

Weltgeschichte im Koordinatensystem von Kreuz und Auferstehung

Doz. P. Dr. Hans-Jürgen Prien,

(Gehalten als Antrittsvorlesung an der Faculdade de Teologia
am 22. Okt. 1969)

Als Friedrich Schiller im Jahre des Ausbruchs der Französischen Revolution seine akademische Tätigkeit in Jena aufnahm, konnte er in seiner unter dem Titel "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte" bekannten Antrittsrede äussern: "Unser menschliches Jahrhundert herbeizuführen haben sich — ohne es zu wissen oder zu erzielen — alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt"¹.

Schiller ging davon aus, dass der philosophische Geist "einen vernünftigen Zweck" "und ein teleologisches Prinzip" in den Gang der Weltgeschichte bringen kann². Zum Zeichen dessen wagte er es dann auch, den Sinn der Geschichte von der Entstehung des Christentums bis auf das 18. Jahrhundert auf ganzen zwei Seiten zu skizzieren³, wobei sich ihm Widersprüche durch die als geschichtliche Offenbarung verstandene Erkenntnis auflösten, "dass der selbstsüchtige Mensch niedere Zwecke zwar verfolgen kann, aber unbewusst vortreffliche befördert"⁴.

Mit einer derartig griffigen und anschaulichen Geschichtskonzeption kann leider heutzutage niemand aufwarten. Deshalb kann es mir im Folgenden auch nur darum gehen, einige Akzente zu setzen, die den Weg markieren, den die Diskussion um den Sinn der Geschichte seither gegangen ist.

Die Entwicklung von Schillers idealistischer Geschichtssicht bis zu einem aus Aufklärung, Naturalismus und Darwinismus entstandenen platten Positivismus, wie er in Ernst Häckels "Die Welträtsel (1899) seinen Ausdruck gefunden hat, dauerte annähernd hundert Jahre.

Die einzelnen Stationen dieses Weges können in diesem Zusammenhang nicht gewürdigt werden. Es soll nur auf drei Männer hingewiesen werden, die seine Richtung auf ihre je eigene Weise zu ändern versuchten:

1) Schillers Werke in vier Bänden, 1957, Bd. IV Gedichte. Schriften zur Ästhetik, S. 316 2) Ebd. S. 314 3) Ebd. S. 308-310 4) Ebd. S. 315

Leopold Ranke, der Begründer der neueren Geschichtsschreibung, vertrat noch eine idealistische Geschichtstheologie, in der sich allerdings der biblische Offenbarungsbegriff auflöste und durch den Gedanken der Inkarnation Gottes in der Weltgeschichte ersetzt wurde, die er als Historiker zu deuten sich bemühte. Jegliche Art von Fortschrittsglauben, wie er inspiriert durch die Französische Revolution von Hegel, Feuerbach, Marx u. a. vertreten wurde, lehnte Ranke genauso wie sein grosser Schüler Jakob Burckhardt ab.

Burckhardt nannte den Optimismus des 19. Jahrhunderts "ruchlos"¹. Andererseits erkannte er die logische Schwäche der Position Rankes und lehnte deshalb auch jede Art von Theologie der Geschichte oder von Geschichtsphilosophie und damit jeden Versuch einer Theodizee ab, da er überzeugt war, dass die Vernünftigkeit der Geschichte dem menschlichen Wissen unzugänglich wäre, sind doch die Menschen nicht in den Zweck der ewigen Weisheit eingeweiht. Wenngleich es Burckhardts sehnlichster Wunsch gewesen wäre, über den Dingen schwebend "dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen"², so wusste er doch, dass dem Historiker allein zugänglich bleibt "der dulddende, strebende und handelnde Mensch, wie er immer war und sein wird" als das bleibende Zentrum der Geschichte. Folglich verstand es Burckhardt, sich auf der Grundlage der Methodik des Historismus zu bescheiden. Und das einzige Prinzip, das man in seinen "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" entdecken kann, ist das Verständnis der Kontinuität der Geschichte. "Ob diese Kontinuität ausserhalb unseres geschichtlichen Bewusstseins besteht, etwa in einem göttlichen Geist, der sich der Geschichte annimmt, vermögen wir weder zu behaupten noch uns vorzustellen".

Im Gegensatz zu dem eingangs dargelegten Geschichtsverständnis Schillers will Burckhardt Kontinuität keinesfalls im Sinne einer fortschreitenden Entwicklung verstehen. Kontinuität beruht also nicht auf der selbstgefälligen Annahme, "dass der ganze Geschichtsverlauf den Zweck habe, zu unserer Mittelmässigkeit als seinem Ziel und seiner Erfüllung zu führen"³.

Dementsprechend sah Burckhardt auch im Kulturprotestantismus seiner Zeit einen Irrweg. Er hielt den kulturprotestantischen Theologen das ursprüngliche Christentum der ersten drei Jahrhunderte vor, das wesentlich asketisch und weltentsagend ausgerichtet war. Daraus folgerte er, dass Überwindung alles Ir-

1) Vgl. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*⁵ 1967, S. 37

2) *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Krefeld 1948, S. 286

3) Vgl. Löwith aaO. S. 27 ff

dischen und nicht Streben nach höherem Lebensstandard die Hauptforderung der christlichen Ethik sei¹.

Hier dachte Burckhardt selbst unhistorisch, denn er übersah, dass die christliche Ethik nicht unveränderlich ist, sonst wäre sie gesetzlich. Vielmehr muss die Kirche im Kontext der historischen Situation aus dem Liebesgebot immer neue konkrete Weisungen ableiten. Und diese mussten nach der konstantinischen Wende anders aussehen als vorher. Insofern hatte Albrecht Ritschl recht, wenn er meinte, dass Kurialismus, Mönchtum und Pietismus durch ihre "hochfahrende aber unfruchtbare Methode" das Ideal der christlichen Vollkommenheit durch die Verneinung des weltlichen Standes zu erstreben, "die Ziellosigkeit des Unternehmens" historisch erwiesen hätten². Er versuchte deshalb, die auseinanderstrebenden Kräfte in Staat, Gesellschaft und Kirche mit Hilfe eines neu verstandenen Begriffes vom Reich Gottes wieder zusammenzufassen. Er wollte den arbeitenden Menschen wieder ansprechen und war überzeugt, dass nur wenn es der Theologenschaft gelänge, durch seine Lehre vom Reich Gottes den "hergebrachten dogmatischen Gesichtskreis im Interesse der arbeitenden Menschheit zu berichtigen" und den "für das Christentum fundamentalen Wert der bürgerlichen Arbeit" herauszustellen, die Hoffnung bestünde, die vom Pietismus verschuldete Entfremdung des Arbeiterstandes vom Staat und von der Kirche rückgängig zu machen³.

Die Krise von 1918 und ihre Folgen

Ritschls Hoffnung, dass durch eine religiös-sittliche Volkserziehung eine nationale Kulturgesellschaft geschaffen und in eine weltumspannende überstaatliche Gesinnungsgemeinschaft integriert werde könnte, die sich dienend dem Prozess des Reiches Gottes einordnen sollte, ist spätestens im Sturm des Ersten Weltkrieges verweht. 'Der millionenfache Tod und die Begegnung mit nie gekanntem Hass und Grauen', 'das Gefühl der Unsicherheit und Abhängigkeit von anonymen, dem Herrschaftsbereich des menschlichen Willens entzogenen Mächten und die Einsicht in die Ohnmacht und Abgründigkeit des Menschen' führten zu einer tiefen Krise des Selbstvertrauens und zu einem Umbruch des Denkens von ungeahnten Ausmassen. Das Ende des Fortschrittsglaubens wurde mit Oswald Spenglers "Der Untergang des Abendlandes" signalisiert. Max Weber hatte schon vorher 'das positivistische Dogma in Frage gestellt, das die Bewegungen der Geschich-

1) Löwith aaO. S. 32

2) RuV III S. 275, Aufs I S. 91 — zitiert nach Hermann Timm, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns, 1967, S. 75

3) SchR 79, vgl. 105.78 — vgl. Timm aaO. S. 83

te allein durch materielle, nicht durch geistige und schon gar nicht durch religiöse Kräfte veranlasst würden'. Die dunklen Ahnungen eines Jakob Burckhardt begannen sich zu erfüllen. Der von Kierkegaard und Nietzsche längst in seiner Oberflächlichkeit durchschaute bürgerliche Optimismus, der seiner selbst im Dekadenzgefühl des Fin de siècle schon unsicher geworden war, brach in den Nöten der Kriegs- und Nachkriegszeit endgültig zusammen¹.

Wie wirkten sich Krise und Umbruch nun auf das Geschichtsverständnis der zeitgenössischen Theologen aus?

Der Kulturprotestantismus mit seiner positivistischen Geschichtsschau verschwand von der Bildfläche. Er war schon von Ritschls bedeutendstem Schüler, Wilhelm Herrmann, aufgegeben worden. Hatte Ritschls kritische Aufmerksamkeit nur dem pietischem Missverständnis gegolten, so galt diejenige Herrmanns der Verteidigung und Rechtfertigung des Christentums gegenüber dem 'populärphilosophischen Materialismus mit seiner blasphemischen Religionskritik'. Aus dem sozialetischen Angriff Ritschls, der im Interesse der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt vorgetragen worden war, gingen Herrmann und seine Freunde in die erkenntnistheoretische Defensive über. 'Der Schwerpunkt des Systems verlagerte sich aus der Lehre vom Gottesreich in die theologische Prinzipienlehre. Der praktische Impuls zur Weltbeherrschung wurde umgesetzt in die Reflexivität der Theologie als wissenschaftliche Weltanschauung, die dann später nur noch als Weltanschauung oder als Wissenschaft verstanden wurde'.

So wurde Herrmann zum eigentlichen Begründer des Ritschlianismus, 'für den schliesslich mit den Worten Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott das Wesen des Christentums erschöpfend umschrieben war'².

So berechtigt Wilhelm Herrmanns Kritik am offenbarungstheologischen Rationalismus Ritschls war, so wenig vermag doch seine als Lösung der Aporien vorgetragene Erlebnistheologie zu befriedigen³.

Herrmanns Rückzug auf das "Selbst" gab seiner Theologie eine scheinbare Überzeitlichkeit, so dass seine Werke 1921 unverändert neuaufgelegt werden konnten. Das Welterkennen war bei ihm aus der Theologie herausgefallen. Das zeigte Herrmann am sinnfälligsten dadurch, dass er den Buchtitel "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" reduzierte zu "Religion und Sittlichkeit".

1) Vgl. Bernd Moeller, Geschichte des Christentums, 1965, S. 452f

2) Timm aa O. 99ff — 1879 veröffentlichte W. H. seine Schrift "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit", die die Wende zum Ritschlianismus markiert.

3) Vgl. aaO. S. 120, Anm. 59

Auch Herrmanns Marburger Schüler Barth und Bultmann setzten beim Versuch der Bewältigung der grossen Krise von 1918 beim "Selbst" ein. Diese beiden Protagonisten der dialektischen Theologie schlugen dabei allerdings entgegengesetzte Wege ein.

Barth zitierte 1925 den Satz Herrmanns: "Wir können Gott nicht anders erkennen, als dadurch, dass er sich uns selbst offenbart, indem er auf uns wirkt".¹ Barth meinte sich nun im Einverständnis mit dem Herrmann im Himmel zu befinden (Herrmann war 1922 gestorben); wenn er jenes menschliche "Selbst" des historischen Herrmann auf des göttliche "Selbst" projizierte, also die Subjektivität des Menschen durch die Subjektivität Gottes ersetzte. Eine Offenbarung Gottes im menschlichen "Selbst" war für Barth undenkbar, da für ihn Gott totaliter aliter ist als der Mensch.²

Bultmann hingegen bleibt sozusagen mit beiden Füßen auf der Erde. Da er den neukantianischen Wissenschaftsbegriff von Herrmann übernommen hat, nach dem Naturwissenschaft und Geschichte als ein in sich geschlossener Wirkungszusammenhang verstanden werden müssen, kommt er notwendigerweise zu dem Schluss, dass Gott in Welt nicht erfahren werden kann. Gotteserfahrung kann vielmehr nur in "Selbstverständnis" des Menschen gründen. Aus dem "Selbst" Herrmanns wird also das "Selbstverständnis" Bultmanns. Von Gott kann mithin nur im Zusammenhang mit der eigenen Existenz geredet werden.

Welches sind nun die Konsequenzen dieser Ansätze für das Handeln des Christen in der Welt und damit für sein Geschichtsverständnis? Barth und Bultmann lehnen jede Form von Kulturprotestantismus energisch ab. Für Bultmann kann Gottes Zukunft nur im Verhältnis zur eigenen Existenz verstanden werden. Das bedeutet, dass "Eschatologie gänzlich ihren Sinn als Ziel der Geschichte verloren" hat und "im Grunde als Ziel des individuellen Seins verstanden" wird. Für Karl Barth kann angesichts des unendlichen qualitativen Unterschieds zwischen Zeit und Ewigkeit der Beitrag des Christentums zur menschlichen Kultur und Ethik 'nicht im Bestärken,' sondern nur 'im Protestieren und Fragenstellen' bestehen³.

Die Herausforderung des Jahres 1933 und ihre Folgen

Die dialektische Theologie lebte vom Pathos der Distanz zwischen Gott und Welt. Eine wie auch immer beschaffene Brücke, Kontinuität oder Entwicklung von der Welt zu Gott lehnte sie strikt ab⁴.

1) Gottes Offenbarung an uns, 1908, 76

2) Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, Zwischen den Zeiten 1925, S. 246-280 — vgl. hierzu Timm aaO, S. 123, Anm. 62 und J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1966, 6. Aufl., S. 44f

3) H. Zahrnt, Die Sache mit Gott — 1966, S. 36

4) Vgl. Zahrnt aaO. S. 56

Die Radikalität ihrer Thesen entsprach der Tiefe der theologischen Krise, die sie nicht überwinden, sondern nur bewusst machen konnte. Im Sinne der Bewusstseinsbildung hat sie für die Kirche unschätzbare Dienste geleistet, so dass wenigstens Teile der Kirche die Herausforderung, des Jahres 1933 erkennen konnten. Gegenüber einer schlechteren Neuauflage des Kulturprotestantismus, in der das Leben der Geschichte, die Rasse, das Volk, die Nation, der Führer den Rang einer Offenbarungsquelle neben Jesus Christus beanspruchten, kam es darauf an, die absolute Negation der dialektischen Theologie durchzuhalten. Damals und in den Wirren von Kriegs- und Nachkriegszeit schien auch einzig die dialektisch-existentialistische Theologie überzeugende Antworten auf die bedrängenden Fragen im Leben der Menschen anbieten zu können.

In der völlig veränderten historischen Situation der zweiten Hälfte des 20. Jhs ist eine Position der völligen Negation von Welt je länger desto weniger befriedigend. Eine 'Allianz von theoretischem Atheismus und gläubiger Innerlichkeit' bei Bultmann wie bei Kirkegaard¹ verkennt den Weltauftrag der Christen, jenes "Gesandt in die Welt", das nun auch die Lutherischen Kirchen zum Leitmotiv ihrer Weltbundtagung 1970 gewählt haben. Dieser Weltauftrag war zumindest für das deutsche Luthertum 1945 nicht so eindeutig klar, waren doch seine Reihen keineswegs ruhmbedeckt und geschlossen aus dem Kirchenkampf hervorgegangen. Man denke nur an den als "Ansbacher Anschlag" in die Geschichte eingegangenen Ratschlag von W. Elert, P. Althaus und anderen (11. 6. 1934), der gegen die Bekenntnissynode von Barmen gerichtet war, oder an die Gründung des Lutherischen Rates, (18. 3. 1936), der zur Spaltung der Bekennenden Kirche führte.

Das gilt mutatis mutandis weitgehend genauso für den ganzen deutschen Protestantismus, der sich durch Übernahme des Führereides und des Arierparagraphen kompromittiert und dessen Widerstand sich fast ausschliesslich gegen die Pervertierung der Kirche, aber kaum gegen die Pervertierung des Staates gerichtet hatte.

Das gewaltsame Ende der staatlichen und innerkirchlichen Gegner machte 1945 zwar den Weg zu einer innerkirchlichen Restauration frei, band damit aber lange die meisten Kräfte.

Die gegenwärtige Krise des Geschichtsbewusstseins

Welche Auswirkungen hatte nun der Zweite Weltkrieg mit seinen katastrophalen Folgen auf das Bewusstsein speziell der europäischen Öffentlichkeit? Der positivistische Glaube an den Menschen als Herrn der Geschichte erhielt wiederum einen vernichtenden Schlag. Daher tritt Geschichte dem modernen Menschen erneut als blindes Fatum, als das schlechthin Übermächtige entgegen, das er durch sein Verhalten und Tun kaum beeinflussen kann. Ein "Rückzug in die Geschichtslosigkeit", in eine Haltung, die von

1) Vgl. Moltmann aaO. S. 56

der Vergangenheit nichts wissen will, die natürliche Folge. Heim-
pel hat deshalb von einer "Kapitulation vor der Geschichte" gespro-
chen¹. Alle Bemühungen zur Bewältigung der Vergangenheit fallen
mithin auf einen unfruchtbaren Boden.

Die Geschichtsmüdigkeit hat allerdings auch strukturelle
Ursachen. Der Mensch findet sich heute in einem Pluralismus
funktionaler sekundärer Systeme, in denen er "nicht als Person,
sondern als Träger fachlicher oder sozialer Fähigkeiten" ange-
sprochen, also "auf seine sachliche Funktion" reduziert wird.
"Die durch die gewaltige Vermehrung der Produktivkräfte der
modernen Gesellschaft vervielfachte Geschwindigkeit und Dynamik
des Geschichtsprozesses lässt dem einzelnen gar nicht Zeit zu ge-
schichtlicher Besinnung: er begreift sich nicht als Akteur im histo-
rischen Ablauf, orientiert sich vielmehr nur am Hier und Jetzt der
begrenzten Situation, in der er sich befindet"².

Der Neuansatz der Diskussion über Geschichte und Eschatologie nach 1945

Angesichts dieser Situation ist es gut, sich ein Wort von der
Leeuws aus dem Jahre 1935 ins Gedächtnis zurückzurufen:

"Wenn wir in der Geschichte keinen Sinn mehr finden kön-
nen, dann bedeutet dies, dass wir uns selbst nicht verstehen"³.

Eine neue theologische Auseinandersetzung mit dem Problem
der Geschichte ist also dringend nötig. Sie kam nach 1945 in
Deutschland nur mühsam in Gang, was z. B. daran ersichtlich
ist, dass die 1951 erschienene deutsche Übersetzung von Reinhold
Niebuhrs "Faith and History", New York 1949, im Jahre 1969
noch immer nicht ganz vergriffen war⁴. Fast gleichzeitig mit Nie-
buhrs Werk veröffentlichte 1949 Karl Löwith, *Meaning in History*,
das 1953 in Deutschland unter dem bezeichnenderweise verän-
derten Titel "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" herauskam. Wei-
ter sei aus den fünfziger Jahren erwähnt das Werk des Holländers
Hendrik Berkhof, *Der Sinn der Geschichte: Christus*⁵. Richtig

-
- 1) Vgl. W. Mommsen, *Historisches Denken in der Gegenwart*, Fischer Lexi-
kon "Geschichte", Bd. 24, 1961, S. 98ff 2) Ders. S. 95
 - 3) G. van der Leeuw, *De zin der geschiedenis Groningen 1935*, S. 5 — zitiert
nach Berkhof, *Der Sinn der Geschichte: Christus*, Göttingen 1962.
 - 4) *Glaube und Geschichte*, München 1951
 - 5) Titel des Originals: *Christus de zin der geschiedenis*, 3. Aufl. 1959. Zur
neuesten Literatur über das Problem *Geschichte und Eschatologie* vgl.
in VK 2/1966 die Aufsätze: Jürgen Moltmann, "Probleme der neueren
evangelischen Eschatologie" und Gerhard Sauter, "Theologie der Hoff-
nung", ferner zum Gesamtfragenkomplex Ernst Käsemann, *Der Ruf der
Freiheit*, 4. Aufl. 1968.
Literaturhinweise zur "Theologie der Revolution" vgl. W.-D. Marsch, *Wie
revolutionär sind Christen?* Information IV/68 der Ev. Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen, Stuttgart.

in Gang kam die Diskussion in Deutschland indes erst in den sechziger Jahren durch das Programmheft "Offenbarung als Geschichte" von W. Pannenberg, U. Wilkens, R. Rendtorff und T. Rendtorff (1961), sowie weiteren Arbeiten dieser Gruppe, zu der auch Klaus Koch zählte. Ihren vorläufigen Höhepunkt erlebte die Auseinandersetzung über das Problem Geschichte und Eschatologie dann mit Jürgen Moltmanns "Theologie der Hoffnung", die es in den drei Jahren von 1964-1966 auf sechs Auflagen brachte und zu der 1967 ein Diskussionsband erschien, herausgegeben von W. D. Marsch. Seit der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1967 besteht nebenbei gesagt die Tendenz, dass ein Teilaspekt der Gesamtproblematik, nämlich die Frage einer sogenannten "Theologie der Revolution", isoliert erörtert wird.

Die jüngste theologische Diskussion, aus der hier keineswegs alle Titel genannt sind, erbrachte zunächst eine Neubesinnung darauf, dass Geschichte nach alttestamentlicher Grunderkenntnis kein "Museum unverbindlicher Vergangenheiten" ist¹, wie es am Ende der Epoche des Historismus scheinen konnte, sondern ein "zwischen Verheissung und Erfüllung hineingezogenes Geschehen"², das also stets die Kategorie der Zukunft mit einschliesst. Demnach wird jeder Versuch, Geschichte theologisch zu bewältigen, per se auch zu einer Auseinandersetzung mit dem Problem der Eschatologie.

A. Ritschl war der letzte, bei dem von der Eschatologie entscheidende Impulse ausgingen in die Sozialethik zur Neugestaltung der Welt. Das eindringlich gezeigt zu haben, ist das Verdienst Hermann Timms, dessen Dissertation 1966 unter dem Titel "Theorie und Praxis in der Theologie. A. Ritschls und W. Herrmanns" im Druck erschien. Die Theologen der Epoche des Historismus, vornehmlich W. Herrmann, J. Weiss und Albert Schweitzer verstanden Jesu Reich-Gottes-Vorstellung als Erbe jüdischer Apokalyptik. Danach muss das Reich Gottes eine streng überweltlich-transzendente Grösse sein, die diese Welt im Licht der Krisis erscheinen lässt. Von daher war der Weg frei zu einem rein persönlichen "Entscheidungs-Glauben", wie ihn dann nach 1918 die dialektisch-existenziale Theologie forderte. Von ihm konnten freilich keine weltgestaltenden Impulse ausgehen. Denn der Geschichte eignet bei diesem Verständnis von Eschatologie keine Verheissung. Sie steht ganz unter dem Verdikt Gottes, das im Kreuz von Golgatha seinen sichtbaren Ausdruck gefunden hat. Eine prononcierte *theologia crucis* und eine rein individualistisch-futurisch verstandene Eschatologie gehen dabei Hand in Hand. Je mehr die neutestamentlichen Aussagen über die Auferstehung abgeschwächt und umgedeutet werden, desto mehr verflüchtigen sich auch konkrete Hoffnungen, die sich an die Auferweckung Christi knüpfen.

1) Vgl. Mommsen aaO. S. 97

2) Moltmann, *Theol. d. Hoffnung* S. 69

Ohne diese letzten Feststellungen auf den Philosophen Karl Löwith beziehen zu wollen, muss man ihn von seinem Geschichtsverständnis her doch in die Gruppe von Theologen einordnen, die die irdische Geschichte allein im Zeichen des Kreuzes verstehen kann. Es ist ihm zuzustimmen, wenn er sich gegen eine säkularisierte innerweltliche Fortschrittsideologie wendet, da sich ohne den Glauben an Jesus Christus auch kein Bezug zwischen der äussersten Vergangenheit und der äussersten Zukunft herstellen lässt. Aber Löwith fährt nun fort: "Als eine eschatologische Verkündigung des Reiches Gottes steht die neutestamentliche Theologie der politischen Geschichte dieser Welt im wesentlichen gleichgültig gegenüber"¹. Und in deutlicher Abschwächung von Bonhoeffers nicht expressis verbis erwähnter Feststellung: "Die Kirchengeschichte ist der verborgene Mittelpunkt der Weltgeschichte"² bemerkt Löwith: "Kein Historiker kann als solcher... in der Geschichte" der Kirche Jesu "den Kern aller wahren, weil durch den Heiligen Geist inspirierten Geschichte entdecken"³. So kommt Löwith zu dem Schluss:

"Als eine Geschichte der Welt ist die Geschichte nach Christus nicht qualitativ verschieden von der vor Christus, und zwar sowohl von einem rein empirischen als auch vom christlichen Standpunkt aus beurteilt. Die Geschichte ist, durch alle Zeiten hindurch, eine Geschichte des Handelns und Erleidens, der Übermächtigung und Erniedrigung, der Sünde und des Todes. In ihrer profanen Erscheinung ist sie eine beständige Wiederholung schmerzhafter Missgeburten und kostspieliger Anstrengungen, die immer wieder fehlschlagen — von Hannibal über Napoleon bis zu den gegenwärtigen Führern. Die Geschichte ist der Schauplatz eines höchst intensiven Lebens, das immer wieder Trümmer hinterlässt. Es ist erschreckend, aber im Geist des Neuen Testaments, zu denken, dass diese Wiederholung von Handeln und Erleiden durch alle Zeiten hindurch erforderlich sein soll, um das Leiden Christi zu vollenden"⁴.

Hieraus ergibt sich eindeutig, dass für Löwith die Weltgeschichte ausschliesslich unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Eschatologische Zukunft gibt es nicht für "christliche Völker", weil sich im Christentum die Heilsgeschichte nur auf das Heil der Einzelseele bezieht⁵. Folglich kann der Geschichte keine Ver-

1) AaO S. 170

2) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Neudruck München 1954, S. 155. Dort heisst es im Zusammenhang: "Die Kirche ist das verborgene Zentrum der Weltgeschichte, nicht die Geschichte eines Bildungsinstitutes wie andere auch. Denn Kirche ist Christus als Gemeinde existierend. Mag die empirische Gestalt noch so fragwürdig sein, sie bleibt als solche Kirche, solange Christus in seinem Worte gegenwärtig ist. Damit ist aber Gottgewolltheit der Geschichtlichkeit der Kirche in dem Sinne, dass sie sich vervollkomme, anerkannt. Der Leib Christi ist sowohl reale Gegenwart in der Geschichte, als auch Norm für seine eigene Geschichte".

3) Löwith aaO, S. 170

4) Ders. S. 174

5) Ders. 178f

heissung innewohnen. Der deutsche Titel seines Buches deutet diese klare Trennung zwischen Weltgeschichte auf der einen und Heilsgeschichte auf der anderen Seite an.

Alle angeführten Theologen sind sich mit Löwith einig in der Ablehnung eines rein säkularen Fortschrittsglaubens, aber im Gegensatz zu Löwith versuchen sie auf je verschiedene Weise, die Weltgeschichte in einem Koordinatensystem von Kreuz und Auferstehung zu verstehen, wie ich es einmal nennen möchte. Der Bezug auf das Kreuz markiert dabei die Diskontinuität, den Bruch zwischen aller irdischen Geschichte und dem Reich Gottes, und der Bezug auf die Auferstehung bezeichnet die antizipierende Wirkung des Reiches Gottes auf die Geschichte, also den präsentischen Aspekt der Eschatologie. Zukunft in Welt wird also nicht nur verstanden als futurum, das sich aus Vergangenheit und Gegenwart, die gleichermassen unter dem Kreuze stehen, ergibt, sondern auch als adventus im Sinne der Antizipation der Zukunft des Auferstandenen, um es in den Kategorien Moltmanns auszudrücken¹.

Damit wird der biblischen Überzeugung Rechnung getragen, dass Gottes Zukunft nicht nur christlichen Einzelseelen, sondern der ganzen Menschheit gilt, weil er der Herr der Welt ist und diese seine Herrschaft dem Auferstandenen übertragen hat, "bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat".

Die Einheit der Weltgeschichte

Nur vor dem Hintergrund der Weltherrschaft Christi kann der "Gedanke einer Weltgeschichte" überhaupt vernunftgemäss gedacht werden, wie Niebuhr nachweist. Ohne dieselbe zerfällt die Weltgeschichte wieder in unzusammenhängende Geschichte, da die verschiedenen Kulturen trotz aller Verflochtenheit miteinander doch "so grundlegend voneinander geschieden sind, dass sie durch empirische Korrelation nicht leicht in eine einzige Geschichte zusammengefasst werden können"². Wie unbefriedigend der Versuch ausfällt, die Einheit der Geschichte anders zu begründen, zeigt sich bei Bultmann, der es mit Recht ablehnt, diese Einheit in der kausalen Verknüpfung der Ereignisse oder in einem logisch zu errechnenden Fortschritt zu suchen, der dann aber in der Verantwortlichkeit des Menschen vor der Zukunft eine Begründung für die Einheit der Geschichte gefunden zu haben meint. Er stellt fest: "Geschichtlichkeit ist das Wesen des Menschen, der in keinem Jetzt in der Erfüllung des eigentlichen Seins steht, sondern der immer unterwegs ist, aber nicht dem von ihm unabhängigen Gang der Geschichte ausgeliefert, sondern in jedem

1) Vgl. J. Moltmann, Antwort auf die Kritik der Theol. d. Hoffnung. Diskussion über..., S. 210ff

2) Niebuhr 134-144

Jetzt der Entscheidung verantwortlich in Einem für die Vergangenheit und die Zukunft“¹.

Walter Fürst bemerkt hierzu mit Recht kritisch, dass der Begriff der Verantwortung hier verschwommen bleibt, da Bultmann nicht sagen kann, wem die Verantwortung antworten soll. Einer unbekanntem Zukunft kann sie nämlich nicht antworten. Deshalb drängt alles zu einem gefährlichen Individualismus mit idealistischen Charakter².

Mithin kann der für jede rationale Geschichtsinterpretation ein Skandalon darstellende Gedanke nicht beseitigt werden, dass die „Weltgeschichte dem Kern eines einmaligen historischen Ereignisses entsprungen ist“, dem Bund Gottes mit Israel, bzw. dem durch das Kommen Jesu begründeten „zweiten Bund“³.

Die Theodizee-Frage

Von daher stellt sich auch unabweisbar immer wieder die Theodizeefrage. So sehr Luther recht hatte, als er die spekulative Frage nach der „Rechtfertigung Gottes“ umkehrte, weil nicht Gott sich vor dem Forum des Menschenverstandes rechtfertigen muss, sondern der Mensch vor Gott⁴, so hat doch die Abweisung der Theodizeefrage in der protestantischen Theologie insofern verhängnisvolle Folgen gehabt, als sie gleichzeitig zur Absage an aktives ethisches Engagement in der Welt und zur Individualisierung der Heilserwartung geführt hat⁵.

Die Theodizeefrage, bzw. die Frage nach dem Sinn der Geschichte muss allerdings stets von der alttestamentlichen Grunderkenntnis ausgehen, dass der Herr der Geschichte der Deus Absconditus ist, der den Juden und damit doch wohl auch uns im Dekalog verboten hat, sich ein Bildnis von ihm zu machen, d. h. in sein Geheimnis und in seine Unbegreiflichkeit eindringen zu wollen, weshalb Deuterocesaja von ihm sagt: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege“ (55,8). Von daher ist also äusserste Vorsicht gegenüber jedem Versuch geboten, die Geschichte als progressive, wenn auch indirekte Selbstoffenbarung Gottes verstehen zu wollen, einer Gefahr also, der das Pannenberg'sche Programm „Offenbarung als Geschichte“ nicht immer ganz entgangen sein dürfte.

Um die Alternativen von Pietismus und Kulturpessimismus zu vermeiden und das Herrsein Gottes und Christi in der Geschich-

1) Geschichte und Eschatologie, S. 172 Tübingen 1958

2) VK 1958/59 S. 198

3) Niebuhr 135

4) WA 18, 712, 32ff vgl. H. H. Schrey, Theodizee II, RGG³ VI, 742

5) Moltmann, Antwort ...S. 229

te zu bezeugen, sind uns bei allem Wissen um deren Relativität dennoch Geschichtsdeutungsversuche geboten¹.

Alle Versuche, Sinnsysteme zum Verständnis des Panoramas der Geschichte zu entwerfen, müssen allerdings berücksichtigen, dass der Mensch weder als Handelnder noch als Beobachter vollkommen Herr sein kann über die Zeit, dass er vielmehr selbst ein Geschöpf der Zeit ist², das auch unter der Zeit leidet und sich daher kaum so wie J. Burckhardt über die Zeit erheben kann, um zu sagen: "Man könnte in die Stimmung kommen, den Himmel wieder um die Straflosigkeit der Bösen auf Erden zu bitten, nur damit dieselben wenigstens ihre wahren Züge wieder an den Tag legten. Es ist schon so genug Verstellung in der Welt"³. Angesichts der Geschichtskatastrophen, die den Menschen des 20. Jahrhunderts überwältigen, so dass er in ihrer Verwirrung geistig zugrunde zu gehen droht, brauchen wir Entwürfe zur Deutung der Geschichte, die basierend auf dem christlichen Glauben, imstande sein sollten, "Geschichtskatastrophen so zu interpretieren, dass sie als Gottesgericht hingenommen werden"⁴.

Die Tatsache indes, dass geschichtliche Katastrophen als göttliche Gerichte gedeutet werden müssen, darf uns nicht den Blick davor verstellen, dass alle immanenten Gerichte über das Böse unvollkommen sind, weil es in der Geschichte keine indifferenten Urteilstollstrecker gibt. Vielmehr stehen die Vollstrecker des göttlichen Gerichts selbst unter dem letzten Gericht.⁵ Gegen Hegel ist also zu betonen, dass die Weltgeschichte nicht das Weltgericht, d. h. nicht ihr eigener Richter ist! Deshalb kann auch der Sinn der Geschichte nicht aus ihr selbst erhoben werden. Aber Versuche, die immanenten Gerichte Gottes zu deuten und daraus konstruktive Folgerungen zu ziehen, bleiben legitim und nötig. Als ein solcher Versuch ist die überkopernikanische Weltanschauung zu werten, die Hartmut Piper 1950 unter dem Titel, "Europa im Weltgericht" vorgetragen hat. Trotz seines etwas gespreizten Stiles verdient Piper mindestens genauso viel Beachtung wie seinerzeit Spengler oder wie heute Toynbee, zeichnet sich doch sein Entwurf durch eine grössere Folgerichtigkeit in der Anwendung organologischer Gesetze auf die Kulturen aus.

Pipers gegen Spengler gerichtete Feststellung, dass auch eine Weltkatastrophe wie der Erste oder Zweite Weltkrieg nicht nur zu einem "rettungs- und restlosen Untergang des Abendlandes wie aller Kulturwelten" davor führen müsse, sondern dass im Untergang jeder Kulturwelt nur ein "Durchgang und Übergang zum Aufgang ihrer Kultursaat als Fortpflanzung und Vererbung, Neugeburt und Auferstehung der schöneren Welt einer höheren Ent-

1) vgl. Berkhof S. 219ff

2) Niebuhr aaO. 145

3) Weltgeschichtl. Betrachtungen, S. 278f

4) Niebuhr aaO. S. 143

5) vgl. aaO. 264 u. 281

wicklungs- und Altersstufe" zu sehen sei,¹ führt uns zum Problem des immanenten Fortschritts, das in der jüngsten theologischen Diskussion einen so breiten Raum einnimmt.

Das Problem des immanenten Fortschritts

Die Voraussetzung für das moderne Fortschrittsdenken ist die Durchbrechung des kreislaufartigen Geschichtsdenkens der Antike durch das alttestamentlich geprägte christliche Denken eines Euseb und Augustin, die den alttestamentlichen Gedanken der Zielhaftigkeit der Geschichte auf Christus anwandten². Der Fortschrittsglauben ist indes längst völlig säkularisiert und äussert sich z. B. im "American Dream", jener selbstgefälligen Berufungsgewissheit der liberalen Kultur der USA, die durch die Weltkriege am wenigsten erschüttert worden ist, sie sei dazu ausersehen, die westliche Demokratie missionarisch in der Welt durchzusetzen³. Niebuhr weist nach, dass eine Mischung von antikem Rationalismus und modernem Vertrauen zum historischen Wachstum die Ursache der meisten Missdeutungen der geschichtlichen Wirklichkeit ist. Aus dem Glauben an das historische Wachstum resultiert nämlich die moderne Zuversicht, dass die wachsende Vernunft die menschlichen Beziehungen aus einem kämpferischen Gegeneinander "zu einem Miteinander im Geist" machen werde. Indem die moderne Kultur so das Böse in der Geschichte dem Natürlichen oder Primitiven zuschreibt, steht sie mit dem rationalen antiken Denken auf gemeinsamen Boden. Sie unterscheidet sich andererseits vom antiken Denken dadurch, dass sie glaubt, die Geschichte erlöse den Menschen von der Natur⁴.

Damit hat die moderne Kultur das Ausmass des Wachstums der menschlichen Freiheit und Macht stark überschätzt, indem sie die These aufstellte, dass die wachsende Freiheit des Menschen ihn sukzessive von der Unterwerfung unter die Naturnotwendigkeit befreien und ihn letztlich "zum Herrn über das historische Geschick" machen würde⁵. Dabei wird übersehen, dass Freiheit nicht identisch mit Tugend ist, dass also die über die natürlichen Begrenzungen hinaus zunehmende Freiheit auch "den egoistischen Wünschen und Trieben ein weiteres Feld einräumen könnte, als dies unter primitiveren Bedingungen der Fall ist"⁶. Die moderne Version einer Erlösung durch die Geschichte ist deshalb ein besonders krasser Ausdruck menschlicher Hybris, in der das christliche Denken die Wurzel der Sünde entdeckt. So kann nicht nach-

1) aaO. S. 265

2) Hierauf weist neben anderen Berkhof aaO. S. 24ff hin.

3) Vgl. Niebuhr 20 2 ff

4) Ebd. S. 91ff

5) Ebd. S. 94 u 105

6) Ebd. S. 93 — vgl. auch 116ff

drücklich genug mit Niebuhr betont werden, dass "weder auf dem Wege der Evolution noch der Revolution die zwiegesichtige Stellung des Menschen als Geschöpf und Schöpfer der Geschichte" derart geändert wird, dass der Mensch "zum unumschränkten Herrscher über das historische Schicksal wird"¹. Jede revolutionäre Ideologie übersieht darüberhinaus, dass der historische Vorgang als solcher schon deshalb das Übel nicht in fortschreitendem Masse aus der Welt schaffen kann, weil es "in der Geschichte keine indifferenten Urteilsvollstrecker gibt," auch nicht unter den Revolutionären!²

Trotzdem kann von der Bibel her legitim von einem Fortschritt in der Geschichte in positivem Sinne gesprochen werden, und zwar im eschatologischen Horizont. Nun gibt es freilich Formen eschatologischer Hoffnung, wie wir bei Löwith gesehen haben, "die dazu tendieren, vorübergehende Sinn-Gehalte, bedeutungsvolle Wiedergeburten und notwendige moralische Urteile in der Geschichte überhaupt zu leugnen. Sie beschränken die geschichtliche Existenz auf eine vollkommene Finsternis, die nur von einem einzigen Licht, dem der Offenbarung, erhellt wird. Und sie lassen alles geschichtliche Streben vollkommen vergeblich erscheinen, so dass nur die Hoffnung auf eine letzte göttliche Erfüllung bleibt. Dieser Typus christlicher Eschatologie ist ebenso falsch wie der Optimismus, den er verdrängt hat. Denn er zerstört die schöpferische Spannung, die im biblischen Glauben zwischen dem Geschichtlichen und dem besteht, was jenseits der Geschichte liegt. Wenn man dem biblischen Glauben konsequent folgt, muss er eine echte Erneuerung des Lebens in der Geschichte hervorbringen, in der Einzelexistenz ebenso wie im Kollektivdasein des Menschen. Diese Erneuerungen werden durch dieselbe Demut und Liebe ermöglicht, die sich aus einem Wissen um die Grenzen menschlicher Tugend, Weisheit und Macht herleitet"³

Fragt man Niebuhr, worin er das Wachstum konkret erblickt, so antwortet er schon 1949: Die Weltgeschichte ist die Geschichte der sich entwickelnden Freiheit des Menschen⁴. 1967 versuchte dann Moltmann in seinem Vortrag "Die Revolution der Freiheit" diese These inhaltlich genauer zu füllen, indem er vier grosse Freiheitsbewegungen der letzten 2000 Jahre in Beziehung setzt zur in Christus erfolgten Befreiung des Menschen: die Libertas-Christi-, die Libertas-Ecclesiae-, die Libertas-Christiana- und die Libertas-hominis-Bewegung⁵. Die steigende Kurve der Freiheit kann als antizipatorische Wirkung des Reiches Gottes gesehen werden, d. h. als Wirkung des Auferstandenen. Wenn es sich auch um eine Kurve mit vielen Knicks handelt, die ein Ausdruck unserer Situa-

1) Ebd. 95 u. 111f

2) Vgl. ebd. S. 281

3) Ebd. S. 265

4) Ebd. S. 286

5) Ev Th, 27. Jg S. 595ff

tion unter dem Kreuz sind, so handelt es sich eben doch um eine Kurve zwischen den beiden Koordinaten Kreuz und Auferstehung, zwischen denen die Weltgeschichte seit Ostern verläuft. Inwieweit die Geschichte auf einen innerweltlichen Höhepunkt zuläuft, der in einem endzeitlichen Friedensreich seinen Ausdruck fände, wie Berkhof es meint, dem es auf eine positive Berücksichtigung der chiliastischen Vorstellungen ankommt, ist völlig offen und bedürfte noch einer viel eingehenderen theologischen Diskussion.¹ Berkhof kann von seinem andersartigen eschatologischen Verständnis her von einem Wachstum des Reiches Gottes in der Geschichte sprechen, betont indes auch, dass das Wachstum Gottes Werk bleibt und nicht mit dem menschlichen Fortschritt auf sozialem oder sittlichen Gebiet identifiziert werden darf. Vor allem verläuft parallel zum Wachstum des Reiches Gottes auch das Wachstum der antichristlichen Mächte². Ohne der an sich natürlich äusserst interessanten Frage, worin denn sonst noch Wirkungen der Erhöhung Christi auf die Erde zu erblicken sein könnten, hier im einzelnen nachgehen zu können, seien noch zwei Gesamttendenzen erwähnt, die Berkhof hervorhebt. Es sind dies die Überwindung des Naturalismus, d. h. jenes Weltbildes nach dem "die bestehenden Zustände als heilig und von Gott gewollt hingenommen wurden", und die "Säkularisierung im guten Sinne" als eines noch nicht abgeschlossenen Prozesses, zu dem die Abschaffung der Sklaverei, der Kampf für die Rechte der Bürger, der Arbeiter und der Frauen gehört. Berkhof ist sich darüber im klaren, dass paradoxerweise die "Nicht-Mehr-Christen" oder die kirchlichen Randsiedler diese Prozesse vorangetrieben haben³. Es liegt auf der Linie der Überwindung des Naturalismus, wenn Pannenberg kürzlich in überzeugender Weise verlangt hat, dass die traditionelle Ethik der Ordnungen durch eine Ethik der Wandlungen ersetzt wird, die allein der Hoffnung gerecht wird, dass Gott nach Ostern diese Welt nicht nur dem Gericht, sondern auch der Vollendung entgegenführen wird⁴.

Gegenüber einem falschen Optimismus hinsichtlich der Zukunft der weltgeschichtlichen Entwicklung sei hier noch festgestellt, dass der Mensch als einzelner wie als Menschheit sich von einer begrenzten Freiheit über die Natur zu einer stärker ausgeweiteten Freiheit bewegt. "Wenn er sich der Illusion hingibt, eine solche Ausweitung der Freiheit sichere und vergrössere die Befreiung aus der Knechtschaft des Selbst, so macht er hierdurch diese Knechtschaft nur noch grösser"⁵. Dies zu erläutern, sollte die Kirche im Gespräch mit Marxisten und Revolutionären jeder Schattierung nicht müde werden.

1) aaO. S. 188f

2) aaO. S. 190

3) ebd. S. 104 f

4) Geschichtstatsachen und christliche Ethik — EvKom 1. Jg., 688 ff (1968)

5) Niebuhr aaO. S. 288

Bevor wir uns nun abschliessend der Frage zuwenden, wie der Standort der Kirchengeschichte im Rahmen dieser Überlegungen zu bestimmen sei, möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass es mir bei meinen Ausführungen nicht darum ging, den neuesten Stand der Debatte über Eschatologie lückenlos darzulegen — zur Information darüber sei u. a. auf die Aufsätze von Moltmann und Sauter in "Verkündigung und Forschung" 2/1966 verwiesen — vielmehr kam es mir darauf an, die Wechselbezüge zwischen Eschatologie und Geschichte gerade am Beispiel der zum Teil weniger bekannten, aber keineswegs überholten Literatur etwa des ersten Nachkriegsjahrzehnts zu beleuchten.

Der Standort des Kirchengeschichtlers

Der Historiker hat seinen Standpunkt innerhalb der Geschichte und nicht ausserhalb derselben. Sein Betrachten ist also selbst ein historischer Vorgang. Ein Objekt-Subjektverhältnis, wie es im Denken des Historismus zum Teil begegnet, ist folglich keine echte Möglichkeit, sondern eine Fehleinschätzung des eigenen Standortes. Man kann mit Bultmann den Sinn der Geschichtlichkeit in der Verantwortung für die Zukunft sehen. Aber diese Verantwortung für die Zukunft muss gleichzeitig eine Verantwortung vor der Zukunft sein, nämlich Rechenschaft vor dem zukünftigen Gericht Gottes. Angesichts der Zukunft, die Gott eröffnet, muss die historische Forschung die Verantwortung für das geschichtliche Erbe übernehmen, "das ihr aufgegeben ist".

Der Kirchenhistoriker muss genauso wie der Profanhistoriker das, was unter Menschen geschehen ist, im Lichte der immanenten Kategorien von Kontinuität, Kausalität und Relativität sehen, also mit dem historisch-kritischen Handwerkszeug arbeiten, das im 19. Jahrhundert entwickelt worden ist. Und er wird wie dieser die einzelnen historischen Ereignisse und Taten nach ihrer Bedeutung für die jeweilige Gegenwart befragen². Weniger als je zuvor darf dabei die Kirchengeschichte zu einer innerfachlichen, bzw. innerkirchlichen Nabelschau ausarten, die den "Sitz im Leben" der Kirche in den jeweiligen Sozial — und Gesellschaftsstrukturen und die daraus sich ergebende Wechselwirkung zwischen Kirche und Gesellschaft ausseracht lässt.

Da der Kirchen — wie der Profanhistoriker keinen Standort ausserhalb der Geschichte hat, steht er gleichfalls vor der Aporie, den Sinn der Geschichte nicht rational verifizieren zu können. Aber ausgehend von dem biblischen Zeugnis, dass Gott der Herr aller Geschichte ist, wird der Kirchenhistoriker sich im Bewusstsein der Relativität und Vorläufigkeit derartiger Versuche

1) Op. cit. S. 123ff 2) Ebd. S. 135 — vgl. die entsprechende Rezension von Walter Fürst VK 1958/59, S. 196 ff

