

Die Rede vom Sinn der Geschichte und der Fundamentalismus

„Ich bin ein Weltbürger“, hat der hugenottische Pastorensohn Pierre Bayle gesagt, der 1669 als Schüler der Jesuiten in Toulouse katholisch wurde, aber nach 17 Monaten wieder zum Bekenntnis seines Vaters zurückkehrte und seit 1681 als Philosophieprofessor in Rotterdam lehrte – in jenem Land, das vier Jahre später nach der Aufhebung des Edikts von Nantes im Zeichen der Einheit von Nation und Religion zu einer der Zufluchten der brutal verfolgten Hugenotten wurde. In seinem „Dictionnaire historique et critique“ (1695/97) belegt er seine Weltbürgerlichkeit mit der Bemerkung: „Ein Historiker als solcher ist wie Melchisedek ohne Vater, ohne Mutter und ohne Abstammung.“ Was 200 Jahre später zu einer Standardforderung geworden war, die Objektivität des Historikers, wird von Pierre Bayle in jenen Priesterkönig projiziert, der Abraham und seine Nachkommenschaft segnet, selbst aber ohne Herkunft ist – geschichtslos.

Während dieser Philosoph, so entschieden er Vernunft und Glauben trennt, ein Bild der Heilsgeschichte zitiert, wird Voltaire auf der Höhe der Aufklärung in seiner Polemik gegen den „Discours sur l’histoire universelle“ (1681) des Bischofs Bossuet es als lächerlich bezeichnen, „wenn man beweisen wollte, daß der Gott aller Völker der Erde... sich nicht mit den Revolutionen Asiens beschäftigte und nur im Hinblick auf das kleine jüdische Volk so viele Eroberer nacheinander schickte, bald um es zu demütigen, bald um es wieder zu erheben... und daß diese kleine eigensinnige und aufrührerische Horde der Mittelpunkt und der Gegenstand der Weltrevolutionen wäre“.

Doch weder Pierre Bayle (gest. 1706) noch Voltaire (gest. 1778) und auch keiner der anderen Säkularisierer der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte bis auf unsere Tage sind Weltbürger geworden. Was ausgemacht werden konnte, war die „Welt der Geschichte“, aber trotz der Verflechtungen der Mächte in den Weltkriegen und trotz der globalen Technifizierung nicht die *eine* Welt der Menschheit, deren Bürger einer sein kann. Die Menschheit ist nicht Subjekt der Geschichte, auch nach der Verkündigung der Menschenrechte nicht.

Was aber heraufdämmerte in den Schrecken der offenkundig doch so sinnlosen Geschichte, ist der Traum von der „Posthistoire“. Die Ereignisse seit dem Herbst 1989 scheinen ihn für nicht wenige zur Wirklichkeit gemacht zu haben. Nicht jedermanns Sache ist es freilich, sich in eins mit dem amerikanisierten Japaner Francis Fukuyama das „Ende der Geschichte“ als einen Sieg der liberalen

Demokratie vorzustellen. Dieser Publizist selbst sah sich drei Jahre danach (1992) genötigt, nachzutragen, es müsse die Demokratie auch „eine andere Quelle haben als den Liberalismus“, sie müsse sogar zu „bestimmten historischen Formen der Intoleranz“ zurückkehren. Die Frage ist nur, wo diese Formen in der Geschichte aufzufinden sind, jetzt verbindlich zu erklären im Horizont der Weltgeschichte.

Wer aber ist denn der Sieger nach dem Untergang der Sowjetunion? In begreiflichen Anstrengungen versuchen immer wieder Marxisten, ihrer Überzeugung treu zu bleiben, indem sie nicht nur den „Kasernensozialismus“ als eine Entartung klassifizieren, sondern diese Entwicklung in ihrem Produktionsfanatismus mit der bürgerlichen Marktwirtschaft identifizieren. Eine ganz andere Identifizierung trägt der griechische Kulturwissenschaftler Panjotis Kondylis vor. Er sieht im Marxismus das „Überbleibsel“ der bürgerlichen Weltanschauung, weil er, aus westlichem Denken entstanden, die „letzte große weltanschauliche Synthese“ gewesen sei¹. Was aber soll auf diesen Niedergang aller in einer Substanzphilosophie gegründeten Ordnungen folgen? Ganz ähnlich seinem japanischen Kollegen sieht sich auch der Grieche zu einem Rückgriff genötigt: Auch jetzt noch muß, „was Vernunft, Konsens oder Gerechtigkeit heißen soll, jedesmal von einer Instanz verbindlich definiert und inhaltlich konkretisiert werden“. Wo aber sind Instanz und Inhalte noch aufzufinden? Voltaire hat dekretiert, die vergangenen Zeiten seien, als seien sie nie gewesen, man müsse immer von dem Punkt ausgehen, an dem man sich befindet. Dies war gewiß ein Irrtum, aber ein Zeugnis großartigen Gegenwartsbewußtseins, das Zukunft offenhalten kann. Davon ist Historikern – und nicht nur diesen – wenig geblieben.

In seinem Buch „Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert“ faßt Ernst Nolte die dabei analysierte Mentalität so zusammen: „Unsicherheit statt Selbstgewißheit, Problematik statt Apodiktizität. Ratlosigkeit statt hilfreicher Doktrin“². Der Amerikaner Hayden White, Professor für „History of Consciousness“, kommt in seiner Untersuchung des literarischen Stils in der europäischen Geschichtsschreibung während des 19. Jahrhunderts zu einem vergleichbaren Ergebnis. Auf die Romanze, die Komödie und die Tragödie folge die Satire, welche eine jede Weltdeutung verwirft und von Wahrheit oder Hoffnung nur noch ironisch sprechen kann. Doch wieder ist man versucht zu meinen, Amerika habe es besser. H. White plädiert dafür, die Ironie nun wieder zu verabschieden und zu jenem „metahistorischen Terrain“ vorzustoßen, auf dem „Historie und spekulative Geschichtsphilosophie in ihrem Bemühen, der Geschichte einen Sinn einzuschreiben, ihren gemeinsamen Ursprung enthüllen“³. In Europa jedoch wurde von der Geschichtsphilosophie Abschied genommen, wenn es auch da und dort Versuche gibt, ihr wieder zu begegnen. Denn die Sinnfrage scheint obstinat zu sein.

Albert Keller hält zwar die „postmodernen Argumente“ hinsichtlich eines Endes der Geschichte nicht für diskutabel, bemerkt aber, wir müßten uns nach dem

Scheitern der säkularisierten Geschichtsdeutungen von Hegel und Engels „auf ein neues und in seinen Konsequenzen kaum zu überschätzendes Geschichtsverständnis“ einstellen. Entgegen manchen auch kirchenamtlichen Spekulationen, es könne dieses Verständnis nach dem Zusammenbruch des Marxismus wieder an das Alte Testament anknüpfen, wo Gott als „Geschichtsdenker“ aufgefaßt wird, läßt er es offen, wie sich dieses neue Geschichtsverständnis darstellen werde⁴.

Die Stunde der „Fundamentalisten“

Ermittelt werden kann aber, und dies nicht nur auf der Stufe ausdrücklicher Reflexion, die Empfindung, in einem geschichtlichen Grabenbruch zu leben. Historiker könnten sich heute in die erste Reihe gestellt sehen, wenn in kurzen Abständen Ereignisse als „historisch“ qualifiziert werden – nur deshalb, weil sie ein paar Monate zuvor noch unvorstellbar gewesen waren. „Die Geschichte holt uns ein“, pflegt man zu sagen, als sei sie eine anonym-absolute Macht. Doch wohin zielt sie denn?

Die Aufregung wird auch durch eine Zahlensymbolik verstärkt. Obwohl die Ereignisse sich nicht nach unserer dem Dezimalsystem folgenden Chronologie richten, ist das „Jahrhundert“ mehr als eine Summe von Jahren. Da sich aber nicht nur das 20. Jahrhundert, sondern das zweite Jahrtausend dem Ende zuneigt, kann sich eine endzeitliche Stimmung ausbreiten, obwohl die johanneische Apokalypse selbst in der kirchlichen Verkündigung an den Rand gerückt ist. Dies ist die Stunde der heute so viel beredeten „Fundamentalisten“.

Nun ist das Wort „Fundamentalismus“ einer jener heutigen weit ausgreifenden Begriffe, die in ihrer definitorischen Unschärfe auf allerlei und nichts zutreffen. Die Begriffsgeschichte beginnt mit der nach dem Ersten Weltkrieg im amerikanischen Protestantismus auftretenden Reaktionen gegen die liberale Theologie, insbesondere gegen eine evolutionistische Interpretation des Schöpfungsberichts, der vielmehr wortwörtlich nach der Bibel, also „fundamental“, verstanden werden müsse. In der Gegenwart wird der Begriff weltweit verwendet, bezeichnet er polemisch die Tendenzen in allen gesellschaftlichen Bereichen, vom religiösen bis zum politischen, entgegen dem „Modernismus“ jedweder Art zu den traditionellen Fundamenten zurückzufinden. Im Katholizismus ist er üblich, um Bestrebungen zu charakterisieren, die hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurück wollen.

Im undeutlichen Gebrauch des Begriffs verbirgt sich das Problem der Sache selbst. Ein jeder ist bestrebt, sein Leben in allen Dimensionen auf einem festen Grund zu führen, welcher sogar eine antifundamentalistische Toleranz sein kann. Alle Kulturen der Menschheitsgeschichte gründen in Wertordnungen, seien sie in wenigen Sätzen zu beschreiben oder seien sie im Lauf der Geschichte

bis zur Widersprüchlichkeit komplex geworden. Präzis wird der Begriff erst, wenn er die bloße Reaktion auf die spätneuzeitliche, bis zur Auflösung reichende Kritik aller Traditionen bezeichnen soll. Werden diese Reaktionen analysiert, dann kann deutlich werden, daß Fundamentalismus gerade nicht in seinem Grund ruht, er vielmehr Ausdruck der Angst vor der Grundlosigkeit ist.

Die vielen Geschichten und die Universalgeschichte

Der französische jüdische Philosoph André Glucksmann („Am Ende des Tunnels“, 1991) hat den Fundamentalismus ein „modernes Phänomen“ genannt, in dem Vor- und Nachgeschichte kurzgeschlossen werden und so die Tradition in der radikalen Polemik gegen die Gegenwart gerade verfehlt wird. Wenn er freilich den Fundamentalismus erscheinen sieht „im Namen einer Heilsgeschichte, einer Epiphanie des Absoluten oder der reinen Rasse oder der allgemeinen Klasse“⁵, dann sind in dieser Reihung doch Phänomene angesprochen, die nicht erst in der Moderne aufgehen. Glucksmann ist zwar als Jude von der besonders schrecklichen Form des rassistischen Fundamentalismus persönlich betroffen, konstatiert jedoch generell das Ende aller Erwartungen von einer „Universalität oberster Werte“, woraus er zwar folgert, daß „wir im Mülleimer der Geschichte zusammenhocken“, aber vor allem im Blick behält, was im Namen oberster Werte angerichtet worden ist.

A. Glucksmann ironisiert nicht nur den weltbürgerlichen Optimismus eines Pierre Bayle, indem er „One World“ nirgendwo gegeben sieht „außer im Bereich von Post und Fernmeldewesen“; er charakterisiert den wahren Kosmopoliten als einen, der weiß, „daß es von der Utopie schnell, steil und direkt zu den Gräbern hinabgeht“ – und als einen, der „im Ozean der Unterschiedlichkeiten schwimmt“, klarsichtig bedenkend, daß die besonderen Welten alle von der Unordnung bedroht sind⁶.

Es wird hier also keineswegs der vielgepriesene „Pluralismus“ als heilsamer Ausweg aus den fundamentalistischen Schrecken empfohlen. In dieser Perspektive ist es bedenkenswert, warum heute, nicht nur im Rahmen des französischen Strukturalismus, der Plural „Welt der Geschichten, der Vergangenheiten“ (Ch. Maier) dem Singular „Universalgeschichte“ entgegengesetzt wird. Dies ist Ausdruck der Bescheidenheit gegenüber anspruchsvollen, über einen partiellen Verlauf hinausgehenden Sinndeutungen, zugleich aber Bekundung einer Ohnmacht angesichts der gegenwärtigen Geschichte. Eine universale Betrachtung der Geschichte war nach den beiden Weltkriegen lebhaft gefragt, in einer pessimistischen, aber erkenntnisbewußten Perspektive von Oswald Spengler, diesem entgegen in verhaltenem Optimismus von Arnold Toynbee, der im Rahmen seiner Geschichtslehre von „Wachstum“, „Niedergang“ und „Zerfall“ die „Western

Civilization“ tröstlich erst im Stadium des „Niedergangs“ ortete. Die doch in der Tat weltgeschichtlichen Ereignisse seit dem Herbst 1989 provozieren eine solche Sicht der Geschichte nicht. Man scheint sich wie das Kaninchen vor der Schlange zu fühlen.

Dabei führen die Medien fast alltäglich die blutigen Schrecken vor, die von den regionalistischen Tendenzen innerhalb bisheriger Machtgebilde bewirkt werden. Mit dem hehren Wort „Einheit“ kann Freiheit terroristisch unterdrückt werden; die Emanzipation aber kann in ihre eigenen schrecklichen Unfreiheiten führen. Kleine Kollektive sind keineswegs von sich aus duldsamer als die großen. Es drängt sich der Eindruck auf, die Geschichte falle zurück in die gewiß nicht beglückliche Primitivität der Stammesgesellschaften. Könnte es da nicht sein, daß man versucht ist, dann doch die Sturmglocken eines universalen Geschichtsverständnisses zu läuten, um aus der so blutigen Romantik der weltweit auftretenden Regionalismen aufzuschrecken? Doch wenn „das Ganze der Geschichte“ in den Blick kommen soll, dann kann sich der fundamentalste aller Fundamentalismen auf tun – der schlechthin universale.

Unheilige „Heilsgeschichte“

Heute sitzt der Islam auf der Anklagebank, nicht ohne Argumente der Beschuldigung. Doch die Geschichte eines universalen Geschichtsverständnisses wurzelt in der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte. Gehört es zu den kaum zu überschätzenden Konsequenzen eines sich anbahnenden neuen Geschichtsverständnisses (A. Keller), daß auch das Konzept dieser Heilsgeschichte bedacht werden muß – und dies nicht nur von außen her? Der Begriff „Heilsgeschichte“ tritt erst im 19. Jahrhundert auf und ist deshalb problematisch, weil im Alten Testament, ohne welches der Begriff nicht möglich ist, gerade nicht die „Welt-Geschichte“ und das Handeln Gottes als eine darüber liegende Geschichte unterschieden werden. Doch eben in dieser Vorstellung von „Gott in der Geschichte“ liegt das Problem, das nicht nur ein Problem des säkularisierten Historismus ist, sondern ein Grundproblem heutigen christlichen Geschichtsverständnisses.

Ein konkretes Ereignis war Ende März 1992 Anlaß zu einer solchen Besinnung. Zum Gedenken der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492 vereinbarten der israelische Staatspräsident Herzog und König Juan Carlos eine auf Versöhnung zielende Begegnung in Madrid, ebenfalls mit dem Beiwort „historisch“ ausgezeichnet. Zwar ist die Veranstaltung im Zusammenhang mit der internationalen Nahostpolitik zu sehen; man möchte aber wünschen, sie sei ein Signal zur Beendigung aller Vertreibungen. „Historisch“ im Sinn einer positiven Bewegung in der Geschichte und ihrem Verständnis kann man sie nennen, wenn man im „Lexikon für Theologie und Kirche“ den noch ganz nach rückwärts ge-

wendeten Satz nachgelesen hat: „Die zahlreichen Juden konnten durch die Taufe ihr Ansehen noch vermehren, durch Scheintaufen verfielen sie aber der Inquisition und der Ausweisung.“⁷

Es ist offenkundig nötig, die geschichtlichen Grundlagen des traditionellen christlichen Geschichtsverständnisses zu bedenken. Ein klassisches Modell ist die „*Historia de duabus civitatibus*“ (1143–1146) des Otto von Freising, in welcher dieser Geschichtstheoretiker des Hochmittelalters das eschatologisch orientierte Werk „*De civitate Dei*“ Augustins hereinholt in das hiesige „*Imperium christianum*“, in welchem er die „*civitas terrena*“ und die „*civitas caelestis*“ fast nicht mehr unterscheiden zu können meint. Gewiß kommt hier das spezielle staufische Reichsbewußtsein zu Wort; doch das Konzept ist universal. Es ist keineswegs ausgeräumt und zur historischen Theorie geworden. Der englische katholische Historiker Christopher Dawson (1889–1970) legte in seinem Buch „*The Making of Europe*“ (1932, deutsch 1935 und mit starker Nachwirkung „*Die Gestaltung des Abendlandes*“) nochmals ein hervorragendes Beispiel eines auf das klassische und das päpstliche Rom hin orientierten Geschichtsverständnisses vor. Gewiß schreibt er nicht mehr im Stil der apologetischen katholischen Historiographie des 19. Jahrhunderts; doch es gehört zu seinem Konzept, die insbesondere den Liberalismus verurteilende Enzyklika „*Quanta cura*“ (1864) des Papstes Pius IX. zu rechtfertigen.

Ohne die Anerkennung der Toleranz ist kein Kraut gegen den Fundamentalismus gewachsen. Doch in einer Toleranz, die nur noch sich selbst als ein leeres Prinzip gelten läßt, wird im Grund Geschichte geaugnet – und dies angesichts einer Situation, in welcher alle Geschichten wie nie zuvor in ein gemeinsames Schicksal gebündelt sind. Wo ist da ein Halt zu finden? In dieser Lage empfiehlt sich ein schlichter Pragmatismus des Überlebens, der freilich zu befragen ist, ob er weniger illusionär ist als die in die Höhe ausgreifenden Theorien.

„Das Leben ist der Güter höchstes nicht“

Es gehört zu den Widersprüchlichkeiten der Gegenwart, daß regionalistische Parolen triumphieren unter den ihnen diametral entgegengesetzten Bedingungen der modernen Technik, die aller Folklore spottet. Doch nicht die Frage, wie denn kleinräumige Gesellschaften wirtschaftlich existieren wollen (da ja im Ernst kaum jemand auf die Annehmlichkeiten der Technik verzichten will), stellt vor das eigentliche Problem, sondern die Tatsache, daß „das Menschengeschlecht ein paradoxes, der Selbstzerstörung fähiges Ganzes“ ist⁸. Seit einiger Zeit hat sich die Diskussion über unsere „Umwelt“ zugespitzt – ein verräterischer Begriff, als sei die Natur nur „um uns herum“ Gegenstand unserer Aktivitäten. Es geht nicht nur um sauberes Wasser, saubere Luft, bekömmliche Nahrungsmittel, es

geht um unseren Kosmos im ganzen. Wer die Debatten über das „Ozonloch“ verfolgt, hat festzustellen, daß es da hin und her läuft in der Diskussion, wie groß es denn ist oder noch nicht, vor allem, welche Verantwortung der oder jener trägt. Daß da ganz real, ohne alle Ideologien und ohne soziale Konflikte, die alle bisherigen Kriege als vorübergehende Wirren erscheinen lassen könnten, das Ende der Menschengeschichte droht, bleibt nur dunkler Hintergrund, wird nicht wirklich als möglicher Ernstfall empfunden.

Dies Verhalten wirft die Frage auf, was der oft genannte Wille zum „Überleben“ in der Geschichte bedeutet. Gewiß kann der einzelne Mensch der nackten Existenzfrage begegnen mit der einzigen Motivation, überleben zu wollen. Diese Motivation ist hinlänglich auch für einen kollektiven Egoismus, wenn dessen Nutzen offensichtlich ist oder durch Propaganda plausibel gemacht werden kann. Doch daß das Leben der Güter höchstes nicht ist, diese These entstammt nicht nur dem Höhenflug des Dichters. Sie bewahrheitet sich in unseren Tagen weitem – katastrophenschwanger in dem ideologischen Defizit, das in der „GUS“ nach dem Untergang der Sowjetunion entstanden ist, um hier vom lähmenden Defizit „europäischen Geistes“ in den ökonomisch-politischen Unionsdebatten zu schweigen. An den Rand ihres Endes aber kommt die Geschichte in der Tat, wenn „Weltgeschichte“ kein intellektuelles Konstrukt mehr ist, sondern die faktische Interdependenz aller Kulturen bedeutet – und dies um den Preis einer kosmischen Katastrophe.

Wenn der Mensch so gebaut ist, daß der Wille zum Überleben für seine Zukunft nicht ausreicht – wie ist ihm dann zu helfen? An Zirkeln, in denen gescheit über „Orientierung“ gesprochen wird, fehlt es nicht. Doch eigentlich ist alles schon gesagt, die Wiederholungen lähmen. Und da kann es sein, daß mitten im offenen oder subkutanen Atheismus die Gottesfrage ausbricht – so obstinat wie die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Doch wer kann übersehen, daß von Irland bis Indien die sozialen und politischen Konflikte durch religiöse Momente nur noch verschärft werden?

Gott in der Geschichte

Nach Martin Heideggers berühmtem Wort, da könne uns „nur noch ein Gott“ retten, wird immer neu ein Gott beschworen, nicht freilich mit dem unaussprechlichen Namen Jahwe oder gemäß dem „Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae“. Für diese Scheu gibt es viele Gründe; ein wohl herausragender ist es, daß ein rettender Gott nicht jener sein könne, unter dessen Namen die Menschengeschichte in unsere ausweglose Lage gelaufen sei. Von da aus versteht sich auch das Postulat eines absolut transzendenten Gottes. Er allein ist dagegen gefeit, als Legitimation für jedweden Absolutismus mit

seinen Schrecken in Anspruch genommen zu werden. Doch wie soll dieser Gott die Welt retten, wenn er nur jenseits der Welt sein kann?

Es ist jüngst kritisch vermerkt worden, mit welchem Nachdruck heute in der christlichen Verkündigung vom „lieben Gott“ die Rede ist. Da könnte es ratsam sein, Sprechern des Judentums zuzuhören. Man kann sie freilich nur verstehen, wenn man erschüttert zur Kenntnis nimmt, wie mit dem Auschwitz-Verbrechen umgegangen wurde und noch immer wird. Da wird um die Zahl der Millionen gestritten oder wird die Untat durch historische Vergleiche relativiert. So verständlich es ist, daß in Israel das Auschwitz-Gedenken der politischen Integration des Staates dienen soll – der eigentliche Abgrund des Geschehens wird erst im Horizont des Selbstverständnisses Altisraels als des von Gott auserwählten Volkes mit einem Bekenntnis wie dem A. Glucksmanns erreicht: „Angesichts des Übels verliert der liebe Gott sein Gesicht.“ Er zitiert zuvor das Wort des Theologen Johann Baptist Metz: „Es gibt keinen Gott, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten könnte.“⁹ Die katechetischen Antworten auf die Frage: Wie konnte Gott das zulassen? sind geläufig – allzu geläufig.

In den universalen Horizont der Geschichte Gottes hat der deutsche jüdische Philosoph Hans Jonas (geb. 1903 in Mönchengladbach, 1987 Träger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels) seine Schrift „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ gestellt: „Durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott“ – „Gott selbst leidet.“¹⁰ Der Jesuit Peter Lippert hat 1934 in seinem Buch „Der Mensch Job redet mit Gott“ das Miteinanderleiden von Gott und Mensch bedacht, das von Hans Jonas so bestürzend lokalisiert wird. Von ihm stammt ein Wort, welches ein Anlaß sein könnte, das Konzept der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte herauszulösen aus dem unterschwellig eben doch immer noch mitklingenden Triumphgesang der „Gesta Dei per Francos“. In seiner philosophischen Biologie nennt er den Menschen „ein Wagnis des ewigen Grundes mit sich selber“ und rückt die christliche Theologie vom „Concursus divinus“ (Zusammenwirken Gottes und des Menschen) in eine universale Dimension: „In unseren unsicheren Händen halten wir buchstäblich die Zukunft des göttlichen Abenteuers auf Erden, und wir dürfen Ihn nicht im Stich lassen, selbst wenn wir uns im Stich lassen wollten.“¹¹

Hier scheinen die „All“-Epitheta Gottes in Frage gestellt zu sein, die müheelos gesagt werden können, wenn Gott in die absolute Transzendenz gerückt ist, aber rätselhaft bleiben angesichts des auf Golgatha offenbar gewordenen „göttlichen Abenteuers“ der Menschwerdung, dieser unüberbietbaren Einlassung Gottes in die Geschichte und ihre Endlichkeit. In diesem von der Verkündigung oft allzu leicht umspielten Dilemma des Gottesbilds bietet das Konzil von Chalkedon (451) eine einzigartige Hilfe. Die Erörterung der Frage, wie sich die menschliche und die göttliche Natur in Christus zueinander verhalten – eine Frage, die mitten in die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte trifft –, wurde beendet

mit der Formel: „Nicht getrennt – nicht vermischt“. Die Auskunft ist negativ. Doch gerade in ihrer Negativität grenzt sie sich ab sowohl vom Fundamentalismus des Reiches Gottes auf Erden wie von der Verabschiedung Gottes in ein Jenseits der Geschichte.

Die Erörterung der Frage nach dem „Sinn der Geschichte“ in der Geschichtsphilosophie oder von Historikern, die jedenfalls manchmal über den Rand ihrer angeblich eindeutigen „Fakten“ hinausdenken, ist sinnvoll, weil sie die Frage offenhält. Beantwortet werden kann sie nicht. Nun gehört es zur Tradition der christlichen Theologie, die Antwort Gott anheimzustellen; doch es wird erwartet, daß er sie mit seinen „Zeichen“ mitten im Lauf der Geschichte erteilt. Dies ist zwar zunächst nur das alte Problem menschlich-endlicher Gotteserkenntnis. Wenn jedoch Gott nicht nur ein Richter *über* der Geschichte ist, sondern ein Mitwirkender *in* ihr mit den seine Nähe bekundenden „Zeichen“, dann hat er sich so lange auf ihre Bedingungen eingelassen, als die Geschichte unberechenbar durch die Zeiten hindurch geschieht. Wenn das Geschehen absolut determiniert ist, dann ist es offenbar keine Geschichte. Dann ist Gott nicht in der Geschichte – und dann ist er der unendlich ferne Gott wie in vielen Religionen, aber nicht der Gott des jüdischen und des christlichen Glaubens.

Das auf keine Formeln zu bringende Geheimnis Gottes in seinem Sein wird unbegreiflich überboten in seinem Werden in der Geschichte. Die alte Neigung, ihn in Ereignissen „fest“ zu machen, gehört zum Sicherheitsbedürfnis des Menschen. Indem dieser sich so Gottes bemächtigt, um seiner selbst sicher zu werden, vertreibt er aber im Grund Gott aus der Geschichte.

Jederman spürt, ob er es ausdrücklich macht oder nicht, in der Gegenwart einen Hiatus der Geschichte. In einer solchen Lage treten Fundamentalismen aller Art auf. Die Rede vom „Ende der Geschichte“ ist ebenso ein solcher wie die These, die Geschichte sei sinnlos. Doch es kann sein, daß gerade dann, wenn alle Kontinuität fragwürdig geworden ist, sich eine einzigartige Offenheit der Geschichte auftut. Es gibt viele Weisen, dieser Offenheit zu entsprechen – vom religiösen Vertrauen bis zu einer bescheidenen Skepsis. Es ist Zwischenzeit.

ANMERKUNGEN

¹ P. Kondylis, Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform (Weinheim 1991) 292.

² E. Nolde, Geschichtsdenken im 20. Jh. Von Max Weber bis Hans Jonas (Berlin 1991) 23.

³ H. While, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jh. (Frankfurt 1991) 554 f.

⁴ A. Keller, Geschichtslosigkeit?, in dieser Zschr. 210 (1992) 73 f.

⁵ A. Glucksmann, Am Ende des Tunnels (1991) 13. ⁶ Ebd. 242.

⁷ LThK, Bd. 9, 940 (J. Vincke). ⁸ Glucksmann, a. a. O. 246. ⁹ Ebd. 237.

¹⁰ In: Reflexionen finsterer Zeit, hrsg. v. O. Hofius (Tübingen 1984) 81, 85.

¹¹ H. Jonas, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie (Göttingen 1973) 328.