

„Dein Reich komme!“ Geschichtsdeutung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte

1. Die Unvermeidlichkeit von Geschichtsdeutung

Der bevorstehende Übergang vom zweiten in das dritte Millennium unserer Zeitrechnung scheint dringlich dazu aufzufordern, sich Gedanken zu machen über die Zeitlage, über den Zeitraum, in dem der Zeitpunkt „2000“ begegnet: Welche geraden und krummen Wege sind wir seither gegangen? Wohin führen unsere Wege nach diesem Zeitpunkt, welche Höhen und Tiefen werden das neue Jahrtausend bestimmen? Die affektive und mentale Attraktivität des Millenniums wirkt sich nicht nur darin aus, dass sie die ausladenden und teuren Selbstinszenierungen unserer Zivilisation zu Silvester 1999 ohne weiteres legitimiert; ebenso und mittelfristig wohl noch wirksamer, vielleicht sogar kostspieliger ist diese Attraktivität darin wirksam, dass sie weiträumige, globale, ja kosmische Selbstinterpretationen provoziert.

Solche handlungsleitenden Standortbestimmungen brauchen die Bühne der *Geschichte*, und gleichviel, ob auf dieser Bühne apokalytische Katastrophenangst oder chiliastischer Fortschrittsglaube agiert, egal auch, ob die Diagnose des Zuschauers pessimistisch oder optimistisch oder skeptisch ausfällt: Das Datum „2000“ ruft fast unwiderstehlich nach *Deutung* der Geschichte. Schon deshalb ist das „Ende der Geschichte“, das F. Fukuyama nach dem vermeintlich endgültigen Sieg der liberalen Demokratie westlichen Zuschnitts proklamiert hat, nach wie vor nicht erreicht; abgesehen davon, dass eine Diskussion über das Ende oder den Verlust der „Geschichte“ bereits in der Mitte dieses Jahrhunderts geführt wurde und in der Rede vom *posthistoire* einerseits, in den strukturalistischen und funktionalistischen Theorieformen andererseits sich positiv artikuliert hat.¹

Die Kategorien, mit denen solche Geschichtsdeutungen arbeiten, können sehr unterschiedlich sein, was angesichts der gegenwärtigen, weltanschaulich und religiös so unübersichtlichen Situation nicht verwundern darf. Es können herkömmliche christliche Ordnungsbegriffe wie „Heilsgeschichte“ oder „Vorse-

¹ Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte? Wo stehen wir?* Stuttgart 1992. Die ältere 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.

hung" oder „Reich Gottes" zum Einsatz kommen, ebenso auch neuzeitlich-säkulare Kategorien wie „Weltgeschichte", „Epoche", „Krise" oder eben „Säkularisierung"²; schließlich können auch neureligiöse Formeln wie „New Age" oder „kosmische Chronik" gebraucht werden. Die Orientierung in dieser Vielfalt wird dadurch noch erschwert, dass die genannten drei Typen von Geschichtsdeutung, die „christliche", die „säkulare" und die „neureligiöse", nicht getrennte Welten darstellen, sondern durch viele Wechselwirkungen miteinander verflochten sind und bleiben. Sie besagen eher idealtypische Unterscheidungen, die wohl erst im praktischen Fall des persönlichen Bekenntnisses wirklich in Gegensätze auseinandertreten.

Angesichts der Vielfalt und Strittigkeit der möglichen Deutungen der menschlichen Geschichte und unserer Stellung in ihrem Verlauf oder auch nur ihrem Auf und Ab legt sich es sich nahe, auf solche Deutungen überhaupt zu verzichten. Diese agnostische Option hat nur einen Nachteil: Sie ist nicht realistisch. Ohnedies kommt sie schon zu spät, denn der Verzicht auf Erkenntnis ist selbst eine Erkenntnis, die sich weder auf den Stand der Unschuld noch auf den des reinen Nichtwissens zurücknehmen kann, die, anders gesagt, zum Verdrängen von (hier durchaus nachvollziehbarem) Unwillen neigt. Aber auch *praktisch* stellt es nicht wirklich eine Option dar: Wer handeln oder auch nur sich verhalten muss, und das nicht als Marionette irgendeines Schicksals, sondern verantwortlich tut (und tun muss, weil er dabei behaftet werden wird), der muss etwas wollen oder anders wollen oder auch nicht wollen, muss mit hin Handlungsziele bestimmen und muss darum den Weg vom Wollen zum Ziel, vom Jetzt zum Dann hypothetisch vorwegnehmen. Mit einem Wort: Sich-Verhalten erfordert *Orientierung*. Genau diese aber ist stets auch Geschichtsdeutung, das theoretische Unternehmen in praktischer Absicht, Zusammenhänge zwischen Begebenheiten und Erfahrungen herzustellen, die räumlich und zeitlich vielleicht weit auseinanderliegen und dennoch das fragliche Verhalten mitbestimmen oder die sehr nahe beieinander stehen und dennoch ganz verschiedene Folgen für dieses Verhalten haben können.

Es macht hierfür zunächst keinen Unterschied, ob man den Horizont dieser Umsicht sehr weit oder sehr eng 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 um-

² Über die Geschichte und den Gehalt solcher und weiterer einschlägiger Begriffe, auch des Begriffes der Geschichte selbst, informieren: „Historisches Wörterbuch der Philosophie" (HWPh), Basel/Darmstadt 1972ff, sowie „Geschichtliche Grundbegriffe" (GG), Stuttgart 1972-1992; informativ auch die Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie I-X, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 12 (1984), 565-698.

geben werden, sei es mehr hintergründig, sei es ausdrücklich, zumal wenn der Handelnde auch durch die Zeit hin oder in seiner Lebensgeschichte einigermaßen kontinuierlich sich verhalten und so wiedererkennbar bleiben will.

Den (der Absicht nach) weitestmöglichen solcher Horizonte nannte man einstens „Metaphysik“ und nennt man seit etwa zweihundert Jahren „Weltanschauung“; aber selbstverständlich erfüllt auch ein religiöser Glaube (der als solcher mehr und anderes besagt), wenn er denn gegeben ist, die Funktion einer Weltanschauung. So oder so, menschliches Verhalten kommt niemals ohne Deutung der umgebenden Wirklichkeit und zumal der menschlichen Verhaltenswirklichkeit, der Kultur aus, in zeitlicher Erstreckung eben: nicht ohne *Geschichtsdeutung*. Auch wenn man sich aus guten Gründen in vielen Fällen auf eher kleinere Zeiträume beschränken kann oder muss, gleich bleiben sich doch die kategorialen und methodischen Erfordernisse für das Vergleichen, Prüfen, Auswählen, Verknüpfen, Unterscheiden, Trennen, kurz: für das *Ordnen* der berichteten oder erfahrenen Dinge, Ereignisse und Sachverhalte.³

Der Tatbestand, dass kulturelle Praxis in jedem Fall der Geschichtsdeutung bedarf, selbst wenn diese Deutung nur einen unausdrücklichen Hintergrund des Verhaltens abgibt, ist auch unabhängig vom jeweiligen *Geschichtsbegriff* (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 zwar viel an den klassisch modernen Ansprüchen auf objektives historisches Wissen, ändert aber nichts an der Notwendigkeit von Deutung als Bedingung dafür, Geschichte(n) überhaupt erzählen zu können. Im Gegenteil, sie stellt den konstruktiven, poetischen Charakter von „Geschichte“ besonders stark heraus. Von der fürs Geschichtenerzählen zuständigen Muse sagt ein zeitgenössischer Historiographietheoretiker zu Recht: „Auch Klio dichtet“⁴.

2. Das neuzeitliche Projekt „Weltgeschichte“

Dass die Historie nicht einfach Wissenschaft, sondern ebenso sehr eine darstellende und bildende *Kunst* ist, hat schon L. von Ranke gesagt, und man

³ Über diese Aufgabe, die neuerdings wieder mit dem Ausdruck J.G. Droysens als „Historik“ bezeichnet wird, informiert Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge der Historik*, Göttingen 1983ff.

⁴ 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.

braucht sich nur den mehrdeutigen Titel der Lebensgeschichte J.W. Goethes in Erinnerung zu rufen, um die Unabweislichkeit dieses Bewusstseins vor Augen zu haben: „Dichtung und Wahrheit“ (1811ff). Und dies betrifft keineswegs nur die persönlich erfahrene und mehr oder weniger sinnhaft angeeignete Autobiographie⁵, sondern genauso die in einer methodisch kontrollierten Beobachterperspektive mögliche Historiographie. Und eben das so bescheiden und unvoreingenommen klingende Wort „die Geschichte“ ist das beste Beispiel dafür, dass Geschichte stets Geschichtsdeutung ist; in diesem Fall sogar eine besonders anspruchsvolle. Es handelt sich bei „die Geschichte“ durchaus um ein *Konstrukt*; man kann sogar sagen, dass dieser Begriff ein spezifisch neuzeitliches Projekt bezeichnet.

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. F. Schillers Antrittsvorlesung als Professor für Geschichte in Jena im Jahr 1789: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“, ist eine der ersten, sogleich auch weit über die Wissenschaft hinaus wirksame Formulierung des Aufklärungs- und Orientierungsanspruches der neuen Geschichtsschreibung.⁶ Vordem, in der frühneuzeitlichen Historie, hatte man „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*. Wegen dieses ihres 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 abgezielte Geschichtswerke haben keine Geringeren als Ph. Melancthon (*Chronica Carionis*, 1532/1558) oder M. Flacius (*Magdeburger Centurien*, 1549ff) auf den Weg gebracht.

Gewiss, der Übergang zum neuzeitlichen Geschichtsbegriff bedeutete nicht das Ende der vielen Geschichten (bekanntlich war auch und gerade F. Schiller

⁵ Für religiöse Autobiographien, die Gott als Mitautor der eigenen Lebensgeschichte in Anspruch nehmen, gilt es allerdings in besonderem Maße; vgl. Walter Sparr (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990.

⁶ Deren Entstehung ist mit einer ganzen Reihe von Historikern, Philosophen und Theologen seit etwa 1770 verbunden, unter ihnen prominent Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791, oder Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784.

ein Meister ihrer Gestaltung und Erzählung). Es wäre aber auch falsch zu meinen, die vorneuzeitliche, durch theologische Rahmenbedingungen geprägte Geschichtsschreibung habe keinen universalen Anspruch gekannt. Im Gegenteil: Der christliche Gottesglaube implizierte unabweislich die Behauptung eines *Ganzen*, wie des Raumes so auch der Zeit der Welt. Denn die Annahme, dass Welt und Zeit koextensiv geschaffen seien, erhalten werden und vollendet würden, und zwar von einem Gott, der damit bestimmte Absichten und Ziele verband, durfte und musste die gesamte Geschichte, ob selbst erfahren, berichtet oder auch noch unbekannt, unter dem Titel der *oeconomia salutis* zu einem Gegenstand des Wissens zusammenfassen.

Der neuzeitliche Begriff der Weltgeschichte oder ‚der‘ Geschichte schließt im Blick auf diese Annahme eines Ganzen an die christliche Geschichtstheologie an. Allerdings handelt es sich nicht um eine (offenbarungs-)theologische, sondern um eine von besonderer Offenbarung unabhängige philosophische, d.h. der „natürlichen“, allgemeinmenschlichen Vernunft zugängliche Annahme. Das neuzeitliche Geschichtsdenken sei eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie: So besagt es die berühmte, für die neuzeitliche Geschichtsphilosophie sowohl des idealistischen (G.W.F. Hegel) als auch des materialistischen Typs (K. Marx) sicherlich plausible These von K. Löwith; eine These, die J. Taubes und E. Voegelin hinsichtlich der Bedeutung der jüdischen Apokalyptik und der Gnosis modifiziert haben.⁷

Plakativ verkürzt kann man die wichtigsten Merkmale des Konstrukts „die Geschichte“ in vier Thesen namhaft machen:

- (1) 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 der Menschen ihrer Anlage nach bestimmt ist.
- (2) Das Handlungssubjekt des geschichtlichen Prozesses ist die *Menschheit*, die eben durch ihre Geschichte wird, was sie über die Summe der einzelnen Menschen hinaus ist.
- (3) Die Verlaufsstruktur der Geschichte ist die des *Fortschritts*, der humaneren Kultur und der dafür auch nötigen besseren Lebensverhältnisse. [Es ist insbesondere dieser Fortschrittsglaube, der die neue Orientierung in der Zeit verbürgt und der Praxis der neuen Zeit ihre Ziele gibt (und damit die dafür anscheinend nötigen Mittel und Wege rechtfertigt).]
- (4) Die Geschichte wendet sich von der Vergangenheit ab und der jetzt konstitutiv vorrangigen *Zukunft* zu; das Verhältnis zwischen Erinnerung und Erwartung wird zum Gefälle nach vorn, so dass sich die Abstände zwischen Zielset-

⁷ 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.

zung und Realisierung verkürzen, die Zeit sich also beschleunigt.⁸

Diese Auffassung der Geschichte und das entsprechende Verhalten in ihr ist, gemessen an der christlichen Vorstellung der göttlich verantworteten Heilsgeschichte, zweifellos revolutionär (auch das Wort „*Revolution*“ erhält jetzt eine neue Bedeutung, die der früheren, zyklischen Bedeutung des stets Wiederkehrenden geradewegs entgegengesetzt ist: das unabhängig und erfolgreich gesetzte Neue). Gleichwohl situierte sich auch das revolutionäre Pathos des Umsturzes und des Traditionsbruches in einer zusammenhängenden Fortschritts-geschichte.⁹ So konnte die christliche Theologie zumindest den evolutionären Fortschrittsglauben akzeptieren, ja in der Vorstellung der „Perfektibilität“ des Christentums oder auch des Wachsens des Reiches Gottes bzw. der „Reichsgottesarbeit“ ihrerseits ausarbeiten. Die Gewissheit des Fortschritts zum Besseren konnte sich noch mit dem Glauben an die gleichsam strukturelle Vorsehung Gottes verbinden, wie das G.W. Leibniz in seiner „*Théodicée*“ (1710) und speziell in der These des organischen Übergangs vom „Reich der Natur“ in das „Reich der Gnade“ (1714) oder G.E. Lessing mit der Rede von der göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777) belegen.

Die Verknüpfung von Emanzipation und Tradition lag zumal im protestantischen Deutschland sehr nahe. Auch die aufklärerische Epochengliederung „*Altertum, Mittelalter, Neuzeit*“ wurde hier an der von der Profangeschichte noch nicht abgetrennten Kirchengeschichte entwickelt: Der religiös und kulturell maßgeblichen *antiquitas* folgt der Verfall der Papstkirche, das „finstere“ Zwischenzeitalter; Humanismus und Reformation führen dann in Bildung und Frömmigkeit gemeinsam das die Ursprünge fortentwickelnde *nova aetas* herauf.¹⁰

(Die etwa gleichzeitige Selbstunterscheidung der „Modernen“ von den „Alten“ hat einen etwas anderen Sitz im Leben, die Künste; das die Geschichte überhaupt deutende Substantiv „die Moderne“ ist erst vor gut einhundert Jahren ein-

⁸ Die Erkenntnis zumal dieser Verschiebung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verdankt sich hauptsächlich Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979 u.ö.- Die gegenwärtige Forderung der Kultur der Langsamkeit und die wieder populäre Erinnerungskultur sind Reaktionen auf den praktischen Erfolg des skizzierten Konzeptes.

⁹ 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).

¹⁰ 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.

eingeführt worden, und zwar sogleich in Gestalt der „Krise der Moderne“¹¹).

Allerdings war und ist die Koalition von Protestantismus und Neuzeit eine recht ambivalente Angelegenheit. Auf religiöser Seite setzte sie eine chiliastische Auffassung der Heilsgeschichte (dazu s.u. S. 22f.) voraus, die zwar fortan lange Zeit die herrschende blieb (und vielleicht noch jetzt die herrschende ist), die gleichwohl stets als häretisch abgelehnt wurde, besonders scharf sogar von den antispiritualistisch eingestellten Reformatoren. Auf säkularer Seite aber war die Koalition nicht auf Dauer 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 Heilsgeschichte und führte, explizit oder implizit antichristlich (keineswegs immer atheistisch), ihre neue, aus eigenem Recht legitimierte¹² Zeitrechnung ein: 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.

3. Konstrukte christlicher Geschichtsdeutung

Die revolutionären Zeitrechnungen haben bekanntlich keinen langen Bestand gehabt; die westliche Welt ist bei der christlichen Konvention geblieben, wenn auch teilweise unter Vermeidung des 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 Amerikas ist diese 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“ Bedeutung zu. Aber mit ihrer medialen Dominanz ist noch wenig über die Christlichkeit dieser Zeitrechnung gesagt. Die Frage kann auch nicht mit dem Hinweis auf einen objektiven Zusammenhang beispielsweise der Zahl „2000“ mit der Geburt Jesu von Nazareth beiseitegeschoben werden. Gewiss orientiert sich die christliche Geschichtsschreibung auch da, wo sie die erzählten Geschichten nach Jahrhunderten gliederte, in der Zählung der Jahrhunderte, damit auch in der Zählung des jeweiligen Jetzt-Jahres, an der Geburt Jesu von Nazareth, an dem Zeitpunkt, als „ein Gebot des Kaisers

¹¹ Ausführlicher hierzu Volker Drexen, Walter Sparr (Hgg.), Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996.

¹² Vgl. die eindrucksvolle, gleichwohl anfechtbare Verteidigung des Eigenrechts der Neuzeit durch Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966; erweitert in: ders., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1974.

Augustus ausging“. Im Jahre 0 also?

Alles andere als das! 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“ (Gal 4,4; Eph 1,10; vgl. Mk 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*, deren konstruktiver Charakter sogar im Blick auf diese Zählung selbst offensichtlich ist. Denn sie wurde erst im 6. Jahrhundert in Ablösung der römischen Zeitrechnung *ab urbe condita* eingeführt, und die zugrundeliegenden Berechnungen des Mönches Dionysius Exiguus konnten keine ‚objektive‘ Jahresreihe abzählen, sondern mussten einiges mutmaßen, z.B. eben das Geburtsjahr Jesu, das dann um sechs oder sieben Jahre zu spät zu liegen kam. Außerdem kannte man das Jahr „0“ noch nicht. Es kommt noch dazu, 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 nicht aus chronometrischen Gründen). Wie auch immer, unser „2000“ stimmt keinesfalls.

Aber auf die Chronometrie kam es der christlichen Zeitrechnung ohnehin nicht an (auch deshalb war das Jahr „1000“, gegen die verbreitete Meinung, keineswegs mit apokalyptischen Ängsten besetzt). Die heilsgeschichtliche Orientierung des Jetzt bezog die Unterscheidung zwischen *ante* und *post Christum natum* nicht einfach auf ein irdisches Datum, sondern auf dieses, insofern es geglaubt und gedeutet wurde als das leibhafte Kommen Gottes in die Welt, als Inkarnation des Logos in Jesus Christus. Die christliche Zeitrechnung bezieht sich deshalb aber konstitutiv auf die gesamte *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 ist nicht etwa ‚objektiv‘ im modernen Sinn, sondern aufgrund göttlicher Offenbarung als Ganzes gegeben. So war es aber auch als Ganzes vorstellbar und in seinem inneren Verlauf erkennbar. Die Erscheinung Jesu Christi bildete dabei nicht die „Mitte der Zeit“, als welche ihn das Lukas-Evangelium angeblich beschreibt, sondern die „Fülle“, nämlich die Erfüllung aller für die Heilsgeschichte ergangenen Prophetien. Als wichtigste Prophezeiungen für die geschichtliche Orientierung nach Christus wurde seit Hippolyt von Rom (um 200) und, die konstantinische Ära des Christentums bis zur Neuzeit bestimmend, seit Paulus Orosius und Hieronymus (um 400), der in Dan 2 und Dan 7 von Daniel auf vier Weltreiche gedeutete Traum Nebukadnezars.

Die daraus gezogene Lehre von den *Vier Monarchien* besagte, dass das römi-

sche Imperium das vierte und letzte von Gott eingesetzte Reich vor der Aufrichtung des ewigen Reiches Gottes am Ende der alten Welt war. Dieses Geschichtsmodell überlebte auch 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 Repräsentanten des *sacrum imperium Romanum*, wie es seit dem 12. Jh., beziehungsweise des „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“, wie es seit 1512 offiziell hieß.¹³ Die Bedeutung dieser Vorstellung für das politische Handeln blieb auch für die Reformation, speziell für M. 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 Vorstellung ‚der‘ Geschichte Abschied genommen.

Der Erinnerung wert ist aber auch, 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 karolingischen Kaisertum bis zum Schisma und der Eroberung von Byzanz, dem „zweiten Rom“, verschärfte. Der Übergang der heilsgeschichtlichen Legitimität auf Zarentum und Patriarchat Moskau, dem „dritten Rom“ (seit 1540 beansprucht), ist ja bis heute nicht ohne Bedeutung für die historische Orientierung.

Ebenfalls bis heute wirkt ein weiteres epochales Modell der Heilsgeschichte nach, das von Augustin, dem Zeitgenossen von Hieronymus und Orosius. Augustinus sah sich durch den Barbareneinfall im Jahr 410 veranlasst, von den eschatologischen Ambitionen des römischen Imperium abzurücken und lieber von zwei Herrschaftsverbänden zu sprechen, von der *civitas Dei* und der *civitas terrena* (dem Staat, insofern er für Frieden und Gerechtigkeit sorgt) beziehungsweise der *civitas diaboli* (dem durch die Sünde bestimmten, auf Ungerechtigkeit und Unfrieden begründeten Staat). Als Verlaufsstruktur dieser Herrschaftsverbände nahm Augustin nach biblischem Vorbild die Analogie der Weltzeiten mit der Schöpfungswoche an, im Maße tausend zu eins (Ps 90,4; 2. Petr 3,8), so dass die Welt vor dem endgültigen Sabbat 6000 Jahre umfasste. Auch diese Vorstellung blieb bis zur Neuzeit gültig, vor allem in Gestalt der entsprechenden Bibelauslegung und der Synchronisierung der außerbiblischen Geschichte mit dieser Chronologie. Auf ihr beruht auch die apokalyptisch hoch erregte Naherwartung seit der Wende ins 16. Jahrhundert: Aus Barmherzigkeit verkürzt Gott die drangsalvolle Zeit vor dem Ende, und gerade die schlimmste

¹³ Hierzu vgl. Egon Boshof, Art. Reich/Reichsidee I, in: TRE 28 (1997), 442-450.

Drangsal, das Offenbarwerden des Antichrist im Papst und im Türken, gibt dies tröstlich zu verstehen. Deshalb war M. Luther der Nähe des „lieben Jüngsten Tages“ ganz sicher, und es hat ihn sogar zu einer Berechnung der Weltzeit veranlasst (*Supputatio annorum mundi*, 1543).

Die Chiffre des „Antichrist“ weist auf eine letzte hier zu nennende christliche Geschichtsdeutung hin; sie ist diejenige, welche die Genese der Neuzeit sowohl in ihrem christlichen als auch in ihrem säkularen Aspekt aufs stärkste beeinflusst hat, in beiden Aspekten wiederum mit sehr ambivalenten Wirkungen. Es handelt sich um die Geschichtsdeutung der spiritualistisch tendierenden Frömmigkeits- und Reformbewegungen seit dem 13. Jahrhundert. Diese Bewegungen verbanden ihre Impulse zur geistlichen Erneuerung stets mit der Kritik am Verfall der institutionellen Kirche, zunächst an der reichen Papstkirche, später aber auch an allen, der Äußerlichkeit des Wortes verhafteten Konfessionen; eine Kritik, die von der Großkirche als häretisch verdammt und verfolgt wurde. In Fortführung der Kirchenkritik der Katharer, Wyclifs, Hus und ähnlicher hat die Reformation die Vorstellung einer *Verfallsgeschichte* verschärft, wofür die erwähnten „Magedeburger Centurien“ den historiographischen Beweis liefern sollten. Allerdings ist die sich etablierende Reformation, obwohl (oder weil) sie selbst eine spirituelle und eine Initiative gegen die herrschaftliche und verrechtlichte Papstkirche war, umso massiver gegen die spiritualistischen „Schwärmer“ aufgetreten, deren Diagnose der endzeitlichen Dekadenz der Welt allerdings noch schwärzer ausfiel.¹⁴

Aber die Verfallsgeschichte ist nur die eine Seite der spiritualistischen Sicht auf die Geschichte. 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, sondern 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 dem Verlauf der Geschichte nach Christus ein heilsgeschichtliches Gewicht bei. Wenn sich damit, wie bald eintreten sollte, auch *chiliasmische* Erwartungen, d.h. die Hoffnung auf die tausendjährige Herrschaft der wahrhaft Frommen vor oder gleich nach der Wiederkunft Christi (Offb 20), verbanden dann waren wichtige Voraussetzungen für die neuzeitliche Annahme gegeben, die Geschichte sei substantiell eine Fortschrittsgeschichte. Allerdings wurde der Chiliasmus etwa Th. Müntzers oder des Täuferreiches in Münster von den erfolgreicheren Reformatoren verdammt (CA XVII); aber die durch Reformatoren wie M. Bucer theologisch

¹⁴ Am ausführlichsten (und spannendsten) bei Sebastian Franck, *Chronica*, Zeitbuch und Geschichtsbibell, 1531.

legitimierten Versuche, die irdischen Verhältnisse endlich den Maßstäben der Reiches Christi anzugleichen (*De regno Christi*, 1550), wurden im Zuge der puritanischen und der pietistischen Ergänzung einer Reformation, die angeblich bloß die *Lehre* reformiert hatte, durch eine „Reformation des *Lebens*“ überaus erfolgreich.

Zwar scheiterte das prämillennaristische Experimente im revolutionären England Cromwells, aber die postmillennaristische Auslegung von Offb 20 setzte sich weithin durch, der zufolge die Parusie Christi der nun begonnenen geistlichen Blüte der Kirche folgen würden (schon die Reformation hatte das „Tausendjährige Reich“ als mit der Entlarvung des Antichrist für beendet verstanden). In diesem Sinn wurde, mit der „Hoffnung besserer Zeiten“, der *chiliasmus subtilis* seit Ph.J. Spener auch im deutschen Protestantismus eingeführt, um in der aufklärerischen Theologie bis hin zum Kulturprotestantismus des beginnenden 20. Jahrhunderts herrschend zu werden.¹⁵

Das bedeutete zum einen eine zeitliche *Entgrenzung* der 1000 Jahre von Offb 20 nach vorn (allerdings waren sie nie im modernen Sinne genau gezählt gemeint; schon Augustinus hatte sie als *numerus perfectus* verstanden, als offene Jetzt-Zeit der Kirche). Es besagte zum andern und insbesondere die praktische *Arbeit* an diesem Reich Gottes auf Erden. Die Erfahrungen der Bekehrung oder Erweckung und vor allem der individuellen Heiligung, des „Pilgers Fortschritt“ (J. Bunyan), weiteten den postmillennaristischen Optimismus über die pädagogische, missionarische und kolonialisatorische Aktivität auf die Geschichte insgesamt aus. Wo der individuelle und assoziative Fortschritt auf dem Heiligungsweg dann auch als kollektiver gegangen wurde, wie in der Neuen Welt, da konnten sich die christliche Reichsgottesarbeit sogar als politische Macht organisieren - und das Reich der Frommen konnte gleitend in das Reich der Tüchtigen und Fortschrittlichen übergehen. 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. Ihre weitere Geschichte lebt bis heute von den immer neuen Wechselwirkungen zwischen dem chiliastischen Selbstbewusstsein der „Erlöser-Nation“, aufklärerisch-christlichem Glauben an den providentiellen Fortschritt und trivialer, säkular-technokratischer Gewissheit zivilisatorischer Überlegenheit.¹⁶

¹⁵ Vgl. den Art. Chiliasmus I-IV in : TRE 7 (1981), 723-745, hier 734f.

¹⁶ Vgl. die Analyse bei Reinhold Niebuhr, *Glaube und Geschichte* (Faith and History, 1949), München 1951; Niebuhrs eigene Betrachtungen zur christlichen Deutung der Geschichte im Blick auch auf die deutsche Situation finden sich in: *Jenseits der Tragödie* (1937), München 1947.

4. „Reich Gottes“ als Sinn der „Geschichte“

Die christliche Zeitrechnung ist eine Deutung der Geschichte. Der Gegenstand dieser Deutung und diese Deutung selbst stehen in einem Wechselverhältnis, beide gäbe es nicht unabhängig voneinander. Es mag sich eine kalendarische Konvention herausbilden, die Jahre zu zählen wie überlieferterweise üblich, und so auch ein Jahr „2000“ zu feiern, und dabei vor allem sich selbst zu rühmen (oder zu ängstigen), ohne des Grundes des Jetzt dieser Zahl zu gedenken. Aber diese Möglichkeit setzt das Wechselverhältnis von Geschichte und Deutung nicht außer Kraft. Denn auch wenn viele Gegenstände, Ereignisse und Verhältnisse ‚in‘ den erzählbaren Geschichten empirische Daten sind, ‚die Geschichte‘ war noch nie ein empirisches Datum, und sie wird es bis zum Jüngsten Gericht niemals sein. In einer selbstkritisch gewordenen Moderne (die „Postmoderne“ zu nennen fast schon erneut modernistisch ist¹⁷) ist der konstruktive, poetische Charakter der Rede von ‚der‘ Geschichte neu akzeptiert worden, und das hat manche Schief lagen im Verhältnis zwischen Historie und christlicher Theologie aus dem Wege geräumt (aber auch Schief lagen innerhalb der Theologie, zumal im Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und religiösem Gebrauch der Bibel als Heilige Schrift). So ist auch der begrenzte, weisheitliche Sinn der vorneuzeitlichen Erwartung *historia vitae magistra* postmodern 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 F. Schiller zu reden, nur noch lernen konnte, dass die Weltgeschichte das Weltgericht sei.¹⁸

Nun wäre das Reden von dem Wechselverhältnis zwischen Geschichte und Deutung eine bloße Behauptung mit beliebigen Folgen, wenn es nicht als solches angebbare Gründe *in* der Geschichte hätte. Denn auch die christliche Bedeutung, ‚der‘ Geschichte als „Heilsgeschichte“ verfügt nicht über den archimedischen Punkt außerhalb, von dem aus diese als Ganzes gesehen und in ihrem zusammenhängenden Verlauf erklärt werden könnte, so dass ‚die‘ Geschichte, eben im Blick auf ein endlich erreichtes Ziel, als sinn- und zweckhaft vor Augen läge. Die göttliche *oeconomia salutis* ist uns, die wir uns auf dem Wege zu ihrem Ziel bewegen, in einem Glauben gewiss, der durch die er-

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

fahrenen und berichteten Geschichten häufig genug angefochten wird und dann nur im Namen Jesu Christi und im Seufzen des Heiligen Geistes die Einsicht in diesen Sinn bei Gott einklagen und erneut erbitten kann.

Der heilsgeschichtliche Sinn der Geschichte ist ebenfalls kein empirisches Datum. Er ist aber auch keine Fiktion - er steht überhaupt nicht im spezifisch neuzeitlichen Dual von Empirie und Fiktion. Es ist vielmehr die Gegenwart des Heiligen Geistes im *Glauben*, der das Gedächtnis Jesu Christi zur lebensleitenden Kraft im Heute macht und der in der Geschichte dieses Lebens und ihren Verhältnissen zu den umgebenden Geschichten orientiert.

Der christliche Begriff, der es aber im Jetzt der Erfahrung tatsächlich erlaubt, sich auf alle mögliche Erinnerung vergangener Geschichte und alle mögliche Erwartung zukünftiger Geschichte, also auf *die* Geschichte orientierend zu beziehen, heißt „Reich Gottes“ oder, mit dem biblischen Ausdruck, „Königtum Gottes“ (auch: „Königtum der Himmel“).

Über die Bedeutung des Glaubens an das „Reich Gottes“ für die Orientierung in der Geschichte hat eigentlich nie Zweifel bestanden, weder hinsichtlich der Orientierung und 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. Allerdings fangen die Probleme damit erst an.

Denn das jeweilige Verständnis von „Reich Gottes“ hat, eben wegen dieser seiner doppelten Verflechtung mit den empirischen Größen „Kirche(n)“ und „Staat(en)“, im Laufe der Geschichte des Christentums sehr starke Schwankungen der Intensität und äußerst weite Ausschläge der Interpretation erlebt.¹⁹ Die Extreme bewegen sich zwischen der scharfen, apokalytischen Trennung der Beziehung von „Reich Gottes“ und irdischer Zeit und ihrer fast völligen, chiliastischen Ineinssetzung sowie zwischen der fast völligen Ineinssetzung des Raums der Kirche mit dem „Reich Gottes“ und beider scharfer Unterscheidung. Die Komplexität der Beziehungen wird noch gesteigert in der konflikträchtigen Überlagerung des Anspruches der Kirche auf das „Reich Gottes“ durch den Anspruch auch des Staates, im Auftrag, gar im Heilsauftrag Gottes zu handeln, also auf seine Weise das „Reich Gottes“ zu verkörpern oder ein „Regiment Gottes“ auszuüben. Im 20. Jahrhundert wird dies in der Strittigkeit von „vertikaler“ oder „präsentischer“ Eschatologie versus „horizontaler“ oder „futurischer“ Eschatologie einerseits, in der Strittigkeit von „Königsherrschaft Christi“ versus

¹⁹ Einen guten Überblick, auch über die biblische Befunde, bietet das „Votum ...“ (siehe Anm. 20), 66ff; sowie die Art. Herrschaft Gottes / Reich Gottes I-VII in: TRE 28 (1997), 172-244.

„Zweireichelehre“ andererseits diskutiert - bis vor kurzem mit dem Ergebnis einer erstaunlichen „Verständnisblockade“ für wichtige Aspekte der Reich-Gottes-Botschaft, ja einem regelrechten „Lehrdefizit“ in dieser Sache, wie die letzte namhafte, kirchlich angenommene theologische Äußerung zum Thema feststellt.²⁰

Aus den theologischen Diskussionen seit „Auschwitz“ und „Hiroshima“ - schon R. Guardini hat mit diesen Namen das „Ende der Neuzeit“ (1950) assoziiert - möchte ich vier profilierte Bestimmungen des Verhältnisses von „Reich Gottes“ und „Geschichte“ herausgreifen.

Als erste sei diejenige genannt, die der klassisch modernen Geschichtsauffassung am deutlichsten zu widersprechen scheint. Dies ist die prominent von O. Cullmann vertretene Behauptung einer objektiven, linear chronologischen Heilsgeschichte.²¹ Im Anschluss an die ‚lukanische‘ Vorstellung von Jesus Christus als der Mitte der Zeit läuft hier die gesamte Vorzeit reduzierend und zentralisierend auf Christus zu, und von ihm aus geht die gesamte Nachzeit universalisierend aus, über die Apostel, die missionierenden Kirchen bis zum Millennium und zur Kosmokratie Gottes. Dieses Heilsgeschehen qualifiziert jeden Punkt der jüdisch-christlichen Geschichte als „Heilstatsache“, sekundär damit jeden Punkt der Profangeschichte, soweit sie schon oder noch außerhalb der Heilsgeschichte verläuft, entsprechend negativ.

So ‚biblisch‘ sich diese Vorstellung gibt, so modernistisch sind doch wichtige ihrer Elemente: die Annahme einer 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 vom „Vorsatz“ Gottes und von der „Führung“ durch Gott); die Trennung der profanen von einer heiligen Geschichte.

Das Votum Cullmanns wurde von R. Bultmann zum Anlass genommen, den Geschichtsbegriff der hermeneutischen Theologie zu erläutern.²² Der objektivierenden Spekulation, die nur der Existenzsicherung mittels Geschichte, nicht

²⁰ Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der 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 des mehr als politischen Begriffes des „Reiches Gottes“ siehe Walter Sparr, Reich Gottes: Reich der Freundschaft. Für eine trinitarische Bestimmung des Begriffs der Gottesherrschaft, in: Marburger Jahrbuch Theologie (MJTh) XI, Marburg 1999.

²¹ Oscar Cullmann, Jesus Christus und die Zeit, Zollikon 1946; Heil als Geschichte, Tübingen 1965.

²² 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).

aber dem Glaubens dienen könne, stellt er die These entgegen: Jesus Christus ist nicht als Vergangenheit die „Mitte der Zeit“, sondern als das stets gegenwärtige Ende der Geschichte, als „eschatologisches“ Ereignis: Seine Parusie an Ostern ist „ewig“, insofern sie jederzeit als Kerygma begegnen, d.h. in die endzeitliche Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben rufen kann. In dieser „präsentischen Eschatologie“ wird Geschichte daher existential interpretiert als „Geschichtlichkeit“, und das Verhältnis der Heilsgeschichte zur Geschichte des alten Äons ist ein paradoxes.

Die ganz kontingent und punktuell aufgefasste Begegnung zwischen Gott und Mensch hat im Blick auf die Inkommensurabilität von Geschichte und Ende der Geschichte bzw. Ewigkeit gewiss ihr Recht, aber sie macht sie gegenüber der Geschichte indifferent, jedenfalls insofern diese konstitutiv diachron, im Unterschied des Heute zum Gestern und zum Morgen, also stets leibhaftig-gegenständlich verläuft, so dass man nicht, wie Bultmann geradezu cartesianisch tut, existentielle „Bedeutsamkeit“ oder „Anspruch“ und „historisches Tatsachenmaterial“ voneinander trennen kann. Mit der Annahme der „Existenz“ und ihrer Geschichtlichkeit bleibt Bultmann der klassisch modernen Hermeneutik der ewig-jetzigen Subjektivität verpflichtet; eine Variante der historistischen Ermäßigung des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens zugunsten der Auffassung, dass „jede Epoche unmittelbar zu Gott“ sei (L. von Ranke). Die ohnedies missverständliche Luther-Übersetzung von Lk 17,21: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“, wird noch missverständlicher, weil „Reich Gottes“ nun zurvöllig ungegenständlichen, eben „eschatologischen“ Größe wird. Nicht zufällig lässt sie in der gegenständlichen Erfahrung nur den Glaubensgehorsam als Entsprechung gelten.

Anders als (der theologisch verwandte) Bultmann hat P. Tillich die Rede vom „Reich Gottes“ auch auf die irdische Geschichte in ihrem diachronen Verlauf bezogen, im Verfolg seiner Methode der Korrelation von existentieller Fraglichkeit und religiöser Antwort.²³ 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 Zweideutigkeiten. 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 Welt-

²³ 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. 20).

geschichte einander zuzuordnen, und zugleich vom „Reich Gottes“ als ewiges Ziel der Geschichte zu sprechen, also die immanenten und die transzendenten Elemente des Symbols, d.h. auch die tätige und leidende Arbeit für das „Reich Gottes“ und die bittende Erwartung seines Kommens aus Gottes Ewigkeit einander zuzuordnen. Tillichs eindrucksvolles Votum lässt allerdings auch Fragen offen oder macht erst auf sie aufmerksam.

Es handelt sich vor allem um die Frage, wie denn die Rede vom „Reich Gottes“, verstanden als „Symbol“, in der Erfahrung der Nähe dieses Reiches selbst bzw. in der Art und dem Inhalt der christlichen, d.h. der geschichtlich überlieferten *Verkündigung* des „Reiches Gottes“ begründet ist. Ist das nicht hinreichend deutlich, so könnte es sein, dass die kraft dieses Symbols mögliche „prophetische“ Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte wieder auf den bloß „paradoxen“ Vorsehungsglauben zurückfällt. Dazu kommt die Frage, wie das Symbol „Reich Gottes“ sich auf Gott selbst bezieht (in nichtsymbolischer Rede Tillichs: auf das Sein-selbst). Ein wesentliches Merkmal der christlichen Erfahrung und Hoffnung ist es ja, dass mit der Gottesherrschaft in Jesus Christus und im Heiligen Geist Gott selbst nahe kommt, dass im Glauben an das Reich Gottes Gott selbst da ist, dem Glaubenden näher als dieser sich selbst. Nun sagt auch Tillich, dass der weltgeschichtliche Prozess für Gott selbst von Bedeutung sei, denn die ewige Dimension dessen, was im Universum geschieht, sei das göttliche Leben selbst. Tillich bezieht sich sogar auf das „trinitarische Symbol des *logos*“, um dieses göttliche Leben als echte Lebendigkeit, d.h. das Element der Anderheit und damit eine Prozessdynamik einschließend, zu kennzeichnen. Aber dem Prozess von der Essenz über die Existenz zur Essentifikation in der Schöpfung entspricht in Gott selbst nur das Prinzip der Selbstdifferenzierung: Die trinitarische Rede meint tatsächlich die „theozentrische“ Selbst-Entfaltung der Einheit Gottes, des (gewiss abgründigen) „Sein-selbst“, in die Vielheit von Manifestationen des göttlichen Lebens. (Freilich bleibt K. Barths bewusster Gebrauch der Trinitätslehre wegen seines Ansatzes bei der „Selbstoffenbarung“ eines souveränen Willens-Subjekts in drei „Seinsweisen“ noch stärker einem typisch modernen, monokratischen Gottesverständnis verpflichtet.)

Beide angesprochenen Probleme werden bearbeitet in der Bestimmung des Verhältnisses von „Reich Gottes“ und „Geschichte“, die abschließend genannt sein soll: in dem von W. Pannenberg entwickelten Konzept der „Offenbarung als Geschichte“. Es hat allerdings, nachdem die zunächst etwas forsch aufgebotene „Sprache der Tatsachen“ und deren quasi-hegelianische Verknüpfung in einer zentralperspektivischen Totalgeschichte christologisch und anthropologisch korrigiert wurden, seine angemessene Begründung erst in der *Trinitätslehre* gefunden. Diese echte Trinitätslehre macht keine abstrakt monotheistischen Voraussetzungen (und braucht daher keine modalistischen Konsequenzen).

zen in Kauf zu nehmen); sie reflektiert vielmehr die dreifältige Geschichte Gottes in der irdischen Geschichte. Genau darin macht sie das eine Wesen Gottes namhaft - als bis zum Ende dieser Geschichte dann allerdings strittiges Gottsein.²⁴ Im Unterschied zu den Konzepten der immergleichen „Geschichtlichkeit“, der abstrakten „Heilsgeschichte“, aber auch der „Urgeschichte“ im Sinne K. Barths besagt dieses Votum, dass der Sinn der noch andauernden Geschichte in der Erscheinung Jesu Christi vorwegnehmend vereindeutigt worden ist. Denn 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 Welt ist die Geschichte des ewigen Gottes, und erst im Gang durch die Geschichte, die Gottes Wesen in der Zeit nimmt, ist es das Wesen des wahren Gottes.²⁵

5. „Denn dein ist das Reich“: Das Jahr 2000 nach der Geburt Christi

Erst ein wirklich trinitarisch begründeter Begriff „Reich Gottes“ reflektiert die *prophetische* Deutung der Geschichte, die als orientierende Chance im christlichen Glauben liegt; eines Glaubens, der aus der Erinnerung an Jesus Christus und in der Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte durch die Zukunft Jesu Christi liegt. Diese Deutung stellt einstweilen, bis zu dessen Wiederkunft, freilich auch sein Risiko dar. Denn der dreifache (erfahrende, erinnernde und erwartende) Blick des Glaubens an das „Reich Gottes“ auf die Geschichte relativiert den Zwang, aber auch den Halt, den geschichtliche Epochen, Perioden und Teleologien bieten können; er sieht nur eine „Epoché“. - Was besagt dies für das so attraktiv daher kommende Jahr „2000“?

1. Das sog. Millennium ist wie jedes andere Jahr der Zählung *post Christum natum* ein „Jahr des wiedererworbenen Heils“; „2000“ ist insofern ein *numerus perfectus* (Augustinus). Seine Bedeutung für die vergehende Weltzeit, in der es als diskret zählbares auch steht, zu benennen, stellt keine Diagnose über seine immanente Epochalität oder Teleologie dar, sondern wagt den prophetischen

²⁴ Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961; *Anthropologie in theologische Perspektive*, Göttingen 1983, 472ff; *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, Kap. 5: Der trinitarische Gott; 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 auch der systematisch-theologische Artikel „Geschichte“ in der TRE (Anm. 2).

²⁵ Dem Pannenberg'schen Votum stehen nahe, nach der Korrektur des formalen Prinzips der „Selbstoffenbarung“ bzw. nach dem Abschied vom Aktivismus des „Prinzips Hoffnung“, auch die Trinitätslehren von Eberhard Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, § 22, und von Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh 1980.

Zuspruch des „Reiches Gottes“ für diejenigen, die dieses Jahr erleben (ein Zuspruch, der im Blick auf den fahrlässigen oder absichtlichen Selbstabschluss dieser Immanenz gegenüber echten Ereignissen einen kritischen Aspekt hat).

2. Die Orientierungsleistung der prophetischen Deutung des Jahres 2000 nach Christi Geburt 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. Sie tut das, indem sie jene gelebten Zeiten und Geschichten in die „Fülle der Zeit“ und in die „Heilsgeschichte“ einschreibt.

3. In der heilsgeschichtlichen Deutung der Geschichte(n), die wir im Jahr 2000 nach Christi Geburt erleben werden, stellt die Jahreszahl „2000“, über die mit andern Zahlen gemeinsame Bedeutung des Gedächtnisses und der Erwartung Jesu Christi hinaus, lediglich einen (im einzelnen anzunehmenden oder auch zu verweigernden) Anlass dar, das Vergehen der Geschichte, die noch der alten Weltzeit angehört, heilsam zu bedenken.

4. Als *annum Domini*, als Jahr der Zeit Jesus Christi, ist auch „2000“ ein neues Jahr derjenigen Zeit und Geschichte, die uns von der Ewigkeit des göttlichen Lebens nicht mehr trennt, die uns in Glaube, Liebe und Hoffnung vielmehr unsere irdische Lebensfrist aus dem Leben des dreieinigen Gottes zumisst, als Angeld des unvergänglichen Lebens mit Gott.

Die Jahrtausendwende als geistliche Herausforderung

(Thesenpapier)

1. Die Situation wahrnehmen:

1.1 Das Jahr 2000 ist (wenn auch nicht genau zum Termin) ein Jahr der christlichen Kirche in ihrer Gesamtheit: Jesus von Nazareth glauben wir *ChristInnen* bei und trotz aller Unterschiedlichkeit des Glaubens und Lebens *gemeinsam* als den Christus Gottes; auf ihn berufen wir uns Gott gegenüber in der Kraft des Heiligen Geistes. Die Feier seines zweitausendsten Geburtstages kann uns tief dankbar machen: Der Reichtum des Erinnerns und der Gegenwart der christlichen Frömmigkeit in Erzählung, Dichtung, Kunst ist überwältigend - und ist kulturell unverzichtbar. Das identitätsstiftende kollektive Gedächtnis der modernen Gesellschaften lebt nicht zuletzt von der christlichen Erinnerungskultur, die „Jerusalem“, „Athen“ und „Rom“ präsent hält.

1.2 Das Festjahr „2000“ sollte uns jedoch zugleich nüchtern und bescheiden machen. Denn die mit der Jahrtausendwende verbundenen Erinnerungen, Ansprüche und Hoffnungen sind im Blick auf unsere kulturelle Situation zutiefst ambivalent, der Umgang der Zeitgenossen damit problematisch. Das Emblem „2000“ ist ganz *gegensätzlich* besetzt, und es wird dementsprechend *gegensätzlich* instrumentalisiert: Einerseits für die Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung der modernen, wissenschaftlich-technisch fortschrittlichen, human segensreichen oder doch politisch-ökonomisch alternativlosen Zivilisation („Expo 2000“; „Millennium Dome“ usw.); andererseits für die Vereindeutigung und Bestätigung von Endzeit- und Untergangängsten oder auch -wünschen („Armageddon“ in vielen Varianten, „Titanic“ usw.).

Beide Optionen, die des *Übergangs* in die perfekte Endzeit und die des *Untergangs* im katastrophischen Weltende, spiegeln reale gesellschaftliche Prozesse und ihre mentalen Folgen wider: Verunsicherung der Zielorientierung; Verkürzung der beschleunigten Zeit; Fremdheitsgefühl und elitäre Absonderung.

2. Versuchen widerstehen:

2.1 Auf die Herausforderung dieser Situation können wir ChristInnen nicht ohne weiteres reagieren mit der traditionellen, seit biblischen Zeiten bis ins 18. Jahrhundert als christlich angesehenen *Apokalyptik* und ihrer chronologischen *Zeitordnung*. Die Begründungen der Erwartung des nahe oder unmittelbar bevorstehenden Endes der „alt gewordenen Welt“ haben im Laufe der neuzeitlichen Geschichte ihre Plausibilität verloren:

Die Errechnung der zählbaren *Dauer* der Welt aus den Genealogien und Prophetien der Bibel (etwa 6000 Jahre); die *ordnende* Anwendung der biblischen Prophetien, besonders Dan 2 , Dan 7 und 2.Thess 2 auf die Geschichte (vier Weltmonarchien, die *translatio imperii* auf Deutschland, die Offenbarung des Antichrist); die an den neutestamentlichen Apokalypsen (Mt 24, Mk, 13, Offb, Joh) abgelesene sinnhafte *Deutung* natürlicher Ereignisse wie Kometen, Erdbeben usw.

2.2 Erst recht nicht können wir ChristInnen uns auf den zunächst christlichen, dann säkular verbreiteten *Chiliasmus* zurückziehen, der die Erwartung des bevorstehenden Weltendes umlegte in die Annahme eines endlosen, d.h. nach vorne *offenen Fortschreitens* der Weltgeschichte. Denn der *fromme* Chiliasmus v.a. im Puritanismus und im Pietismus (Comenius, Spener, Bengel) erwartete (trotz Offb 20) zu Unrecht die irdische Herrschaft der Heiligen am Ende der Zeiten.

Und der *zivilreligiöse* (USA), der *revolutionäre* (1789, 1917: neue Kalender) oder schlicht der *technokratische* Chiliasmus (prognostischer Fortschrittsglaube) erwartete zu Unrecht die Herstellung des endgültigen Glücks der Menschheit, ja des „neuen Menschen“ durch menschliche Arbeit. Wichtige Aspekte des modernen Fortschrittsglaubens sind tief enttäuscht worden (die Allmacht der Wissenschaft, die Allmacht der Politik, die Sicherheit des Fortschritts zum Besseren).

3. Kritisch nachfragen:

In dieser Situation ist unsere Aufgabe zunächst die christliche Kritik der *religiös-weltanschaulichen* Besetzung des Emblem „2000“ und der teils (leicht-) gläubigen, teils nutznießenden Träger seiner Instrumentalisierung. Eine solche Kritik muss zwei Richtungen haben.

3.1 Sie muss sich richten gegen die völlige Ablehnung, ja Flucht aus dieser chaotischen, undurchschaubar und fremd gewordenen Welt, also gegen die teils antichristliche, teils auch quasi-christliche Erneuerung der *Apokalyptik*. Der Aufforderung „Prüfet die Geister“ (1.Joh 4,1) sollten wir vor allem im Hinblick auf die neuzeitlich aktuellen chronologischen Auslegungen der *biblischen Prophetien* folgen (dafür gibt es auch Beispiele unter christlichen Theologen); erst recht im Hinblick auf die von *Prophezeiungen* aufgrund „neuer“, nicht in der „*analogia fidei Christi*“ stehenden Offenbarungen seit Nostradamus (Weltuntergang Juli 1999) bis zu „Uriella“ vom Orden „Fiat Lux“ (9. August 1998; Pol sprung 1999, Rettung der Wenigen durch UFOs).

3.2 Die Kritik muss sich aber andererseits richten gegen die teils antichristlichen, teils quasi-christlichen Begründungen des technokratischen, zumal in der

science fiction weiterhin herrschenden *Fortschrittsglaubens* (v.a. die Vergötzung menschliches Handelns und die Verdrängung menschlichen Erleidens). In diesem Zusammenhang ist auch die Entzauberung der theosophisch-esoterischen Gestalten des modernen Fortschrittsglaubens und seiner gnostischen Zeitordnung wichtig („Wassermann-Zeitalter“ des New Age; westlicher Reinkarnationsglaube). Gewiss wird hier der moderne Rationalismus kritisiert, doch um den Preis einer selber naiv modernistischen Mentalität.

4. Selbstkritik üben:

4.1 Noch wichtiger als die religions- und weltanschauungskritische Auseinandersetzung mit den positiven und den negativen Besetzungen des Millenniums ist jedoch die *selbstkritische* Auseinandersetzungen des Christentums mit der eigenen Verflechtung in dieses Syndrom. Eine solche Selbstkritik sollte zwei Richtungen haben. Zum einen trifft sie das moderne Christentum, wo es Phil 3,20f („unser Bürgerrecht ist im Himmel“) und das apokalyptische Gesamtzeugnis des NT glaubte hinter sich lassen zu sollen, selbst „weltselig“ wurde und die „Reichsgottesarbeit“ mit dem modernen Glauben an den Fortschritt (an die Allmacht der Wissenschaft, an die Allmacht der Politik, an das Vorhandensein des „neuen Menschen“) verknüpfte. Dagegen steht 1. Kor 16,22: „*Maranatha!*“

4.2 Die Selbstkritik unserer modernen Christlichkeit muss nach der andern Seite deren eigene Neigung treffen, der Schöpfung Gottes in ihrem Reichtum und ihren Grenzen untreu zu werden und sie bloß als toten Rohstoff für die kulturellen Konstruktionen und Technologien auszubeuten. Auch wenn dies in den christlichen Kirchen nicht zu kollektiven Weltauswanderungs-, d.h. Selbstmordaktionen führt, so ist die Verachtung des „Buches der Natur“, eine falsche asketische Lebensführung und ein überzogener, elitärer Heilsegoismus langfristig mitschuldig daran - und auch vorher gibt es schon genug lebensgeschichtliche Katastrophen, die aus einer unchristlichen Weltedistanz resultieren. Dagegen steht z.B. EG 503 (Paul Gerhardt): „*Geh aus mein Herz...!*“

5. Vergewisserung suchen:

5.1 Um uns des Weges ins dritte Jahrtausend nach dem ersten Kommen Jesu Christi zu vergewissern, sollten wir zunächst die Neigung (auch frommer Christen) verabschieden, den Weg Gottes mit uns chronologisch zu fixieren und die Heilsgeschichte als einen nach Ingenieursart vorweg aufgestellten *Plan* oder *Programm* aufzufassen. Da glaubt man nicht so recht an die Gegenwart des ewigen(!) Gottes in unserer Welt und Zeit, hier und jetzt. Wenn Gott aber noch gar nicht in unserer Zeit da ist, muss man sein verheißenes Kommen als Datum

unseres Zeitverlaufs und unserer irdischen Zeitrechnung chronometrisch missverstehen.

Das Ergebnis ist regelmäßig das Dilemma zwischen der optimistischen Verdrängung der Realität Gottes für uns und der pessimistischen Spirale abwärts in ebenfalls unrealistische, schwarze Melancholie der „Gottesfinsternis“. Den Weg Gottes mit uns können wir nur, dürfen wir aber auch als „Geschichte“ wahrnehmen, als „Prophetie nach rückwärts“ im Raum unseres *Gedächtnisses* der Väter und Mütter im Glauben. Alle noch nicht erfüllten Verheißungen, alle Prophetien „nach vorwärts“, sind Gegenstand unserer *Hoffnung* - und unseres bittenden oder auch klagenden Gebetes.

5.2 Noch viel wichtiger als Kritik und Selbstkritik ist jedoch der i.e.S. *geistliche* Umgang mit den Herausforderungen des Jahres „2000“, sowohl der im eigenen Herzen als auch der seelsorgerliche an anderen Menschen. Dieser geistliche Umgang mit dem Millennium beruht auf der Einsicht, daß seine Ambivalenz, seine positiven und seine negativen Instrumentalisierungen (und unsere Unsicherheit demgegenüber) den gleichen Hintergrund haben: das starke, ja unwidersprechliche Bedürfnis nach Vergewisserung des eigenen Lebens in dieser vielfältigen, vielspältigen und in allem so schnell vergehenden Welt. Hier begegnen uns die weniger als je vermeidliche Fragen: „Woher komme ich? Wohin gehe ich?“, also: „*Wer bin ich?*“. Als ChristInnen können wir diese Begründungs- und Rechtfertigungsbedürftigkeit gut verstehen - und als ChristInnen dürfen wir sie im Namen Jesu Christi, der „*Mitte der Zeit*“, und in der Kraft des Heiligen Geistes, im „*Kairos*“ des heilsgewissen Gottvertrauens, als beantwortet annehmen.

5.3 In der christlichen Kirche und in der persönlichen Lebensgeschichte gehen wir dem Kommen des Reiches Gottes entgegen, das uns in Jesus Christus angebrochen ist.