasst werden können, betrifft aus religionswissenschaftlicher Sicht die grundlegendere Frage nach dem Verständnis der beiden Kategorien Immanenz und Transzendenz. Laut einer verbreiteten Erzählung über das im 18. Jahrhundert entstandene moderne Zeitregime, welchem in Debatten über das Anthropozän mit der Frage einer ›Renaturalisierung‹ der Zeit- und Geschichtsreflexion begegnet wird,²⁰ hatte sich Geschichte als modernes Konzept der Erwartung und Erfahrung von »außergeschichtliche[n] Instanz[en]« in dem Maße gelöst, wie die Zukunft als ein Erfahrungshorizont antizipiert wurde, deren Erwartung aus vorheri-

12 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6).

13 Vgl. Hermann: »Der Schatz im Crawford-See« (Anm. 2); Raymond Zhong: »Geologists Make it Official: We're Not in an ›Anthropocene‹ Epoch. The field's governing body ratified a vote by scientists on the contentious issue, ending a long effort to update the timeline of Earth's history«, in: *The New York Times*, 20.03.2024, <https://www.nytimes.com/2024/03/20/climate/anthropocene-vote-upheld.html> (aufgerufen am 22.07.2024); Christoph von Eichhorn: »Leben wir im Anthropozän? Bereits zum zweiten Mal haben Forscher den Vorschlag abgelehnt, ein neues ›Erdzeitalter des Menschen‹ auszurufen. Forscher warnen vor einem verheerenden Signal«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 21.03.2024, S. 12.

14 Aleida Assmann: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

15 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 265. Chakrabarty sieht eine solche Einführung im Sinne einer Begrenzung auf »Die Zeit der Weltgeschichte« jedoch kritisch (vgl. ebd., S. 279–281, insb. S. 264).

16 Ebd., S. 281.

17 Vgl. ebd., S. 264.

18 Ebd., S. 281.

19 Ebd.

20 Mit Blick auf Koselleck vgl. Helge Jordheim: »Natural Histories for the Anthropocene: Koselleck's Theories and the Possibility of a History of Lifetimes«, in: *History and Theory* 61 (2022), S. 391–425. Zu Chakrabarty vgl. ebd., S. 393 f.

gen Erfahrungen nicht mehr ableitbar schien und fortan der Gestaltung durch den Menschen unterliege, so dass Geschichte überhaupt erst »verfügbar« wurde.²¹ »Um Geschichte überhaupt zu erfahren oder zu erkennen, bedurfte es nicht mehr des Rekurses auf Gott oder auf die Natur.«²² Diese Immanenz der Geschichte – ihre »Verfügbarkeit« als Handlungsraum des Menschen²³ – schließt in dieser Erzählung aber keineswegs aus, dass das, was die kulturelle Zeitwahrnehmung übersteigt und im Zeitempfinden nur als bedingt wahrnehmbar gilt – die Sorge um das »historische« Verkennen der geologischen Zeit in der Wahrnehmung des Klimawandels wäre ein Beispiel hierfür –, in der Geschichte einen Platz hat und umgekehrt. Was der Geschichte »gegenüber transzendent«,²⁴ dem Menschen entzogen und unverfügbar erscheint, ist dem Zeit- und Geschichtsempfinden insofern eigentümlich, als dieses »über eine zusammenlebende Generation«, in kleinerem Zeitmaßstab »Individuen«, »hinausweis[t]«. ²⁵ Hierfür stehen, so die Überlegung bei Koselleck, der »wiederkehrende Kreislauf« von »Zeugung, Geburt und Tod«, »intergenerationelle Konflikte«, »Verhaltensweisen« und »Weltentwürfe«, »religiöse und metaphysische Wahrheiten« oder »wissenschaftliche Einstellungen«, ²⁶ die Grenzen im Empfinden von Zeit und Geschichte bemerkbar machen oder explizit reflektieren.

Dass das Empfinden von Zeit und Geschichte von etwas berührt wird und auf etwas bezogen ist, was das Hier und Heute überschreitet, zeigt sich in Diskursen über das Anthropozän z. B. an der Frage, »[w]arum der Kampf gegen den Klimawandel zu scheitern droht«. ²⁷ Dazu hat Silke Gülker eine interessante Beobachtung formuliert: »In Debatten zur Klimakrise zeigen sich diverse Konstruktionen: von der Idee absoluter Unverfügbarkeit, die alles Geschehen als Ergebnis des Wollens einer transzendenten Kraft annimmt, bis hin zur Idee absoluter Verfügbarkeit, die die Krise durch Climate Engineering zu lösen sucht.« ²⁸ »Unverfügbarkeit« meint hier nicht einfach

21 Reinhart Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 260-277, hier S. 265.

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Reinhart Koselleck: »Zeitschichten«, in: ders.: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2013, S. 19-26, hier S. 25.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 So der Untertitel der Studie von Jens Beckert: *Verkaufte Zukunft*, Berlin 2024.

28 Silke Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft? Überlegungen am Beispiel der Proteste für Klimaschutz«, in: Hubert Knoblauch (Hg.): *Die Refiguration der Religion. Perspektiven der Religionssoziologie und Religionswissenschaft*, Weinheim 2020, S. 189-207, hier S. 203. Ein Beispiel für eine Zwischenstufe ist die wissenschaftliche Verfügbarmachung des Klimas: Extremwetterphänomene sind nicht einfach Ausdruck »guten« oder »schlechten Wetters«, die nicht in die Jahreszeiten passen, sondern können als durch menschengemachten Klimawandel bedingt verstanden werden. Die Annahme absoluter Unverfügbarkeit findet sich z. B. in Leugnungen des Klimawandels und dient dabei als Rechtfertigung für ein »Weiter wie bisher«. Psychopolitisch aufschlussreich dazu die Überlegungen von Cara New Daggett: *Petromaskulinität: Fossile Energieträger und autoritäres Begehren*, übers. von David Frühauf, Berlin ²2024 (engl. 2018).

›Transzendenz‹.²⁹ Gülker zufolge geht es nicht um eine phänomenologische oder theologische Bestimmung dessen, was hinter dieser Grenze liegt, sondern um die Frage, wie Akteure die Grenze zwischen dem bestimmen und verschieben, was als verfügbar bzw. unverfügbar gilt. Heinz Dieter Kittsteiner hat argumentiert, dass Unverfügbarkeit in das moderne Zeitregime von Beginn an eingebaut ist, also kein Widerspruch darin besteht, dass Geschichte menschengemacht und unverfügbar ist. Erst beide Momente zusammengenommen scheinen Geschichte als solche zu qualifizieren und zur Frage nach dem Verhältnis von immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit zu führen.³⁰ Hinzu kommt ein weiterer Punkt: Wenn Geschichte als Wissen und Praxis Transzendenzbezüge aufweist, muss Transzendenz keineswegs mit Religion gleichgesetzt sein,³¹ im Sinne von metaphysischer Transzendenz.³² Im modernen Zeitregime sind solche Bezüge auch, aber nicht zwingend, als religiöse Bezüge beobachtbar, werden aus Sicht institutionalisierter Religionen und aus Sicht anderer mit Religion befasster Beobachter thematisiert.³³ Gleichzeitig kann eine theologische Semantik von Transzendenz immer auch als Bezugspunkt von Begriffsbestimmungen anderer, nicht weniger ›säkularer‹ Beobachter gelesen werden. Als »Letztbegründung [...], auf die hin erst das Fragment, das jedes menschliche Leben nun mal bleibt, Sinn macht«: »In diesem eschatologischen Sinn wird Religion nicht nur von Theologen, sondern auch von Soziologen gerne in Anspruch genommen (›Kontingenzbewältigung‹)«. ³⁴ Koselleck spricht in seiner Historik davon, dass Veränderungsrhythmen von Handlungsmustern und Weltbildern dem Zeit- und Geschichtsempfinden »gegenüber transzendent« erscheinen, weil diese »jeweilige Generationen übergreifen«. ³⁵ »Alle Erfahrungseinheiten«, so die These, »enthalten ein solches Minimum an Transzendenz-

29 Silke Gülker: *Transzendenz in der Wissenschaft. Studien in der Stammzellenforschung in Deutschland und in den USA*, Baden-Baden 2019.

30 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, hg. und mit einer Einleitung von Jannis Wagner, Hamburg 2021, S. 12: »Die Geschichte im Zeitalter des Kapitalismus war nie unter Kontrolle des Menschen, darum ist ein *Verlust* nicht zu beklagen. [...] In Frage steht, was aus dieser nicht-kontrollierbaren Geschichte werden kann«, und Kittsteiner möchte »einstimmen in eine Denkhaltung, mit diesem Prozess zu leben, sich an die Beleidigung des *homo faber* zu gewöhnen, dass er seines eigenen historischen Werdens nicht Herr ist. [...] Die Versuche, die Geschichte unter Kontrolle zu bringen, waren immer noch schlimmer als der unkontrollierbare Prozess selbst.«

31 Vgl. Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 201.

32 Vgl. Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 8). Eine andere Frage ist, ob Transzendenz und Religion begrifflich unterschieden werden müssen, da Transzendenz auch in anderen kulturellen Bereichen als Religion eine Rolle spielt. Dazu z. B. Volkhard Krech: »Religion als Kommunikation«, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin 2012, S. 49–63.

33 Diese Unterscheidung habe ich an anderer Stelle entfaltet; vgl. Lorenz Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*, Tübingen 2023.

34 Christoph Auffarth: »Theologie als Religionskritik in der Europäischen Religionsgeschichte«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007), S. 5–27, hier S. 10.

35 Koselleck: »Zeitschichten« (Anm. 24), S. 25 f. Inwiefern Unverfügbarkeit quer zur Unterscheidung ›religiös – säkular‹ liegt, müsste eingehender diskutiert werden. Vgl. Trein/Auffarth (Hg.): *Säkulare Religion* (Anm. 8).

bedürfnis: Ohne dieses gäbe es keine Letzterklärung – wie vorläufig letztere auch immer ausfallen mag.³⁶ Als Erfahrungs- und Handlungsraum scheint Geschichte auch hier *irgendeinen* Sinn ergeben zu müssen,³⁷ auch weil Geschichte ›letzlich‹ auf etwas bezogen bleibt, das in der Gegenwart angezeigt ist, aber über diese hinausweist und nicht unmittelbar zugänglich erscheint.

In Diskursen über das Anthropozän gilt ›Geschichte‹ in vielerlei Hinsicht als unverfügbar: als menschlicher Handlungsraum, den es in Anbetracht der Tiefe geologischer Zeiträume neu zu ermessen gilt; als modernes Zeitregime der Geschichtsreflexion, dem Unterscheidungen wie Immanenz und Transzendenz oder Natur und Geschichte problematisch geworden sind; hinsichtlich der Frage, wie Außenseiten dessen, was als menschliche Geschichte gilt, zu bestimmen sind; sowie als Bezugsproblem generationeller Erfahrungshorizonte und Zukunftserwartungen. Die Aushandlung solcher Grenzen von ›Geschichte‹ als Frage ihrer Verfügbar- bzw. Unverfügbarkeit möchte ich im Folgenden in zweierlei Hinsicht etwas näher beleuchten. Der erste Punkt betrifft das Verhältnis der beiden Kategorien Transzendenz und Immanenz. Als Bewusstsein einer Epoche steht ›das Anthropozän‹ für ganz neue Erfahrungen: In dieser These klingt ein genealogisches Narrativ an, das eine Loslösung des ›Epochenbewusstseins‹ (Karl Jaspers) von einem religiösen Transzendenzbezug signalisiert. ›Das Anthropozän‹ lässt sich hier auf Unbestimmtheiten eines genealogischen Begriffs der Säkularisierung und eine Unterscheidung ein, über die zwei Arten des Zeit- und Geschichtsempfindens auf mehrdeutige Art und Weise einander zugeordnet werden: eine auf (religiöse) Transzendenz bezogene und eine modern-geschichtliche. Mein zweiter Punkt gilt dem Verhältnis deskriptiver und normativer Bezüge ›des Anthropozäns‹, an dem sich die Frage einer zukünftigen ›Geschichte‹ herauskristallisiert. Wenn ›das Anthropozän‹ für sich allein genommen nicht beantworten kann, welche (politischen und ethischen) Schlüsse aus dem Ausmaß des Einwirkens der Menschen auf den Planeten zu ziehen sind,³⁸ dann ist zu erklären, wie der Begriff zu einem kulturellen und geschichtlichen Orientierungsvektor geworden ist, der die Grenzen der geologischen Fachdiskussion hinter sich lässt und in zunehmendem Maße auch in Diskussionen über Religion eine Rolle spielt.

Damit kommen zwei Gegenstände in den Blick: zum einen begriffliche Reflexionen über Geschichte, Transzendenz und Religion, in deren Kontext sich die Rede vom

36 Koselleck: »Zeitschichten« (Anm. 24), S. 26.

37 Vgl. ebd. Koselleck spricht von ›Geschichte‹ im modernen Zeitregime auch als »transzendentaler Kategorie« (Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte« [Anm. 21], S. 265). Das kann auch erkenntnistheoretisch gemeint sein; vgl. Gülker: *Transzendenz in der Wissenschaft* (Anm. 29), S. 36. Bei Koselleck ist das auch als Unterscheidung von Geschichte als Gegenstand und Begriff aufschlussreich. Da beides unter dasselbe Wort fällt, signalisiert der Kollektivsingular Geschichte vor allem eines: Kontingenz und Unbestimmtheit. Beides wird auch religionsbezogen verhandelt. Vgl. dazu ebenfalls Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

38 So Maria Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene«, in: Celia Deane-Drummond/Sigurd Bergmann/Markus Vogt (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene 2017, S. 121-137.

Anthropozän entfaltet, zum anderen Handlungsvorstellungen, wie auf die mit dem Begriff vorgenommene Epochendiagnose zu reagieren sei. Da »jede Konstruktion von (Un-)Verfügbarkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit Vorstellungen von (gutem) Handeln und damit mit Fragen von Moral und Ethik [steht]«,³⁹ wird auch zu fragen sein, inwiefern solche Vorstellungen Aufschluss über das Zeit- und Geschichtsempfinden »unserer« Gegenwart geben. Dass »Geschichte« als unverfügbar gilt, wird in Diskursen über das Anthropozän auch als Sorge um die Lebenswelt zukünftiger Generationen umschrieben. »Fortschrittsverzicht« ist diesbezüglich ein treffendes Stichwort der jüngeren Zeitsoziologie.⁴⁰ Damit ist ein »Zeitverhältnis« gemeint, »das von der modernen Leitorientierung auf die Zukunft auf eine Sinnorientierung umstellt, in der es um die Verlängerung der Gegenwart geht«, im Sinne einer »Gewährleistung von Zukunft«.⁴¹ Hier ist eine Grenzverschiebung adressiert, die auf die Gegenwart im Sinne einer raumzeitlichen Grenze abzielt, so dass die als unverfügbar erscheinende Zukunft eher auf die »kleine« oder »mittlere« und nicht so sehr auf die »große Transzendenz« bezogen ist.⁴² Letztere wird, wie bereits angeklungen, mit eschatologischen Fragen eines »letzten Sinns« in Verbindung gebracht. Dieser kann sich auf Fragen von Tod und Sterblichkeit beziehen⁴³ oder, wie im nächsten Abschnitt argumentiert werden soll, auf die genealogische Herleitung »der Geschichte« als solcher, die in Diskursen über das Anthropozän auch in der Frage des Epochenbewusstseins aufscheint. Erstere lassen sich, wie im übernächsten Abschnitt argumentiert werden soll, mit individuellen und generationellen Erfahrungshorizonten und Zukunftserwartungen in Verbindung bringen, wie sie in der zeitsoziologischen Untersuchung des Wandels von Zukunftsbezügen der Gegenwart thematisiert werden.

III.

Vom »Anthropozän« ist heute in verschiedenen Kontexten die Rede,⁴⁴ wobei es häufig um das menschliche Einwirken »auf biologische, geologische und klimatische Prozesse« und die Frage geht, ob dessen Ausmaß »eine eigene geochronologische Epoche«

39 Gülder: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 203.

40 Philipp Staab: *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*, Berlin 2022, S. 75.

41 Ebd., S. 76 f.; aufschlussreich auch S. 84 f.

42 Gülder: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 202 f.; die Unterscheidung von kleiner, mittlerer und großer Transzendenz bei Gülder erfolgt in Anlehnung an Alfred Schütz und Thomas Luckmann.

43 Vgl. ebd., S. 203. Darauf passt die These von Roy Scranton: »Learning how to Die in the Anthropocene«, in: *The New York Times*, 10.11.2013, <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2013/11/10/learning-how-to-die-in-the-anthropocene/> (aufgerufen am 22.07.2024). Chakrabarty verweist ganz am Ende seines Buches auf Scranton.

44 Eine Art Querschnitt nicht nur aus Sicht der Geistes- und Kulturwissenschaften bietet Nathanaël Wallenhorst/Christoph Wulf (Hg.): *Handbook of the Anthropocene: Humans between Heritage and Future*, Cham 2023.

nahelegt.⁴⁵ In den für stratigraphische Fragen zuständigen Wissenschaften ist der Begriff schon früh als ein politisch beobachtbarer thematisiert worden: »Das Anthropozän könnte als Ermutigung zur Verlangsamung der Kohlenstoffemissionen und des Verlusts der biologischen Vielfalt genutzt werden [...]; [...] als Beweis in der Gesetzgebung zu Naturschutzmaßnahmen; oder bei der Bewertung von Ansprüchen auf Entschädigung bei Umweltschäden.«⁴⁶ Die Bedeutung des Begriffs entfaltet sich als Teil der öffentlichen Kultur und umfasst gegenläufige Bewertungen, die in Vorstellungen eines ›guten‹ und ›schlechten Anthropozäns‹ gipfeln.⁴⁷ Hier ist die Herausforderung der Bewältigung des ökologischen Wandels durch ›grüne‹ Technologien gemeint, dort Kultur-, Moderne-, Fortschritts- und Technikkritik im weitesten Sinn. Während ›das Anthropozän‹ manchen als »das Leitkonzept für das 21. Jahrhundert« gilt, auch als zukunftsgerichtetes Handlungskonzept,⁴⁸ sind andere eher skeptisch, ob mit dem Begriff die Kluft zwischen Wissen und Handeln erfasst werden kann, vor welche sich Gesellschaften heute gestellt sehen.⁴⁹

Während aus theologischer Sicht nach »Kompetenzen der Religionen zur Förderung einer Ethik für das Anthropozän« gefragt wird,⁵⁰ werden Transzendenzbezüge von Geschichte im Folgenden zunächst am Beispiel der Rede vom Epochenbewusstsein herausgearbeitet. Diese Rede erweist sich insofern als bedeutungskonstitutiv, als sie in Unbestimmtheiten führt, die aus einem kulturdiagnostischen Säkularisierungsbegriff herrühren, der sich um einen genealogischen Zusammenhang von Transzendenz, Geschichte, Christentum und Moderne dreht. ›Das Epochenbewusstsein‹ steht für eine moderne und ›denaturalisierte‹, aber auch durch das Christentum geprägte Geschichtskonzeption. Es ist einerseits von theologischen Annahmen einer transzendenten Geschichtskonzeption geprägt, andererseits als der Zeit immanentes Verständnis von Geschichte gegen diesen Transzendenzbezug gerichtet. Diese Paradoxie⁵¹ legt nahe, dass Transzendenz und Immanenz als zugleich getrennte und ineinander verschränkte Sinndeutungsbereiche des Historischen beobachtet werden. Was den bereits angeführten Verdacht betrifft, ›das Anthropozän‹ bringe das moderne Zeit-

45 Beckert: *Verkaufte Zukunft* (Anm. 27), S. 42, Anm. 38. Beckert sieht den Begriff kritisch.

46 Jan Zalasiewicz u. a.: »The New World of the Anthropocene«, in: *Environmental Science & Technology* 44 (2010), S. 2228–2231, hier S. 2231. Alle Übersetzungen hier und im Folgenden, sofern nicht anders angegeben, L. T.

47 Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38).

48 Vgl. Wallenhorst/Wulf: »Anthropocene, the Concept of the 21st Century – A General Introduction«, in: dies. (Hg.): *Handbook of the Anthropocene* (Anm. 44), S. vii–xxiii, hier speziell den Abschnitt »The Anthropocene: A Critical but Potentially Constructive Challenge to Shape the World«, S. xviii–xx.

49 So Beckert: *Verkaufte Zukunft* (Anm. 27), S. 42, Anm. 38.

50 Vgl. etwa Markus Vogt: »Human Ecology as a Key Discipline of Environmental Ethics in the Anthropocene«, in: Celia Deane-Drummond/Sigurd Bergmann/Markus Vogt (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene 2017, S. 235–252, hier S. 249.

51 Weiterführend dazu Lorenz Trein: »Die unmögliche Möglichkeit der Geschichte eines Begriffs: Beobachtungen der Säkularisierung und der sprachliche Wandel der religiösen Semantik«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 13/14 (2024/25), S. 58–67, <https://doi.org/10.13151/fib.2025.01.06>.

regime,⁵² das gemeinhin mit einem säkularisierten Begriff von Geschichte in Verbindung gebracht wird, an eine Grenze, wäre es aber vorschnell, einer ›postsäkularen‹ Wiederkehr »außergeschichtlicher Instanzen« des Erfahrens und Erkennens von »Geschichte« (Koselleck) das Wort zu reden, weil die Frage der Transzendenzbezüge ›moderner Geschichte‹ nach wie vor offen ist, seien diese nun religiöser oder religionsbezogener Natur. Mit dem ›Postsäkularen‹ ist bekanntlich auch ein Diskurs gemeint, der genealogischen Fragen zum Verhältnis von Religion und säkularer Moderne neue Aufmerksamkeit beschert, wie sie aktuell z. B. in der postkolonialen Auseinandersetzung mit dem Säkularismus als politischer Doktrin und dem Säkularen als lebensweltlicher Realität diskutiert werden. Hier werden säkulare Ansprüche auf Religion vor dem Hintergrund der Erfindung moderner Religionsbegriffe oder der Normierungen von Religion im Kontext von Inanspruchnahmen des Rechts auf Religionsfreiheit als Ausdruck eines ›theologischen‹ Interesses hinterfragt, so dass ›das Säkulare‹ als illegitim erscheint.⁵³

Als Modernekritik wurde die Frage nach den Grenzen säkularer Ansprüche auf Religion unlängst auch auf ›das Anthropozän‹ als Beschreibung einer Epoche bezogen, in der säkulares, d. h. wissenschaftliches und geschichtliches Wissen auch eine Gefahr für die Menschheit darstellen könne. So heißt es bei Talal Asad:

Our present – called by some Anthropocene rather than modernity – has seen our secular knowledge and our way of life generate unprecedented threats to all of global life: The Ending of Time, originally the privilege of divinity, now reveals itself as a possible human fiat – hence, as theology in an ironic mode. The violence of industrialization and environmental exploitation over recent centuries has initiated global climate change and the collapse of the ecosystem and has accompanied astonishing advances in science and technology that, among other things, have made the violence of nuclear weapons real. In these connected developments, the systematic application of secular reason has opened up the prospect of ending all life on our planet.⁵⁴

Mit dieser Kritik des Säkularen geht die Frage nach Bedingungen und Möglichkeiten einer religiösen Existenz im Zeitalter der Moderne einher. Wenngleich Religion ein Zeitempfinden eigener Art hervorgebracht habe, erscheine eine solche Existenz angesichts der Vorherrschaft säkularer Erklärungsmächte (wie Wissenschaft und Geschichte) heute nahezu fraglich:

52 Vgl. auch Zoltán Boldizsár Simon: *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century*, London 2019.

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

54 Talal Asad: *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York 2018, S. 148 f.

The secular, it seems to me, now comes to be seen not simply as a way of living in the world, not simply as a set of sensibilities appropriate to it, but as the doctrine that belief in the existence of any world other than this one is a dangerous delusion, that the essential character of this ›real world‹ is legitimately described only by ›rational thought‹ – by natural science (what really exists) and by human history (what really happened). [...] In different ways, time is also of course at the center of religious tradition, not only because of the obvious fact that religious beliefs undergo change, but more importantly because a religious life requires time to learn and authorities in the past who can be evoked to justify how and why a particular form of life is worth living. [...] But following a religious tradition (by which I mean not only Islam, but also Christianity, Buddhism, Judaism, Taoism, and so forth) is made almost impossible in the accelerating temporalities of the modern nation-state, economy, and society, which are together central to our global capitalist civilization and the crises it has brought.⁵⁵

Während Asad die lebensweltliche Realität »des Säkularen« in einen scharfen Gegensatz zu Religion bringt, was zur Frage einer theologischen Lesbarkeit seiner Thesen führt,⁵⁶ ist die Rede vom Epochenbewusstsein weit weniger explizit, was den Zusammenhang von Transzendenz, Religion und Geschichte betrifft. Eva Horn und Hannes Bergthaller etwa erwähnen einen entsprechenden Zusammenhang gar nicht, wenn sie in ihrem Buch *Anthropozän zur Einführung* davon sprechen, dass es Aufgabe der »Geisteswissenschaften« sei, »an der Formulierung eines Epochenbewusstseins« zu arbeiten: »einer Gemeinsamkeit im Angesicht einer Fülle differenzierter Lebensformen, Interessenkonflikte und unvereinbarer Lebenswelten«.⁵⁷

Mit dem Begriff des Epochenbewusstseins knüpfen Horn und Bergthaller an Karl Jaspers an: »Damit ist das Bewusstsein gemeint, ›in einem Augenblick der Weltwende zu stehen, die nicht an einer der partikularen geschichtlichen Epochen der vergangenen Jahrtausende gemessen werden kann.«⁵⁸ An Horns und Bergthallers Ausführungen interessieren hier weniger die inhaltlichen Füllungen des Begriffs, sondern dass in ihnen ein Punkt außen vor bleibt, der bei Dipesh Chakrabarty, über den die beiden auf Jaspers Bezug nehmen, eigens hervorgehoben ist. Er betrifft ein historisches Narrativ, in das der Begriff eingelassen ist und das die Moderne als Epoche auch mit Blick auf das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz umschreibt.

Chakrabarty hebt in Bezug auf Jaspers zunächst hervor, dass der »Gedanke eines ›epochalen Bewusstseins‹ [...] auf eine bestimmte (im Wesentlichen deutsche) Tradition« verweise, »in einem Moment globaler Krisenhaftigkeit oder Not die gesamte

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

56 Michael Neulinger weist auf eine gewisse Nähe zu den Positionen der »radikalen Orthodoxie« um John Milbank hin: *Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit*, Paderborn 2018, S. 171-173.

57 Eva Horn/Hannes Bergthaller: *Anthropozän zur Einführung*, Hamburg 32022, S. 24.

58 Ebd., S. 13; Karl Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit*, Berlin 1955, S. 21.

Menschheit zum Gegenstand der Philosophiegeschichte zu machen»⁵⁹ und »einer Art von Denken eine Heimstatt zu bieten [...], das der Politik oder dem politischen Denken *voraus-liegt*«. ⁶⁰ Vor diesem Hintergrund interessiert sich Chakrabarty im Besonderen für etwaige Bezüge des Begriffs zu einer zukünftigen Ethik, der Frage, »wie wir uns gegenüber einer Welt verhalten, die sich augenscheinlich gerade in einer globalen – und inzwischen planetarischen – Krise befindet«. In diesem Sinne bilde das epochale Bewusstsein »die Grundlage unseres Handlungshorizonts«. ⁶¹

Hinsichtlich des historischen Narrativs klingt bei Chakrabarty und Jaspers an, dass »epochales Bewusstsein« als geschichtlicher Reflexions- und Handlungsbegriff sowohl in einem Verhältnis der Kontinuität als auch Diskontinuität zu einem »transzendente[n]« Geschichtsverständnis steht, ⁶² wie es laut Chakrabarty in »Christentum, Judentum und Islam« zu finden sei. ⁶³ Die genauere Beschaffenheit dieses Verhältnisses bleibt aber mehrdeutig. Einerseits entsteht das Epochenbewusstsein aus der Religion, andererseits richtet es sich gegen diese. Dabei ist offen, ob das Epochenbewusstsein ein theologisches Zeit- und Geschichtsverständnis ablöst oder selbst eine religiöse Form annimmt. Zu dieser Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit haben Christiane Frey, Uwe Hebekus und David Martyn eine interessante These formuliert, die Daniel Weidners Überlegungen zur *Rhetorik der Säkularisierung* nahekommt:

Sieht man etwa im modernen Fortschrittsglauben eine säkularisierte Heilserwartung, die aus einer jüdisch-christlichen Geschichtsauffassung auf die Humangeschichte übertragen wird (Karl Löwith), so bleibt in der Schwebe, ob der Fortschrittsglaube als moderne Religion, als funktionsgleicher Religionsersatz oder als etwas der Religion substantiell Fremdes angesehen werden soll. ⁶⁴

»Zeitkritik«, so Jaspers zu Beginn seines Abschnitts über »Die Entstehung des epochalen Bewusstseins«, »wurzelt in dem christlichen Gedanken der nach einem Heilsplan geordneten Gesamtgeschichte. Dieser Gedanke ist nicht mehr der unsere, aber unser Zeitverstehen ist aus ihm oder gegen ihn entstanden.« ⁶⁵ Während »[d]ie Welt in ihrer Immanenz« durch die Brille einer heilsgeschichtlichen Vergangenheit »(Adams Sündenfall, mosaische Offenbarung und Erwählung des jüdischen Volkes, Prophetie)« und Zukunft (»Weltende«) betrachtet »geschichtslos« erscheinen musste, führt, so die Überlegung weiter, »erst« eine »*Verwandlung* dieser transzendenten Konzeption in ein *Sehen der Welt als immanenter Bewegung* unter Erhaltung des Bewusstseins der Einmaligkeit des Geschichtsganzen« zu einem historischen »Bewusstsein [...], das nun die

59 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 331.

60 Ebd., S. 331f.

61 Ebd., S. 333.

62 Ebd., S. 332; Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 7.

63 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332.

64 Christiane Frey/Uwe Hebekus/David Martyn (Hg.): *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*, Berlin 2020, S. 24; vgl. Daniel Weidner: *Rhetorik der Säkularisierung. Über eine Denkfigur der Moderne*, Frankfurt a. M. 2024.

65 Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 7.

eigene Zeit im Unterschied von anderen« Zeiten begreift.⁶⁶ Im Zuge dieser Verwandlung, die in der Neuzeit von globalen Expansionsprozessen begleitet worden war, schien »[d]er Weg, der früher zu Weltende und Gericht führte, [...] jetzt auf die Vollendung der menschlichen Zivilisation zu gehen«.⁶⁷ Damit war nicht nur ein Verständnis von, sondern auch ein Verhältnis zur Geschichte gemeint. Geschichte meint hier sowohl ein Bewusstsein epochaler Differenz als auch die Annahme einer Veränderung hin zu einer anderen Zeit, ein Verhältnis zu Geschichte in der Zeit, welches, so Jaspers, »in ihr stehend von dem Pathos beseelt blieb, daß durch sie, ob unmerklich oder durch bewußte Tat, etwas entschieden wird«.⁶⁸ »Das Bewußtsein der Epoche als Entscheidung« sei durch das Christentum »aufs höchste gesteigert« worden.⁶⁹ Hier wäre die Frage interessant, ob die Rede von Geschichte als Entscheidung vor dem Hintergrund zeitgenössischer theologischer Überlegungen zur Eschatologie z. B. bei Rudolf Bultmann gelesen werden kann, der in seinem Jesus-Buch von 1926 für eine existentielle Aneignung der Botschaft vom Reich Gottes plädiert hatte.

Dass Immanenz und Transzendenz im Konzept des Epochenbewusstseins einerseits verschränkt, andererseits getrennt erscheinen, wird auch ersichtlich, wenn die entsprechenden Passagen bei Jaspers und Chakrabarty Seite an Seite gelesen werden. »Seit dem 16. Jahrhundert riß die Kette nicht mehr«, so Jaspers, »in der durch die Folge der Generationen ein Glied dem anderen das Bewußtsein der Zeit weitergab. Dies begann mit der bewußten Säkularisierung menschlichen Daseins.«⁷⁰ Mit zunehmender Verbreitung des Fortschrittsbewusstseins sei auch »die Kulturkritik« entstanden, »welche [...] den Fortschrittsglauben begleitet.«⁷¹ Bei Chakrabarty ist die Formulierung etwas anders akzentuiert. »Während es schon vorher [...] ›transzendente‹ [...] Geschichtskonzeptionen gegeben hatte, die ›in der Folge der Generationen‹ weitergegeben wurden, ›riß‹ diese kontinuierliche Kette, wie Jaspers behauptete, im 16. Jahrhundert ›mit der bewußten Säkularisierung menschlichen Daseins‹.«⁷² Unbe-

66 Ebd., S. 8.

67 Ebd. Vgl. auch Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332.

68 Jaspers: *Die geistige Situation unserer Zeit* (Anm. 58), S. 8.

69 Ebd.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 9.

72 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 332. Die Frage der Übersetzung ins Englische offenbart hier Mehrdeutigkeiten einer ohnehin schon vagen Formulierung. Chakrabarty zitiert aus einer Übersetzung von Eden und Cedar Paul (1933, bei Henry Holt in New York). In einer im selben Jahr von denselben Übersetzern bei Routledge in London erschienenen Version (Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*) lautet die entsprechende Stelle (S. 5 f.): »In the sixteenth century was severed the continuity of the chain thanks to which, as generation followed generation, link after link passed on the consciousness of the epoch from one generation to another. The severance began with the deliberate secularisation of human life.« In einer Neuauflage (Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*, Abingdon, Oxon 2010, frühere Auflage 1951, S. 13) lautet die Stelle: »From the sixteenth century onwards, there was no break in the continuity of the chain thanks to which, as generation followed generation, link after link passed on the consciousness of the epoch from one generation to another. This continuity began with the deliberate secularisation of human life.«

stimmt bleibt auch hier, ob das Epochenbewusstsein für ein Zeit- und Geschichtsverständnis steht, das genealogisch auf eine transzendent-theologische Konzeption von Geschichte zurückverwiesen bleibt, oder für ein in der Immanenz begründetes Empfinden von Zeit und Geschichte, in dem historische Ereignisse immer schon als in Bezug zu anderen historischen Zeiten vermittelt und damit als historisch kontingent erscheinen.⁷³ Methodisch stellt sich daher die Aufgabe, das Entweder-oder-Denken eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs zu hinterfragen und wechselseitige Durchdringungen von Geschichte und Eschatologie als Kennzeichen des modernen Zeit- und Geschichtsempfindens einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

IV.

Vermutlich ist es kein Zufall, dass Karl Löwith in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Geschichte »das Pathos eines ›epochalen Bewußtseins‹«⁷⁴ als Ausdruck der »Frage nach dem Sinn oder Wozu der Weltgeschichte«⁷⁵ in distanzierende Anführungszeichen gesetzt hat.⁷⁶ Auch Löwith galt diese Frage als eine »schon [...] geschichtlich« und »christlich bedingte«, die »seit der Ablösung der älteren Geschichtstheologien durch die neueren Geschichtsphilosophien [...] im planenden Willen des Geschichte schaffenden Menschen verweltlicht« worden sei.⁷⁷ Die Zuordnung von Heilsgeschichte und Weltgeschehen, von Transzendenz und Immanenz, bleibt, wie bei Jaspers und Chakrabarty, auch bei Löwith ambivalent. Seine inzwischen auch in der postkolonialen Debatte über den Säkularismus und das Säkulare rezipierten Thesen eines genealogischen Zusammenhangs von Geschichte und Eschatologie wurden interessanterweise auch aus theologischer Sicht hinterfragt.⁷⁸ Dabei ging es um den Vorwurf, die Annahme, das Reich Gottes könne nicht in weltgeschichtliche Begriffe übersetzt werden, sei einem innertheologischen und antihistoristischen Diskurs entnommen. Das führte zur Frage, ob Löwith Eschatologie und Geschichte schärfer unterschieden habe, als es einer theologischen Argumentation lieb sein konnte. Gleichzeitig sahen theologische Beobachter in Löwiths Unterscheidung einen

73 In der Verwendung eines genealogischen Säkularisierungsbegriffs bleibt oftmals ausgeblendet, dass ein säkulares Zeit- und Geschichtsempfinden, welches sich als von einer transzendenten Geschichtskonzeption losgelöst beschreibt, aus Sicht religiöser Beobachter vielfach aufgegriffen und thematisiert worden ist. Vgl. dazu Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33), Kap. 3: »Säkulare Zeit«, S. 61-85.

74 Karl Löwith: »Natur und Geschichte« (1950), in: ders.: *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Stichweh, Bd. 2: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Berlin 2022 (1983), S. 280-295, hier S. 286.

75 Ebd., S. 285.

76 Dass Löwith das Buch von Jaspers bekannt war, legen eine Reihe von Beobachtungen nahe in Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 2007 (1986), S. 72.

77 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 285.

78 Vgl. dazu ausführlicher Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

Anknüpfungspunkt für die Frage, wie das Verhältnis von Christentum und Moderne zu bestimmen sei. Genealogien der Säkularisierung weisen eine eigene Geschichte theologischer Lesbarkeiten auf, die für die jüngeren Adaptionen dieses Diskurses über Säkularisierung durch die postkoloniale Kritik am Säkularismus erst ansatzweise erkundet sind.

Die bei Löwith wohl auch mit Bezug auf Jaspers angesprochene Sinnfrage der Geschichte macht ein Spannungsverhältnis zu anderen Beobachtungen der »Welt« sichtbar, wie einem vorausgehenden Abschnitt in seinem Aufsatz *Natur und Geschichte* zu entnehmen ist. Da Löwiths Hinterfragung der »Denaturierung des menschlichen Lebens zu einer geschichtlichen Existenz«⁷⁹ unlängst auf den Diskurs über das Anthropozän⁸⁰ und die Frage des Epochenwandels bezogen wurde, sei die entsprechende Passage hier etwas ausführlicher zitiert:

Wenn die Welt als Natur, als *physis* und *kosmos*, wirklich jemals in der Geschichte der Welt aufgehen könnte, dann wäre in der Tat die uns heute so exklusiv bewegende Frage nach dem Sinn der Geschichte identisch mit der Frage nach dem Sinn der Welt. Wer spürt aber nicht, daß dem so nicht sein kann? Der Begriff einer Weltgeschichte ist eigentlich ein Mißbegriff. Denn weltumspannend oder universal ist die Weltgeschichte doch nur in einem sehr beschränkten Sinne. Und zwar nicht nur deshalb, weil die uns bekannte Weltgeschichte von ein paar tausend Jahren räumlich und zeitlich ein Verschwindendes im Ganzen der Geschichte der Erde und des Universums ist, sondern vor allem deshalb, weil wir nur mit Bezug auf diese unsere verschwindende Weltgeschichte die Frage nach dem Sinn überhaupt sinnvoll stellen können. Wir fragen ja nicht nach dem Sinn des Himmels und der Sterne, der Erde, des Meeres und der Berge, auch nicht nach dem Sinn der Pflanzen und Tiere. Unsere Frage scheint auf uns selbst, auf die Geschichte als unsere beschränkt. Aber, könnte man fragen, warum fragen wir nicht nach dem Sinn alles dessen, was nicht durch uns, was auch ohne uns, von Natur aus, ist was es ist, und geschieht wie es geschieht? Warum bedeutet uns das natürliche Licht der Sterne so viel weniger – fast nichts – als ein künstliches Verkehrslicht? Offenbar deshalb, weil der Sinn eines Verkehrslichts sein Zweck ist, wogegen das Licht der Sonne, des Mondes und der Sterne zweckfrei ist.⁸¹

79 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 288.

80 Vgl. Zachary Riebeling: »Trauma Delegitimized: Karl Löwith and the Cosmic View of History«, in: *History & Theory* 60 (2021), S. 23-49, insb. S. 25; zum Anthropozän ebd., S. 45-47, insb. S. 45. Dort auch Unterscheidungen zum Naturbegriff bei Löwith unter Rückgriff auf Überlegungen von Henning Trüper, der den Naturbegriff bei Löwith mit Blick auf die Frage einer Verweigerung der Reflexion von Technologie jedoch eher kritisch sieht, vgl. Henning Trüper: »Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History«, in: *History & Theory* 53 (2014), S. 45-68.

81 Löwith: »Natur und Geschichte« (Anm. 74), S. 285.

In der Sekundärliteratur wurde oftmals hervorgehoben, dass sich Löwiths Kritik der Frage nach dem Sinn der Geschichte hinsichtlich politischer Konsequenzen dem prominent von Jürgen Habermas vorgetragenen Vorwurf eines »Rückzugs vom historischen Bewußtsein« ausgesetzt sah.⁸² Dem hat Zachary Riebeling unlängst die Frage entgegengestellt, inwiefern Löwith das Problem »eines nichteschatologischen Zusammenkens des Geschichtsverständnisses mit der natürlichen Welt aufgeworfen hat«.⁸³ Das scheint die These von einer Denaturierung der geschichtlichen Existenz des Menschen umzukehren und die Anschlussfrage aufzuwerfen, inwiefern diese aus umwelthistorischer Sicht umzuschreiben ist.⁸⁴

Transzendenzbezüge von »Geschichte« lassen sich nun aber keineswegs nur anhand von begrifflichen Konstruktionen der Geschichte als ganzer beobachten, wie sie in der Frage der Herkunft des modernen Zeitregimes anklingen. Geschichte erscheint auch in der Sorge um die Lebenswelt zukünftiger Generationen unverfügbar. Das bereits kurz erwähnte zeitsoziologische Stichwort vom »Fortschrittsverzicht« knüpft an die in der Genealogie des Epochenbewusstseins aufscheinende Frage nach den Grenzen des modernen Zeitregimes an, gibt dieser Frage jedoch eine eigene Wendung, an der eine Politisierung von Geschichts- und Naturverhältnissen ersichtlich wird, die auch gut auf Riebelings Vorschlag einer Relektüre der politischen Implikationen von Löwiths Kritik historischer Sinnstrukturen passt. Diese Politisierung, in der sich ein Wandel des Zukunftsbezugs dessen abzeichnet, was als Gegenwart empfunden wird, hängt aktuell stark mit ökologischen Fragen zusammen.⁸⁵ Philipp Staab nennt z.B. Strategien »zur Erhöhung der Resilienz sozioökologischer Systeme«, die das Ziel haben, »anthropogene Umweltfolgen bewältigbar zu machen«.⁸⁶ Wenngleich der von Staab umrissene Wandel des Zeit- und Geschichtsempfindens etwas schematisch erscheint – »War für das moderne Zeitverhältnis die Umstellung von Ewigkeit auf Zukunft kennzeichnend, so ist es für die adaptive Gesellschaft jene von der Zukunft auf die Gegenwart«⁸⁷ –, identifizieren seine Beobachtungen ganz deutlich einen Zusammen-

82 Riebeling: »Trauma Delegitimized« (Anm. 80), S. 25.

83 Ebd., S. 46.

84 Als Einstieg dazu Melanie Arndt: »Umweltgeschichte«, in: *Docupedia-Zeitgeschichte: Begriffe, Methoden und Debatten der zeithistorischen Forschung*, 10.11.2015, https://docupedia.de/zg/Arndt_umweltgeschichte_v3_de_2015 (aufgerufen am 22.07.2024).

85 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 78 f., wo empirische Beobachtungen angeführt werden: »Dabei hat entlang der Ökologiefrage im Vergleich zur noch allzu pragmatischen und auf das Private zurückgezogenen Jugend der frühen nuller Jahre ein Wandel stattgefunden: Für die Jugendlichen von heute ist die Gesellschaft wieder ein Ort, der kollektiver Geltung bedarf. Ähnlich wie 1981 [Bezug genommen wird auf die Shell-Jugendstudie aus dem Jahr 1982, vgl. ebd., S. 75] wird das politische Handeln nicht von Fortschrittsutopien geleitet. Die Jugendlichen akzeptieren vielmehr reale Dystopien, so dass die Zukunftsfähigkeit der Gegenwart ins Zentrum rückt«.

86 Ebd., S. 84.

87 Ebd., S. 81. Betont wird auch, dass Fortschrittskritik an sich kein neues Phänomen ist; vgl. ebd., S. 79. In der historischen Umschreibung des an Bedeutung verlierenden modernen Zeitregimes bezieht sich Staab auf den von Koselleck und C. Meier verfassten Artikel »Fortschritt« in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*: »Die Veränderung der Gesellschaft zum Besse-

hang einer auf Mensch-Natur-Verhältnisse bezogenen Kritik an modernem Fortschrittsdenken mit der Frage, ob die Zukunft als Erwartungsraum heutiger und kommender Generationen überhaupt eine Zukunft hat.⁸⁸

Um die Argumentation wieder etwas weiter zu öffnen, sei an dieser Stelle ein Hinweis Staabs auf intergenerationelle Konflikte aufgegriffen, an denen sich gut beobachten lässt, dass »eine aktuelle Erfahrung immer zugleich auf etwas verweist, das in dieser Erfahrung zwar angezeigt, aber nicht gegenwärtig ist«.⁸⁹ Klimaschutzprotest, so eine weitere These bei Staab, zeigt eine »Verbindung von Naturzeit und Gesellschaftszeit« auf, wenn aus »biologische[m] Alter in der Imagination der Bewegung [Fridays for Future] besondere Sprecherinnen-Rechte in Bezug auf die Zukunft [ge]rechtfertigt« werden, »der die Demonstrierenden ausgesetzt sein werden, während die Älteren sie ja schlicht nicht mehr erleben« würden.⁹⁰ Gleichzeitig werde »die [...] von der Krise der planetaren Ökosysteme geprägte Naturzeit zum Problem für die persönliche Gesellschaftszeit der Protestierenden. Die Natur«, so Staab, »kommt, den Beschreibungen der Bewegung zufolge, aus dem Tritt, was nicht nur eine Semantik des Fortschritts verbietet, welche die Natur als stabiles Äußeres unterstellte, sondern auch ganz persönliche Selbsterhaltungsfragen politisiert: Dass die Zukunft den Jüngeren gehört, gilt nicht mehr selbstverständlich, wenn das Ganze auf dem Spiel steht.«⁹¹ Ähnliche Zeitdeutungskonflikte lassen sich auch auf der Ebene der Rechtsprechung beobachten: Während der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte im April 2024 einer Klage der KlimaSeniorinnen Schweiz stattgab, dass Staaten gegen Menschenrechte verstoßen, wenn sie dem Klimaschutz nicht angemessen Rechnung tragen, wurde die einer Gruppe von Jugendlichen zurückgewiesen, die gleich rund 30 Staaten, darunter Deutschland, verklagt hatten.⁹² Ob der Schutz der älteren Generation auf Kosten der jüngeren erfolgt, wurde angesichts von Lockdownmaßnahmen auch während der Coronapandemie diskutiert.

ren beschwörend, wurde Fortschritt ab dem 18. Jahrhundert zu einem »quasi religiösen Hoffnungsbegriff.« (Ebd., S. 73) Zu diskutieren wäre, ob der bei Staab beschriebene Wandel eine Verschiebung im modernen Zeitregime meint oder dieses grundsätzlich infrage stellt.

88 Vgl. ebd., S. 127 f.: »Die von Soziologien der Moderne beobachteten Generationeneliten konstituierten sich durch einschneidende [...] Erfahrungen wie Kriege oder Wirtschaftskrisen, die im Anschluss ihr Gesellschaftsbild prägten. An deren Stelle tritt bei den Schülerprotesten dagegen offenkundig die Antizipation von Problemen der Selbsterhaltung. Die »Kinder der Apokalypse« zeichnen die Zukunft als Dystopie und gewinnen aus der existentiellen Bedrohung ihre Mobilisierungskraft. Ideologiekritische Stimmen, die das Primat der Selbstentfaltung bis in die Gegenwart verlängern wollen, erkennen richtig: Für die Klimabewegung stellt sich weniger die Frage nach dem *Wie* als vielmehr jene nach dem *Ob* der Zukunft.«

89 Gülker: »Refiguration im Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft?« (Anm. 28), S. 201.

90 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 127.

91 Ebd.

92 Das geschah unter Verweis auf die supranationale Struktur des Gerichtshofs, die Jugendlichen müssten zuerst nationale Gerichte anrufen.

Ein »Generationenzusammenhang«, so das Ergebnis bei Staab, wird trotz einer als Zukunft fragwürdig erscheinenden Gegenwart »erwartungsbasiert gestiftet«.⁹³ Dabei spielen »Imperative der gesellschaftlichen Selbsterhaltung« eine Rolle, z. B. in Form einer »Lebensweise«, die »eine[r] Rückbesinnung auf die Endlichkeit natürlicher Ressourcen« entspricht.⁹⁴ Unterscheidungen älterer und jüngerer Generationen, so ließe der Gedanke sich fortführen, finden sich aber auf beiden Seiten und sind für das Zeit- und Geschichtsempfinden älterer und jüngerer Generationen konstitutiv. Das führt zur Frage der Relationierung generationeller Zukünfte und Vergangenheiten, die z. B. als ethische oder politische Herausforderung beobachtet wird. Dass die Seiten solcher Unterscheidungen, also was ältere und jüngere Generationen jeweils als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beobachten, gesamtgesellschaftlich betrachtet keineswegs deckungsgleich erscheinen, führt zur Frage zurück, wie zu erklären ist, dass scheinbar geteilte deskriptive Aussagen über das Ausmaß des Einwirkens der Menschheit auf den Planeten zu verschiedenen Antworten darauf führen, wie und mit welchen Maßnahmen diesem Einwirken zu begegnen sei.⁹⁵ Der Begriff des Anthropozäns bietet Maria Antonaccio zufolge für sich allein genommen keine Antwort auf die Frage, welche normativen und moralischen Schlüsse aus der Frage dieses Einwirkens zu ziehen sind.⁹⁶ Das führt sie zu der These, dass sich hinter den »Debatten um ein sogenanntes schlechtes und gutes Anthropozän die quasitheologische Frage nach den Quellen der Normativität verbirgt, an welchen sich der Mensch in der Welt orientiert«.⁹⁷ Das scheint der eingangs erwähnten These von Dipesh Chakrabarty zu entsprechen, das Anthropozän sei unlösbar mit Debatten über Moral, Schuld und Verantwortung verknüpft.

Beide ziehen jedoch unterschiedliche Schlussfolgerungen. Chakrabarty beschreibt das Anthropozän als Ausdruck einer folgenreichen »Umwandlung der erdhistorischen Zeit in welthistorische Zeit«. Diese Umwandlung habe einen »Preis«, da sie dazu tendiere, »den erdhistorischen Prozessen nicht Rechnung [zu] tragen, die den Maßstab unseres menschlichen Zeitgefühls als solches übertreffen«.⁹⁸ Das führe zur Aufgabe, »das Anthropozän« hinsichtlich der Orientierungsarbeit einer philosophischen Anthropologie jenseits der »moralische[n] Sogwirkung der Weltgeschichte« zu erfassen.⁹⁹ Antonaccio scheint an einer Unterscheidung festzuhalten, die Bestandteil genau dieser Sogwirkung ist, insofern dieser »Geschichte« damit eine Sonderstellung eingeräumt wird. Obgleich der Begriff des Anthropozäns auch dafür kritisiert werde, die Annahme einer vom Menschen »unabhängig« gedachten »Natur« hinfällig zu machen, welche der Menschheit (von einem als »transzendent« bezeichneten »Außen«

93 Staab: *Anpassung* (Anm. 40), S. 128.

94 Ebd., S. 129.

95 Vgl. Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38).

96 Vgl. ebd., S. 122 f.

97 Ebd., S. 123 f.

98 Chakrabarty: *Das Klima der Geschichte* (Anm. 6), S. 264.

99 Ebd., S. 283.

her) Grenzen setzt,¹⁰⁰ bleibe eine solche Unterscheidung »innerhalb der sozionatürlichen Realitäten des Anthropozäns«¹⁰¹ unerlässlich für die anstehende Aufgabe der Neubestimmung »menschlichen Handlungsvermögens«.¹⁰² Was Antonaccio und Chakrabarty teilen, ist die paradox anmutende Beobachtung, Geschichte als ganze (gegenüber der Natur oder der geologischen Zeit) und als Bereich menschlichen Handlungsvermögens unterscheiden zu müssen, um ›Geschichte im Anthropozän‹ (z. B. hinsichtlich gesellschaftlicher oder philosophisch-anthropologischer Orientierungsfragen) als solche problematisieren zu können.

V.

Transzendenz, so die Ausgangsüberlegung dieses Aufsatzes, hat mit der Empfindung zu tun, dass Zeit und Geschichte auf etwas verweisen, das in der Gegenwart angezeigt, in dieser aber nicht unmittelbar erfahrbar und verfügbar ist. Wenn in Diskursen über das Anthropozän ein Epochenwandel aufgerufen ist, steht ein Begriff von Geschichte zur Disposition, der Transzendenzbezüge einerseits ausschließt (Geschichte ist immer schon immanent vermittelt), solche Bezüge andererseits aber immer auch mit verhandelt und neu bestimmt, indem Geschichte zu ›Natur‹, ›Gott‹, ›Eschatologie‹ und ›geologischer Zeit‹ in Beziehung gesetzt wird, um Grenzen ihrer Verfügbarkeit und Machbarkeit zu thematisieren. Dass Geschichte dergestalt, in der Einheit der Differenz ihrer Unterscheidungen, über sich hinausweist, zeigen exemplarisch auch Fragen der Generationengerechtigkeit und Zeitdeutungskonflikte zwischen älteren und jüngeren Generationen sowie Unterscheidungen solcher Generationen. Dass Geschichte in vielerlei Gestalt unverfügbar erscheint, verkompliziert auch die Annahme der säkularen Beschaffenheit des modernen Zeit- und Geschichtsempfindens. Dass die Erfahrung, das Gestalten und die Reflexion von Geschichte im modernen Zeitregime nicht auf einen »Rekurs auf Gott oder auf die Natur« angewiesen sind, scheint gerade nicht zu bedeuten, dass Transzendenz als Bezugsgröße der Relationierung historischer Zeiten einfach aussortiert wird, wie es ein Säkularisierungsnarrativ nahelegt, durch das Immanenz und Transzendenz in einen scharfen Gegensatz gebracht werden. Was für den Säkularisierungsdiskurs an anderer Stelle aufgezeigt wurde,¹⁰³ lässt sich auch anhand der hier nur angedeuteten Genealogie des Konzepts vom Epochenbewusstsein nachverfolgen. Die theologische Lesbarkeit der Unterscheidung von Geschichte und Eschatologie erweist sich für eine Moderne- und Geschichtskritik auch dort als anschlussfähig, wo ein religiöser Diskurs irrelevant erscheint oder diesem mit Indifferenz begegnet wird, was zur Frage führt, wie wechselseitige Durchdringungen ›säkularer‹ und religiöser Beobachtungen zu erklären sind. Hinzu kommt ein weiterer Punkt:

100 Antonaccio: »De-moralizing and Re-moralizing the Anthropocene« (Anm. 38), S. 132.

101 Ebd.

102 Ebd., S. 136.

103 Vgl. Trein: *Beobachtungen der Säkularisierung* (Anm. 33).

Die Immanenz der Geschichte scheint ohne eine Unterscheidung von immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit nur schwer plausibilisierbar zu sein. Unverfügbarkeit kann, muss aber keineswegs religiös (im Sinne institutionalisierter religiöser Kommunikation) codiert sein, wie sie in theologischen Beiträgen zur Debatte um das Anthropozän Ausdruck findet. Wenn Säkularisierungsprozesse und Transzendenzbezüge des Zeit- und Geschichtsempfindens also nicht zwingend in einem Spannungsverhältnis stehen,¹⁰⁴ stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von Religion und Geschichte einer Neubetrachtung zu unterziehen.

104 So noch bei Thomas Luckmann: »Säkularisierung – ein moderner Mythos«, in: ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, S. 161-172.