

HEILSGESCHICHTE – RELIGIONSGESCHICHTE – OFFENBARUNGSGESCHICHTE

Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens

Jörg Dierken

I GESCHICHTE UND GOTT?

Geschichte zählt zu den elementarsten Themen der Religion Israels und ihrer religiösen Ausgänge. Gott wirkt in generationenübergreifenden Prozessen, Sinn und Richtung geschichtlicher Ereignisfolgen sind von ihm bestimmt, deren Bedingungen und Ziele liegen in seiner Hand. Der Konnex von Gott und Geschichte unterscheidet die von der Religion Israels ausgehenden Religionen von Religionstypen, für die kosmische Strukturen oder zyklische Ordnungen im Mittelpunkt stehen. Hintergründige Gleichförmigkeit der Weltenläufe oder kreisähnliche Figuren des Entstehens und Vergehens bestimmen nicht das Bild des zeitlichen Geschehens. Neben Differenzen zu fernöstlichen Motiven vom Rad der Zeit markiert das Geschichtsverständnis auch Unterschiede zur zyklischen Kosmosfrömmigkeit der griechischen Antike. Trotz manch ähnlicher Elemente am Rand der auf Israel fußenden Traditionen gilt hier als primärer Ort der religiösen Ordnung die linear verlaufende Zeit. Allerdings betrifft dies weniger die gleichsam physikalische Zeitstruktur, sondern zum religiösen Thema wird die Verknüpfung von einzelnen Handlungen und Geschehnissen zu einem sinnbestimmten Ganzen der Verläufe in Gesellschaft und Kultur. Die religiösen Narrative beschreiben einen überzeitlich vorbestimmten Weg von Gott, seinem Volk und der Menschheit durch die Dialektik von Volk und Völkern hindurch. Gott im Zeichen von Geschichte und Geschichte im Verhältnis zu Gott zu verstehen, ist daher oft als das Spezifikum der aus der Religion Israels erwachsenden heiligen Schriften beschrieben worden.¹

¹ Vgl. nur *Karl Löwith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 41953; *Gerhard v. Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen, München 1957, bes. 111 ff.; *Günter Lanczkowski/Klaus Koch/Nikolaus Vielmetti/Ulrich Luz*, Art. Geschichte/

Das betrifft ebenso die großen Gesamtlinien wie die Erzählstruktur im Einzelnen.²

Das innige Verhältnis von Gott und Geschichte zielt nicht primär auf die Erkenntnis des Vergangenen. Es geht nicht darum, »wie es eigentlich gewesen« ist, noch darum, »Sein als Gewordensein« zu explizieren: Die Formeln moderner Historisten wie Leopold von Ranke oder Ernst Troeltsch markieren geradezu Kontrastfolien zum biblischen Geschichtsdenken.³ Es stellt nicht auf das Gewesene ab, um das Gewordene als notwendiges Resultat von historischen Kausalitätslinien zu begreifen, und es fokussiert nicht das Gewordene in seiner Kontingenz als Veränderlichkeit und Relativität. Bei der Vergangenheit geht es um Zukunft und Gegenwart. Weniger Sein und sein Werden stehen im Mittelpunkt, eher Sollen und seine Realisierung. Geschichtsbetrachtung *sub specie Dei* fokussiert nicht, was der Fall gewesen ist, sondern was zukünftig eintreten soll. Durch Heils- und Unheilszenarien will sie in Handlungslinien eingreifen und Verhalten steuern. Vermeintlich Faktisches wird im Interesse von Normativem dargestellt. Wenngleich Zukunft, Normativität und Sollen die zentralen Pointen des Blicks auf Vergangenheit, Faktisches und Sein sind, kommen diese Pointen indirekt in den narrativen Erinnerungen des Gewesenen zur Sprache. Unterschwellig sind hierin Ausgriffe auf ein Ganzes der Geschichte enthalten, die das Faktische zugleich im Interesse von Kontrafaktischem darstellen. Geschichte steht im Zeichen einer prozessualen Dialektik von Ganzheit und Kontrafaktizität.

Christoph Levin hat jüngst die großen Entwürfe biblischer Geschichtsdarstellungen in der Formel »Erinnerung der Zukunft« zusammengefasst.⁴ Die deuteronomistische Konzeption misst die Zeitläufte an einem wiederkehrenden davidischen Königtum, die jahwistische Darstellung von Schöpfung, Ur- und Vätergeschichten bis hin zu Exodus und Rückkehr ins gelobte Land markiert die Ankerpunkte für universale Verheißungen, die Priesterschrift fokussiert die Sakralität der Kultstätte als Kriterium göttlicher Erfüllung, und die auf Markus zurückgehende evangelische Darstellung Jesu als Christus beleuchtet bereits den Irdischen im Zeichen nachösterlicher Wiederkehr. Hinzufügen ließe sich die Verbindung von prophetischer Gerichtsansage und Heilsverheißung sowie

Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie I–IV (I: Religionsgeschichtlich; II: Altes Testament; III: Judentum; IV: Neues Testament), in TRE Bd. XII, 1984/93, 565–604.

² Vgl. dazu klassisch: *Erich Auerbach*, Die Narbe des Odysseus, in: Ders., *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Tübingen 1994, 1–27.

³ *Leopold v. Ranke*, Vorwort, in: Ders., *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (1824), Leipzig 1885, V–VIII; *Ernst Troeltsch*, Die Krisis des Historismus, in: *Die neue Rundschau* 33 (1922), 572–590, hier 573.

⁴ *Christoph Levin*, Erinnerung der Zukunft, in: ZThK 111 (2014), 127–147.

das neutestamentliche Grundmotiv, die faktische, im Kreuz endende Misserfolgsgeschichte des irdischen Jesus in eine Geschichte der Heilstiftung durch ebendieses Kreuz umzudeuten. Nietzsches Figur der »Umwertung der Werte« trifft einen Grundzug christlichen Geschichtsdenkens.⁵ Gleichwohl steht im Hintergrund solcher Umkehrungsfiguren eine Rationalität des Verstehens von handlungsbedingten Ereignisfolgen. Der sog. Tun-Ergehens-Zusammenhang eröffnet eine Logik für elementare Abläufe, die das Kontingente in eine sinnhafte Ordnung einzustellen und von dieser her zu begrenzen erlaubt. Dass der auf die Verknüpfung des Faktischen mit seinen Folgen abstellende Tun-Ergehens-Zusammenhang zugleich den Hintergrund für die kontrafaktische Umkehrung in den Figuren von göttlicher Strafe und Heilszusage abgibt, hat auch das christliche Geschichtsdenken beeinflusst. Max Weber hat hierfür die hintersinnige Formel von der »Unheilstheodizee« geprägt, deren Theo-Logik sogleich nach einer Gegenlesart verlangt.⁶

Zwischen solchem Geschichtsdenken und moderner Historiographie klappt ein garstig breiter Graben. Hierin geht es mehr um Tatsachen statt Theodizee; die Stelle von göttlicher Eingriffskausalität wird von den Prinzipien der Analogie und Korrelation menschlicher Handlungszusammenhänge besetzt.⁷ Werte und Normen, von denen sich historische Akteure geleitet sehen, werden nach Troeltschs kritischer Historismus-Diagnose durch Rückbindung an ihren kontingenten Entstehungsort konsequent relativiert.⁸ Modernes Geschichtsdenken steht im Kontrast zu Absolutheitsansprüchen, seien es religiöse, seien es nicht-religiöse. Es rekonstruiert weder deterministisch-geschlossene Kausalketten zur Erklärung kultureller Entwicklungen, noch setzt es alles gleichermaßen als willkürlich. Seine Sphäre liegt zwischen reiner Notwendigkeit und purem Zufall. Es geht um Verstehen als Hintergrund von Handeln, und zwar in Wechselverhältnissen von Gruppen und Individuen. In deren empirisch beschreibbaren Auseinandersetzungen spielen auch Normen, Werte und Ideen eine Rolle.

Modernes Geschichtsdenken ist zur Vermittlung von Gegenläufigem herausgefordert. Darin scheint es manch vakanten Platz älterer Geschichtsdeutungen neu zu besetzen. Modernes Historisieren kennt einen kritischen und einen konstruktiven Zug, wie historische Kritik auf der einen und historistische Geschichtsphilosophie auf der anderen Seite zeigen. Historisieren ist nicht auto-

⁵ *Friedrich Nietzsche*, *Der Antichrist*, in: Ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Bd. 6, Berlin ²1988, 165–253, hier 253.

⁶ Vgl. *Max Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, Tübingen ⁸1988, 319.

⁷ Vgl. *Ernst Troeltsch*, *Historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 2. Neudruck der 2. Aufl. (Tübingen 1922), Aalen 1981, 729–753.

⁸ Vgl. *ders.*, *Der Historismus und seine Probleme*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 2. Neudruck der 2. Aufl. (Tübingen 1922), Aalen 1977, passim.

nom, es korrespondiert etwa mit anthropologischen Strukturen, Regelmäßigkeiten sozio-kultureller Evolution und normativen Ordnungen. Und es kennt, wie das für das Geschichtsdenken nach der Aufklärung signifikante Stichwort ›Fortschritt‹ zeigt, selbst dynamische Deutungsperspektiven zur Verschränkung vielfältiger Einzelereignisse mit nahezu letzten Zielen. Die Deutungsdynamik reicht noch in die spätere Kritik der Fortschrittsfigur hinein. Vor diesem Hintergrund wurde die moderne teleologische Geschichtsphilosophie von Karl Löwith als kritisches Säkularisat der Eschatologie verstanden.⁹ Die These hat freilich methodische Probleme.¹⁰ Dennoch haften auch an dem modernen Begriff ›Geschichte‹ erhebliche Vermittlungserfordernisse, etwa zwischen Moral-, Sozial-, und Religionstheorie.

Das lässt genauer nach dem Verhältnis von christlichen Grundmotiven und modernem Geschichtsdenken fragen. Bevor dies in kategorialer Absicht erfolgt, seien drei Typen christlich-theologischer Geschichtskonzeptionen skizziert.

2 HEILSGESCHICHTE, RELIGIONSGESCHICHTE, OFFENBARUNGSGESCHICHTE

Der Begriff der Heilsgeschichte bündelt zentrale Motive des älteren, auf die Antike zurückgehenden Geschichtsdenkens. Der Begriff selbst ist allerdings jüngeren Datums. Hinter seiner Prägung stehen Teile der Erlanger Erfahrungstheologie, insbesondere v. Hofmanns Figur des ›Schriftbeweises‹ durch göttliche Verheißung und Erfüllung, aber auch Teile des erweckungstheologischen Biblizismus von Beck über Tholuck bis hin zu Kähler.¹¹ Letzterer verstand das Christentum als menschlich unableitbare »geschichtliche Erscheinung« von »übergeschichtlichem Gehalt«, dessen Inbegriff die göttlich präfigurierte Ökonomie des Heils ist.¹² Deren Mittelpunkt bilde die ›Geschichtstatsache‹ der Offenbarung des biblischen Christus. Wenngleich Gewissheit des Auferstandenen nur durch seine rezeptionshermeneutische Aneignung im Glauben zustande kommt, lasse sich doch die Wahrheit der Christusoffenbarung bereits in den damit erfüllten göttlichen Verheißungen erkennen. Deren Hintergrund sei die in Sünde und Leiden verstrickte Geschichte Israels, die zur Negativfolie für die göttliche Lei-

⁹ So die Generalthese von Löwiths Klassiker ›Weltgeschichte und Heilsgeschehen‹ (s. Anm. 1).

¹⁰ Vgl. Jörg Dierken, *Immanente Eschatologie? Säkularisierung bei Hegel, Troeltsch und Löwith*, in: Ders., *Ganzheit und Kontrafaktizität*, Tübingen 2014, 219–238.

¹¹ Vgl. Friedrich Mildenberger, Art. Heilsgeschichte, in: *⁴RGG*, Bd. 3, Tübingen 2000, 1584–1586.

¹² Vgl. Martin Kähler, *Die Wissenschaft von der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig ²1893, 87.

tung der Menschheit wird und über ihr Ziel in der Christusoffenbarung die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion eröffnet. Dass die wahre, christliche Religion am Ende über alles Heidentum obsiegt und ihre Anhänger von Gott durch Gericht und Gnade hindurch mit endzeitlichem Heil beschenkt werden, ist für Kähler gewiss – und zwar in deutlichstem Kontrast zu seiner düsteren Diagnostik des Niedergangs des Christlichen in der diesseitsorientierten Moderne.

An Kählers Konzept lassen sich Grundzüge heilsgeschichtlicher Theologie beschreiben. Danach ist Gott der entscheidende Akteur, dessen Wille die geschichtlichen Ereignisse bestimmt – sei es in direkten Eingriffen, sei es durch ein hintergründig-verborgenes Arrangement historischer Abläufe.¹³ Sosehr der Wille Gottes auf Ereignisse zu reagieren scheint, sosehr gelten seine Entscheidungen als aller geschichtlichen Kontingenz überhoben. Maßgeblich zum Verständnis von geschichtlichen Zusammenhängen sind die großen biblischen Narrative von göttlicher Schöpfung und menschlichem Abfall, von Sünde und ihrer Strafe in den Koordinaten von Tun und Ergehen als Realisierung der Ordnung von Gut und Böse, von göttlichem Heilswillen bei der Führung seines Volkes durch die unübersichtlichen Wirren der Zeitläufte, von der Sendung des Sohnes als die Zeit erfüllt war, mitsamt der Adressierung des Heils auch an die Heiden, von der Gründung der Kirche und ihrer konflikträchtigen Mission und schließlich vom Jüngsten Gericht und endzeitlichen Kommen Gottes in seinem Reich. Gewichtung und Kombination der einzelnen Motive variieren freilich. Hinzu kommen weitere Gliederungsschemata wie etwa die Einteilung der Geschichte in verschiedene Weltalter bzw. -reiche oder ihre Strukturierung durch Gottes Bundesschlüsse sowie die Integration vielfältiger Historien, Chroniken und Annalen. Neben föderaltheologischen Figuren und den Spekulationen über vier bis sechs Weltalter sind trinitarische Konzeptionen der Heilsökonomie in den Reichen des Vaters, des Sohnes und des Geistes einflussreich geworden, z. T. verbunden mit Ausblicken auf die anbrechende Endzeit mit apokalyptischen Vorboten als Kontrastfolie zu eschatologischer Vollendung. Die Nachwirkungen des joachitischen Modells der geschichtlichen Heilsökonomie in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigen exemplarisch, dass das theologische Geschichtsdenken zwischen Protologie und Eschatologie mit einer Deutung der Gegenwart im Zeichen endzeitlicher Scheidung vom Antichrist als Vorbote des Neuen verbunden wurde. Verfallsgeschichtliche Zeitansage ist daher ein Komplement heilsgeschichtlichen Denkens. Dessen Geschichtstheologie der Ver-

¹³ Vgl. zum Folgenden *Raoul Mortley / Odilo Engels / Gustav A. Benrath / Joachim Mehlhausen*, Art. Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie V–VII (V: Das frühchristliche Geschichtsverständnis; VI: Von Augustin bis zum Humanismus; VII: Reformations- und Neuzeit I u. II), in: TRE Bd. XII (s. Anm. 1), 604–658.

schränkung von göttlichem Handeln und weltlichen Ereignissen geht vielfach mit einem Fokus auf Gegenwartsdeutung einher.

Eine wesentliche Wurzel haben die heilsgeschichtlichen Denkmuster in der augustinischen Konzeption des eschatologischen Ringens der beiden *civitates*, der Gottes und der des Teufels bzw. der Welt.¹⁴ Auch sie hat mit der Plünderung Roms einen konkreten historischen Anlass für ihre zeitdiagnostische Deutung, und auch für sie steht das letzte Ziel der Geschichte fest. Zu ihm führt aber kein gerader, übersichtlich vorgezeichneter Weg. Nicht nur ist das in der Kirche institutionalisierte Christentum, dessen Aufstieg aus der Verfolgung zur Staatsreligion noch kurz zuvor das theologische Geschichtsverständnis bestimmte, ein für menschliche Augen undurchdringliches *corpus permixtum*, sondern die der göttlichen *civitas* entgegenstehende *civitas terrena* erfüllt *sub specie Dei* auch eine Ordnungsaufgabe der Eindämmung von Gewalt durch ihre begrenzte Anwendung. Damit sind einerseits Ankerpunkte für mittelalterliche Bestrebungen nach Eindeutigkeit im hierarchischen Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt markiert, andererseits aber auch für reformatorische Vorbehalte gegen eine einfache Identifizierung von menschlichem Geschichtshandeln als Vollzug der Agenda Gottes. Gottes geschichtliches Wirken neben dem Christusevangelium bleibt hiernach im Letzten verborgen, fassbar wird die geschichtliche Realität nur über das Gesetz. Darauf wird zurückzukommen sein.

Das Modell der Heilsgeschichte lässt sich mit einem tatsächlich historischen Denken nicht vereinbaren. Seine ›Tatsachen‹ wollen eben ›übergeschichtlichen Gehalt‹ bieten, und der maßgebliche Akteur ist Gott. Demgegenüber fokussiert das neuzeitliche Paradigma der Religionsgeschichte menschlich-weltliche Zusammenhänge, aus denen heraus Religion mitsamt ihrer geschichtlichen Evolution expliziert wird. Religion wird auf natürliche Ursachen zurückgeführt und als Bemühen um individuelle oder soziale Daseinsbewältigung beschrieben. Nach Humes ›Naturgeschichte der Religion‹ etwa sucht ein ursprünglicher Polytheismus schicksalhafte Fügungen der Natur zu beeinflussen, indem sie göttlichen Mächten zugeschrieben werden.¹⁵ Deren Vielfalt verlange Ordnung, und Religion leiste durch hierarchische Ordnungsstiftung im Pantheon hin zum deistisch-einen Welturheber, der die zweckvolle Ordnung der Welt zugänglich werden lässt, einen Beitrag zur kulturellen Evolution. Sie befähige zu systematisierendem Denken. Dieses Beispiel zeigt markante Differenzen zum heilsgeschichtlichen Schema: Die Kritik supranaturaler Eingriffskausalität, die Abkehr

¹⁴ Vgl. *Aurelius Augustinus*, *De civitate Dei / Der Gottesstaat*, übersetzt und hg. v. Carl Johann Perl, Paderborn 1979.

¹⁵ Vgl. *David Hume*, *Die Naturgeschichte der Religion*, übersetzt und hg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000.

von dem Modell eines ursprünglich guten Schöpfungszustands und nachfolgend tiefen Falls zugunsten eines Ausgangs von roh-primitiven Lebensverhältnissen, die funktionale Verzahnung von Religion mit insgesamt aufsteigenden Linien kultureller Evolution, welche die Erwartung einer Zäsur der Geschichte vor ihrem eschatologisch-heilvollen Ende verdrängt. Zugleich sind wesentliche Dimensionen des modernen historischen Denkens berührt. Sie betreffen die historische Kritik von Geltungsansprüchen auch heiliger Überlieferungen und die neuen Konstruktionen der Geschichtslogik, die nach den Regeln von Analogie und Korrelation Wahrscheinlichkeiten beschreibt. Die kritische und die konstruktive Seite des historischen Denkens verbinden sich in einer teleologischen Dynamik der Geschichte im Zeichen eines Perfektibilitätsideals. Das Zauberwort heißt ›Fortschritt‹.¹⁶ Religion hat daran maßgeblich teil, insofern sie als Quelle mentaler Ordnungsstiftung sowie Schule systematisierenden Denkens gilt und damit Erkennen und Moral als Bedingungen höherer Formen des kulturellen Lebens ermöglicht. Dass Religion maßgeblich zur Herausbildung mentaler Einheits- und Ordnungsmuster beiträgt, ist eine zentrale Pointe religionsgeschichtlichen Denkens. Sie lässt sich vom älteren Deismus bis hin zu soziologischen Autoren des 20. Jahrhunderts wie Weber, Troeltsch, Simmel und Durkheim beobachten.

Die Stichworte Einheit bzw. Ordnung korrespondieren mit einem zentralen Zug des im 18. Jahrhundert aufgekommenen Geschichtsverständnisses. Wie Reinhart Koselleck gezeigt hat, wird der in der Sattelzeit der Moderne gebildete Singular ›die Geschichte‹ zum einheitlichen Referenzrahmen für das neue historische Denken und integriert dabei die Vielzahl einzelner Geschichten, ›Historien‹ und *res gestae*.¹⁷ Wenngleich der Kollektivsingular ›Geschichte‹ keineswegs nur auf religiösem Boden wurzelt, findet sich eine markante Schnittfläche: Die teleologische Linie des Fortschritts. In seinem Zeichen wird nicht nur die Geschichte von Wissenschaft und Moral, Politik und Kultur, sondern auch der Religionen erzählt. Das Narrativ der Religionsgeschichte beschreibt eine aufsteigende Linie von wüster Superstition zu kultivierter moralischer Frömmigkeit, die enge Parallelen hat zu der geschichtsphilosophischen Erzählung der kulturellen Evolution von roher Wildheit zu feiner Zivilisation. Die Religionsgeschichte solchen Fortschritts bildet den religiösen Zweig der modernen Geschichtsphilosophie. Dabei mögen die Prozesse der Modernisierung schließlich auch die religiösen Voraussetzungen hinter sich lassen, wie Webers Paradigma der ›Rationalisierung‹ zeigt. Dass die Religionsgeschichte der Moderne später dann auch

¹⁶ Vgl. zum Folgenden Jörg Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012.

¹⁷ Vgl. Reinhart Koselleck, *Art. Geschichte/Historie*, in: GGB Bd. 2 (1975), 593–717, hier 647 ff.

von der Sicht der Modernisierungsverlierer geprägt sein kann, ist eine entsprechende Kehrseite.¹⁸

Fortschritt, Perfektibilität und Vervollkommenung: Auf den Klang dieser Begriffe sind die großen Narrative der Religionsgeschichte im Umkreis der klassischen Moderne gestimmt. Lessing und Herder, Kant, Hegel und Schleiermacher lassen sich nennen, mit gewissen Verschiebungen zudem Müller und Bousset, mit zunehmend kritischen Akzenten auch Troeltsch, Otto, van der Leeuw und viele andere.¹⁹ Die methodischen Zugriffe, die fokussierten Phänomene und die gedanklichen Konsequenzen führen freilich zu etlichen Differenzen. Nicht immer endet die Religionsgeschichte mit dem Christentum oder gar Protestantismus wie etwa bei Hegel und Schleiermacher, auch das Christentum kann relativierend überholt werden wie in Lessings »neuem ewigen Evangelium« der Moral oder Kants übergeschichtlicher »Vernunftreligion«, keineswegs müssen die abrahamitischen Religionen allein im Mittelpunkt stehen wie bei Müller oder Otto, und die aufsteigende Linie der Religionsgeschichte kann als verkappte Wiederkehr des alten Schemas von wahrer und falscher Religion im Gewande christlicher Absolutheit kritisiert werden wie bei Troeltsch. Als Stolperstein fungiert vielfach der Islam, dessen jüngerer Ursprung vor jüdisch-christlichem Hintergrund simple Fortschrittslinien zum Christentum irritiert.

Neben einer Fülle von Einzelfragen gibt es entscheidende gedankliche Probleme. Drei seien exemplarisch genannt. Erstens erfordert das konstruktive Narrativ der Religionsgeschichte einen quasi divinen Überblick über das Ganze, der sich mit der relativierenden, aufs Einzelne und Individuelle gehenden Perspektive des historischen Bewusstseins reibt.²⁰ Zweitens verläuft die Logik des Stiefels des Fortschritts vielfach hinter dem Rücken der Akteure, obwohl gerade die Kultivierung ihrer Individualität am Ende stehen soll. Kants »Zwietracht« der Natur und Herders ursprünglicher »Antagonismus« als Movens zur Kultur-entwicklung, aber auch Hegels »List der Vernunft« für den »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« seien genannt.²¹ Und drittens stellt sich das Problem der

¹⁸ Vgl. *Hans Gerhard Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997; *Martin Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990; *ders.*, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion, München 2007.

¹⁹ Vgl. für Einzelheiten und Belege *Jörg Dierken*, Fortschritte in der Geschichte der Religionen? (s. Anm. 16), 50–145.

²⁰ Wenn es, wie Troeltschs Historismus-Diagnose gezeigt hat, auch die Werte in seinen Strudel zieht, hat dies Konsequenzen auch für Gott. Vgl. *Ernst Troeltsch*, Historismus (s. Anm. 8).

²¹ Vgl. *Immanuel Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A 394, in: *Ders.*, Werkausgabe Bd. XI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, 1978; *Johann Gottfried Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–1791),

Theodizee, wenn wie bei Hegel die Weltgeschichte zugleich das Gericht sein soll.²² Nicht nur in den Augen der kolonialgeschichtlichen Opfer des religiös-geschichtlichen Fortschritts, in deren Optik dessen Narrativ ohnehin einer interessengeleiteten Legitimationserzählung des Westens ähnelt, erschien das als Zynismus. Insbesondere angesichts des jüdischen Denkens nach der Shoa wird eine solche Geschichtstheodizee unmöglich, sosehr deren Verneinungsfiguren wie etwa der Gedanke der Anthropodizee auf sie im Negativ bezogen sind. Dennoch lässt sich der religionsgeschichtliche Fortschrittsgedanke nicht einfach abschütteln. Auch darauf wird zurückzukommen sein.

In europäischer Perspektive verlor das Erbe des Fortschritts im Weltkrieg seine Legitimität.²³ Mit der damit einhergehenden »antihistoristischen Revolution«²⁴ korrespondierte der durchschlagende Erfolg der dialektischen Theologie. Für Neuzeit und Moderne wurden verfallsgeschichtliche Szenarien bemüht, Barths »Römerbrief« konnte nur noch in Verneinungsfiguren und Gerichtsmetaphorik das Verhältnis von Göttlichem und Irdischem beschreiben.²⁵ Elemente einer theologischen Variante der »Dialektik der Aufklärung« werden erahnbar.²⁶ Die nachmaligen Theologien der vormaligen »Dialektiker« kennen kaum theologisch-reale Geschichtsbezüge, trotz ihrer historisch-politischen Aktivitäten. Für Barth wird die Sphäre der Subjektivität Gottes in seiner trinitarisch präfigurierten Offenbarung zum Ort wahrer Geschichte, für den historisch-kritischen Exegeten Bultmann ist die überzeitliche »Geschichtlichkeit« des Menschen zwischen Unglaube und Glaube das eigentliche theologische Thema.²⁷ Erst in den

2 Bde., Berlin/Weimar 1965, Bd. 2, 239; *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Ders., Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, 49.32.

²² Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Philosophie der Geschichte (s. Anm. 21), 540; *ders.*, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1995, § 341.

²³ Vgl. *Franz Walter*, Fortschritt und die Furcht vor Verlust, in: FAZ 18.03.2011, 8 (unter Bezug auf R. Koselleck).

²⁴ Vgl. zu diesem Begriff *Kurt Nowak*, Die »antihistoristische Revolution«. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche von Ernst Troeltsch (Troeltsch-Studien 4), Gütersloh 1987, 133–171; *Friedrich Wilhelm Graf*, Die »antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre« in: Ders., Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, 111–137.

²⁵ Vgl. *Karl Barth*, Der Römerbrief, Neue Bearbeitung von 1922, 12. Nachdruck 1978, 2. Aufl., passim.

²⁶ Vgl. *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung (Amsterdam 1944), Frankfurt am Main 1969.

²⁷ Vgl. für detaillierte Belege *Jörg Dierken*, Glaube und Lehre im modernen Protestantis-

1960er Jahren konnte Geschichte wieder mit Offenbarung in Verbindung gebracht werden. Das Programm des unter dem Stichwort »Offenbarung als Geschichte« versammelten jüngeren Theologenkreises verstand sich als Korrektur der antihistoristischen Revolution.²⁸ Vor allem für Wolfhart Pannenberg wurde dieses Programm leitend. Bei dem anderen Systematiker des Kreises, Trutz Rendtorff, schimmerten bereits damals Grundmotive seines späteren Konzepts der Christentumsgeschichte durch.²⁹ Sie versteht das Christentum als Bestandteil auch der Kultur der Moderne – mitunter auch umgekehrt die europäische Moderne als Teil der Christentumsgeschichte. Troeltschs Figur einer europäischen Kultursynthese wird modifiziert fortgeschrieben.

Auch bei Pannenberg sind die Grundmotive seiner späteren Theologie der Offenbarungsgeschichte klar erkennbar.³⁰ Die Selbstoffenbarung Gottes habe sich in seinen Geschichtstaten vollzogen, mit dem Christusgeschehen als Gipfel. Darin gehe es um einen vom Ziel her zu verstehenden Selbsterweis Gottes als einzig wahrer, universal gültiger Gott, dessen Heil am Ende ebenfalls von universaler Reichweite ist. Für diesen Übergang vom Gott Israels zum Gott aller Menschen stehe seine Manifestation in der Geschichte Jesu als Christus, einhergehend mit einer umfassenden Heilsverheißung. Im Christusgeschehen sei das Ziel der Offenbarungsgeschichte aber nur vorwegnehmend manifest geworden, definitiv verifiziert werde es erst durch die eschatologische Bestätigung Gottes. Dieser Gedanke ist von Pannenberg später umfassend ausgearbeitet worden. Danach könne die Geltungsbeanspruchung durch eine Vielzahl anthropologischer, kultur- und erkenntnistheoretischer Faktoren gestützt werden, deren Fäden in der Religionsgeschichte als gleichsam vorbereitende Schule der Offenbarungseinsicht zusammenlaufen.³¹ Die Kehrseite dieses Gedankens ist, dass es vor dem eschatologischen Ende der Zeit auch keine valide Geltungsbestreitung der Offenbarungsgeschichte geben kann. Sie gemeindet mithin nicht nur die Religionsgeschichte in ihren faktisch exklusiven Universalitätsanspruch ein, sondern verweist auch ihre Bestreiter auf die Plätze.

mus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996.

²⁸ Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Offenbarung als Geschichte*, in Verbindung mit Rolf Rendtorff / Ulrich Wilckens / Trutz Rendtorff, Göttingen 1961.

²⁹ Vgl. *Trutz Rendtorff*, *Das Offenbarungsproblem im Kirchenbegriff*, in: *Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (s. Anm. 28), 115–131; Vgl. *Trutz Rendtorff*, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu einer neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972.

³⁰ Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Ders.* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (s. Anm. 28), 91–114.

³¹ Vgl. *ders.*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983; bes. 472 ff.; *ders.*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, bes. 133 ff.

Mit dem Universalitätsanspruch gehen Inklusion und Exklusion einher. Dennoch wird die Offenbarungsgeschichte göttlicher Universalität nicht primär in Figuren von Diskontinuität und Umkehr geschichtlicher Prozesse beschrieben, sondern in Mustern von Entwicklung und Kontinuität – schon weil nach der Christusoffenbarung als Vorwegnahme des Endes allen Geschehens nichts wirklich Anderes und Neues kommen kann. Zur Fokussierung geschichtlicher Kontinuität auf dem Weg zur universalen eschatologischen Gottesoffenbarung fügt sich Pannenberg's späteres Verständnis der ökumenisch geeinten Kirche als maßgebliches Gefährt durch den Lauf der Zeiten. Figuren der Kritik strapaziert Pannenberg demgegenüber bei seiner Bewertung der liberalen Moderne. Sie sind jedoch ohne die Gegenmomente des Kontinuierlichen, Universalen oder Ganzen nicht einmal explizierbar. Auch hierauf wird zurückzukommen sein.

3 HERAUSFORDERUNGEN CHRISTLICHEN GESCHICHTSDENKENS

Keiner der skizzierten Typen kann unmittelbar Modell für ein gegenwärtiges christliches Geschichtsdenken stehen. Dennoch bleiben zentrale Motive, ihre Streichung würde blinde Flecken erzeugen. Heutiges Geschichtsdenken ist daher herausgefordert, diese Motive in modifizierter Form in ein neues Arrangement zu bringen. Dazu lassen sich die aus dem heilsgeschichtlichen Gegenentwurf stammenden Motive in dem Stichwort Kontrafaktizität bündeln, der offenbarungsgeschichtliche Universalitätsgedanke führt auf das Stichwort Ganzheit. Beide sind dialektisch aufeinander bezogen, schon weil die Heilsgeschichte auf ein Ganzes geht und Offenbarung eben auch die Kontingenz des Religiösen symbolisiert. Wird die Dialektik von Ganzheit und Kontrafaktizität in einer offenen Prozessualität verstanden, kann das religionsgeschichtliche Motiv der Evolution kulturell-religiöser Muster aufgenommen werden. An die Stelle einer objektiven Teleologie tritt dann das perspektivische Urteil über mögliche Balancen jener dialektischen Spannung. Das sei im Blick auf die drei Typen erläutert.

Den Anfang macht das Heilmotiv. Wie andere, so lebt auch die christliche Religion davon, dass ein wahrer, richtiger Gesamtzustand imaginiert wird. Das Bewusstsein von Gesetz, Sünde und Nichtseinsollendem ist die erfahrungsnähere Gegenfolie, oftmals vermittelt über die Fragen nach dem Grund von unheilvoll erlebten Übeln. Das Heilmotiv spiegelt sich nicht nur im individuellen Blick. Es leitet auch religiöse Deutungen von sozialem Leben, zumal es hierin kommuniziert wird. Damit sind verschiedene Lebenssphären des Menschen als Natur- und Geistwesen zwischen mentalen Sinnmustern, soziologischen Formationen und ästhetischen Inszenierungen berührt, die sämtlich geschichtlichen Veränderungen ausgesetzt sind.

Mit der Heilsthematik kommt die Dynamik von Umkehr und Veränderung ins Spiel, die auf die Dimension des Kontrafaktischen verweist. In die Prozessualität von Geschichte zurückübersetzt, ist deren Ort die Kritik und Korrektur des Faktischen. Die endgeschichtliche Alterität des Gottesreiches korrespondiert mit einem innergeschichtlichen Denken in Alternativen. Damit gehen normative Orientierungen einher. Heilsgeschichtliche Narrative zielen auf moralische Geltung, wie die Urgeschichte von Gut und Böse sowie die Zielerwartung von Versöhnung und Erlösung zeigen. Als basales Kriterium der damit verbundenen Ordnung fungiert Gerechtigkeit. Ihr Grundmaß ist die für das Soziale elementare Form von Wechselseitigkeit. Doch auch das Symmetrieprinzip der Goldenen Regel erscheint zumeist als Gegenbild asymmetrischer geschichtlicher Sozialverhältnisse. Insofern orientiert es geschichtliches Handeln *sub contrario*. Schon wegen seiner Abstraktheit wird es nicht zur direkten historisch-empirischen Agenda. Dieser historische Identifizierungsvorbehalt kommt im symbolischen Charakter des heilsgeschichtlichen Narrativs zum Ausdruck. Dessen Meta-Szenarie weitet im Idealfall manchen Tunnelblick historischer Akteure, schlechtestenfalls verengt sie diesen aber auch. Ambivalenzen sind mit ihr untrennbar verbunden.

Da beim Symbol die bedingte Form und der unbedingte Gehalt nicht identisch sind,³² zeichnen sich Korrespondenzen zum theologischen Vorbehalt der alten Heilsgeschichte ab, wonach eben kein endliches Subjekt, sondern Gott sein Reich erbaut. Ebenso kann nur ihm ein das Ganze überschauender Blick zugesprochen werden, bis hin zur Scheidung von Gut und Böse. Die kritisch gewendete Differenz von Endlichem und Unendlichem verwehrt es, das eschatologische Reich zum direkten Ziel menschlichen Geschichtshandelns zu machen. Zugleich eröffnet sie einen Ankerpunkt für eine differenzierte Sozialphilosophie im Irdisch-Geschichtlichen. Unvereinbar mit dessen Vielspältigkeit wäre es, wenn allein die Kirche in endgeschichtlicher Mission den Weg zum Gottesreich bahnte. Die für die Geschichte unseres Kulturkreises maßgebliche Unterscheidung der Institutionen von Religion und Politik hat eben einen religiösen Sinn. Die an Augustin anschließende reformatorische Konzeption der Zwei Reiche bzw. Regimenter ist der entscheidende Beitrag des – protestantischen – Christentums zum geschichtlichen Verhältnis von Religion und Politik. Natürlich muss die reformatorische Fassung dieses Lehrstücks auf moderne Verhältnisse von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hin umgeformt werden. Mit diesen Fi-

³² Damit wird eine grundlegende Pointe der Symboltheorie von *Paul Tillich* aufgenommen. Vgl. *ders.*, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923), in: *Ders.*, Main Works/Hauptwerke, Bd. 1, hg. v. Carl Heinz Ratschow, 113–263, hier 230 u. ö.; *ders.*, Religionsphilosophie (1925), in: *Ders.*, Gesammelte Werke V, hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1962, 17 u. ö.

guren sind Themen für gegenwärtige Religionsdiskurse mit anderen christlichen Konfessionen und abrahamitischen Religionen markiert.

Auch das offenbarungsgeschichtliche Universalitätsmotiv bedarf der Fortschreibung, allerdings unter Aufnahme von Kontingenzmomenten. Schon darum muss das christliche Geschichtsdenken die tatsächliche Besonderheit seines Kulturkreises einbeziehen und die Pluralität des Religiösen anerkennen – zumal im nachkonstantinischen Zeitalter. Doch auch ein solches Geschichtsdenken verknüpft Ereignisfolgen und Interdependenzen von Handlungsakteuren, womit tendenziell Ausgriffe auf ein Ganzes verbunden sind. Das gilt unter den Bedingungen der Geschichte der Globalisierung umso mehr. Mit der damit verbundenen Thematik einer Weltgesellschaft ist empirisch ein Thema mit einer überempirischen Transzendenzdimension gegeben.³³ Die Welt als Ganzes lässt sich nur von innen heraus, mithin von partikularer Warte beschreiben. Eine ähnliche Paradoxie birgt der Gottesgedanke. Für christliches Denken korrespondiert daher der Weltbegriff mit dem Gottesgedanken.

In christlicher Perspektive ist das Universalitätsmotiv mit der Menschwerdung Gottes in der individuellen Gestalt Jesu Christi verbunden. Sie impliziert die Anerkennung des Einzelmenschen als solchen. »In einem – Alle« – um mit Hegel zu sprechen.³⁴ Damit steht die Erweiterung des Adressatenkreises des Heils um die »Heiden« in enger Verbindung. Ohne sie wäre die antike Kultursynthese von jüdischer und griechischer Tradition nicht denkbar, ebenso wenig die Verbindung mit römischem Rechts- und Verwaltungsdenken. Zu weiteren Elementen der Transformation dieser Synthese zählen auch die konfessionellen Differenzierungsvorgänge bis hin zu den Entwicklungen von Reformation, Aufklärung und Moderne. Das aufklärerische Ideal von Gleichheit und Freiheit aller Menschen ist nicht identisch mit der neutestamentlichen Freiheit im Glauben und der Gleichheit in Christus, aber auch nicht deren Gegenteil. Damit verschieben sich die offenbarungsgeschichtlichen Gewichte. Mehr noch gilt dies angesichts der moralischen Prinzipien der Moderne, wonach es für Gott kein anderes Sittengesetz geben kann als für den Menschen. Ganzheitsmotive sind hier eher auf den Grundklang eines moralischen Pantheismus gestimmt als auf den einer fraglosen Bejahung der Alleinherrschaft Gottes. Wenn sie zum Ende aller Dinge geradezu zwangsläufig eintreten soll, gerät damit die Kontingenz des Religiösen, für die der Offenbarungsbegriff eben auch steht, ins Rutschen. Veränderung als Inbegriff solcher Kontingenz betrifft nicht nur den Menschen, sondern auch Gott, sofern es in dieser Geschichte um seine Selbstoffenbarung geht. Wenn

³³ Vgl. Niklas Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden 2009, 63–88.

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 49.

Gott an der Stelle des Menschen, wenn der Schöpfer am Ort und unter den Bedingungen des Geschöpfes erscheint, hat das Folgen für die Legitimität von Herrschaft eines Allgewaltigen.

Die größten Herausforderungen und Chancen für ein christliches Geschichtsdendenken ergeben sich aus dem Erbe der Religionsgeschichte. Das hat schon mit ihrer größeren Nähe zum modernen historischen Bewusstsein zu tun, sei es im Blick auf die kritische Quellenauswertung, sei es im Blick auf die konstruktive Darstellung religiöser Evolution mit Interferenzen zu weiteren Kulturgebieten. Detaillierte Tatsachenerhebung und großräumigere Deutung bilden nach dem Nestor der Historik, Droysen, einen Wechselzusammenhang.³⁵ Damit sind Berührungspunkte zur Theologie gegeben. Exemplarisch lassen sie sich in etwa im Blick auf die neueren Überlegungen zum Entstehen globaler Religionen in der sog. Achsenzeit fassen.³⁶ Danach entstand das Bewusstsein von Universalität in Korrespondenz zu religiösen Vorstellungen von Transzendenz, die irdische Macht und Größe übersteigt. Die mentalen und kulturellen Potentiale zu deren kritischer Relativierung zeigten sich zugleich in großen technologischen, administrativen und militärischen Sprüngen. Im Blick auf den religiösen Kulturkreis, aus dem die abrahamitischen Religionen erwachsen sind, lassen sich vom Zusammenhang von Transzendenz und Universalität her Linien ziehen zum Grundmotiv des Monotheismus. Maßgeblich für den Göttlich-Einzigen ist die kritische Differenz zu allem Endlichen, Relativen und Bedingten. Sie lässt einerseits religiöse Figuren kontrafaktischer Umdeutung verständlich werden, stellt andererseits aber auch den Ankerpunkt für Exklusion bis hin zu kämpferischer Gewalt dar. Das Bewusstsein vom Allerhöchsten ist hochgradig ambivalent. Religiöse Einhegungen dieser Ambivalenz, wie sie etwa in Verbindung mit dem schöpfungsanthropologisch universalisierten Ebenbildlichkeitsmotiv ausgebildet wurden, dürften daher als Fortschritt beurteilt werden – jedenfalls aus einer Perspektive, die wie die unsere für diese Ambivalenz angesichts der destaströsen Folgen von menschlichen Handlungen im Namen eines Allgewaltigen sensibilisiert ist.

Diese Perspektivität zeigt, dass Geschichtsbewusstsein von der Gegenwart her konzipiert ist. Seine rückwärtsgewandte Prophetie, um mit Schlegel zu sprechen,³⁷ hat eine orientierende Funktion für gegenwärtiges Handeln im Horizont

³⁵ Vgl. *Johann Gustav Droysen*, *Historik*, hg. v. Peter Leyh, Stuttgart 1977, 417 ff. u. ö.

³⁶ Vgl. *Shmuel Noah Eisenstadt*, *The Axial Age. The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in: *European Journal of Sociology* 32.2 (1982), 294–314; *ders.* (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Bde. I u. II, Frankfurt am Main 1987–1992. Das Stichwort »Achsenzeit« geht auf *Karl Jaspers* zurück (vgl. *ders.*, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949).

³⁷ Vgl. *Friedrich Schlegel*, *Fragment 80*, in: *Ders.*, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 2, hg. v. Ernst Behler/Jean-Jacques Anstett/Hans Eichner, Paderborn u. a. 1988, 177.

von Zukunft. Angesichts dieser Nähe zum praktischen Leben ragt die aus dem subjektiven Bewegungsschema des Fort-Schreitens abgeleitete Fortschrittsfigur der Religionsgeschichte auch in heutiges Geschichtsdenken hinein. Allerdings kann sie nicht als Abbild eines objektiven Gangs der Dinge verstanden werden. Ihr Ort ist vielmehr die reflektierende religiöse Urteilstkraft. Religiöse Phänomene werden im Maßstab zwischen ›besser‹ und ›schlechter‹ beurteilt, Erwünschtes wird von Unerwünschtem unterschieden – mit der offenen Prozessdialektik von Ganzheit und Kontrafaktizität als Kriterium. Mit Religionsurteilen im Zeichen des Fortschritts ist auch ein teleologisches Moment verbunden, insofern eine Zielvorstellung als Horizont stets mitwandert. Die Teleologie im Zeichen reflektierender Urteilstkraft ist allerdings nur eine schwache: Das eschatologische Endziel wird zum mitlaufenden Regulativ. Gleichwohl dürfte ein Zuwachs an Reflektiertheit in Religionsdingen ein Fortschritt sein. Ohne einen Anker in der Evolution von Religion selbst bleibt er indes unwahrscheinlich.

Exemplarisch hierfür ist der Umgang mit der Hybridität des Religiösen in Geschichte und Gegenwart. Dieser soziologische Begriff meint, dass Religion als Lebensform im Ganzen immer auch mehr und anderes ist als bloße Religion, etwa im Sinne frommer Innerlichkeit. Religion beeinflusst andere Lebenssphären wie Wissenschaft, Politik und Recht bis hin zur individuellen Lebensführung. Damit sind Sphären der primären Bedeutung der Fortschrittsfigur benannt – gehemmt oder befördert durch Religion. Und Religion beeinflusst das Leben Anderer, wie etwa an Familien- oder Erziehungsvorstellungen sichtbar wird. In beiden Hinsichten strahlt die Fortschrittsthematik dann in die Sphäre der Religion selbst aus, wenn es zu einem religiös reflektierten Verständnis solcher Hybridität kommt. Auch stellt ein religiöses Verständnis von Differenzierungen einen Fortschritt gegenüber Versuchen zur Einziehung von Differenzen dar. Beispiele mögen die Differenzierung von Religion und Politik mitsamt ihrer Institutionen sein, aber auch die Sensibilisierung für das Kindeswohl durch Anerkennung des Kindes als anderes Gottesgeschöpf im pädagogischen Bewusstsein von Bildung. In den Fluchtlinien solcher Differenzierungen steht die moderne Säkularisierung. Eine gegenwärtige geschichtliche Herausforderung für das Christentum liegt darin, maßgebliche Symbole mit normativer Strahlkraft in der öffentlichen Kommunikation präsent zu halten – und zwar im Wissen darum, dass moderne Gesellschaften nicht mehr durch überwölbende religiöse Normen zusammengehalten werden. Exemplarisch seien die Gottebenbildlichkeit des Geschöpfes und das Bewusstsein um seine Fehlbarkeit genannt, mit der Erlösungsbedürftigkeit als Kehrseite und dem Horizont des Gottesreiches. Debatten um die kulturelle Bedeutung der Menschenwürde sind hierfür maßgebliche Bewährungsorte. Im Blick auf deren normativen Kern lässt sich allerdings schwer ein Fortschritt über ihn hinaus vorstellen – sosehr auch das Konzept der Menschenwürde historisch geworden ist. Geltung wird durch Einsicht in Gewordensein nicht automatisch aufgehoben.

Eine unerlässliche Korrektur an dem Narrativ der Religionsgeschichte betrifft die Fortschrittsteleologie zum Christentum hin. Dass sämtliche Religionen hierin aufgehoben werden sollen, versperrt einen konstruktiven Zugang zur Pluralität des Religiösen. Zwar zeigt der religionshistorische Blick, dass Religionen auch synkretistische Gebilde sind. Elemente anderer Traditionsbestände wurden übernommen und umgeformt, andere abgestoßen, bis hin zu mehr oder weniger freundlichen Übernahmen. Doch das Christentum lässt sich nicht als Optimierung des Judentums verstehen, so sehr es ohne die Voraussetzungen in der Religion Israels unverständlich bleibt. Es ist auch kein simpler Fortschritt gegenüber fernöstlichen Formen. Als individuelle Totalitäten zeigen verschiedene Religionen unterschiedliche Umgangsweisen mit elementaren menschlichen Fragen und Sinnbedürfnissen – bis hin zum Sinn in der Verneinung der Sinnform. Vom Gedanken der individuellen Totalität aus lassen sich Linien zu dem Motiv der multiplen Modernen ziehen. Der religionsgeschichtliche Blick wird durch Kontrastierung differenter Religionen schärfer, wenn zugleich ein weiter Begriff von Subjektivität Zugänge zur Frage nach dem Sinn von Sinn³⁸ bahnt und ein grundsätzliches Verständnis von Intersubjektivität religionskulturelle Evolutionen zu beleuchten erlaubt. Gut, wenn sich dies mit praktischem Austausch über Religionsgrenzen hinweg verbindet, bei dem etwa nach Äquivalenten für Figuren von Ganzheit und Kontrafaktizität gesucht wird. Das kann zu Konversionen und multiplen Identitäten führen. Doch für eine simple Preisgabe eigenen Gottesglaubens besteht kein Anlass. Denn so sehr Religion für die religionsgeschichtliche Einsicht Resultat menschlicher Praxis ist, so wenig ist sie dessen bloßes Produkt. Verstehen lässt sie sich nur mit Rücksicht darauf, dass ihr Gewordensein für die Beteiligten nicht als intentionales Gemachtsein erscheint. Das ist der Anker für die bleibende Offenheit geschichtlicher Erwartung im Wandel der Zeit, die dessen eingedenk bleibt, dass die Geschichte keine Heerstraße zu Gott ist.

³⁸ Vgl. den schönen Titel der Religionsphilosophie von *Volker Gerhardt*, *Vom Sinn des Sinns*, München 2014.