

„Weltgeschichte und Heilsgeschehen“

Über die geschichtstheologische Herausforderung eines Millenniums

WALTER SPARN

1 Orientierung in Geschichte

Welche geraden und krummen Wege hat das vergangene Jahrhundert genommen? Wohin führen unsere Wege nach diesem Zeitpunkt, welche Höhen und Tiefen werden das neue Jahrtausend bestimmen? Die öffentliche Attraktivität des „Millennium“ hat zu Silvester 1999 oder 2000 bekanntlich teure Selbstinszenierungen unserer technischen und ökonomischen Erfolgsgewissheit legitimiert. Diese Attraktivität ist längerfristig wohl noch wirksamer, könnte vielleicht sogar kostspieliger darin werden, dass sie weiträumige, globale, ja kosmische Selbstinterpretationen provoziert und dadurch zur handlungsleitenden kulturellen Orientierung unserer Gesellschaft beiträgt.

Handlungsleitende Standortbestimmungen brauchen die Bühne der Geschichte. Gleichviel ob auf dieser Bühne, die ja auf kein fertiges Libretto zurückgreifen kann, apokalyptische Katastrophenangst oder chiliastischer Fortschrittsglaube vorherrscht, egal auch, ob die Diagnose des Zuschauers, der ja in Wahrheit selber mitspielen muss, pessimistisch oder optimistisch ausfällt: Das Datum „2000“ ruft fast unwiderstehlich nach *Deutung* der Geschichte. Schon deshalb ist das „Ende der Geschichte“, das Francis Fukuyama nach dem vermeintlich endgültigen Sieg der liberalen Demokratie westlichen Zuschnitts proklamiert hat, nach wie vor nicht erreicht; wie auch die Diagnose des Endes oder des Verlustes der „Geschichte“ unrecht behielt, die schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts vorgetragen wurde. Gegenüber allen Annahmen, wir befänden uns in einer *posthistoire*, deutet der Diskurs „Millennium“ unsere Welt pointiert wieder als Geschichte, als fortgehenden und sich beschleunigenden Lauf der Zeit, als Entwicklungsdynamik. Nicht zufällig verlieren auch in den Kulturwissenschaften die bislang so sicher auftretenden strukturalistischen und funktionalistischen Theorie-

formen ihre Deutungshoheit an Paradigmen, die dezidiert temporalen Charakter haben¹.

Die Kategorien, mit denen solche Geschichtsdeutungen arbeiten, können sehr unterschiedlich sein. Das darf angesichts der gegenwärtigen, weltanschaulich und religiös so unübersichtlichen Situation nicht verwundern. Gelegentlich kommen noch christliche Ordnungsbegriffe wie „Vorsehung“, „Heilsgeschichte“ oder „Reich Gottes“ zum Einsatz; häufiger werden neuzeitlich-säkulare Kategorien wie „Weltgeschichte“, „Epoche“, „Krise“ oder „Säkularisierung“ gebraucht; auch neureligiöse Formeln wie „New Age“ oder „kosmische Chronik“ kommen in Umlauf. Die Orientierung in dieser Vielfalt ist nicht leicht, weil die „christliche“, die „säkulare“ und die „neureligiöse“ Geschichtsdeutung heutzutage durch viele Wechselwirkungen miteinander verflochten sind, so dass die aufgezählten Begriffe, ohnedies schon lange geschichtlichen Veränderungen unterworfen, meist auch das Ergebnis von Überlagerungen darstellen. Wohl erst im praktischen Fall des persönlichen, weltanschaulichen Positionierung oder des religiösen Bekenntnisses treten sie wirklich klar auseinander.

Extreme Anreicherung, Veränderung und Komplikation kennzeichnen insbesondere die Leitbegriffe dieser Ringvorlesung, „Apokalyptik“ und „Chiliasmus“. Sie bezeichnen, sehr formal gesagt, zwei teils zusammenhängende, teils ganz gegensätzliche Modelle der Zukunft und des Verhältnisses der gegenwärtigen Geschichte zu dieser Zukunft. Beide Begriffe rekurrieren semantisch auf das letzte, visionäre Buch der Bibel, die Apokalypse Johannes, und in dieser „Offenbarung“ findet sich sowohl die Erwartung des qualvollen Endes der alten Welt, repräsentiert etwa durch „apokalyptische Reiter“, als auch die Erwartung eines tausendjährigen Reiches der Frommen im Zusammenhang dieses Endes, nämlich vor oder nach der Wiederkunft Christi zum Weltgericht, „Chiliasmus“ nach dem griechischen, „Millenarismus“ nach dem lateinischen Wort für die Zahl Tausend. Schon hier, in der Offenbarung des Johannes, ist der Interpretationsspielraum enorm, und jene Begriffe haben seither vielerlei bezeichnet und sind für ganz unter-

1 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte? Wo stehen wir?* Stuttgart 1992. Die Diskussionslage führt vor Willi Oelmüller (Hg.), *Wozu noch Geschichte?* München 1977; die Posthistoire-These, einschließlich ihres heilsgeschichtlichen Erbes, analysiert Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Reinbek 1989. Zur theologischen Aufarbeitung vgl. jetzt: Karl F. Grimmer, *Geschichte im Fragment*, Stuttgart 2000, 127ff.

schiedliche Interessen gedeutet und gebraucht worden². Über „Apokalyptik“ wurde hier schon einiges gesagt; das Phänomen des „Chiliasmus“ werde ich in einigen wichtigen Aspekten zu beschreiben versuchen.

Angesichts der Vielfalt und Strittigkeit der geschichtsdeutenden Kategorien mag man dazu neigen, auf solche Deutungen überhaupt zu verzichten. Diese agnostische Option ist freilich kaum zu haben, weil auch und gerade der Verzicht sich nicht auf bloßes Nichtwissen und so auf den Stand der Unschuld zurücknehmen kann. Wichtiger ist noch, dass sie praktisch unmöglich ist. Wer handelt oder sich verhält, und das nicht als Marionette eines Schicksals, sondern verantwortlich, weil er darauf behaftet werden wird, der muss etwas wollen oder auch nichtwollen, er muss Handlungsziele bestimmen und muss darum den Weg vom Wollen zum Ziel, vom Jetzt zum Dann hypothetisch vorwegnehmen. Sich-Verhalten erfordert *Orientierung* in der Welt seines Handelns. Weil diese Welt jedoch, als Kulturwelt oft entscheidend, eine zeitliche Dimension hat, ist jene Orientierung stets auch Einschätzung des zeitlichen Standortes zwischen gemachter und vergangener Erfahrung und erwarteter Zukunft, ist somit Deutung von *Geschichte*. Es handelt sich um das theoretische Unternehmen in praktischer Absicht, Zusammenhänge herzustellen oder Unterscheidungen zu machen zwischen bisherigen Begebenheiten und Erfahrungen, die das anstehende, zu vollende oder zu vermeidende Verhalten im Blick auf die Zukunft mitbestimmen; die Orientierung im jeweiligen geschichtlichen Erfahrungsraum dient dem je neuen Aufbau oder der Erneuerung des Erwartungshorizontes, das für jegliches Handeln erfordert wird³.

2 Zu Geschichte und Gehalt von „Apokalyptik“ und „Chiliasmus“ vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP) 1 (Basel/Darmstadt 1971), 439f bzw. 1001-1006; Theologische Realenzyklopädie (TRE) III (Berlin/New York 1978), 189-289 bzw. VII (1981), 723-745; kürzer in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (RGG⁴), 1 (1998), 590-600 bzw. 2 (1999), 136-144; sowie Ulrich H. J. Körner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988.

3 Die Unterscheidung von „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“, zumal die Beobachtung ihres Auseinandertretens im Zuge der Beschleunigung aller Entwicklungen seit dem 18. Jahrhundert, also die tiefgreifende Transformation der „Zeitschichten“, stammt von Reinhart Koselleck, vgl. jetzt: Ders., Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000.



Abb. 1: Albrecht Dürer, Die apokalyptischen Reiter, Die Apokalypse 1498.
Erlangen, Graphische Sammlung der Universität.

Es macht hierfür zunächst keinen Unterschied, ob man den Horizont dieser Umsicht weit oder enger aufspannt, ob man berücksichtigt, was „weit hinten in der Türkei“ geschieht oder ob man sich auf die handgreiflich nächsten Gegebenheiten beschränkt. Wie man das konkret handhabt, hängt vom praktischen Zweck der jeweiligen Orientierung ab. Freilich müssen auch eng gezogene Horizonte wenigstens von Zeit zu Zeit mit größeren Horizonten umgeben werden, sei es mehr hintergründig, sei es ausdrücklich. Letzteres ist zumal dann nötig, wenn der Handelnde sich durch seine lebensgeschichtliche Zeit hin und durch ihre Verwerfungen hindurch seiner Selbigkeit vergewissern will oder muss, oder wenn ganze Gesellschaften durch die Zeit hin und ihre Brüche hindurch sich selber und andern wiedererkennbar sie selbst bleiben wollen. Menschliches Verhalten kommt niemals ohne Deutung der menschlichen Verhaltenswelt, der Kultur aus, in zeitlicher Erstreckung: nicht ohne Geschichtsdeutung. Auch wenn man sich aus guten Gründen in vielen Fällen auf eher kleinere Zeiträume beschränken kann oder muss, es bleiben kategoriale und methodische Erfordernisse für das Vergleichen, Prüfen, Auswählen, Verknüpfen, Unterscheiden, Trennen, kurz: für das *Ordnen* der berichteten oder erfahrenen Dinge, Ereignisse und Sachverhalte⁴.

Der Tatbestand, dass kulturelle Praxis in jedem Fall der Geschichtsdeutung bedarf, ist denn auch unabhängig vom jeweiligen Geschichts*begriff* oder seinen Äquivalenten, beispielsweise dem Begriff der Kultur. Die postmoderne Kritik an den neuzeitlichen, systematischen und teleologischen Theorien ‚der‘ Geschichte zugunsten der bescheideneren, auf Erfahrungsregionen sich beschränkende Pluralität und Perspektivität von Geschichten-Erzählungen ändert allerdings sehr viel an den klassisch modernen Ansprüchen auf objektives historisches Wissen. Diese Ansprüche hatten einen äußersten, nicht überschreitbaren Orientierungshorizont vorausgesetzt, eine „Metaphysik“ oder, seit deren kritizistischer Auflösung, eine „Weltanschauung“, die wie die Welt im ganzen, so auch deren Geschichte im ganzen, ‚die‘ Weltgeschichte, enthielt. Das Verblassen und Zerfallen dieser Geschichtsmetaphysik in eine Vielzahl heterogener, nämlich eigenzeitlicher und eigenlogischer Geschichten ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit von

4 Über diese Aufgabe, die neuerdings wieder mit dem Ausdruck Johann Gustav Droysens als „Historik“ bezeichnet wird, informiert Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge der Historik*, Göttingen 1983ff.

Deutung von geschichtlichem Geschehen. Diese Deutung ist die Bedingung auch dafür, Geschichten erzählen und erinnern zu können. Die zeitgenössische Historiographie stellt denn auch gerade den konstruktiven, poetischen Charakter von „Geschichte“ besonders stark heraus. Von der für Geschichte zuständigen Muse sagt man zurecht: „Auch Klio dichtet“⁵.

Dass Geschichtsschreibung nicht einfach Wissenschaft, sondern ebenso sehr eine darstellende *Kunst* ist, hat schon Leopold von Ranke gesagt. Dies betrifft keineswegs nur die persönlich erfahrene und mehr oder weniger sinnhaft angeeignete Autobiographie⁶, sondern genauso die in einer methodisch kontrollierten Beobachterperspektive stehende Historiographie. Und eben der so harmlos klingende Ausdruck „die Geschichte“ ist das beste Beispiel dafür, dass Geschichte stets Geschichtsdeutung ist; sogar eine besonders anspruchsvolle. Es handelt sich dabei durchaus um ein *Konstrukt*, ja man kann sogar sagen, dieser Begriff bezeichnet ein spezifisch neuzeitliches Projekt.

2 Das neuzeitliche Projekt „Weltgeschichte“

Der Kollektivsingular „die Geschichte“ ist erst im 18. Jahrhundert entstanden, wie auch das Wort „Weltgeschichte“, das den Anspruch auf eine von außen nicht zu begrenzende Universalität, der im Kollektivsingular erhoben wird, eigens zum Ausdruck bringt. Friedrich Schillers Antrittsvorlesung als Professor für Geschichte in Jena im Jahr 1789: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“, ist eine der ersten, weit über die Wissenschaft hinaus wirksame Formulierung des Aufklärungs- und Orientierungsanspruches der neuen Geschichtsschreibung⁷. Vordem hatte man

5 Hayden White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986; dasselbe Thema behandelt von der Seite der geschichtsdarstellenden Literatur Walter Hinck, *Geschichtsdichtung*, Göttingen 1995. Der immer noch lesenswerte Klassiker hierfür ist Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946 u.ö.

6 Für religiöse Autobiographien, die Gott als Mitautor der eigenen Lebensgeschichte in Anspruch nehmen, gilt es in besonderem Maße, vgl. Walter Sparn (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990.

7 Deren Entstehung ist mit einer ganzen Reihe von Historikern, Philosophen und Theologen seit etwa 1770 verbunden, unter ihnen prominent Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philo-*

„die Geschichte“ nur als Einzelgeschichte gekannt, als erzählende Darstellung des Lebens und der Taten bestimmter Personen oder der Unternehmungen und Schicksale großer Völker und Reiche. Und man erzählte sie aus moralischen Gründen, denn von jeder dieser Geschichten und ihrem Ausgang galt: *historia vitae magistra*.⁸ Wegen dieses Effekts sittlicher Bildung, für den die Annahme des wirklichen Geschehenseins nicht das einzige, nicht einmal das wichtigste Kriterium war, nahm etwa das reformatorische, humanistisch inspirierte Bildungsmodell die Tradition dieser Geschichten, also den Geschichtsunterricht viel ernster als bislang üblich. So abgezweckte Geschichtswerke haben keine Geringeren als Philipp Melanchthon (*Chronica Carionis*, 1532/1558) oder Matthias Flacius Illyricus (*Magdeburger Centurien*, 1549ff) auf den Weg gebracht.

Gewiss, der Übergang zum neuzeitlichen Geschichtsbegriff bedeutete nicht das Ende der vielen Geschichten (gerade Schiller gibt dafür schöne Belege). Aber auch die vorneuzeitliche, durch theologische Rahmenbedingungen geprägte Geschichtsschreibung hatte einen universalen Anspruch erhoben. Denn der christliche Gottesglaube implizierte unabweislich die Behauptung eines *Ganzen*, wie des Raumes, so auch der Zeit der Welt. Die religiöse Annahme, dass die Welt und die Zeit koextensiv geschaffen seien, erhalten werden und vollendet würden, und zwar von einem Schöpfer, der damit bestimmte Absichten und Ziele verband, durfte und musste die gesamte Geschichte, ob selbsterfahren, berichtet oder auch unbekannt, zu *einem* Gegenstand des Wissens zusammenfassen. Dieses Wissen enthielt auch die Vorstellung vom Anfang und einem Ende der Geschichte; es stand ja in der Perspektive göttlicher Offenbarung, der *oeconomia salutis*, der „Heilsgeschichte“. Der neuzeitliche Begriff ‚der‘ (Welt-)Geschichte schließt zwar, wie noch zu auszuführen, nicht im Blick auf die ‚apokalyptische‘ Annahme eines Endes der Geschichte, aber im Blick auf die Annahme eines zielgerichtet sich entwickelnden, sinnvollen Ganzen der Geschichte an die christliche Geschichtstheologie an, transformiert sie also ‚chiliasmisch‘. Freilich handelt es sich nicht um eine theologische, sondern um eine von

sophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791, oder Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

8 Vgl. Reinhart Koselleck, *Historia Vitae Magistra*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, 38-66.

besonderer Offenbarung unabhängige philosophische, der „natürlichen“ menschlichen Vernunft zugängliche Annahme. Daher haben bedeutende Kulturtheoretiker des vergangenen Jahrhunderts sagen können, das neuzeitliche Geschichtsdenken, sowohl das idealistische Georg Friedrich Wilhelm Hegels als auch das materialistische Karl Marx', sei eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie; so prominent Karl Löwith, von dem der Titel dieser Vorlesung stammt, sowie, mit Modifikationen hinsichtlich der Bedeutung der jüdischen Apokalyptik und der Gnosis, auch Jacob Taubes und Eric Voegelin.⁹

Als wichtigste Merkmale des neuzeitlichen Konstrukts „die Geschichte“ lassen sich, dies dürfte weithin Konsens sein, vier namhaft machen:

Erstens, der Sinn oder Zweck der Geschichte ist dieser selbst *immanent*, und zwar deshalb, weil er durch die Entwicklung der Menschheit zum wahren Menschsein, zur „Humanität“ hervorgebracht wird, zu der die Natur des Menschen ihrer Anlage nach bestimmt ist.

Zweitens, das Handlungssubjekt des geschichtlichen Prozesses ist die *Menschheit*, die eben durch ihre Geschichte wird, was sie über die Summe der einzelnen Menschen hinaus ist. Die Gattung ist auch der Richter über den Gang der Geschichte; das jüngste Gericht wird in und von der Geschichte selbst exekutiert.

Drittens, die Verlaufsstruktur der Geschichte ist die des *Fortschritts*, der höheren Kultur und der dafür auch nötigen besseren Lebensverhältnisse. Es ist zumal dieser Fortschrittsglaube, der die neue Orientierung in der Zeit verbürgt und der Praxis der neuen Zeit ihre Ziele gibt (und auf diese Weise auch die dafür nötig scheinenden Mittel und Wege rechtfertigt).

Viertens, die Geschichte wendet sich von der bislang maßstäblichen Vergangenheit ab und der *Zukunft* zu, die als Utopie oder als Vision oder auch nur als technisches Projekt handlungsleitend wird. Dem Verhältnis zwischen Erinnerung und Erwartung wird so ein Gefälle nach vorn mitge-

9 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, dt. Stuttgart 1953 u.ö.; Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947; Eric Voegelin, *Order and History I-V*, Baton Rouge 1956-1987.

teilt, die Abstände zwischen Zielsetzung und Realisierung verkürzen sich: Die Zeit beschleunigt sich.¹⁰

Diese Auffassung der Geschichte und das entsprechende Verhalten in ihr ist, gemessen an der christlichen Vorstellung der göttlich verantworteten Heilsgeschichte, zweifellos revolutionär (auch dieses Wort erhält jetzt eine neue Bedeutung, die der früheren, zyklischen Bedeutung des stets Wiederkehrenden geradeswegs entgegengesetzt ist: das unabhängig und erfolgreich gesetzte ganz Neue). Gleichwohl situierte sich auch das revolutionäre Pathos des Umsturzes und des Traditionsbruches in einer zusammenhängenden, teleologischen Fortschrittsgeschichte¹¹. So konnte umgekehrt die christliche Theologie zumindest den evolutionären Fortschrittsglauben akzeptieren, ja in der Vorstellung der „Perfektibilität“ des Christentums als Form des „Wachsens“ des Reiches Gottes bzw. der „Reichsgottesarbeit“ ihrerseits ausarbeiten. Die Gewissheit des Fortschritts zum Besseren konnte sich mit dem Glauben an die gleichsam strukturelle Vorsehung Gottes verbinden; so zumal in der Nachfolge Georg Wilhelm Leibniz' in seiner „Théodicée“ (1710) und speziell seiner These eines organischen Übergangs vom „Reich der Natur“ in das „Reich der Gnade“ (1714), oder im Gefolge Gotthold Ephraim Lessings mit der Annahme der göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777)¹².

Die Verknüpfung von Emanzipation und Tradition lag im protestantischen Deutschland ohnedies nahe, wo die Aufklärung weithin auch als Anliegen gebildeter, aufklärerischer Frömmigkeit galt. So wurde auch die aufklärerische Epochengliederung „*Altertum, Mittelalter, Neuzeit*“ hier an der von der Profangeschichte noch nicht abgetrennten Kirchengeschichte

10 Der inzwischen vielfach bestätigte Ansatz verdankt sich Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*. In: Ders. (Anm. 8), 17-37; Ders., *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, a.a.●. 67-86. - Die gegenwärtige Forderung der Kultur der Langsamkeit und die wieder populäre Erinnerungskultur sind Reaktionen auf den praktischen Erfolg des skizzierten Konzeptes.

11 Das klassische Dokument dafür ist der „Entwurf eines historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes“ des Marquis de Condorcet (Paris 1795, dt. 1796), der den revolutionären Terror dieses Fortschritts am eigenen Leibe spüren mußte (+1794).

12 Vgl. Gottfried Hornig, *Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutsch-sprachigen Literatur*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), 221-254; Reinhold Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, bes. 157ff.

entwickelt. Man nahm dabei an, dass der religiös und kulturell maßgeblichen *antiquitas* der Verfall der Papstkirche, das „finstere“ Zwischenzeitalter, gefolgt sei, und dass neuerdings Humanismus und Reformation in Bildung und Frömmigkeit gemeinsam die *nova aetas* heraufgeführt hätten, in der die antiken Ursprünge fortentwickelt und sinngemäß überboten würden¹³. (Die etwa gleichzeitige Selbstunterscheidung der „Modernen“ von den „Alten“ hat einen anderen Sitz im Leben, die Künste; das die Geschichte überhaupt deutende Substantiv „die Moderne“ ist erst vor gut einhundert Jahren eingeführt worden, sogleich in Gestalt der „Krise der Moderne“¹⁴.)

Allerdings war (und ist) die Koalition von Protestantismus und Neuzeit ambivalent. Auf religiöser Seite setzte sie eine nicht apokalyptische, sondern chiliastische Auffassung der Heilsgeschichte voraus, die nicht mehr mit einem göttlichen Abbruch der Geschichte rechnete, sondern mit deren Entwicklung in eine unabschließbare Zukunft. Diese Auffassung blieb fortan und lange Zeit die herrschende; sie war in der christlichen Kirche gleichwohl stets als häretisch abgelehnt worden, besonders scharf sogar von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Sie wurde denn auch, wie noch zu zeigen, immer neu von apokalyptisch motivierten Zukunftsbildern bestritten. Auf säkularer Seite aber war jene Koalition auf Dauer gar nicht notwendig: Je entschlossener sich die „Zeit der Revolutionen“ auf sich selbst stellte und die Einlösung der irdischen Fortschritts- und Glücksverheißungen der neuen Wissenschaften und ihrer technologischen Praxis, der (laut Napoléon) an die Stelle des Schicksals getretenen Politik und vor allem dem durch revolutionäre Erziehung herauszubildenden „neuen Menschen“ anvertraute, desto deutlicher löste sie sich von der christlichen Heilsgeschichte¹⁵. Wo die neue Zeit explizit oder implizit antichristlich wurde, führte sie auch eine neue, aus eigenem Recht legitimierte Zeitrechnung ein:

13 Z.B. Christoph Cellarius (Historiker in Halle), *Historia universalis ... in antiquam et medii aevi ac novam divisa*, Jena 1704, oder Johann Jakob Brucker (Pfarrer in Kaufbeuren), *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie, vom Anfang der Welt bis auf unsere Zeiten*, 7 Bde., Ulm 1731-1736.

14 Ausführlicher hierzu Volker Drehsen, Walter Sparn (Hgg.), *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996.

15 Vgl. die eindrucksvolle, gleichwohl anfechtbare Verteidigung des Eigenrechts der „Neuzeit“ durch Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966; erweitert in: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974. Vgl. auch Gottfried Künzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994.

Anno Domini 1789 wird das Jahr „1“ der Citoyens, anno Domini 1917 wird das Jahr „1“ der sozialistischen, 1922 das Jahr „1“ der faschistischen Ära. Im weniger konfessorischen Fall begnügt sich die Neuzeit mit einem qualitativ aufgeladenen Begriff des Säkulum, der „Jahrhundertwende“, wie sie, ohne endzeitliche Konnotation, als kritische Schwelle seit der Wende zum 18., verstärkt in den Wenden zum 19. und zumal zum 20. Jahrhundert erlebt wurden.¹⁶

3 Konstrukte christlicher Geschichtsdeutung

Die revolutionären Zeitrechnungen haben bekanntlich nicht langen Bestand gehabt. Die westliche Welt ist bei der christlichen Konvention geblieben, wenn auch teilweise unter Vermeidung der christlichen Bezugs im Ersatz des „n.Chr.“ und „v.Chr.“ durch „u.Z.“ und „v.u.Z.“ In der Folge der imperialen Expansion Europas und Nordamerikas ist jene Zeitrechnung allgemein geworden; sie weist den anderen Zeitzählungen, dem von der Schöpfung an zählenden jüdischen und dem von der Hedschra Mohammeds zählenden islamischen Kalender, eine bloß „kulturelle“, sprich: folkloristische Bedeutung zu. Doch besagt die globale Präsenz der Zeitzählung „n.Chr.“ noch wenig über die Christlichkeit unserer Zeitbeziehung und unseres Geschichtsverständnisses.

Übrigens ist der Zusammenhang unseres Milleniums mit der Geburt Jesu von Nazareth einigermassen locker. Die christliche Geschichtsschreibung zählte das jeweilige Jetzt-Jahr oder -Jahrhundert ausgehend von dem Zeitpunkt, als „ein Gebot des Kaisers Augustus ausging“. Das war aber keineswegs das Jahr „0“. Nicht nur, dass es diese Zahl gar nicht gab; die Geburt Jesu von Nazareth ereignete sich nach christlicher Auffassung nicht im Null- und Leerpunkt der Geschichte, sondern ganz im Gegenteil: „als die Zeit erfüllt war“ (Galater 4,4; Epheser 1,10; vgl. Markus 1,15). Daher gilt jedes noch folgende Jahr als ein *annum Domini* – bis er „wiederkommt in Herrlichkeit“. Die christliche Zeitrechnung ist, mit andern Worten, eine heilsgeschichtliche. Ihr konstruktiver Charakter ist sogar im Blick auf diese Zählung selbst offensichtlich. Denn sie wurde erst im 6. Jahrhundert in Ablösung der römischen Zeitrechnung *ab urbe condita* eingeführt, und die

16 Arndt Brendecke, Die Jahrhundertwenden. Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung, Frankfurt a.M./New York 1999; Manfred Jakobowski-Tiessen u.a. (Hgg.), Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 1999.

zugrundeliegenden Berechnungen des Mönches Dionysius Exiguus mussten einiges mutmaßen, sogar das Geburtsjahr Jesu, das nach unserer Chronologie um sechs oder sieben Jahre zu spät angesetzt wurde. Es kommt hinzu, dass, mangels synchroner Geschichtsschreibung, im frühen Mittelalter ein paar später gezählte Jahre vielleicht nie gewesen sind; umgekehrt nahm die Umstellung des gregorianischen auf den julianischen Kalender im 16. Jahrhundert ein paar Tage aus der Zählung heraus (gegen diese Umstellung haben sich die Protestant lange gesträubt, aber natürlich wiederum nicht aus chronometrischen Gründen). Soweit zu unserem „2000“, in Ergänzung zu den bisherigen Vorlesungen.¹⁷

Auf die Chronometrie kam es der christlichen Zeitrechnung wenig an (auch deshalb war das Jahr „1000“, gegen die verbreitete Meinung, keineswegs mit apokalytischen Ängsten besetzt). Die heilsgeschichtliche Orientierung des Jetzt in der Weltzeit mittels der Unterscheidung zwischen *ante* und *post Christum natum* meinte nicht eine Chronik – da hätte man bei der römischen Zählung bleiben können. Orientierende Wirkung hatte die christliche Zählung, sofern jene Geburt geglaubt und gedeutet wurde als das leibhafte Kommen Gottes in die Welt, als Inkarnation des Logos in Jesus Christus. Die christliche Zeitrechnung bezieht sich eben deshalb auf die gesamte Heilsgeschichte, die *oikonomia salutis* durch Gott, von der Schöpfung der Welt bis zum Ende ihrer alten Gestalt, bis zur Wiederkunft Christi also. Dieses räumlich und zeitlich definite Ganze wurde freilich nicht ‚objektiv‘ im modernen Sinn angesehen; aber aufgrund göttlichen, offenbarenden Handelns war es vorstellbar. In seinem inneren Verlauf war es zwar nicht im Einzelnen erkennbar, war aber doch im Großen plausibel. Die Erscheinung Jesu Christi bildete dabei nicht die chronometrische „Mitte der Zeit“, als welche ihn das Lukas-Evangelium angeblich beschreibt, sondern die späte, genauer: die endzeitliche „Fülle“, nämlich die Erfüllung aller für die Heilsgeschichte ergangenen Prophetien. Drei solcher Prophezeiungen bildeten den Ausgangspunkt der christlichen Konstruktion der ‚Weltgeschichte‘, als des irdisch-politischen Aspekts der Heilsgeschichte.¹⁸

17 Vgl. auch Jörg Haustein, Das Christentum und die Magie der Zahlen. „Runde“ Jubiläen und die vermeintliche Angst vor der „Tausend“, in: Walter Fleischmann-Bisten (Hg.), 2000 nach Christus, Göttingen 1999, 38-56.

18 Zum folgenden vgl. die Art. Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie I-X, in: TRE XII (1984), 565-698.

Die speziell für uns Deutsche wichtigste Prophezeiung für die geschichtliche Orientierung nach Christus war die des Danielbuches (Kap. 2 und 7). Aufgegriffen seit Hippolyt von Rom (um 200) und, die konstantinische Ära des Christentums bis zur Neuzeit bestimmend, seit Paulus Orosius und Hieronymus (um 400), wurde der von Daniel auf vier Weltreiche gedeutete Traum Nebukadnezars auf die Abfolge der großen Reiche übertragen. Die Lehre von den *Vier Monarchien* besagte, dass das Römische Imperium das vierte der von Gott eingesetzten Reiche war, das letzte vor der Aufrichtung des ewigen Reiches Gottes am Ende der alten Welt. Dieses Geschichtsmodell überlebte das Ende Roms, denn dessen Rechtsnachfolger war, wie seit der Kaiserkrönung Karls des Großen zu Weihnachten 800 vor aller Augen vollzogen, die fränkische Herrschaft: Ihr übertrug der Papst das römische Reich. Diese *translatio imperii* begründete das besondere, ausdrücklich heilsgeschichtliche Sendungsbewußtsein des Kaisertums als Repräsentant des *sacrum imperium Romanum*, wie es seit dem 12. Jh., beziehungsweise des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“, wie es seit 1512 offiziell hieß¹⁹. Die Bedeutung dieser Vorstellung für das politische Handeln blieb auch für die Reformation, speziell für Martin Luthers Verhältnis zum Kaiser ungebrochen. Erst die Legitimation der Selbständigkeit der deutschen Territorialstaaten 1648 und die aus dem heilsgeschichtlichen Rahmen sich herauslösende Geschichtsschreibung des 17. Jahrhunderts hat von dieser epochalen Vorstellung ‚der‘ Geschichte Abschied genommen.²⁰

Der Erinnerung wert ist, dass die Fortsetzung des römischen Reiches in Gestalt des oströmischen, griechischen Kaisertums seinerseits den Anspruch erhob, das vierte Reich Daniels zu verkörpern – ein Anspruch, der die Konkurrenz mit dem lateinischen Rom und dem karolingischen Kaisertum bis zum Schisma und der Eroberung von Byzanz, dem „zweiten Rom“, verschärfte. Der Übergang der heilsgeschichtlichen Legitimität auf Zartum und Patriarchat Moskau, dem „dritten Rom“ (so seit 1540 beansprucht) ist ja bis heute nicht ohne Bedeutung für die kulturelle Orientierung.

Ein zweites, nicht von einzelnen Prophetien, sondern von der im ganzen prophetischen Bibel abgezogenes Geschichtsmodell ist das Augustinus', des Zeitgenossen von Hieronymus und Orosius. Der Barbareneinfall 410

19 Vgl. Egon Boshof, Art. Reich/Reichsidee I, in: TRE 28 (1997), 442-450.

20 Arno Seifert, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte, Köln/Wien 1990.

veranlasste ihn zur radikalen Kritik an den Alleinigkeits- und Endgültigkeitsansprüchen des Römischen Imperium; statt von einem Universalreich sprach er von zwei Herrschaftsverbänden: vom Gottesstaat *civitas Dei* und von der *civitas terrena*, dem irdischen Staat, soweit er für Frieden und Gerechtigkeit sorgt, beziehungsweise der *civitas diaboli*, soweit dieser Staat durch die Sünde geprägt, d.h. auf Ungerechtigkeit und Unfrieden begründet ist. Als Verlaufsstruktur dieser Herrschaftsverbände nahm Augustin nach biblischem Vorbild die Analogie der Weltzeiten mit der sechstägigen Schöpfungswoche an, im Maße tausend zu eins (Psalm 90,4; 2. Petrus 3,8), so dass die Welt vor dem siebten Tag, dem endgültigen Sabbat, 6000 Jahre umfasste. Diese Vorstellung blieb ebenfalls bis zur Neuzeit gültig, vor allem in Gestalt der entsprechend zählenden Bibelauslegung und der Synchronisierung der außerbiblischen Geschichte mit dieser Chronologie. Auf dieser Orientierung beruhte auch die apokalyptisch hoch erregte Naherwartung der Wiederkunft Christi seit der Wende ins 16. Jahrhundert: Aus Barmherzigkeit verkürzt Gott die drangsalvolle Zeit vor dem Ende, und gerade die schlimmste Drangsal, das Offenbarwerden des Antichrist im Papst und im Türken, gibt dies tröstlich zu verstehen. Deshalb war Martin Luther der Nähe des „lieben Jüngsten Tages“ ganz sicher, und es hat ihn sogar zu einer Berechnung der Weltzeit veranlasst (*Supputatio annorum mundi*, 1543).²¹

Die Chiffre des „Antichrist“ weist auf die dritte hier zu nennende christliche Geschichtsprophetie hin. Es ist diejenige, welche die Genese der Neuzeit sowohl in ihrem christlichen als auch in ihrem säkularen Aspekt aufs stärkste beeinflusst hat, in beiden Aspekten mit sehr ambivalenten Wirkungen: die Geschichtsdeutung der spiritualistischen Frömmigkeits- und Reformbewegungen seit dem 13. Jahrhundert. Diese Bewegungen verbanden Impulse zur geistlichen Erneuerung mit der Kritik am endzeitlichen Verfall der institutionellen Kirche, zunächst an der reichen Papstkirche, später aber auch an den reformatorischen Konfessionen, die der Äußerlichkeit des Wortes verhaftet blieben; eine Kritik, die wie schon von jener, so auch von diesen als häretisch verdammt und verfolgt wurde. In Fortführung der Kirchenkritik der Katharer, John Wyclifs, Jan Hus' und ähnlicher hat die Reformation die Vorstellung einer *Verfallsgeschichte* der Papstkirche ver-

21 Zu Geschichtsauffassung der Humanisten und Reformatoren vgl. Art. Geschichte, Historie III, in: HWP 3 (1974), 352-361; speziell zu Luthers Eschatologie vgl. Art. Luther II, in: TRE XXI (1991), 530-561, hier 560f.

schärft, wofür die erwähnten „Magedeburger Centurien“ den historiographischen Beweis liefern sollten. Nichtsdestoweniger sind die mit der landesherrlichen Obrigkeit sich arrangierenden Reformationskirchen, obwohl (oder weil) sie selbst aus einer spirituellen Initiative gegen die herrschaftliche und verrechtlichte Papstkirche hervorgingen, massiv gegen die spiritualistischen „Schwärmer“ aufgetreten; deren Diagnose einer endzeitlichen Dekadenz der Welt fiel allerdings noch schwärzer aus²².

Diese Diagnose ist jedoch nur die eine Seite der spiritualistischen Sicht. Die andere Seite ist die Annahme einer *Fortschrittsgeschichte*, wie sie zum ersten Mal, wenn auch noch nicht mit diesem Wort, Joachim von Fiore (+1202) entwickelt hatte. Dem alttestamentarischen Reich des Vaters folgte nicht nur das neutestamentliche Reich des Sohnes, die verfasste Kirche; es würde nun bald das Reich des Geistes anbrechen, die vollkommene, keiner Gebote und keiner Herrschaft mehr bedürftige Geistkirche, das „Dritte Reich“. Diese Vorstellung legte erstmals auch der nach Christus verlaufenden Geschichte ein eigenes heilsgeschichtliches Gewicht bei. Dieses Gewicht verstärkte sich noch erheblich, als sich damit *chiliasmische* Erwartungen verbanden, vor allem die Hoffnung auf die tausendjährige Herrschaft der wahrhaft Frommen vor oder gleich nach der Wiederkunft Christi (Offenbarung Johannis 20,1-10). Damit waren wichtige Voraussetzungen für die neuzeitliche Annahme der Geschichte als substantieller Fortschritt der Menschheit gegeben.

22 Am ausführlichsten (und spannendsten) bei Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch und Geschichtbibell*, 1531.

Abb. 2: Ernst Fuchs, Die Stadt II, 1946. Erst Fuchs Privatstiftung, Wien.

Zunächst wurde der Chiliasmus etwa Thomas Müntzers oder des Täuferreiches in Münster von den erfolgreicherer Reformatoren vehement verworfen (Confessio Augustana Art. XVII); das Luthertum blieb bis zum Eintreten Gustav Adolfs in den Dreißigjährigen Krieg von der apokalyptischen Naherwartung des Jüngsten Tages bestimmt.²³ Doch bald wurden die, auch schon durch Reformatoren wie Martin Bucer (*De regno Christi*, 1550), theologisch legitimierte Versuche, die irdischen, moralischen und politischen Verhältnisse endlich den Maßstäben der Reiches Christi anzugleichen, im Zuge der puritanischen, der hermetisch-pansophischen und der pietistischen Vollendung der „Reformation der Lehre“ in der „Reformation des Lebens“ überaus erfolgreich. Zwar scheiterte in England das revolutionäre Experiment Oliver Cromwells, das Reich der Frommen auf Erden politisch zu realisieren (und wurde von militanten Prämillenaristen als halbherzig verdammt). Umso erfolgreicher wurde jedoch die postmillenaristische Auslegung von Offenbarung Kap. 20: Die Parusie Christi würde der jetzt beginnenden geistlichen Blüte der Kirche folgen (schon die Reformation hatte das „Tausendjährige Reich“ als mit der Entlarvung des Antichrist für beendet verstanden); alles lag also am Erfolg in der Heiligung des irdischen Lebens in allen Bereichen. In diesem, religiösen und moralischen Fortschritt anleitenden Sinn wurde die fromme „Hoffnung besserer Zeiten“, der *chiliasmus subtilis*, seit Philipp Jakob Spener auch im deutschen Protestantismus heimisch. In der aufklärerischen Theologie bis hin zum Kulturprotestantismus des 20. Jahrhunderts wurde er zur herrschenden Geschichtslogik²⁴.

Dieser Typ des Chiliasmus entgrenzte zum einen die biblischen 1000 Jahre, die allerdings nie im modernen Sinne genau gezählt waren (schon Augustinus hatte sie als *numerus perfectus* verstanden), nach vorn in eine indefinite Zukunft hinein. Zum andern erlaubte und erforderte er die praktische Arbeit am Reich Gottes auf Erden. Die Erfahrungen der Bekehrung oder Erweckung und vor allem der individuellen Heiligung, des „Pilgers Fortschritt“ (John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, 1678/84), weiteten den

23 Hier hat die neuere Forschung gute Fortschritte gemacht, vgl. Robin B. Barnes, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988; Volker Leppin, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618*, Güterloh 1999.

24 Zum Überblick vgl. die Art. *Chiliasmus III-IV*, in TRE 7 (1981), 734-745; Fallstudien bei Maria R. Antognazza, Howard Hotson (Eds.), *Alsted and Leibniz on God, the Magistrate and the Millennium*, Wiesbaden 1999.

postmillenaristischen Optimismus über die pädagogische, missionarische und kolonisatorische Aktivität auf die Geschichte insgesamt aus. Wo der individuelle und assoziative Fortschritt auf dem Heiligungsweg dann auch als kollektiver gegangen wurde, da konnte sich die christliche Reichsgottesarbeit sogar als politische Macht organisieren – das Reich der Frommen konnte gleitend in das Reich der Tüchtigen und Fortschrittlichen übergehen: in der „Neuen Welt“. Die Gründungsgeschichte der USA als des *novus ordo saeculorum*, der von den Banknoten behaupteten und von den Präsidenten immer wieder beschworenen „neuen Weltordnung“, führt diese gleitenden Übergänge vor Augen. Die weitere Geschichte der USA lebt bis heute von den immer neuen Wechselwirkungen zwischen dem chiliastischen Selbstbewusstsein der „Erlöser-Nation“, dem aufklärerisch-christlichem Glauben an den providentiellen Fortschritt und der säkular-technokratischen Gewissheit zivilisatorischer Überlegenheit²⁵.

4 „Reich Gottes“ als Zukunftssinn der Geschichte

Die christliche Zeitrechnung präsentiert eine religiöse, eine *prophetische* Deutung der Geschichte. Der Gegenstand dieser Deutung und diese Deutung selbst stehen in einem Wechselverhältnis, beide gäbe es nicht unabhängig voneinander. Der Vorteil dieser Deutung ist, nicht inquisitorisch zu sein und deshalb das kulturelle Gedächtnis nähren zu können. Ihr Nachteil ist, in einer partikularen Perspektive weitreichende, ja globale Behauptungen zu riskieren, also jederzeit falsifizierbar zu bleiben.²⁶ Andererseits ist diese Deutung nicht weniger vernünftig als andere Zeitbeziehungen und Geschichtsverständnisse, insofern sie das Wechselverhältnis von Geschichte und Deutung ausdrücklich an sich selbst vollzieht; sie schreibt die Endlichkeit aller Geschichten in diese Geschichten selbst ein, nicht nur den einzelnen, sondern auch einer Gesamtheit, die bekanntlich kein empirisches Datum ist und bis zum Jüngsten Tag auch nicht sein wird, auch wenn sie als

25 Zur politologischen Analyse und Literatur vgl. die Vorlesung von Jürgen Gebhardt; unter den theologischen Analysen ist meimungsbildend geworden die von Reinhold Niebuhr, *Glaube und Geschichte* (Faith and History, 1949), München 1951. Niebuhrs Überlegungen zur christlichen Deutung der Geschichte im Blick auf die deutsche Situation finden sich in: *Jenseits der Tragödie* (Beyond Tragedy, 1937), München 1947.

26 Hierzu vgl. Walter Sparn, *Prophetie oder Inquisition? Über den Umgang mit Geschichte*, in: *Evangelische Theologie* 44 (1984), 440-463.

Horizont und Grenzwert in allen erzählten Geschichten unterstellt werden muss. Die christliche Rede von ‚der‘ Geschichte, der Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und ‚den‘ Menschen, als Unheils- und Heilsgeschichte mithin, macht ausdrücklich, dass wir *in* der Geschichte von Geschichte reden können (oder müssen), obwohl wir uns niemals wirklich von außerhalb zuschauen können.

Natürlich kann man in kalendarischer Konvention die Jahre weiterzählen und so auch ein Jahr „2000“ feiern, weil man damit sich selbst rühmen kann, ohne des Grundes des Jetzt dieser Zahl gedenken zu müssen. Demgegenüber darf sich der christliche Theologe darüber freuen, dass eine selbstkritisch gewordenen Moderne (der Ausdruck „Postmoderne“ klingt da fast zu substantialistisch, noch oder schon wieder ‚modern‘)²⁷ sich des Wechselverhältnis von Geschichte und Deutung wieder bewusst wird und den konstruktive, poetische Charakter der Rede von Geschichte(n) neu realisiert. Das hat manche Schief lagen im Verhältnis zwischen Historie und christlicher Theologie aus dem Wege geräumt (auch Schief lagen innerhalb der Theologie, zumal im Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und religiösem Gebrauch der Bibel als Heilige Schrift). So ist der biblische, weisheitliche Sinn der Erwartung *historia vitae magistra* wieder zugänglich geworden; einer Erwartung, die in den Globaltheorien wie der Hegel’schen, der Schopenhauer’schen oder der Spengler’schen weltanschaulich überstrapaziert worden war, so dass man, mit Friedrich Schiller zu reden, nur noch lernen konnte, dass die Weltgeschichte das Weltgericht sei²⁸.

Nun wäre die Rede vom Wechselverhältnis zwischen Geschichte und Deutung eine bloße Behauptung, wenn sie nicht angebbare Gründe *in* der Geschichte hätte. Auch die christliche Deutung ‚der‘ Geschichte verfügt nicht über einen archimedischen Punkt außerhalb, von dem aus diese als Ganzes gesehen und in ihrem zusammenhängenden Verlauf erklärt werden

27 Instruktive Diskussionen dieser Frage bei Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw (Hgg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986; Heinrich Meier (Hg.), *Zur Diagnose der Moderne*, München 1990.

28 Besonders fatal, da an die erwähnte „Verfallsgeschichte“ anschließbar, wirkte sich in der Theologie aus Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1918/1921. Gegenüber dem hier behaupteten Geschichtsgesetz von organischem Wachstum und Verfall sind vergleichbare Universalgeschichten wie die von Arnold Toynbee, *The Study of History* (12 Bde., 1934-1961) nüchterner, wenn sie von „Rückzug und Wiederkehr“ oder von „Herausforderung und Reaktion“ sprechen.

könnte, so dass ‚die‘ Geschichte, eben im Blick auf ein endlich erreichtes Ziel, als sinn- und zweckhaft vor Augen läge. Die gläubige Gewissheit einer *oeconomia salutis* wird auf dem Wege zu ihrem Ziel durch die erfahrenen und berichteten Geschichten häufig genug angefochten; der Glaube kann in dieser Weltzeit nicht in Wissen, die religiöse Praxis kann nicht in objektive Theorie überführt werden. Kurz: Auch der heilsgeschichtliche Sinn der Geschichte ist kein empirisches Datum. Er ist aber auch keine Fiktion; er steht überhaupt nicht im spezifisch neuzeitlichen Dual von Empirie und Fiktion. Es ist vielmehr das geistesgegenwärtige Gedächtnis Jesu Christi, welches zur lebensleitenden und zukunfts gewissen Kraft im Heute wird und so in der Geschichte dieses Lebens und ihren Verhältnissen zu den umgebenden Geschichten bis in weiteste Horizonte hinaus orientiert.

Der christliche Begriff, der im Jetzt der Erfahrung auf alle mögliche Erinnerung vergangener Geschichte und alle mögliche Erwartung zukünftiger Geschichte, also auf ‚die‘ Geschichte orientierend bezieht, heißt „Reich Gottes“.

Über die Bedeutung des Glaubens an das „Reich Gottes“ für die Orientierung in der Geschichte hat eigentlich nie Zweifel bestanden, weder hinsichtlich der Praxis der Gemeinschaft der Glaubenden nach innen, d.h. für das Selbstverständnis und Handeln der christlichen *Kirchen*, noch auch für ihre Orientierung nach außen, d.h. für ihr Verhältnis zur und ihr Handeln in der „Welt“, insbesondere für ihre Beziehung zu den Phänomenen und Institutionen irdischer Herrschaft, also zum *Staat*. Aber das jeweilige Verständnis von „Reich Gottes“ hat, eben wegen dieser seiner doppelten Verflechtung mit irdischen Größen, im Laufe der Geschichte des Christentums starke Schwankungen der Intensität und sehr weite Ausschläge der Interpretation erlebt²⁹. Die Extreme bewegen sich zwischen der scharfen, apokalyptischen Trennung von „Reich Gottes“ und irdischer Zeit und ihrer fast völligen, chiliastischen Ineinssetzung sowie zwischen der fast völligen Ineinssetzung des herrschaftlichen Raums der Kirche mit dem „Reich Gottes“ und beider scharfer Unterscheidung. Die Komplexität der Beziehungen wird noch gesteigert in der konfliktträchtigen Überlagerung des Anspruches der Kirche auf das „Reich Gottes“ und des Anspruches des Staates, im Auftrag, gar im Heilsauftrag Gottes zu handeln, also auf seine

29 Einen guten Überblick, auch über die biblische Befunde, bietet das Votum (Anm. 30), 66ff; sowie die Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes I-VII, in: TRE 28 (1997), 172-244.

Weise das „Reich Gottes“ zu verkörpern oder ein „Regiment Gottes“ auszuüben. Noch im letzten „Dritten Reich“ hat dies bekanntlich zu tiefer Unsicherheit und Anfälligkeit evangelischer Christen für das totalitäre Regime geführt.

In der Theologie des 20. Jahrhundert trat diese Komplexität in der (oft diffusen) Strittigkeit von „vertikaler“ oder „präsentischer“ Eschatologie versus „horizontaler“ oder „futurischer“ Eschatologie einerseits, von „Königsherrschaft Christi“ versus „Zweireichlehre“ andererseits zutage – bis vor kurzem mit dem Ergebnis einer erstaunlichen „Verständnisblockade“ für wichtige Aspekte der Reich-Gottes-Botschaft, wie die letzte namhafte theologische Äußerung zum Thema feststellt³⁰. Aus den geschichtstheologischen Diskussionen seit „Auschwitz“ und „Hiroshima“ – schon Romano Guardini hat mit diesen Namen das „Ende der Neuzeit“ (1950) assoziiert – möchte ich vier prominente, gleichwohl problematische Bestimmungen des Verhältnisses von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ herausgreifen.

Der klassisch modernen Geschichtsauffassung am deutlichsten zu widersprechen scheint die von *Oscar Cullmann* vertretene Behauptung einer objektiven, d.h. linear chronologischen Heilsgeschichte³¹. Im Anschluss an die ‚lukanische‘ Vorstellung von Jesus Christus als der Mitte der Zeit läuft hier die gesamte Heilsgeschichte reduzierend und zentralisierend auf einen einzigen Träger, Jesus Christus, zu; von ihm aus geht die gesamte Nachzeit universalisierend aus, über die Apostel, die missionierende Kirchen bis zum Millenium und zur Kosmokratie Gottes. Dieses Heilsgeschehen qualifiziert jeden Punkt der jüdisch-christlichen Geschichte als „Heilstatsache“, qualifiziert aber auch jeden Punkt der Profangeschichte, soweit sie schon außerhalb oder noch außerhalb der Heilsgeschichte verläuft, entsprechend negativ. Freilich, so ‚biblisch‘ und modernitätskritisch sich diese Vorstellung gibt, so modernistisch sind doch wichtige ihrer Elemente: die Annahme eine

30 Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis des christlichen Gemeinde, Neukirchen-Vluyn 1986, 44f, ebenso 17 (Günter Haufe), 30 (Eberhard Jüngel). Zur Aufarbeitung der älteren und neueren Erblasten des Begriffs der „Gottesherrschaft“ zugunsten eines mehr als politischen Begriffes des „Reiches Gottes“ vgl. Walter Sparr, Reich Gottes: Reich der Freundschaft. Für eine trinitarische Bestimmung des Begriffs der Gottesherrschaft, in: Marburger Jahrbuch Theologie (MJTh) XI, Marburg 1999, 31-61.

31 Oscar Cullmann, Jesus Christus und die Zeit, Zollikon 1946; Heil als Geschichte, Tübingen 1965.

absoluten Zeitlinie mit der Abfolge von Punkten bzw. „Tatsachen“, die kausal, im Mechanismus von Zweck und Mitteln verknüpft sind; die Rede vom „Plan“ Gottes (was mehr und anderes besagt als die biblische Rede von „Vorsatz“ Gottes und von der „Führung“ durch Gott); die Trennung der profanen von einer heiligen Geschichte.

Im Gegenüber zum Votum Cullmanns erläutert *Rudolf Bultmann* den Geschichtsbegriff der hermeneutischen Theologie³². Der objektivierenden Spekulation, die nur der Existenzsicherung mittels Geschichte, nicht aber dem Glauben dienen könne, stellt er die These entgegen: Jesus Christus ist nicht als historische Vergangenheit die „Mitte der Zeit“, sondern als das stets gegenwärtige Ende der Geschichte, als „eschatologisches“ Ereignis. Christi Parusie an Ostern sei „ewig“, insofern sie jederzeit als Kerygma begegnen, d.h. in die endzeitliche Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben rufen könne. In dieser „präsentischen Eschatologie“ wird Geschichte daher existential interpretiert als „*Geschichtlichkeit*“; das Verhältnis der Heilsgeschichte zur Geschichte des alten Äons ist ein *paradoxes*. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch strikt kontingent und punktuell aufzufassen, hat im Blick auf die Inkommensurabilität von Geschichte und Ende der Geschichte bzw. Ewigkeit gewiss ihr Recht. Aber ihre Reduktion auf ausdehnungslose Jetztpunkte macht sie gegenüber der Geschichte indifferent, jedenfalls insofern diese konstitutiv diachron, im Unterschied des Heute zum Gestern und zum Morgen, also stets leibhaft-gegenständlich verläuft. Doch trennt Bultmann, geradezu cartesianisch, existentielle „Bedeutsamkeit“ und „historisches Tatsachenmaterial“ voneinander. Mit der Annahme der „Existenz“ und ihrer Geschichtlichkeit bleibt Bultmann der klassisch modernen Hermeneutik atemporaler Subjektivität verpflichtet: eine Variante der historistischen Ermäßigung des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens zu Gunsten der Auffassung, dass „jede Epoche unmittelbar zu Gott“ sei (Leopold von Ranke). Die missverständliche Luther-Übersetzung von Lukas 17,21: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“, wird noch missverständlicher, weil „Reich Gottes“ nun zur völlig ungegenständlichen, „eschatologischen“ Größe wird. Nicht zufällig lässt sie in der gegenständlichen

32 Zuletzt in: Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; vgl. auch Gerhard Ebeling, *Dogmatik*, Tübingen 1979, § 37: Die Weltgeschichte post Christum natum, § 38: Zeit und Ewigkeit (Bd. III, 387-407.408-436).

Erfahrung nur den Glaubensgehorsam als Entsprechung der Menschen zur Endzeit gelten.

Anders als (der theologisch verwandte) Bultmann hat *Paul Tillich* die Rede vom „Reich Gottes“ auf die irdische Geschichte auch in ihrem diachronen Verlauf bezogen, im Verfolg seiner Methode der Korrelation von existentieller Fraglichkeit und religiöser Antwort³³. Diese Wechselbeziehung ermöglicht es, die angesprochenen Themen und Probleme einzubeziehen, sowohl die theoretischen Probleme des Geschichtsbegriffes und der Geschichtsschreibung als auch die praktischen Probleme der christlichen Orientierung in der verlaufenden Geschichte angesichts ihrer Dynamik und ihrer Ambivalenz. Die These, das Symbol „Reich Gottes“ sei die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte, erlaubt es insbesondere, vom „Reich Gottes“ innerhalb der zeitlichen Geschichte, zumal in seiner zentralen Manifestation in Jesus Christus, aber auch in anderen *kairoi* zu sprechen, also Kirchengeschichte und Weltgeschichte einander zuzuordnen, und zugleich vom „Reich Gottes“ als ewigem Ziel der Geschichte zu sprechen. So werden die immanenten und die transzendenten Elemente des Symbols, aber auch die tätige und leidende Arbeit für das „Reich Gottes“ einerseits und die bittende Erwartung seines Kommens aus Gottes Ewigkeit andererseits, einander zugeordnet. Doch auch Tillich bleibt darin ein echter Moderner, dass er die Gegenwart Gottes in der geschichtlichen Welt aus der Selbstdifferenzierung des göttlichen Lebens erklärt, aus der Selbstentfaltung des „Sein-Selbst“, die dynamisch und also spannungsreich, ja abgründig ist, die jedoch die Irritation irreduziblen Andersseins und Fremdbleibens nicht zulässt. Angesichts der wirklichen Geschichte von Alterität und Inhumanität fällt auch der prophetische Umgang mit der Geschichte im Sinne Tillichs leicht auf einen bloß „paradoxen“ Vorsehungsglauben zurück.

Demgegenüber hat *Wolfgang Pannenberg* das Konzept „Offenbarung als Geschichte“ zu erneuern versucht. Dies hat heftige Kritik erfahren, weil es positivistisch auf die „Sprache der Tatsachen“ zu rekurrieren schien und in dieser „Sprache“ in hegelianischer Manier wiederum eine zentralperspektivische Totalgeschichte der kulturellen und religiösen Überlieferung unterstell-

33 Eine Reihe geschichtstheoretischer Aufsätze abschließend: Paul Tillich, Systematische Theologie, Fünfter Teil: Die Geschichte und das Reich Gottes, Bd. III, Stuttgart 1966, 341-477. Darstellung und Kritik jetzt bei: Hartmut Rosenau, Das Reich Gottes als Sinn der Geschichte. Grundzüge der Geschichtstheologie Tillichs, in: *MJTh* (Anm. 30), 63-83.

te. Es hat inzwischen eine angemessenere Begründung in einer Trinitätslehre gefunden, die keine abstrakt monotheistischen Voraussetzungen macht, vielmehr die Geschichten Gottes des Schöpfers, des Versöhners und des Vollenders mit und in der irdischen Geschichte reflektiert. Genau darin macht sie das eine Wesen des ewigen Gottes namhaft – als bis zum Ende dieser Geschichte allerdings strittiges Gottsein³⁴. Im Unterschied zur immergleichen „Geschichtlichkeit“ und zur abstrakten „Heilsgeschichte“, aber auch zur „Urgeschichte“ im Sinne Karl Barths besagt dieses Votum, dass der Sinn der noch andauernden Geschichte in der Erscheinung Jesus Christi *vorwegnehmend* vereindeutigt worden ist. Endgültig in diesem *geschichtlichen* Ereignis (das sich durch die Auferweckung des Gekreuzigten als Menschwerdung Gottes selbst zu verstehen gibt) konstituieren die Heilstaten Gottes, verflochten in die irdische Geschichte im ganzen, diese als ‘die’ Geschichte. Die Weltzeit ist die irdische Geschichte des ewigen Gottes, und erst im Gang durch die Geschichte, den Gottes Wesen in der Zeit nimmt, ist es das Wesen des wahren Gottes³⁵.

Die theologische Diskussion über die Bedeutung des Symbols „Reich Gottes“ für die Orientierung in der irdischen Geschichte ist mit diesen Voten keineswegs an einem Ende angelangt. Nur schwer löst sie sich aus der irreführenden Gegenüberstellung von Apokalyptik und Chiliasmus; die Scheinvermittlung in Gestalt der *Utopie* ist immerhin als solche erkannt. Es ist nicht die utopische Verneinung der erfahrenen Geschichte, sondern ihre *prophetische* Deutung im Licht und Horizont der christlich erzählbaren Gottesgeschichten, in der die theoretisch und praktisch orientierende Chance des christlichen Glaubens in der Vielfalt und Widersprüchlichkeit irdischer Geschichten liegt. Diese Orientierung ist der affektive und praktische Nut-

34 Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 472ff; *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, Kap. 5; III, Göttingen 1993, Kap. 12: Geistausgießung, Reich Gottes und Kirche; Kap. 14: Erwählung und Geschichte, Kap. 15: Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes. - Von Pannenberg stammt der systematisch-theologische Artikel „Geschichte“ in der TRE (Anm. 8), 658-674. Vgl. Karl F. Grimmer (Anm. 1), 139ff.

35 Diesem Votum stehen nahe, nach der Korrektur des bloß formalen Prinzips der „Selbstoffenbarung“ bzw. nach dem Abschied vom utopisch gefährdeten Aktivismus des „Prinzips Hoffnung“, Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, § 22, und Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980; zu Moltmann vgl. Karl F. Grimmer (Anm. 1), 169ff.

zen des Gedächtnisses Jesu Christi und der dadurch lebendigen Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte durch die Zukunft des Gekommenen.

Man kann über diesen Nutzen freilich geteilter Meinung sein. Denn einerseits darf man wohl sagen, dass der das Reich Gottes erinnernde und erwartende Blick auf die noch andauernde irdische Geschichte die Zwänge vorgeblicher historischer Objektivitäten und Logiken relativiert; er befreit von ideologischen Pressionen sei es durch die „gute alte Zeit“ oder andere rückwärts gewandte Utopien, sei es durch die neuesten Fortschrittsprognosen und Heilsverheißungen. Andererseits relativiert der christlich-prophetische Blick auf die Geschichte jedoch den Halt und die Orientierung, die geschichtliche Epochen, Perioden und Teleologien bieten können und nicht selten eine Zeit lang auch gegen alle Erfahrung zu bieten scheinen. Die dem christlichen Glauben mögliche „Epoché“ kann ermüden; zumal, wie gesagt, ihr Blick auf die Geschichte bis zu ihrer endgültigen Bewahrheitung ein Risiko darstellt – auch christliche Propheten können irren. Unter diesem Vorbehalt möchte ich abschließend geschichtstheologisch zum Diskurs „Millenium“ Stellung nehmen. Welche Herausforderung stellt ein Millenium für einen christlichen Theologen dar?

Der Übergang von einem vergehenden in ein neues Millenium im Jahr 2000 war wie jedes andere Jahr der Zählung *post Christum natum* ein „Jahr des wiedererworbenen Heils“; „2000“ ist insofern ein *numerus perfectus*. Seine Bedeutung für die vergehende Weltzeit, in der es als diskret zählbares gewiss auch steht, zu benennen, stellt keine Diagnose über seine immanente Epochalität oder Teleologie dar, sondern wagt den prophetischen Zuspruch des „Reiches Gottes“ für diejenigen, die dieses Jahr erleben – wenn sie es denn hören wollen. Denn ein solcher Zuspruch hat im Blick auf den fahrlässigen oder absichtlichen Selbstabschluss jener Immanenz gegenüber Ereignissen, die diesen Namen wirklich verdienen, einen scharf kritischen Aspekt.

Die Orientierungsleistung der prophetischen Deutung des Jahres 2000 besteht nicht in der Einpassung der Eigenzeiten derer, die es erleben, in eine absolute Chronometrie, sondern bekräftigt im Gegenteil den Eigen-Sinn dieser Lebzeiten und Lebensgeschichten gegenüber dem absorbierenden Diktat einer vermeintlich objektiven, tatsächlich für das menschliche Planen und Erzeugen leergemachten, ‚präparierten‘ Zeit. Denn diese Deutung bezieht die wirklich und einzeln gelebten Geschichten auf die „Fülle der Zeit“, schreibt sie also, ob als geglückt oder als missglückt erfahren, in die „Heilsgeschichte“ ein.

In der heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte(n) , die wir im Jahr 2000 nach Christi Geburt erlebten, besagt die Jahreszahl „2000“ gemeinsam mit andern Zahlen, wie 1999 oder 2001, das Gedächtnis und die Erwartung Gottes in Jesus Christus. Darüber hinaus stellt sie lediglich einen Anlass dar, das Vergehen derjenigen Geschichte, die noch der alten Weltzeit angehört, zu bedenken – eine in die Geschichte fortgesetzte *ars moriendi*. Ob ein solcher Anlass im Einzelfall gegeben ist, darf und muss man prüfen; besonders naive Magier der runden Zahl und besonders dreiste „Millennium Domes“ könnte man, beispielsweise, schlicht ignorieren.

Als *annus Domini*, als Jahr der Zeit Jesu Christi, ist auch „2000“ ein weiteres Jahr der Endzeit, derjenigen Zeit und Geschichte, die uns von der Ewigkeit des göttlichen Lebens nicht mehr trennt. Es war ein Jahr, das uns vielmehr in Glaube, Liebe und Hoffnung unsere irdische Lebensfrist aus dem Leben des dreieinigen Gottes zumaß, als Angeld eines unvergänglichen Lebens mit Gott. *Ad multos annos Domini!*