

Gottesstaat und Weltzeit¹

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

I

Christentum und Geschichtlichkeit

Das Christentum ist eine geschichtliche Macht. Wäre es denkbar, daß es in die Menschheitsgeschichte hereinwirkte, ohne selbst in seinem Wesen von der Geschichtlichkeit berührt zu werden? Wir wissen, daß die evangelische Kunde endzeitlichen Charakter hat. Ebenso sicher ist es aber, daß das auf uns gekommene Christentum im Fluß der Geschichte steht. Es ist in die Zeit eingegangen und hat sich in der Zeit ausgewirkt. Es hat das Kreuz gepredigt und über die Erde verbreitet und es überdies zum Wahrzeichen und Sinnbild einer ganzen Kultur, der abendländischen, gemacht, so daß man für Jahrhunderte von einer christlichen Weltgestaltung reden konnte. Die Bürgerschaft Gottes hat zeitliche Dinge in ihre Besorgung genommen. Wie ist dies zugegangen und wie ist dies vom Wesen der Weltzeit und des Gottesstaates her möglich gewesen? Ist die Geschichtlichkeit des Christentums aus der ursprünglichen Botschaft Jesu selbst herausgewachsen oder von außen dazugekommen? Wir wissen auch, daß die von Jesus gegründete und von den Aposteln verbreitete Gemeinde auf ihrem Weg in die Welt das Erbteil der Heiden, die griechisch-römische Bildung, übernommen hat. Ist es nun so, daß dieses Kulturerbe ein im eigenen Wesen ruhendes Christentum nur ergänzt, oder so, daß es eine schwärmerisch eschatologische Verkündigung erst einfängt und den schäumenden, gärenden Wein des urchristlichen Überschwangs in einem längeren Klärungsvorgang zur Reife bringt, zur Reife für die Erde und für irdische Aufgaben, d. h. für Geschichte. In diesem zweiten Falle würde das uns überlieferte Christentum sich erst aus der Verschmelzung von urchristlicher Botschaft und Antike ergeben. Die Weisheit der griechisch-römischen Welt würde zum Wesen des Christentums nicht nur hinzutreten, sondern es mitbilden. Und was wir wahres Christentum nennen, ließe sich nicht mehr voll auf Jesus von Nazareth zurückführen, sondern auf den Verwandlungsprozeß des christlichen Selbstverständnisses.

Die Frage der urchristlichen Eschatologie

Zum Geschichtsbewußtsein der ersten Christen sagt Wilhelm Kamlah: „Nicht daß nun die alte, die bisherige Heilsgeschichte des ‚Alten Bundes‘ zu Ende und die neue, christliche des ‚Neuen Bundes‘ angebrochen sei, war die Meinung der ersten Christen, sondern daß es nun überhaupt mit ‚dieser‘

¹ Vgl. hierzu in dieser Zeitschrift, 79. Jahrgang 1953/54 (Januar 1954) S. 274 ff., Antikes und christliches Geschichtsdenken, wo gesagt wird, wie das Altertum durch die christliche Botschaft aus der Erstarrung erlöst und ins Feld neuer geschichtlicher Dynamik übernommen worden ist. Vorliegender Aufsatz dagegen möchte den Beitrag der Antike zur geschichtlichen Fruchtbarkeit des Christentums untersuchen.

Welt und ihrer eigenmächtigen Besonderung zu Ende sei. Die eminente Geschichtlichkeit des christlichen und mehr noch des modernen Abendlandes gründet in dieser eschatologischen Aufhebung der Geschichte, worin also die Paradoxie von Geschichtlichkeit überhaupt auf die radikalste Art zum Vorschein kommt.“ (20)²

Es wird hier eine Dialektik der ursprünglich christlichen Existenz angenommen. Mit Christus ist das Ende des alten Äons gekommen, die Welt ist gerichtet, das Ende bricht herein. Und eben aus der Verkündigung dieses Endes entspringt dann eine neue Dynamik des Geschehens. Zunächst versucht Kamlah den Satz der christlichen Verneinung alles Geschichtlichen zu beweisen. „Die ursprüngliche christliche Botschaft verweist über solche unentbehrlichen, aber vielfältigen und besonderen Lebensbedingungen hinaus auf das Heil als das Eine, was not tut. Alles, was sonst noch zum Leben not tut, das ‚tägliche Brot‘ wird der eigenmächtigen Sorge entnommen und der Fürsorge des Vaters im Himmel anvertraut, der sich auch Rache und Gericht allein vorbehalten hat. Wo der Gerichtstag unmittelbar bevorsteht, der die Geschichte beendet, da kann von ausdrücklicher Neugründung der zweideutigen Natürlichkeit und Geschichtlichkeit nicht die Rede sein. Es kann nur davon die Rede sein, daß die geschichtliche Welt noch da ist, nicht aber davon, daß die Heiligen Gottes für und um sie mitverantwortlich zu sorgen hätten“ (28).

Das ursprüngliche Christentum verzichtet auf Selbstbehauptung in der Welt; es steht in der Situation des unmittelbar bevorstehenden Endgerichtes. Da hat alle „natürliche“ Eigenmächtigkeit zu schweigen. Der „gewaltsamen Eigenmächtigkeit“ der anderen gegenüber aber hat sich die christliche Gemeinde zu verhalten „wie Christus in seiner Passion“. Er hat sich nicht gewehrt, sondern gelitten und die feindlichen Verfolgungen erduldet (29). Es wäre demnach urchristliche Haltung, wenn heute utopische Schwärmer meinen, man dürfe als Christ der feindlichen Gewalt des Bolschewismus keinen bewaffneten organisierten Widerstand entgegensetzen, sondern nur duldende Kreuzesbereitschaft. Ein christliches Staatswesen wäre demnach urchristlich gesehen ein Unding. (Vgl. 42ff.; 55.) „Jesus und die Gemeinde hoffen nicht mehr auf geschichtlich-politische Zukunft. Denn der Verzicht auf die Eigenmacht der Selbstbehauptung bedeutet den Verzicht auf die Selbstbehauptung. Schon die Eschatologie der Propheten wartet nicht mehr wie die ältere Heilshoffnung auf politische Macht, sondern auf die Gottesherrschaft und damit auf die Reinheit der Herzen“ (42/43). Auch Paulus verzichtet wie Christus auf geschichtliche Zukunft (44). Der Christ lebt in einem eschatologischen Heute, das die Geschichtlichkeit aufhebt, „die Geschichtlichkeit des alten Äon nämlich, so daß der neue Äon nicht wiederum als geschichtlich erstreckte Zeit erscheint. Tod und Auferstehung Christi können nicht so vergangen sein, wie Abraham und Moses in geschichtlicher

² Christentum und Geschichtlichkeit. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage. (348 S.) Stuttgart und Köln 1951, W. Kohlhammer.

Vergangenheit waren. Christus ist der gegenwärtige Herr der Gemeinde in der Vergegenwärtigung des Kultes, im Jetzt seiner Heilstat als im Jetzt des Kerygma. In diesem eschatologischen Jetzt wird die Weltenwende sozusagen durchgehalten“ (44).

Aber könnte nun nicht eine neue Geschichtlichkeit beginnen, jene nämlich, in der sich der Gang der Geschichte in der Dialektik des ständigen Heute von Tod und Auferstehung Christi und dem Wachstum der Gemeinde zum vollkommenen Mannesalter Christi vollzieht? Daß nicht Geschichtlichkeit schlechthin, sondern nur jene des alten Äons aufgehoben ist?

Aber dieses Wachstum, an dem nicht nur die Gnade, sondern auch das sittliche Streben des Menschen beteiligt wäre, lehnt Kamlah für die Urgemeinde ab. „Nicht gute Werke soll der Mensch mühselig sammeln, sondern jetzt an Christus glauben, darin ist alles getan, darin ist ihm die Gewißheit des Heiles geschenkt“ (55). Das Verhältnis des Christen zum Staate ist folgendes: „Das Volk Gottes verzichtet als die eschatologische Gemeinde auf eigene politische Existenz und wird dadurch frei zum Gehorsam gegen fremde politische Gewalt“ (58). „Paulus sieht in der politischen Rechtsgewalt Gottes Dienerin nicht allein deshalb, weil sie den Bösen wehrt — dieser Gedanke ist schon jüdisch und tritt in der protestantischen Theologie des Politischen seit Luther in den Vordergrund —, sondern darüber hinaus deshalb, weil sie zum Guten leitet wie das Mosesgesetz ... Die gehorsame Anerkennung des Christen betrifft das Politische also insofern, als es gesetzliche Ordnung des Miteinanderlebens der einzelnen ist. Und die Entfremdung des Christen betrifft das Politische insofern, als es kämpfende Selbstbehauptung ist“ (58). Aber gibt es überhaupt eine gesetzliche Ordnung des Miteinanderlebens in dieser Welt ohne kämpfende Selbstbehauptung? Wer die Ordnung des Miteinanderlebens bejaht, muß zwangsläufig die Ordnung der kämpfenden Selbstbehauptung bejahen. Das eine Gesetz schließt das andere ein. Zudem: ist in dieser Haltung des Christen zum Staate nicht die Geschichtlichkeit des Christentums — und zwar nicht nur in einem dialektischen Umschlag, sondern grundsätzlich und unmittelbar — anerkannt? Es ist in der Zeit und muß sich in das jeweilige Staatsgefüge hineinfinden, in ihm leben und sich mit ihm auseinandersetzen.

Kamlah sieht ganz richtig bereits in Christus und seiner Botschaft eine Wurzel der neuen christlichen Geschichtlichkeit. „Christus, der das Ende der (jüdischen) Geschichte bedeutet, ist schon gekommen und wird doch erst wiederkommen. Weil er schon gekommen ist, darum ist auch seine Gemeinde, die Endgemeinde Gottes, schon gegründet. Weil er aber erst erwartet wird und faktisch ausbleibt, immer weiter erwartet wird — ohne daß übrigens von einer Enttäuschung über dieses Ausbleiben den Quellen etwas anzumerken wäre —, darum wird nun faktisch durch diese Gründung der Anfang einer neuen, nunmehr christlichen Geschichte gesetzt“ (67).

Daß dieses Auf-dem-Wege-sein zur Wiederkunft Christi auch eine sittliche Aufgabe bedeuten mußte, ist nach Kamlah eine zwar naheliegende,

vielleicht notwendige Entwicklung, aber kaum urchristliches Gedankengut. „... auch die ‚echte paulinische Lehre‘ hätte schwerlich verhindern können, daß man sich mit der Unterscheidung leichter und schwerer Sünden wieder in ‚Gesetz‘ verstrickte, wieder eine heilige Ordnung besonderer Allgemeingültigkeiten schuf, daß man die Bewahrung der Reinheit des Taufsiegels schließlich überhaupt der eigenen Anstrengung des Gläubigen als Aufgabe zuwies. Die Heiligkeit des Christusgläubigen wurde so aus einer geschenkten zur behaupteten Heiligkeit. Daraufhin konnte die Rezeption des hellenistischen Tugendbegriffs erfolgen. Die Gläubigen stellen nun etwas dar in ihrer ἀρετή, ihre Gesetzeserfüllung ist eine neue Weise der moralischen Selbstbehauptung“ (71). Mit dieser neuen Selbstbehauptung geht der Weg des Christen aus der absoluten Endzeitlichkeit wieder in die Geschichte hinein.

Wir stoßen nunmehr auf die These Kamlahs, daß der Durchbruch des Urchristentums im eigentlichen und vollem Sinne erst durch die Begegnung mit dem Hellenentum und von ihm her erfolgt sei. Christentum in dem uns geläufigen Sinne ist eine Synthese von Urchristentum und griechischem Denken. „Es bleibt ... ein schlechthin beispielloses Geschehnis, daß im Christentum eine Vereinigung von mythischer Tradition und philosophischem Denken zustande gekommen ist, und noch dazu eine Vereinigung, die bis heute andauert“ (90). Die Wandlung beginnt schon früh, schon dann, als man sich mit dem Namen Christen als diese bestimmte religiöse Gemeinschaft mit dieser bestimmten Lehre versteht (72 ff.). Das Christentum begibt sich in der apologetischen Auseinandersetzung mit den Heiden auf die Ebene der Weltanschauung, es wird „weltbildliche Lehre“ (74). „Aus der Tod oder Leben verbreitenden Predigt wird die ‚heilsame‘ Lehre, die nun das Begehren menschlicher Selbstbehauptung nicht mehr radikal zurückweist ...“ (75). Und Selbstbehauptung wird von der Geschichtlichkeit vorausgesetzt (85).

In der apologetischen Auseinandersetzung mit den heidnischen Religionen und der heidnischen Weltweisheit übernimmt die christliche Gemeinschaft außer der weltanschaulichen Fechtkunst auch viele Bildungselemente ihrer Gegner. Zum ersten Male einigen sich Christentum und Humanismus (93/94). „Christliche Lehre und hellenistische Philosophie treffen sich in der selt-sam ungemeinsamen Gemeinsamkeit, daß hier wie dort die ursprüngliche Geschichtlichkeit durchbrochen und das Allgemeingültige enthüllt ist. Der über alle Grenzen erhabenen Weltüberlegenheit des einen christlichen Gottes entspricht die eschatologische Einzelheit des Menschen in seiner allgemeinen Sündigkeit oder des gerechtfertigten Menschen in seiner liebenden Selbständigkeit. Und der Weltüberlegenheit des philosophischen Gottes entspricht die von allem Vordergründigen sich lösende, auf das höchste Allgemeine ausgerichtete selbständige Einzelheit des Philosophen. Durch diese Übereinstimmung wird der christliche Platonismus Augustins ermöglicht“ (94/95). Mit dieser Verschmelzung ist nichts Geringeres entstanden als das Christentum selbst, d. h. das, was wir seit der Väterzeit Christentum nennen (99). Dieses Hineinwachsen in die hellenistische Kulturwelt und da-

mit in eine christliche Weltbesorgung, d. h. christliche Geschichte, ist keine Entfaltung der unverfälschten Offenbarung; denn es war nur möglich durch ein Mißverstehen und Beiseitesetzen dessen, was die christliche Urgemeinde geglaubt hat. Die hellenische Philosophie begründet vernünftige menschliche Selbständigkeit, christliche Erkenntnis dagegen ist: „Wie der Mensch seine wahre Möglichkeit ganz allein von Gott her hat in der Aktualität der Gnade als der allein mächtigen Ermöglichung . . .“ (95).

Wie verträgt sich nun diese Ansicht mit Kamlahs vorigen Aussagen, daß die Wurzeln christlicher Geschichtlichkeit schon sehr alt seien und sogar bis ins Alte Testament zurückreichen? (302) Daß durch Christus, den einerseits bereits Gekommenen und doch anderseits erst in der Zukunft Wiederkommenden „der Anfang einer neuen, nunmehr christlichen Geschichte gesetzt“ ist? (67)

Zunächst ist zu sagen, daß zwar der bereits gekommene Christus, der die jüdische und mit ihr die Geschichte überhaupt beendet, der historische Jesus von Nazareth ist. Er und seine Botschaft begründen neue Geschichte nur durch die Dialektik des Neins einer fernerer Geschichte, also in einem uneigentlichen Sinne. Der ausbleibende Christus dagegen ist erst im Verwandlungsprozeß des christlichen Selbstverständnisses entstanden. Die Gläubigen mußten mit der Enttäuschung über das Ausbleiben der nahen Wiederkunft fertig werden. Dieses Fertigwerden besteht in einer neuen Deutung des Christus. Die Gründung der neuen, nunmehr christlichen Geschichte ist kein Plan Jesus' von Nazareth. Er ist zwar faktisch, aber nicht der Absicht nach der Beginn einer neuen Weltzeit. Faktisch, weil er durch sein Nichtkommen die Gemeinde zwingt, sich wiederum in der Zeit einzurichten und zu behaupten; nicht der Absicht nach, weil die neue Selbstbehauptung nur unter Mißverstehen und Preisgabe der ursprünglichen Botschaft Jesu möglich ist (89; 95). „Die geschichtliche Selbstbehauptung, ohne die es faktische Geschichtlichkeit nicht gibt, ist in der Gemeinde von Anfang Verteidigung der Rechtgläubigkeit und kommt alsbald in einer neuen Variante zum Vorschein: als die literarische Verteidigung des christlichen Glaubens durch die Apologetik. Mit den Apologeten beginnt die sogenannte patristische Literatur. Während die Geschichte der urchristlichen Gemeindeliteratur zu Ende geht, erzwingt die Verfolgung den Anfang dieser eigenartig neuen antik-christlichen Bildungsliteratur und hat damit eine zweite, der Weltentfremdung des Märtyrertums gerade entgegengesetzte Wirkung“ (85). Den Schlüssel zur Deutung des Christentums durch Kamlah finden wir in dem Ausspruch, daß „sich das Selbstverständnis der Kirche als ein geschichtliches jeweils aus ihrem geschichtlichen Schicksal bestimmt“ (183).

Die Weisheit der Griechen bietet sich der zur Selbstbehauptung in der Zeit veranlaßten Gemeinde als Hilfe (94). Das Allgemeingültige in christlicher Botschaft und griechischem Denken schafft die inhaltlichen Berührungspunkte zwischen beiden, aber das rationale Allgemeine wird nun ver-

wandt, um die alle betreffende Kunde vom weltüberlegenen Gott, der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und der alle angehenden Erlösung vor den Heiden zu verteidigen und sie unter den Menschen zur Geltung zu bringen. Aber „daraufhin wird das Christentum, sobald es philosophisch verstanden wird, zugleich auch schon rationalistisch und humanistisch mißverstanden“ (95). Das Christentum wird mißverstanden? Eigentlich nicht das, was wir heute Christentum nennen, sondern die ursprüngliche Lehre Jesu und das Selbstverständnis seiner ersten Gemeinde. Das Christentum ist durch das rationalistische und humanistische „Mißverständnis“ eigentlich erst entstanden (99; vgl. 114).

Die Geschichtlichkeit des Christentums erwuchs also aus zwei Wurzeln: der ursprünglichen Kraft und dem endzeitlichen Glauben der frühchristlichen Gemeinde einerseits und der griechischen³ Weisheit andererseits. Beide verbunden ermöglichen es, daß die neue Religion unter den zeitlichen Bedingungen des menschlichen Daseins bestehen und dauern kann.

Müßte nun Kamlah nicht folgern, daß das, was wir heute Christentum nennen, ein großer Abfall sei, eine Verfälschung der Lehre Jesu? Müßte er nicht jenen reformatorischen Bemühungen recht geben, welche die Ehe zwischen Jesu Worten und der griechischen Vernunft bekämpften und noch bekämpfen? Wenn dieser Bund nur durch ein Aufgeben des ursprünglichen christlichen Glaubens möglich war, müßte man ihn doch bedauern und verdammen — es sei denn, daß jener Jesus von Nazareth eben nicht die für alle Zeiten verbindliche, nicht die endgültige Offenbarung Gottes gebracht hat, daß er mit anderen Worten nicht in einem eigentlichen dogmatischen Sinne Gottes Sohn gewesen ist und keine auf seine Lehre verpflichtete Kirche gegründet hat. Kein Zweifel, daß Jesus von Nazareth bei Kamlah nur in einem sehr eingeschränkten Sinne Stifter des Christentums genannt werden kann. „Wenn also Clemens und Origines . . . das Christentum als überhöhende Erfüllung nicht allein für das Judentum, sondern auch für das Hellenentum ansehen, so wenden sie damit nur scheinbar das ursprüngliche judenchristliche Verständnis von Verheißung und Erfüllung auf das Hellenentum an. In Wahrheit ist das geschichtsphilosophische Verständnis des Christentums als Erfüllung so neu wie das zugehörige Verständnis der Schöpfung“ (114).

Für Kamlah ist die Hellenisierung der frühchristlichen Lehre als solche noch kein Abfall, sondern notwendig für ihr Weiterleben. Diese Hellenisierung wurde von den Kirchenvätern schon vom Ende der apostolischen Zeit ab kräftig betrieben. Kamlah redet von der „kallistischen Wende“ (116). Wenn nun also der griechische Beitrag für das Christentum konstitutiv, d. h. mitwesensbildend sein soll, müßte man doch eigentlich annehmen, daß der Weg in die griechische und hellenistische Weltgestaltung durch irdische

³ „Griechisch“ wird hier in einem weiteren Sinne genommen, so daß auch die im Hellenismus weiter wirksame philosophische Vernunft, die ja ein griechisches Erbe ist, darunter zu verstehen ist. Kamlah selber zieht den Ausdruck „hellenistisch“ vor.

Kultur und Politik ganz selbstverständlich gewesen sei. Daß nicht nur die kallistische Wende, sondern auch die konstantinische und der mittelalterliche Versuch eines Gottesstaates auf Erden echt „christlich“ zu nennen seien. Ja sogar die byzantinische Einheit von Kirche und Staat würde nicht auf den ersten Blick als verfehlt gelten können. Man könnte nicht ohne weiteres sagen, daß das „christliche Experiment des Konstantin“ das „Christentum als Staatskult für eine Rolle mißbraucht“, die aus „römisch-heidnischer Überlieferung“ stammt (127). Selbst die Reichstheologie eines Eusebius scheint von dem Satz her, daß die griechische Vernunft das Christentum mitkonstituiert habe, schwer abzuwehren.⁴ In Wirklichkeit zieht Kamlah diese Folgerung keineswegs.

Die eusebianische Staatstheologie entwickelt sich zur Heiligung des römischen Reiches zum *Sacrum imperium* (128; vgl. 129). Noch aber lebt die Selbstkritik innerhalb der „katholischen Kirche“ und es ist Augustin, in dessen Denken die Polarität, endzeitliche Gemeinde in geschichtlichem Dasein, gegenüber der eusebianischen Richtung zum Ausdruck kommt. Diese augustinische Spannweite bewahrt das Vermächtnis der Urgemeinde in abgewandelter Form und erschließt doch den Zugang zur Selbstbehauptung in der Welt. „Denn die hellenistische Entgrenzung, mit der die Antike dem Christentum so seltsam den Weg bereitet hat, wirkt sich erst in der Kaiserzeit politisch völlig aus“ (127). Augustin nun gehörte zu jenen kritischen Stimmen, die dem eigentlichen eschatologischen Pol innerhalb der christlichen Spannung von „schon“ und „noch nicht“ zur Wirkung verhelfen. Freilich das offizielle Christentum ist, wie Kamlah meint, nicht den augustinischen, sondern den eusebianischen Spuren gefolgt. Zwar „als der Enderfolg der christlichen Verkündigung ... wird die konstantinische Wende für Augustin ... äußerst wichtig ..., so gesehen, rechtfertigt sie auch den Ausdruck ‚*Christiana tempora*‘ ...“ (182/83). „Hingegen auf das Politische gesehen bleibt es dabei: Augustin kennt in schlechthin gar keinem Sinne so etwas wie ein christliches *Sacrum Imperium*. Er beantwortet die seit 410 aktuelle Frage nach der Möglichkeit eines Bundes zwischen Christentum und römischer Selbstbehauptung mit einem deutlichen Nein. Damit entfernt er sich denkbar weit von der zeitgemäßen Reichstheologie. Sein Widerspruch und seine Lehre von der reichsfremden Mitbürgerschaft der Engel ist jedoch eine verlorene Episode geblieben. Trotz der unerhörten Autorität, mit der er

⁴ Dieses Bündnis der christlichen Lehre mit der Vernunft in ihrer griechischen Gestalt ist für Kamlah nicht absolut. Zwar konnte Christentum ohne die Vernunft nicht endgültig entstehen, „jedoch mit ihr nur stets vorläufig entstehen, so daß auch die erste Vollendung seiner abendländischen Vernunftsgestalt durch Augustin, der die Eschatologie erneuern will, vorläufig bleiben mußte, erneute Vergeschichtlichung und radikalere Erneuerung der Zukunft überlassend. Erst der Versuch, diesem unruhigen Fortgang durch die Versteinerung der Gegenreformation ein Ende zu setzen, die Wahrheit endgültig zu fixieren, hat die Mühe um diese nicht zu endende Problematik auf den Raum einer Konfession beschränkt, in der auch heute wieder, nun im Abgrund der Profanität, um Neugründung gerungen wird.“ Die Thematik wird dadurch nicht wesentlich verschoben; denn immer bleibt es dabei, daß das Vernunftgemäße (die *rationalitas*) erst nachträglich zur urchristlichen Botschaft hinzutritt und ihr nicht von sich aus zukommt.

zum Mittelalter spricht, haben die Historiker des mittelalterlichen Imperiums nicht seine, sondern die eusebianische Lehre in ihre Weltchroniken aufgenommen. Sein Versuch, dem ‚Gottesstaat‘ der Zukunft in letzter Stunde noch in den Arm zu fallen, ist von der Geschichte selbst übergangen worden und darum unbemerkt geblieben“ (183).

Der wirkliche Geschichtsgang hat, so urteilt der Verfasser, die echte Spannung von Endzeit und Geschichte nicht gewagt, sondern ist einer verweltlichten Eschatologie erlegen, einer Art Chiliasmus, der Aufrichtung eines tausendjährigen Reiches, eines Gottesstaates auf Erden. Der urchristliche Ruf rief aus der Welt heraus, predigte die Ohnmacht und Nichtigkeit alles Irdischen und das Ende dieses zeitlichen Äons. Das spätere Christentum führte in die Welt hinein, aber nicht nur als Verkünder des ewigen Heiles in der Zeit; vielmehr beanspruchte es eine christliche Kultur und ein christliches Reich zu schaffen. Es war nicht nur Missions-, sondern auch politische Macht. Nicht die augustinische, sondern die eusebianische Form der Verschmelzung von Antike und Christentum hat sich behauptet.

Wir gehen einig mit Kamlah, daß das Christentum stets in der Schwebe zwischen „schon“ und „noch nicht“ bleiben muß, daß es ständig und wesentlich eschatologisch, d. h. am Ende stehen muß. Immer ist in Christus, d. h. in Jesus von Nazareth, der Mensch mit seiner Geschichte aufgehoben. Aber in Jesus von Nazareth beginnt nun auch die eigentliche Geschichte Gottes mit den Menschen. Für Kamlah hat diese Geschichte, die neue Geschichtlichkeit des Christentums, nicht eigentlich mit dem historischen Jesus begonnen, sondern mit dem neuen Selbstverständnis der Gemeinde, durch das unser Christus erst geschaffen worden ist, und dies wiederum nicht in dem Sinne, daß diese Gemeinde die Lehre ihres Meisters nun besser verstanden hätte, sondern in einer Wandlung der ursprünglichen Lehre, in einem Mißverstehen und Vergessen, freilich unter dem Zwang der Tatsachen, unter der Not der Lage, die durch das Ausbleiben der Wiederkunft und des Gerichtstages Christi entstanden war.

Was wir hier zu Kamlahs Theorie sagen wollen, bewegt sich nicht auf der Ebene der neutestamentlichen Schrifterklärung, sondern auf der theologischen und geschichtsphilosophischen, die voraussetzt, daß die Offenbarung in Christus wirklich göttliche Offenbarung ist. Auch die Exegese wird sich mit Kamlah zu beschäftigen haben und hat auch, sei es ausdrücklich, sei es einschlußweise, bereits geantwortet. Wir verweisen diesbezüglich nur auf den Aufsatz: „Der Herr ist nahe.“ Über die endzeitlichen Aussagen Jesu in der frühchristlichen Gemeinde heißt es dort: „In Wirklichkeit handelt es sich aber gar nicht um chronologische Angaben, sondern um Wesensaussagen über das bleibende Verhältnis des wiederkommenden Christus zu seiner Gemeinde.“⁵ Es besteht also zwischen Jesus von Nazareth und dem später ge-

⁵ F. J. Schierse, Der Herr ist nahe, in dieser Zeitschrift Bd. 153 (Dezember 1953) S. 168.

glaubten Christus kein Bruch und Gegensatz oder Abstand der Lehre. Beide sind endzeitlich und beide stehen im Bereich der Geschichte. Kreuz und Auferstehung und Wiederkunft Christi haben einen übergeschichtlichen und einen geschichtlichen Aspekt, sie stehen über der Zeit und zugleich in jeder Zeit als Grundkräfte eines geschichtlichen Geschehens. Nach diesem Hinweis auf die exegetische Seite der Frage bliebe uns nur noch das Verhältnis von urchristlicher Botschaft und hellenischer Vernunft zu klären.

Christus und Hellas in religionsphilosophischer Sicht

Auch wir sind der Meinung, daß die Begegnung der christlichen Botschaft mit dem griechisch-römischen Kulturkreis für ihre Entfaltung und Erhellung fruchtbar, ja daß die Auseinandersetzung sogar notwendig gewesen ist. Aber als konstitutiv, als das Wesen des Christentums mitbestimmend, können wir sie nicht anerkennen. Gerade wenn man die griechische Vernunft als für das Christentum wesensbestimmend ansieht, führt der Weg zu Eusebius, zur Staatsreligion östlicher, byzantinischer Prägung. Wohl sehen wir die Offenbarung Gottes, die in Christus Jesus geschehen ist, im Raume der Vernunft, aber zunächst nicht im menschlichen, sondern im göttlichen. Gott ist durch und durch Licht und Geist, und dieses geistige Licht hat sich sowohl in der Schöpfung als auch in Christus offenbart. Wir sehen die Ordnungen der Naturreligion, des Alten Bundes und die Erscheinung Christi alle im Bereich der göttlichen Vernunft. Es ist ein Gott, der sich kundtut, freilich in verschiedener Weise. Seine eigentlichen, tiefsten persönlichen Geheimnisse haben nicht einmal Moses und die Propheten geahnt; sie leuchteten — freilich verhüllt unter der Wolke menschlicher Bilder, Worte und Begriffe — erst im Neuen Bunde auf. Aber da Gott sich nicht selbst aufheben kann, so kann auch der in Christus sich mitteilende Gott nicht so sprechen, daß zwischen dem fleischgewordenen Wort von Bethlehem und dem Wort der Weltschöpfung kein Band mehr liefe. Das heißt, wie das Wort, durch das die Natur und der Mensch ins Dasein gerufen wurden, im Bereich der göttlichen Vernunft gesprochen worden ist, so ist auch das ewige Wort in Jesus Christus kein irrationales, sondern der tiefste Ausdruck der göttlichen Vernunft.

Freilich so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch sind Gottes Gedanken über Menschengedanken, aber durch das Wort der Schöpfung hat der Mensch einen Geistesfunken erhalten, der ihn zum wenn auch schwachen Ebenbild der göttlichen Vernunft macht, so daß alles, was im Raum der göttlichen Vernunft in der Welt offenbart wird, ihn mit den Zeichen und der Sprache der Schöpfungsordnung irgendwie ansprechen kann. Es ist, was die innergöttlichen Geheimnisse angeht, freilich nur eine ferne, sozusagen durch eine doppelte Analogie verschleierte Verstehbarkeit —, aber es ist alles grundsätzlich im Raum der Vernunft gesprochen. Deswegen ist das Christentum von sich aus, d. h. von seiner Urbotschaft her, aufgeschlossen für

gedankliche Durchdringung, wie sie dann die Theologie geleistet hat, und ebenso nicht verriegelt gegen die durch die Schöpfung geschaffene Welt hin. Das Werk, „Christentum und Geschichtlichkeit“, setzt einen Offenbarungsbegriff voraus, der dem katholischen ganz fremd ist.

Da also das Christentum seiner Herkunft nach bereits auf menschliches Verstehen hin ausgesprochen worden ist, braucht es keine von außen kommende Wesensbestimmung, um seine religiöse Dynamik in allen Daseinsbereichen zu entfalten. Die griechische Vernunft war das Werkzeug dieser Entfaltung. Sie ergänzt die christliche Botschaft, bestimmt aber keineswegs das Wesen des Christentums. Es ist allerdings noch längst nicht nach allen Seiten aufgeheilt, welche geschichtliche Bedeutung es hatte, daß das junge Christentum dieses Werkzeug vorfand und es benützt hat, jedenfalls ist es nicht die, daß das Christentum seine Geschichtlichkeit diesem Werkzeug ursprünglich mitverdankt.

Kamlah sieht die gestauten Kraftquellen des Urchristentums sehr wohl (306/307). Warum also der Rückgriff auf die griechische Weisheit, um die Geschichtlichkeit des Christentums zu erweisen? Ganz abgesehen von seiner exegetischen Theorie glaubt er offenbar, daß die eschatologische Feuersbrunst des Urchristentums ohne die kühlende ratio der Griechen zur Selbstzerstörung geführt hätte. Die glühende Lava des frühchristlichen Glaubens mußte im universalen Begriffsdenken des hellenischen Geistes geklärt und abgekühlt werden, um so zum Baugestein zu werden. Aber dieses Christentum hatte die Ausrichtung auf Maß und Form in sich selber, weil es von vornherein im Strahlungsfeld der göttlichen Vernunft begründet war. Wir können wohl sagen, daß die griechisch-römische Antike zum Wesen der abendländischen Kultur gehöre, aber nicht, daß sie zum Wesen des Christentums gehöre. Unsere ganze europäische Geisteswelt baut sich auf — einerseits auf den menschlichen Hochleistungen von Hellas und Rom, die von den jungen Völkern Europas übernommen und weitergeführt wurden, — anderseits auf dem von Jesus gepredigten Evangelium und der von ihm gestifteten Gemeinde. Aber Christentum und Abendland dürfen nie zusammenfallen, die Bürgerschaft Gottes kann niemals, auch nicht im Mittelalter, mit den Belangen der christlich gewordenen Menschheit schlechthin gleichgesetzt werden. Wo dies geschah, wo man versuchte, es zu tun, sei es von weltlicher, sei es von geistlicher Seite her, ist immer Unheil daraus entstanden.

Nun meinen wir freilich, daß es gerade auch Augustins Geschichtstheologie und -philosophie gewesen ist, die bewirkte, daß im westlichen, lateinischen Christentum trotz aller Krisen die Einheit von Welt und Kirche, Christentum und Kultur eine Gegensatzeinheit geworden und geblieben ist, während im griechischen Osten diese Polarität mehr und mehr gefährdet wurde. Diese Spannungseinheit ist aber nicht von Augustinus erfunden, sondern nur entfaltet worden. Sie ist bereits im Evangelium grundgelegt. „In einem

Punkte haben sich wohl alle Ausleger zu gemeinsamer Deutung vereinigt, daß es die Lehre Christi ist, die im Gottesstaat Gestalt gewonnen hat...“⁶
 „Der Gottesstaat als Schriftdenkmal ist die Enthüllung des Glaubens an den fortlebenden Leib Christi, zu der sich Augustinus der Heilige auf der Höhe seiner viel erprobten geistigen Schaffenskraft entschlossen hat“.⁷

Zeitbericht

Die Landwirtschaft im Staate Israel — Israels Handel und Industrie — Südamerika und das deutsche Auslandsvermögen — Protestantismus in Kolumbien

Die Landwirtschaft im Staate Israel. Erste Voraussetzung für eine landwirtschaftliche Erzeugung ist überall das Wasser. Die Niederschläge sind im Lande Israel verhältnismäßig reichlich. Es regnet z. B. in Jerusalem ebensoviel wie in den meisten Gegenden Frankreichs (650 mm). In den Gegenden zur Wüste hin, so z. B. in Berseba, erreicht die Regenmenge nur 150 mm, das entspricht etwa jener der algerischen Hochflächen. Was noch bedeutsamer ist: die Niederschläge verteilen sich zeitlich sehr schlecht; zwischen Mai und Oktober fällt gewöhnlich kein Tropfen. Dieser mißliche Umstand wird von der Natur insofern gemildert, als die Kalkfelsen dort das Wasser rasch aufsaugen und so sein Verdunsten verhindern. Später kann es dann aus den Brunnen gewonnen werden. Die Erde Palästinas ist nicht mehr wie einst: feindliche Einfälle und Kriege, die sich seit Jahrhunderten über das Land hinwegwälzten, haben auch den Boden verwüstet. Erosion hier, Versumpfung dort haben das Ihrige getan.

Seit 1948 bemüht sich Israel die landwirtschaftliche Erzeugung wieder in Gang zu bringen und zu verbessern. Innerhalb fünf Jahren hat sich die bebaute Bodenfläche von 165 000 ha auf 400 000, die bewässerte Fläche von 29 000 ha auf 59 000 ha vergrößert. Diese letztgenannte soll sich innerhalb 10 Jahren auf 250 000 ha ausdehnen. Um den Boden ertragreich zu machen, bedarf es meist harter Arbeit. Oft muß er entsteint, geebnet und künstlich berieselt werden. Im Negeb, einer wüstenhaften Landschaft bei Jaffa, findet sich zwar auch ein ausgezeichnete Lößboden, aber ihm fehlt die Feuchtigkeit. Um ihn zu bewässern und urbar zu machen, wurde eine Rohrleitung von 130 km Länge gelegt, die das Wasser von den Quellen des Yarkon bei Tel Aviv herbeiführt. Vor dem Kriege mit den Arabern hatten Fachleute aus dem Tennessee ein großartigen Bewässerungsplan entworfen: die Wasser des Mittelmeeres sollten durch einen Kanal von 10 km und einen Tunnel von 25 km Länge ins Tote Meer geleitet werden. Dieser Zufluß würde gestattet haben, den Jordan abzuleiten und für Berieselung des Trockenlandes zu verwenden. Auch würde der Höhenunterschied von 400 Meter zwischen den beiden Endpunkten der Leitung die Errichtung eines elektrischen Kraftwerkes ermöglichen, das rund eine Milliarde kWh spendete, das 1½fache des gegenwärtigen Bedarfs im Staate Israel. Überdies würde durch die Zufuhr von Mittelmeereswasser der Salzgehalt des Toten Meeres gesteigert und für eine Ausbeutung ergiebiger gemacht werden. Heute, bei dem fortdauernden Kriegszustand mit seinen Nachbarn, kann der junge Staat ein solches Vorhaben nicht ausführen. Er muß bessere Zeiten abwarten.

Inzwischen wird getan, was möglich ist. Da Israels anbaufähiges Erdreich im Verhältnis zur Volkszahl sehr gering ist, zielt es einstweilen eher auf Garten- als

⁶ C. J. Perl, Augustinus, Der Gottesstaat, Salzburg 1951, 1. Band, S. 24.

⁷ Ebda 28.