

Michael Meyer-Blanck (Hrsg.)

Geschichte und Gott

**XV. Europäischer Kongress für Theologie
(14.–18. September 2014 in Berlin)**



**VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE**

GESCHICHTE UND GOTT

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTh)

Band 44

GESCHICHTE UND GOTT

XV. EUROPÄISCHER KONGRESS FÜR THEOLOGIE
(14.-18. SEPTEMBER 2014 IN BERLIN)

HERAUSGEGEBEN VON MICHAEL MEYER-BLANCK

REDAKTION: LAURA SCHMITZ



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7955

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH & Co. KG

ISBN 978-3-374-04167-1
www.eva-leipzig.de

ZU DIESEM BAND

»Die Weisheit der Geschichte«, so schrieb der Historiker Christopher Clark im britischen »Guardian«, erreicht uns nicht in der Form vorgefertigter Lektionen, sondern als Orakel, deren Relevanz für unsere gegenwärtige Lage man enträtseln muss.«¹ Der 15. Europäische Kongress für Theologie vom 14. bis 18. September 2014 in Berlin fand unter dem Thema »Geschichte und Gott« statt und stellte sich der Aufgabe einer theologischen Interpretation von Geschichte.

Da der Kongress im September 2014 abgehalten wurde, musste man bei der Themenfindung nicht lange nachdenken. »Geschichte und Gott«, diese Formulierung fiel der Wissenschaftlichen Gesellschaft gewissermaßen vor die Füße: Es ging dabei explizit auch um die Gegenwart und Zukunft, und nicht nur um die Vergangenheit. Wie verhalten sich Gott bzw. der Glaube an Gott zu dem historisch Gegebenen und zu dem aktuell Gestalteten?

Will man nicht von der überholten Annahme einer sich immer mehr säkularisierenden Gesellschaft ausgehen, dann musste im Gedenkjahr 2014 auch nach der Rolle von Religion und Kirche in den drei europäischen Wendejahren 1914, 1939 und 1989 gefragt werden. Dabei wurde für den Kongress nicht allein der religionswissenschaftliche und gesellschaftswissenschaftliche Zugang gewählt, aber auch nicht ausschließlich der ekklesiologische, sondern der im strengen Sinne theologische. Dieser ist mit dem Thema »Geschichte und Gott« zum Ausdruck gebracht.

Die Formulierung führt das wissenschaftliche Fragen allerdings deutlich an seine Grenze. Kann und soll man das Verhältnis von Gott und Geschichte überhaupt anhand der europäischen Historie thematisieren? Wir kennen den Widerspruch, wie er 1934 von der Bekenntnissynode in Barmen formuliert wurde. Begibt sich die Theologie schon mit dieser Fragestellung auf ideologieanfällige Abwege? Was aber bleibt der christlichen Theologie andererseits übrig, wenn sie von der Inkarnation ausgeht und nicht von einer allein philosophischen Rede von Gott? »Geschichte und Gott« – diese Formulierung führt das wissenschaftliche Fragen an seine Grenze – und damit zum Kern der Theologie, nämlich zu der Aufgabe, eine Sprache zu suchen für das Reden an der Grenze des Sagbaren und Verantwortbaren. Die Theologie kann nicht in das Überhistorische ausweichen.

Im Verlauf des Gedenkjahres 2014 ist mehrfach hervorgehoben worden, dass die evangelischen Christen 1914 vor allem an einem Punkt der real gepre-

¹ Zitiert nach: *Harald Staun*, Sound des Kriegs, in: FAS vom 7.9.2014, 37.

digten theologischen Lehre gescheitert sind: bei ihrer theologischen Einordnung des Krieges. Traditionell galt der Krieg als Gottes Strafe für die Sünden und Verfehlungen von Menschen – besonders auch für die Sünden der eigenen Nation. Diese Sündenlehre wurde im Jahre 1914 verabschiedet zugunsten der Motivation, sich »dienend in die große Bewegung hineinzustellen, die unsere Zeit durchflutet«. Statt der auf sich selbst angewandten Sündenlehre fand sich zunehmend der Gestus des Stolzes auf etwas angeblich Besseres, das Konzept eines sittlich, kulturell und religiös allen Nationen überlegenen Deutschlands.² Es war mithin eine praktisch-dogmatische Fehlleistung, die statt der theologischen *Unterscheidung* politischen und kulturellen Entwicklungen *sekundierte*.

Dieser Zusammenhang war der prominenteste beim Berliner Kongress. Insgesamt ging es darum, dass die Theologie der ihr zukommenden Aufgabe hilfreicher, verfremdender und auch verstörender Unterscheidungen verantwortlich nachkommt. Denn die Theologie ist keine kirchliche, wohl aber eine auf die Kirche bezogene Wissenschaft; sie ist damit auch eine in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit stehende Wissenschaft. Sie hat damit zu tun, von ihrem Gegenstand, der Rede von Gott her, die Welt verstehbarer zu machen.

Gerade die Humboldt-Universität zu Berlin mit ihrer wechselvollen Geschichte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts steht für die Verpflichtung, die umfassende wissenschaftliche Verantwortung der Theologie für die Lehre vom Menschen im Blick zu behalten. Wenn es bei der Bildung des Menschen nicht nur um das Wissen und das Können geht, sondern um das Sein des Menschen und um sein Selbstverhältnis, dann ist die Theorie der Rede von Gott ein integraler Bestandteil umfassender Bildung. Die Thematisierung Gottes gehört zu einem tieferen Verstehen dessen, was in den letzten 100 Jahren in Europa geschehen ist – und damit auch dessen, was vor uns liegt. Die vier Tage des Kongresses standen dazu unter den Überschriften »Die Erfindung der Geschichte«, »Das Ende der Geschichte«, »Die Deutung der Geschichte in Judentum, Christentum und Islam« sowie »Geschichte, Gedenken und Gebet«.

Ich danke im Namen des Vorstands der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie allen Mitwirkenden für die geleistete Arbeit bei der Vorbereitung und perfekten Organisation des Kongresses. Die Humboldt-Universität, besonders die gastgebende Theologische Fakultät, hatte als Mitveranstalter einen großen Anteil an der Vorbereitung. Gedankt sei an dieser Stelle besonders auch Herrn Rainer Leon Beck von der Geschäftsstelle der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und Prof. Dr. Bernd Schipper sowie dem zuverlässigen und freundlichen Team der Berliner Hilfskräfte. Ein weiterer Dank geht an das Team der

² Vgl. dazu *Martin Greschat*, Christentum und Kirchen im Ersten Weltkrieg, in: *Liturgie und Kultur* 5 (2014) Heft 1, 6–16: 7.

Bonner Mitarbeitenden und Hilfskräfte, Daniel Bauer, Barbara Dreschmann, Charlotte Loesch, Laura Schmitz, Hiltrud Stärk-Lemaire und Phil Tillmann für alle Arbeit, die sie in diesen Band gesteckt haben. *Last but not least* gebührt den Mitarbeitern der Evangelischen Verlagsanstalt sowie der Setzerin Steffi Glauche und dem Korrektor Dr. Michael Lippold Dank.

Michael Meyer-Blanck

Vorsitzender der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Bonn, den 1. Februar 2016

INHALT

ERÖFFNUNGSVORTRAG

Richard Schröder

1914 und 1989 17

Gedenkjahre als Herausforderungen an die Theologie

I HAUPTVORTRÄGE

Thomas Römer

Die Erfindung der Geschichte im antiken Juda und die Entstehung der Hebräischen Bibel 37

Markus Gabriel

Der Sinn der Religion 58

Christof Landmesser

Das gegenwärtige Ende 76

Geschichte in neutestamentlicher Perspektive

Wolf-Friedrich Schäufele

Zur Geschichte des Endes der Geschichte 96

Die Eschatologie als kirchengeschichtlicher Epochenmarker

Achim Landwehr

Die endlose Geschichte vom Ende der Geschichte 128

Stationen endzeitlichen Denkens seit dem 17. Jahrhundert

Jörg Dierken

Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte 157

Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens

Aleida Assmann

Probleme und Chancen der Erinnerungskultur 173

Elisabeth Gräb-Schmidt

»Dem Gedächtnis der Namenlosen« 186

Die Zukunft des Gedächtnisses als Erinnern der Vergessenen

Wilhelm Gräß

Gebet und Gedenken 206
Individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte

II FACHGRUPPENVORTRÄGE

ALTES TESTAMENT

Hubert Irsigler

Israels »Urgeschichte« – ein Mythos? 233
Zur Mythisierung von Geschichte und Historisierung des Mythischen
im Alten Testament

Martin Leuenberger

Noch einmal: Jhwh aus dem Süden 267
Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in
der jüngsten Debatte

Faried Adrom

Israel in Berlin? 288
Identifizierungsvorschläge zur Fremdvölkerliste Berlin 21687

Alexandra Grund-Wittenberg

Geschichte und Kult 302
Die Einsetzung des Heiligtums in der priesterlichen Geschichtserzählung

Judith Gärtner

Rettung erinnern 322
Zur theologiegeschichtlichen und psalterkompositorischen Bedeutung
von Geschichte in den späten Psalmen am Beispiel der Psalmengruppe
113–118

Sebastian Grätz

Kyroszylinder, Kyrosedikt und Kyrosorakel 339
Der König als Medium göttlicher Geschichtsmächtigkeit

Meik Gerhards

»Die Gerechtigkeit der Ishtar will ich erzählen« 354
Autobiographie als Bekenntnis im Großen Text Hattusilis III.

NEUES TESTAMENT

*Eve-Marie Becker***Konzepte von Raum in frühchristlichen Geschichtserzählungen** 381

Vom markinischen Chronotop zur spatial history des Lukas

*Sandra Huebenthal***Von der Vita zur Geschichte des erinnerten Jesus** 395

Überlegungen zum Markusevangelium

*Thomas Johann Bauer***»Seht, ich mache alles neu ...« (Offb 21,5)** 412Die neutestamentliche Apokalypse als Abgesang auf Welt
und Geschichte*Anders Gerdmar***Roots of theological and exegetical antisemitism** 435

The case of J. T. Beck and F. C. Baur

*Roland Deines***Biblische Texte und zeitgeschichtliche Deutungen** 442

Neutestamentler und die nationalsozialistische Machtergreifung

*Johannes Wischmeyer***Ideologisierung durch konsequenten Historismus** 483

Emanuel Hirschs neutestamentliche Exegese in der NS-Zeit

*Otto Merk***Geschichte und Gott im Denken Rudolf Bultmanns** 501

Ein exemplum für theologische Zeitgenossenschaft

KIRCHENGESCHICHTE

*Uta Heil***Was hat Rom mit Sodom und Gomorra zu tun?** 519*De excidio urbis Romae* und andere heilsgeschichtliche Katastrophen*Heinz Ohme***Der Gott der Geschichte im monenergetisch-monotheletischen Streit** . . 541*Tilman M. Schröder***Der Gott der Provinz** 575

Die Württembergische Landeskirche im Ersten Weltkrieg

Alf Christophersen

Das Schicksal – Chance oder Verhängnis?	592
Gestaltete Geschichte in der Weimarer Republik	

Gisa Bauer

Transformationen des Religiösen	604
Die historisch-materialistische Geschichtsschreibung in der DDR als Heilsgeschichte	

Andreas Stegmann

Theologische Gegenwartsdeutung im ostdeutschen Protestantismus der 1950er Jahre	622
Der ›Christliche Realismus‹ der Ost-CDU und Johannes Hamels Dialektik von Gehorsam und Freiheit	

Katharina Kunter

»Gott in der Revolution«	657
Antikolonialismus, De-Westernisierung und Globalisierung als neue Paradigmen des Ökumenischen Rates der Kirchen in den langen 1960er Jahren	

Tim Lorentzen

Gedächtnis und Gott	669
Reflexionen zur kirchengeschichtlichen Erinnerungsforschung	

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Roderich Barth

Erinnerungskultur ohne Geschichtsphilosophie?	691
Überlegungen im Anschluss an Ernst Troeltsch	

Jörg Lauster

Das Gedächtnis seiner Wunder	709
Zur Problematik der Erinnerung als theologischer Kategorie	

Dietrich Korsch

Schuld in der Geschichte	719
---------------------------------------	-----

Dorothee Schlenke

Schuld in der Geschichte und Identität	728
---	-----

Henning Theißen

Kann es ein kirchliches Bekenntnis zu geschichtlicher Schuld geben?	747
Das Beispiel unierter Kirche und Theologie	

Eva Harasta

Im Sturz der Zukunft	765
Geschichtlichkeit als Signatur der Sündhaftigkeit	

Christian Polke

Mit dem Rücken zur Wand?	780
Von Schwierigkeiten und der Unausweichlichkeit personaler Rede von Gott im Horizont der Geschichte	

Hans-Peter Großhans

Engel, Dämonen und Gottes Vorsehung	799
Konzeptionen göttlicher Herrschaft und Regierung	

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Hans-Günter Heimbrock

Erfahrung – Erinnerung – Praxis	816
Zur Relevanz historischer Forschung für empirische Praktische Theologie	

Bernd Schröder

Kulturverlust?	835
Die Krisenerfahrungen des Ersten Weltkriegs und ihre Bedeutung für die Wissenschaftsgeschichte der Praktischen Theologie	

Benedikt Kranemann

Das Reformationsjubiläum in der Liturgie	852
Zur Inszenierung öffentlicher Vergewisserung protestantischer Identität	

David Plüss

Erinnern und wiederholen	868
Zur Bedeutung von Kontinuität und Ritualität für das Teilnahmeverhalten am Gottesdienst	

Meike Sprecher

Religion und Lebensgeschichte	880
Lebensdeutung am Beispiel Filialer Demenzmemoiren	

Christopher Spehr

Von der Schöpfung zur Erlösung	892
Geschichtsdeutungen in der Predigt	

Anne M. Steinmeier

Sinndeutung in der Seelsorge 909

Henrik Simojoki

Apocalypse now? 927

Zur Interdependenz von Säkularisierungstheorien und Kirchenbildern –
mit einem Seitenblick auf die V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft

Michael von Brück

Zum Begriff der »Heilsgeschichte« im globalen Kontext. 939

Erwägungen und Analysen

Ulrich Dehn

Zorniger Gott, schlechtes Karma 959

Welche Funktion(en) haben religiöse Konstruktionen
geschichtlichen Ergehens?

Seung Chul Kim

Asiatische Theologie nach buddhistischem Wirklichkeitsverständnis .. 970

Ein Entwurf

Frieder Ludwig

**Religion und Geschichte in der afrikanischen und
afro-amerikanischen Historiographie** 980

Skizzierung einflussreicher Positionierungen in der
zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Henning Wrogemann

Die Geschichte mit Gottes Gesandten 996

Verkündigung und Geschichte im Selbstverständnis christlicher
und muslimischer Akteure

Volker Küster

Gott und Geschichte in den Theologien der Befreiung 1010

ANHANG

Autoren und Autorinnen 1030

Personenregister 1034

Sachregister 1042

ERÖFFNUNGSVORTRAG

1914 UND 1989

Gedenkjahre als Herausforderungen an die Theologie

Richard Schröder

Es ist ja zunächst nur der Zufall des Dezimalsystems oder dass wir zehn Finger haben, der uns dieses Jahr 1914 und 1989 zu Gedenkjahren gemacht hat. Oder? Man hat den Ersten Weltkrieg die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts genannt (George Kennan). Und das ist in zweifacher Hinsicht berechtigt.

Der Erste Weltkrieg wurde zum Kulturbruch, zur Zäsur in allen Bereichen. In der Kunst: Der Jugendstil brach ab. In der deutschen Philosophie: Der Neukantianismus, überhaupt die akademische Philosophie verloren ihren Kredit, die liberale Theologie, der Kulturprotestantismus, ebenso. Und zweitens: Die weiteren Katastrophen des 20. Jahrhunderts, der italienische Faschismus, die russische Oktoberrevolution mit nachfolgendem Bürgerkrieg und Stalins Herrschaft, der deutsche Nationalsozialismus mit Hitler, dem Holocaust und der mutwilligen Auslösung des Zweiten Weltkriegs, die Atombomben über Hiroshima und Nagasaki, der Kalte Krieg mit der Teilung Europas – all das waren Folgen des Ersten Weltkriegs und des Versailler Friedens, der nicht befriedet hat.

Manche fassen deshalb die zwei Weltkriege zu einem weiteren Dreißigjährigen Krieg zusammen, von 1914 bis 1944/5. Das wird nicht jeden überzeugen. Aber der Kulturschock, den der Erste Weltkrieg ausgelöst hat, war größer als der Kulturschock des Zweiten Weltkriegs, allerdings nur deshalb, weil man jenen Schock des Ersten Weltkriegs schon hinter sich hatte. Die Judenvernichtung, die ich nicht gern Holocaust nenne, die hat allerdings noch einmal einen Schock ausgelöst, der durch nichts vorbereitet war. Denn der politische Antisemitismus hat zwar allerdings eine fatale Vorgeschichte vor und im Ersten Weltkrieg, er zielte aber auf Diskriminierung, höchstens Vertreibung, was schlimm genug war, nicht aber auf Vernichtung.

Wenn wir diesem Gedanken eines dreißigjährigen Krieges versuchsweise nähertreten, dann allerdings bekommen die beiden Daten 1914 und 1989 doch einen inhaltlichen Zusammenhang. 1989 endete die Teilung Europas, die Folge des Zweiten Weltkriegs. Sie endete deshalb, weil das Volk in den westlichen Ländern des »sozialistischen Lagers« die sozialistische Einpartei-Herrschaft oder Diktatur und die zentralistische Planwirtschaft beendete und die in Westeuropa übliche parlamentarische Demokratie, Rechtsstaat, Sozialstaat und soziale Marktwirtschaft anstrebte. 1990 brachte dem vereinigten Deutschland zu-

dem mit dem 2 + 4-Vertrag einen Ersatz für den seit 45 Jahren ausstehenden Friedensvertrag zum Beschluss des Zweiten Weltkriegs.

Ich möchte fragen, welche Rolle Theologie und Kirche in den Zusammenhängen beider Ereignisse des diesjährigen Gedenkens gespielt haben, muss uns aber wohl zuvor den Ersten Weltkrieg etwas vor Augen führen. Denn 1989, das haben wir alle aus dem eigenen Erleben in plastischer Erinnerung. Über den Ersten Weltkrieg sind wir, was die historischen Grundtatsachen betrifft, selbstverständlich unterrichtet, sicher auch über die Kontroversen, namentlich hinsichtlich der Kriegsschuldfrage, um die immer noch gestritten wird. Aber wie der Erste Weltkrieg damals erlebt wurde, ohne den Rückblick vom Zweiten Weltkrieg her, das also, was mit Urkatastrophe gemeint ist, das möchte ich zuvor noch schildern.

I

Florian Illies hat ein Panorama des Jahres 1913 geliefert.¹ Was er da aus den Quellen schildert, ist keine allgemeine Vorkriegsstimmung. Es gab Stimmen, die einen Krieg erwarteten und Stimmen, die ihn forderten, aber keine allgemeine Vorkriegsstimmung.² Es gab eine gesamteuropäische Kultur von Paris bis Moskau. Der Jugendstil war überall. Die Mode kannte keine Grenzen. Der Gebildete war polyglott und möglichst auch bei der Lektüre der Journale. Literarischer und wissenschaftlicher Austausch waren selbstverständlich. Es gab auch länderübergreifende kirchliche Kontakte, namentlich zwischen Deutschen und Briten und namentlich zwischen den Missionsgesellschaften. Also: Es gab eine gesamteuropäische Kultur, aber es gab keine gesamteuropäischen Institutionen.

Am 30. Juni 1914, also zwei Tage nach dem Attentat von Sarajewo, fand in Kiel eine Flottenparade statt mit britischer Beteiligung. Der britische Admiral verabschiedete sich mit den Worten: »friends today, friends in future, friends for ever.«³ Einen Monat später erklärt Großbritannien Deutschland den Krieg. Wie war das möglich?

Sowohl Herfried Münkler⁴ als auch Christopher Clark⁵ erklären den Aus-

¹ *Florian Illies*, 1913: Der Sommer des Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2012.

² *Wolfgang Kruse*, Der Erste Weltkrieg, München 2014, 180–196: Die Kriegsbegeisterung im Deutschen Reich zu Beginn des Ersten Weltkriegs; *Tillmann Bendikowski*, Sommer 1914. Zwischen Begeisterung und Angst – wie Deutsche den Kriegsbeginn erlebten, München 2014. – Besprechung beider Bücher von Barbara Galaktionow in: <http://www.sueddeutsche.de/politik/erster-weltkrieg-die-allgemeine-kriegsbegeisterung-ist-eine-maer-1.2075802>.

³ Zitiert von *Thomas Kielinger* in: Die Welt online, 6. 4. 2014. <http://www.welt.de/126605585>.

⁴ *Herfried Münkler*, Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918, Berlin 2013.

bruch des Ersten Weltkriegs nicht mit einem zielstrebigem und langfristig planenden Kriegswillen, obwohl natürlich Generalstäbe Kriegspläne machten, sondern mit der Labilität des damaligen europäischen Staaten- und Bündnissystems. Nicht nur der deutsche, auch der französische und der russische Generalstab entwickelten Offensivpläne für kurze Überwältigungskriege, und zwar nicht primär aus Eroberungslust. Imperiale Zielstellungen und imperialen Verbalradikalismus namentlich des deutschen Kaisers gab es zwar auch, aber treibend war demnach vor allem die Angst, dass es für einen Befreiungsschlag zu spät sein könnte, weil sich die Kräfte zu den eigenen Ungunsten verschieben könnten.

Nach Bismarcks Abgang von der politischen Bühne war das Modell eines austarierten Konzerts der europäischen Mächte, für das das Sinnbild der Waage stand, leichtfertig verlassen worden. Es hatten sich zwei Bündnisse gebildet, die aber nicht institutionalisiert waren wie später die Bündnisse des Kalten Krieges, also Bündnisse ohne Stab, ja ohne Büro. Sie beruhten auch nicht auf Vertrauen und durchgehender Transparenz zwischen den Bündnispartnern. Vorsichtshalber arbeitete Österreich-Ungarn auch Kriegspläne gegen den Bündnispartner Italien aus und dieser wechselte nach Kriegsbeginn prompt die Seite. Es gab in diesen Bündnissen deshalb auch keine intern klar abgesprochenen Kriegsziele. Und völlig unvorstellbar waren damals offenbar vertrauensbildende Maßnahmen zwischen den Bündnissen. Da niemand von seiner Souveränität auch nur ein Fitzelchen abgeben wollte, war dieses Bündnissystem labiler als das vorige Konzert. Und das hat die Akteure wohl auch öfter schlicht überfordert.

Die defensive Sorge, ins Hintertreffen zu geraten, führte also scheinbar paradox einerseits zu Offensivplänen als Befreiungsschlag, ehe es zu spät ist, und deshalb zu Hochrüstungen, andererseits aber bei allen kriegsbeteiligten Mächten zu der tiefen Überzeugung, Opfer zu sein. Die jeweils andere Seite habe ihr diesen Krieg aufgezwungen und es sei ein Kampf um die pure Existenz, das sagten alle. Die deutsche Seite hatte allerdings bei dieser Interpretation zwei Plausibilitätsprobleme. Noch am Ende dieses Krieges, beim Waffenstillstand, der einer Kapitulation gleichkam, standen nicht etwa feindliche Truppen in Deutschland, sondern deutsche im Feindesland. Und die deutschen Truppen hatten in Belgien gewütet, zuletzt mit der Deportation von 120.000 Zwangsarbeitern, obwohl Preußen seinerzeit die unverletzbare Neutralität Belgiens vertraglich anerkannt und beglaubigt hatte. Zwar stimmt es, dass französische Kriegspläne auch die Verletzung der belgischen Neutralität vorsahen, wie die deutsche Kriegspropaganda unermüdlich wiederholte. Ein geplanter und ein ausgeführter Vertragsbruch sind aber nun einmal nicht dasselbe. Der französische Präsident Poincaré hat diese Pläne aus politischen Gründen verworfen, was man vom autokratischen deutschen Kaiser, der in solchen Fragen kein Parlament und keinen Minister

⁵ Christopher Clark, *Die Schlafwandler*, DVA 2013.

berücksichtigen musste, leider nicht berichten kann. Eine britische Historikerin hat zutreffend bemerkt: Im britischen System hätte der etwas bizarre Wilhelm II. nicht ebenso viel Schaden anrichten können wie im deutschen.⁶

Für uns ist heute die Kriegsbegeisterung namentlich der akademischen Jugend unverständlich. Da sollen sich ja welche das Leben genommen haben, weil sie nicht wehrdiensttauglich waren. Die Forschung weist aber heute darauf hin, dass diese Begeisterung zwar im intellektuellen Milieu sehr verbreitet war, in den Medien und in den Predigten auch, aber nicht generell. Es gab in den größeren Städten auch Antikriegsdemonstrationen. Es gab Hamsterkäufe, die nicht zum heroischen Verhaltenskodex gehören. Und namentlich auf dem Lande fragte man sich, wer die Ernte einbringen soll, wenn die Männer fehlen. Alltagsnöte sind sehr ideologieresistent.

Die Kriegsbegeisterten aber machten dieselbe irrige Voraussetzung wie die Planer des Offensivkrieges, nämlich: Dieser Krieg werde kurz sein, wie die europäischen Kriege des 19. Jahrhunderts. Der preußisch-österreichische Krieg von 1866 hatte aus einer einzigen Schlacht bestanden, der bei Königgrätz. Also: Auf nach Paris und Weihnachten wieder zu Hause. Aber nach zwei Monaten war es zu dem gekommen, was die strategischen Planer unbedingt hatten vermeiden wollen, also als Gefahr durchaus gesehen hatten: dem Stellungskrieg, dem Abnutzungskrieg, dem Ermattungskrieg, für den übrigens auf beiden Seiten die Munitionsvorräte gar nicht vorbereitet waren.

Europa machte die schreckliche Erfahrung mit einer neuen Art von Krieg, der alle bisherigen Bemühungen um eine »Humanisierung« des Krieges konterkariert hat: Nicht Mann gegen Mann und zügig zur Entscheidungsschlacht, danach ein akzeptabler Friedensschluss, sondern dauerhaft hilfloses Elend im Schützengraben, kein Feind in Sicht, aber Granateneinschläge noch und noch, die manche zu »Kriegszitterern« machten, wie man damals leicht verächtlich sagte; Verwundete und Sterbende direkt nebenan, dazu Schlamm und Ungeziefer – kurz: nichts, aber auch gar nichts von Heldentum, Heldentod oder Heroismus blieb übrig im Grabenkrieg.

Der Kontrast zwischen Kriegserwartung und neuer Kriegswirklichkeit offenbarte sich wohl besonders plastisch am 10. November 1914 bei Langemarck in Belgien, im neutralen Belgien. Junge deutsche Soldaten, wohl zumeist Studenten, wollten eine Anhöhe aufrecht im Sturmangriff nehmen, so ähnlich wohl wie seinerzeit die Düppeler Schanzen. Oben auf der Anhöhe saß aber ein britisches Maschinengewehrnest. Die haben die Angreifer einfach niedergemäht. Resultat: 2000 deutsche Tote. Im deutschen Heeresbericht aber las sich das so: »Westlich Langemarck brachen junge Regimenter unter dem Gesang »Deutsch-

⁶ Margaret MacMillan im Interview mit Thomas Kielinger in: <http://www.welt.de/126605585>.

land, Deutschland über alles gegen die erste Linie der feindlichen Stellungen vor und nahmen sie. Etwa 2000 Mann französischer Linieninfanterie wurden gefangengenommen und sechs Maschinengewehre erbeutet.«⁷ Damit war der Langemarck-Mythos geboren, eine vollständige Lüge, aber beileibe nicht die letzte dieses Krieges. Jemand hat gesagt: Das erste Todesopfer jeden Krieges ist die Wahrheit. Für den Ersten Weltkrieg stimmt das jedenfalls. Beide Seiten, aber unübertroffen die Briten, haben diesen Krieg mit einem Propagandakrieg begleitet, den es so bisher nicht gab.

Die britische Gräuelpropaganda, wie etwa die Behauptung, Deutsche hätten 4000 Kindern die Hände abgehackt,⁸ hatte fatale Fernwirkungen. Mein Vater hat im Zweiten Weltkrieg heimlich nachts im Londoner Rundfunk von der Judenvernichtung in Auschwitz gehört. Da er sich an die britische Gräuelpropaganda im Ersten Weltkrieg erinnerte, hat er es nicht geglaubt.

Die neuen Waffengattungen, die das Kriegsgeschehen ins bisher Unvorstellbare verschlimmerten, waren neben dem Maschinengewehr die Handgranate, die furchtbare Wunden riss, Giftgas, Flammenwerfer, Bombenflugzeuge, U-Boote, schnellfeuernde und großkalibrige Artillerie, und zuletzt die Panzer, damals Tanks genannt, die Schützengräben überwinden konnten. Außer den Panzern, einer späten britischen Erfindung, sind all diese Waffen von beiden Seiten eingesetzt worden, Giftgas und Flammenwerfer allerdings zuerst von den Deutschen. Tränengas hatten zwar zuerst die Franzosen im Grabenkrieg eingesetzt, aber vergeblich, der Wind hat es verweht.

Zur schockierenden Wirklichkeit des industrialisierten Krieges kam ein medizinisches Paradox. Die Fortschritte der Medizin, die Operationen (Narkosen!), die Desinfektion und die Impfungen, führten dazu, dass viele mit Verwundungen überlebten, an denen sie in früheren Kriegen entweder schon auf dem Schlachtfeld oder doch im Lazarett gestorben, sprich unsichtbar geworden wären. Der Erste Weltkrieg war der erste Krieg, in dem mehr Menschen an Kriegsverwundungen als an Infektionen gestorben sind. Nach der Leipziger Völkerschlacht hat man Verwundete, die noch nicht tot waren, aber auf jeden Fall sterben würden, gnädig erschlagen, um ihr Leiden zu verkürzen. Nun aber überlebten sie und man konnte an ihnen sehen, was dieser Krieg anrichtete. Die plastische Chirurgie hat im Ersten Weltkrieg erstaunliche Fortschritte gemacht, aber einige Kriegsversehrte, die ihr Gesicht unrettbar verloren haben, wurden schlicht vor der Öffentlichkeit versteckt.

Der vorige Krieg war damals für die Deutschen der von 1870/71. Deshalb hier Vergleichszahlen. Damals fielen 45.000 deutsche Soldaten, von Ziviltoten wird nichts berichtet. Im Ersten Weltkrieg fielen 2 Millionen deutscher Soldaten,

⁷ Ernst Piper, *Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs*, Berlin 2013, 90.

⁸ A. a. O., 186.

also das 40-fache. Zudem gab es 960.000 Ziviltote, vor allem Hungertote aufgrund der britischen Seeblockade, die auch nach dem Waffenstillstand aufrecht erhalten wurde.

Im Zweiten Weltkrieg fielen ca. 3 Millionen deutscher Soldaten, die deutschen Ziviltoten werden auf 3,6 Millionen geschätzt. Ich beschränke mich hier auf die Angaben deutscher Opfer nur zum Zweck der Vergleichbarkeit mit den Zahlen von 1870/71. Die Opfer der anderen Seite sind proportional nicht geringer.

Diese bis dahin unvorstellbare Anzahl von Toten und Verwundeten löste natürlich die Suche nach Schuldigen aus. »Schuldig« waren zum größten Teil die neuen Waffen auf beiden Seiten. Aber die Sieger salvierten lieber ihr Gewissen, indem sie exklusiv den Besiegten schuldig sprachen.

Ich habe Ihnen diese Details zugemutet, weil man sie kennen muss, um das Wort Urkatastrophe angemessen zu verstehen.

Es folgt noch eine zweite Vorbemerkung. Man hat im lateinischen christlichen Europa traditionell den Krieg als Gottes Strafe und als Anlass zur Buße verstanden, also als ein Übel, wenn auch unter Umständen ein unvermeidliches.

Matthias Claudius: »'s ist Krieg! 's ist Krieg! O Gottes Engel wehre und rede du darein. 's ist leider Krieg und ich begehre, nicht schuld daran zu sein.«⁹

Und man hat die ethischen Fragen des Krieges in der Lehre vom gerechten Krieg verhandelt, die ursprünglich dem Beichtat diente. Diese Lehre war ein bisschen besser als ihr heutiger Ruf. Sie war nämlich nicht als elastische Rechtfertigung des Krieges gedacht, sondern gegenüber einem Kriegeradel, dem jeder Krieg gerade recht war, eine Kriegsbegrenzungstheorie. Nur wenn es keinen Richter gibt, nur wenn der Rechtsfrieden durch schweres Unrecht gestört ist, und nur mit der Intention auf Wiederherstellung des Friedens ist Krieg gerechtfertigt (*auctoritas principis, causa justa, intentio recta*).¹⁰ Die spanische Spätscholastik hat Aporien dieser Lehre sehr gründlich diskutiert, darunter auch das *bellum justum ex utraque parte*, wenn also beide Seiten meinen, einen gerechten Krieg zu führen – was dann? Daraus hat Hugo Grotius die Konsequenz gezogen, die Bändigung des Krieges nicht über ein restriktives *jus ad bellum*, sondern durch die Regulierung des *jus in bello* zuwege zu bringen. Durch das Recht, das gilt, *etsi deus non daretur*,¹¹ sollte der Krieg gebändigt werden. In diesen Zusammenhang gehört der Ausspruch eines anderen damaligen Juristen, des in Oxford lehrenden italienischen Protestantens Alberico Gentili: *Silete theologi in munere alieno*, schweigt, Theologen, im fremden Geschäft (Amt).¹² Das

⁹ *Matthias Claudius*, Kriegslied, in: Ders., *Asmus omnia sua secum portans* oder *Sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*, 4. Teil, Wandsbeck 1774.

¹⁰ *Thomas von Aquin*, *Summa theol.* IIa IIae q. 40.

¹¹ *Hugo Grotius*, *De jure belli et pacis*, Paris 1624, Prooemium.

¹² *Alberico Gentili*, *De jure belli libri tres*, Bd. 1 Faksimile-Reprint der Ausg. Hanau 1612,

richtet sich vor dem Hintergrund der Konfessionskriege gegen Theologen als Politikberater in Kriegs- und Friedensfragen. Das sollen sie den Juristen überlassen. Man könnte auch sagen: Man soll Kriege nicht als heilige Kriege führen. »Heiliger Krieg« ist in unserer Tradition kein Terminus einer ausformulierten Theorie,¹³ sondern gehört in die Kriegsrhetorik, namentlich der Deutschen um 1813. Weil im Heiligen Krieg Gottes Krieger gegen Gottes Feinde stehen, liegt in der Logik solcher Kriegsinterpretation die Vernichtung des Feindes und eine Tendenz zum totalen Krieg, ganz im Unterschied zur Intention der Lehre vom gerechten Krieg, die alles verbot, was den Weg zum Frieden erschweren könnte.

Die Bändigung des Krieges durch das *jus in bello* war durch die Haager Landkriegsordnung von 1899/1907 recht weit fortgeschritten. Allerdings war es nicht zur erstrebten Einrichtung eines obligatorischen Schiedsgerichts gekommen, aufgrund des deutschen Veto.¹⁴ Ich bemerke noch, dass der Angriffskrieg erst 1928 im Briand-Kellog-Pakt völkerrechtlich geächtet und erst damit die Freigabe des *jus ad bellum* widerrufen worden ist, also erst nach dem Versailler Frieden.

Noch eine Bemerkung zu dem berüchtigten Satz von Clausewitz, der Krieg sei »eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln«¹⁵. Dagegen wird zu Recht heute eingewendet, das verharmlose den Krieg. Krieg soll kein Mittel der Politik mehr sein. Das ist die eine Seite. Die andere ist die: Der Satz erleichterte

Oxford 1933, 92 (= I/12); zitiert nach: Christoph Strohm, *Calvinismus und Recht*, Tübingen 2008, 455, Anm. 47.

¹³ »Heiliger Krieg« war in der griechischen Antike ein *terminus technicus* für die Kriege der zwölf Stämme der Amphiktyonen zur Verteidigung ihres gemeinsamen Heiligtums in Delphi, vgl. Anneliese Mannzmann, Art. Amphiktyoneia in: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Bd. 1, dtv 1976, Sp. 311–313. Gerhard von Rad hat in seiner Studie »Der Heilige Krieg im Alten Israel« (Göttingen 1951) unter der Voraussetzung, dass auch die zwölf Stämme Israels vor der Königszeit eine solche Amphiktyonie gebildet haben, aus den Erzählungen von der Landnahme ein Institut des »Heiligen Krieges« rekonstruiert. In den entsprechenden Texten ist aber nicht von einem heiligen Krieg, sondern vom Krieg Jahwäs die Rede. In den Kreuzzügen spielt der Terminus keine Rolle. Er taucht um 1813 bei antinapoleonischen Autoren wie Theodor Körner, Ernst Moritz Arndt oder Ludwig Jahn auf. – Seit wann der arabische Ausdruck *dschihad* mit »Heiliger Krieg« übersetzt wird, konnte ich nicht feststellen. Obwohl der Ausdruck mit der Bedeutung »Anstrengung« (auf dem Wege Gottes) auch für zivile Gemeinschaftsdienste (heute z. B. Alphabetisierung, Entwicklungshilfe) und den inneren Kampf gegen die Sünde (der »große dschihad« gegenüber dem kleinen militärischen bei Schiiten) gebraucht wird, überwiegt in Koran und Sunna der Gebrauch im kriegerischen Zusammenhang. Die alte islamische Rechtstradition hat ausgefeilte Kriegsführungstheorien zum dschihad entwickelt, die der Verteidigung und Erweiterung des Territoriums der Muslime gilt bis zu deren Weltherrschaft.

¹⁴ *Piper, Nacht* (Anm. 7), 227.

¹⁵ *Carl von Clausewitz, Vom Kriege*. I,1,24.

aber auch den Ausstieg aus dem Krieg und die Rückkehr zum Verhandlungstisch, also einen Friedensschluss nach Eingeständnis der Niederlage. Heilige Kriege dagegen müssen eigentlich bis zu Sieg oder Untergang geführt werden.

Diese Vorgeschichten muss man vor Augen haben, um mit staunendem Entsetzen wahrzunehmen, wie der Erste Weltkrieg seinerzeit gedeutet wurde, und zwar in beiden Lagern, auf allen Seiten und vorzugsweise von Theologen, nämlich als Heiliger Krieg und als Kreuzzug. Ich zitiere den Hof- und Domprediger Bruno Doehring aus einer Ansprache vom 2. August 1914: »wenn wir nicht – ich möchte fast sagen handgreiflich – die Nähe Gottes empfinden, der unsere Fahnen entrollt und unserem Kaiser das Schwert zum Kreuzzug, zum heiligen Krieg in die Hand drückt, dann müssten wir zittern und zagen.«¹⁶

Wie gelangten die aufgeladenen Wörter heiliger Krieg und Kreuzzug in die damalige Kriegsrhetorik, wenn doch dieser Krieg jedenfalls kein Religionskrieg war? Es waren zwei Elemente, die diese Sakralisierung des Krieges ermöglichten: der Nationalismus und der Fortschrittsglaube. Demnach befinde sich die Menschheit in einem Prozess des kulturellen oder zivilisatorischen Aufstiegs, der auch als innerweltliche Verwirklichung des Reiches Gottes interpretiert wird. Und in diesem Prozess gilt die jeweils andere Nation nun als Störenfried, Feind des Menschengeschlechts und des Menschheitsfortschritts, manchmal auch als der letzte Feind, nach dessen Niederschlagung der Krieg abgeschafft sein wird.

Von Kreuzzug ist wohl deshalb die Rede, weil man den eigenen Kampf als Kampf für Ideen, für geistige Güter hält, was übrigens für die historischen Kreuzzüge gar nicht zutrifft. Die waren seinerzeit Kriege des Papstes. Als solche hat Luther sie abgelehnt, weil Kriege führen nicht dem geistlichen, sondern dem weltlichen Amt zusteht.¹⁷ Nun aber verstehen ausgerechnet Protestanten den

¹⁶ Zitiert aus: *Manfred Gailus*, Ein Gott, der Fahnen entrollt, in: *Zeitzeichen*. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 7/2014, 29.

¹⁷ Luther kritisiert die Kreuzzüge einerseits wegen des mit ihnen verbundenen Ablasses. »D' Babst thut nit mehr mit seinem creutz Ablaß außgeben, und himmel zusagen, denn dz er d' Christen leben ynn tod, und seelen in die helle furet mit grossen hauffen, wie denn dem rechten Endchrist gepurt. Gott fragt nit nach kreutzen, Ablass, streitten. Er will ein gut leben haben.« Martin Luther: Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1521). In: *BoA* 2, 126. Und er wendet sich dagegen, dass der – von ihm bejahte – Krieg gegen die vorrückenden Türken *im Namen Christi* geführt werden soll und die Türken *als Feinde Christi* gelten, denn das heiße, den Namen Christi zu missbrauchen. Er wendet sich gemäß der sog. Zweireichelehre dagegen, dass sich der Papst und die Bischöfe an solch einem Krieg beteiligen, denn ihres Amtes sei es nicht, Krieg zu führen, sondern »mit Gottes Wort und Gebet wider den Türken zu streiten«. Die Kriegsführung, so Luther, obliege nicht dem Papst oder den Bischöfen, sondern dem Kaiser; diesem aber nicht als Haupt der Christenheit, auch nicht, um der Türken Glauben auszurotten (»Laß den Türken gläuben und leben wie er will«), noch um Ehre, Ruhm, Gut

Krieg ihrer Seite als Kreuzzug. In Deutschland spielen in diesem Zusammenhang die »Ideen von 1914« eine Rolle, die mit den Ideen von 1789 kontrastiert werden. Gegen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wird dann Pflicht, Ordnung, Gerechtigkeit oder auch Volksgemeinschaft und deutscher (oder nationaler) Sozialismus gesetzt.¹⁸ Hier jedenfalls lässt sich ein deutscher Sonderweg ausmachen, nämlich als Selbstdefinition. Die Befreiungskriege von 1813 und das Jahr 1817, das Wartburgfest der studentischen Burschenschaften zum Reformationsjubiläum, werden in diesem Zusammenhang gern zitiert. »Ein feste Burg ist unser Gott« wird in fataler Umdeutung der Wendungen »der alt böse Feind« (gemeint war bei Luther der Teufel!) und »das Reich muss uns doch bleiben« (gemeint war bei Luther natürlich nicht das Deutsche Reich, sondern das »Himmelreich«: *basileia theou*) geradezu zum deutschen Kriegshymnus, obwohl das Kampflied der Reformation ein ganz anderes Lied war: »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort«.

Die Propagandaschlacht, die diesen Krieg wie keinen zuvor begleitet, entwickelt giftige Stereotype der jeweils anderen Nationen, denen als Kollektivperson abträgliche Charaktereigenschaften zugeschrieben wurden. Sie müssen deshalb niedergeworfen werden. Mit dieser Begründung schlugen 1917 alle protestantischen Kirchen der kriegsführenden Staaten die Einladung Söderbloms zu einer Verständigungskonferenz aus.¹⁹

Am 17. 10. 1917 sprachen sich fünf deutsche Theologen öffentlich für einen Frieden der Verständigung und Versöhnung aus. Darauf antwortete eine von 160 Berliner Pfarrern unterschriebene Gegenerklärung: »Es gibt jetzt nur zweierlei für das deutsche Volk: Sieg oder Untergang.«²⁰ Man sieht: die Rede vom Heiligen Krieg ist leider nicht nur eine erhebende Floskel. Man verstrickt sich tatsächlich in einen verderblichen Manichäismus – und nun ausgerechnet protestantische Pfarrer.

Die Sakralisierung des Krieges hat noch weitere Aspekte. Man hat unter liberalen Theologen Bedenken gegen den Crucifixus – wie übrigens schon Goethe – und – für mich nachvollziehbar – gegen die altprotestantische Lehre von Christi Sühnetod. Thorwaldsens segnender Christus entspricht dem Zeitgeist

oder Land zu gewinnen, sondern *nur um seine Untertanen zu schützen*. Martin Luther, Vom Kriege wider die Türken (1529), WA 30/2, 111 f.; 129 f. Weil Lutheraner, die sich an Luthers Zweireichelehre hielten, den Krieg als weltlich Ding betrachteten, waren sie insofern vor einer Sakralisierung des Krieges einigermaßen geschützt.

¹⁸ Piper, Nacht (Anm. 7), 65–71.

¹⁹ Gerhard Besier, Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984. Der erste Friedensappell von Söderblom September 1914 und die Antworten: 94–107; sein Pfingstappell vom März 1917: 172; seine dritte Friedensinitiative vom 17. 10. 1917 und die Antworten: 178–186. – Vgl. auch Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick. Stuttgart 1914.

²⁰ Besier, Kirchen (Anm. 19), 177 f.

besser. Aber jetzt plötzlich werden auf Christi Tod bezogene Bibelstellen beansprucht für die Verherrlichung des Heldentods im Feld, der Märtyrer, die ihr Leben fürs Vaterland geben. Jeder Gefallene ein Christus. Auch dies vollzieht sich auf allen Seiten der Fronten. Was mich hier besonders schockiert, ist die hermeneutische Hemmungslosigkeit. Adolf Deissmann, der damals nicht zu den Scharfmachern zählte und sich um Brückenschläge über die Fronten bemüht hat, hat im November 1914 an dieser Universität einen Vortrag mit dem Titel »Der Krieg und die Religion« gehalten, der voll ist von solchen Beispielen enthemmter hermeneutischer Beliebigkeit. Er zitiert etwa: »Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen ...« und bemerkt dazu: »Gewiss, es (sc. das Wort R. S.) bezieht sich nicht buchstäblich auf unsere moderne Situation. Zwischen dem ›um meinetwillen‹ und ›um Deutschlands willen‹ besteht ein Unterschied, und dennoch, wir begehen kein Sakrileg, wenn wir diese göttliche Paradoxie auf unsere vaterländische Lage anwenden und ein Stück Seligkeit darin sehen, preisgegeben zu sein dem Hass der Welt.«²¹

»s ist leider Krieg«, hatte Matthias Claudius gesagt. Dieses »leider« wird nun unterschlagen. In den Kriegspredigten ist der Krieg oft geradezu ein Segen, der den Glauben stärke, Gottes Nähe erfahrbar mache, die Menschen von Oberflächlichkeit befreie, zur Kirche zurückführe, Thron und Altar aufs Neue verbinde und die Opferbereitschaft fördere. Auch in Frankreich wird vom Krieg eine geistige Erneuerung der Nation erwartet und der laizistische Staat beschwört die »heilige Einheit«²² der französischen Nation. Tatsächlich nahmen 1914 in Deutschland die Gottesdienstbesuche zu und die Kirchenaustritte ab. Aber nach Fronterfahrung und Hungerwinter fiel der Gottesdienstbesuch hinter die Zahlen vor Kriegsbeginn zurück. Ein Strohfeuer der Desorientierung war als neuartige Gotteserfahrung missdeutet worden.

Die Sakralisierung des Krieges hat auch dem Versailler Friedensvertrag seinen Stempel aufgedrückt, nämlich als Ächtung des Gegners. Erstmals wurde ein Friedensvertrag ausgehandelt, ohne dass der Besiegte am Verhandlungstisch sitzen durfte. Erstmals wurde in einem Friedensvertrag die Kriegsschuld angesprochen, ausschließlich Deutschland aufgebürdet und ein Kriegsverbrecherprozess gegen den deutschen Kaiser vorgesehen. Erstmals wurden in einem Friedensvertrag Reparationen in unbestimmter Höhe festgelegt. Die bisher in

²¹ *Besier*, Kirchen (Anm. 19), 107-123; das Zitat S. 122. – Deissmann liefert Begründungen für seine kreative Hermeneutik. »Diese altevangelischen Zeilen sind niemals buchstäbelnd fixierte Gesetzesworte, sondern Geiststräger, und jedem Zeitalter hat der Geist das seine zu sagen«, a. a. O., 122. Der Krieg habe »fremde, meinetwegen antik-römische oder antik-jüdische Züge ins Christentum hineingehämmert, weil er es nur in dieser Legierung brauchen konnte«, a. a. O., 119.

²² *Besier*, Kirchen (Anm. 19), 20; Greschat, Weltkrieg (Anm. 19), 21.

Friedensverträgen übliche Amnesieformel: alles Unrecht während des Krieges solle vergessen sein,²³ fehlte konsequenterweise. Dass der Gedanke der strafenden Gerechtigkeit Vorrang gewann vor dem Gedanken der Befriedung durch Vergessen, könnte man positiv bewerten als einen Schritt hin zu einer internationalen Strafgerichtsbarkeit gegen Kriegsverbrechen, wenn er denn nicht so einseitig in Stellung gebracht – sprich: sogleich instrumentalisiert worden wäre. Es dauerte weitere achtzig Jahre, bis ein internationaler Strafgerichtshof für Kriegsverbrechen korrekt institutionalisiert wurde (1998).

Ein Friedensvertrag, der nicht befriedete, das war die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Der britische Ökonom John Mainard Keynes ist aus Protest gegen diese Vertragsbedingungen aus der britischen Verhandlungsdelegation zum Versailler Vertrag ausgeschieden und hat erklärt: »Dieser Frieden enthält schon die Saat des nächsten Krieges«²⁴, was sich furchtbar bewahrheiten sollte.

Was können wir denn nun aus all dem lernen? Ich beschließe diesen ersten Teil mit zwei Thesen.

1. Es gibt nicht den einen Menschheitsfortschritt zum vollkommeneren Menschen. Es gibt nur (kleine) Fortschritte.²⁵ Und die machen nicht bessere Menschen, sondern bessere Umstände menschlichen Lebens und zwar durch bessere Institutionen. Die These vom sukzessiven moralischen Fortschritt der Menschheit ist ein unzulässiger Analogieschluss aus dem tatsächlich kumulativen wissenschaftlich-technischen Fortschritt seit der europäischen Neuzeit.

2. Robert Spaemann hat mit Berufung auf Thomas von Aquin unterschieden zwischen Gottes Geschichtswillen und seinem Gebotswillen.²⁶ Die Pointe dieser

²³ Zu solchen Amnesieformeln in Friedensverträgen vgl. Christian Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010.

²⁴ Vgl. *John Maynard Keynes*, *Krieg und Frieden. Die wirtschaftlichen Folgen des Vertrags von Versailles* (zuerst 1920), Berlin 2006.

²⁵ Vgl. *Robert Spaemann*, *Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen?* In: Ders., *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe*, Stuttgart 1994, 130–150. Als Motto zitiert er von Hannah Arendt: »Die Idee des Fortschritts, wenn dieser mehr sein soll als eine bloße Veränderung der Verhältnisse und eine Verbesserung der Welt, widerspricht dem Kantschen Begriff der Menschenwürde« – weil er nämlich die gegenwärtige Generation zum Material instrumentalisiert für den zukünftigen »neuen Menschen«, sei es durch Züchtung, sei es durch Umerziehung. Dagegen kommt die Menschenwürde (sofern sie sich nicht in der Gattungswürde erschöpft) wie die Gottesbeziehung jedem Menschen zu, wie er geht und steht. – Zum »neuen Menschen« vgl. Nicola Lepp, Martin Roth, Klaus Vogel, *Der Neue Mensch. Obsessionen des 20. Jahrhunderts. Katalog zur Ausstellung im Deutschen Hygiene Museum Dresden 1999*; Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, 3. Aufl. München 1997.

²⁶ *Thomas von Aquin*, *Über die Sittlichkeit der Handlung*: Sum. Theol. I–II q. 18–21. Ein-

Unterscheidung sieht Spaemann so: Gottes Geschichtswille ist uns verborgen und deshalb ethisch irrelevant. Ich folgere daraus: Also können wir grundsätzlich gar nicht für Gottes Geschichtsplan in irgendeinen Krieg ziehen. Aber Gottes Gebotswille ist uns hinreichend bekannt. Und der genügt zur Lebensorientierung.

Eine ähnliche Unterscheidung findet sich in Luthers Schrift *De servo arbitrio*.²⁷ Auch in den Katastrophen dieser Welt, wozu die Kriege gehören, wirkt Gott, aber als verborgener Gott. Wir können ihn dort nicht finden und sollen ihn dort auch nicht suchen, also auch nicht im Krieg. Für Christen kann der Krieg demnach keine nun gar begeisternde Gotteserfahrung liefern. Offenbart habe sich Gott in Jesus Christus, und zwar »sub contrario«, nicht in seiner Herrlichkeit, sondern in seinem Leiden. Und da sollen wir Gott suchen. Diese »altprotestantische« These ist am Ende tragfähiger als jede »neuprotestantische« Geschichtstheologie.

II

Nun komme ich zum zweiten Gedenkjahr, 1989. Ich möchte mich dabei auf die Frage konzentrieren, welche Rolle die evangelischen Kirchen in der DDR für die Herbstrevolution und den Mauerfall gespielt haben. Ich schicke voraus: natürlich nicht die einzige. Ohne Gorbatschows Erklärung, die Sowjetunion werde sich nicht mehr militärisch in innere Angelegenheiten der sozialistischen Länder einmischen (Rücknahme der sog. Breschnew-Doktrin), ohne die Entspannungspolitik und die deutsch-deutschen Verträge, ohne das Vorbild des polnischen Runden Tisches und ohne die erste Flüchtlingswelle über Ungarn ist die ostdeutsche Herbstrevolution nicht zu verstehen.

Die evangelischen Kirchen haben weder eine Revolution angestrebt noch sie gar organisiert. Sie haben Reformen angemahnt, meist allerdings vergeblich. Trotzdem haben sie erhebliche Verdienste an der Herbstrevolution.

Im Folgenden werde ich einiges Erfreuliches diesbezüglich berichten können. Deshalb das Unerfreuliche vorweg. Eine klare Stellungnahme der evangelischen Kirche zum sozialistischen Staat, der sozialistischen Ideologie oder eben zum »Sozialismus«, das ist der Evangelischen Kirche in der DDR nicht gelungen.²⁸ Es gab einen respektablen Versuch, nämlich die »Zehn Artikel von Freiheit

leitung von Robert Spaemann, Übersetzung und Kommentar von Rolf Schönberger (Collegia Philosophica Texta, VCH, Acta Humaniora), Weinheim 1989.

²⁷ *Eberhard Jüngel*, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluss an Luther interpretiert, in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München 1980, 202–251.

²⁸ Vgl. *Richard Schröder* (unter Mitarbeit von Johannes Zachhuber, Karsten Laudien und Christian Raschke), *Der Versuch einer eigenständigen Standortbestimmung der Kirchen in*

und Dienst der Kirche«, die 1963 von der ostdeutschen Konferenz der Kirchenleitungen verabschiedet wurden. Es ist allerdings nicht gelungen, diesem Dokument die Geltung einer Grundsatzerklärung zu verschaffen, denn es gab Widerspruch. Der Weißenseer Arbeitskreis formulierte »Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen« als Gegenposition.

Bei der Gründung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR verzichtete man auf ein solches Grundsatzdokument und begnügte sich mit Formulierungen, für die dann die Kurzformel »Kirche im Sozialismus« üblich wurde. Zur gerechten Beurteilung muss man wissen, dass damit zwar die von der SED erwartete »Kirche für den Sozialismus« verweigert wurde, aber so, dass es bloß nicht zu sehr auffällt. Man überließ de facto der SED, zu definieren, was hier »Sozialismus« heißen soll. Ich habe das 1988 öffentlich kritisiert²⁹ und das schöne Erlebnis gehabt, dass Anfang 1989 auch der damalige leitende Bischof des Kirchenbundes in der DDR, Bischof Leich, sich gegen die Formel »Kirche im Sozialismus« aussprach. »Kirche in der DDR« sei passender. Für das Klima der Freiheit in der evangelischen Kirche in der DDR ist aber wichtig, zu bemerken, dass mich niemand für meine Kritik an der Formel »Kirche im Sozialismus« getadelt, zurechtgewiesen oder gar mit Repressionen bedacht hat.

Nach dieser kleinen Beichte komme ich zu den Verdiensten.

1. Seit den 80er Jahren bildeten sich verstärkt Gruppen unter dem Dach der Kirche, die sich mit den Themen Frieden/Abrüstung, Umwelt und Dritte Welt beschäftigten. Das waren die Themen, die auch im Westen namentlich die Grünen bewegten. Und es waren Themen, die die SED nicht als konterrevolutionär verdammen konnte, da sie diese sich selbst auf die Fahnen geschrieben hatte, freilich in anderer Intonation. Getragen wurden diese Gruppen von Jüngeren, die vom Schock des 17. Juni 1953 nicht mehr gelähmt waren. Eher unbeabsichtigt vermieden sie die Themen des 17. Juni 1953: Wiedervereinigung, freie Wahlen, Freiheit für politische Gefangene, auf die die SED immer hart reagiert hat. Diese Gruppen sind nicht leicht zu charakterisieren. Jens Reich unterhielt einen Zirkel von Intellektuellen mit anspruchsvollen Themen. Das war eher die Ausnahme. Gemeinsam war aber allen eine Sensibilität für Probleme in Nah und Fern, die die Normalbürger lieber verdrängten. Nicht wenige stilisierten sich als Aussteiger und bewusst antibürgerlich.

der DDR am Beispiel der »Kirche im Sozialismus«. Expertise für die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland«, in: Kirchen in der SED-Diktatur (Bd. 2), Materialien der Enquete-Kommission, »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland«, hrsg. vom Deutschen Bundestag, Baden Baden 1995.

²⁹ *Richard Schröder*, Was kann »Kirche im Sozialismus« sinnvoll heißen? (1988) in: Ders., Denken im Zwielficht. Vorträge und Aufsätze aus der Alten DDR, Tübingen 1990, 49–54; ders., Nochmals »Kirche im Sozialismus« (2. 10. 1989), a. a. O., 149–159.

Das Verhältnis zu den Kirchengemeinden war nicht unproblematisch, oft sogar spannungsreich, weil die Gruppenaktivitäten die Kirchengemeinden ins Visier der Behörden und der Stasi rückten. Aber indem die Kirchen erklärten, sie seien Teil der kirchlichen Arbeit, konnten sie sie vor Zerschlagung, namenlose Verschwinden und Ausweisung schützen (nicht aber vor Unterwanderung durch die Stasi). Denn die Bundesregierung, von deren gutem Willen die DDR zunehmend abhängig wurde, weil sie Westkredite brauchte, betrachtete das Verhältnis der SED zu den Kirchen als ein Kriterium für den guten Willen der SED-Führung.

2. Diese Gruppen vernetzten sich informell und überregional und begannen, Papiere zu vervielfältigen und Samisdat-Zeitschriften zu gründen, was illegal war. Als die Stasi dennoch Einzelne verhaftete, insbesondere bei der Aktion gegen die Berliner Umweltbibliothek und gegen die ungebetenen Teilnehmer der offiziellen Liebke- und Luxemburg-Demonstration 1988 (mit dem Plakat: »Freiheit ist immer die Freiheit des Andersdenkenden« Rosa Luxemburg³⁰), konnten durch Fürbittgottesdienste und Kontakttelefonien innerkirchliche Öffentlichkeit hergestellt und das namenlose Verschwinden verhindert werden. Die westlichen Medien mit ihren Vertretern in der DDR machten diese Aktivitäten zudem deutschlandweit und, was noch wichtiger war, DDR-weit bekannt. Sie brachen so das Informationsmonopol der SED-Medien. Auf diesem Wege erst erfuhr die DDR-Bevölkerung von jenen aufsässigen jungen Leuten unter dem Dach der Kirche.

Anders als die *Solidarność* in Polen waren die Oppositionellen in der DDR, die sich selbst nie so nannten und nur im Westen Bürgerrechtler genannt wurden, nicht im Volk verwurzelt, sondern wurden von sehr vielen eher belächelt, wenn nicht als Bürgerschreck und Unruhestifter abgelehnt. Sie waren nicht repräsentativ. Aber Christen und Nichtchristen sammelten sich in dem gemeinsamen Bestreben, die Missstände in der DDR nicht wortlos hinzunehmen.

3. Von sehr großer Bedeutung wurden die drei Tagungen der »Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« Herbst 1988 bis Frühjahr 1989, bei denen sich erstmals Vertreter der Kirchen und der

³⁰ Das Zitat stammte aus Rosa Luxemburgs unvollendeter Schrift »Zur russischen Revolution«, die 1975 in Band 4 ihrer gesammelten Werke erstmals in der DDR erschienen war, vgl. Gesammelte Werke Bd. 4, 6. Aufl., Berlin 2000, S. 362. Rosa Luxemburg hatte mit dieser Freiheit allerdings nicht die Freiheitsrechte aller Bürger in der Demokratie gemeint, denn sie trat ja für die Diktatur des Proletariats ein. Gegen die Bourgeoisie müsse man revolutionär, nämlich unnachgiebig und rücksichtslos vorgehen, war sie gegen Kautsky überzeugt. Gegen Lenin hat sie lediglich eingewendet: »Diktatur der Klasse, nicht einer Partei oder Clique«, a. a. O., 362f. – Vgl. *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1 Deutsche Geschichte vom Ende des alten Reichs bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bonn 2002, 357.

Gruppen zusammenfanden und Texte zu jenen politischen und gesellschaftlichen, auch internationalen Problemen formulierten. Sie gingen an die Gemeinden und wurden nach Rückmeldungen noch einmal überarbeitet. Der Text »Mehr Gerechtigkeit in der DDR« ist wohl der ausführlichste und kritischste Text zu den DDR-Verhältnissen, der vor der Herbstrevolution formuliert wurde.³¹

Diese Ökumenischen Versammlungen waren aber auch aus einem anderen Grunde wichtig. Jene informellen Gruppen pflegten face-to-face-Kommunikation, es waren oft wenig effektive Diskutierclubs. Für diesen Stil war die Ökumenische Versammlung schon zu groß. Hier musste nach Geschäftsordnung, Tagesordnung und Redezeitbegrenzung und mit Protokoll gearbeitet werden, für viele ein Schock, aber zugleich die erste Begegnung mit geordneter Versammlungsleitung – eine wichtige Vorübung für die Herbstrevolution. Die kirchlichen Synoden waren die einzigen Orte in der DDR, an denen noch parlamentarische Praxis und insofern Demokratie geübt wurde.

4. Im Herbst 1989 entstanden aus dem Milieu dieser Gruppen die ersten Bürgerbewegungen, die nun das Dach der Kirchen verließen und in die Öffentlichkeit traten. Für die Herbstrevolution waren sie in dreierlei Hinsicht wichtig. Sie beförderten die öffentliche Diskussion ungemein. Die ersten Demonstrationen gingen meist von Friedensgebeten aus wie die Montagsdemonstrationen in Leipzig. Dass diese friedlich blieben, obwohl die Sicherheitskräfte zunächst brutal zuschlugen, ist der Besonnenheit jener Gruppen und ihren Erfahrungen im gewaltfreien Widerstand zu verdanken. Eine Revolte hätte die SED sofort niedergeschlagen, denn darauf waren die Sicherheitskräfte trainiert. Und drittens hätte es ohne die Gruppen keinen Runden Tisch gegeben, zu dem die Kirchen als Moderatoren Anfang Dezember einluden. Wer sonst hätte auf der anderen Seite Platz nehmen sollen?

5. Ein wichtiger Punkt wird meist übersehen. Die SED-Genossen lebten in der Angst vor einer Konterrevolution, die sie sich so vorstellten, wie Kommunisten Revolutionen gemacht hatten: die Gegner an die Wand stellen und erschießen. Sie befürchteten, Opfer zu werden. Oppositionelle berichten aus ihren Verhören, dass ihnen gesagt worden ist: Wenn ihr an die Macht kommt, werdet ihr uns liquidieren. Daher der abgrundtiefe Hass. Nach dem 17. Juni 1953 hatten die SED-Funktionäre vom Kreissekretär aufwärts persönliche Waffen. Bei hinreichend vielen SED-Genossen hatte sich aber die zutreffende Einsicht durchgesetzt, dass weder die Gruppen noch die Kirchenvertreter Konterrevolutionäre

³¹ *Richard Schröder*, Die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR. Arbeitsgruppe 3: Mehr Gerechtigkeit in der DDR – unsere Aufgabe, unsere Erwartung, in: D. Brockemann (Hrsg.), *Freiheit gestalten. Zum Demokratieverständnis des deutschen Protestantismus*; FS für G. Brakelmann zum 65. Geburtstag, Göttingen 1996.

dieses Zuschnitts sind. Die SED-Genossen haben den Kirchenvertretern zuge-
traut, dass sie Lynchjustiz verhindern werden. Noch in der letzten ZK-Sitzung,
deren Tonbandmitschnitt veröffentlicht ist, meldete sich ein Parteiveteran zu
Wort und erklärte, man hätte die Verräter des Sozialismus, die unsere Partei
ruiniert haben, an die Wand stellen und erschießen sollen. Gemeint waren
Honecker und die Seinen.³²

Heute wissen wir, dass Sicherheitskräfte im Sommer Manöver durchgeführt
haben unter dem Szenario: kirchliche Kreise besetzen das Rathaus.

Es war ja noch die SED-Justiz, die Honecker verhaftet hatte, und zwar wegen
»Geheimnisverrat«, eines absurden Vorwurfs. Als sie ihn wieder entlassen hat
und ihm eine einfache Wohnung in einem Häuserblock zugewiesen wurde, kam
es zu tumultartigen Protesten der Mieter. Sie ließen ihn nicht ins Haus. Pfarrer
Holmer hat ihm eine Wohnung im Pfarrhaus angeboten, also gewissermaßen
Kirchenasyl. Er hat die christliche Unterscheidung von Person und Werk prak-
tiziert, nach der jeder Mensch noch anderes ist als die Summe seiner Taten,
nämlich Gottes Geschöpf. Es ist nicht bekannt, dass SED-Spitzengenossen Ho-
necker Unterkunft in ihrem Haus angeboten hätten. Da war sich plötzlich jeder
selbst der Nächste.

Die Verdienste der evangelischen Kirchen um die Herbstrevolution kann
man also kurz so beschreiben. Sie haben einen gewissen Ersatz für die fehlende
Öffentlichkeit bieten können. Das steht den Kirchen immer gut an, wenn sie ein
Ort des freien Wortes sind, der Nachdenklichkeit und der Meinungsbildung
ohne Scheuklappen. Auch viele Nichtchristen haben in der DDR die Kirchen in
jener Zeit so erlebt und geschätzt, ohne freilich deshalb Kirchenmitglieder zu
werden. Die Kirchengebäude wurden während der Herbstrevolution zudem Er-
satz für den Marktplatz oder das Rathaus, indem sich landesweit dort zuerst die
neuen politischen Bewegungen bekannt machten. Landesweit wurden Pfarrer
gebeten, die lokalen Runden Tische zu moderieren. Es ist kein Zufall, dass so
viele Absolventen kirchlicher Hochschulen 1989/90 politisch aktiv wurden. Das
hatte nicht nur damit zu tun, dass sie in der freien Rede geübt waren, eine selten
gepflegte Gabe in der DDR, sondern auch damit, dass sie ein freieres Denken
ohne die Scheuklappen des Marxismus-Leninismus und ohne die gestanzte Spra-
che des »Neuen Deutschlands« pflegten. In der frei gewählten Volkskammer wa-
ren Theologen überproportional vertreten, aber auch Mediziner und Techniker,
deren Fächer weniger als die »Gesellschaftswissenschaften« ideologisch konta-
miniert waren. Es fehlte das in westlichen Parlamenten übliche Übergewicht an

³² Götterdämmerung im Zentralkomitee. Tonprotokolle aus den letzten Sitzungen des ZK
der SED Oktober bis Dezember 1989. Deutschlandfunk. Audiobook 1998. Auch unter dem
Titel: Der Sound des Untergangs. Tonmitschnitte aus den letzten Sitzungen des SED-Zen-
tralkomitees Oktober bis Dezember 1989, von Hans-Hermann Hertle, Audiobook 2014.

Beamten und Juristen. Bei den ersten freien Kommunalwahlen am 6. Mai haben sich überproportional viele Mitglieder der Kirchengemeinden zur Kandidatur bereitgefunden und damit einen breiten politischen Elitenwechsel an der Basis ermöglicht.

Die Kirchen haben nicht die Revolution gemacht oder geplant. Auch die Kirchenleitenden waren von der schnellen Entwicklung zur deutschen Einheit überrascht, oft auch irritiert. Sie waren in eine komplizierte Schachpartie vertieft mit dem Ziel, die SED auf den Pfad der Tugend zu locken. Da zog ihnen plötzlich jemand das Schachbrett weg. Da starrten manche verstört auf den Figurensalat. Aber ohne die Kirchen und die Christen hätte der Herbst 89 auch anders verlaufen können, nämlich so, wie die SED es (vergeblich) versucht hat: durch halbe und Scheinreformen die führende Rolle der Partei sichern und sich selbst scheinernuern. Die Strategie konnte auf Dauer nicht aufgehen, schon wegen des ökonomischen und finanziellen Desasters, das die SED angerichtet hatte, und nach dem Mauerfall wegen der offenen Grenze. Aber es konnte ein gedehnter und zermürbender Prozess werden und dann war eine chaotische, vielleicht gar explosive Situation nicht ausgeschlossen. Die aber hätte durchaus noch die sowjetischen Truppen zum Eingreifen bewegen können. Gelegentlich sollten wir uns auch dessen erinnern, was hätte passieren können, aber nicht passiert ist. Das stärkt die Freude über die Freiheit in Einheit oder Einheit in Freiheit.

Aus der Geschichte lernen ist schwierig, weil sie sich nicht wiederholt.

Manche wollen aus dem Herbst 1989 gelernt haben, wie man gewaltlos eine Diktatur stürzen kann. Manche behaupten gar, sie hätten dafür das Rezept, und das sei doch ein attraktiver Exportartikel. Das sind alles Illusionen. Ein solches Rezept gibt es nicht. Tatsächlich konnte die Herbstrevolution nur als gewaltfreie gelingen, aber das lag an einer sehr spezifischen Konstellation. Es ist ungewiss, ob und wo sie sich wiederholen könnte.

In Peking, auf dem Platz des Himmlischen Friedens, haben wir noch vor der Herbstrevolution gesehen, dass gewaltfreier Widerstand von Panzern und Maschinenpistolen ganz einfach zerdrückt werden kann – von 3000 Toten ist die Rede, Genaues weiß man nicht –, wenn die Machthaber keine Rücksicht auf ihren Ruf nehmen müssen. Gegen Panzer hat gewaltloser Widerstand keine Chance. Wir wussten das von 1953 in der DDR, 1956 in Ungarn und 1968 in der ČSSR.

Stalin soll in vorgerückter Stunde Churchill gefragt haben, warum er Gandhi nicht einfach erschießen lässt. Churchill soll das als makabren Scherz aufgefasst haben. In Wahrheit aber hatte Stalin insofern recht, als er in der Sowjetunion tatsächlich auf diese Weise einen Gandhi höchst effektiv beseitigt hätte. Churchill aber war Premierminister in einer Demokratie mit unabhängigen Medien. Wenn er Gandhi hätte erschießen lassen, hätte ihn das sein Amt gekostet. Denn die britische Öffentlichkeit sympathisierte mit Gandhis gewaltlosem Widerstand. Dies war die Quelle von Gandhis Stärke und nicht etwa die Gewaltlosigkeit an

sich oder allein. Wer keine Rücksicht auf seinen Ruf nimmt, wie Verbrecher und Terroristen, drückt einfach ab, und der andere ist tot.

Als Jesus zu seinen Jüngern gesagt hat: »Ich schicke euch wie Schafe unter die Wölfe«, hat er nicht behauptet, dass daraufhin Wölfe keine Schafe mehr reiben werden.

Jesus hat gesagt: Wenn dich jemand auf die rechte Backe schlägt, halte ihm die linke hin. Er hat nicht gesagt: Halte ihm deine Tochter hin.

Jemand kann aus Überzeugung für absolute Gewaltlosigkeit votieren und bereit sein, für sich die Konsequenzen zu tragen bis hin zum Tod. Solch ein Selbstopfer darf Respekt verlangen. Ich selbst habe für mich entschieden: Wenn ich mich in einem solchen Fall verteidigen kann, werde ich es auch tun. Denn ich sehe nicht ein, dass irgendjemand mir so einfach das Leben soll nehmen dürfen, das mir nicht er, sondern Gott gegeben hat.

Eine ganz andere Frage ist die, ob jemand für sein Bekenntnis zur absoluten Gewaltlosigkeit auch das Leben anderer Menschen opfern darf. Offensichtlich darf er das nicht.

Niemand hat das Recht, seiner persönlichen Überzeugung das Leben anderer zu opfern, wenn sie selbst dieses Opfer nicht bringen wollen.

Luthers Unterscheidung zwischen Christperson und Amtsperson³³ ist hier schlicht plausibel. Ich kann als Christperson auf jede Gewalt verzichten, selbst wenn mich das mein Leben kostet. Aber darf ich auch auf jede Gewalt verzichten, wenn das meiner Tochter das Leben kostet? Offenbar nur, wenn sie das will und nicht, wenn sie ruft: Vater, hilf mir doch! Denn schon als Vater oder Mutter bin ich Amtsperson, das heißt, jemand, dem andere Menschen anvertraut sind. Und da treten neue Verpflichtungen ein. Ich darf über andere Menschen nicht verfügen, als wären sie ein Teil von mir, denn sie sind es nicht. Sie haben eine eigene Gottesbeziehung und ein eigenes Recht auf Leben.

Gegen diese Argumente ist mir vorgehalten worden: So haben sie doch bei den Gewissensüberprüfungen der Bundeswehr gegen Wehrdienstverweigerer argumentiert. Mir fällt dazu nur ein: Na und? Argumente sind doch nicht deshalb falsch, weil sie in fragwürdigen Situationen von unsympathischen Menschen vorgebracht worden sind. Auch Argumente haben einen Anspruch auf Einzelprüfung.

Menschen wünschen sich verständlicherweise einfache Antworten. Aber gute Antworten dürfen nie einfacher sein als die Wirklichkeit, und die ist leider oft sehr vertrackt.

³³ *Gerhard Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 219–238: »XII. Christperson und Weltperson«.

I HAUPTVORTRÄGE

DIE ERFINDUNG DER GESCHICHTE IM ANTIKEN JUDA UND DIE ENTSTEHUNG DER HEBRÄISCHEN BIBEL

Thomas Römer

I OFFENBARUNG ALS GESCHICHTE?

1961 erschien der von Wolfhart Pannenberg herausgegebene Band »Offenbarung als Geschichte«, dem in zwanzig Jahren fünf Auflagen zuteil wurden,¹ was im theologischen Geschäft eher eine Seltenheit ist. In diesem Band bemühten sich der Herausgeber sowie der Alttestamentler Rolf Rendtorff (mein früherer Lehrer, dem ich diesen Vortrag posthum widmen möchte), der Neutestamentler Ulrich Wilckens, sowie der Systematiker Trutz Rendtorff darum, »die gegenwärtige Problematik in der theologischen Behandlung des Offenbarungs- und Geschichtsbegriffes zu überwinden« (so das Vorwort der Verfasser). Wolfhart Pannengers Idee, die seine Mitstreiter teilweise und mit anderen Akzentsetzungen teilten, war, dass der theologische Diskurs der Offenbarung Gottes, die nur als Selbstoffenbarung möglich ist, in der Geschichte Israels und Jesu Christi beinahe empirisch verifizierbar ist. So kommt Pannenberg zu folgender Behauptung: »Man muß keineswegs den Glauben schon mitbringen, um in der Geschichte Israels und Jesu Christi die Offenbarung Gottes zu finden« (S. 100f.). Und Rolf Rendtorff formulierte in Bezug auf die Hebräische Bibel: »Eine Theologie des Alten Testaments, die sich am alttestamentlichen Denken orientiert, wird immer vom israelitischen Geschichtsverständnis und seinen geschichtlichen Wandlungen ausgehen müssen« (S. 41).

Heutzutage mag man staunen, mit welcher Selbstverständlichkeit hier von einem »israelitischen Geschichtsverständnis« als einer feststehenden Größe gesprochen wurde. Seit den 1990er Jahren wurde es in Bezug auf das Konzept »Offenbarung als Geschichte« aus mehreren Gründen sehr ruhig. So wurde zum Beispiel in der Philosophie das »Ende der Geschichte« verkündet,² und auch

¹ *Wolfhart Pannenberg / Rolf Rendtorff / Ulrich Wilckens, Offenbarung als Geschichte, Göttingen* ⁵1982.

² *Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?, München 1992 (Englisches Original: The End of History).*

andere postmoderne Infragestellungen der traditionellen wissenschaftlichen Theologie und ihres Geschichtspositivismus warfen den Diskredit auf eine historisch-kritische Theologie mitsamt ihrer angeblich positivistischen Geschichtskonstruktion. Weiter wird das christliche Konzept einer »Heilsgeschichte«, die es erlaubte, in bestimmten geschichtlichen Ereignissen die göttliche Vorsehung und Lenkung zu erkennen und den Sinn der gesamten Weltgeschichte im Tod und Auferstehen Jesu Christi zu verstehen, auch theologisch in Frage gestellt,³ und kann nicht mehr ohne Weiteres in den theologischen Diskurs übernommen werden.

Allerdings können weder die biblische Forschung noch die anderen Disziplinen der Theologie kaum auf eine Beschäftigung mit Geschichte verzichten, und dies ist wohl auch der Grund, warum die diesjährige Tagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie unter dem Motto »Geschichte und Gott« steht.

Im folgenden Beitrag soll es jedoch nicht um eine philosophische oder theologische Rehabilitation von Geschichte oder Geschichtsschreibung gehen, sondern um den Versuch, darzustellen, wie die Anfänge der Hebräischen Bibel (HB) bzw. des Alten Testaments aus einer bestimmten Geschichtsdarstellung erwachsen, die man etwas plakativ auch als »Erfindung der Geschichte« charakterisieren kann. Gewöhnlich wird der Beginn der Geschichtsschreibung bei den Griechen Herodot und Thukydides gesucht.⁴ Allerdings kann man in der Hebräischen Bibel auch Anfänge einer Geschichtskonstruktion finden, die sich von derjenigen der griechischen Autoren sicher unterscheidet, aber dennoch versucht, die Vergangenheit für die Gegenwart einsichtig zu machen.

2 ERZÄHLUNG UND GESCHICHTE

Die ersten neun Bücher der Hebräischen Bibel, der Pentateuch und die Vorderen Propheten, lassen sich als eine kontinuierliche Geschichte lesen, die zwar im Pentateuch von großen Gesetzessammlungen oder Reden unterbrochen wird, aber chronologisch kohärent eine durchlaufende Erzählung darstellt, die mit der Schöpfung der Welt und der Menschheit beginnt und mit der Zerstörung Jerusalems und dem Exil des jüdischen Königs Jehojachin endet, oder etwas poe-

³ Vgl. z. B. den Sammelband: *Jörg Frey* (Hg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* (WUNT 248), Tübingen 2009.

⁴ *Wolfgang Schadewaldt*, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen: Herodot, Thukydides* (Tübinger Vorlesungen 2, hg. von Ingeborg Schudoma), Frankfurt am Main 1982.

tischer ausgedrückt, die von der Vertreibung aus dem Paradies zur Vertreibung aus dem gelobten Land reicht.

Nach der Ursprungsgeschichte der Menschheit, die nach der Sintflut, mit deren Ansiedlung auf der gesamten (damals bekannten) Erdoberfläche endet (Gen 1-11), verengt sich die Erzählung auf die Saga der Erzeltern Israels, die aber gleichzeitig auch die Ahnen der arabischen, edomitischen und aramäischen Stämme sind (Gen 12-36). Die Erzählung vom Verkauf des Jakobssohnes Josef nach Ägypten und dessen fulguranten Aufstiegs daselbst (Gen 37-50) leitet zur Erzählung des Exodus und dessen Hauptfigur Mose über, welcher die gesamten Bücher Exodus bis Deuteronomium durch seine Biographie zusammenhält. Narrativ gesehen finden die in diesen Büchern geschilderten Ereignisse in einem Zeitrahmen von 120 Jahren statt, denn in diesem Alter stirbt Moses am Ende des Buches Deuteronomium. Auf den Auszug aus Ägypten (Ex 1-15) folgt die Zeit der Wüstenwanderung und der Gottes- und Gesetzesoffenbarung am Sinai, die mit dem Tod der ungehorsamen Exodusgeneration ihr Ende findet (Ex 16 - Num 25). Die zweite Generation durchzieht das Ostjordanland und erobert daraufhin Teile desselben, bis sie in den Steppen Moabs ankommt, wo Mose seine große Abschiedsrede hält und stirbt (Num 26 - Dtn 34). Moses Tod wird durch die Feststellung in Dtn 34,10-12 als Zäsur markiert:

»10 Und in Israel ist nie mehr ein Prophet aufgetreten wie Mose, den der HERR kannte von Angesicht zu Angesicht, 11 mit all den Zeichen und Wundern, die er im Land Ägypten am Pharao, an allen seinen Dienern und an seinem ganzen Land vollbrachte, wozu der HERR ihn gesandt hatte, 12 und mit allen Machtbeweisen und mit all den großen und furchtbaren Taten, die Mose vor den Augen ganz Israels vollbracht hat.«

Trotz dieses Einschnittes wird die im Deuteronomium oft erwähnte Landeroberrung erst im Buch Josua berichtet, an dessen Ende Josua feststellt, dass alle göttlichen Verheißungen erfüllt sind (Jos 21,43-45 und Jos 23) und dann noch einmal alle wichtigen Ereignisse von Abraham bis zur Inbesitznahme des Landes rekapituliert (Jos 24), so dass man am Ende des Josuabuches den Eindruck erhalten kann, Israels Ursprungsgeschichte sei hier zu Ende gekommen. Allerdings wird am Anfang des Richterbuches der Erzählfaden weitergeführt mit der Bemerkung, dass nach dem Tod Josuas und der Landnahmegeneration eine neue Generation auf den Plan tritt, die nichts mehr von Jhwh und seinen Taten für Israel wusste (Ri 2,6-10). Damit wird die Zeit der Richter als Geschichte des dauernden Abfalls von Jhwh charakterisiert. Auch wenn die verschiedenen Richter bzw. Rettergeschichten verschiedene Territorien bzw. Stämme betreffen, sind sie so erzählt, dass der Eindruck einer chronologischen Abfolge entsteht, die mit Samuel, der als letzter Richter dargestellt wird, zum Abschluss kommt. Samuel ist aber auch eine Übergangsfigur, denn als Prophet leitet er zur Zeit

der Entstehung des Königtums über (Ri 1 – 1 Sam 12). Die Samuelbücher berichten dann von den ersten drei Königen Israels: von der Erwählung und Verwerfung Sauls, vom Aufstieg und der Thronnachfolge Davids, und von Salomon, dem Tempelbauer, nach dessen Tod das Reich in das Nord- und Südreich zerbricht (1 Sam 8 – 1 Kön 11). Die Zeit der Königreiche Israel und Juda wird dann so dargestellt, dass synchronistisch von den Südreich- und Nordreichkönigen berichtet wird, bis Israel und seine Hauptstadt Samaria von den Assyrern eingenommen werden (1 Kön 12 – 2 Kön 17). Darauf folgt der Bericht der letzten Jahrzehnte des Südreichs, der mit der Deportation der Oberschicht und der Zerstörung Jerusalems zu seinem Ende kommt (2 Kön 17–25). Die letzte Szene erzählt von der Rehabilitation des exilierten Königs Jehojachin, der aus seinem Gefängnis geholt wird und sein Leben lang einen privilegierten Platz an der Tafel des babylonischen Königs erhält. Mit dieser Nachricht, die nicht von einem abschließenden Kommentar gefolgt ist, kommt die Großerzählung zu ihrem Ende, denn das folgende Buch Jesaja, das in den meisten hebräischen Handschriften die Vorderen Propheten eröffnet, beginnt mit Orakeln, die in die Zeit jüdischer Könige des 8. Jh. v. u. Z. datiert sind.

Die Großerzählung in Gen – Kön wird oft als Enneateuch bezeichnet, ein Ausdruck, der in jüngster Zeit wieder verstärkt in die exegetische Diskussion Eingang gefunden hat.⁵

Bei genauerer Betrachtung erweist sich dieser Enneateuch jedoch als recht uneinheitlich und bisweilen auch inkohärent. So hebt sich zum Beispiel die Joesepherzählung stilistisch und theologisch von den Erzelternerzählungen und der Exodusgeschichte ab. Die Erzählung von der Zeit in der Wüste bis zur Landnahme wird durch drei Gesetzessammlungen unterbrochen. Weiter unterscheidet sich die zyklische Geschichtsdarstellung des Richterbuches von der linearen Darstellung in Josua, Samuel und Könige. In den Königsbüchern wird die Geschichte der Könige Judas und Israels durch eingeschobene Prophetenerzählungen unterbrochen. Demnach ist der Enneateuch als eine Zusammenstellung höchst unterschiedlicher Geschichten und Traditionen zu verstehen, die auf einen langen und komplexen redaktionellen Prozess schließen lassen.

Die Abfolge der Bücher Gen – Kön kann weiter als eine Entwicklung vom Mythos zur Geschichte verstanden werden. Die Ursprungserzählungen im ersten Teil der Genesis weisen enge Parallelen zur altorientalischen Mythologie auf, die Patriarchen-, Mose- und Landnahmegeschichten können als Legenden charakterisiert werden. In diese Kategorie fallen auch die Berichte über die ersten Könige Israels und Judas, wobei in ihnen vielleicht schon mehr historische Er-

⁵ Vgl. *Thomas B. Dozeman, Thomas Römer und Konrad Schmid* (Hg.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings* (AIL 8), Atlanta 2011.

innerung verarbeitet ist. Erst die Geschichte der Königshäuser Israels und Judas in den Königsbüchern enthält historisches Material und berichtet von Ereignissen, die auch in außerbiblischen Quellen, wie der Meschainschrift, assyrischen Annalen oder babylonischen Texten, zur Sprache kommen.⁶ Aber auch diese vom Historiker teilweise verifizierbare Geschichte wird wie die vorausgehenden Erzählungen in einer theologischen Darstellung, der zufolge alle Ereignisse von dem Gott Jhwh gelenkt waren, überliefert.

In einer kanonischen Perspektive gibt es den Enneateuch nicht, da Gen – Dtn die Thora bilden, und die Bücher Jos – Kön den ersten Teil der *nebi'im*. Allerdings ist das Buch Dtn, trotz des bereits erwähnten Einschnitts in Dtn 34,10–12 nicht nur als Abschluss des Pentateuchs, sondern auch als Ouvertüre der folgenden Erzählung zu verstehen. Stilistisch findet sich in den »Vorderen Propheten« in vielen Texten ein dem Dtn vergleichbarer Stil, den man deswegen relativ früh als »deuteronomistisch« bezeichnete. Aber auch inhaltlich und theologisch bereitet das Dtn sein Publikum auf die folgende Geschichte vor. Im Deuteronomium bezieht sich Mose wiederholt auf die Überquerung des Jordan und die bevorstehende Besitznahme des Landes (Dtn 4,1.14; 7,1; 9,1 usw.) – also auf Ereignisse, von denen das Buch Josua berichtet, dessen Hauptfigur in Dtn 31 als Nachfolger des Mose eingesetzt wird. Das Deuteronomium bereitet jedoch nicht nur auf die Landnahmeerzählungen im Buch Josua vor, sondern auch auf die folgenden Bücher. So enthält etwa Dtn 6,12–15 die Ermahnung, keine anderen Gottheiten anzubeten:

»Dann hüte dich, dass du nicht den Herrn vergisst, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus. [...] Ihr sollt nicht anderen Göttern folgen von den Göttern der Völker rings um euch her, denn ein eifersüchtiger Gott ist der HERR, dein Gott, in deiner Mitte. Sonst entflammt der Zorn des HERRN, deines Gottes, gegen dich, und er vertilgt dich von der Erde.«

Das Buch der Richter öffnet mit der Feststellung, dass dieser Mahnung nicht Folge geleistet wurde (Ri 2,12–14), eine deutliche Anspielung auf Dtn 6,12–15:

»[Sie] verließen den HERRN, den Gott ihrer Vorfahren, der sie herausgeführt hatte aus dem Land Ägypten, und sie liefen anderen Göttern nach, Göttern der Völker rings um sie her [...]. Und der Zorn des HERRN entbrannte über Israel [...]. Und er verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde ringsum, und sie konnten nicht mehr bestehen vor ihren Feinden.«

Damit wird die Anarchie der Richterzeit in Moses letzter Ansprache im Deuteronomium bereits vorausgesagt. Das Deuteronomium spielt jedoch auch auf die

⁶ Ernst A. Knauf, *History, Archaeology, and the Bible*, in: ThZ 57 (2001), 262–268.

Schlussereignisse der Vorderen Propheten an, die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung (vgl. bereits Dtn 6,15). Die Flüche in Dtn 28 nehmen bereits die Katastrophe in den Blick:

»Und wie der HERR seine Freude daran hatte, euch Gutes zu tun und euch zu mehren, so wird der HERR dann seine Freude daran haben, euch zu vernichten und euch zu vertilgen, und ihr werdet herausgerissen werden aus dem Boden, auf den du ziehst, um ihn in Besitz zu nehmen« (V. 63).

Genau dies geschieht am Ende des zweiten Buches der Könige: »Und so führte man Juda von seinem Boden fort in die Verbannung« (2 Kön 25,21).

Diese mannigfaltigen Beziehungen inspirierten 1943 Martin Noth zur Erfindung des »Deuteronomistischen Geschichtswerks«.

3 DIE ANFÄNGE JUDÄISCHER GESCHICHTSSCHREIBUNG: MARTIN NOTH UND DAS DEUTERONOMISTISCHE GESCHICHTSWERK

Martin Noth schrieb seine »Überlieferungsgeschichtlichen Studien« – ein kleines Büchlein, das zu einem der wichtigsten Werke der alttestamentlichen Exegese des 20. Jh. werden sollte – 1943, während des Zweiten Weltkriegs, in Königsberg.⁷ Nach diversen Vorarbeiten von Wilhelm M. L. de Wette, Heinrich Ewald, Julius Wellhausen u. a. hielt er die Existenz von dtr Redaktionen in den Büchern Jos – Kön für gesichert.⁸ Das Neue an Martin Noths Ansatz war, dass er das Gros der dtr Texte einem Individuum zuschreiben wollte, dem »Deuteronomisten«. Dieser Dtr hat kurz nach 560 v. Chr. »aus eigener Initiative« wohl in der Gegend von Mizpa und Bethel eine Geschichte Israels und Judas bis zu deren Untergang verfasst. Der Untergang Samarias und insbesondere der Fall Judas und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels hatten in ihm »die Frage nach dem Sinn dieses Geschehens geweckt«. Deswegen wollte er »an der Hand der ihm verfügbaren Überlieferungen zur Geschichte seines Volkes in einer umfassenden und geschlossenen Geschichtsdarstellung eine Antwort auf diese Frage

⁷ *Martin Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt ³1967 (ÜSt).

⁸ Zur Forschungsgeschichte vgl. *Thomas Römer* und *Albert de Pury*, L'Historiographie deutéronomiste (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat, in: *Albert de Pury*, *Thomas Römer* und *Jean-Daniel Macchi* (Hg.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève 1996, 9–120.

(...) geben« (S. 110). Der Dtr ist nach Martin Noth zugleich ein treuer *Herausgeber* alter Dokumente und Materialien und ein *Autor*, der eine komplexe Sicht der Geschichte Israels entwickelt habe, um eine Ätiologie des Untergangs zu verfassen. Vor dem Dtr gibt es Martin Noth zufolge keine von der Landnahmezeit bis zum Ende Judas reichende Geschichtsdarstellung. In dieser erklärt der Dtr das Ende Judas und das babylonische Exil als Sanktionen Jhwhs gegen Israel und Juda und deren Könige, von denen die meisten das im Dtn kodifizierte göttliche Gesetz nicht befolgt haben. Da die erste Ausgabe der *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* nur in einer sehr kleinen Auflage erschien, setzte die eigentliche Rezeption der Noth'schen These erst mit der zweiten Auflage im Jahr 1957 ein. Daraufhin bürgerte sich in alttestamentlichen Kreisen der Begriff vom »dtr Geschichtswerk« ein. Sie stieß zunächst auf weitgehende Zustimmung, erfuhr jedoch relativ schnell zwei wichtige Modifikationen.

Die erste Modifikation ist mit dem Namen Frank Moore Cross verbunden.⁹ Es handelt sich um die letztendlich auf Julius Wellhausen und Abraham Kuenen zurückgehende Annahme einer Erstaussgabe des DtrG noch während der Königszeit, unter der Regierung Josias, dessen kultische und politische Reform mit den Anliegen des deuteronomischen Gesetzes konform geht. So wird bis heute in der angelsächsischen Forschung überwiegend mit einem, wohl mit dem Dtn 6,4–5 aufnehmenden Lobpreis Josias in 2 Kön 23,25* endenden josianischen DtrG gerechnet, das nach 587 durch die Anfügung von 2 Kön 24–25 und die Einfügung von auf das Exil vorverweisenden Texten komplettiert wurde. In der Tat finden sich innerhalb des DtrG Texte, die sich besser im Kontext des 7. Jh. verstehen lassen als in der babylonischen oder persischen Zeit. Dazu gehören insbesondere die auf die Zeit Josias¹⁰ hinlaufenden Beurteilungen der Könige Israels und Judas, oder die Wendung »bis auf diesen Tag«, die in vielen Texten das Bestehen des jüdischen Königtums noch vorauszusetzen scheint.¹¹

Im Gegensatz zu diesem Modell hat die deutschsprachige Forschung, weit mehr literarkritisch arbeitend als die angelsächsische, angeregt von Rudolf Smend¹² ein Schichtenmodell entwickelt, das versucht, der bereits von Martin

⁹ Frank M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, in: Ders., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA 1973, 274–289.

¹⁰ Bezeichnenderweise kann Martin Noth mit 2 Kön 22–23 wenig anfangen und sieht in dem Bericht über die Regierungszeit Josias »ein retardierendes Moment« (ÜSt, 86, siehe Fußnote 7).

¹¹ Jeffrey C. Geoghegan, *The Time, Place and Purpose of the Deuteronomistic History. The Evidence of »Until This Day«* (Brown Judaic Studies 347), Providence 2006.

¹² Rudolf Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in: Hans W. Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Festschrift für Gerhard von Rad*, München 1971, 494–509.

Noth beobachteten Komplexität der dtr Texte Rechnung zu tragen, nämlich durch die Unterscheidung dreier Hauptschichten: DtrH (der für die Erstausgabe des DtrG verantwortliche »Historiker«), DtrP (der nur in Sam und Kön zu eruiende prophetische Deuteronomist) und DtrN (der auf der Wichtigkeit des Gesetzes beharrende Nomist). Der dtr »Nomist« wird dabei meistens jedoch als ein Sammelbegriff verstanden, der verschiedene späte dtr Bearbeitungen subsumiert. Dieses Modell bleibt Martin Noth dahingehend treu, dass auch hier die Anfänge des DtrG in der »Exilszeit« gesehen werden.

Die Multiplikation der dtr Schichten kann natürlich zur Auflösung der kompositionellen Kohärenz des DtrG führen. In der Tat wird heute die Annahme eines DtrG an manchen Orten als ein weiterer »Irrweg der Forschung« beurteilt. Gegen Martin Noth und seine Nachfolger wird eingewendet, dass sich die dtr Texte in den verschiedenen Büchern des sog. DtrG dermaßen voneinander unterscheiden, dass sie nicht einer einheitlichen dtr Redaktion zugeschrieben werden können. So spielt das Thema der Kultzentralisation nur in den Büchern Dtn und Kön eine Rolle¹³ und typisch dtr Texte finden sich in Ri und Sam nur in sehr begrenztem Maße. Deswegen schlagen einige Forscher vor, das sogenannte DtrG auf die Bücher Sam-Kön zu beschränken, bzw. die Theorie gänzlich fallen zu lassen.¹⁴

Allerdings bleiben die Bestreiter eines DtrG die Erklärung schuldig, dass, wie von Martin Noth beobachtet, der »Dtr an allen wichtigen Punkten des Geschichtsverlaufs die führend handelnden Personen mit einer kürzeren oder längeren Rede auftreten läßt, die rückblickend und vorwärtsschauend den Gang der Dinge zu deuten versucht (...). Anderwärts werden die zusammenfassenden Geschichtsbetrachtungen (...) von Dtr selbst in erzählender Form dargeboten«¹⁵. Die Vorstellung eines freischaffenden Theologen, die Martin Noth auf den Dtr projizierte, ist jedoch in der Tat aufzugeben. Auch ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich eine Gruppe von Deuteronomisten bereits am Ende des 7. Jh. v. Chr. konstituierte und bestimmte Schriftrollen zur Unterstützung der »josianischen Reform« redigierte.¹⁶ Die Mehrschichtigkeit des DtrG ist demnach

¹³ Konrad Schmid, Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen – 2 Kön, in: Eckart Otto und Reinhard Achenbach (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk (FRLANT 206), Göttingen 2004, 193–211.

¹⁴ Ernst A. Knauf, L'»historiographie deutéronomiste« (DtrG) existe-t-elle?, in: Albert de Pury, Thomas Römer und Jean-Daniel Macchi (Hg.), Israël construit son histoire, 409–418; Reinhard G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, passim; Kurt L. Noll, Deuteronomistic History or Deuteronomistic Debate? (A Thought Experiment), in: JSOT 31 (2007), 311–345.

¹⁵ ÜSt (s. Anm. 7), 5.

¹⁶ Dazu ausführlicher Thomas Römer, The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, London 2005.

ebenso anzunehmen wie seine Wurzeln im 7. Jh. v. Chr. Martin Noths Annahme einer Geschichtsschreibung, die sich als Reaktion auf die Krise von 587 v. Chr. erklärt, bleibt jedoch, wie nun zu zeigen sein wird, weiterhin eine einleuchtende Erklärung der Anfänge der judäischen Geschichtsschreibung. Ich möchte dies zunächst anhand einer wissenssoziologischen Analyse verdeutlichen.

4 GESCHICHTSSCHREIBUNG ALS »KRISENSEMANTIK«

In seiner Arbeit »Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung« untersucht der Politologe Armin Steil, wie das Lexem »Krise« am Vorabend und im Umfeld der Französischen Revolution zu einem im intellektuellen Diskurs weit verwendeten Lexem in den europäischen Sprachen wird.¹⁷ Dabei unterscheidet er in Anlehnung an Max Weber drei Idealtypen, die drei verschiedene Haltungen zu der in der Französischen Revolution zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Krise charakterisieren. Er nennt diese Prophet, Priester und Mandarin. Der *Prophet* versteht die Krise als notwendige Bedingung einer neueren besseren Ordnung; er beruft sich auf persönliche Inspiration und hegt utopische Neigungen. Als Repräsentant dieses Typus kann Jean-Jacques Rousseau gelten. Der *Priester* konstruiert als Reaktion auf die Krise eine mythische Vergangenheit; er verklärt und legitimiert die traditionelle Ordnung als gottgegeben. Diese Haltung findet sich bei Edmund Burke und der politischen Romantik. Der *Mandarin* gehört zur intellektuellen Elite und nimmt in Beziehung auf die Krise eine analytische Haltung ein, indem er versucht, das Warum der Krise zu verstehen, und damit die moderne Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtsschreibung inauguriert, wie z. B. Jacob Burckhardt und seine »weltgeschichtliche[n] Betrachtungen«.

Man kann diese Positionen schematisch wie folgt darstellen:

	Prophet	Priester	Mandarin
Situation	Marginal	Vertreter der alten Ordnung	Intellektuelle Elite
Legitimation	Persönliche Wissensoffenbarung	Tradition	Bildung
Krisensemantik	Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft	Rückkehr zu den Ursprüngen	Geschichtsschreibung
Referenz	Utopie	Mythos	Geschichte

¹⁷ Armin Steil, Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung, Opladen 1993.

Armin Steil hat seine Untersuchung ohne jegliche Referenz auf die Hebräische Bibel durchgeführt. Mir scheint jedoch, dass sich diese drei Idealtypen übernehmen lassen, um die Entstehung der Kanonsteile Thora und Nebiim zu erklären.¹⁸

Zunächst lässt sich feststellen, dass man die Teile Pentateuch und Propheten als Krisenliteratur bezeichnen kann, da diese ohne die Ereignisse von 597 und 587 v. Chr. wohl nie entstanden wären. Bisweilen wurde zwar bestritten, dass die Zerstörung Jerusalems für die jüdische Bevölkerung eine Katastrophe war, da das Leben im Lande unter den Babyloniern als »business as usual« einfach weitergegangen wäre, so dass die Idee einer durch die Ereignisse von 587 hervorgerufenen Krise eher eine Konstruktion moderner Exegeten oder Theologen sei.¹⁹ Dem widerspricht jedoch der archäologische Befund, wie er zum Beispiel von Oded Lipschits dargestellt wurde.²⁰ Juda war in der Tat nach 587 weitgehend zerstört, und weist einen erheblichen Bevölkerungsschwund auf, was darauf hinweist, dass die Zahl der nach Babylon Deportierten wohl doch erheblich höher ist, als gemeinhin angenommen wurde. Im Gegensatz zu Juda blieb das benjaminitische Territorium wohl weitgehend verschont. Dies erklärt auch den Transfer der Verwaltungshauptstadt von Jerusalem nach Mizpa. Die Ereignisse von 587 bedeuteten jedoch auch eine Krise der traditionellen religiösen Konzepte: Diese charakterisieren sich in Verehrung eines nationalen Schutzgottes, der den Kult anderer Göttinnen und Götter keineswegs ausschließt; dieser Gott ist in einem Hauptheiligtum präsent, und der König übernimmt die Rolle des Mittlers zwischen diesem Gott und seinem Volke. Nach 587 lag der Jerusalemer Tempel in Ruinen, der König samt seiner Familie befand sich im Exil, die territoriale Kohäsion war zerfallen, und es stellte sich die Frage nach dem Verhalten des Nationalgottes Jhwh: Hatte er gegen sein Volk gezürnt und es verlassen, oder hatten sich die Babylonier und deren Götter als stärker erwiesen? Diese Fragen wurden von verschiedenen Gruppen verschieden behandelt und beantwortet.

Nach Armin Steils Terminologie entspricht der Habitus des *Propheten* einem Teil der perserzeitlichen Heilsprophetie, die besonders deutlich im sogenannten »Deuterocesaja« zum Ausdruck kommt. Dort heißt es des Öfteren, dass der Arm Jhwhs nicht zu kurz ist, was als Abweisung der Bestreitung von Jhwhs Stärke nach den Ereignissen von 587 verstanden werden kann. Charakteristisch ist

¹⁸ Ausführlicher in *Thomas Römer*, *The Hebrew Bible as Crisis Literature*, in: Angelika Berlejung (Hg.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* (FAT I/88), Tübingen 2012, 157–177.

¹⁹ *Philippe Guillaume*, *Jerusalem 586 BC: Katastrophal?*, in: BN 110 (2001), 31–32.

²⁰ *Oded Lipschits*, *Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E.*, in: Oded Lipschits et Joseph Blenkinsopp (Hg.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 2003, 323–376.

aber auch die utopische Ausrichtung der Krisensemantik des Deuterocesaja, die exemplarisch in Jes 43,16–21 zum Ausdruck kommt:

»16 So spricht der HERR, der einen Weg bahnt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern, 17 der Wagen und Pferde ausziehen lässt, Heer und Starke, gemeinsam liegen sie da, nie mehr stehen sie auf, sind ausgelöscht, verloschen wie ein Docht. 18 Denkt nicht an das, was früher war, und was vormals war – kümmert euch nicht darum. 19 Seht, ich schaffe Neues, schon sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, durch die Wüste lege ich einen Weg und Flüsse durch die Einöde. 20 Die Tiere des Feldes werden mich ehren, die Schakale und die Strauße, denn in die Wüste bringe ich Wasser, in die Einöde Flüsse, um mein Volk, meine Erwählten, trinken zu lassen, 21 das Volk, das ich für mich gebildet habe. Von meinem Ruhm werden sie erzählen.«

Der Zerstörung Jerusalems und dem babylonischen Exil wird in diesem Orakel die Ankündigung eines neuen Exodus und einer neuen Schöpfung gegenübergestellt. Besonders interessant ist hier die Aufforderung, nicht mehr der »früheren Dinge« (רֵאשִׁיטוֹת וְקִדְמוֹת) zu gedenken. Nach Jean-Daniel Macchi²¹ bezeichnen die »früheren Dinge« den dtr Diskurs über die Gründe für die Zerstörung Jerusalems. Damit wäre dieser Text als kritische Auseinandersetzung mit dem dtr Geschichtswerk zu verstehen.

Dem von Armin Steil beschriebenen Typus des *Priesters* entspricht in der Bibel erstaunlich gut die sogenannte Priesterschrift. Diese verlegt in der Tat alle wichtigen Institutionen des im Entstehen begriffenen Judentums in eine mythische Urgeschichte: Der Sabbat entspricht der Schöpfungsordnung, das Bluttabu ist bereits nach der Sintflut gegeben, die Beschneidung zur Zeit der Patriarchen, das Passah noch vor dem Auszug aus Ägypten und alle weiteren Feste und rituellen Vorschriften unter Mose in der Wüste vor dem Einzug in das Land. Falls die ursprüngliche Priesterschrift bereits mit dem *Jom Kippur*-Ritual in Lev 16 endete, wie in der jüngeren Forschung von Matthias Köckert und Christophe Nihan erwogen wurde,²² würde das bedeuten, dass für die Priesterschrift die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott jährlich durch entsprechende Reinigungsrituale erneuert werden kann. Demnach kann man die Priesterschrift in gewisser Weise als eine Verdrängung der Krise von 587 verstehen.

²¹ Jean-Daniel Macchi, »Ne ressassez plus les choses d'autrefois«. Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, in: ZAW 121 (2009), 225–241.

²² Matthias Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, in: JBTh 4 (1989), 29–61; Christophe Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II / 25), Tübingen 2007.

Es ist des Öfteren beobachtet worden, wie die Priesterschrift in ihrer Ursprungsgeschichte eine Theologie einer dreistufigen Gottesoffenbarung entwickelt. Gemäß den priesterlichen Texten offenbart sich der Gott Israels in der Urgeschichte der gesamten Menschheit als *'elohim*, Abraham und allen seinen Nachkommen als *'el schaddai*, und Israel via Mose unter seinem wahren Namen *Jhwh*. Das Privileg Israels ist demnach, den wahren Namen des einen Gottes zu kennen, der jedoch von allen Menschen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, angerufen wird. Dieser »inklusive Monotheismus« ermöglicht den Verfassern der Priesterschrift einerseits die Spezifität des Glaubens Israels aufrecht zu erhalten und sich dennoch in das neue persische *commonwealth* einzufügen, wobei die eigene Identität keiner politischen Autonomie mehr bedarf, sondern sich durch Riten und Praktiken gründet, die bereits in einer mythischen Urzeit offenbart wurden.²³

Verbleibt der von Armin Steil als *Mandarin* qualifizierte Typus. Dieser entspricht in der Tat dem von Martin Noth erfundenen »DtrG«. Anders als von Martin Noth erwogen, waren die Deuteronomisten wahrscheinlich hohe Hofbeamte, die zur intellektuellen jüdischen Elite gehörten und sich im babylonischen Exil befanden, in welches sie verschiedene Schriftrollen hatten mitnehmen können. Die Deuteronomisten reagierten auf die Krise von 587 mit der Erfindung von Geschichte.

5 DEUTERONOMISTISCHE GESCHICHTSSCHREIBUNG ALS THEOLOGISCHE ERKLÄRUNG DES UNTERGANGS

Kann man den oder besser die Deuteronomisten als Vorgänger bzw. Kollegen der »Väter der Geschichte« in Griechenland verstehen? Für Martin Noth ist das DtrG eine noch für den heutigen Historiker wertvolle Geschichtsquelle: »Der Arbeit von Dtr verdanken wir im wesentlichen unsere gesamte Kenntnis von der Geschichte des Volkes Israel auf dem Boden Palästinas«²⁴. Diese Aussage wäre heute sicher zu nuancieren. Er räumt jedoch ein, dass es »unmöglich [ist] einer Rekonstruktion der Geschichte Israels einfach die Darstellung von Dtr zugrunde zu legen«²⁵. Die »nächsten Verwandten von Dtr sind jene Geschichtsschreiber der hellenistischen und römischen Zeit, die unter meist anonymer Verwendung älterer Darstellungen die Geschichte nicht ihrer eigenen Zeit,

²³ *Albert de Pury*, P^s as the Absolute Beginning, in: Thomas Römer et Konrad Schmid (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 99–128.

²⁴ ÜSt (s. Anm. 7), 90.

²⁵ A. a. O., 99.

sondern einer mehr oder weniger weit zurückliegenden Vergangenheit geschrieben haben«²⁶.

Hier ist zunächst, gegen Martin Noth, darauf hinzuweisen, dass die meisten alttestamentlichen Schriften anonyme Literatur sind und durch die Hände mehrerer Kopisten und Redaktoren gegangen sind, die ihre Werke in Tempel- oder Heiligtums-»Bibliotheken« aufbewahrten. Es gibt kein alttestamentliches Äquivalent zu Herodot oder Thukydides; das DtrG, sowie das chronistische Werk sind keine *historia*, im Sinne einer Untersuchung, die sich auf eine kritische Auswertung und Diskussion von Quellen stützt. Anders als Herodot, der unterschiedliche Berichte überliefert und kommentiert, berichten die Verfasser des DtrG ohne Diskussion von Quellen. Das DtrG verweist zwar auf verschiedene Dokumente, ohne diese jedoch näher zu beschreiben (Jos 10,13; 2 Sam 1,18: »Buch des Aufrechten«; 1 Kön 11,41: »Buch der Geschichte Salomos«; 1 Kön 14, 19 u. ö.: »Buch der Chronik der Könige von Israel«; 1 Kön 14,29 u. ö.: »Buch der Chronik der Könige von Juda«). Es ist durchaus damit zu rechnen, dass die Verfasser des DtrG schriftliche Quellen zu ihrer Verfügung hatten, insbesondere königliche Annalen, deren Existenz für Israel und Juda durchaus wahrscheinlich ist. Die mögliche Verwendung dieser Quellen steht jedoch nicht im Dienste einer wahrheitsgetreuen Wiedergabe der Ereignisse, wie es Thukydides beansprucht; noch geht es darum die Geschichte Israels und Judas objektiv und distanziert darzustellen. Die Deuteronomisten sind, narratologisch gesprochen, allwissende Erzähler bzw. Geschichtsschreiber, die genau über Jhwhs Entschlüsse und Wirken informiert sind und diese ihrem Publikum ohne jegliche Distanz mitteilen. Jedoch teilt das DtrG mit Herodot die Idee, dass Geschichtsschreibung dazu dient, die Gegenwart bzw. die jüngste Vergangenheit zu verstehen. Herodot schreibt seine Geschichte, um die Gründe für die Perserkriege darzustellen. Den Verfassern des DtrG geht es darum aufzuzeigen, warum Israel und Juda untergingen (2 Kön 17,7: »Und das geschah, weil die Israeliten gegen Jhwh ihren Gott gesündigt hatten«; 2 Kön 24,3: »Dies geschah in Juda auf den Befehl Jhwhs, um sie sich aus den Augen zu schaffen«).

Noch weniger als griechische *Historia* ist das DtrG mit moderner Geschichtsschreibung vergleichbar, wiewohl es insbesondere in den Königsbüchern Informationen aufnimmt, die für den zeitgenössischen Historiker von großem Interesse sind. Den Deuteronomisten geht es um eine dezidiert theologische Perspektive, sie haben keineswegs das Anliegen, der Nachwelt mitzuteilen »wie es eigentlich gewesen« war (Leopold von Ranke)²⁷. Wenn man sich jedoch mit

²⁶ A. a. O., 12.

²⁷ Leopold von Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514 (hg. von Willy Andreas), Wiesbaden 2000 (1814). Richard J. Evans zufolge geht es bei Leopold von Ranke nicht zunächst um objektive Darstellung der Ereignisse, wie meist

John Van Seters Johan Huizingas Definition zu eigen macht, wonach Geschichtsschreibung »is the intellectual form in which a civilization renders account to itself of its past«²⁸, kann das DtrG durchaus als ein solches Projekt verstanden werden. In der Tat wird in Dtn – 2 Kön eine chronologische Abfolge von verschiedenen Epochen konstruiert, deren Anliegen es ist, den Sinn von Judas und Israels Geschichte von den mosaischen Anfängen bis zum Untergang der beiden Königreiche darzustellen. Die Abfolge der Chronologie wird, wie bereits von Martin Noth bemerkt, dadurch hergestellt, dass »Dtr an allen wichtigen Punkten des Geschichtsverlaufs die führend handelnden Personen mit einer kürzeren oder längeren Rede auftreten läßt, die rückblickend und vorwärtsschauend den Gang der Dinge zu deuten versucht (...). Anderwärts werden die zusammenfassenden Geschichtsbetrachtungen (...) von Dtr selbst in erzählender Form dargeboten«²⁹. Diese Reden bzw. Geschichtsdeutungen (Jos 1; Jos 23; Ri 2; 1 Sam 12; 1 Kön 8; 2 Kön 17)³⁰, deren Vorbild man in der großen Abschiedsrede des Mose (Dtn 1–30) finden kann, sind eindeutig aufeinander bezogen und untergliedern die Bücher Dtn – 2 Kön in verschiedene Epochen. In den meisten dieser Geschichtsbetrachtungen wird auf den möglichen bzw. kommenden Landverlust angespielt (Jos 23,13.16; 1 Sam 12,15.25; 1 Kön 8,46–49; 2 Kön 17,7 ff.) und die Adressaten so auf das kommende Ende vorbereitet.

Das Deuteronomium stellt die »mosaische Grundlage« dar und enthält gleichzeitig die Kriterien, nach welchen die folgende Geschichte zu verstehen ist: die ausschließliche Verehrung Jhwhs, das Abgrenzen von anderen Völkern und deren Göttern sowie das Halten der Gebote Jhwhs, die sich in Dtn 12–26 finden. Vom Halten bzw. Nichthalten hängt der positive oder negative Ausgang der Geschichte Israels ab, wie in den anschließenden Segens- und Fluchankündigungen deutlich wird:

»Dafür, dass du vor lauter Überfluss dem HERRN, deinem Gott, nicht mit Freude und fröhlichem Herzen gedient hast, 48 wirst du deinen Feinden dienen müssen,

behauptet wird, man sollte Leopold von Rankes Forderung besser als »how it essentially was« verstehen, »for Ranke meant not that he just wanted to collect facts, but that he sought to understand the inner being of the past« (*Richard J. Evans*, In Defence of History, New York 1999, 17).

²⁸ *Johan Huizinga*, A Definition of the Concept of History, in: Raymond Klibansky, H. J. Paton (Hg.), Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer, Gloucester Mass. 1936, 1–10; zitiert von *John Van Seters*, In Search of History, New Haven / London 1983, 1.

²⁹ ÜSt (s. Anm. 7), 5.

³⁰ Martin Noth rechnet zu diesen noch Jos 12,1–6, aber diese kurze Liste unterscheidet sich wesentlich von den anderen Geschichtssummarien und kann deswegen hier unbeachtet bleiben.

die der HERR auf dich loslassen wird ... 49 Der HERR wird eine Nation aus der Ferne über dich bringen, vom Ende der Erde, die wie ein Adler herabstösst, eine Nation, deren Sprache du nicht verstehst, ... 52 Sie wird dich belagern in allen deinen Städten, bis deine hohen und festen Mauern fallen, auf die du vertraust in deinem ganzen Land.« (Dtn 28,47)

In diesen und anderen Versen wird bereits auf das Ende angespielt, das die Adressaten dieser Verse bereits erlebt haben.

Die nächste Epoche ist die Zeit der Landnahme, die durch eine Gottesrede in Jos 1 und Josuas Abschiedsrede in Jos 23 gerahmt wird; sie wird als eine Art »goldenes Zeitalter« präsentiert, in welchem das Land erobert wird und sich das Volk von individuellen Ausnahmen (Achan in Jos 7) exemplarisch verhält. Demnach stellt Josua in der mehrschichtigen Abschiedsrede in Jos 23 fest, dass Jhwh Israels Feinde vertrieben hat. Die jüngere Fassung von Jos 23 fügt jedoch hinzu, dass Jhwh möglicherweise nicht alle Nationen vernichten wird, womit das folgende Richterbuch vorbereitet wird. Auch am Ende des Josuabuches findet sich eine Dtn 28 vergleichbare Alternative:

»Und so wie alles Gute für euch eingetroffen ist, das der HERR, euer Gott, euch zugesagt hat, so wird der HERR auch alles Böse über euch kommen lassen, bis er euch vertilgt hat von diesem guten Boden, den der HERR, euer Gott, euch gegeben hat, 16 wenn ihr den Bund des HERRN, eures Gottes, den er euch auferlegt hat, übertretet.« (Jos 23,15)

Die durch den (ebenfalls mehrschichtigen) dtr Kommentar in Ri 2,11–3,4 und Samuels Abschiedsrede in 1 Sam 12,1–15* gerahmte Richterzeit steht in scharfem Kontrast zur Zeit der Landnahme. Die Zeit der sogenannten Richter – es handelt sich eher um charismatische Rettergestalten – wird anhand der dtr Einleitung durchgehend negativ qualifiziert, wiewohl die Deuteronomisten hier wohl ein aus dem Nordreich stammendes Retterbuch, das die militärischen Erfolge bestimmter Stammeshelden feierte, integriert haben:

»Und die Israeliten taten, was böse war in den Augen des HERRN: Sie dienten den Baalen 12 und verließen den HERRN, den Gott ihrer Väter, der sie herausgeführt hatte aus dem Land Ägypten, und sie liefen anderen Göttern nach, Göttern der Völker rings um sie her, und sie warfen sich vor ihnen nieder und reizten den HERRN.« (Ri 2,11)

In der dtr Geschichtskonstruktion ist der Prophet Samuel auch der letzte »Richter«, der mit seiner Abschiedsrede in 1 Sam 12 den Übergang zur Königszeit markiert. Diese Rede integriert die zwiespältige Haltung der Deuteronomisten zum Königtum, die sich in der Aufnahme unterschiedlicher, positiver und negativer Traditionen zur Entstehung des israelitischen Königtums in 1 Sam 8–12

materialisiert. Auch Samuel weist die Leser und Leserinnen bereits darauf hin, dass Jhwh sich gegen Israels Könige wenden kann:

»Wenn ihr aber nicht hört auf die Stimme des HERRN, sondern widerspenstig seid gegen den Befehl des HERRN, so wird die Hand des HERRN gegen euch sein und gegen eure Väter.« (1 Sam 12,15)

Darauf folgt die Zeit der drei ersten Könige Israels, die trotz unterschiedlicher aufgenommenen Traditionen in der Dtr Geschichte bestimmte idealtypische Funktionen haben: Saul symbolisiert durch seine Verwerfung durch Jhwh bereits den Untergang des Nordreichs, David die von Jhwh verheißene ewige Dynastie, die jedoch in 2 Kön 25 in Frage gestellt wird. Salomon antizipiert die Zwiespältigkeit, mit der die Dtr das jüdische Königtum darstellen: Er ist einerseits der Tempelbauer, der die Erwählung Jerusalems zum einzig legitimen Kultort materialisiert, andererseits aber auch ein König, der wegen seines internationalen Harems der Verehrung anderer Götter frönt. Das Ende dieser Epoche wird durch das große und sehr komplexe Gebet Salomos in 1 Kön 8 aus Anlass der Tempelweiheung markiert. Auch hier wird bereits auf das Ende der Geschichte angespielt, denn Salomo sieht voraus, dass sich das Volk eines Tages im Exil befinden wird:

»Wenn sie sich an dir versündigen (...) und du wirst zornig auf sie und gibst sie einem Feind preis, und ihre Bezwinger führen sie in die Gefangenschaft ins Feindesland, (...) 48 wenn sie dann von ganzem Herzen und von ganzer Seele zurückkehren zu dir im Land ihrer Feinde, die sie in die Gefangenschaft geführt haben, und beten zu dir, hingewandt zu ihrem Land, das du ihren Vorfahren gegeben hast, zu der Stadt hin, die du erwählt hast, und zu dem Haus hin, das ich deinem Namen gebaut habe, 49 dann erhöre du im Himmel, der Stätte, wo du wohnst, ihr Gebet und ihr Flehen und verschaffe ihnen Recht.« (1 Kön 8,46)

Die nächste Epoche, die Zeit der beiden Königreiche Israel und Juda, wird durch negative Berichte über Salomo eingeleitet, die erklären, warum es zum Zerfall des salomonischen Reiches kam. Die Dtr Darstellung der Könige Israels und Judas, die sich wohl auf Informationen aus königlichen Annalen stützt, ist dabei nicht in erster Linie an konkreten Informationen interessiert, sondern an einer theologischen Beurteilung der jeweiligen Könige, die aus einer dezidiert jüdischen Perspektive vorgenommen wird. Herrscher mit langen Regentschaften und einem gewissen internationalen Ruf wie Omri (1 Kön 16,23–27) und Jerobeam II (2 Kön 14,23–29) werden höchst kurz abgehandelt. Da für die Dtr allein der Jerusalemer Tempel von Jhwh erwählt worden ist, werden alle Nordreichkönige negativ beurteilt, selbst der jahwistische Zelot Jehu. In Bezug auf die jüdischen Könige ist das Bild zwiespältiger. Neben den positiv porträtierten

Königen Hiskia und Josia, die aber erst in der letzten Geschichtsepoche erscheinen, finden sich eine Reihe von Königen des Südreiches, die bedingt positive Noten erhalten: »er tat was Recht war in den Augen Jhwhs (...), die Höhenheiligtümer jedoch wurden nicht abgeschafft« (1 Kön 15,5; 22,43-44; 2 Kön 12,3-4; 14,3-4; 15,3-4; 15,34-45). Die Zeit der parallelen Existenz Israels und Judas kommt mit dem Fall Samarias zu Ende, welcher in einem mehrfach überarbeiteten Kommentar³¹ in 2 Kön 17, der einen aus dem 7. Jh. v. Chr. stammenden Text (17,1-6*.18.21-23α.β) integriert, abschließend kommentiert wird:

»Und sie verwarfen seine Satzungen und seinen Bund, den er mit ihren Vorfahren geschlossen hatte, und seine Mahnungen, durch die er sie gewarnt hatte (...), sie liefen hinter den Nationen her, die um sie herum waren, obwohl der HERR ihnen geboten hatte, nicht zu handeln wie jene (...) 18 Und so wurde der HERR sehr zornig auf Israel und entfernte sie von seinem Angesicht, nichts blieb übrig, als allein der Stamm Juda. 19 Aber auch Juda hielt die Gebote des HERRN, ihres Gottes, nicht, und sie lebten in den Satzungen Israels, die sie selbst eingeführt hatten.« (2 Kön 17,15)

Hier wird zugleich auf das Ende Judas vorausgeschaut, das in der letzten Epoche berichtet wird. Trotz der höchst positiv dargestellten Könige Hiskija und Josia lässt sich Jhwhs Zorn nicht mehr abwenden, so dass die Geschichte in 2 Kön 24-25 mit dem Untergang Judas endet. Für den Leser / die Leserin ist damit klar, dass diese Ereignisse das Resultat eines lang anhaltenden Abweichens von den im Dtn niedergeschriebenen göttlichen Forderungen und Weisungen sind. Die erste judäische Geschichte kann demnach durchaus als Krisenmanagement verstanden werden.

Waren die Dtr nun aber »neutrale« Theologen, die sich auf die Erklärung der Katastrophe beschränken wollten? So hat jedenfalls Martin Noth das Werk seines Dtr verstanden. Es fällt auf, dass sich am Ende des Königsbuches kein abschließender Kommentar findet, wodurch die Geschichte einerseits ein »offenes Ende« erhält, sich andererseits aber auch die Frage stellt, wo das zur babylonischen oder frühpersischen Zeit entstandene DtrG sein ursprüngliches Ende fand.

³¹ Zur diachronen Unterscheidung von 17,7ff.* und 17,12-17.20* vgl. *Walter Dietrich*, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Göttingen 1972, 44 (er schreibt die Verse 7-11 DtrG = DtrH zu); vgl. ähnlich, jedoch mit einer späteren Ansetzung beider Schichten, *Ernst Würthwein*, *Die Bücher der Könige*. 1.Kön 17-2.Kön. 25 (ATD 11.2), Göttingen 1984, 395-397.

6 DAS ENDE DER DTR GESCHICHTE

Für manche Forscher findet sich das ursprüngliche Ende des DtrG in 2 Kön 25,21: »und so führte man Juda von seinem Boden in das Exil« (ויגל ישראל מעל אדמתו)³². Diese Aussage geht mit 2 Kön 17,23 (ויגל יהודה מעל אדמתו) parallel, womit 2 Kön 25,21 in der Tat ein einleuchtendes Ende darstellt, welches den Mythos vom leeren Land kreiert, wonach ganz »Israel« aus seinem Land verbannt wurde, was sowohl den geschichtlichen Fakten als auch anderen biblischen Berichten widerspricht.

Falls 2 Kön 25,21 das ursprüngliche Ende des DtrG war, muss davon ausgegangen werden, dass dieses bald durch den Zusatz von V. 22–26 erweitert wurde, der die Information über die anarchische Situation im Lande (welche in Jer 40–42 ausführlich dargestellt wird) aufnimmt, damit in gewisser Weise V. 21 korrigiert und nun mit der Flucht der verbleibenden Bevölkerung nach Ägypten endet: »Dann machte sich das ganze Volk auf (...) und sie zogen nach Ägypten (...)«. Damit wird die Aussage von Dtn 28,68 (»68 Und der HERR wird dich auf Schiffen wieder nach Ägypten führen, auf dem Weg, von dem ich dir gesagt habe: Du sollst ihn nie mehr sehen.«) aufgenommen und die ganze Geschichte des Jhwh-Volkes, die mit dem Exodus aus Ägypten begonnen hatte, annulliert.³³ Negativer hätte man das Ende einer Geschichte kaum ausdrücken können. Wie ist nun aber der Abschnitt 25,27–30 einzuordnen, mit welchem die Königsbücher in ihrer jetzigen Form zum Abschluss gelangen? Der Bericht über die Verbesserung der Situation Jojachins, der einen Ehrenplatz an der Tafel des babylonischen Königs erhält, wurde nach Martin Noth »hinzugefügt, weil dieses – für die Geschichte an sich belanglose – Ereignis nun einmal noch mit zur Darstellung des Geschickes der judäischen Könige gehörte«³⁴. In keinem Fall sei sie »in dem Sinne gemeint ..., daß damit das Morgenrot einer neuen Zukunft erschienen sei«³⁵. Die etwas lakonische Behandlung dieser Verse durch Martin Noth stieß schnell auf Widerspruch; oft las man in ihnen eine mehr oder weniger diskrete Hoffnung auf den Fortgang der davidischen Dynastie oder sogar auf das Kommen eines messianischen Königs.³⁶

³² *Walter Dietrich*, Niedergang und Neuanfang: Die Haltung der Schlussredaktion des deuteronomistischen Geschichtswerkes zu den wichtigsten Fragen ihrer Zeit, in Bob Becking and Marjo C. A. Korpel (Hg.), *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Leiden/Boston/Köln 1999, 45–70.

³³ *Richard E. Friedman*, From Egypt to Egypt: Dtr¹ and Dtr², in: Baruch Halpern und John D. Levenson (Hg.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake 1981, 167–192.

³⁴ ÜSt (s. Anm. 7), 87.

³⁵ A. a. O., 108.

Literarisch bedeutsam scheinen mir die Parallelen, die zwischen dem Schicksal Jojachins und den Diasporaromanen in Gen 37–50 (Josephzählung), Dan 2–6 (Danielerzählungen) und in Esther bestehen.³⁷ In allen diesen Texten geht es darum, dass ein Exilierter aus seinem Gefängnis geholt wird und eine hohe Stellung am Hof des ausländischen Königs erhält (vgl. 2 Kön 25,28; Gen 41,40; Dan 2,48; Est 10,3); diese neue Stellung wird jedes Mal durch einen Kleidungswechsel symbolisiert (2 Kön 25,29; Gen 41,42; Dan 5,29; Est 6,10–11; 8,15). In den Diasporaerzählungen geht es darum zu zeigen, dass das Land des Exils zu einem Land werden kann, in dem man lange leben und sogar eine gute Karriere machen kann. 2 Kön 25,27–30 könnte ähnlich interpretiert werden: Das Schicksal Jojachins symbolisiert die Transformation der Exilssituation in eine Diasporasituation, welche zur Daseinsform eines Großteils des Judentums wurde. Damit findet sich am Ende des DtrG ein »offenes Ende«, welches dem Abschluss der Apostelgeschichte durchaus vergleichbar ist.³⁸

7 ZUM ABSCHLUSS: MYTHOS, GESCHICHTE UND PROPHETIE UND DIE ENTSTEHUNG VON THORA UND NEBIIM

Das sog. DtrG war der erste umfassende jüdische Geschichtsentwurf, der nach 587 konzipiert wurde, um die Ereignisse, die zur Zerstörung Jerusalems und zum babylonischen Exil geführt hatten, zu erklären. Die Katastrophe wird mit menschlichem Verfehlen und Gottes strafendem Eingreifen erklärt. Diese Dtr-Geschichte wurde jedoch im Verlauf der Kanonbildung in gewisser Weise aufgelöst und mit anderen Ansätzen verbunden. Die Entstehung des Pentateuchs, die um 400–350 v. Chr. angesetzt werden kann, kann als ein Kompromiss aus pries-

³⁶ *Gerhard von Rad*, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947), in: Ders. Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 1958, 189–204; *Erich Zenger*, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, in: BZ NF 12 (1968), 16–30.

³⁷ *Thomas Römer*, La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois: ouvertures vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque, in: Dieter Böhler, Innocent Himbaza und Philippe Hugo (Hg.), L'Écrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrain Schenker (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 285–294; vgl. auch *Ronald E. Clements*, A Royal Privilege: Dining in the Presence of the Great King, in: Robert Rezetko, Timothy H. Lim et W. Brian Aucker (Hg.), Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld (VT.S 113), Leiden/Boston 2007, 49–66; *Michael J. Chan*, Joseph and Jehoiachin: On the Edge of Exodus, in: ZAW 125 (2013), 566–577.

³⁸ *Philip R. Davies*, The Ending of Acts, in: The Expository Times 94 (1983), 334–335.

terlichen und deuteronomistischen Schriften unter Aufnahme anderer und älterer Traditionen erklärt werden. In diesem Kontext wurde das Dtn von den folgenden Rollen getrennt und zum Abschluss des Pentateuchs umgestaltet. Die Thora endet mit dem Tod Moses außerhalb des verheißenen Landes, wodurch unter anderem die Situation des Diasporajudentums reflektiert wird. In der Terminologie Steils stellt sich der Pentateuch somit als ein Kompromiss zwischen Priester und Mandarin dar, wobei jedoch die Geschichte der politischen Institutionen ausgeklammert bleibt. Dadurch, dass nun sämtliche dtr und priesterlichen Gesetze von Moses vermittelt werden und die mythische Geschichte Israels kanonisch betrachtet vor dem Eintritt in das Land und der Entstehung des Königtums endet, fundiert der Pentateuch in gewisser Weise die Trennung von Religion und Staat, da er es erlaubt, die göttlichen Gebote samt den mit ihnen verbundenen Ritualen überall und ohne eine politische Autonomie zu leben, wodurch der Pentateuch nach dem glücklichen Ausdruck von Heinrich Heine zu einem »portativen Vaterland« wird.

Die Bücher Josua-Könige wurden in der zweiten Hälfte der Perser- und der hellenistischen Zeit mit den prophetischen Schriften zum Kanonsteil *Nebiim* verbunden. Damit wird der Mandarin neben den Propheten gestellt bzw. Geschichte mit Utopie verbunden. In den *Nebiim* stellt 2 Kön 25 kein Ende mehr dar, da nun auf den Bericht von Zerstörung und Exil das Buch Jesaja folgt, welches in Jes 7 einen idealen König verheißt und im zweiten Teil den persischen König Kyros als Jhwhs Messias präsentiert, durch welchen er eine neue Schöpfung realisieren wird.

Natürlich lässt sich der Enneateuch weiter als durchgehende große Geschichte lesen, aber er ist keine kanonische Realität. Interessanterweise wird die im Enneateuch zu Tage kommende Geschichtstheologie durch die Integration der Chronikbücher auch in den *Ketubim* modifiziert, welche dieselbe Zeitspanne wie die Bücher Gen-Kön abdecken, allerdings auf recht unterschiedliche Weise. Die Geschichte bis zu David wird hauptsächlich genealogisch dargestellt, wobei der Exodus und die Landnahme keine Rolle spielen, und so der Eindruck eines autochthonen Israel entsteht. Auch endet 2 Chr 36 nicht mit dem Rückblick auf den letzten König im Exil, sondern mit dem Edikt des Kyros, welcher alle Judäer zur Rückkehr nach Jerusalem auffordert:

»So spricht Kyros, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat mir der HERR, der Gott des Himmels, gegeben, und er selbst hat mir aufgetragen, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda liegt. Wer immer von euch aus seinem Volk ist – der HERR, sein Gott, ist mit ihm, und er ziehe hinauf!« (2 Chr 36,23)

Hier wird anders als in 2 Kön 25 festgestellt, dass Jhwh nicht nur ein strafender Gott ist, der die Babylonier zum Werkzeug seines Zornes macht; in 2 Chr 36 wird Jhwh zum Gott aller Völker, der sich den persischen König erwählt hat, um

seinen neuen Tempel zu errichten. In den meisten Handschriften endet die Hebräische Bibel mit dieser Alternativgeschichte zum DtrG bzw. zum Enneateuch, die zeigt, dass es mehrere Möglichkeiten gibt, die Ursprungs- und Nationalgeschichte Israels und Judas theologisch zu interpretieren.

DER SINN DER RELIGION

Markus Gabriel

οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι,
διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει ...
ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε.
Xen. Mem. 1.1.11

ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου;
οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;
1 Kor 1,20

Im Zuge der allgemeinen Rehabilitierung der Metaphysik kommt es in der deutschsprachigen Philosophie derzeit zu einer unverhofften Wiederauferstehung der rationalen Theologie.¹ Die Gruppe derer, die heute meinen, die Religion habe damit einen auch für die Philosophie relevanten Sinn, wächst stetig – vielleicht schon aus Protest gegen die historisch, theologisch und geschichtsphilosophisch uninformierten religionskritischen Plattitüden aus dem weltanschaulichen Lager des »New Atheism«.² Ich folge dem Impetus der neueren rationalen Theologie in der Hinsicht, dass ich meine, dass der handelsübliche Naturalismus unserer Zeit erstens eine *metaphysische* Position ist und zweitens nicht imstande ist, im Rahmen seiner Metaphysik auch nur eine angemessene Beschreibung derjenigen Phänomene und Erfahrungen zu geben, aus denen sich die Religion traditionell speist.

Freilich gibt es im Lager der gegenwärtigen rationalen Theologie eine Spaltung, die daher rührt, dass hierzulande insbesondere Kants Metaphysikkritik noch nicht vergessen ist. Für Kant war es nicht möglich, Religion und die auf theoretischer Metaphysik aufbauende rationale Theologie zu verschweißen, wes-

¹ Vgl. etwa *Gunnar Hindrichs*, Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. 2. durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 2011; *Henning Tegtmeier*, Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der natürlichen Theologie, Tübingen 2013; *Volker Gerhardt*, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München ²2015; *Holm Tetens*, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015; zum allgemeinen Thema der Rückkehr der Metaphysik vgl. die Stimmen in: Markus Gabriel / Wolfram Högbebe / Andreas Speer (Hg.), Das neue Bedürfnis nach Metaphysik, Berlin / New York 2015.

² Freilich gibt es neben plumper und insofern schon ineffektiver Religionskritik weiterhin gut begründete kritische Projekte. Vgl. etwa *Kurt Flasch*, Warum ich kein Christ bin, München 2013.

halb er dachte, er müsse »das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen«³. Damit wendet er sich ausdrücklich gegen den »Dogmatismus der Metaphysik«, den er – wie ich meine: zu Recht – für »die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens« hält, »der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.«⁴

Bekanntlich haben einige Nachkantianer (am prominentesten Jacobi) Kant so ausgelegt, dass sie daraus eine indirekte Rechtfertigung für einen Sprung in den Glauben abgeleitet haben. In meinen Augen genügt hier der Hinweis auf Hegels vernichtende Kritik dieser Variante der Unterstützung des angeblich schwachen Wissens durch einen tragenden, rational nicht ausweisbaren Glauben. Was ich demnach nicht empfehlen möchte, ist ein Sprung in den Glauben, sofern dieser damit verbunden wird, dass wir über gerechtfertigte Aussagen hinaus mehr oder weniger grundlose Überzeugungen akzeptieren sollten. Ganz im Gegenteil möchte ich dafür argumentieren, dass es einen Sinn der Religion gibt, der in gewisser Weise rationaler ist als das angeblich auf unbedingtem Rationalitätswillen errichtete Gebäude des sogenannten naturwissenschaftlichen Weltbilds. Allerdings, und damit wende ich mich auch schon gegen die vielfältigen Versuche einer Restauration der rationalen Theologie, sehe ich die Rationalität, den Sinn der Religion, gerade nicht darin, dass sie eine Form von volkstümlich verankerter, durch Riten und Institutionen gerahmter Metaphysik ist (mit Hegel: Philosophie in der Form der Vorstellung)⁵. Jedenfalls gibt es sowohl in den monotheistischen Religionen als ohnehin in Buddhismus und Hinduismus eine metaphysikkritische Dimension, die die »Weisheit der Welt (σοφία τοῦ κόσμου)«⁶ unterminiert.

Der Glaube (πίστις) ist in meiner Deutung keine epistemische Einstellung zur Welt im Ganzen, ja überhaupt keine metaphysische Position, die sich dann etwa gegen die naturalistische Metaphysik ins Feld führen ließe. Die aus den USA übernommene Dichotomie von *science* einerseits und Religion andererseits sollte man nicht auf das Feld der Metaphysik übertragen, um dann eine naturalistische gegen eine nicht-naturalistische Metaphysik antreten zu lassen. Zwar verdiente dann in meinen Augen immerhin die nicht-naturalistische Metaphysik den Vorzug – da sie zumindest mehr Raum für dasjenige hat, was existiert –,

³ KrV, B XXX.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. dazu meine Rekonstruktion von Schellings Kritik von Hegels Methode der Allegorese in: *Markus Gabriel*, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*, Berlin / New York 2006; *ders.*, »Hegels Begriff der Vorstellung und das Form-Inhalt-Problem«, in: Kazimir Drilo / Axel Hutter (Hg.), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, Tübingen 2015, 7–28.

⁶ 1 Kor 1,20.

doch sie scheiterte ebenso wie die naturalistische daran, dass sie eine Theorie der absoluten Totalität vorschlägt und an dieser unsere Vorstellung von Gott und der »Stellung des Menschen im Kosmos« (Scheler) ausrichtet. Das wäre lediglich Weltweisheit und, so wie ich den Sinn der Religion auffasse, eine Form von Idolatrie.

Meine Hauptthese zum Sinn der Religion, die ich im gleichnamigen Kapitel von *Warum es die Welt nicht gibt* skizziert habe, beruft sich zunächst darauf, dass es zwei Formen von Religion gibt: die eine nenne ich »Fetischismus« und die andere kurzum »gute Religion«. Dabei behaupte ich überdies, dass das naturwissenschaftliche Weltbild und der mit diesem einhergehende Naturalismus, der insbesondere in der gegenwärtigen Philosophie als weltanschauliches Dogma vorausgesetzt wird, eine Form von religiösem Fetischismus darstellt. Das naturwissenschaftliche Weltbild ist selber eine Form von Religion, die man deswegen nicht sehr leicht als solche durchschaut, weil sie uns weismachen möchte, Wissenschaft sei *per definitionem* die säkularisierende, wohltuende und aufklärerische Befreiung vom dumpfen religiösen Aberglauben. So mag man geschichtsphilosophisch unbeleckt die neuzeitliche Wissenschaft metaphysisch deuten, wobei diese metaphysische Deutung nicht etwa aus den Praktiken oder Entdeckungen der Naturwissenschaften folgt. Die Naturwissenschaften betreiben keine Metaphysik und sind auch gar nicht darauf angewiesen. Indem man sich durch die Aufblähung der Naturwissenschaften zur Metaphysik, die gegen den angeblichen religiösen Aberglauben auftritt, einen leicht zu besiegenden Gegner ausmalt, kann man selbst höchst unbegründete metaphysische Wissensansprüche viel leichter als neueste Ergebnisse von Physik und Evolutionsbiologie verkaufen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass die Gruppe der von Mark Johnston treffend als »undergraduate atheists« bezeichneten populären Religionskritiker, die sich um Richard Dawkins schart, immer auch sichtlich bemüht ist, die Philosophie aus dem Spiel zu halten, sie als durch die Physik überholt darzustellen usw. Es ist keine wilde Spekulation, darin die dämmernde Selbsterkenntnis zu vermuten, dass es mit den Argumenten nicht weit her ist, die gegen die Religion und für das eigene Weltbild aufgestellt werden.

Im Folgenden werde ich zunächst in aller gebotenen Kürze einige Argumente dafür präsentieren, dass es keine erfolgreiche Theorie der absoluten Totalität geben kann. Sofern »das Herzstück einer jeden Metaphysik« in »eine Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit«⁷ verlegt wird, bedeutet dies, dass Metaphysik unsinnig ist. Freilich gibt es noch ganz andere Auffassungen davon, was Metaphysik ist und was sie leisten kann und soll.⁸ Gegenwärtig ist aber die Auffas-

⁷ *Holm Tetens*: Gott denken (wie Anm. 1), 17.

⁸ Vgl. dazu *Markus Gabriel*, »Metafisica e Ontologia«, in: Ἐπέκεινα. International Journal of Ontology. History and Critics, 5/1 (2015), 1–25.

sung verbreitet, die Metaphysik versuche, eine allumfassende Wirklichkeit (die Welt) zu inventarisieren und dasjenige, was wirklich in der Welt existiert, von demjenigen zu unterscheiden, auf das wir lediglich durch metaphysisch ungedeckte Existenzannahmen in alltäglicher Rede ontologisch verpflichtet sind. Diese Form von Metaphysik halte ich für unsinnig, da sie annimmt, es gebe einen allumfassenden Gegenstand oder allumfassenden Gegenstandsbereich, die Welt oder die Wirklichkeit im Ganzen, über dessen Mobiliar man sich nun streite.

Meine metaphysikkritischen Argumente werde ich dabei so präsentieren, dass sie im zweiten Teil meines Beitrags eingesetzt werden können, um zwischen Fetischismus bzw. Idolatrie und guter Religion zu unterscheiden. Abschließend werde ich auf die angedeutete Parallele zu Kant zurückkommen und dafür plädieren, dass wir den Begriff des Geistes nicht aus unserem Vokabular streichen sollten, dass wir vielmehr wieder lernen müssen, dass die Geisteswissenschaften mit demselben Recht »Wirklichkeitswissenschaften« sind, wie Max Weber die Soziologie genannt hat, wie Physik, Chemie oder Medizin. Diese Einsicht entspricht sozusagen dem geistigen Niveau dessen, was ich die gute Religion nenne, die über Jahrtausende entscheidende Rahmenbedingungen für diejenigen hochkulturellen Errungenschaften zur Verfügung gestellt hat, die zu verkümmern drohen, wenn der Mensch vergisst, dass er ein geistiges Lebewesen ist.⁹

I DIE KEINE-WELT-ANSCHAUUNG

Meine Position, dass es die Welt nicht gibt, nenne ich auch die Keine-Welt-Anschauung. Diese geht mit einer Reihe von teilweise etwas technischen Argumenten einher.¹⁰ Aber sie hat eine leicht nachvollziehbare Grundlage, die ich heute anhand von zwei Argumenten skizzieren möchte. Doch zunächst sollten wir uns klar machen, dass es alles andere als eine Selbstverständlichkeit ist, dass es ein allumfassendes Ganzes gibt, zu dem alles, was es überhaupt jemals gab, gibt oder geben wird, gehört. Dieses Ganze, die absolute Totalität, meint der Begriff der Welt. Eine Weltanschauung oder ein Weltbild dient dazu, Regeln festzulegen, die dafür sorgen, dass wir wissen können oder zu wissen meinen können, unter welchen Bedingungen etwas zur Welt gehört und damit überhaupt

⁹ Zur Rehabilitierung des Geistes vgl. *Markus Gabriel*, *Ich ist nicht Gehirn! Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2015; vgl. auch die Stoßrichtung bei *Völker Gerhardt*, *Der Sinn des Sinns* (s. Anm. 1), 19ff.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich *Markus Gabriel*, *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh 2015 sowie die Diskussion meiner Position im Rahmen einer Jahrbuchkontroverse im *Philosophischen Jahrbuch*.

existiert. Doch warum sollte man eigentlich auf den Gedanken verfallen, dass die Gegenstände der folgenden Liste überhaupt am selben Ort vorkommen oder, etwas schon präziser, zum selben Bereich gehören: Zahnbürsten, Karl der Große, zukünftige Dammbücke in China, vergangene Dammbücke in Italien, die Zahl 7, Bundestagswahlen, grüne Nachbilder, die mir nach einem Blinzeln in die Sonne auf einer weißen Wand erscheinen, das Einhorn, von dem ich gestern geträumt habe, Depressionen und das Ineinanderstürzen zweier Galaxien?¹¹ Es ist auf den ersten Blick alles andere als klar, dass alle diese Gegenstände etwas gemeinsam haben, auf das man sich berufen könnte, um die Zuordnung dieser Gegenstände zur Welt zu rechtfertigen.

Da viele zumindest eine Ahnung davon haben, dass die Welt nur sehr schwer als eine Art riesiger Haufen solcher disparater Gegenstände zu verstehen sein dürfte, werden Weltbilder entworfen, die es uns leicht machen, da sie nur eine eingeschränkte Art von Gegenständen, bestimmte Gegenstandstypen, existieren lassen. Das heute gängige Weltbild ist der Naturalismus, der auch manchmal Physikalismus heißt. Er ist der Nachfahre des Materialismus, heißt nur nicht mehr so, da der Begriff der Materie sich durch die großen physikalischen Entdeckungen der letzten hundert Jahre so weit von dem entfernt hat, was man früher dafür hielt, dass man das Natürliche nicht mehr mit dem handgreiflich Materiellen identifizieren möchte.

Der Naturalismus wird überhaupt nur dadurch plausibel, dass mindestens zwei große metaphysische bzw. ontologische Prämissen akzeptiert werden. Die erste Prämisse besagt, dass zu existieren bedeute oder darin bestehe, in der Welt vorzukommen. Die zweite Prämisse besagt, dass die Welt mit der Natur bzw. dem Universum identisch sei. Beide Prämissen sowie der Rahmen, den sie erzeugen, sind alles andere als selbstverständlich. Schauen wir also etwas genauer hin.

¹¹ Gilbert Ryle sieht gerade in dieser Annahme einen paradigmatischen Fall eines Kategorienfehlers. Vgl. *Gilbert Ryle, The Concept of Mind*, Chicago 2002, 23: »It is perfectly proper to say, in one logical tone of voice, that there exist minds, and to say, in another logical tone of voice, that there exist bodies. But these expressions do not indicate two different species of existence, for ›existence‹ is not a generic word like ›coloured‹ or ›sexed‹. They indicate two different senses of ›exist‹, somewhat as ›rising‹ has different senses in ›the tide is rising‹, ›hopes are rising‹ and ›the average age of death is rising‹. A man would be thought to be making a poor joke who said that three things are now rising, namely the tide, hopes and the average age of death. It would be just as good or bad a joke to say that there exist prime numbers and Wednesdays and public opinions and navies; or that there exist both minds and bodies.« Dagegen hat Quine versucht, die Univozität von »Existenz« zu verteidigen. Vgl. zu dieser Debatte *Huw Price, »Metaphysics after Carnap: The Ghost Who Walks?«*, in: David Chalmers / David Manley / Ryan Wasserman (Hg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, New York 2009, 320–346.

Die erste These kann man als *die ontologische These des Naturalismus* bezeichnen. Unter »Ontologie« verstehe ich hierbei die systematische Beantwortung der Frage, was »Existenz« bedeutet bzw. was Existenz ist. Ontologie ist Existenztheorie. Die erste These versteht Existenz dabei als Zugehörigkeit zur Welt, als die Tatsache, dass etwas in der Welt vorkommt. Das Hauptproblem der ersten These besteht darin, dass es völlig unklar ist, in welchem Sinn die Welt selber existieren soll, wenn existieren bedeutet, in der Welt vorzukommen. Denn dann müsste es sinnvoll sein zu behaupten, dass die Welt in der Welt vorkommt, wenn anders sie überhaupt existieren soll. Existiert dieser These zufolge die Welt hingegen nicht, ergibt sich das Problem, dass dann gar nichts existiert. Die Welt soll nämlich derjenige Bereich sein, in dem alles vorkommt, was existiert. Existiert dieser Bereich selbst nicht, folgt daraus anscheinend, dass dann gar nichts existiert. Diese These nenne ich den *metaphysischen Nihilismus* und es ist wohl deutlich, dass man sie vermutlich auf keinen Fall, jedenfalls aber nicht als Naturalist vertreten sollte. Die ontologische These des Naturalismus hat überdies das Problem, dass in der Welt vorzukommen nicht ohne Weiteres bedeutet, »natürlich« im für den Naturalismus relevanten Sinn des Wortes zu sein. Um einen Naturalismus zu verfechten, ist man deswegen auf die zweite These angewiesen.

Natürlich besteht hier noch Raum für weitere Manöver. Man könnte sagen, dass zwar alles, was in der Welt vorkommt, existiere, die Welt selber aber diese Eigenschaft nicht haben könne, wobei man ihr dann im nächsten Zug eine ontologische Ersatz Eigenschaft zuzuschreiben hätte. Dieses Manöver haben etwa Kant, Heidegger und *mutatis mutandis* auch Husserl und in jüngerer Zeit Habermas eingeschlagen. Heidegger sagt bekanntlich, die Welt *existiere* nicht, sondern sie *welte*.¹² Kant, Husserl und Habermas vertreten im Einzelnen sehr ver-

¹² Vgl. *Martin Heidegger*, *Holzwege*, Frankfurt am Main ©2003, 30f.: »Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder un abzählbaren, bekannten oder unbekanntenen Dinge. Welt ist aber auch nicht nur ein eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen. *Welt weltet* und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben. Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht und angeschaut werden kann. Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen«. Liest man den Kontext der Passage aufmerksam und durch die Publikation der sogenannten »Schwarzen Hefte« alarmiert, ergibt sich neben den philosophischen Problemen ein unangenehmer Beigeschmack. Ich weise hier nur darauf hin. Dass gerade das Weltthema in den *Holzwegen* von Heidegger instrumentalisiert wurde, um im Dienste einer Geschichtsklitterung seine Verstrickung im Nationalsozialismus nach dem Krieg in ein anderes Licht zu rücken, zeigt *Sidonie Kellerer*, »Rerording the Past: The Postwar Publication of a 1938 Lecture by Martin Heidegger«, in: *Modern Intellectual History* 11/3 (2014), 575–602; vgl. auch meine Rezensionen von Heideggers »Überlegungen« in: *Die Welt* vom 8.3.2014 (»Der Nazi aus dem Hinterhalt«) und vom 7. 4. 2014 (»Im Versteck der Unverständlichkeit«).

schiedene Versionen der These, die Welt existiere nicht, sie habe aber eine Funktion, nämlich die Funktion einer regulativen Idee oder eines Horizonts. Kurzum: es wird angenommen, zu existieren bedeute, in der Welt vorzukommen, und es wird eingesehen, dass dies nicht für die Welt selber gelten kann. Da man nur einen einzigen Bereich angenommen hat, der den Existenzbegriff definiert, muss man diesem Bereich eine ontologische Ersatzeigenschaft zuschreiben, die dafür sorgt, dass die Welt nicht implodiert und damit alles Existierende verschwindet. Doch solche subtilen Manöver sind ohnehin schon nicht mehr ohne Weiteres mit dem Naturalismus kompatibel, der dann allenfalls noch als »methodischer« oder »schwacher Naturalismus« in Frage kommt, wie Habermas dies nennt.

Dass dies allenfalls ein Feigenblattnaturalismus ist, so dass man meines Erachtens gleich auf diesen verzichten sollte, sieht man deutlicher, wenn man sich die zweite These anschaut, die ich als *die metaphysische These des Naturalismus* bezeichne. Dabei verstehe ich unter »Metaphysik« die Theorie der absoluten oder unrestringierten Totalität, d. h. die Theorie von allem überhaupt oder die Theorie der Welt als Welt. Es gibt zwar noch andere Sinne von »Metaphysik«, die legitim sind – etwa die Frage nach der Wirklichkeit im Unterschied zur Erscheinung oder die Frage nach dem Verhältnis des Wesentlichen, Substantiellen im Unterschied zum Kontingenten und Akzidentellen. Doch der dominierende Sinn von Metaphysik ist bis in die Gegenwartsphilosophie hinein der einer Theorie der absoluten Totalität, ein Sinn, der häufig mit der Suche nach einer fundamentalen Struktur der Wirklichkeit kombiniert wird. Die metaphysische These des Naturalismus besagt nun, dass alles, was es überhaupt gibt und geben kann, zur Natur gehört, so dass Natur oder Universum mit der Welt identifiziert werden. Die Natur ist die Welt, d. h. die absolute Totalität, weshalb in der Kombination mit der ontologischen These nun folgt, dass nur dasjenige existiert, was natürlich ist, d. h. was zur Natur gehört. Dabei stellt man sich unter Natur eben das Universum vor und identifiziert dieses im besten Fall mit dem Gegenstandsbereich unserer besten naturwissenschaftlichen Theoriebildungen, welche auch immer man dafür halten mag.

Die Existenz des Universums wird man nun aber kaum aufweichen wollen. Bei dieser kann es sich nicht um eine regulative Idee oder um etwas handeln, das weltet, aber nicht existiert. Das Universum ist kein epistemischer oder methodologisch notwendiger Begriff, sondern etwas, das es seinerseits wirklich gibt. Doch dies erzeugt die besonders unangenehme begriffliche Spannung, dass man Existenz nun als Zugehörigkeit zum Universum aufgefasst hat, dieses aber nicht zu sich selbst gehören kann, jedenfalls nicht im selben Sinn wie physikalisch beobachtbare Gegenstände und Ereignisse zum Universum gehören. Doch wie beobachtet man die Existenz des Universums als Ganzem? Wenn es sich bei diesem um die vierdimensionale Raumzeit handelt, reicht keine Beobachtung zum jetzigen Zeitpunkt hin, um es als Ganzes zu erfassen, da es als Ganzes noch gar nicht existiert. Allenfalls könnte man einen zeitlichen Teil und

damit einen temporalen Ausschnitt der Raumzeit beobachten. Alles andere sind experimentell nicht belegbare Hypothesen, die wir vielleicht aus gewissen Beobachtungen ableiten mögen, die wir gemacht haben, die aber nicht in derselben Weise als Existenzbeweise anerkannt werden können wie die Beobachtung einer Supernova oder des Mondes durch ein Teleskop, ganz zu schweigen von der Frage, ob wir das Universum im Bereich des Allerkleinsten überhaupt für abgeschlossen und vollständig halten können. Dies hängt davon ab, wie das Standardmodell der Teilchenphysik einmal aussehen wird. Die alte Frage nach dem Atomismus, also, ob es ein physisch Allerkleinstes gibt, aus dem sich alles wie aus einem Legobaukasten zusammensetzen lässt, ist bisher nicht eindeutig beantwortet, wenn es sich denn überhaupt um eine empirische Frage handelt.

Die metaphysische These des Naturalismus ist derzeit bestenfalls eine Hypothese, von der es völlig unklar ist, ob man sie physikalisch oder mittels irgendeiner anderen Naturwissenschaft begründen oder unterstützen könnte. Versteht man das Universum, dessen Struktur, ja, dessen Existenz, im Grunde genommen noch gar nicht konstatiert ist, als die Welt und damit als den Bereich, wo alles vorkommt, was überhaupt existiert, gerät man nun wiederum ins Fahrwasser des metaphysischen Nihilismus. Existiert womöglich gar nichts? Diese Frage sollte sich im Rahmen des Naturalismus aber nicht stellen, da dieser angetreten ist, um der alten Metaphysik den Garaus zu machen. Allerdings hat sich eigentlich schon seit langem herausgestellt, dass der Naturalismus ein metaphysisches Dogma ist, das ontologisch und metaphysisch brüchig ist. Deswegen haben selbst die härtesten Verfechter eines Naturalismus unter den Philosophen – ich denke hier insbesondere an Rudolf Carnap und Willard van Orman Quine – irgendwann eingesehen, dass der Naturalismus den Status einer Hypothese hat, die im Rahmen von Metaphysik und Ontologie eingeführt wird, um sich ein bestimmtes Bild von unserem Erkenntnisserwerb zu machen.

Meine eigene Position in dieser Angelegenheit ist ein *ontologischer Pluralismus*, der mit einem *metametaphysischen Nihilismus* kombiniert ist. Der ontologische Pluralismus gibt die Idee auf, es gebe genau einen Gegenstandsbereich, die Welt, der den Existenzbegriff definiert. Stattdessen gibt es zahllose Gegenstandsbereiche, die ich Sinnfelder nenne. Zu existieren bedeutet meiner Auffassung nach, in einem Sinnfeld vorzukommen oder zu erscheinen. Demnach existieren die Zahl 3 – im Sinnfeld etwa der Reihe der natürlichen Zahlen –; die BRD – im Sinnfeld etwa der Europäischen Union –; Faust und Gretchen – im Sinnfeld etwa von *Faust. Der Tragödie erster Teil*; usw. Sie koexistieren aber nicht im selben Bereich, der Welt. Diese wäre als absolute Totalität nicht der Gesamtbereich des Existierenden, sondern allenfalls das Sinnfeld aller Sinnfelder. Doch dieses kann nicht existieren, weil es seinerseits in keinem Sinnfeld erscheinen kann. Diese Behauptung ist der *metametaphysische Nihilismus*, d. h. die These, dass die Metaphysik – verstanden als Theorie der absoluten Totalität – keinen Gegenstand hat, auf den sie sich bezieht. Die Welt gibt es nicht, weder als Ge-

samtheit der (natürlichen) Dinge noch als die Gesamtheit der Tatsachen noch als Sinnfeld aller Sinnfelder. An deren Stelle tritt der ontologische Begriff einer zahllosen Vervielfältigung von Sinnfeldern und damit eine bestimmte Auffassung des Unendlichen.

Die Grundidee der Sinnfeldontologie und ihrer Zurückweisung der Metaphysik kann man sich unter Rekurs auf dasjenige verständlich machen, was ich die »Würfelallegorie« nenne. Nehmen wir an, auf einem Tisch lägen ein roter, ein blauer und ein weißer Würfel. Wir fragten nun einen unbefangenen Passanten, wie viele Gegenstände sich auf dem Tisch befinden. Dieser antwortete völlig zutreffend: »3« und bezöge sich damit auf die Würfel. Nehmen wir nun dagegen an, ein Atomphysiker näherte sich. Auf dieselbe Frage antwortete er »N«, wobei N erheblich größer als 3 ist und seine Abschätzung der Anzahl einer bestimmten Art von Elementarteilchen in der Raumzeitregion entspricht, hinsichtlich derer wir ihn befragen. Fügen wir nun noch einen Künstler hinzu, der auch zutreffend »3« antwortete, sich damit aber auf die Farben (rot, blau und weiß) bezöge. Der Passant, der Atomphysiker und der Künstler äußern Wahrheiten unter einer bestimmten Beschreibung. Beschreibungen haben Sinn, sie lassen eine Anordnung von Gegenständen hervortreten, über die wir wahrheitsfähige (wahre oder falsche) Überzeugungen haben können. Es gibt nun keine Gegenstände überhaupt, d. h. Gegenstände, die unter keiner Beschreibung existieren. Gegenstände sind immer so-und-so. Deswegen spreche ich anstatt von »Gegenstandsbereichen« von »Sinnfeldern« und beziehe mich damit auf Bereiche, in denen Gegenstände unter bestimmten Beschreibungen existieren. Aus verschiedenen weiteren Gründen fasse ich »Existenz« dabei als Erscheinung in einem Sinnfeld auf. Was existiert, existiert demnach unter einer bestimmten Beschreibung (bzw. unter mehreren Beschreibungen).

Die Metaphysik versucht, irgendeine Beschreibung oder einen Zusammenhang von Beschreibungen zu privilegieren und hält dafür, dass die anderen Beschreibungen nicht dasjenige erfassen, was (wirklich) existiert. Doch die Möglichkeit der Metaphysik setzt voraus, dass es genau ein Sinnfeld geben könnte, in dem alles, was es gibt (was [wirklich] existiert), erscheint. Damit stellt sich die Frage, was es bedeuten soll, dass ein solches Sinnfeld seinerseits *existiert*? In welchem Sinnfeld erscheint denn das allumfassende Sinnfeld? Wäre etwa der Naturalismus als metaphysische These wahr, existierte alles, was es gibt, unter einer physikalischen Beschreibung. Doch wie steht es mit der Existenz der Physik selbst? Existiert diese nur unter einer physikalischen Beschreibung und wenn ja, unter welcher?

Es ist meines Erachtens kein Zufall, dass es bisher keine metaphysische Theorie gibt, der es gelungen wäre, eine inhaltsreiche Aussage über alles überhaupt zu treffen, aus der sich überzeugend ableiten ließe, dass es wirklich genau ein allumfassendes Sinnfeld, genau einen Bereich des wirklich Existierenden gibt. Denn es kann gar kein allumfassendes Sinnfeld geben, da der Existenz-

begriff an unüberschreitbar lokale Bedingungen geknüpft ist. Selbst wenn es richtig sein sollte, dass man ein formales System entwickeln kann, das mit unrestringierten Allquantoren operiert, denen unbedingte Allgemeinheit zugesprochen werden kann, folgt daraus noch lange nichts für die Ontologie, weil damit noch lange nicht gezeigt ist, dass dies irgendwelche Konsequenzen für die Frage hat, was (wirklich) existiert.¹³

2 IDOLATRIE

In seinem bemerkenswerten Buch *Saving God. Religion after Idolatry* kommt Mark Johnston ebenfalls im Ausgang von einer Deutung des (Frege'schen) Sinnbegriffs zu ganz ähnlichen Ergebnissen.¹⁴ Seine Position ähnelt meines Erachtens der Position Schleiermachers, die er in den *Reden über die Religion* entwickelt hat und der ich mich mit gewissen Einschränkungen in *Warum es die Welt nicht gibt* angeschlossen habe. Johnston weist darauf hin, dass die monotheistischen Religionen ein hausgemachtes Kriterium für gute Religion anlegen. Dieses Kriterium ist die Ablehnung von Idolatrie. Diese ist eine Form des Fetischismus, d. h. die Anbetung oder Verehrung eines Gegenstandes, dem identitätsstiftende Bedeutung attestiert wird. Die Funktion des Fetischismus kann man gerade darin erkennen, dass ein Gegenstand mit einer erkennbaren und stabilen Natur ausgewählt wird, der nun vorschreiben soll, wie oder wer wir sein sollen. Dabei weist der Idolatriekritiker darauf hin, dass kein solcher Gegenstand die relevante identitätsstiftende Funktion übernehmen kann. Genau dadurch wird die Idee eines lebendigen Gottes erst profiliert, der als Person keine festgelegte Natur hat, an der man sich orientieren kann, sondern der wie in Ex 3,14 von sich sagt, er werde derjenige sein, der er sein werde. Wie auch immer man die vieldisku-

¹³ Zur Verteidigung unrestringierter Allquantifikation vgl. *Timothy Williamson*, »Everything«, in: *Philosophical Perspectives* 17/1 (2003), 415–465; zur Debatte *Augustín Rayo / Gabriel Uzquiano* (Hg.): *Absolute Generality*. Oxford 2006. Die neueste Zurückweisung der Möglichkeit unrestringierter Allquantifikation auch mit Spitze gegen die Metaphysik findet sich bei *Augustín Rayo*, *The Construction of Logical Space*, Oxford 2013. Zur Diskussion im Ausgang von Kant, Hegel und Cantor und insbesondere unter Bezugnahme auf die Debatte zwischen Patrick Grim und Alvin Plantinga vgl. die Bonner Habilitationsschrift von *Guido Kreis*, *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlin 2015. Die Debatte krankt von vornherein daran, dass sie Existenzprobleme über formale Systeme in den Griff kriegen möchte, was aber voraussetzt, dass wir Existenz überhaupt über Quantifikation fassen können. Vgl. dagegen neben vielen anderen *Graham Priest*, *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford 2014, xxii.

¹⁴ *Mark Johnston*, *Saving God. Religion after Idolatry*, Princeton 2009.

tierte Selbstbeschreibung am besten ins Deutsche übersetzt, sie scheint doch wohl zu besagen, dass man sich eben kein Bild von Gott machen solle, an dem man sich dann umstandslos orientiert. Aufgrund alter Vorlieben halte ich es an dieser Stelle mit Schellings Deutung, die besagt, dass das Idolatrieverbot so mit der Selbstbeschreibung Gottes zusammenhängt, dass wir damit auf die Wirklichkeit personaler Verhältnisse gestoßen werden. »Person sucht Person«¹⁵ nennt Schelling dies, was u. a. Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Tillich, Jaspers, Walter Kasper und Habermas beeinflusst hat, um nur einige aus ganz verschiedenen Traditionen stammende Denker zu nennen.

Die *Idolatriekritik* setzt sich bis heute in der Form eines allgemeinen Verdachts gegen Vergegenständlichung, Verdinglichung und Entfremdung fort. Sie ist im neunzehnten Jahrhundert einen Pakt mit der *Ideologiekritik* eingegangen. Gemeinsam ist beiden die Idee, dass unser personales Leben sich nicht darin erschöpft, dass wir uns als Gegenstand unter Gegenständen oder als Ding unter Dingen vorfinden. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht darin, dass auch wir uns kein Bild von uns selbst machen sollten, da ein solches Bild mindestens indirekt ein Bild Gottes wäre. Das Problem solcher Bilder liegt darin, dass wir die Identitätskriterien für Personen mit den Identitätskriterien verwechseln, die für natürliche Arten gelten, d. h. für Dinge, die sind, was sie sind, wie auch immer man sich zu ihnen verhält.

Schleiermacher, dem ich mich weitgehend anschließe, hat nun meines Erachtens entdeckt, dass Weltanschauungen oder Weltbilder jeweils nur eine »Anschauung des Unendlichen« unter vielen möglichen darstellen. Statt vom Unendlichen spricht er auch vom Universum. Dabei schlägt er eine bemerkenswerte Definition des »Naturalismus« vor, die nichts an Aktualität eingebüßt hat. Er definiert diesen nämlich als »die Anschauung des Universums in seiner elementarischen Vielheit ohne die Vorstellung von persönlichem Bewußtsein und Willen der einzelnen Elemente«¹⁶. Dies entspricht ziemlich genau der modernen Vorstellung von Objektivität, der zufolge man Objektivität und Wissenschaftlichkeit dadurch erreichen soll, dass man die eigenen subjektiven Zugangsbedingungen zugunsten der beobachtbaren Wirklichkeit ausblendet. Objektiv scheint mit subjektiv zu kontrastieren, so dass der von vielen Philosophen monierte Fehlschluss naheliegt, es gebe ein Ideal reiner Objektivität. Thomas Nagel nennt dies einen »Blick von Nirgendwo«, Willard von Orman Quine ein »kosmisches Exil«, Hilary Putnam einen »metaphysischen Realismus«, Bernard Williams »die absolute Konzeption der Realität« und ich selbst »die Welt ohne Zuschauer«.¹⁷ Nimmt

¹⁵ Vgl. dazu mit Belegstellen *Markus Gabriel*, *Der Mensch im Mythos* (s. Anm. 5), § 15.

¹⁶ *Friedrich Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Berlin / New York 2001, 171.

¹⁷ Carol Rovane spricht neuerdings von einem »Blick von Überall« und argumentiert auch

man an, dass es eigentlich oder in Wahrheit nur eine Welt ohne Zuschauer gibt, da die Zuschauer nur ein glücklicher kosmischer Zufall sind, der allerspätestens mit dem Erlöschen unserer Sonne enden wird, liegt es auf der Hand, unsere zufälligen Bedingungen der Beobachtung des Universums aus dem großen Ganzen, dem Panorama, herauszustreichen. Überlegungen dieser Art motivieren den Naturalismus und lassen ihn als eine geradezu selbstverständliche Haltung erscheinen, ja als einzig akzeptable Verpflichtung auf Wissenschaftlichkeit. Man will ja schließlich der Willkür des Aberglaubens entkommen, den man sich historisch uninformiert als geistige Grundhaltung aller der Moderne vorhergehenden Zeiten ausmalt.

Nun weist aber bereits Schleiermacher darauf hin, dass der Naturalismus nicht ohne Alternative ist. Seine Begründung dafür ist nicht mehr besonders tragfähig, weshalb ich hier selbst einen Weg eingeschlagen habe, der von Gottlob Frege und Ludwig Wittgenstein inspiriert ist, einen Weg, den auch Mark Johnston wählt. Die Grundidee dieses Weges lautet, dass die Perspektivität unserer Wahrnehmung nicht etwa ein Nebeneffekt der Informationsverarbeitungssysteme ist, auf die wir uns als Lebewesen mit einem bestimmten Nervensystem eingestellt haben. Die Dinge, die wir wahrnehmen, indem wir etwas als etwas wahrnehmen, haben bereits eine Form der Erscheinung, sie werden uns auf eine bestimmte Art gegeben, was nicht möglich wäre, wenn diese Form den Dingen nur zukäme, weil sie in Wahrheit die Form unserer Informationsfilter ist. Dass alles, was überhaupt etwas Bestimmtes ist, auf eine bestimmte Art gegeben werden kann, gilt, so eine berühmte Einsicht Freges, für alle Gegenstände, auf die man sich überhaupt mit wahrheitsfähigen Gedanken beziehen kann. Die Zahl 4 etwa kann uns als $3 + 1$ oder als $2 + 2$ und damit auf unendlich viele andere Arten gegeben werden. Daraus schließen wir doch nicht, dass wir die Zahl 4, wie sie an sich ist, nicht erkennen können. Denn sonst könnten wir aus denselben Gründen auch keine der Zahlen erkennen, wie sie an sich sind, mittels derer uns die Zahl 4 gegeben werden kann.

Dahinter steht meines Erachtens eine einfache Überlegung, die ich als *Argument aus der Faktizität* bezeichne. Dieses Argument liegt dem derzeit weltweit vieldiskutierten Neuen Realismus zugrunde.¹⁸ Nehmen wir ein leicht nachvollziehbares, typisch philosophisches Beispiel: den berühmt-berüchtigten Tisch, um den es in beinahe allen Philosophieseminaren und -vorlesungen geht.

im Ausgang von der These der begrifflichen Relativität für einen Multimundialismus, wie sie dies nennt. Vgl. *Carol Rovane, The Metaphysics and Ethics of Relativism*, Cambridge, MA. 2013.

¹⁸ Vgl. zum Überblick *Markus Gabriel* (Hg.), *Der Neue Realismus*, Berlin 2014 sowie die Beiträge in: *The Monist* 98/4 (2015): »The New Realism«. Vgl. den Überblick über die bisherigen Beiträge zur internationalen Debatte auf: <https://nuovorealismo.wordpress.com>.

Man sieht einen Tisch immer aus einer bestimmten raumzeitlich variierenden Perspektive. So weit, so gut. Wenn man nun daraus schließen wollte, dass wir niemals Dinge an sich, sondern eben immer nur Dinge aus einer bestimmten Perspektive wahrnehmen, hätte man übersehen, dass man die Perspektive auf den Tisch ja nicht nur perspektivisch wahrnimmt. Es ist ja nicht so, dass wir eine Perspektive auf eine Perspektive haben müssen, um eine Perspektive auf Tische zu haben. Anders gewendet, handeln Perspektiven direkt von Gegenständen, sie beziehen sich auf Gegenstände unter einer bestimmten Beschreibung. Da man nun leicht unendlich viele Perspektiven auf jeden erdenklichen Gegenstand beziehen kann – wie das einfache arithmetische Beispiel zeigen sollte – gibt es prinzipiell keinen Grund, sich eine Welt ohne Zuschauer auszumalen, die völlig aperspektivisch, sozusagen in einer unzugänglich abstrakten, reinen Form existiert. Die Dinge selbst *sind* perspektivisch, sie sehen aus einer bestimmten Perspektive unter bestimmten Bedingungen so-und-so aus. Auf diese Weise kann man sich das folgende Zitat Schleiermachers verständlich machen:

»Weil nemlich jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner andern abhängig ist und auch keine andere nothwendig zur Folge hat; weil ihrer unendlich viele sind, und in ihnen selbst gar kein Grund liegt, warum sie so und nicht anders eine auf die andere bezogen werden sollten, und dennoch jede ganz anders erscheint, wenn sie von einem andern Punkt aus gesehen, oder auf eine andere bezogen wird, so kann die ganze Religion unmöglich anders existiren als wenn alle diese verschiedene Ansichten jeder Anschauung die auf solche Art entstehen können wirklich gegeben werden; und dies ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedner Formen.«¹⁹

In der Religion geht es durchaus darum, sich auf den Ort, an dem wir uns vorfinden, so zu beziehen, dass wir verstehen, dass es auch um uns geht. »Hier heißt es: *Tua res agitur*.«²⁰ Diese Position ist alles andere als naiv oder gar Aberglauben. Zum Aberglauben wird sie nur, wenn man sich Gott nun wiederum als ein Ding oder Quasi-Ding vorstellt, etwa als kausalen Agenten, der mit seinen noetischen, geistigen Fingern das materielle Universum anstupst und vielleicht bei Gelegenheit auch eingreift. Eine solche Auffassung wäre aber bereits naturalistisch, mit dem entscheidenden Nachteil, ein Fünkchen Aberglauben mitzubringen. Gegen diese Auffassung haben die »undergraduate

¹⁹ Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion (s. Anm. 16), 167.

²⁰ Friedrich W.J. Schelling, Sämtliche Werke. Hg. v. Karl F. A. Schelling, Bde. I–XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1–10 und II. Abt., Bd. 1–4), Stuttgart 1856–1861, hier: SW, XIII, 171.

atheists«, wie Johnston Richard Dawkins, Christopher Hitchens und andere selbsternannte »brights« ironisch nennt, leichtes Spiel. Wer glaubt, Gott habe das Universum, jene Raumzeit geschaffen, von der man sagt, sie habe einen Durchmesser von zwischen 13 und 14 Milliarden Lichtjahren, wird entweder leicht widerlegt oder muss sich auf immer absurdere Spekulationen zurückziehen.

3 DER GEIST

Der Begriff des Geistes ist einerseits unter Verdacht geraten. Im Hintergrund stehen dabei die Protagonisten der Destruktion bzw. Dekonstruktion der Idee der Geisteswissenschaften, allen voran Martin Heidegger und Jacques Derrida. Die Geisteswissenschaften haben deswegen großflächig den Geist aufgegeben und stattdessen auf Ersatzbegriffe umgestellt wie Kultur, symbolische oder menschliche Praktiken. Andererseits erfreut sich eine Schwundstufe des Geistbegriffs großer Beliebtheit. Bei dieser Schwundstufe handelt es sich um eine semantische Angleichung an den Gehalt des englischen Begriffs »mind«. »Mind« wird etwa in »philosophy of mind« mit »Philosophie des Geistes« übersetzt. Manchmal ist auch die Rede vom »Mentalen«, wobei dieser Ausdruck die Sache nicht unbedingt erhellt. Der Abwendung vom Geist einerseits und der Hinwendung zu seiner Schwundstufe andererseits ist der Verdacht gemeinsam, dass »der Geist« eigentlich nicht in das einzig angemessene Weltbild des Naturalismus passt. Allenfalls möchte man sehr vorsichtig anerkennen, dass es verschiedene Perspektiven auf eine in sich homogene, durch und durch natürliche Wirklichkeit gibt. Der Geist wird dann als Mentales oder als Bewusstsein beschrieben, das nur in der Perspektive der ersten Person als der jeweilige personal erlebbare qualitativ eingefärbte Gemütszustand, als Qualia-Arrangement, existiert. Dabei werden sogar sensorische Eindrücke wie Farb-, Ton- und Tasteindrücke, ja von einigen sogar der weitverbreitete Eindruck, es gäbe außer uns befindliche stabile Körper mittlerer Größenordnung wie Tische, Katzen und Matratzen, zu den Qualia gerechnet. Dies verführt zu der Vorstellung, es könne einem nicht nur irgendwie unheimlich zumute sein, sondern auch grün oder matratzenartig. Unsere Bezugnahme auf raumzeitliche Einzeldinge erscheint qualitativ eingefärbt, da man nun zu wissen meint, dass die natürliche Wirklichkeit keine stabilen Tische zur Verfügung stellt, sondern nur eine Art rein physikalisch beschreibbares Wellenbad vorstellt, in das wir unsere Nervenenden hineinhalten, um dann mittels der Beteiligung vieler Millionen Neuronen ein Gesichtsfeld zu erzeugen, von dem man nicht wirklich angeben kann, wo es eigentlich sein soll. Die grüne Wiese, die mir erscheint, ist weder da, wo ich sie vermute, etwa im Englischen Garten in München, noch gar in meinem visuellen Kortex. Also gibt es sie eigentlich wohl gar nicht, wenn mir auch so zumute ist, als gäbe es sie,

sowie so vieles andere, das manche heute für eine Art von Halluzination halten wollen: grüne Wiesen, blaue Würfel, fröhliche Personen und den bestirnten Himmel über mir. Letzterer sei ja gar nicht »über mir«, sondern auch unter mir, nur etwa durch die Erde verstellt, bei der es sich auch nur in oberflächlicher Betrachtung um eine Art bemooste herumfliegende Gesteinskartoffel handelt, da solche Vorstellungen von Festkörpern genaugenommen auch nur neuronale Konstrukte sein müssen. Der Geist kommt nur noch als Bewusstsein in Betracht und dieses kann man dann vielleicht nur noch als Aggregatzustand einiger Gehirnregionen verstehen, wie John Searle unter anderem in seinem Buch *The Rediscovery of the Mind* – in bewusster Anspielung auf Bruno Snells klassischen Titel – vorgeschlagen hat.²¹ Geist sei eigentlich Bewusstsein und Bewusstsein sei ein qualitativer Zustand einiger Gehirnregionen: so wie Wasser sich nass anfühlt, obwohl es im Reinzustand als H₂O sich nicht irgendwie anfühlt, sondern einfach nur ein Molekülaggregat ist, so fühlt sich das Gehirn für sich selbst als Bewusstsein an, eine gewagte Analogie, von der zu vermuten ist, dass sie letztlich so unsinnig bleibt, wie sie auf den ersten Blick erscheint.

Dabei hat Searle eigentlich den richtigen Weg wiederentdeckt. Denn er weist darauf hin, dass der Geist – freilich weiterhin nur verstanden als phänomenales, qualitativ erlebendes Bewusstsein – *trivialiter* deswegen in der naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht vorkommen kann, weil diese sich nur für Gegenstände und Tatsachen interessiert, die ontologisch objektiv sind. Ontologisch objektiv sind in seinem Sprachgebrauch dabei solche Gegenstände und Tatsachen, denen man kein Erleben zuschreibt. Allerdings erlebe man als Naturwissenschaftler freilich allerlei, während man dasjenige untersucht, dem man kein Erleben zuschreibt. Man bedient Instrumente, die man sieht und betastet und steht als Mensch im Labor, im Hör- oder Operationsaal. Doch diese kontextuelle Einbettung in dasjenige, was im Anschluss an Husserl als »Lebenswelt« bezeichnet wird, wird ausgeblendet, da es ja mit vollem Recht um die Gegenstände und Tatsachen unter Absehung unserer Eindrücke von ihnen gehen soll.

In dieser Arbeitsteilung übersieht man laut Searle aber, dass die Geisteswissenschaften genau so objektiv sind wie die Naturwissenschaften. Man muss nur verstehen, dass die *ontologische Objektivität* einiger Gegenstands- und Tatsachenklassen, zu denen Knochen, Elementarteilchen, Galaxien, Moleküle, Entropie und eben auch Neuronen gehören, sich von der *epistemologischen Objektivität* unterscheidet, die darin besteht, dass wir uns Gegenständen und Tatsachen unter Abstraktion unserer Vorurteile zuwenden in der Bereitschaft, diese in kommunikativer und diskursiv objektivierbarer Interaktion mit Andersdenkenden zu revidieren. Dies geschieht auch, wenn ich mich frage, welche

²¹ Vgl. John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992.

Partei ich wählen soll; wie man die Walpurgisnacht in *Faust*, Monets Kathedralen, Gen 1,1, Lars von Triers Spielfilme oder den Wutausbruch von Kollegen interpretieren soll. Wir stecken auch in unserem Verstehen geistiger Vorgänge nicht unterhalb unserer Schädeldecke fest, sondern sind imstande, objektive Wissensansprüche zu formulieren und durch eingespielte, zum Erfolg führende Verfahren, die sich historisch, d. h. geistesgeschichtlich entwickelt haben, zu überprüfen und zu revidieren. Zu verstehen, wie jemand sich fühlt und vielleicht sogar, die Gründe dafür, dass jemand sich so-und-so fühlt besser als die betroffene Person zu erkennen, ist kein metaphysisch rätselhafter Vorgang. Die Vorgänge unseres geteilten Lebens erscheinen uns nur rätselhaft, wenn wir sie im Vergleich zu ontologisch objektiven Vorgängen für eine Art Wirklichkeit zweiten Ranges halten, die aus einer physikalisch-chemisch-soziobiologischen Primärwirklichkeit resultiert, emergiert, auf ihr superveniert, insgeheim mit ihr identisch ist, auf sie theoretisch oder ontologisch reduzierbar ist, oder wie auch immer man diese Relation im Einzelnen bestimmen mag.

Die eigentliche Illusion, mit der man in der Philosophie des Geistes zu ringen hat, ist demnach die Illusion, dass der Geist eine Illusion oder sonstige Sekundärwirklichkeit ist. Dies wird wohl daraus erschlossen, dass es Geist nicht schon immer gab bzw. genauer, daraus, dass wir uns leicht ausmalen können, dass es nicht immer schon irgendwo Geist gab, dass dieser also insgesamt aus unbelebter, unorganischer Materie irgendwann hervorgegangen sein muss. Es ist möglich, dass es Geist immer schon gab, wir wissen dies aber nicht und haben jedenfalls auch keinen Anlass, dies zu meinen, sofern wir von der Evolution bewussten Lebens auf unserem Planeten als Bedingung der Möglichkeit der Existenz von Geist ausgehen.

Demgegenüber schlage ich eine einfache Umkehrung der Blickrichtung vor. Ich halte es nämlich für ein Alleinstellungsmerkmal des Geistes – soweit mir derzeit bekannt ist, gilt dies nur für den menschlichen Geist –, dass er sich für etwas halten kann, was er nicht ist, und damit eine geistige Wirklichkeit erzeugt, die sich als solche nicht durchschaut. Wenn sich etwa jemand für einen hochbegabten Sportler hält, obwohl er bisher allenfalls mittelmäßige Leistungen erbracht hat, sagt uns dies etwas über die betreffende Person. Der Geist wird zu demjenigen, wozu er sich hält, was im Fall falscher Überzeugungen über sich selbst, zu Phänomenen der Entfremdung, *mauvaise foi*, Illusion, Ideologie, Uneigentlichkeit, existenzieller Angst, Gewalt, Selbstbetrug und Pathologien historisch variabler Art führt. Der Geist macht sich ein Bild von sich selbst. Genau deswegen ist er imstande, sich mit einem Ding zu verwechseln und den Dingen sogar einen axiologischen Vorsprung über den fragilen, irrtumsanfälligen Geist einzuräumen. Man kann hier an die berühmte Bemerkung Johann Gottlieb Fichtes erinnern, mit der die moderne Idolatrie- und Ideologiekritik anhebt: »Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück

Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten.«²² Die zu stellende Frage lautet nicht, wie der Geist als Fremdling in der Natur sich in dieser einrichtet. Die zunächst zu stellende Frage lautet: unter welchen Bedingungen hält sich der Geist jeweils in seiner Zeit für ein Ding und was sagt dies über die sozialen, politischen, ökonomischen und allgemein geistesgeschichtlichen Umstände aus, in denen jemand auf den ungedeckten metaphysischen Gedanken verfällt, der Geist sei eine Art Lampe oder Scheinwerfer, der das semantisch, epistemisch und qualitativ kalte und dunkle Weltall mit einem illusorischen Anstrich von Würde übermalt, nachdem er es mit Müh und Not geschafft hat, sein in der Savanne und in Höhlen antrainiertes Gebaren zu Kulturprodukten zu subliminieren. Der Mensch ist als geistiges Lebewesen dazu imstande, metaphysische Weltbilder zu entwerfen, die allerdings – wie die Suche nach der größten natürlichen Zahl – in die Leere zielen. Dies betreibt er, solange wir ihn kennen, d. h. seit es uns zugängliche Zeugnisse des Geistes in der Form von Kunst und Text überhaupt gibt. Was unser Zeitalter auszeichnet, ist die Illusion, der Zusammenhang von Metaphysik und Magie sei durchbrochen, die Welt entzaubert, und nun hätten wir endlich die metaphysisch grundierenden, *natürlichen* Tatsachen gefunden, denen wir ins Auge schauen müssen. Gegen solche völlig überzogenen Wissensansprüche, die auch noch mit dem Anspruch auftreten, dem Geist auf den Leib zu rücken und ihn im besten Fall abzuschaffen und durch ein Computerprogramm zu ersetzen, liegt der Sinn der Religion darin, uns über unser faktisches Nichtwissen zu informieren und uns daran zu erinnern, dass es in dem ganzen Theater, an dem wir nun einmal als geistige Lebewesen beteiligt sind, immer noch um uns geht. Dabei sind und bleiben wir das geistige Lebewesen, das aufs Ganze geht. In diesem Ausgriff aufs Ganze, der selbst großes Illusionspotential hat, weil es ein Weltganzes nicht gibt, steht der Ausgangspunkt, d. h. wir selbst auf dem Spiel. Wie Kant in einem etwas anderen Zusammenhang in der *Kritik der Urteilskraft* bemerkt hat, wird der Mensch »von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Not versetzt«, dass er, »so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet«²³. Diese Zerstörungswut hat nicht aufgehört, wir haben aber angefangen, ihre geistigen Ursachen und Kontexte wissenschaftlich auszublenden und im Streit der Fakultäten zugunsten des medizinischen und technologischen Fortschritts massiv am Abbau der Geistes- und Sozialwissenschaften zu arbeiten, da diese ohnehin meist nur störend darauf hinweisen, was wir eigentlich alles nicht wissen. Deswegen ist auch die Religion heute unbequem, weil man sie

²² *Johann G. Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Zweiter Teil §4. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hg. v. Fritz Medicus, Leipzig 1911 (Darmstadt 2013), Bd. 1, 370.

²³ *Immanuel Kant*, Kritik der Urteilskraft, B 390.

nicht beobachten und nicht verstehen kann, wenn man sie einfach für bewaffneten Aberglauben hält. Doch damit geht man am Sinn der Religion vorbei, der in ihrem Hinweis besteht, dass wir endlich sind, dass wir wenig wissen, dass die Weisheit der Welt eine Torheit ist und wir jedenfalls nicht unterstellen dürfen, dass wir ein Ding und keine Person sind.

DAS GEGENWÄRTIGE ENDE

Geschichte in neutestamentlicher Perspektive¹

Christof Landmesser

I ZUR REDE VOM ENDE IM NEUEN TESTAMENT

Die Rede vom *Ende* ist im Neuen Testament vielfältig, sie öffnet den Blick auf die ganze Breite von Geschichte. Folgt man zunächst dem Wortstamm *τελ-* in den neutestamentlichen Texten, dann wird man rasch auf eine gewisse Ambiguität stoßen. Den wohl bekanntesten Satz mit dem betont vorangestellten Substantiv *τέλος* hat Paulus in Röm 10,4 formuliert: *τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*. Die Zürcher Bibel wählt vielleicht gar nicht aus interpretatorischer Unentschiedenheit, sondern um genau diese Mehrdeutigkeit kenntlich zu machen, als Übersetzung: »Ziel und Ende des Gesetzes nämlich ist Christus, zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt.«² Ob diese Übersetzung angemessen ist, soll hier nicht diskutiert werden. Die Motive des Endes und des Ziels ebenso wie des Anfangs und der Erfüllung, so wird sich zeigen, werden gerade dann vielfach miteinander verbunden, wenn in den neutestamentlichen Texten die *Geschichte* in den Blick gerückt werden soll. Das ist nicht überraschend, zu-

¹ Die hier vorgestellten Überlegungen konzentrieren sich im Wesentlichen auf die Frage nach dem Ende der Geschichte im Anschluss an die neutestamentlichen und dabei insbesondere im Anschluss an die paulinischen Texte. Dieser Aufsatz bildet einen Teil meiner Überlegungen zur Frage nach der Geschichte in der neutestamentlichen Wissenschaft, die ich in verschiedenen Aufsätzen bereits in Teilaspekten vorgestellt habe (*Christof Landmesser*, *Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft*. Eine Skizze einer theologischen Aufgabe, in: ThLZ 139 [2014], 813–830 [Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft]; *ders.*, *Geschichte als Interpretation. Momente der Konstruktion im Neuen Testament* [Geschichte als Interpretation], in: Andreas Klein / Ulrich H. J. Körtner [Hg.], *Die Wirklichkeit als Interpretationskonstrukt? Herausforderungen konstruktivistischer Ansätze für die Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 147–164). Es wird demnächst noch ein weiterer Text folgen, in dem grundlegende geschichtstheoretische Fragestellungen vertieft werden.

² Zürcher Bibel, Zürich 2007.

mindest dann nicht, wenn man der Meinung ist, dass von Geschichte überhaupt nur mit Blick auf ihr Ende oder von ihrem Ende her geredet werden könne.³ Zur Geschichte gehört in irgendeiner Weise jedenfalls die Rede vom Ende hinzu.

Die Spuren des *Endes* im Neuen Testament, so ist die Beobachtung, führen mitten in die Geschichte hinein. Das ist gerade dann hilfreich für unsere Fragestellung, wenn beobachtet wird, dass in diesen Texten der griechische Ausdruck für Geschichte, *ἱστορία*, gar nicht zu finden ist, und auch das Verb *ἱστορεῖν* erscheint gerade einmal, wiederum bei Paulus in Gal 1,18. Eine Möglichkeit, zu einer Vorstellung von Geschichte im Neuen Testament zu gelangen, ist es aber, den Motiven vom Ende nachzugehen. Und nur wenige, zunächst oberflächliche Versuche, in diese Materie einzudringen, werden sogleich zeigen, dass wir uns so einem Verständnis von Geschichte im Neuen Testament tatsächlich nähern können.⁴

Spektakulär ist die Rede vom Ende in den apokalyptischen Texten. Hier wird von einem anschaulich gemachten Ende im Sinne einer endgültigen Zerstörung und Vernichtung erzählt. Die Johannesoffenbarung etwa lässt den Himmel sich öffnen und den auf einem weißen Pferd reitenden und mit blutgetränktem Mantel gewandeten Christus als das *Wort Gottes* Krieg führen, gerechtes Gericht durchsetzen und die Feinde Gottes in den Feuersee als dem endgültigen Strafort werfen (Apk 19).⁵ Damit ist wohl das Ende der Feinde Gottes entschieden, das Ziel der erzählten dramatischen Ereignisse und der Geschichte sind aber die Wiederkunft Christi und das Neue Jerusalem.⁶ Es folgen Weltende und Gericht (Apk 20), und zuletzt erscheinen die neue Schöpfung (Apk 21,1-8) und das neue Jerusalem (Apk 21,9-22,5). Nicht nur das Ende wird erzählt, Ende und Anfang gehören in dieser Geschichte zusammen. Und als Subjekt des Geschehens wird Gott mit seinem Namen vorgestellt, Alpha und Omega, *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*, der Anfang und das Ende (Apk 21,6).⁷

³ Es stellt sich zumindest die Frage, »ob ich nicht immer schon das Ende einer Geschichte kennen muss, um sie erzählen zu können« (so etwa *Ulrich H.J. Körtner*, Zur Einführung. Offene Fragen einer Geschichtstheorie in Theologie und Geschichtswissenschaft, in: *Ders.* [Hg.], *Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion*, Neukirchen-Vluyn 2007, 1-21, 10 [Geschichte und Vergangenheit]).

⁴ Die präzise Fragestellung ist dabei zu beachten. Es geht um ein Verständnis von Geschichte innerhalb der Texte des Neuen Testaments. Die Frage, was die neutestamentlichen Texte über die Geschichte erzählen, hängt mit der ersten Frage wohl zusammen, ist aber klar von ihr zu unterscheiden.

⁵ Vgl. dazu *Hermann Lichtenberger*, *Apokalypse* (ThKNT 23), Stuttgart 2014, 247-254 (Apokalypse).

⁶ Vgl. a. a. O., 247-257.

⁷ Vgl. auch Apk 22,13; Hermann Lichtenberger weist mit Recht darauf hin, dass an dieser

Die Rede vom Ende ist hier also gleich mit einer Vorstellung von einem heilvollen Anfang verbunden. Die Zeiten, so scheint es, werden kosmologisch und soteriologisch qualifiziert unterschieden. Das Zeitalter der Bedrohung der Christusgläubenden wird abgelöst von einer Zeit und Welt des nicht mehr gefährdeten Heils in der Gegenwart des wiedergekommenen Christus. Eine solche angedeutete klare Unterscheidung der Zeiten, so wird sich zeigen, ist aber keinesfalls charakteristisch für alle Schriften des Neuen Testaments.

Aber immerhin ist deutlich, dass in der Apokalypse mit der Rede vom Ende die *Weltgeschichte* in einer kosmologischen Dimension gemeint ist. Die Rede vom Ende hat aber eine ganz eigene Prägnanz auch dort, wo der einzelne Mensch im Blick ist. Gemeint ist mit *diesem* Ende der Tod, der das vom Schöpfer gewollte Leben abbricht, beendet und zerstört. Paulus etwa verbindet die Motive des Endes und des Todes ausdrücklich, wenn er als das Ziel oder eben als das Ende (τέλος), als das Resultat des menschlichen Handelns unter der Sünde den Tod (θάνατος) wahrnimmt (Röm 6,20–22). Bemerkenswert ist, dass Paulus hier ebenfalls eine Unterscheidung der Zeiten vornimmt. Die Glaubenden hatten vormals, als sie noch δούλοι τῆς ἁμαρτίας, also Knechte der Sünde, waren, der δικαιοσύνη gegenüber aber frei, eine solche Frucht ihres Handelns, deren sie sich jetzt (νῦν) schämen. Und das Ziel, das Resultat, das Ende ihres Handelns war der Tod. *Jetzt* (νυνί) sind die Glaubenden frei von der Sünde und dienen Gott, und sie haben als Frucht ihres Handelns und als deren Ziel (τέλος) die ζωὴ αἰώνιος, das ewige Leben. Mit dem kleinen temporalen Adverb νῦν, jetzt, unterscheidet Paulus immer wieder die gegenwärtige Zeit der Glaubenden von der Zeit, als sie noch unter der Knechtschaft der Sünde und gezeichnet von der Erwartung des Todes lebten.

Damals war das Ziel, das Ende der Tod, jetzt aber ist die Zeit des Heils.⁸ Das ist die entscheidende Periodisierung des individuellen Lebens, der individuellen Geschichte der Glaubenden.⁹

Stelle Gottes- und Christusprädikationen ›zusammenfließen‹ (*Lichtenberger*, Apokalypse [s. Anm. 5], 274). Für das theologische Geschichtsverständnis und für die Frage nach dem Subjekt der Geschichte ist das von höchster Bedeutung.

⁸ Vgl. 2Kor 6,2; vgl. auch die Verwendung des temporalen Adverbs νῦν bzw. νυνί bei Paulus als einer den Beginn der Heilszeit anzeigenden Zeitangabe in Röm 3,21.26; 5,9.11; 6,19.21 f.; 7,6; 8,1; 11,30 f.; 1Kor 7,14; 15,20; 2Kor 5,16; Gal 1,23; 2,20; 4,9 (vgl. dazu *Christof Landmesser*, Der Geist und die christliche Existenz. Anmerkungen zur paulinischen Pneumatologie im Anschluss an Röm 8,1–11 [Geist], in: Ulrich H. J. Körtner/Andreas Klein [Hg.], Die Wirklichkeit des Geistes. Konzeptionen und Phänomene des Geistes in Philosophie und Theologie der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 2006, 129–152, 133 mit Anm. 10).

⁹ Dass die Rede vom Tod (θάνατος) bei Paulus selbst mehrdeutig ist, kann hier nur angedeutet werden. Der eschatologische Tod ist nicht einfach der physische Tod, wobei der physische Tod durchaus als eine Folge der Sünde vorgestellt wird, die ihrerseits wiederum

Solche Beispiele ließen sich vermehren. Die neutestamentlichen Texte sprechen vielfach von der erwarteten, andere wiederum von der bereits geschehenen Zeitenwende, wodurch der Blick auf die Geschichte des Einzelnen wie auch der Welt strukturiert wird. Allerdings wird gerade diese Strukturierung der Zeit, ob in kosmologischer oder in individueller Perspektive, erst dann überhaupt verständlich, wenn das entscheidende Ende innerhalb der Geschichte wahrgenommen wird: Das Ende, der Tod des Menschen Jesus von Nazareth, der als ein Geschehen in der Geschichte diese mehrdimensionale Zeitenwende begründet.

Der Kreuzestod des Menschen Jesus von Nazareth ist das geschichtlich bedeutende Ereignis in frühchristlicher Zeit schlechthin. Die Schriften des Neuen Testaments beziehen sich immer wieder auf dieses Geschehen. Für seine Anhänger war der Tod Jesu ein furchtbares Desaster, mit dem sie nicht umzugehen wussten, wie sollten sie auch. Es war das Ende ihrer Hoffnungen schlechthin. Das in Lukas 24,14 nur knapp angedeutete Gespräch der Emmausjünger lässt im narrativen Duktus die erschütternde Irritation erahnen, die sich nach dem Tod Jesu einstellte. Erst die Begegnung mit dem auferstandenen Jesus erschließt den beiden Wanderern auf dem Weg nach Emmaus den Sinn des Geschehens, das sie noch kurz zuvor in Verzweiflung stürzen musste. Dieses Geschehen hat seinen Ort in der Geschichte, in Raum und Zeit. Es gibt Menschen, die Zeugen dieses Vorgangs am Passafest in Jerusalem waren, sie sind bestürzt, sie reden darüber und erzählen davon weiter, und ihre Berichte fließen in die dem Neuen Testament zugrunde liegenden Traditionen ein. Der Tod Jesu ist auch *das* frühchristliche Ereignis, das immerhin eine konkrete Spur in der antiken paganen Literatur hinterlässt, wenn *Tacitus* in seinen *Annalen* von den *Chrestiani* redet, die sich selbst von *Christus* herleiten, der in der Regierungszeit des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden sei.¹⁰

Die Geschichte der Menschen ist der Raum, in dem sich das für die Glaubenden entscheidende Geschehen ereignet. Das Ende des Lebens des Jesus von Nazareth geschieht mitten in der Geschichte wie das Ende des Lebens eines jeden anderen Menschen auch. Jesus schreit mit lauter Stimme auf und er stirbt (Mk 15,37 parr.). Sein Sterben ist menschlich, seine individuelle Geschichte endet am Kreuz. Die Schilderung des Todes Jesu mit den unterschiedlich gestalteten

den eschatologischen Tod zur Folge hat (so die Vorstellung vom Tod in Röm 5,12–21) (vgl. dazu *Christof Landmesser*, Der Vorrang des Lebens. Zur Unterscheidung der anthropologischen und soteriologischen Kategorien Tod und Leben in der Theologie des Paulus im Anschluss an Röm 5 und 6, in: Petra Bahr/Stephan Schaepe [Hg.], *Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*. Band 1 [RuA 17], Tübingen 2009, 107–128).

¹⁰ Vgl. *Tacitus*, *Annales* XV,44.

Ereignisfolgen und den – insbesondere zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern – voneinander abweichenden Datierungen sind ihrerseits natürlich bereits Interpretationen in der Perspektive des Glaubens. Und so ist es interessant zu beobachten, dass gerade im Johannesevangelium mit dem kleinen und den Tod Jesu deutenden Wort τετέλεσται, »es ist vollbracht« (Joh 19,30), die uns bereits begegnete Ambiguität ins Spiel gebracht wird.¹¹ Im offensichtlichen Ende, hier im Tod Jesu, wird eine Erfüllung, das Erreichen eines Ziels wahrgenommen. Der so geschilderte Tod Jesu in der Geschichte ist der Ausgangspunkt für eine lange Tradition der Deutung dieses Endes *in* der Geschichte und damit auch der *Deutung der Geschichte überhaupt* vor dem Hintergrund des Christusglaubens.¹² Die Orientierung an diesem Ende, also am Tod Jesu, ist die entscheidende und die besondere Perspektive des Blicks der frühen Christen auf die Geschichte.¹³ Die Geschichte kommt für die Glaubenden ohne den Tod Jesu nicht mehr aus.

¹¹ Nur wenn der Zusammenhang des Schreckens des Todes Jesu mit der Erfüllung seines heilvollen Handelns wahrgenommen wird, kann die johanneische Interpretation des Todes Jesu erreicht werden (vgl. etwa *Ulrich Wilckens*, Das Evangelium nach Johannes [NTD 4], Göttingen ^{17/1}1988, 298f.; *Christian Dietzfelbinger*, Das Evangelium nach Johannes, Teilband 2: Johannes 13–21 [ZBK.NT 4.2], Zürich 2001, 304f.: »Im Schrecken dieses Todes kommt das durch die Sünde zerstörte Schöpfungswerk Gottes zu seiner eschatologischen Vollendung.«; *Roland Bergmeier*, ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ Joh 19,30, in: ZNW 79 [1988], 282–290).

¹² Vgl. dazu *Landmesser*, Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft (s. Anm. 1).

¹³ Die neutestamentlichen Texte sind in dieser Hinsicht sehr klar, die Interpretation des Todes Jesu ist in ihnen durchgängig präsent. Dies festzustellen bedeutet keineswegs, dass »auf nicht nachvollziehbare Weise ein Zentrum« definiert »und dabei anderes als Ränder und Marginalien« bestimmt würde (so aber *Lukas Bormann*, Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption, in: *EvTh* 69 [2009], 166–185, 174, der befürchtet, dass bei dieser Textwahrnehmung etwa kulturwissenschaftliche Aspekte übersehen würden, was aber selbstverständlich gar nicht der Fall sein muss). Die Wahrnehmung dieses *christologischen Präferenzkriteriums* (vgl. *Christof Landmesser*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft [WUNT 113] Tübingen 1999, 459–479 [Wahrheit]) erschließt die neutestamentlichen Texte allererst, wird es übersehen, dann bilden diese Texte allenfalls den Ausgangspunkt für Assoziationen und für hoch spekulative Deutungsversuche. Wird das christologische Präferenzkriterium wahrgenommen, dann kann in dieser Hinsicht – bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen Interpretationsvorschläge – durchaus von »einem spezifisch christlichen Deutungshorizont für die Aneignung der Vergangenheit als Geschichte« gesprochen werden (mit *Jens Schröter*, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums: Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, in: *Ders./Antje Edelbüttel* [Hg.], Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive [TBT 127], Berlin/New York 2004, 201–219, 219 [Konstruk-

Die Texte des Neuen Testaments beziehen sich auf dieses für die Glaubenden besondere Ende in der Geschichte, und sie deuten es. Nun kann gut begründet gesagt werden, dass gar nicht anders als deutend überhaupt auf die Geschichte Bezug genommen werden kann. Die neutestamentlichen Texte bieten aber eine weitere Provokation mit ihrer Behauptung, dass nämlich eine angemessene Deutung des Todes Jesu nur möglich sei aus der Perspektive des Glaubens, genauer aus der Perspektive des Glaubens an den auferstandenen Christus. Es mag andere Deutungen des Todes Jesu geben, etwa die des Römers Tacitus zu Beginn des zweiten Jahrhunderts.¹⁴ Bereits den Verfassern der neutestamentlichen Texte begegnen konkurrierende Interpretationen des Todes Jesu. Nach Paulus bedeutet der gekreuzigte Christus, den er verkündigt, für die einen, nämlich für die Juden, ein *σκάνδαλον*, ein Ärgernis, für die *ἔθνη*, also vermutlich für die einen Vers zuvor genannten Heiden¹⁵, eine schlichte *μωρία*, eine Torheit (1Kor 1,23). Die Interpretation des Todes Jesu durch Paulus und die frühen Christen erschöpft

tion von Wirklichkeit]). Vgl. auch die angemessene Feststellung von *Stefan Alkier*, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments* (NET 12), Tübingen/Basel 2009 (Auferweckung), 3: »Die Überzeugung von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth bestimmt die Textsammlung des Neuen Testaments maßgeblich.« Für die Evangelien lässt sich feststellen: Sie »gestalten mit den Passionserzählungen (Mk 14–16 parr.) das zentrale, unzweifelhaft historische Ereignis, nämlich die Hinrichtung Jesu von Nazaret in Jerusalem ..., hinter der Jesus-Überlieferung zu einem literarischen Erzähl- und Deutungszusammenhang aus« (*Eve-Marie Becker*, *Historiographieforschung und Evangelienforschung. Zur Einführung in die Thematik* [Einführung], in: *Dies.* [Hg.], *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung* [BZNW 129], Berlin/New York 2005, 1–17, 10 [Antike Historiographie]). Auch *Jörg Frey* weist hin »auf die zentrale Bedeutung des Topos von dem in Christus – zentral in seinem Tod – gewirkten Heil bei fast allen neutestamentlichen Zeugen« (*Jörg Frey*, *Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion*, in: *Ders./Jens Schröter* [Hg.], *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Unveränderte Studienausgabe* [UTB 2953], Tübingen 2007, 3 mit Anm. 3). Vgl. insgesamt die Beiträge in dem zuletzt genannten Sammelband sowie *Volker Hampel/Rudolf Weth* (Hg.), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, und auch *Gerhard Barth*, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992. Auch im Kontext der Jesus-Forschung ist der Tod Jesu ein zentrales Thema (vgl. etwa *Scot McKnight*, *Jesus and His Death. Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory*, Waco, Texas 2005). – Bei aller Unterschiedlichkeit der Deutungen des Todes Jesu in der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft ist doch deutlich, dass dies ein zentrales Thema der neutestamentlichen Texte ist.

¹⁴ Vgl. *Tacitus*, *Annales* (Anm. 10).

¹⁵ Zur Frage, ob Paulus hier an alle Völker, also einschließlich der Juden, denkt, oder ob die in V. 22 genannten Heiden gemeint sind, vgl. die Überlegungen von *Andreas Lindemann*, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 47.

sich freilich nicht in der strittigen Rede vom gekreuzigten Christus. Sie deuten seinen Tod von einem anderen Geschehen in der Geschichte ausgehend. Sie reden in der Bestimmtheit des Christusglaubens, den sie der je eigenen Begegnung mit dem auferstandenen Christus verdanken.¹⁶ Auch der Christusglaube hat seinen Ort in der Geschichte. Auch von diesem Geschehen erzählen sich die frühen Christusglaubenden gegenseitig. Der Christusglaube macht die Interpretation des Todes Jesu als positionell, subjektiv und radikal perspektivisch erkennbar. Das ist ein Merkmal einer jeden Deutung von Geschichte.¹⁷ Die Deutung des Todes Jesu innerhalb des Neuen Testaments geschieht durchgehend von der Erfahrung der Begegnung mit dem auferstandenen Christus herkommend. Das ist die Besonderheit der neutestamentlichen Texte im Umgang mit der Geschichte. Mit dem Ende, also mit dem Tod Jesu, ist zugleich ein Anfang gesetzt, der tatsächlich eine Zeitenwende bedeutet. Der Glaube an den auferstandenen Christus verschafft einen neuen Blick auf die Welt und bestimmt diesen wesentlich.

2 DAS ENDE UND DIE GESCHICHTE IN DEN BRIEFEN DES PAULUS

Das Ende des Menschen Jesus von Nazareth, das für die Glaubenden zugleich durch die Begegnung mit dem Auferstandenen den Grund ihres Christusglaubens bedeutet, ist ein Geschehen in der Geschichte, das den Blick der Glaubenden auf die Geschichte bestimmt. Der Christusglaube hat damit seinen Ort in der Geschichte, innerhalb der Menschenwelt mit ihren Abläufen und Ereignisfolgen, in ihrer Endlichkeit und Kontingenz. Er bestimmt die gemeinsame Perspektive der Glaubenden auf die Welt und damit auch deren Deutung. Das hat Konsequenzen für das Selbst-, Welt und Gottesverständnis. Und es hat Folgen auch für das Handeln der Glaubenden in der Welt. Um diesen Fragen genauer nachzugehen, ist es sinnvoll, sich mit der Gedankenwelt der neutestamentlichen Autoren zumindest exemplarisch wohl immer noch knapp, aber doch etwas intensiver zu beschäftigen. Eine Konzentration auf Paulus als einen für unsere Tradition besonders wirkungsvollen Autor des Neuen Testaments

¹⁶ Die Begegnung mit dem Auferstandenen ist die entscheidende »Neuheitserfahrung«, die dann auch die Interpretation der »Jesus-Christus-Geschichte«, und mit ihr die Interpretation des Todes Jesu bestimmt: »Ostern ist der Brennpunkt des mit der Jesus-Christus-Geschichte gegebenen neutestamentlichen Geschichtsbezugs« (*Eckart Reinmuth*, Eschatologie und Historik. Ein theologischer Beitrag zu 1 Kor 15, in: Schröter / Edelbüttel [Hg.], Konstruktion von Wirklichkeit [s. Anm. 13], 221–235, 223).

¹⁷ Vgl. *Landmesser*, Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft (s. Anm. 1), 817.

ermöglicht es, in einer selektiven Skizze solche wesentlichen Elemente seines Geschichtsverständnisses aufzuweisen, die mit dem Motiv des Endes verbunden sind.

Zuvor ist aber noch ein Zwischengedanke erforderlich. Wird Geschichte ganz allgemein und vorläufig als das innerweltliche Geschehen in seinen Abfolgen und Zusammenhängen, in seinen Brüchen und Partikularitäten verstanden, dann stehen diejenigen, die Geschichte erzählen und nacherzählen, aufschreiben, ordnen und sich über Geschichte orientieren, immer auch *in* dieser Geschichte.¹⁸ Wer Geschichte erzählt oder schreibt, der ist immer schon selbst ein

¹⁸ Wer Geschichte erzählt oder schreibt, ist mindestens in zweierlei Hinsichten Teil der Geschichte. Zum einen setzt das Schreiben von Geschichte einen Gesamtzusammenhang voraus, in dem derjenige, der die Geschichte schreibt, ein Teil ist, ansonsten würde gar nicht erzählt werden können. Ein Gesamtzusammenhang ist freilich zu unterscheiden von einem geschlossenen System. Zum anderen bedeutet das Erzählen von Geschichte einen konstruktiven Akt, mit dem die erzählte Geschichte geformt wird. Die Bedeutung des konstruktiven Charakters des Erzählens oder Schreibens von Geschichte wird mit Blick auf die neutestamentlichen Texte inzwischen vielfach gesehen. Zu den Konstruktionsprozessen im Rahmen einer notwendigen Kohärenzbildung bei der Interpretation neutestamentlicher Texte vgl. *Landmesser*, Wahrheit (s. Anm. 13), 425–505. Zur neutestamentlichen Geschichtsschreibung als einem Akt der Konstruktion vgl. auch *Landmesser*, Geschichte als Interpretation (s. Anm. 1); *Knut Backhaus / Gerd Häfner*, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn 2007; *Peter Lampe*, Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie, Neukirchen-Vluyn 2006; *Jens Schröter*, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums: Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, in: *Ders. / Eddelbüttel* (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit (s. Anm. 13), 201–219. – Es kann hier nur angedeutet werden, dass mit dem Hinweis auf den konstruktiven Aspekt auch der Geschichtsschreibung im Anschluss an die neutestamentlichen Texte ein fundamentalistischer Zugang ausgeschlossen ist. Es ist aber auch kein radikaler Konstruktivismus gemeint, die Realität wird vielmehr »interpretierend erschlossen« (das betont mit Recht *Alkier*, Auferweckung [s. Anm. 13], 206 f. [Zitat 207], im Zusammenhang seiner Darstellung eines Realitätskonzepts kategorialer Semiotik; vgl. auch *Udo Schnelle*, Paulus. Leben und Denken, Berlin/Boston 2014, 15–17 [Paulus]). – Für die Akzeptanz eines Geschichtsentwurfs wird es allerdings entscheidend sein, dass die Kriterien der Kohärenz beachtet werden, also die tendenzielle Umfassendheit, die Konsistenz und die Zusammengefügtheit (zur systematischen Begründung dieser Kriterien vgl. *Landmesser*, Wahrheit [s. Anm. 13], 60–68, zur Anwendung im Raum der neutestamentlichen Wissenschaft a. a. O., 445–479; die Notwendigkeit der Kriterien der Kohärenz, der Umfassendheit [comprehensiveness] und der Konsistenz nennt auch *Peter Lampe*, Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung, in: *EvTh* 69 [2009], 186–193, 188).

Teil der Geschichte als einer, der eben aus einer bestimmten Perspektive die Geschichte erzählt oder schreibt. Wer Geschichte schreibt, kann die Geschichte deshalb nicht für etwas ihm Äußerliches, nicht für etwas scheinbar Objektives halten, von dem er oder sie sich distanzieren könnte. Wer Geschichte schreibt, ist immer schon in die Geschichte involviert. Ohne diese Einsicht wird die Geschichte verfehlt, insofern der je eigene Ort nicht mehr angemessen bestimmt werden kann und das entscheidende Subjekt, für das die Geschichte erzählt wird, ausgeschlossen wird aus der Geschichte, bevor die Erzählung überhaupt aufgenommen wird.¹⁹ Vor dem Hintergrund dieser Einsicht entwirft *Rudolf Bultmann* sein Geschichtsverständnis und kritisiert die aus seiner Sicht unzulänglichen Geschichtsentwürfe des Historismus.²⁰ Dabei ist in allen Äußerungen Bultmanns klar, dass er seine Sicht aus der Perspektive des *Christusglaubens* gewinnt. Nach seinem existential-ontologischen Verständnis von Welt und Mensch versammelt sich die Geschichte in jedem Augenblick, in dem der glaubende Mensch seine Eigentlichkeit in der Entscheidung gewinnt. Dies wäre der *eigentliche* Zugang zur Geschichte nach Bultmann, den er bekanntlich die *Geschichtlichkeit* nennt. Dieses hier nur knapp angedeutete Geschichtsverständnis meint Bultmann aus den für ihn als Hauptschriften des Neuen Testaments geltenden johanneischen und paulinischen Texten gewinnen zu können. Es kann gut begründet gefragt werden, ob er mit solcher Beschreibung tatsächlich die Dimensionen neutestamentlichen Geschichtsverständnisses erreicht.²¹ Ein Aspekt von Bultmanns Einschätzung ist allerdings kaum von der

¹⁹ Damit ist »die Geschichtlichkeit des Erkenntnissubjektes« angedeutet, »denn das Subjekt steht nicht über der Geschichte, sondern ist ganz und gar in sie verwickelt« (*Schnelle*, Paulus [s. Anm. 18], 3).

²⁰ Der in Bultmanns Sicht *traditionelle Historismus* schließt das die Geschichte schreibende Subjekt insofern aus der Geschichte aus, als er die Bestimmtheit der Gegenwart »durch die Vergangenheit lediglich als kausale Determination versteht und nicht [...] als Situation der Entscheidung«. Auch die Zukunft sei nur zu verstehen als solche, die »den Gewinn oder Verlust des eigentlichen Seins bringt und die Gegenwart zu einem Augenblick der Entscheidung macht« (*Rudolf Bultmann*, *Geschichte und Eschatologie*, von Studienrätin *Eva Krafft* besorgte deutsche Übersetzung der vom 7. Februar bis 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* nach der englischen Originalausgabe *History and Eschatology*, Edinburgh 1957, Tübingen ¹1958 / ³1979, 169 [*Gifford Lectures*]).

²¹ Solche Fragen an Bultmanns Geschichtsverständnis stellen etwa Jörg Frey mit Blick auf Bultmanns Johannesinterpretation und Friedrich Avemarie mit Blick auf Bultmanns Paulusinterpretation (*Jörg Frey*, *Heil und Geschichte im Johannesevangelium. Zum Problem der »Heilsgeschichte«* und zum fundamentalen Geschichtsbezug des Heilsgeschehens im vierten Evangelium [Heil und Geschichte], in: Ders./Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger [Hg.], *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung* [WUNT 248], Tübingen 2009, 459–510; 464–471; *Friedrich Avemarie*, *Heilsgeschichte und Lebensgeschichte*

Hand zu weisen: Eine im Christusglauben fundierte Geschichtswahrnehmung muss außerhalb des Christusglaubens keineswegs plausibel sein. Das ist die Kehrseite der radikalen Perspektivität bereits der neutestamentlichen Texte. Unter Absehung des Christusglaubens kann es aber für die Glaubenden – so Bultmann – keine für sie angemessene Geschichtsbetrachtung mehr geben. Die Geschichte läuft nicht ab in einer zeitlich ihnen nur äußerlichen Abfolge. Die Glaubenden, die sich auf die Geschichte beziehen, wissen sich immer schon als wesentlicher Teil dieser Geschichte, die sie auch selbst erzählen. Für den Diskurs über Geschichte muss diese Perspektive des christlichen Glaubens offengelegt und durchsichtig gemacht werden.²²

Mit den Kritikern Bultmanns lässt sich dann aber auch anmerken, dass die im Augenblick sich konkretisierende Geschichtlichkeit noch nicht vollständig erfasst, welche Dimensionen von Geschichte in den neutestamentlichen Texten wahrgenommen werden können.²³ Ein genauerer Blick auf die Briefe des Paulus,

bei Paulus [Heilsgeschichte], in: Frey/Krauter/Lichtenberger [Hg.], a. a. O., 357–383, 368–370).

²² Darauf zielt auch das entschiedene Plädoyer für eine theologische Kirchengeschichtsschreibung von *Wolf-Friedrich Schäufele*, Theologische Geschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, in: ThLZ 139 (2014), 831–850. Für Schäufele besteht die methodische Aufgabe einer theologischen Geschichtsschreibung u. a. darin, »die zentralen Systemelemente des Christentums zu identifizieren und sodann zweitens deren Wandel in der Diachronie als ›longue durée‹ zu beschreiben« (a. a. O., 845).

²³ Lucian Hölscher kritisiert Bultmanns Verständnis der Geschichtlichkeit. »Der Mensch verortet sich in seiner jeweiligen Gegenwart, das ist alles. Eine Geschichte im Sinne der Einheit dieser Vielzahl von Gegenwarten gibt es nicht mehr.« (*Lucian Hölscher*, Wie sollen wir die Zukunft denken? Über den Fortgang und das Ende der Geschichte, in: Ulrich H. J. Körtner [Hg.], Die Gegenwart der Zukunft. Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn, 2008, 15–28, 24 [Gegenwart der Zukunft]). Damit beschreibt Hölscher zumindest eine Gefahr, die mit Bultmanns Geschichtsverständnis verbunden ist. Eine genaue Betrachtung des Geschichtsverständnisses Bultmanns lässt immerhin erkennen, dass bei ihm ein geschichtlicher Zusammenhang von Vergangenheit und Zukunft im Modus der Gegenwart oder des Augenblicks und unter Einbeziehung anderer Menschen, und damit unter Einbeziehung anderer Geschichtsentwürfe im Augenblick, gedacht wird (vgl. dazu *Landmesser*, Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft [s. Anm. 1], 823). Hölscher notiert allerdings mit guten Gründen: Die Geschichtswissenschaft »muss am Konzept der Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit festhalten, wenn sie nicht den theoretischen Grund ihrer Existenz, die raum-zeitliche Homogenität und Unendlichkeit des historischen Kosmos preisgeben will« (*Hölscher*, a. a. O., 25; vgl. auch *ders.*, Die Einheit der historischen Wirklichkeit und die Vielfalt der geschichtlichen Erfahrung, in: Körtner, Geschichte und Vergangenheit [s. Anm. 3], 23–33; *Lucian Hölscher*, Die Einheit der Geschichte und die Konstruktivität historischer Wirklichkeit: Die Geschichtswissenschaft zwischen Realität und Fiktion, in: Evelyn Schulz / Wolfgang Sonn [Hg.], Kontinuität und Wandel. Ge-

in denen nach Bultmann das Geschichtsverständnis im Neuen Testament am besten zu erkennen ist,²⁴ lässt die Vielfalt der Hinsichten auf Geschichte entdecken, wie sie im Kontext der frühchristlichen Texte immerhin möglich sind. Eine erste Beobachtung ist dabei bedeutsam. Die Frage nach dem Blick auf die Geschichte sollte sich nicht nur auf solche Texte beziehen, in denen Paulus ausdrücklich konkrete geschichtliche Ereignisse erwähnt. Solche gibt es auch.²⁵ Paulus ist aber weder *Biograph*, wie das für die Evangelien diskutiert wird,²⁶ er bietet auch keine antike Historiographie, wie zuweilen das lukanische Doppelwerk,²⁷ aber auch das Markusevangelium²⁸ wahrgenommen werden. Unabhängig davon, dass in den Evangelien gut begründet biographische und historiographische Elemente aufzuweisen sind,²⁹ ließe sich doch leicht zeigen, dass auch die je spezifische Wahrnehmung der Geschichte in diesen Schriften essentiell den Bezug auf Kreuz und Auferstehung voraussetzt, dass in diesen Schriften also

schichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen [Zürcher Hochschulforum 28], Zürich 1999, 19–40).

²⁴ Vgl. dazu *Rudolf Bultmann*, Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen III, Tübingen, ³1965, 91–106, 99–106; *ders.*, Gifford Lectures (s. Anm. 20), 46–53. Zu Bultmanns Geschichtsverständnis vgl. auch *Andreas Lindemann*, Die Zukunft Gottes und die Gegenwart des Menschen. Beobachtungen zur Eschatologie des Paulus, in: Körtner (Hg.), Gegenwart der Zukunft (s. Anm. 23), 123–148, 123–125; *Landmesser*, Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft (s. Anm. 1), 822f. Zu Bultmanns Geschichtsverständnis im Kontext seiner Jesus-Forschung vgl. *Alexander J. M. Wedderburn*, Jesus and the Historians (WUNT 269), Tübingen 2010, 81–86.

²⁵ Exemplarisch kann an Gal 2 erinnert werden. Zum einen bezieht sich Paulus in Gal 2,1–10 auf das auch in Apg. 15 erwähnte sogenannte Apostelkonzil, um dann in Gal 2,11–14 seinen Konflikt mit Petrus in Antiochien zu erinnern. – Allerdings finden sich bei Paulus kaum Hinweise auf das politische Tagesgeschehen, wodurch sich seine Texte von manchen Texten der frühjüdischen Apokalyptik unterscheiden (vgl. *Avemarie*, Heilsgeschichte [s. Anm. 21], 362f.).

²⁶ So etwa *Detlev Dormeyer*, Augenzeugenschaft, Geschichtsschreibung, Biographie, Autobiographie und Evangelien in der Antike, in: Schröter/Edelbüttel (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit (s. Anm. 13), 237–261 (mit weiterer Literatur).

²⁷ So etwa *Jens Schröter*, Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte (Lukas als Historiograph), in: Becker (Hg.), Antike Historiographie (s. Anm. 13), 237–262.

²⁸ So etwa *Eve-Marie Becker*, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006.

²⁹ Zu Aspekten der Historiographie und der Biographie in den neutestamentlichen Texten vgl. auch die Beiträge in dem Sammelband von *Thomas Schmeller* (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009. Zu Paulus in diesem Band *Ingo Broer*, Autobiographie und Historiographie bei Paulus, in: Thomas Schmeller, a. a. O., 155–178.

eine dezidiert *theologische Interpretation der Geschichte* vorliegt.³⁰ – Also, nicht nur auf einzelne Geschehnisse ausdrücklich bezogene Narrative erzählen in den Paulusbriefen Geschichte. *Ulrich Luz* hat schon mit seiner grundständigen Arbeit zum Geschichtsverständnis des Paulus aus dem Jahr 1968 vorgeführt, was in jedem Fall bei einem solchen Vorhaben zu beachten ist.³¹ Das Verhältnis Israels zum Evangelium, die Frage nach dem Gesetz, die eschatologischen Passagen der Briefe des Paulus, sein Verständnis vom gegenwärtigen und zukünftigen Heil – eigentlich lassen sich die Kernaussagen der gesamten Theologie des Paulus sinnvoll hinsichtlich der Frage nach der Geschichte untersuchen. Die Theologie des Paulus ist geradezu geschichtsgesättigt, sie kann insgesamt als eine Deutung der Geschichte unter den Bedingungen des Christusglaubens gelesen werden. Der Ausgangspunkt und zugleich der Horizont des bei Paulus wahrzunehmenden Geschichtsverständnisses bleibt aber der auf Kreuz und Auferstehung bezogene Christusglaube. Das hat gut zehn Jahre nach *Ulrich Luz* *Hans Weder* in seiner 1981 publizierten Habilitationsschrift gezeigt. Der Titel dieses Buches lässt die zugrunde liegende Perspektive erkennen: *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*.³²

Unsere Frage gilt jetzt nicht ganz allgemein dem Geschichtsverständnis des Paulus in allen seinen Facetten. Vielmehr fragen wir nach der Bedeutung des *Endes* für die Interpretation der Geschichte, und zwar ausgehend von zwei prägnanten Geschehnissen in der Geschichte, die mit dem Motiv des Endes verbunden sind: das Ende des Menschen Jesus, also sein Kreuzestod, und das Ende des Todes, also die Auferweckung sowohl des Christus wie die erwartete Auferweckung der Glaubenden. Es wird sich zeigen, dass die beiden sehr unterschiedlichen Geschehnisse die Geschichte und die Zeiten umfassen. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft werden übereinander geblendet, eine schlichte lineare Zeitabfolge wird aufgehoben.

³⁰ Vgl. dazu insgesamt *Landmesser*, Geschichte als Interpretation (s. Anm. 1). Für die Interpretation der Jesusgeschichte in der Perspektive des Todes Jesu für das lukanische Doppelwerk vgl. Lk 24, insbesondere Lk 24,24–26. Zur theologischen Perspektive der lukanischen Sicht der Geschichte vgl. die Arbeit von *Martin Bauspieß*, Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte (ABG 42), Leipzig 2012. Vgl. auch *Schröter*, Lukas als Historiograph (s. Anm. 27).

³¹ *Ulrich Luz*, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968 (Geschichtsverständnis).

³² *Hans Weder*, Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken (FRLANT 125), Göttingen 1981.

2.1 DIE REDE VOM ENDE DES MENSCHEN JESUS.

DER GEKREUZIGTE CHRISTUS

Paulus verkündigt den gekreuzigten Christus: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, »wir aber verkündigen Christus *als* den Gekreuzigten« (1Kor 1,23a). Christus kann nach Paulus *nur* als der Gekreuzigte verkündigt werden. Das Ende des Menschen Jesus von Nazareth ist in der Verkündigung des Paulus immer präsent. Die damit ausgesagte Verankerung des Christusglaubens in der Geschichte wurde bereits notiert. Allerdings bliebe dieser Hinweis als bloße Feststellung eines historisch wahrnehmbaren Geschehens bedeutungslos. Es bedarf des λόγος τοῦ σταυροῦ, des deutenden Wortes vom Kreuz (1Kor 1,18). Ohne die Interpretation des Kreuzes für die Glaubenden verlöre sich auch der Kreuzestod dieses Menschen Jesus von Nazareth im immerwährenden Fluss des Geschehens. Erst die Deutung, erst der λόγος τοῦ σταυροῦ, macht den Tod Jesu für die Christusglaubenden bedeutsam. Das Verstehen des Kreuzesgeschehens ist Resultat eines *Deutungsgeschehens*, einer *Interpretation*.³³

Die Deutung des Todes Jesu geschieht nach Paulus im Evangelium, das Paulus beansprucht, δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, also durch eine Offenbarung von Jesus Christus selbst, erhalten zu haben (Gal 1,12.16). Und wenn Paulus in 1Kor 15,8 notiert, dass ihm als dem Letzten, wie einem ἔκτρωμα, einer unzeitigen Geburt, der auferstandene Christus begegnet sei, dann wird deutlich, dass ihm das geschichtlich verankerte Geschehen des Kreuzestodes nur erschlossen wird durch die ebenfalls in seiner eigenen Geschichte verortete Begegnung mit dem Auferstandenen.³⁴ Der Auferstandene verschafft Paulus durch eine Begegnung *in* der Geschichte den angemessenen Zugang *zur* Geschichte. Dieser Zugang zu dem im Glauben eröffneten Verstehen des Kreuzes als eines geschichtlichen Geschehens ist damit allerdings dem Menschen *unverfügbar*. Das zumindest ist die Behauptung des Paulus in der Wahrnehmung der Geschichte.³⁵

³³ »Das Kreuz ohne Wort vom Kreuz ›ist und macht stumm‹. Das Kreuz aber im Rahmen der Jesus-Christus-Geschichte bindet das Wort vom Kreuz an die empirisch und historisch zugängliche Wirklichkeit und verortet das Evangelium inmitten der Wirklichkeit historischer Existenz.« So *Alkier*, Auferweckung (s. Anm. 13), 222 im Anschluss an *Ingolf U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 44. Für die Glaubenden ist der Glaube allerdings selbst ein Moment der Wirklichkeit ihrer historischen Existenz, ihrer geschichtlichen Existenz. Insofern erschließt das Wort vom Kreuz den Glaubenden ihre eigene geschichtliche Existenz.

³⁴ Zur Verortung der Begegnung des Auferstandenen mit Paulus *in* der Geschichte vgl. *Samuel Byrskog*, Story as History - History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History (WUNT 123), Tübingen 2000, 224–228.

³⁵ Die Kategorie der Unverfügbarkeit kann für eine an der Geschichtlichkeit orientierte Theologie geradezu elementar werden, wie Wilfried Härle am Beispiel der Theologie Rudolf

Die Deutung der Geschichte, hier des Todes Jesu, bedarf des Gotteswortes. Das Gotteswort, das Evangelium, die Predigt des Christus ruft – wiederum unverfügbar – den Glauben hervor (Röm 10,17). Für die Glaubenden wird der Tod Jesu nach den Texten des Neuen Testaments nicht als ein sich in der Kontingenz erschöpfendes Geschehen verstanden. Die Geschichte mit ihren Kontingenzen wird vielmehr als der Raum des Handelns Gottes gedeutet. Der Tod Jesu hat für die Glaubenden einen Sinn. Gerade im Tod Jesu erschließt sich der Sinn der Geschichte dem Glauben so, dass Gott als in der Geschichte handelnd gedacht wird.³⁶ Das Handeln Gottes wird mit Blick auf das Geschick Jesu etwa im Markusevangelium konkret so eingespielt, dass Jesus leiden musste (δεῖ).³⁷ Dass Gott als das Subjekt auch des Kreuzesgeschehens zu denken ist, erschließt sich bei Paulus bereits durch die Vorstellung des Eintretens des Sohnes Gottes in die Welt, also in die Geschichte. Nach Paulus hat Gott seinen Sohn gesandt, der von einer Frau geboren wurde und so unter das Gesetz gestellt wurde (Gal 4,4). Jesus, der Gekreuzigte, wird verstanden als Sohn Gottes, der von Gott in die Welt gesandt wurde und als solcher Teil der Geschichte wurde unter den Bedingungen der Geschichte.

Gott ist nach Paulus das Subjekt des im Evangelium gedeuteten Kreuzesgeschehens. In 2Kor 5 schildert Paulus das Kreuzesgeschehen als ein Versöhnungsgeschehen. Auch hier betont er: τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, »das alles geschieht von Gott her« (2Kor 5,18a). Das Versöhnungsgeschehen ist ein heilvolles Geschehen für die Menschen, ein Geschehen, das die Menschen befreit von der Sünde. Diese heilvolle Wirkung des Kreuzesgeschehens für die Glaubenden fasst Paulus in der Metapher der Neuschöpfung zusammen. Der Sünder wird in seiner Existenz durch das Kreuzesgeschehen eine καινὴ κτίσις, ein neues Geschöpf (2Kor 5,17). Das Kreuzesgeschehen schafft eine enge Verbindung zwischen dem Gekreuzigten und den Glaubenden. Die Glaubenden leben ἐν Χριστῷ (2Kor 5,17a), und an anderer Stelle notiert Paulus exemplarisch mit Blick auf seine Person, dass Christus selbst in ihm lebe (Gal 2,20). Das ist die bereits gegenwärtige und heilvolle Christusgemeinschaft. Diese Interpretation des Todes Jesu als eines den Menschen betreffenden heilvollen Geschehens bestimmt das *Selbstverständnis* der Glaubenden in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Gegenwart.

Bultmanns zeigt (*Wilfried Härle*, Rudolf Bultmanns Theologie der Unverfügbarkeit, in: Christof Landmesser / Andreas Klein [Hg.], Rudolf Bultmann [1884–1976] – Theologe der Gegenwart. Hermeneutik – Exegese – Theologie – Philosophie, Neukirchen-Vluyn 2010, 69–86).

³⁶ Das Handeln Gottes an den Menschen und in der Geschichte ist für die Theologie des Paulus die entscheidende Perspektive (vgl. *Christof Landmesser*, Wie Gott handelt. Beobachtungen zur Gottesvorstellung in den Briefen des Paulus, in: Manfred Lang [Hg.], Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation [ABG 31], Leipzig 2013, 121–152).

³⁷ Mk 8,31 in Verbindung mit Mk 9,31; 10,33; vgl. auch Lk 24,26.

Das Kreuzesgeschehen bewirkt die Christugemeinschaft der in der gegenwärtigen Geschichte lebenden Glaubenden. Ihr Leben erfährt dadurch eine Neuorientierung, die den Blick auf die gesamte Wirklichkeit verändert. In 2Kor 5,16 drückt Paulus dies so aus, dass die Glaubenden niemanden mehr kennen *κατὰ σάρκα*, »nach dem Fleisch«, also unter Absehung von Kreuzesgeschehen und Christusglaube. Das Kreuzesgeschehen bestimmt den Blick der Glaubenden auf die Menschen, auf die gesamte Welt und auf die Geschichte. Die Glaubenden deuten ihre Wirklichkeit aus der Perspektive des Kreuzesgeschehens. Diese veränderte Weltsicht ist nach Paulus mit einer konsequenten *ethischen Neuorientierung des Lebens* der Glaubenden verbunden, sie »wandeln« (*περιπατεῖν*) jetzt *ἐν καινότητι ζωῆς*, »in der Neuheit des Lebens« (Röm 6,4).³⁸ Das sieht Paulus dadurch ermöglicht, dass die Glaubenden in den heilvollen Tod des Christus geradezu existentiell mit einbezogen sind. Nach 2Kor 5,14 sind alle mit Christus gestorben und nach Röm 6,3f. haben alle Getauften Anteil an dem Tod Jesu.³⁹ Anteil haben die Glaubenden aber auch an der Auferstehung des Christus. Mit der Auferstehung rückt das zweite für das Geschichtsverständnis des Paulus grundlegende Geschehen in den Blick.⁴⁰

2.2 DIE REDE VOM ENDE DES TODES.

DIE VORSTELLUNG VON DER AUFERSTEHUNG

Die Auferstehung des Christus ist die Bedingung für die unverfügbare Deutung des Kreuzesgeschehens, die durch die Begegnung mit dem Auferstandenen erst möglich wird – für Paulus als Letztem in einer personalen Begegnung mit dem Auferstandenen, für die anderen Glaubenden durch die Evangeliumspredigt. Im Römerbrief notiert Paulus, dass die Auferstehung des Christus von den Toten *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς* geschehen sei, also »durch die Herrlichkeit des Vaters« (Röm 6,4). Auch im Auferstehungsgeschehen wird Gott als das handelnde

³⁸ Vgl. zur Ethik in der Theologie des Paulus, die aus dem Glauben resultiert, *Christof Landmesser*, Begründungsstrukturen paulinischer Ethik, in: Friedrich Wilhelm Horn / Ruben Zimmermann (Hg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*. Band I (WUNT 238), Tübingen 2009, 177–196.

³⁹ Zum Gedanken der Partizipation in der Soteriologie des Paulus vgl. *Schnelle*, Paulus (s. Anm. 18), 516–520.

⁴⁰ Wie in den Paulusbriefen ist in ebensolcher Klarheit im Johannesevangelium wahrzunehmen, dass für die Glaubenden eine angemessene Interpretation des Todes Jesu sich immer ausdrücklich aus der nachösterlichen Perspektive ergibt (vgl. *Jean Zumstein*, »Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist«. Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu, in: Eva Ebel / Samuel Vollenweider [Hg.], *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation* [ATHANT 102], Zürich 2012, 35–54, 42 [Zeugnis]).

Subjekt vorgestellt.⁴¹ Die schöpferische Kraft Gottes und seine Herrlichkeit sind in der biblischen Tradition miteinander verbunden. Das für die Glaubenden entscheidende Geschehen in der Geschichte verdankt sich Gottes Handeln und es wird sich zeigen, dass das Ziel der Geschichte wiederum die δόξα Θεοῦ, die Herrlichkeit Gottes, ist. Das Geschichtsverständnis des Paulus ist in einer letzten Konsequenz *theologisch* orientiert.

Der Tod ist nicht das Ende der Geschichte – weder für den gestorbenen und begrabenen Christus noch für die sterblichen Glaubenden. Mit der Überwindung des Todes kommt die *verhängnisvolle* Geschichte des Menschen zu einem Ende. Die Menschengeschichte ist geprägt vom Tod. Das ist die Wirklichkeit, das lehrt der nüchterne Blick in die Geschichte ebenso wie die Wahrnehmung der Endlichkeit der je eigenen Existenz.⁴² In mythologischer Sprache führt Paulus das Eintreten des Todes mit Blick auf den Anfang der Menschheitsgeschichte in Röm 5,12 auf die Sünde des ersten Menschen, auf die Sünde Adams zurück. Von Adam an herrscht der Tod über die Menschen. So erklärt sich Paulus die Wirklichkeit des Todes in der Welt. Wie aber durch Adam die den Tod bringende Sünde zur beherrschenden Macht in der Welt geworden ist, so wird in einer kategorial überbietenden Weise die Heilsgabe Gottes durch das Christusgeschehen wirksam für die Menschen in der Geschichte. Das ist für Paulus keine theologische Spekulation, sondern der Blick auf die Wirklichkeit der Glaubenden, die von der Gewissheit der Rechtfertigung bestimmt ist (Röm 5,1; vgl. auch Röm 8,31–39).

Das Christusgeschehen hat sein Ziel in der Auferweckung des begrabenen Christus, wie Paulus mit der ihm bereits überlieferten Formel in 1Kor 15,3b.4 formuliert. An dieser wie an vielen anderen Stellen der Paulusbriefe ist für unsere Fragestellung eine entscheidende Einsicht zu gewinnen. Das ganze Christusgeschehen geschieht *κατὰ τὰς γραφάς*, »gemäß den Schriften«. Das Leiden, das Sterben und das Auferstehen des Christus werden als *schriftgemäß* verstanden. Das Handeln Gottes in der Geschichte beginnt nicht mit dem Christusgeschehen, es gehört vielmehr in die in den Schriften dokumentierte Geschichte Gottes mit seinen Menschen. Da es sich bei diesen Schriften um die Heiligen Schriften des antiken Judentums handelt, die von der Geschichte Gottes mit Israel erzählen, wird das Christusgeschehen schon mit dieser knappen Wendung *κατὰ τὰς γραφάς*, »gemäß den Schriften«, in einen Zusammenhang mit der Geschichte Gottes mit Israel gerückt. Noch grundlegender ist aber gerade im Anschluss an die ganz allgemeinen und auf alle Menschen bezogenen Aussagen

⁴¹ In 2 Kor 13,4 notiert Paulus ganz ähnlich, dass Christus ἐξ ἀσθενείας, »aufgrund der Schwachheit«, gekreuzigt sei, dass er aber ἐκ δυνάμεως Θεοῦ, »aus der Kraft Gottes«, lebe.

⁴² Diese basale Beobachtung steht im Hintergrund der von Paulus in Röm 5,12–7,25a entfalteten anthropologischen Aussagen.

des Paulus etwa in Röm 1,18–3,20 oder Röm 5,12–21 festzustellen, dass Paulus das Christusgeschehen in den *Horizont der Geschichte Gottes mit seinen Menschen überhaupt* stellt. Wenn Paulus von der Auferstehung des Christus spricht, dann erzählt er vom Ende der Macht des Todes in der Menschheitsgeschichte. Mit apokalyptischen Bildern wird dies auch in 1Kor 15,26 in kosmologischer Perspektive ausgedrückt, wenn als ἔσχατος ἐχθρός, als »letzter Feind«, der Tod vernichtet wird. Das in die Auferstehung zielende Christusgeschehen hat eine heilvolle und universalgeschichtliche Bedeutung.⁴³

Mit der Rede von der Auferstehung spekuliert Paulus nicht situationslos. Die Rede von der Auferstehung sowohl des Christus wie der Glaubenden hat ihren Ort mitten in der Geschichte. Paulus reagiert mit der Erinnerung der Auferstehung auf konkrete und irritierende Fragestellungen in den adressierten Gemeinden. In Thessalonich etwa ist es die Hoffnungslosigkeit angesichts des unerwarteten Todes von Gemeindegliedern,⁴⁴ in Korinth die möglicherweise enthusiastische Bestreitung der Auferstehung überhaupt,⁴⁵ der Paulus die Auferstehungsvorstellung entgegensetzt. Die Glaubenden leben in der Gewissheit der Neuheit ihrer Existenz; sie leben aber auch als καινὴ κτίσις, als neues Geschöpf, in der Endlichkeit ihrer eigenen Geschichte. Dieser Ambivalenz, dieser

⁴³ Zur universalgeschichtlichen Dimension in der Theologie des Paulus im Anschluss an die Adam-Christus-Typologie in Röm 5,12–21 vgl. *Luz*, Geschichtsverständnis (s. Anm. 31), 193–222. Diesen Gedanken der universalen Heilsbedeutung des Christusgeschehens notiert Paulus bereits in 1Kor 15,22: ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Vgl. dazu *Christof Landmesser*, Die Entwicklung der paulinischen Theologie und die Frage nach der Eschatologie (Frage nach der Eschatologie), in: Hans-Joachim Eckstein/Christof Landmesser/Hermann Lichtenberger (Hg.), unter Mitarbeit von Jens Adam und Martin Bauspieß, Eschatologie – Eschatology. The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009) (WUNT 272), Tübingen 2011, 173–194, 185–187 (Eschatologie). Die exegetischen Argumente für eine notwendig soteriologisch universale Lesart der Adam-Christus-Typologie in 1Kor 15,21f. und Röm 5,12–21 entfaltet sehr sorgfältig *Martinus C. de Boer*, Paul and Apocalyptic Eschatology, in: John J. Collins, The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, New York 1999, 345–383; 371–374. Für eine universale Interpretation im Anschluss an 1Kor 15,20–28 plädiert auch *Martis Gielen*, Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20–28 im Kontext paulinischer Theologie, BZ 47 (2003), 86–104, 103f.: »Um der uneingeschränkten eschatologischen Schöpfermacht Gottes willen muss er [sc. Paulus] gegen das korinthische Votum Totenaufweckung nicht nur als *christliche* Zukunft verteidigen, sondern darüber hinaus *universal* denken. Und um der souveränen Herrschaft Gottes willen muss er Raum lassen für die Rettung aller.«

⁴⁴ Vgl. *Landmesser*, Frage nach der Eschatologie (s. Anm. 43), 176–181.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 181–184.

Paradoxie⁴⁶, dieser Differenzerfahrung⁴⁷ begegnet Paulus mit der Erinnerung an das Ende der Geschichte – ihre eigene Auferstehung, die in die unverbrüchliche Christus- und Gottesgemeinschaft führt.⁴⁸

Genau an dieser Stelle der Überlegungen des Paulus lässt sich eine vielfach beschriebene Eigentümlichkeit in den neutestamentlichen Zeitvorstellungen beobachten.⁴⁹ Die Glaubenden sind sich des unverbrüchlichen Heils gewiss.⁵⁰ Die Wirklichkeit der Auferstehung ragt in ihre gegenwärtige Geschichte hinein. Sie erschließt ihnen zugleich ihre Gegenwart und ihre Zukunft hin zur Gestaltung ihres eigenen Lebens. Diese Verschränkung der Zeiten bedeutet, dass die erhoffte Christusgemeinschaft für die Glaubenden im Glauben auch schon gegenwärtig wirksam ist. So gesehen erfüllt sich die Geschichte Gottes bereits in der Gegenwart des Glaubens.⁵¹

Mit Blick auf das Ende der Geschichte ermahnt Paulus die Thessalonicher mit der Aufforderung, ihre Zeit nicht zu verschlafen, sondern wach und nüchtern zu sein, also dieser gegenwärtigen Bestimmtheit des Glaubens durch die Wirklichkeit der Überwindung des Todes gerecht zu werden. Denn, so begründet Paulus seine Mahnung mit einer Erinnerung an die Zukunft, der *Tag des Herrn* ist nahe (1Thess 5,2). Der *Tag des Herrn* ist in der Theologie des Paulus zumindest auch der Tag des Gerichts.⁵² Auch hinsichtlich des Gerichts verschränken

⁴⁶ Vgl. *Friederike Portenhauser*, Eschatologische Existenz. Zum Verständnis der Glaubenden in der paulinischen Theologie anhand von 2Kor 5,17, in: Eckstein/Landmesser/Lichtenberger (Hg.), Eschatologie (s. Anm. 43), 209–228; 226–228.

⁴⁷ Vgl. *Christof Landmesser*, Was der Mensch ist und was er tun soll. Neutestamentliche Impulse für eine lutherische Ethik heute, in: Tim Unger (Hg.), Was tun? Lutherische Ethik heute (SThKAB 38), Hannover 2006, 35–61, 50–52.

⁴⁸ So in 1 Thess 4,13–18 und in anderer Bildersprache auch in 1Kor 15 (vgl. *Landmesser*, Frage nach der Eschatologie [s. Anm. 43], 176–190).

⁴⁹ Für die synoptischen Evangelien vgl. etwa *Becker*, Einführung (s. Anm. 13), 7.16; *Beth M. Sheppard*, The Craft of History and the study of the New Testament (Resources for biblical study 60), Atlanta 2012, 31; für das Johannesevangelium vgl. etwa *Jörg Frey*, Die johanneische Eschatologie. Band II: Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 110), Tübingen 1998, 291, der von einer »Verschmelzung der Zeiten« redet.

⁵⁰ In dieser Gewissheit ist die Hoffnung der Glaubenden begründet (Röm 5,1–11). Die Hoffnung bestimmt das Dasein der Glaubenden in ihrer Gegenwart und vor dem Hintergrund der erwähnten Differenzerfahrung.

⁵¹ Einen differenzierten Versuch zur Bestimmung der Zeiten in der Spannung von Hoffnung und Gewissheit unternimmt *Michael Wolter*, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 182–226. Die Instanz, durch die den Glaubenden die Gewissheit in ihrer endlichen Gegenwart verschafft wird, ist für Paulus das πνεῦμα ζωῆς, der »Geist des Lebens« (vgl. besonders Röm 8,1–11; dazu *Landmesser*, Geist [s. Anm. 8]).

⁵² Vgl. *Nicola Wendebourg*, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-

sich die Zeiten. Paulus erwartet das Gericht, das nach Röm 2 ein Gericht nach Werken ist, als ein zukünftiges Ereignis. Das Gericht ist aber auch schon in der Vergangenheit abzulesen und es ist in der Gegenwart wirksam. Paulus spricht in Röm 1,22–32 davon, dass Gott die Sünder ihrer Sünde strafend hingegeben hat (παρέδωκεν).⁵³ Das eschatologisch wirksame Gericht bestimmt die Gegenwart der Menschen ebenso wie ihr eschatologisches Heil.

Vom eschatologischen Gericht wie vom eschatologischen Heil spricht Paulus um der Gegenwart der Glaubenden willen. Die Erwartung, die Hoffnung, die Gewissheit der Glaubenden, dass sich Gottes, des Schöpfers Herrlichkeit zum Heil seiner Geschöpfe durchsetzen wird, gehört ebenso zur Gegenwart der Glaubenden wie die Erinnerung an das in einer linearen Zeitwahrnehmung als Vergangenheit vorgestellte Christusgeschehen. Für die Glaubenden ist das alles in ihrer durchaus ambigen, paradoxalen Gegenwart präsent. Die Erinnerung an ein Geschehen der Vergangenheit, die Gegenwartsorientierung als neues Geschöpf und die Zukunftshoffnung auf die Überwindung des Todes in der Auferstehung prägen die Geschichtswahrnehmung in der Theologie des Paulus.⁵⁴

Paulus gewinnt im Gespräch mit seinen Adressaten über das Motiv des *Endes*, und damit über Gottes Handeln in der Geschichte, eine ganze Menge. Er erinnert die glaubenden Menschen an das für sie fundamentale Christusgeschehen und an das Handeln Gottes als ein Geschehen in ihrer eigenen Geschichte und in der Geschichte Gottes mit seinen Menschen. Dieses Handeln Gottes an den Menschen in ihrer eigenen Geschichte bestimmt die Identität der Glaubenden entscheidend. Die Wahrnehmung des Handelns Gottes in der Geschichte bedeutet einen entscheidenden *Identitätsgewinn* für die Glaubenden (etwa 1Kor 1,18).

Die mehrdimensionale Verankerung des Handelns Gottes in der Geschichte bedeutet zudem die Öffnung des Handlungsraumes für die glaubenden Menschen gerade angesichts der Differenzerfahrung des ihnen zugesprochenen Heils im Raum der Endlichkeit. Sie deuten ihre Welt, ihre Geschichte, ihre Vergan-

Vluyn 2003, 155–214; *Christof Landmesser*, Eschatologie im Galaterbrief und im Römerbrief (Galaterbrief und Römerbrief), in: Eckstein/Landmesser/Lichtenberger (Hg.), Eschatologie (s. Anm. 43), 229–246, 237–242; im Anschluss an 1Thess 5,1–11 vgl. auch *Matthias Konradt*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin/New York 2003, 138–146.

⁵³ *Beverly Roberts Gaventa*, God handed them over. Reading Romans 1:18–32 apocalyptically, in: ABR 53 (2005), 42–53, besonders: 43–48; *Landmesser*, Galaterbrief und Römerbrief (s. Anm. 52), 238–242.

⁵⁴ Zum Zeitverständnis in der Theologie des Paulus vgl. auch *Samuel Vollenweider*, Zeit und Gesetz. Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus, in: ThZ 44 (1988), 97–116, besonders: 105–116.

genheit, Gegenwart und Zukunft als den von ihrem Schöpfer gewährten Raum, in dem sie der Welt und den Menschen als *den* Mitgeschöpfen begegnen, die in ihrer Geschichte ebenso wie sie selbst von Gottes heilvollem Handeln bestimmt sind (Röm 5–8). Die Wahrnehmung des Handelns Gottes in der Geschichte bedeutet so auch einen Beitrag zur *Kontingenzbewältigung* für die Glaubenden, mit der Handlungsräume eröffnet werden.⁵⁵ Natürlich bleibt ihr Verständnis von Geschichte auch *ihre* Deutung, und ihr Handeln bleibt in *ihrer* Verantwortung. Der Glaube schafft aber die den Glaubenden unverfügbare Perspektive, die sie freilich offenzulegen haben, wenn ein Diskurs über Geschichte geführt werden soll.

Das Ende und das Ziel der Geschichte ist die $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, die Herrschaft und die Herrlichkeit Gottes (etwa Phil 2,11). In diesem Horizont und in dieser Perspektive verstehen die Glaubenden ihre Gegenwart. Die Wahrnehmung des Handelns Gottes in ihrer eigenen Geschichte bedeutet für die Glaubenden die entscheidende *Sinnerschließung* für ihr Dasein und für die Welt. Eine im Anschluss an Paulus gewonnene Geschichtswahrnehmung ist eine *theologische* Interpretationsleistung der Glaubenden. So gewinnen sie ihre Identität, ihre Freiheit, ihre Handlungsräume, ihre Selbstbestimmtheit in der auch durch das Ende bestimmten Geschichte unter den Bedingungen ihres Glaubens.

⁵⁵ Zum Gewinn von Handlungsräumen über die Wahrnehmung und Interpretation von Geschichte vgl. *Schnelle*, Paulus (s. Anm. 18), 10–12.

ZUR GESCHICHTE DES ENDES DER GESCHICHTE

Die Eschatologie als kirchengeschichtlicher Epochenmarker

Wolf-Friedrich Schäuufele

I DAS ENDE DER GESCHICHTE ALS EPOCHENMARKER

Fragen der Auffassung von Zeit und Geschichte rühren an den Identitätskern des Christentums. In ihnen wird in eminenter Weise das Selbst- und Weltverständnis von Christinnen und Christen thematisch. Insofern bilden sie einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis von christlichem Leben und Denken. In besonderem Maße gilt dies für die Eschatologie. Sie war lange und ist teilweise noch heute der am meisten unterschätzte Teil der Traditionsbestände des Christentums. Erst die Forschungen der sog. »Religionsgeschichtlichen Schule« des ausgehenden 19. Jahrhunderts haben ihr wieder neue Aufmerksamkeit verschafft. Es ist wohl kaum zu viel gesagt, wenn Ernst Troeltsch 1891 in einer These seiner Göttinger Promotionsdisputation behauptete: »Soweit es sich überhaupt empfiehlt, die christlichen Glaubensvorstellungen zu systematisieren, muss die Eschatologie den Mittelpunkt der Beziehungen bilden.«¹ Im Folgenden soll die Erschließungskraft der Eschatologie für das Verständnis von Gestalt und Entwicklung des Christentums anhand eines ihrer markantesten Elemente erprobt werden: der Erwartung eines Endes der Geschichte.

Anders als die Mehrzahl der alttestamentlichen Traditionen² erwartet die christliche Eschatologie in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht bloß ein endgültiges und unüberbietbares Heilshandeln Gottes innerhalb der Geschichte, wodurch ein »Ende der Geschichte« allenfalls im übertragenen Sinne (etwa wie in dem von der historischen Entwicklung inzwischen überholten Entwurf Fukuyas

¹ Horst Renz / Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Troeltsch-Studien. Bd. 1: Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der »Kleinen Göttinger Fakultät« 1888–1893, Gütersloh 1982, 300.

² Hans-Peter Müller, Art. Eschatologie II. Altes Testament, in: ⁴RGG Bd. 2 (1999), 1546–1553, hier: 1546–1551.

mas³) erreicht würde. Vielmehr rechnet sie mit einem Aufhören der Geschichte überhaupt, mit dem Abbruch des innerweltlicher Kausalität unterliegenden historischen Kontinuums durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes, wodurch eine neue Ordnung an die Stelle der bisherigen tritt. Es handelt sich dabei um ein Erbe der frühjüdischen Apokalyptik, die seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. einen bestimmenden Einfluss erlangte und sich teils noch in den späteren Büchern und Redaktionsschichten des Alten Testaments, teils in apokrypher Literatur niedergeschlagen hat.⁴

Die These, die im Folgenden näher erläutert werden soll, besagt, dass die komplexe Entwicklungsgeschichte der christlichen Enderwartung bis in die Gegenwart wesentlich durch die Auseinandersetzung mit den Vorstellunggehalten und Ausdrucksformen der Apokalyptik bedingt ist. Dabei liegen seit ältester Zeit zwei entgegengesetzte Tendenzen im Widerstreit, von denen die eine auf Rezeption, Vertiefung und Aktualisierung, die andere auf Zurückdrängung und Ausscheidung apokalyptischer Elemente zielt. Welche strukturbildenden Momente aus diesen beiden Tendenzen hervorgegangen sind und welche theologie-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Wirkungen sie hervorgebracht haben, soll im Folgenden an ausgewählten Beispielen gezeigt werden.

Selbstverständlich lässt sich die komplexe Entwicklung der christlichen Enderwartung nicht auf eine simple Formel bringen. Die Geschichte des Endes der Geschichte ist nur im Zusammenhang mit den größeren Bewegungen und der geschichtlichen Entwicklungsdynamik des Christentums insgesamt zu verstehen. Ihre Kenntnis kann aber auch umgekehrt dazu beitragen, diese Entwicklungsdynamik in ihrem Wechsel von Phasen der Stabilität, der langsamen und der beschleunigten Transformation präziser zu beschreiben. Das besondere Augenmerk soll daher hier der Frage gelten, inwiefern die eschatologische Enderwartung als kirchengeschichtlicher Epochenmarker und somit zur Rekonstruktion einer Transformationsgeschichte des Christentums dienen kann.⁵ Im Rahmen der hier vorgelegten Skizze können selbstredend nur erste Schritte in dieser Richtung unternommen werden. Die Desiderate sind offensichtlich: Der Schwerpunkt meiner Darstellung liegt für die spätere Zeit auf der lateinischen Christenheit; die Entwicklung im christlichen Osten und in der Ökumene bleibt weitgehend unberücksichtigt, selbst Nordamerika kann nur am Rande in den Blick genommen werden. Chronologisch konzentriere ich mich auf die Zeit bis

³ Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992.

⁴ Vgl. Michael Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen/Basel 2012.

⁵ Zu meinem Konzept einer Transformationsgeschichte des Christentums und der Identifizierung von »Epochenmarkern« vgl. Wolf-Friedrich Schäufele, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe*, in: *Theologische Literaturzeitung* 139 (2014), 831–850.

zur großen Umformungskrise der Enderwartung im 17. und 18. Jahrhundert und beschränke mich für die Moderne auf pauschale Ausblicke. Nicht zuletzt bedingt der Ansatz meiner Untersuchung einen vorwiegend ideengeschichtlichen Zugriff, während für die konkrete Ausgestaltung der christlichen Enderwartung immer auch politische, soziale und wirtschaftliche Faktoren in Anschlag zu bringen sind. Ausgeblendet bleiben die Endzeiterwartungen in Judentum und Islam und deren mögliche Querverbindungen zur christlichen Eschatologie.⁶

2 DER HISTORISCHE JESUS, DER KERYGMATISCHE CHRISTUS UND DIE APOKALYPTIK

Die grundsätzliche Bezogenheit der christlichen Eschatologie auf apokalyptische Denk- und Ausdrucksformen sowie die beiden damit gegebenen Entwicklungstendenzen – die einer Verstärkung und Vertiefung der apokalyptischen Elemente bzw. die einer Verdrängung und Ausscheidung derselben – haben, soweit sich hier Sicheres sagen lässt, Anhalt bereits an der Verkündigung des historischen Jesus.⁷

Wie Johannes der Täufer, so formulierte auch Jesus seine Verkündigung vom Reich Gottes in Kategorien und Ausdrucksformen der frühjüdischen Apokalyptik. Die nachösterliche Verkündigung der christlichen Gemeinde konnte hier ansetzen und die apokalyptischen Interpretamente verstärken. Jesu Kreuzestod ließ sich als das vorweggenommene Endgericht, sein Erscheinen an Ostern als Vorwegnahme der Auferweckung der Gerechten verstehen.⁸ Der Hoffnungsüberschuss der Christusverkündigung konnte mit einer futurisch-apokalyptischen Eschatologie artikuliert werden, in die Christus selbst als der zum Gericht wiederkehrende Menschensohn eingeschrieben wurde. Hier hat die erste genannte Tendenz ihren Anhalt: Rezeption und Vertiefung apokalyptischer Elemente.

Andererseits hat Jesus selbst anscheinend auf eine spekulative Ausmalung der apokalyptischen Gehalte verzichtet. Mehr noch: Durch die äußerste Stei-

⁶ Vgl. hierzu den Sammelband von *Wolfram Brandes / Felicitas Schmieder* (Hg.), *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin 2008.

⁷ Zum Folgenden vgl. *Dale C. Allison*, *The Eschatology of Jesus*, in: John H. Collins (Hg.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, New York / London 2000, 267–302; *Jörg Frey*, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: Michael Becker / Markus Öhler (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II 214). Tübingen 2006, 23–94, hier: 68–79; *Tilly*, *Apokalyptik* (wie Anm. 4), 93–95.

⁸ *Frey*, *Apokalyptik* (wie Anm. 7), 63–68.

gerung der Naherwartung des Gottesreiches kam es bei ihm zum Umschlag der futurischen in eine präsentische Eschatologie. Auch die nachösterliche Christusverkündigung hat betont, dass mit Kreuz und Auferstehung das entscheidende Heilsereignis bereits eingetreten sei, und zwar in der Vergangenheit innerweltlicher Geschichte. Von da her ergab sich der Ansatzpunkt für die zweite Tendenz, die Zurückdrängung futuristisch-apokalyptischer Motive.

Dem Nebeneinander der beiden historischen Tendenzen korrespondiert eine sachliche Ambivalenz der Apokalyptik: Einerseits bot sie die Möglichkeit, die exklusive Heilsbedeutung Christi zum Ausdruck zu bringen und die Universalität und Realität der christlichen Heilserwartung gegen Versuche einer Spiritualisierung festzuhalten. Dazu kam, dass die apokalyptische Erwartung in Zeiten der Krise und Verfolgung die Resilienz der Gemeinde stärkte. Andererseits konnte die Apokalyptik eine ungesunde Distanz zur eigenen Zeit und Welt erzeugen oder verstärken. Auf längere Sicht problematisch erwies sich ihre Bezogenheit auf das antike Weltbild. Mit der Entdeckung einer naturgesetzlich-kausalen Weltordnung im 17. Jahrhundert geriet die Apokalyptik in Widerspruch zur neuzeitlichen Weltanschauung.

3 DIE ERSTE HAUPTTENDENZ: REZEPTION UND VERTIEFUNG APOKALYPTISCHER ELEMENTE

Die Deutung des Christusereignisses mit Hilfe apokalyptischer Kategorien trug wesentlich zur Gestaltwerdung des frühen Christentums bei. In diesem Sinne ist die pointierte Formulierung Ernst Käsemanns zu verstehen, wonach die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie sei.⁹ Mit dieser Art früher Theologie gelangte die erste Haupttendenz in der Entwicklung der christlichen Eschatologie zur Wirkung, die auf die verstärkte Rezeption apokalyptischer Denkmuster und Ausdrucksformen hinauslief. Sie zeigt sich bereits in den Paulusbriefen und setzt sich in den übrigen neutestamentlichen Schriften fort.¹⁰ Gegen Ende des 1. oder zu Beginn des 2. Jahrhunderts entstand mit der Johannesoffenbarung eine erste christliche Apokalypse. Wenig später ist die gleichfalls viel gelesene Petrusapokalypse zu datieren, die ausführliche Auskünfte vor allem über die Höllenstrafen der Verdammten enthält und die christliche Vorstellungswelt des Mittelalters ebenfalls stark geprägt hat.¹¹ Dieselben Interessen

⁹ Ernst Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 (1960), 162–185; wieder in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 2, Göttingen 31970, 82–104, hier: 100.

¹⁰ Tilly, Apokalyptik (wie Anm. 4), 98–108.

¹¹ Hierzu und zum Folgenden Tilly, Apokalyptik (wie Anm. 4), 108–115.

bediente die populäre Paulusapokalypse des ausgehenden 4. oder 5. Jahrhunderts. Aus dem 5. Jahrhundert stammt die Thomasapokalypse mit ihrer Belehrung über die dem Weltende vorausgehenden apokalyptischen Wehen. Doch auch ältere jüdische Apokalypsen wie die Sibyllinen und neuere wie das um 100 n. Chr. verfasste 4. Buch Esra wurden von Christen gelesen und fortgeschrieben. Zeitlich ist die Produktion christlicher Apokalypsen wie die Rezeption und Adaption literarischer Zeugnisse jüdischer Apokalyptik ein Phänomen vor allem des 2. bis 5. Jahrhunderts.

Eine aus der Rezeption der jüdischen Apokalyptik zu erklärende Besonderheit der altkirchlichen Eschatologie ist das Aufkommen chiliastischer Erwartungen.¹² Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. hatte in der jüdischen Apokalyptik die kontrafaktische Erwartung einer bevorstehenden irdischen Herrschaft des Messias und der Gerechten entstehen lassen. In Kleinasien fanden diese Erwartungen auch Eingang in die christliche Eschatologie. Locus classicus des christlichen Chiliasmus ist Offb 20,1–6, wo beschrieben wird, wie es nach der Fesselung des Satans zur ersten Auferstehung der Märtyrer und Konfessoren kommt, die tausend Jahre lang mit Christus auf Erden herrschen werden, bevor der Satan zum Endkampf befreit wird, an den sich die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht anschließen. Neben der Johannesoffenbarung trug der wenig später vielleicht in Alexandria entstandene Barnabasbrief, der erstmals die jüdische Vorstellung einer Weltwoche aus sieben Tagen von je tausend Jahren Dauer (nach Ps 90,4) aufgreift, zur Verbreitung der Idee bei. Danach sollte auf eine Weltzeit von sechs Jahrtausenden ein siebentes Jahrtausend als Weltensabbat folgen – eine Auffassung, die in der späteren christlichen Chronologie kanonisches Ansehen erlangen sollte.

Zur Attraktivität der chiliastischen Erwartung trug deren phantastische spekulative Ausmalung bei. Nach Papias von Hierapolis (gest. ca. 140) sollte sich das Millennium – ähnlich wie in der paganen Geschichtsauffassung das Goldene Zeitalter am Beginn der Geschichte – durch paradiesische Fruchtbarkeit auszeichnen: »Es werden Tage kommen, da werden Rebstöcke wachsen, von denen ein jeder zehntausend Schösslinge hat, und jeder Schössling zehntausend Zweige, und an jedem tragenden Zweig zehntausend Triebe, und an jedem Trieb zehntausend Trauben, und an jeder Traube zehntausend Beeren, und jede Beere gibt fünfundzwanzig Maß Wein. Und wenn ein Heiliger nach einer Beere greift, wird eine andere rufen: »Ich bin die süßere Traube; nimm mich und danke durch mich dem Herrn!« Gleicherweise sagte er, dass ein jedes Weizenkorn zeh-

¹² Vgl. dazu *Otto Böcher*, Art. Chiliasmus I. Judentum und Neues Testament, in: TRE Bd. 7 (1981), 723–729; *Georg Günter Blum*, Art. Chiliasmus II. Alte Kirche, in: TRE Bd. 7 (1981), 729–733.

tausend Ähren treiben werde, und jede Ähre zehntausend Körner, und jedes Korn werde geben zehn Pfund des feinsten Mehls, gesiebt und rein; und Äpfel, Samen und Gras werden im gleichen Verhältnis gedeihen; und alles Getier werde nur noch fressen, was die Erde ihm gibt, und es werde friedlich und freundlich sein gegeneinander und dem Menschen untertan.«¹³ Um die Mitte des 2. Jahrhunderts bezeugt Justin (ca. 100–165), dass die Millenniumserwartung zwar nicht von allen, aber doch von vielen Christen geteilt werde.¹⁴ Irenäus (ca. 135–202), der den Chiliasmus aus seiner kleinasiatischen Heimat mitgebracht hatte, integrierte ihn in seinen Entwurf einer heilsgeschichtlichen Theologie; die abschließenden Kapitel von *Adversus haereses* enthielten eine umfangreiche Zusammenstellung chiliastischer Weissagungen.¹⁵ Im lateinischen Westen finden wir den Chiliasmus u. a. im ersten lateinischsprachigen Kommentar zur Johannesoffenbarung von Viktorin von Pettau (gest. 303/304).¹⁶ Breit entfaltet wird er von Laktanz (ca. 250 – ca. 320) in den *Divinae Institutiones* mit den uns schon von Papias her bekannten Paradiesesmotiven.¹⁷ Erst im 4. Jahrhundert verschwand die chiliastische Erwartung, um im Hochmittelalter erneut aufzubrechen.¹⁸

Auch nach dem 5. Jahrhundert sind im Christentum immer wieder neue apokalyptisch bestimmte Offenbarungsschriften, Prophezeiungen und Prodigendeutungen verfasst worden. Dabei stand teilweise, wie in der verbreiteten mittelalterlichen Visionsliteratur, das Jenseitsschicksal von Seligen und Verstorbenen im Vordergrund, teilweise dienten Prophezeiungen dieser Art direkt oder indirekt politischen Zwecken verschiedenster Art.

4 DIE ZWEITE HAUPTTENDENZ: VERDRÄNGUNG UND AUSSCHIEDUNG APOKALYPTISCHER ELEMENTE

Die zweite Haupttendenz der eschatologischen Entwicklung setzte ebenfalls schon früh ein. Im ersten Jahrhundert deutet sie sich überall dort an, wo apokalyptische Denkmuster im Sinne präsentisch-eschatologischer Vorstellungen relativiert werden. Dies geschieht bereits bei Paulus, in letzter Konsequenz dann

¹³ Bei Iren. haer. 5,33, 3. Vgl. *Norman Cohn*, Apokalyptiker und Propheten im Mittelalter, Erfstadt 2007, 23f.

¹⁴ Iust. dial. 80; vgl. *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 23.

¹⁵ Iren. haer. 5, 32–34. Vgl. *Brian Daley*, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (DHG 4, 7a), Freiburg i. Br. u. a. 1986, 108.

¹⁶ *Daley*, Eschatologie (wie Anm. 15), 138f.

¹⁷ Lact. inst. 7, 20–26. Vgl. *Daley*, Eschatologie (wie Anm. 15), 139f.; *Cohn*, Apokalyptiker und Propheten (wie Anm. 13), 24f.

¹⁸ S. u. Kap. 7.

aber im Johannes-Evangelium.¹⁹ Diese Aufwertung der präsentisch-eschatologischen Momente bedeutete im Ganzen noch keine Abwertung oder gar Ausscheidung der futurischen Apokalyptik, relativierte aber ihr Gewicht.

Eine förmliche Reaktion gegen die Apokalyptik setzte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Je mehr sich die Kirche institutionell verfestigte, umso problematischer musste das subversive Potential prophetischer Geistbegabung und apokalyptischer Prophezeiungen empfunden werden. Dies zeigte sich besonders im Fall des Montanismus.²⁰ Dieser erneuerte die urchristliche Prophetie und gab mit seiner Botschaft von der Herabkunft des neuen Jerusalem im phrygischen Pepuza Anlass zu einer erneuerten Naherwartung. Problematisch daran war weniger die ungewöhnliche neue Zukunftsperspektive als solche als vielmehr der Anspruch des Montanus und der mit ihm verbundenen Prophetinnen, als endzeitliche Geistträger zu sprechen, der zum Autoritätsanspruch des monarchischen Episkopats in Rivalität trat. Doch mit der Wendung der entstehenden Großkirche gegen die montanistische Sonderkirche gerieten auch die apokalyptischen Elemente der Eschatologie überhaupt unter Verdacht. Auch die Auseinandersetzung mit dem christlichen Gnostizismus und seinen teilweise phantastischen Kosmologien trug zur wachsenden Reserve gegenüber der Apokalyptik bei. Diese ging nicht so weit wie im rabbinischen Judentum, das im Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) die verhängnisvolle Wirkung apokalyptisch-messianischer Erwartungen leidvoll hatte erfahren müssen und sich ganz von der apokalyptischen Literatur trennte.²¹ Doch es erscheint bezeichnend, dass in den neutestamentlichen Kanon ausschließlich und – namentlich im Osten – nicht ohne längere Widerstände die Johannesoffenbarung Aufnahme fand, andere christliche Apokalypsen wie die im Kanon Muratori (um 170) noch enthaltene Petrus-Apokalypse hingegen ausgeschlossen wurden. Und auch in die verschiedenen Formulierungen des christlichen Glaubensbekenntnisses fand die futurisch-apokalyptische Eschatologie nur in wenigen nüchternen Worten Eingang.

Eine neue Qualität gewann die antiapokalyptische Tendenz mit der Konstantinischen Wende. Das Unruhepotential apokalyptischer Erwartungen musste im christlichen Staat besonders brisant erscheinen. Auch dort, wo man nicht bereit war, eine neue Form präsentischer Eschatologie in Gestalt einer Reichstheologie²² zu entwickeln, wuchsen nun die Vorbehalte gegen stark apokalyptische Vorstellungen und insbesondere gegen die außerweltliche Reichserwartung des Chiliasmus. Es ist kein Zufall, dass der klassische Chiliasmus seit dem

¹⁹ *Rudolf Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 91984, 361.

²⁰ *Christoph Marksches*, Art. Montanismus, in: *4RGG Bd. 5* (2002), 1471–1473.

²¹ *Tilly*, Apokalyptik (wie Anm. 4), 83–85.

²² S. u. Kap. 6.

4. Jahrhundert für über achthundert Jahre praktisch ganz aus der Kirchengeschichte verschwand. Im Osten war es vor allem der Einfluss des Origenes (185–254) und seiner spiritualisierenden Deutung der Eschatologie,²³ der den chiliastischen Erwartungen entgegenwirkte. Im Westen war es Augustinus (354–430), der, obwohl ursprünglich selbst Chiliast, im Anschluss an Tyconius das Tausendjährige Reich Christi mit der Zeit der Kirche identifizierte.²⁴ Durch Andreas von Caesarea (563–637) fand diese Deutung im 7. Jahrhundert auch in die griechische Theologie des Ostens Eingang.²⁵

Der Widerstreit der beiden entgegengesetzten Entwicklungstendenzen der christlichen Eschatologie brachte so am Ausgang des kirchlichen Altertums ein durchgeklärtes Endzeitszenario hervor, das weiterhin der apokalyptischen Grundstruktur folgte, aber auf massive spekulative und chiliastische Elemente verzichtete. Demnach war das Reich Gottes mit Christus bereits angebrochen und hatte in der Kirche Gestalt gewonnen. Die Zeit der Kirche war das Millennium von Offb 20, dessen tausendjährige Dauer nicht wörtlich, sondern symbolisch zu verstehen war. Am Ende dieser Zeit würde der Antichrist erscheinen und für begrenzte Zeit – gewöhnlich ging man, in spiegelbildlicher Entsprechung zum Wirken Jesu, von drei Jahren aus – die Gläubigen verfolgen –, bis er vom wiederkehrenden Christus vernichtet würde. Daran würden sich die allgemeine Totenerstehung, das Jüngste Gericht und die ewigen Himmelsfreuden der Erlösten sowie die ewigen Höllenstrafen der Verdammten anschließen.

5 AKTUALISIERUNGEN DER ENDERWARTUNG: PRODIGIEN – PROPHEZEIUNGEN – KALKULATIONEN

Den Evangelien zufolge konnte man den Zeitpunkt der Parusie nicht wissen (Mt 24,36; vgl. Act 1,7), musste aber jederzeit mit ihr rechnen (Mt 24,42). Die Folge war eine bis in die Frühe Neuzeit und in einzelnen christlichen Milieus bis in die Gegenwart ungebrochene »Jederzeit-Erwartung« des Endes der Geschichte. Diese konnte unter bestimmten Bedingungen wirksam aktualisiert werden. Teilweise, aber nicht immer, fielen solche aktualisierten Enderwartungen mit politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Krisen zusammen. Im Mittelalter gaben sie regelmäßig gesteigerten kollektiven und individuellen Ängsten

²³ Daley, Eschatologie (wie Anm. 15), 122–134.

²⁴ Aug. civ. 20, 7–9. Vgl. Daley, Eschatologie (wie Anm. 15), 195 f.

²⁵ Gerhard Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20) – eine motivgeschichtliche Untersuchung (MUS 9), München 1972, 86–88; Robert Konrad, Art. Chiliasmus III. Mittelalter, in: TRE Bd. 7 (1981), 734–737, hier: 734.

Nahrung; denn das intensivierete Sündenbewusstsein der Zeit und die Überzeugung, dass die Anzahl der Verdammten die der Geretteten weit übersteigen würde, hatten die ursprünglich hoffnungsvolle Enderwartung in massive Gerichtsangst umschlagen lassen.²⁶

Es wäre eine lohnende, aber hier nicht zu leistende Aufgabe, die zeitlichen, räumlichen und sozialen Konjunkturen aktualisierter Enderwartungen darzustellen. Stattdessen sollen hier nur die grundlegenden Mechanismen in den Blick genommen und mit einigen Beispielen illustriert werden. Konkret waren es drei verschiedene Auslöser, die zur Aktualisierung von Enderwartungen führen konnten: die Beobachtung von Prodigien, konkrete Prophezeiungen und gelehrte Kalkulationen des Endtermins.

5.1 PRODIGIEN UND PROPHEZEIUNGEN

Auf die Beobachtung von Prodigien, von »Zeichen der Zeit«, sah sich die Christenheit schon durch die evangelischen Herrenworte (z. B. Mt 24,3-14.32f.; Lk 12,54-56) selbst gewiesen. Geradezu klassischen Rang nahm darunter die apokalyptische Trias von Krieg, Seuchen und Hungersnot ein. Daneben schenkte man auffälligen astronomischen oder meteorologischen Himmelserscheinungen und anderen Naturphänomenen besondere Beachtung. Im lateinischen Mittelalter etablierte sich schließlich eine geradezu kanonische Liste von fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Tages, die auf die Thomas-Apokalypse zurückging.²⁷

Die Chroniken des Mittelalters und der Frühen Neuzeit enthalten zahlreiche Berichte über die Beobachtung und die Deutung endzeitlicher Prodigien. Ein Beispiel mag für viele stehen: Zu Beginn des 11. Jahrhunderts wandte sich der französische König Robert II. der Fromme (reg. 987-1031) besorgt an den Erzbischof von Bourges und den Bischof von Chartres, nachdem es in Aquitanien drei Tage lang Blut geregnet hatte. Der heutige, naturwissenschaftlich geschulte Zeitgenosse wird an vom Wind verbrachte Saharastäube denken, der König dachte an die Endzeit und forderte die gelehrten Kirchenfürsten auf: »Forschet in den Historien, ob sich jemals Gleiches ereignete, und was dem Geschehen folgte.« Für die Adressaten war die Sache klar: Das vermeintliche Blut stand für Krieg, Bedrängnis der Kirche und Hunger, vielleicht gar für das Weltende. Allein

²⁶ *Jean Delumeau*, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Hamburg 1985, II 311-357; *Peter Dinzelbacher*, Ängste und Hoffnungen: Mittelalter, in: Ders. (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 2008, 326-337, hier: 333.

²⁷ *William W. Heist*, The Fifteen Signs Before Doomsday, East Lansing, Mich. 1952; *Ludwig Ott / Erich Naab*, Eschatologie. In der Scholastik (HDG 4, 7b), Freiburg 1990, 107-111; *Bernard McGinn*, The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages, in: Jan A. Aertsen / Martin Pickavé (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (MM 29), Berlin 2002, 79-94, hier: 87.

durch aufrichtige Buße könne Gott vielleicht noch einmal gnädig gestimmt werden.²⁸

Bis weit in die Neuzeit hinein ist dieser Mechanismus der Auslösung von Endzeiterwartungen durch die Beobachtung von Endzeitprodigien im Wesentlichen gleich geblieben, ja mit dem Plausibilitätsverlust der geläufigsten Endzeitkalkulationen haben die Prodigien in der Frühen Neuzeit noch zusätzlich an Bedeutung gewonnen. Verändert haben sich nur die Mittel medialer Repräsentation und Kommunikation, die hier aber auf sich beruhen bleiben können.

Neben Prodigien konnten auch Prophezeiungen konkrete Enderwartungen auslösen. Nicht selten verbanden sich mit ihnen bestimmte politische Absichten. Das verhinderte nicht, dass sie im Bedarfsfall später aktualisiert und, mit anderen Namen und Daten versehen, neu verwendet wurden. Durch das gesamte Mittelalter und die Frühe Neuzeit hindurch haben immer wieder einzelne Prophezeiungen besondere Beachtung gefunden, insbesondere dann, wenn, etwa durch die Beobachtung von Prodigien, ohnehin eine angespannte Endzeiterwartung herrschte. Oft blieben sie hinsichtlich des Zeithorizonts unbestimmt, teilweise nannten sie aber auch präzise Daten. Berühmt wurden etwa die Prophezeiung einer neuen Sintflut für das Jahr 1524 durch den Tübinger Astrologen Johannes Stöffler (1452–1531)²⁹ oder die vermeintlichen Prophezeiungen des Eisenacher Franziskaners Johannes Hilten (ca. 1425 – ca. 1507) über die Beseitigung des Mönchtums im Jahre 1516 und ein weiteres einschneidendes Ereignis, womöglich das Weltende, im Jahre 1580 bzw. 1588.³⁰

5.2 KALKULATIONEN

Komplizierter verhält es sich mit den Endzeitberechnungen. Auch wenn Christus selbst sie für unmöglich erklärt hatte, so waren sie doch nicht verboten, und die Mahnung zur Wachsamkeit und zur Deutung der Zeichen der Zeit konnten einem

²⁸ *Johannes Fried*, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), 381–473, hier: 381–384.

²⁹ *Heike Talkenberger*, Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488–1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 26), Tübingen 1990.

³⁰ *Arndt Brendecke*, Die Jahrhundertwenden. Eine Geschichte ihrer Wahrnehmung und Wirkung, Frankfurt am Main/New York 1999, 111 f.; *Sabine Schmolinsky*, Im Angesicht der Endzeit? Positionen in den *Lectiones memorabiles* des Johannes Wolff (1600), in: Brandes/Schmieder, *Endzeiten* (wie Anm. 6), 369–417, hier: 400–402. – Zum Jahr 1588 vgl. *Robin B. Barnes*, Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600, in: Manfred Jakobowski-Tiessen u. a. (Hg.), *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert* (VMPiG 155), Göttingen 1999, 129–145, hier: 132 f.