

Inquisition oder Prophetie

Über den Umgang mit der Geschichte

Walter Sparn

Angesichts der Fülle, aber auch der Mängel der Nachrichten aus vergangenen Zeiten habe man nichts weniger als die allgemeine, die *Weltgeschichte* zu studieren, hat vor fast zweihundert Jahren, bei einem dem heutigen vergleichbaren Anlaß*, F. Schiller gefordert; denn „daß *wir* uns in diesem Augenblick hier zusammen fanden, uns mit diesem Grade von Nationalkultur, mit dieser Sprache, diesen Sitten, diesen bürgerlichen Vortheilen, diesem Maaß an Gewissensfreyheit zusammen fanden, ist das Resultat vielleicht aller vorhergegangenen Weltbegebenheiten: die *ganze* Weltgeschichte würde nöthig seyn, dieses einzige Moment zu erklären“.¹

Gibt es etwas Selbstverständlicheres? Gewiß nicht, wenn man bedenkt, wie selbstverständlich alles, was Geschichtswissenschaft heißen will, sich seit langem auf die *historische Methode* verpflichtet sieht – jene Methode, die im Konzept der Universalhistorie in das ausschließliche Recht eingesetzt worden ist, das wissenschaftliche Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit herzustellen. Für die Theologie zumal erscheint es als bare Selbstverständlichkeit, die Ereignisse und Erzählungen, in denen das Christentum greifbar ist, universalhistorisch zu betrachten. Stellt sich die christliche Überlieferung doch schon selber in den Rahmen einer Geschichte, und zwar der einen Geschichte der Welt, die, zwischen einem Anfang und einem Ende sich erstreckend, den Raum und die Zeit aller menschlichen Begebenheiten und Geschichten darstellt. Sollte das theologische Interesse an der Geschichte sich also nicht bestätigt fühlen, wenn die einst noch zu fordernde „restlos historische Anschauung der menschlichen Dinge“ sich inzwischen überall und vollständig durchgesetzt hat, wie schon E. Troeltsch, auf die neuzeitliche Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins zurückblickend, feststellen konnte?²

Ungeteilte Zustimmung dazu war, man weiß es, von Anfang an nicht leicht und fällt in jüngster Zeit immer schwerer. Schon über Troeltsch' Feststellung fiel der Schatten der anderen Feststellung, daß die restlos historisch gewordene Anschauung die menschlichen Dinge in der Gegenwart, der sie sich doch verdankt, im Stich lasse: Sie löst alles Feste und Gültige in histo-

* Die erste Fassung dieses Aufsatzes wurde als Antrittsvorlesung im Fach Systematische Theologie am 11. Januar 1983 in Göttingen vorgetragen.

¹ Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede, in: *Schillers Werke*, Nationalausgabe XVII, Weimar 1970, 359–376, hier: 368.

² E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen/Leipzig 1902, 1.

risch Bedingtes und nur relativ Gültiges auf und zieht, wie W. Dilthey zugegeben hat, eine „furchtbare Anarchie des Denkens“ nach sich.³ Die Theologie zumal hatte mit der Verpflichtung auf die historische Methode anzuerkennen, daß alle ihre Gegenstände historisch bedingt und alle ihre Aussagen nur relativ gültig seien, genau wie die anderer „Weltanschauungen“ (wie man jetzt sagen mußte), substantielle Folgen: Die Prinzipien der historischen Methode, Kritik, Analogie und Korrelation aller geschichtlichen Erscheinungen, schlossen die dogmatischen Ansprüche des Christentums auf Absolutheit von vornherein aus.⁴ Die Alternative von *Historismus* und *Dogmatismus*, der sich die Theologie seither zu entwinden versucht, ist nur scheinbar dadurch entschärft worden, daß gewisse Voraussetzungen jener restlos historischen Anschauung der menschlichen Dinge inzwischen unsicher geworden sind. Konnte man zunächst noch glauben, daß die historische Relativierung aller Teilgebilde der Geschichte durch den Blick auf die Totalität der Geschichte ausgeglichen werden könne und darum nicht zur völligen Desorientierung der Erfahrung und des Verhaltens in der Gegenwart (einschließlich ihres christlichen Elements) führte, so ist seither eben der Blick auf eine solche Einheit und Ganzheit der Geschichte zunehmend fragwürdiger geworden. Der Verdacht wird immer stärker, daß der Bezug auf die Geschichte als den umfassenden, schlechthin allgemeinen Deutungsrahmen die Gegenwart nicht bloß nichts lehre, sondern überdies Voraussetzungen habe, die von den Erfahrungen der Gegenwart nicht mehr gedeckt würden und im Blick auf die Zukunft auch nicht länger festgehalten werden dürften. Diese Voraussetzungen erscheinen nun als der bürgerlichen *Neuzeit* eigentümliche; einer Neuzeit, die ihr Selbstbewußtsein und ihre Handlungsziele eben in der Vorstellung der einen, fortschreitenden, zielstrebig betriebenen Freiheitsgeschichte der Menschheit sowohl geäußert als auch begründet hat. Die Krise der neuzeitlichen Welt findet darum auch in der *Krise ‚ihrer‘ Geschichte*, ihres universalhistorischen Konzepts, ihrer Geschichtsphilosophien, beredten Niederschlag. Das Ende der historischen Projektionen der „Neuzeit“ nötigt daher wieder zur Frage, was Geschichte denn sei, was sie bedeute und weshalb und wie man sie begreifen müsse: Wozu noch Geschichte? Wozu noch Historie?⁵

Naheliegend könnte es jetzt erscheinen, das Dilemma der neuzeitlichen Theologie, zwischen Historismus und Dogmatismus eingespant zu sein, nun endlich durch den Abschied vom neuzeitlichen Konzept der Geschichte und damit auch von dem der Neuzeit aufzulösen. Und das umso leichter, als der Rat, sich aus dem geschichtlichen Bewußtsein zurückzuziehen, nicht nur gegeben, sondern vielerorts auch befolgt wird, aus wohlervogenen Gründen und auch aus unbestimmter Angst vor seiner Last (oder wenigstens der Last seiner Stoffe). Verlockend scheint nun die Rück-

³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VIII*, Tübingen/Leipzig 1931, 222.

⁴ E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898), in: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1924, 729–753. – W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauungslehre*, in: *Gesammelte Schriften VIII*, 73–118.

⁵ R. Koselleck, *Wozu noch Historie?*, in: *Historische Zeitschrift* 212, 1971, 5–23. – W. Oelmüller (Hg.), *Wozu noch Geschichte?* München 1977. – O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973.

kehr zur Frömmigkeit der *Natur*, deren immergleiche Rhythmen nur zu erleben, deren Gründe und Abgründe nur zu fühlen sind; faszinierend neuestens, schon wegen ihres Narzißmus, die Leidenschaft fürs *Mythische*, die aus der Geschichte, schon gar der aufklärerisch gemeinten und gemachten, als dem Nichtigen, ja Sündigen in die Unmittelbarkeit der Erfahrung so starker wie vielfältiger Lebensmächte abtaucht.⁶ Angesichts der gestelzten Rationalität so mancher emanzipatorischer Diskurse ist die Versuchung groß; ihr zu erliegen, kann sich eine Theologie nicht gestatten, die mit geschichtlich bestimmter Überlieferung zu tun hat.

Das theologische Dilemma im Umgang mit der Geschichte kann darum auch jetzt nicht dadurch aufgelöst werden, daß man einen angeblich äußeren Gegner mittels des Etiketts „Geschichtsphilosophie“ ächtet. Ich will vielmehr versuchen, erstens, auf die sozusagen verinnerlichte neuzeitliche Geschichtsphilosophie im theologischen Umgang mit der Geschichte hinzuweisen; zweitens, den theologischen und den geschichtsphilosophischen Geschichtsbegriff theologisch zu unterscheiden; und drittens, gewisse Kennzeichen eines theologischen Umgangs mit der Geschichte herauszustellen.

I

Inquisition ist ein böses Wort. Bevor ich es ein Stück weit zurücknehme (was zu seiner Zeit bereitwillig getan werden wird), scheint es mir nötig, zunächst mißtrauisch zu behaupten: Die zeitgenössische Theologie läßt sich in ihrem Umgang mit der Geschichte, aufs ganze gesehen, noch zu fraglos von der *neuzeitlichen Philosophie der Geschichte* leiten und, angesehen ihre Aufgabe in Sachen „Geschichte“, auch verleiten. Innerhalb der Theologie hat diese Geschichtsphilosophie schlimmere Folgen als in der übrigen Historie, die sich notfalls historistisch, ja positivistisch oder strukturalistisch zurücknehmen und immerhin versuchen kann, von der Geschichte lieber weniger zu erfahren, als sie nötigend und vergewaltigend befragen zu müssen. In der Theologie bleiben jedoch dogmatische Prämissen gültig, welche die Erklärungsansprüche des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs zu legitimieren scheinen, ja zu historischer Inquisition steigern – die Theologie kann sich dabei allenfalls der Gesellschaft von Philosophie quasi-theologischer Prätenten trösten.

1. Man mag die Sorge, daß die neuere Theologie neuzeitliche Geschichtsphilosophie zu ihrem Schaden in sich aufgenommen habe, mit der Erinnerung daran zu beruhigen suchen, daß diese doch selbst durch eine *theologische*, aus dem ihr vorausgehenden christlichen Geschichtsdenken überkommene *Mitgift* geprägt sei. In der Tat; aber der Zusammenhang zwischen den neuzeitlichen und den christlichen Begriffen von Zeit und Geschichte ist, wenig gesagt, vieldeutig, und er läßt sich höchst unterschiedlich auffassen.

⁶ Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und die Sehnsucht nach einer ‚Neuen Mythologie‘, vgl. *M. Frank*, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.

Man kann den *Zusammenhang* der beiden geschichtlichen Erscheinungen herausstellen und kann ihn gleichwohl völlig gegensätzlich beurteilen. Es läßt sich der philosophische Gedanke, daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugehe, mit dem theologischen Satz, daß die Welt von Gottes Vorsehung regiert werde, derart ineins setzen, daß die Geschichtsphilosophie als die neuzeitliche Wortführerin der christlichen Geschichtstheologie dasteht, deren heilsame Wahrheit in jener also bestehen bleibt; wo dagegen weniger der Nutzen als der Nachteil der Historie für das Leben empfunden und wo ihr lähmendes Übergewicht, ihre „angeborene Grauhaarigkeit“ ihrer Herkunft aus der Gerichtserwartung des Christentums zugerechnet wird, wo die Historiker darum als noch mittelalterlich, als „verkappte Theologen“ erscheinen, da können beide, Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie, ebenso ineins zurückgewiesen werden.⁷ Diese Ablehnung läßt sich mit der nur scheinbar freundlicheren Begründung noch verschärfen, daß die neuzeitliche Geschichtsphilosophie aus dem christlichen Glauben an die Erfüllung der Geschichte entsprungen sei und daß eine zielstrebig fortschreitende „Weltgeschichte“ ohne „Heilsgeschehen“ gar nicht gedacht und gewollt werden konnte: daß darum aber auch mit der inzwischen säkularisierten Eschatologie die säkulare Geschichtsphilosophie und die ihr zugehörige Praxis an ihr Ende gekommen sei. Zu bleiben scheint dann nur der Rückzug aus dem geschichtlichen Bewußtsein in die ewige Ordnung der Natur, der Welt als Kosmos.⁸

Man kann aber auch den *Unterschied* des neuzeitlichen und des älteren Geschichtsdenkens herausstellen und kann ihn wiederum völlig gegensätzlich beurteilen. Erklärt man das Eintreten dieses Unterschieds aus einem Prozeß der Säkularisierung, nämlich einer Umsetzung christlichen, zunächst im Glauben an Jesus Christus begründeten Denkens und Verhaltens in säkulares (als solches nicht mehr an den christlichen Glauben gebundenes) Denken und Verhalten, dann läßt sich die Entfremdung der neuzeitlichen Geschichte von ihrer christlichen Herkunft verstehen als eine Verweltlichung, die im Gefälle des christlichen Glaubens selber liegt; die weltliche Welt erscheint dann nicht nur als vom christlichen Glauben miterzeugt, sondern, gerade in ihrer vernünftig sich selbst bestimmenden Weltlichkeit, als die eigentlich angemessene Umwelt des christlichen, in seinem Gottesverhältnis nämlich nicht von der Welt umschlossenen Gewissens. Dieses *Säkularisierungstheorem*, wie es von Theologen, aber auch von Philosophen formuliert worden ist, muß allerdings den Tatbe-

⁷ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung, in: Werke in zwanzig Bänden XII, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, 20ff, bes. 25–29. – F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Werke in drei Bänden I, hg. v. K. Schlechta, München 1966, 209–285, hier: 260.

⁸ K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1947), Stuttgart 1953 u. ö.; mit entgegengesetzter Schlußfolgerung für die Gegenwart J. Taubes, Abendländische Eschatologie, Bern 1947. Zur Kritik vgl. J. Habermas, Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein (1963), in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1971, 116–140.

stand berücksichtigen, daß die neuzeitliche Welt sich in manchen Aspekten so eindeutig rational und säkular gar nicht darstellt. Vor allem im Blick auf die politische Theorie und Praxis der Neuzeit ist öfter darauf hingewiesen worden, daß die Säkularisierung durchaus auch neue politische Ansprüche in alte theologische Rechte eingesetzt habe und insofern eine Pseudomorphose des christlichen Glaubens darstelle. Und auch die Theologen konnten nicht eine einfache, gleichsam bestanderhaltende Metamorphose der christlichen Welt in die säkulare behaupten, sondern mußten, am dogmatischen Maß des christlichen Glaubens, Vorgänge legitimer „Säkularisierung“ von Erscheinungen eines illegitimen „Säkularismus“ unterscheiden.⁹ Spätestens jetzt muß das philosophische Interesse an der Unterscheidung des neuzeitlichen Selbstbewußtseins von dessen christlicher Vorgeschichte widersprechen. Die Annahme einer Umsetzung eigentlich religiöser Gehalte in säkulare sei ein historisches Modell der *Illegitimität*, mittels dessen die Theologie versuche, die seit der Aufklärung eingebüßte Geltung als von Rechts wegen weiterhin zu beanspruchendes Eigentum hinzustellen, den jetzigen Besitzer aber mit dem Vorwurf des Unrechts einer geschichtlichen Enteignung zu behängen: die emanzipatorischen Motive jener Säkularisierung zu disqualifizieren. Der hiergegen geführte Nachweis der „Legitimität der Neuzeit“ muß die theologische Vorgeschichte des epochalen Anspruchs der Neuzeit auf theoretische und praktische Autonomie keineswegs verdrängen, sondern kann im Gegenteil an eben dieser Vorgeschichte die Notwendigkeit der Selbstbehauptung, der trotz zu übernehmender Erblasten notwendigen Verselbständigung einer neuen gegenüber der alten Zeit zu zeigen versuchen.¹⁰

Erlaubt schon die Vieldeutigkeit des Zusammenhangs von neuzeitlichem und vorneuzeitlichem, christlichem Geschichtsdenken nicht, sich über eine möglicherweise geschichtsphilosophische Prävention der Theologie zu beruhigen, so erlaubt das noch weniger der nun freilich eindeutige Tatbestand, daß die Neuzeit einen neuen, eigentümlichen Begriff der Geschichte ausgebildet hat. Wie man nicht leugnen kann, daß eine „Philosophie der Geschichte“ erst im aufklärerischen 18. Jahrhundert gefordert (von Voltaire) und durchgeführt werden konnte (gewiß auch von aufklärten Theologen wie J. G. Herder), so läßt sich auch nicht daran vorbeisehen, daß erst in dieser Zeit der jetzt noch gebräuchliche Begriff der Geschichte entsteht; ein Begriff, in dem sich diese *neue Zeit* als solche auf den Begriff bringt. Jetzt erst, und im Deutschen tritt das auch semantisch zutage, wird der Ausdruck „die Geschichte“ gebildet, ein Kollektivsingulare, der die bislang nur in einer Vielzahl von Ereignissen und Erzählungen gegebenen „Geschichten“ (Geschichte der . . . , Geschichte des . . .) zu schlechthin einer Einheit zusammenfaßt; so daß „die Geschichte“ zum äußersten, umfassenden Bezugs- und Deutungsrahmen für alle einzelnen Geschichten wird: so daß jetzt, mit andern Worten, Geschichte immer nur aus Geschichte erklärt werden kann. Das semantisch und theoretisch Neue ist überdies et-

⁹ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. – C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft I*, Stuttgart 1964. – C. Schmitt, *Politische Theologie* (1922), 3. Aufl., Berlin 1979. – E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik* (1959), 3. Aufl., Salzburg/München 1977, bes. 192ff. Vgl. J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München/Paderborn 1983, 181ff.

¹⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966; vgl. W. Sparrn, Hans Blumenbergs Herausforderung der Theologie, in: *ThR* 49, 1984, 170–207.

was praktisch Neues, weil die nun unterstellte Einheit der Geschichte in der Einheit der „Menschheit“ als des Subjekts des Wissens von und des Subjekts des Handelns in allen möglichen Geschichten begründet ist; darum ist die Geschichte schlechthin eo ipso die Geschichte der *Menschheit*, nämlich die Geschichte ihrer Entwicklung, der Verwirklichung ihrer Bestimmung, der Arbeit an ihrem Fortschritt. Man kann sogar sagen, daß der Vorgang, der zum Begriff der Geschichte an sich führt, sich sozusagen selbst bewiese: Indem dieser Begriff eine neue Bedingung der Erkenntnis und eine neue Bedingung der Erfahrung von Geschichten zugleich formuliert (weshalb er ohnedies als eine Art transzendentaler Kategorie fungiert), macht er die Geschichte zum Subjekt und Objekt ihrer selbst; oder: Indem dieser Begriff einen neuen Horizont der Erinnerung und der Erwartung von Geschichten anzeigt und aufbaut, ist er zugleich Indikator und Faktor eines *neuen Erfahrungs- und Handlungsraumes*.¹¹ Von diesem neuzeitlichen, philosophischen Begriff der Geschichte ließe sich gewiß immer noch sagen, daß in ihm der vorneuzeitliche, theologische Begriff der Geschichte säkularisiert erscheine; nur daß säkularisieren hier soviel hieße wie theologisieren, weil jetzt die Geschichte die Figur ist, vor welcher der Mensch zu bestehen hat und die ihm das letzte Urteil spricht. Und dann müßte die neuzeitliche Geschichtsphilosophie für eine mißlingende Gestalt der doch autonom sich postulierenden Neuzeit, geradezu für die „Gegenneuzeit“ erklärt werden¹², was die Lage einer vielleicht geschichtsphilosophisch infizierten Theologie sicherlich auch nicht sorgloser macht.

2. Gegen die Sorge, die Theologie gehe allzu philosophisch mit der Geschichte um, läßt sich nun auch umgekehrt und nachdrücklich einwenden, daß die Zeiten doch längst vorbei seien, in denen die philosophische, gar idealistische Spekulation die theologische Deutung der Geschichte bestimmt habe; denn gerade aufgrund geschichtlicher Erfahrung sei es mit aller *historisch projizierten Metaphysik* vorbei. Ist darum schon sicher, daß der theologische Umgang mit der Geschichte nicht doch noch in gewichtigen Ansprüchen mit der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie übereinstimmt?

Der Blick sei nochmals auf das universalhistorische Konzept F. Schillers gelenkt, eine deutliche, doch eher kantisch nüchterne Formulierung der neuzeitlichen Philosophie der Geschichte. Um ihre Aufgabe, das Jetzt weltgeschichtlich zu erklären, lösen zu können, muß dieses Konzept (wenigstens) zweierlei leisten. Erstens muß der Universalhistoriker aus der Summe aller sicher überlieferten Begebenheiten diejenigen herausnehmen, welche für die neueste Lage der Menschheit bedeutsam erscheinen; das „Verhältniß eines historischen Datums zur *heutigen* Weltverfassung“ ist sein Kriterium. Seine Darstellung soll ja zeigen: „Unser *menschliches* Jahrhundert herbey zu führen haben sich – ohne es zu wissen oder zu erzielen – alle vorhergehenden Zeitalter angestrengt. Unser sind alle Schätze, welche Fleiß und Genie, Vernunft und Erfahrung im langen Alter der Welt heimgebracht haben.“ Das Urteil darüber, was die vergangenen Jahrhunderte an „Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit“ ausgebildet haben und was die Gegenwart, ihre Schuld abtragend, an die kommenden Jahrhunderte weitergeben sollte, ist dem *gegenwärtigen Jetzt* vor-

¹¹ R. Koselleck, „Neuzeit“. Zur Semantik moderner Geschichtsbegriffe (1977), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, 300–348; zur Begriffsgeschichte vgl. G. Scholtz, Art. Geschichte, Historie, in: HWPh III, Basel 1974, 345–398, bes. 352ff.

¹² O. Marquard, Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik V)*, München 1973, 241–250. – Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 13–33.

behalten. Die Gegenwart muß die barbarischen Überreste früherer Zeit als solche erkennen, der Vergangenheit zuweisen und aus der fortschreitenden Geschichte ausschließen; und sie kann es, weil sie sich selber als das „Zeitalter der Vernunft“ auszeichnet.¹³ Die universalhistorische Antwort auf die Frage, wie es von der rohen Vorzeit zur jetzigen Kultur kommen konnte, läßt sich zweitens nicht schon durch die Zusammenstellung überlieferter Daten geben, sondern erst dadurch, daß der philosophische Verstand des Historikers diese Bruchstücke zu einem übereinstimmenden, nämlich vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen kunstvoll verketet: So „erhebt er das Aggregat zum *System*“. Schiller verheimlicht nicht, daß die ohnehin zu unterstellende Analogie aller geschichtlichen Erscheinungen für die systematische Konzeption von Geschichte nicht ausreicht. Es ist vielmehr das vernünftige Bedürfnis nach Übereinstimmung, Regelmäßigkeit und planvoller Zielstrebigkeit, das jene Erhebung von der Erscheinung zum Gedanken fordert, das Bedürfnis nämlich, „alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren“.¹⁴ Der Universalhistoriker nimmt darum die erwünschte Harmonie der Wirklichkeit „aus sich selbst heraus, und verpflanzt sie ausser sich in die Ordnung der Dinge d. i. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und einteologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*“. Die Nachprüfung dieses Prinzips an den Erscheinungen ergibt, wie nicht anders zu erwarten, daß es durch viele Fakta bestätigt und durch ebensoviele widerlegt wird. Aber es fehlen ja viele Bindeglieder, und viele Ereignisse verraten noch nicht, was sie bedeuten; so erklärt Schiller „die Frage für *unentschieden*, und“ (wie er so inkonsequent wie konsequent hinzufügt) „diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung, und dem Herzen die größte Glückseligkeit anzubieten hat“.¹⁵

Zwei Leistungen werden dem die Geschichte begreifenden philosophischen Kopf also zugemutet: die Auszeichnung der *Gegenwart* als des fortgeschrittensten Punktes in der Geschichte und die systematische Konstruktion der *Einheit* der Geschichte aus dem Bedürfnis, aber auch aus dem Vermögen des in ihr lebenden Menschen. Die theologischen Probleme dieser Anforderungen beginnen schon in Schillers Darlegung, die unterstellt, daß seinen Hörern daran gelegen sei zu wissen, was alles geschehen sein mußte, „wenn wir uns als protestantische Christen hier versammeln sollten“. Der universalhistorische Begriff der Geschichte, der erst in den spätesten Zeiten zu erwarten steht, aber ein schlechthin allgemeiner Begriff ist, tut sich mit dem Christentum offenbar schwer, weil er es entweder, als allgemeines Phänomen, zum gegenwärtigen Stand der Weltgeschichte rechnen und seiner Ursprungszeit entziehen oder aber, als bloß besonderes, begrenztes Phänomen, in die weltgeschichtliche Vergangenheit zurückschieben muß. Schiller wählt die erstere Möglichkeit und sieht das Christentum mit dem aufgeklärten Zeitalter aufs genaueste verbunden, in seiner Entstehungszeit aber eigentümlich „isolirt“ dastehen.¹⁶ Freilich haben schon nicht wenige der aufgeklärten Zeitgenossen die letztere Möglichkeit gewählt und haben das Christentum, als von Offenbarung und Überlieferung abhängiges, einer früheren Epoche der Weltgeschichte zugeschrieben. Im günstigen Fall wurde sie mittels der Vorstel-

¹³ F. Schiller, 371. 375f. 366.

¹⁴ A.a.O. 373.

¹⁵ A.a.O. 374. Vgl. P. Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie. Zu Schillers Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), 377–410.

¹⁶ F. Schiller, 369, 372.

lung einer „Erziehung des Menschengeschlechtes“ mit dem Zeitalter der Vernunft verknüpft, wie von G. E. Lessing wenige Jahre zuvor (1780), im ungünstigen Fall, unter der Voraussetzung der Vervollkommnung des Menschengeschlechts allein durch sich selbst, vom wissenschaftlichen Zeitalter als zu vergessende Vergangenheit abgetrennt, wie wenige Jahre später im „Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes“ des Marquis de Condorcet (1793).¹⁷

3. Die Zuordnung des historischen Wissens vom Christentum und des dogmatischen Anspruches des Christentums ist freilich, wie sattsam bekannt, ein Problem der neuzeitlichen Theologie selbst. Daß die *historische* und die *dogmatische Theologie* seither immer wieder die jeweils andere Disziplin in sich (und den eigenen Bedürfnissen gemäß) wiederholen und mit einer gleichsam privaten Dogmatik bzw. Historie verdoppeln, schon dies weckt den Argwohn, daß die Theologie den *Erklärungsanspruch* der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie übernommen haben könnte. Sie hat ihn übernommen, wo sie den jetzt lebenden und handelnden Menschen ihre weltgeschichtliche Stellung erklären und ihnen ihre Möglichkeiten oder Verpflichtungen für die zukünftige Geschichte anweisen will. Eine solche, gleichermaßen theoretische wie praktische Orientierung war die Absicht nicht nur idealistischer, sondern auch materialistischer und sogar positivistischer Geschichtsbegriffe; und dieser Absicht können ebensogut solche Theologien folgen, denen Geschichte vor allem die erinnerte Vergangenheit bedeutet, wie solche, denen die Geschichte sich im Licht der verheißenen und erwarteten Zukunft zur sinnvollen Einheit fügt. Nicht nur metaphysisch klingende, sondern auch entschieden antimetaphysisch auftretende Entwürfe verfahren geschichtsphilosophisch, wenn sie, um das Jetzt weltgeschichtlich zu erklären, den Anforderungen der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie genügen: die Gegenwart als den fortgeschrittensten Punkt der Weltgeschichte auszuzeichnen und die Einheit dieser Weltgeschichtesystematisch zu konstruieren. Es gibt Anzeichen eines solchen geschichtsphilosophischen Umgangs mit der Geschichte in der Theologie. Eines ist die Fraglosigkeit von Fragen der Art: Was können wir (von der geschichtlichen Überlieferung) noch übernehmen? Ein weiteres ist die Fraglosigkeit von Fragen der Art: Was (von den überlieferten Ereignissen) war geschichtlich sinnvoll? Die eine Art zu fragen folgt einem Zwang zur *Entmythologisierung*, die andere einem Zwang zur *Theodizee*, und beide Zwänge verkehren die Frage nach der Geschichte zur historischen Inquisition.

Regelrechte *Theodizeen*, wie sie das neuzeitliche Denken zwischen G. W. Leibniz und G. W. F. Hegel sich zur Aufgabe gemacht hat, treten in der protestantischen Theologie freilich schon lange nicht mehr auf; die dogmenhistorische Auseinandersetzung mit ihnen läuft sozusagen pflichtmä-

¹⁷ G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780), in: Werke VIII, hg. v. H. G. Göpfert, München 1979, 489–510, bes. §§ 4, 36, 51, 77ff. – M. J. A. de Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (1793/95), hg. v. W. Alff, Frankfurt a. M. 1976.

big auf die Kritik ihres falschen Erklärungsanspruches hinaus. Dennoch spielt die Forderung einer Rechtfertigung des Faktischen bzw. seines Urhebers vor einer dazu berechtigten Instanz nach wie vor eine bedeutende theologische Rolle; sogar eine entscheidende, wo etwa die eschatologische Metapher des Gerichts, namens der antizipierenden Hoffnung des Heils, in eine universalhistorische Kategorie umgewandelt ist. Denn dann wird das philosophische Diktum Schillers und Hegels, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, in ein theologisches Recht eingesetzt; und was Leibniz und Kant einst den Gerichtshof der Vernunft nannten, vor dem der unbefriedigende Lauf der Welt anhängig gemacht werden müsse, gilt im entscheidenden Punkt erneut: daß Ankläger und Richter ein und dieselbe Person sind.¹⁸ Gewiß, das ist hier die fromme, durch göttliche Offenbarung belehrte Vernunft; aber das macht es umso leichter, die Gegenwart als Standpunkt auszuzeichnen und von hier aus die Einheit der Geschichte zu postulieren. Die eschatologische Legitimation der historischen und praktischen Vernunft zieht, wie die zeitgenössische Welt, so auch die vergangene Geschichte unter dem Blickwinkel des zu fordernden endzeitlichen Sinns der Geschichte, einer zu fordernden Theodizee also, vor ihr Tribunal. Das fällt nur deshalb nicht allzu sehr aus dem Rahmen, weil zwar nicht substantiell, wohl aber funktional die Theodizee als Erklärungsforderung die Kritik am Idealismus überlebt hat. Die Aufgabe, die etwa J. G. Droysen einer nachhegelschen Historik gestellt hat, ja noch die philosophische Begründung des *amor fati*, der F. Nietzsche zufolge die sinnlose Geschichte aufzehren soll, bezeichnen sich noch geradezu als Theodizee.¹⁹ Noch leichter kann die idealismuskritische Theologie ihre Rede von Gott, vom Gott der Geschichte nämlich, in die Funktion einer Theodizee einrücken, und wenn nicht mehr in die einer theoretisch-legitimen, dann doch in die einer praktisch-revolutionären.²⁰

Regelrechte *Entmythologisierung* gibt es erst in neuester Zeit, wenn man darunter jenes Instrument der existentialen Interpretation der Bibel versteht, das R. Bultmann im Jahr 1941 der Theologie in die Hand geben woll-

¹⁸ G. W. F. Hegel, 33ff. 52f. 539f. 559. – G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710), bes. §§ 3–6, in: *Die philosophischen Schriften VI*, hg. v. C. J. Gerhardt, Berlin 1885, 103ff. – I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1774), in: *Werke in sechs Bänden VI*, hg. v. W. Weischedel, 3. Aufl., Darmstadt 1975, 103–124, hier: 105. Vgl. W. Sparr, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem* (TB 67), München 1980.

¹⁹ J. G. Droysen, *Grundriß der Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (1858), hg. v. R. Hübner, 6. Aufl., Darmstadt 1971, 341. – F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in: *Werke in drei Bänden III*, 625–627.

²⁰ Vgl. J. Moltmann: *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage* (1968), in: ders., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 36–56. – Daß diese theologische Idealismuskritik noch zum Idealismus gehört, der seine Autonomiethese, einen methodischen Atheismus, gerade im Dienste einer radikalen Theodizee formuliert, zeigt O. Marquard, *Idealismus und Theodizee* (1965), in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 52–65. 167–178.

te, um sie für ihre neuzeitliche Lage und Aufgabe auszurüsten. Doch ist das Programm der Kritik aller nicht „historischen“ Elemente der biblischen Tradition als „mythische“ ja schon in D. F. Strauß' „Das Leben Jesu“ von 1835 formuliert worden; und schon hier wird der historischen Kritik, die J. S. Semler in den biblischen Kanon eingeführt hatte, statt des zunächst unterstellten ahistorischen Maßstabs einer moralischen Religion ein selber historischer Maßstab zugeordnet: die religiöse Indifferenz aller geschichtlichen Erscheinungen von Religion. Wenn es nicht die „Art der Idee“, der christlichen Idee des Gottmenschen, ist, „sich in ein Individuum auszuschütten“, so darf alle geschichtliche Überlieferung, die anderes sagt, und eben dies ist das historisch zu kritisierende Mythische, im Feuer dieser Kritik ruhig verbrennen.²¹ Die Nötigung, das Besondere und Fremde der geschichtlichen Erscheinungen vor das Tribunal einer solchen Idee zu ziehen, folgt nicht erst aus dem Zerfall der dialektischen Synthese von Idee und Erscheinung, sondern gehört zu dieser Synthese und ihrem universalhistorischen Konzept selbst. Der Trieb, alles Zufällige und Fremde der Geschichte der eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren, ist als solcher schon der Trieb, es am Maß der Notwendigkeit und Eigenheit der anverwandlenden Vernunft zu „entfernen“. In Kritik und Konstruktion setzt sich die Überzeugung durch, daß Geschichtswahrheiten „zufällige“ und für „notwendige Vernunftwahrheiten“ daher beweiskräftig seien – auch für Glaubenswahrheiten, wenn diese nicht auf dem Stand bloß historischer Religion bleiben, sondern, als absolute, „selig“ machen sollen.²² Aus dieser geschichtsphilosophischen Prämisse bezieht auch eine historische Kritik ihr Recht, die, wie die Straußsche, ihre Herrschaft über die Geschichte nur bewahrheiten kann, indem sie bloß ex negativo einen völlig ungeschichtlichen Begriff des Mythos gewalttätig zur Geltung bringt. Nicht zuletzt an dem unzulänglichen Verständnis des Mythischen auch im Entmythologisierungsprogramm unseres Jahrhunderts²³ zeigt sich, daß der neuzeitliche Begriff von Geschichte hier unbefragt gültig geblieben ist, obwohl christliche Dogmatik und kritische Historie gerade verknüpft werden sollen.

Die Zwänge der Theodizee und der Entmythologisierung überantworten die Geschichten, die sich in die eine, auf das eschatologisch qualifizierte

²¹ D. F. Strauß, *Das Leben Jesu* II, Tübingen/Stuttgart 1835/36, 734f. Vgl. F. W. Graf, *Kritik und Pseudospekulation*. David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit, München 1982, bes. 218ff, 574ff.

²² G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. J. Hoffmeister, 5. Aufl., Hamburg 1955, 28f. – G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in: *Werke* VIII, 9–14, hier: 12. – J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), hg. v. H. Scholz, Berlin 1912, 199.

²³ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1948, 15ff. – G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*, in: *ThR* 29, 1963, 33–141. – W. Pannenberg, *Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, in: *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik IV)*, hg. v. M. Fuhrmann, München 1971, 473–525; wieder abgedruckt in: *ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen 1980, 13–65.

Jetzt hin zulaufende und fortschreitende Geschichte nicht einfügen, dem Vergessen, ja schließen sie, als zeitbedingt Äußerliches, aus der religiösen Kommunikation aus (und sie schließen das nicht für diese eine Geschichte arbeitende Handeln aus der moralischen Kommunikation aus – seine Träger mögen bestenfalls als Rückständige belehrt werden und müssen schlimmstenfalls als böswillige Feinde dessen, was so offensichtlich an der Zeit ist, namhaft gemacht werden). Auf den *Absolutismus der Gegenwart*, der sich in Kritik und Konstruktion der Geschichte bemächtigt, war das böse Wort von der Inquisition gemünzt.

II

Das Mißtrauen gegenüber einer möglicherweise geschichtsphilosophisch verfahrenen Theologie findet nun allerdings seine Grenze an dem Tatbestand, daß der *christliche Glaube* seiner Herkunft und seinem Bestand nach nicht nur auf geschichtliche Überlieferung, sondern auf die Geschichte schlechthin sich bezieht. Daß der *Begriff* der Geschichte schlechthin ein eigentümlich neuzeitlicher ist, macht nicht ungeschehen, daß die theologische Tradition ihrerseits einen eigentümlichen Begriff der *einen*, alle Ereignisse und Erzählungen zusammenfassenden *Geschichte* ausgebildet hat. Den Unterschied beider Geschichtsbegriffe theologisch identifizieren zu können, ist eine wesentliche Bedingung für einen authentisch theologischen Umgang mit der Geschichte.

1. Bekanntlich hat der Glaube an die Herkunft aus der göttlichen Erwählung und an die zukünftige Erfüllung der sich darauf beziehenden Verheißungen schon im alten Israel sich nicht nur als Erfahrung einer Geschichte ausgesprochen, sondern hat diese Erfahrung in der *Geschichtsschreibung* sowohl als auch in der *Weissagung* auf „alle Völker“ und „alle Geschlechter“ bezogen. Was darin noch partikularistisch blieb, wurde im christlichen Glauben universalisiert: Der in Jesus Christus menschengewordene Gott spannte alle Menschen in die Zeit zwischen der Erschaffung des ersten und der Erscheinung dieses zweiten und letzten Menschen zusammen. Weil er dies in der Geschichte selbst tat, ihr Ziel vorwegnehmend und damit den Unterschied von alt und neu in eine Erfahrung zusammenziehend, wurde es nötig, die Einheit einer zwischen Anfang und Ende sich bewegenden Geschichte anzunehmen: die eine Geschichte der Menschheit.²⁴ Insofern der Glaube an Jesus Christus als den „neuen Adam“ dem natürlichen Zusammenhang aller Menschen eine zeitliche Erstreckung verlieh,

²⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, 4. Aufl., München 1962, 117ff. – W. Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 307–323. Trotz hegelianischer Überlastung sollte man das Wort „Begriff“ in seinem einfachen Sinn nicht verloren geben; darum spreche ich von einem theologischen Begriff der Geschichte, obwohl ich die dringlichen Warnungen des Exegeten vor der „gnadenlosen Einseitigkeit“ im Ohr habe, mit der Systematiker alles als „Geschichte“ auslegen und dies im Alten und Neuen Testament gefordert sehen wollen; vgl. L. Perliitt, *Auslegung der Schrift – Auslegung der Welt*, in: *Europäische Theologie. Versuch einer Ortsbestimmung*, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1980, 27–71, bes. 30ff. 42ff.

gehörte zur christlichen Theologie von Anfang an, die Welt als Geschichte aufzufassen. Seit den ersten Reflexionen des Paulus zur Sache (1Kor 15,45f, Röm 1,17ff; 9–11) über Augustinus' *De civitate Dei* bis zur letzten großen Geschichtstheologie des 17. Jahrhunderts, dem *Discours sur l'histoire universelle* Bossuets, hat sie einen spezifisch christlichen Begriff der Geschichte ausgearbeitet, der etwa besagt: Die Ereignisse der Welt nehmen einen zielgerichteten Verlauf; in ihrem Verlauf bilden sie eine Einheit; diese Einheit stellt die Geschichte der Menschheit dar; diese „Geschichte selbst“ oder „Ordnung der Zeiten“ wie schon Augustinus sagt²⁵, ist ein Werk der Vorsehung und Weltregierung Gottes.

Nicht zufällig ist es, daß dieser christliche Geschichtsbegriff, anders als der neuzeitliche, sich nicht semantisch fixiert hat (älter sogar als der Ausdruck der *historia ipsa* sind die Bilder der *oeconomia* und der *via*), denn ein und dieselbe Geschichte ist zugleich das Heilshandeln Gottes und der Heilsweg des Menschen. Eben dies ist im neuzeitlichen Begriff der Geschichte ausgeschlossen, so viele andere Merkmale des christlichen Geschichtsbegriffes in ihm fortleben mögen. Hier hat die Einheit der Geschichte ihren Grund in der Einheit der Menschheit als ihres theoretischen und praktischen Subjekts. Im christlichen Begriff ist die Geschichte zwar auch gleichumfänglich mit der Menschheit, aber nicht weil die Menschheit ihre natürliche Grundlage wäre, sondern weil sie ihr Inhalt ist, und nicht weil sie das Handlungssubjekt wäre, sondern weil sie das Referenzsubjekt der Geschichte darstellt.²⁶ Hier läßt sich die Geschichte nicht systematisch und teleologisch konstruieren; denn *post Christum* ist es überholt, irgendein Jetzt als Maß und Bürge des Fortschritts der Geschichte auf ihr Ziel hin auszuzeichnen und eine Voraussage über diesen Fortschritt anzustellen. Daß die Einheit aller menschlichen Geschichten nur eine *geglaubte* ist, tritt allerdings seinerseits als ein Wissen auf; jedoch nur als ein in der Geschichte entstandenes und gegebenes Wissen, das sich dem Glauben an Gottes Handeln in der Geschichte und im besonderen in der Geschichte Jesu Christi gegenüber nicht verselbständigen kann. Das im christlichen Glauben gegebene Wissen der Geschichte hat daher, um es in der neuzeitlichen Antithese selbst zu formulieren, seinerseits den Rang bloß einer „zufälligen Geschichtswahrheit“.

Im Blick auf das Subjekt der Geschichte ist der Gegensatz des überlieferten zum neuzeitlichen Begriff der Geschichte vollständig. Es dürfte sogar noch zu vermittelnd sein, wenn man theologischerseits von *Gott* als dem *Subjekt* der Geschichte spricht. Denn die einheitstiftende Leistung des „Subjekts“, in seinem neuzeitlichen Sinn genommen, ist eine ausschließliche; wogegen *Gott*, dem christlichen Glauben zufolge, allerdings die Einheit der Geschichte stiftet, zugleich aber in der Geschichte in vielen, uneinheitlichen Handlungen der Menschen mithandelt, so daß die Einheit des göttlichen Handelns in der Geschichte auch vom Glauben an Gottes Providenz nicht gewußt wird. Er kann im Blick auf die Geschichte nur von „*Gott*“ als einem unruhigen, sich selbst widerstreitenden, als solchen also verborgenen Täter sprechen.²⁷ Da der theologische Begriff der Geschichte

²⁵ A. Augustinus, *De doctrina Christiana* II, 28, 44 (*historia ipsa, ordo temporum*). – *Ders.*, *De civitate Dei* V, 11; X, 32; XII, 28; XIV, 15.

²⁶ Vgl. W. Pannenberg, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 478–490, bes. 481f.

²⁷ M. Luther, *De servo arbitrio* (1525), in: WA 18, 600–787, hier: 710f. Vgl. R. Schwarz, *Die Wahrheit der Geschichte im Verständnis der Wittenberger Reformation*, in: ZThK 76, 1979, 159–190.

keine Ausschließlichkeit des göttlichen und des menschlichen Handelns kennt, ist das Vico-Axiom, konkret verstanden, durchaus noch ein theologisches: Menschen machen *Geschichten*, aber schon nicht die *Epoche*, erst recht nicht die *Geschichte*. Weil dem theologischen Begriff der Geschichte, wegen des selber geschichtlichen Gesichtspunkts des christlichen Glaubens, die geschichtsphilosophische „Totalität der Gesichtspunkte“ unerschwinglich bleibt, erbringt er keine, weder theoretische noch praktische Theodizee. Aber genau weil er nicht für ein listig-vernünftiges Subjekt der Geschichte geradestehen muß, erlaubt er die leidenschaftlich-unvernünftige *Klage* über den Gang der Geschichte und das leidenschaftlich-vernünftige *Handeln* in der Geschichte.²⁸

2. Natürlich ist es nutzlos, den Geschichtsbegriff der theologischen Tradition als den richtigen dem der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie als dem falschen entgegensetzen. Vielmehr muß der christlichen Theologie daran gelegen sein zu klären, wie sie in die Formierung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie verwickelt war und wie sie jetzt von den Problemen und Aporien betroffen ist, die diese und ihr eigener geschichtsphilosophischer Umgang mit der Geschichte erzeugt hat. Denn ein *Abschied von der Geschichtsphilosophie* kann für die Theologie nicht bedeuten, zugleich den Erkenntnisanspruch des eigenen Begriffs der Geschichte aufzugeben.

Das dürfte aber schon der Fall sein, wenn man die gegenständliche, in Raum und Zeit sich erstreckende Geschichte aus dem theologischen Begriff der Geschichte ausblendet und sich auf die *Geschichtlichkeit* der menschlichen Existenz beschränkt. Denn die reine Innerlichkeit eines solchen Existenzials macht nicht bloß die äußere Geschichte gleichgültig, sondern hebt auch die innere Geschichte der Existenz in die Punktualität des Existierens auf. Die Präsenz der zeitlichen Erstreckung in jedem Jetzt von Existenz kann zwar existenziell verschieden sein, uneigentlich oder eigentlich, aber sie verändert sich nicht mit der Zeit. Die an sich geschichtslose Subjektivität wird von der geschichtlichen Objektivität darum nicht innerlich betroffen (außer vom Daß einer solchen), kann aber mit ihr auch nur äußerlich umgehen; was nachlässig oder gewalttätig ausfallen, aber auch in die Unterwerfung unter die Gewalt einer geschichtlichen Stunde umschlagen kann. Denn die geschichtsphilosophische Annahme der Einheit der Geschichte bleibt im Begriff der Geschichtlichkeit erhalten in der quasi-eschatologischen Annahme des Seins zum Tod, welches das Ganzsein des Daseins verbürgt. Insbesondere hinsichtlich der daraus folgenden Auffassung der Schicksalhaftigkeit von Existenz ist es nicht

²⁸ *Giambattista Vico*, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (1744), übers. v. E. Auerbach, Reinbek 1966, bes. 51f. 57f. – G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 33, 105. Zur theologischen Funktion der „sprachlichen Form“ des Umgangs mit der Geschichte, etwa der Klage, des Lobpreises usw., i. U. zur leidenschaftslosen Stille der Erkenntnis durch den „Begriff“ i. S. Hegels vgl. O. Bayer, Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte, in: Verifikationen, FS G. Ebeling, hg. v. E. Jüngel u. a., Tübingen 1982, 341–361, bes. 347.

abwegig zu vermuten, daß der Geschichtsbegriff der Geschichtlichkeit nicht anders als sein positivistisches Gegenteil (das die Geschichte auf den Fortschritt von Wissenschaft und Technik beschränkt) noch eine Schwundstufe der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie darstellt.²⁹ Freilich ist die theologische Kritik am existentialontologischen oder überhaupt personalistischen Begriff der Geschichtlichkeit gelegentlich zu einer weitgehenden Restitution der Geschichtsphilosophie in der Theologie übergegangen, wenn auch nicht in deren idealistischen, sondern in ihrer historisch-materialistischen Fassung. Dagegen kann man zwar namens einer Hermeneutik Einspruch erheben, welche die Geschichte als ein sprachliches Überlieferungsgeschehen auffaßt, dem sich das verstehende Subjekt einfügt und darin als dieser Geschichte gehörend verstehen lernt. Ob es dieser Hermeneutik selber gelingt, die angenommene Möglichkeit der Verschmelzung abständiger geschichtlicher Horizonte im sprachlichen Verstehen, ihre hermeneutische Ontologie also abzulösen von der geschichtsphilosophischen Annahme der Einheit der Geschichte, das kann mit dem Hinweis darauf wiederum bezweifelt werden, daß die anthropologische Struktur der „Sprachlichkeit“ und der „Grundsituation“ gegen geschichtliche Situationen indifferent sei.³⁰

Der theologische Erkenntnisanspruch auf die Geschichte wird aber auch dann unterschritten, wenn man umgekehrt zwar eine auch in Raum und Zeit sich erstreckende, von der menschlichen Geschichte aber abgetrennte *Heilsgeschichte* annimmt, deren freilich schmale Linie, vom historischen Standpunkt aus gesehen nur wenige Ereignisse willkürlich verknüpfend, doch als göttliche Ereignisfolge durch Gottes Plan und durch die hierzu gehörige biblische Offenbarung konstituiert würde.³¹ Ein authentischer Begriff der Geschichte ist dies schon insofern nicht, als sich die gemeinte Objektivität des Glaubensinhaltes einer subjektiven Glaubensentscheidung verdankt, die erst neuzeitlich möglich ist: der supranaturalistischen Antithese gegen den Naturalismus des Historischen. Auf diesen Naturalismus festgelegt bleibt aber auch die quasi-supranaturalistische Auffassung der Geschichte als *Unheilsgeschichte*, als das Kontinuum bloß einer einzigen Katastrophe, auf die, W. Benjamin zufolge, der Engel der Geschichte, durch den Sturm des Fortschritts vom Paradies weggetrieben, nicht vorwärts-, sondern zurückblickt. Das dementiert seinerseits jede menschliche Bedeutung der Geschichte, weil es geschichtliche Verschie-

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 11. Aufl., Tübingen 1967, §§ 72–77, bes. § 74. – R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, 2. Aufl., Tübingen 1964. Vgl. O. Marquard, *Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 463–469. – L. von Renthe-Fink, *Art. Geschichtlichkeit*, HWPPh III, Basel 1974, 404–408.

³⁰ W. Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*, in: ThLZ 87, 1962, 7–16; mit Bezug auf G. Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in: ZThK 57, 1960, 318–356 (wieder abgedruckt in: ders., *Wort und Glaube II*, Tübingen 1969, 1–55). – G. Sauter, *Erwartung und Erfahrung*, München 1972, 283–308, bes. 287ff.

³¹ O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965; vgl. dazu W. Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 315ff.

denheit in das Immergleiche des Leidens aufhebt; wenn die Hoffnung auf eine messianische Stilllegung des Geschehens, auf eine revolutionäre Chance der Wende verblaßt, bleibt nur wieder der geschichtsphilosophische Satz, daß das Ganze das Unwahre sei.³²

3. Den Abstand zwischen dem *theologischen Geschichtsbegriff* und der *neuzeitlichen Geschichtsphilosophie* auszumessen verlangt vielmehr, die Allgemeinheit des theologischen Begriffs „die Geschichte“ an der Besonderheit dessen zu bewahrheiten, was sich die Neuzeit in ihrem Begriff „die Geschichte“ zuspricht. Selbstverständlich ist der theologische Geschichtsbegriff seinerseits eine *besondere* geschichtliche Erscheinung, und er beruft sich auf bestimmte Erfahrungen in der Geschichte; aber in diesen Erfahrungen selber liegt der Anspruch auf die Überschreitung ihrer geschichtlichen Besonderheit, ein Anspruch, der sich schließlich in geschichtlichen *Allgemeinbegriffen* anmeldet. Dieser Anspruch wendet nach außen, daß jene besonderen Erfahrungen in der Geschichte nicht nur geschichtlich bedingt sind, sondern innerlich, in sich selber Geschichte begreifen und begründen. Denn der christliche Glaube, der sich der Taten und Worte Gottes erinnert und die Zukunft Christi erwartet, enthält in sich notwendigerweise *erinnerte Vergangenheit* und *erwartete Zukunft*, bezieht sie aufeinander und tut das relativ zur *äußeren Geschichte*: einerseits die bis jetzt gemachte Erfahrung verinnerlichend und begreifend, andererseits ab jetzt erneut Erfahrung ermöglichend und tätigend. Als menschliche Erfahrung betrachtet, steht der christliche Glaube mit der Geschichte also in einem wechselseitigen Begründungsverhältnis. Die Allgemeinheit des theologischen Begriffs der Geschichte ist darum eine *anthropologische*; freilich nicht die Allgemeinheit der Gattung „Menschheit“, die sich durch die Geschichte selbst erzeugte, aber auch nicht die Allgemeinheit einer menschlichen „Natur“, deren ewige Selbigkeit von einer Geschichte nicht betroffen würde.³³ Es ist vielmehr die mögliche Allgemeinheit der *Geschichtlichkeit der Erfahrung*, auf die sich die christliche Theologie bezieht. „Geschichtlichkeit“ ist nun allerdings nicht mehr verstanden als die innerlich geschichtslose Struktur eines Sein-von oder Sein-zu, aber auch nicht verstanden als die äußerlich anstoßende Kausation jeder menschlichen Erfahrung, sondern als die innere, mit dem äußeren Geschichtsverlauf in Wechselwirkung stehende und sich darum mit der Geschichte auch selber verändernde, sozusagen geschichtsvolle Be-

³² W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte (1940), in: ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78–94, bes. Thesen 9, 16f. – Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1973, 57. Der Streit, ob Benjamins Thesen historisch-materialistisch oder theologisch gemeint seien, ist im Blick auf ihre messianische, nicht christologische Konzeption gegenstandslos; vgl. R. S. Zons, Walter Benjamins ‚Thesen über den Begriff der Geschichte‘, in: ZphF 34, 1980, 361–384. – C.-F. Geyer, Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie, Darmstadt 1980, bes. 131ff.

³³ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 472ff.

stimmtheit jedes Jetzt von Erfahrung. Einen solchen, auf die geschichtliche Verfassung des Menschen bezogenen anthropologischen Begriff der Zeit und der Geschichte hat die christliche Theologie jedesmal ausgebildet, wo sie überhaupt den Weg des Menschen zwischen dem ersten und dem zweiten Adam reflektierte und sich selbst auf diesem Weg situierte. Spätestens die augustinische Analyse der Verschränkung der Zeiten in der Gleichzeitigkeit von *memoria*, *contuitus* und *expectatio* im Jetzt der Erfahrung hat den christlichen Glauben als Wissen der Zeit und der Geschichte ausgelegt.³⁴

Die Bewahrheitung der möglichen Allgemeinheit des theologischen Geschichtsbegriffes an der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie erfordert allerdings auch, den in deren Geschichtsbegriff formulierten Selbstanspruch als geschichtlich *besonderen* zu betrachten; erfordert also, den neuzeitlichen Geschichtsbegriff nicht wieder auf sich selbst anzuwenden oder, m. a. W., nicht geschichtsphilosophisch zu prinzipialisieren. Die „Neuzeit“ derart in ihrer geschichtlichen Positivität wahrzunehmen, bedeutet jedoch nicht, ihre Besonderheit der Herrschaft des angenommenen Allgemeinen einfach unterzuordnen. Die in der Perspektive des theologischen Geschichtsbegriffes gestellte Frage nach der eigentümlichen Geschichtlichkeit von Erfahrung in der Neuzeit verdrängt den Anspruch der Neuzeit auf sich selbst als neue Zeit keineswegs; sie nimmt vielmehr den neuzeitlichen *Begriff* der Geschichte als Moment der Geschichtlichkeit der neuzeitlichen *Erfahrung* selbst. Deshalb braucht sie der Neuzeit ihre christliche Vorgeschichte nicht als Last aufzulegen, die man ihr, fragt man nach ihrem Begriff „der Geschichte“, getätigt von „der Menschheit“, sonst aufbürdet; sie verlangt von ihrem Geschichtsbegriff nicht, sich als Säkularisat des theologischen Begriffs der Geschichte zu definieren und, als dessen Folgelast, ein Subjekt der Geschichte immer nur quasi-theologisch definieren zu können. Die Frage nach dem neuen Erfahrungsraum, den der neuzeitliche Geschichtsbegriff eröffnet und bezeichnet, gibt aber zugleich die Möglichkeit, seinen Absolutismus zu relativieren. Denn sie fragt durch die Einheit der *Geschichte*, wie sie die Neuzeit fordert und herstellt, zu der Vielfalt der früher (und vielleicht auch noch neuzeitlich) geschehen und überlieferten *Geschichten* hindurch, und sie behandelt diese Geschichten mit jener einen Geschichte in der Annahme gleichrangig, daß hier wie dort nach der jeweiligen Geschichtlichkeit der sonst so verschiedenen Erfahrungszeiten und -räume gefragt werden könne: der neuzeitliche Umgang mit der Geschichte wird in eine lange *Erfahrungsgeschichte* eingezeichnet. Diese Erfahrungsgeschichte ist in theologischer Perspektive die Geschichte Gottes mit den Menschen *sub specie Christi*, in philosophischer Perspektive die Geschichte der menschlichen *Religion*: die Geschichte der Frage nach dem *Heil*, der Bilder dafür und der Veranstaltungen um seinetwillen.³⁵

³⁴ A. Augustinus, Confessiones XI, 14–20; vgl. P. Brunner, Zeit- und Geschichtsauffassung bei Augustin, in: ZThK 14, 1933, 1–25.

³⁵ Vgl. O. Bayer, 354–359.

Das theologische Interesse an einem erfahrungsgeschichtlichen Vergleich der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie und des theologischen Geschichtsbegriffs liegt auf der Hand. Nur ein solcher Vergleich läßt die Verschiedenheit beider begreifen und setzt instand, den neuzeitlichen Umgang mit der Geschichte, statt ihn abstrakt zu denunzieren, konkret zu kritisieren; und ohne das ist die mögliche geschichtsphilosophische Präention des Umgangs mit der Geschichte in der Theologie selbst nicht zu korrigieren. Die theologische Kompetenz zu einem solchen erfahrungsgeschichtlichen Vergleich ist seitens der Theologie selbst eine *quaestio juris* des Wissens der Zeit und der Geschichte, das der christliche Glaube als solcher enthält. Es kann der Theologie nicht gleichgültig sein, wenn das über lange Zeit stetige Gefälle von Erinnerung und Erwartung in Bewegung gerät und sich beschleunigt; wenn die Erwartungen für die Zukunft sich von der bislang erinnerten Vergangenheit, als der Instanz erfüllbarer oder enttäuschbarer Erwartung, abkehren und einen neuen Horizont der Erfahrung und des Handelns aufbauen; wenn dieser Horizont sich, mittels historischer Kritik und Konstruktion, „die Geschichte“ zuordnet und sich, als Instanz zu pflegender oder abzuschneidender Erinnerung, seine Vergangenheit gibt. Ob es der theologischen Erfahrungsgeschichtsschreibung gelingt, die eigentümlich neuzeitliche Geschichtlichkeit in eine Geschichte der religiösen Erfahrung einzuschreiben, ist eine *quaestio facti*, an deren Beantwortung die Theologie mit der Historie jedweder Motivation zusammenarbeiten kann. Denn die Frage nach den temporalen Strukturen der Erfahrung verschiedener Zeiten ist ebensogut wie eine theologische eine historische Frage, insofern sie sich auf die Zuordnung und das Gefälle zwischen erinnelter Vergangenheit und erwarteter Zukunft in den zu vergleichenden Erfahrungszeitpunkten und -räumen richtet.³⁶

III

„Ich möchte eher die Anatomie für einen Schlüssel zum Γνώθι σεαυτόν ansehen, als in unsern historischen Skeletten die Kunst zu leben und zu regieren suchen, wie man mir in meiner Jugend erzählen wollen. Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, was voller Beine lag, – und siehe! sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe.“ Wenn ich nun, J. G. Hamann (lieber ihm oder J. G. Herder als G. E. Lessing oder F. Schiller) folgend³⁷, einem *prophetischen Umgang mit der Geschichte* das Wort rede, so könnte es scheinen, ich suchte meine Zuflucht bei einem altherwürdigen, doch vergangenen Begriff der Geschichte, der das neuzeitliche Dilemma von Historismus und Dogmatismus nicht auflösen könne. Tatsächlich kommt eine solche Prophetie nicht ohne jenen alten Begriff der Geschichte aus, der dem Glauben daran eigen ist, daß Gott die Geschichte lenke; die Weis-

³⁶ Vgl. R. Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen* (1973), in: ders., *Vergangene Zukunft*, 130–143. – Ders.: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien (1976), in: ders., *Vergangene Zukunft*, 349–375. – N. Luhmann, *Weltzeit und Systemgeschichte* (1973), in: *Soziologische Aufklärung II*, Opladen 1975, 103–133.

³⁷ J. G. Hamann, *Kleeblatt Hellenistischer Briefe* (1762), in: *Sämtliche Werke II*, hg. v. J. Nadler, Wien 1951, 176. – Vgl. K. Gründer, *Figur und Geschichte*. J. G. Hamanns ‚Biblische Betrachtungen‘ als Ansatz einer Geschichtsphilosophie, Freiburg/München 1958; speziell zu „Geist der Beobachtung“ und „Geist der Weissagung“ vgl. O. Bayer, *Rationalität und Utopie* (1977), in: ders., *Umstrittene Freiheit. Theologisch-philosophische Kontroversen*, Tübingen 1981, 135–151.

sagung, die Vergangenheit und Gegenwart vom Standpunkt der Zukunft aus sieht und verknüpft, steht auf dem (menschlich möglichen) Standpunkt des göttlichen Zieles der Geschichte. Nichtsdestoweniger ist ein solcher prophetischer Umgang mit der Geschichte die einzige Alternative zu der historischen Inquisition, welche die neuzeitliche Geschichtsphilosophie erfordert, und die gleichwohl nicht in das Dilemma von Historismus und Dogmatismus gerät, das dem Zerfall der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie in der Theologie unvermeidlich folgt. Denn der Begriff der Geschichte schlechthin läßt sich plausibel nach wie vor nur theologisch formulieren: als *erinnernde Prophetie*. Freilich muß die Theologie dann ihren möglicherweise geschichtsphilosophischen in den bescheideneren, weil voraussetzungsreicheren theologischen Umgang mit der Geschichte berichtigen.

1. Die Rolle des Propheten auf dem Feld der Geschichte erscheint auf den ersten Blick anspruchsvoll, und sie ist es auch. Denn sie ist dem Theologen keineswegs beliebig, sondern geboten, und zwar aus *christologischen* Gründen.

Es sei erlaubt, das an einer für den neuzeitlichen Umgang mit der Geschichte besonders anstößigen Stelle zu zeigen. Zu den schon früh bewußten Überzeugungen des christlichen Glaubens gehört, daß Christus vor seiner Auferstehung zu den Toten hinabgestiegen sei, um auch ihnen, den Vergangenen, das Heil zu verkünden und sie in die Erwartung seiner Wiederkunft und der Auferstehung aller Toten einzubeziehen. Die prophetische Verkündigung Christi im *descensus ad inferos* begründet eine Gemeinschaft der Toten und der Lebenden, die den prophetischen, erwartenden Blick in die Vergangenheit hinab erlaubt und gebietet. Der Blick des prophetischen Geschichtsschreibers ist der eines in der „letzten Zeit“ Lebenden, der für alle vorigen Zeiten die Zukunft Christi miterwartet. Der prophetische Blick zurück in die Geschichte ist daher auf jeden Fall der Blick des *Chronisten*, dem alles Geschehene wichtig und gleich gültig erscheint, nicht weil es ihm gleichgültig wäre, sondern weil er es für endgültig wichtig erwartet. Er unterliegt darum der entschiedensten Verpflichtung, keines der Gebeine, deren er dort ansichtig werden könnte, übersehen und mißachten zu wollen. Nichts darf es für ihn geben, was der Mühe des geduldigen Aufsuchens und des genauen Hinsehens nicht wert wäre, nichts Menschliches darf er verloren geben; gegen den Zerstörungswillen gar der *damnatio memoriae* hat er sich polyhistorisch zu stemmen.³⁸

Der prophetische Umgang mit der vergangenen Geschichte verlangt, als chronistischer, vom Propheten selbst entschlossenste Bescheidung. Denn nur daß er die Vergangenheit prophetisch betrachten kann, ist anspruchsvoll; völlig anspruchslos hat er aber hinsichtlich seines besonderen Ortes innerhalb dieser „letzten Zeit“ zu sein. Es ist ihm nicht erlaubt, seine *eigene Gegenwart* vor anderen Gegenwarten auszuzeichnen: schon gar nicht als den Zeitpunkt besonderer Nähe oder Näherungsfähigkeit zum Ziel der Geschichte; auch nicht als den Standpunkt der Betrachtung, der eine Aus-

³⁸ Über den Umgang mit dem „Eigenwesen“ der Geschichte im „Horizont christlicher Hoffnung“ vgl. K. Bornkamm, Christlicher Umgang mit der Geschichte. Erwägungen im Anschluß an Reinhard Wittram, in: Verifikationen, 243–262, bes. 249ff. Nicht christologisch, sondern als „elementare Obligation“ will dies begründen H. Blumenberg, Ernst Cassirers gedenkend (1974), in: ders., Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981, 163–172, hier: 170.

wahl aus der Überlieferung rechtfertigte; nicht einmal als Inbegriff der Bedürfnisse, die sich nur aus der Geschichte befriedigen lassen. Es wäre noch zu instrumentell mit der Geschichte verfahren, wollte man sie auf ihre Relevanz für aktuelle Aufgaben befragen, auf Potentiale, die der Aufklärung und Selbstvergewisserung der Gegenwart nützlich sein könnten; denn noch diese Befragung macht die Geschichte der Selbstbestätigung der Gegenwart und der von ihr für sich selbst beanspruchten Potentiale dienstbar, und sie mutet der Vergangenheit immer noch zu, auf ihre Zukunft, d. h. auf die jetzige Gegenwart hin vorläufig gewesen zu sein und im Fortschritt der Geschichte an weniger bevorzugter Stelle gestanden zu haben. Es ist, kurz und furchtlos gesagt, die Bescheidenheit des *Historismus*, die dem prophetischen Blick auf die Geschichte angelegen sein muß. Freilich gründet seine Fähigkeit, statt die Vergangenheit zu richten und aus ihr Lehren für die Zukunft zu ziehen, bloß zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen“, nicht auf der Überzeugung, daß jede Individualität und jede Epoche in der Geschichte durch sich selbst „unmittelbar zu Gott“ sei, wie L. von Ranke formuliert hat³⁹, sondern auf dem Glauben an die endzeitliche Zukunft alles Gewesenen kraft der Zukunft Christi. Der theologische Umgang mit der Geschichte hat darin freilich ein Motiv mehr, noch vor der historischen Kritik und gegenläufig zur historischen Konstruktion zunächst und auf lange, wenn man so sagen darf, *historische Invention* zu sein. Hier ist nun auch der Ort, die eingangs aufgestellte Behauptung von der geschichtsphilosophisch angeleiteten und verleiteten Theologie ein gutes Stück weit zurückzunehmen: Der geschichtsphilosophischen Versuchung hat die neuere Theologie zweifellos widerstanden, wo immer sie, und das ist das Verdienst der historischen Disziplinen, „von der Summe, vom System, von der Theorie, vom Kommentar, zur Schrift selbst“ zurückging.⁴⁰

Die theologischen Prämissen dieses Historismus bringen gleichwohl mit sich, daß der prophetische Blick aus der Vergangenheit für die Gegenwart *lernen* kann. Zwar ist die so eingängige Sentenz, in der seit alters die Beschäftigung mit und die Berufung auf die Geschichte sich begründet hat: *historia vitae magistra*, von der neuen Geschichtlichkeit der Neuzeit entkräftet worden; denn sie setzte einen geschlossenen, gleichartig verfaßten Erfahrungsraum voraus, wie ihn die antike Vorstellung der kreisläufigen Zeit und der darum wiederkehrenden geschichtlichen Lagen und auch die christliche Vorstellung einer zielgerichteten, aber in ihrer Endlichkeit und Vorläufigkeit immer noch gleichartigen Zeit der Welt vorgaben – wenig oder nichts mehr freilich war aus der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen, wenn diese selbst ganz anders und neuartig erwartet und gefordert wurde, wenn also statt der Vergangenheit die Zukunft zur Lehrmeisterin des Jetzt wurde.⁴¹ Wenn aber das prophetische Interesse an der Geschich-

³⁹ L. von Ranke, *Sämtliche Werke* 33/34, Leipzig 1867–1890, VII. – *Ders.*, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, hg. v. Th. Schieder u. a., München/Wien 1971, 59.

⁴⁰ L. Perlitt, 71.

⁴¹ R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte* (1967), in: *ders.*, *Vergangene Zukunft*, 38–66.

te, da es selber von einer Zukunftserwartung geweckt wird, die ihrerseits in erinnelter Vergangenheit begründet ist, auf die Geschichtlichkeit vergangener Zeiten geht, dann kann es nicht nur erfahren, wie eine Zeit ihre erinnerte Vergangenheit und ihre erwartete Zukunft ins Verhältnis gesetzt hat, sondern auch, was von dieser Erwartung in ihrer dann gewordenen Zukunft verwirklicht wurde und was davon überschüssig blieb, was also nicht mehr auf Potentialen der Zeit aufruhete, sondern Irreales beanspruchte. Aus der längerfristigen rückwärtigen Verknüpfung gewordener und vergangener Zukunft läßt sich ein Maßstab gewinnen für die Kritik des antizipierenden Bewußtseins – für eine Entzauberung der gegenwärtigen Zukunft, von der die Prognostik der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie genauso betroffen wird wie die einst und immer wieder erhoffte geschichtliche Einlösung der christlichen Eschatologie.⁴²

Allerdings liegt das *ex post* einer solchen *Utopiekritik* selber noch in der Geschichte. Sie kann die Vergangenheit daher nur mit wahrscheinlichen, nicht mit notwendigen Gründen als vergangene, in ihren Möglichkeiten in der Gegenwart erschöpfte Zeit bezeichnen; und im Blick auf die Zukunft der Gegenwart schließt sie ohnedies nicht aus, daß die Aufstellung der Handlungsziele möglichst alle im Handlungsbereich auftretenden Faktoren berücksichtigt und dabei auch die „Geschichtszeichen“ ins politische Kalkül aufnimmt, die als Indikatoren von geschichtlichen Tendenzen die praktische Vernunft ermutigen, „Geschichte“ *a priori* zu schreiben, nämlich wahrsagend (nicht: prophetisch weissagend) die Begebenheiten selbst hervorzubringen, die sie im voraus verkündigt.⁴³ Auf der andern Seite kann diese Kritik, sofern sie dem prophetischen Interesse an der Geschichte entspringt, utopische Erwartungen nicht als solche für unreal definieren, sondern nur den sozusagen doppelt utopischen Anspruch auf ihre empirische Realisierung, auf die Gegenwart des Erwarteten in der Geschichte selbst. Sie findet sich durch die Geschichte aber schlicht darüber belehrt, daß die alte Sentenz, welche die Geschichte als Lehrmeisterin des Lebens anspricht, niemals zu einem Topos *historia salutis magistra* geworden ist. Deshalb hat jene Sentenz, sozusagen reflexiv, auch ihre neu-

⁴² Auf verschiedenen Wegen kommen zu diesem Ergebnis etwa E. Jünger, *Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt* (1969), in: ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 257–273. – J. Baur, *Geschichte und Eschatologie in sozioethischem Aspekt* (1973), in: ders., *Einsicht und Glaube*, Göttingen 1978, 71–96. – W. Mostert, *Sinn oder Gewißheit?*, Tübingen 1976. – R. Koselleck, *Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen*, 142. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, die Singularität der Geschichte (die über die Pluralität der Zeiten und Geschichten hinausgeht) geschichtstheologisch zu thematisieren, wie W. Pannenberg, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, 483ff befürchtet; dementsprechend auch nicht, die apokalyptischen Kategorien zum analytischen Verständnis unserer Gegenwart einzuüben, wie J. Taubes, *Geschichtsphilosophie und Historik*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 490–499, hier: 498 fordert.

⁴³ I. Kant, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* (*Der Streit der Fakultäten*, zweiter Abschnitt, 1798), in: *Werke VI*, 351–368, hier 357f, 351.

zeitliche Richtigkeit, und so gesehen, hat auch M. Luthers Meinung, wonach die geschehenen und überlieferten Geschichten „anzeigung, gedächtnis und merckmal Göttlicher werck und urteil“ darstellten, zugleich aber auch „Gottes mummerey“, nichts von der Weisheit verloren, die sie einst auszeichnete; eine Weisheit, die aus der Chronik der menschlichen Geschichte lernte: „Welt bleibt Welt“, wie Ph. Melanchthon lakonisch hinzugefügt hat.⁴⁴

2. „Es gehört beynahe eben die Sagacität und *vis divinandi* dazu, das Vergangene, als die Zukunft zu lesen. Wie man in den Schulen das Neue Testament mit dem Evangelisten Johannes anfängt, so werden auch die Geschichtschreiber als die leichtesten Schriftsteller angesehen. Kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht? – Und wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen?“ Auch auf den zweiten Blick, für den nochmals J. G. Hamann stehen möge⁴⁵, erscheint die Rolle des Propheten auf dem Feld der Geschichte als anspruchsvoll. Von der Erwartung der endzeitlichen Zukunft aller menschlichen Geschichten ermöglicht und gefordert, unterliegt der prophetische Blick zurück der entschiedensten Verpflichtung, mit allem Scharfsinn und aller Kraft der Weissagung die einzelnen, vielfältigen und gegenstrebigem Geschichten der Menschen als die eine, zusammenhängende *Geschichte Gottes mit der Menschheit* vorzustellen. Auch in dieser Hinsicht ist die prophetische Rolle für den Theologen keineswegs beliebig, sondern aus *christologischen* Gründen geboten; denn eben diese „Menschheit“ ist es, die der menschengewordene Gott in Jesus Christus angenommen hat.⁴⁶

Diese christologische Voraussetzung erlaubt dem prophetischen Umgang mit der Geschichte einerseits nicht, ihre *zeitliche Erstreckung* zu unterlaufen. Er wird zwar nicht das Vergangene als Gegensatz oder Vorstufe zur fortgeschrittenen Gegenwart betrachten, aber sich auch nicht skeptisch auf „das sich Wiederholende, Konstante, Typische als ein in uns Anklingendes und Verständliches“ zurücknehmen, wie es J. Burckhardt getan hat. Unerlaubt bleibt erst recht, die Differenzen und Antagonismen in der Geschichte in strukturelle Oppositionen aufzulösen oder an die Stelle einer unerschwinglichen welt- oder freiheitsgeschichtlichen Kontinuität die Allgemeinheit der Diskontinuität zu setzen.⁴⁷ Der prophetische Blick zurück vermutet, seiner eigenen Geschichtlichkeit gemäß, geschichtlich lebende Menschen in der Geschichte, leidende und handelnde, in der Tat auch „strebende“, die durch ihre geschichtliche, von Erinnerung und Erwartung mitbestimmte Erfahrung der Gegen-

⁴⁴ M. Luther, Vorrede zur Historia Galeatii Capellae (1538), in: WA 50, 383, 22f. – Ders., Der 127. Psalm ausgelegt (1524), in: WA 15, 373, 16. – Ph. Melanchthon, Vorrede zur Chronik des Johann Carion, in: CR XII, 720.

⁴⁵ J. G. Hamann, 175; wiederum nicht christologisch, sondern messianisch versteht das E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, 151f.

⁴⁶ Vgl. H. Bödeker, Art. Menschheit, Humanität, Humanismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe III, 1982, 1063–1128, bes. 1063ff. 1078f. Zur Bedeutung der lutherischen Christologie in diesem Zusammenhang vgl. J. Baur, Christologie und Subjektivität, in: ders., Einsicht und Glaube, 189–205.

⁴⁷ J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (1868/71), hg. v. R. Marx, Stuttgart 1963, 1–13, hier: 6. – M. Foucault, Archäologie des Wissens, übers. v. U. Köppen, Frankfurt a. M. 1973, Einleitung.

wart mit ihrer Vergangenheit, deren Geschichten ihnen überliefert sind, und mit ihrer Zukunft, der sie ihre eigene Geschichte überliefern, in längerdauernden *Zusammenhängen*, in geschichtlichen *Zeiten* und, unterm Gesichtspunkt ihrer endzeitlichen Zukunft, in einer zusammenhängenden *Heilsgeschichte* verbunden sind. Seine christologische Voraussetzung verbietet dem prophetischen Umgang mit der Geschichte auf der andern Seite jede systematische Konstruktion einer Totalität und Kontinuität der Geschichte. Sie erinnert ihn nicht nur daran, daß die Geschichte Gottes mit der Menschheit nicht den gesamten Umfang der Schöpfung Gottes ausmacht, sondern verweist ihn auch auf die verhältnismäßig wenigen „Geschichtszeichen“ der zu weissagenden einen Geschichte. Schon die Geschichte des Christentums als eine und zusammenhängende zu beschreiben, ist, untertreibend gesagt, nicht einfach, und es ist genau genommen nur am Leitfaden des Selbstbezuges ihrer einzelnen Punkte auf den Grund dieser Einheit, also anhand ihrer Auslegung des Ereignisses Jesus Christus möglich; zu schweigen von der Disparität der religionsgeschichtlichen Phänomene überhaupt. Christologisch ist zu sagen, daß die Mitteilung zwischen Gott und Mensch zufällig war und den Abstand der Naturen nicht aufhob; so muß sich der christologisch angeleitete Umgang mit der Geschichte auf die Anfechtung durch die *bleibende Fremdheit* vergangener Geschichten und die *Zufälligkeit der Teilhabe* an ihnen einstellen. Denn freilich „fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu“.⁴⁸

Die anspruchsvolle Verpflichtung, die Geschichte als ein weites, unebenes, zerrissenes, aber als *ein* Feld zu beschreiben, verlangt von der prophetischen Geschichtsbetrachtung noch einmal die entschlossenste Bescheidung im Blick auf sich selbst. Denn ihre Kraft der Weissagung verdankt sich eben der Geschichte, auf die sie von deren endzeitlichen Zukunft her zurückschaut, und zwar nur einer ihrer Geschichten, der des christlichen Glaubens an jene endzeitliche Zukunft. Ihre Weissagung reicht darum nicht weiter als die einheitstiftende Kraft, welche der positiven, partikularen Geschichte, die sie allererst erweckt, selbst innewohnt. Daß sie die Geschichte des christlichen Glaubens mit den anderen menschlichen Geschichten zu der einen Heilsgeschichte verknüpfen kann, steht unter der Bedingung eben dieser besonderen Geschichte, von der man nun wirklich sagen kann (nicht von der Geschichte überhaupt), daß sie „nicht uns, sondern wir ihr gehören“.⁴⁹ Das verlangt, kurz gesagt, die Bescheidenheit des *Perspektivismus* im Blick auf die Geschichte überhaupt. Hierzu nötigt nicht erst die neuzeitliche Einsicht in die wesentliche Bedeutung des „Sehepunktes“ des Geschichtsschreibers für die Möglichkeit verschiedener Geschichten derselben Geschichte, sondern schon der Umstand, daß er sich nur in einer ihm selbst unverfügbaren Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte früherer Geschichten gegeben ist; daß er darum die Spannung zwischen der Kontingenz seines Standpunktes in der Geschichte und der von ihm ausgehenden Perspektive auf die Geschichte niemals beseitigen, sondern immer nur bestätigen, wenn auch selbst, eben weissagend, bestä-

⁴⁸ W. Benjamin, These 3. Den christologischen Kommunikationsbegriff, der Kontingenz und Disparität einschließt, überhaupt als historisches Modell zu verwenden, schlägt vor K. Gründer, Erfahrung der Geschichte (1978), in: ders., Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Göttingen 1982, 118–136, bes. 131f.; vgl. auch H. G. Geyer, Geschichte als theologisches Problem, in: EvTh 22, 1962, 92–104.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1972³, 261.

tigen kann. Dieser so voraussetzungsreiche Perspektivismus ist darum nicht dasselbe wie die spezifisch neuzeitliche Beanspruchung des Divinatorischen, wie sie in der vielgebrauchten Wendung F. Schlegels zum Ausdruck kommt, daß der Historiker „ein rückwärtsgekehrter Prophet“ sei. Denn hier ist es die divinatorische *Poesie*, welche die auseinandergeratenen Weisen des Umgangs mit der Geschichte, die Historie und die Philosophie, zu verknüpfen erlaubt; und diese Poesie löst die Kontingenz ihrer Ausgangspunkte auf, so daß, nicht zufällig, an die Stelle der positiven Theologie die erneuerte Mythologie tritt und die dogmatische Tradition revolutioniert, d. h. mythisiert wird.⁵⁰

Weil sie eine nicht bloß pragmatisch, sondern *konstitutiv historische* Disziplin ist, bleibt die Theologie vielmehr eine *dogmatische* Disziplin. Weil es einerseits fragwürdig wäre, wenn ihr Umgang mit der Geschichte andere Gegenstände haben wollte als jedem Historiker zugänglich werden können, so wäre es andererseits verdächtig, wenn sich die theologische Geschichtsschreibung nicht deutlich als solche zu erkennen gäbe.

Zwar kann man von jedem Umgang mit der Geschichte sagen, daß er die Selbstverständigung einer Gegenwart, auch in ihrer möglichen Zukunft, durch den Blick auf vergangene Geschichte darstellt, also die eigene Identität historiographisch charakterisiert und gegenüber fremder Identität differenziert. Darüberhinaus ist der theologische Umgang mit der Geschichte durch eine nur *in* der Geschichte gegebene Annahme der einen und ganzen Geschichte bestimmt, und er nimmt in Anspruch, was er doch von *seiner* Geschichte unterscheiden muß. Er ist darum in einem gesteigerten Sinne *parteilich*: Er kann gar nicht anders und mehr, als sich aus der Geschichte zu *erlernen*. Allerdings handhabt dies Lernen müssen die für historische Argumente überhaupt zugänglichen und angenommenen Methoden; er ist darum um nichts weniger kritisch gegenüber seinen Überlieferungen und gegenüber seinen eigenen Begründungserwartungen – also um nichts weniger *objektiv*; als von jedem Umgang mit der Geschichte verlangt werden kann.⁵¹ Aber er steht unter der besonderen Bedingung, daß die auf die Geschichte des Christentums und auf die von Religion überhaupt bezogene Selbstverständigung der Theologie den Überschub an geglaubter Geschichte immer nur als solchen und nur für sich geltend machen kann. Sie muß daher ihre Geschichte zwar auch immer *neu* schreiben, muß aber zugleich die alten Geschichten immer *wiederholen*; und darin ist sie schlechterdings abhängig von der Existenz von christlicher Religion zum gegenwärtigen Zeitpunkt. Darum steht und fällt der theologische Umgang mit der Geschichte mit der christlichen Erwartung des Handelns Gottes: *expectat operantem Deum*.⁵²

⁵⁰ F. Schlegel, Athenäum-Fragment 80 (1798), in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe II, hg. v. E. Behler, München/Zürich 1967, 176; vgl. G. Scholtz, Der rückwärtsgekehrte Prophet und der vorwärtsgewandte Poet, in: Philosophisches Jahrbuch 89, 1982, 309–324. Zur Ausbildung des historischen Perspektivismus seit M. Chladenius (1742/52) vgl. R. Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt (1977), in: ders., Vergangene Zukunft, 176–210 sowie überhaupt R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit. Theorie der Geschichte, München 1977.

⁵¹ Vgl. H. Lübbe, Wer kann sich historische Aufklärung leisten? Der Streit um die politische Funktion der Geschichtswissenschaften, in: W. Oelmüller (Hg.), Wozu noch Geschichte?, 310–329. – M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979.

⁵² M. Luther, De servo arbitrio (1525), in: WA 18, 633, 1; vgl. D. Schellong, Kritik und Bewahrung christlicher Tradition in der Moderne, in: W. Oelmüller (Hg.), Wozu noch Geschichte?, München 1977, 93–118, bes. 111f.

Die theologische Rolle des Propheten auf dem Feld der Geschichte ist am Ende eine eher bescheidene. Nicht nur, daß die Ausgangslage nicht besser ist als die der historischen Kritik und noch schlechter als die der historischen Konstruktion, die richtend oder siegend die Toten tot sein lassen darf; er kann nicht einmal sicher sein, ob seine Weissagung sich von historischer Konstruktion wirklich unterscheidet. Als Prophet bleibt er nicht unbestritten, und etwa auftretende Gegenpropheten kann er nicht ohne weiteres und vielleicht nie widerlegen, und wie alle Propheten ist auch er fehlsam. Nur in dem Lebens- und Geschichtszusammenhang, in dem er sich selbst vorfindet und annimmt, kann er die erinnerte Vergangenheit und die erwartete Zukunft verknüpfen; und er muß es aushalten, daß die Eindeutigkeit, die er der gegenwärtigen Erfahrung der Geschichte damit zuspricht, eine auch ihm selbst nur zugesprochene Eindeutigkeit ist. Es bleibt ihm nur, sich ihrer zu erinnern, denn: „Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder“.