

>> BASISARTIKEL

Geschichte als Ort der Gottesbegegnung

Fundamentaltheologische Erwägungen über den heiklen Versuch, Geschichte als Heilsgeschichte zu erzählen

Joachim Negel, Marburg

Es ist das Vorrecht der Theologie und der Philosophie, Fragen zu stellen, die sich empirisch nicht beantworten lassen. Von dieser Art sind diejenigen Fragen, die erste und letzte Dinge betreffen; sie behalten gerade deshalb ihre Bedeutung, weil keine Antwort sie zum Schweigen bringt. Es gäbe gar kein Fragen nach dem Sinn der Geschichte, wenn dieser in den geschichtlichen Ereignissen schon selbst offensichtlich wäre. [...] Dass wir aber überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenskönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen.¹

Diese Worte, mit denen der von den Nationalsozialisten aus Deutschland vertriebene Philosoph Karl Löwith sein 1949 erschienenes Buch „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ eröffnete, könnten auch über dem Thema stehen, das im laufenden Kalenderjahr 2013 die Religionslehrerfortbildung im Erzbistum Köln beschäftigen wird: »Geschichte als Ort der Gottesbegegnung«. Das Thema verschlägt einem in der Tat den Atem. Denn hier steht nicht nur die theologische Behauptung zur Debatte, dass jenen Irrungen und Wirrungen, die wir (mit einem Begriff des 18. Jahrhunderts) „Weltgeschichte“ nennen, ein providentieller Plan zugrunde liege; zur Debatte steht auch, dass selbst jenem Konglomerat aus kosmischen Zufällen und naturgesetzlichen Abläufen, das wir (mit einem Begriff des 19. Jahrhunderts) als „Naturgeschichte“ oder „Evolution“ bezeichnen, noch ein teleologischer Sinn innewohne. Das aber bedeutet: dem Jahresthema »Geschichte als Ort der Gottesbegeg-

nung« liegt die Behauptung zugrunde, dass Naturgeschichte, Weltgeschichte und Heilsgeschichte „zwar nicht formell identisch, [wohl] aber material koextensiv“² sind – eine These, die viele Fragen aufwirft. Der Reihe nach lauten sie folgendermaßen: (1.) Was genau hat man zu verstehen unter dem Konzept »Geschichte als Ort der Gottesbegegnung« und welche Gründe religions-, kultur- und geistesgeschichtlicher Art lassen sich im Blick auf die Genese einer solchen Weltansicht namhaft machen? – (2.) Warum hat die Rede von der biblischen Offenbarung als einem heilsgeschichtlichen Vorgang über lange Zeit solche Faszination ausüben können und warum ist diese Faszination heute in weiten Teilen verblaßt? – (3.) Und schließlich: Welche Einsichten ließen sich einem Konzept »Geschichte als Ort der Gottesbegegnung« nach dem Verblässen aller Erwartungen, die mit ihm einmal verbunden waren, weiterhin oder vielleicht sogar neu entnehmen? Schwierige Fragen. Schauen wir genauer her.

1. DAS BIBLISCHE KONZEPT „HEILSGESCHICHTE“ IM RELIGIONS-, KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTLICHEN VERGLEICH

Vergleicht man das Selbstverständnis Israels, wie es sich in der religionsgeschichtlichen Schwellenphase des Babylonischen Exils (586-538 v. Chr.) herausgebildet hat, mit dem der griechischen, ägyptischen und vorderorientalischen Religionen, so fällt das geschichtliche Moment seiner Gottesbeziehung auf. In den Schriften des Alten und später des Neuen Testaments geht es nicht primär um allgemeine Wahrheiten, um Anweisungen, wie die ethischen und sozialen Verhältnisse unter den Menschen sowie das kultische Verhalten zur Gottheit zu gestalten seien – all diese Themen finden sich dort auch, stehen aber nicht im Zentrum. Vielmehr was man als das Unterscheidungsmerkmal gegenüber den grie-

chischen, ägyptischen und vorderorientalischen Religionen und insofern als das *proprium biblicum* bezeichnen könnte, sind geschichtliche Ereignisse, in denen sich Gottes Handeln als ein Heilshandeln offenbart: Der Lockruf an Abraham, seine Heimat Ur in Chaldäa zu verlassen, um in das fruchtbare Kanaan hinaufzuziehen (*Gen 12, 1-9*); Gottes Erbarmen mit den unterdrückten Israeliten (*Ex 2, 24f.; 3, 1-15.16f.*) und sein Entschluß, sie aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ und der „Knechtschaft Pharaos“ zu befreien (*Ex 15, 1-21*); der Bundesschluß am Sinai (*Ex 20, 1-21/Dt 5, 6-22*); die unter dem Befehl Jahwes vollzogene Eroberung des Gelobten Landes (*Jos 1-12; Ri 1, 1-36*); Jahwes Bund mit David und Salomo (*1Sam 16, 1-13; 2Sam 2 – 1Kön 11*); sein Zorn über die treulosen Könige des Nord- und Südreiches und die deswegen von ihm zugelassene, wenn nicht gar betriebene Eroberung Samarias durch die Assyrer im Jahre 722 v. Chr. (*vgl. 2Kön 17*) und Jerusalems durch die Babylonier im Jahre 586 v. Chr. (*vgl. 2Kön 25/Jer 52*); seine Erwählung des Perserkönigs Kyrus zu seinem Werkzeug, um das im Exil geläuterte Israel heimzuführen nach Zion (*vgl. Jes 44, 24 – 48, 22*) ... In all diesen und vielen weiteren Ereignissen sehen die Verfasser der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerke, der Psalmbücher (*vgl. etwa Ps 124; 126; 132; 135*) sowie die großen Propheten Jeremia, Jesaja und Ezechiel die Hand jenes Gottes am Werk, der als Schöpfer von Himmel und Erde (*Gen 1, 1 – 2, 4a*) nicht nur von einem bestimmten Zeitpunkt an Israel in ein exklusives Schutz- und Treueverhältnis aufgenommen hat, sondern der sich darin als der Herr aller Völker und insofern als der Herr der Geschichte insgesamt erweist.

In diesem Glauben an den die Geschieke Israels machtvoll lenkenden Gott wurzelt auch die Verkündigung Jesu. Der in Jesu Heroldsruf »Nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes«

*„Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen,
überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem;
es versetzt uns in ein Vakuum,
das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen.“*

Karl Löwith

(Mk 1, 15 par) zum Austrag kommende Terminus „*malkut adonai*“ (griech. „*basileia tou theou*“) bezeichnet nicht irgendwelche kultisch ausgegrenzte Bezirke oder frömmigkeitspraktische Erreichbarkeiten (vgl. Mk 10, 19f par), sondern Jahwes Königsherrschaft („*malkut adonai*“) ist ein „*nomen actionis*“³, zielt also auf ein konkretes Handeln: Dass Gott seinen Willen durchsetzen und seine Herrschaft über die ganze Welt jetzt aufrichten werde. Als heilsgeschichtlicher Terminus erweist sich der Begriff dadurch, dass zwar der Gedanke an das Gericht zum Vollinhalt der Gottesherrschaft gehört, dies vor allem aber als Anbruch und Durchbruch des vollendeten Heils begriffen wird: „*Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt*“ (Lk 7, 22f par [Jes 26, 19; 29, 18; 35, 5f.; 61, 1]) in Verbindung mit Lk 2, 34 (vgl. Jes 11; 26, 9): „*Dieser ist dazu bestimmt, dass in Israel viele durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden, und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird.*“ Man sieht, wie das geschichtliche Moment in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Gottesherrschaft nicht als transzendente, sondern als hier und jetzt sich ereignende Wirklichkeit verstanden wird, die in Jesu realsymbolischem Vorweggriff auf das von ihm Verkündete schon jetzt ihren Anfang nimmt (vgl. Lk 11, 20; 10, 18; 7, 18-23 par; 4, 16-22), mag sie auch ihre volle Realisierung erst im katastrophalen Einbruch der Fülle Gottes finden, der aber – so die Überzeugung des vorösterlichen Jesus (vgl. Mt 24, 34; Lk 12, 54ff.; 17, 22-37) wie auch der nachösterlichen Kirche (vgl. 1Thess 4, 15-17; 5, 1-11) – unmittelbar bevorsteht.

Man erkennt an diesen Beispielen auf Anhieb die im Vergleich zu den

umliegenden Völkern ganz anders gearbete Geschichtsvorstellung Israels. Die Griechen etwa waren von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen; das kosmische Gesetz des Werdens und Vergehens war ihnen deshalb auch das Vorbild ihres Geschichtsverständnisses: Alles bewegt sich in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen⁴, weshalb die Idee der weltgeschichtlichen Bedeutung eines einzelnen Ereignisses bei den Griechen nur in begrenztem Maße aufkommen konnte.⁵ Geschichtsschreibung, weil sie sich dem Kontingenz-Zufälligen widmet, wird bei den Griechen deshalb auch im Vergleich zu Dichtung und Philosophie, die sich dem Charakteristischen bzw. Immerso-Seienden zuwenden, als weniger bedeutsam erachtet.⁶ – Wiederum die kosmotheistisch geprägten Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens beruhen auf der „Konsubstantialität der verschiedenen Existenzsphären [...] Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft“: Die Rhythmen von Nilflut und Trockenzeit, Vollmond und Neumond, Aussaat und Ernte spiegeln sich wider in den entsprechenden Festzeiten und Liturgien, in welchen die politische Herrschaft ihre Konsistenz entfaltet, weshalb sich Geschichte „im ‚Kosmion‘ des Staates“ als Spiegelbild „einer nach dem Modell des Kosmos geformten Herrschaftsordnung“⁷ ereignet. Hier ist Geschichtsschreibung kein nüchterner Vorgang wie bei den Griechen, sie dient vielmehr der theokratischen Verherrlichung des Königs, der Stellvertreter der Gottheit auf Erden ist.

Dagegen verstehen in deutlichem Widerspruch zu solchen Vorstellungen das im Babylonischen Exil sich formierende Frühjudentum (*DtrG*; *1/2 Chr*; *Esr/Neh*), die nationalmessianischen Makabäer der Seleukiden- und Hasmoneerzeit (*1-3 Makk*), die apokalyptisch orientierten Gruppen, denen wir die Qumran-Schriften verdanken, sowie

die frühen Christen Geschichte als Heilsgeschichte. Wo nach einem Sinn und Ziel (*télos*) der Geschichte gefragt wird, stellt sich auch die Frage nach dem Ursprung von allem (*arché*), und so ist es nur konsequent, wenn bei den genannten Gruppierungen Schöpfung und Erlösung, Proton und Eschaton die beiden Pole einer Geschichtskonzeption bilden, der die Vorstellung zugrunde liegt, dass Gott als der Herr der Welt auch Herr der Geschichte sei. Für eine solche Geschichtsauffassung „ist die Vergangenheit ein Versprechen der Zukunft. Folglich wird die Interpretation der Vergangenheit rückwärtsgewandte Prophetie; sie stellt die Vergangenheit dar als eine sinnvolle ‚Vorbereitung‘ der Zukunft.“ Dagegen waren die griechischen Philosophen und Historiker davon „überzeugt, dass was immer sich künftig ereignen wird, nach dem gleichen *logos* ablaufen und von gleicher Art sein wird wie vergangenes und gegenwärtiges Geschehen.“⁸ Deshalb wird in den griechischen und römischen, babylonischen und ägyptischen Mythologien und Genealogien „die Vergangenheit als immerwährender Ursprung vergegenwärtigt“⁹, während man auf jüdischer und christlicher Seite der Auffassung ist, dass die Geschichte einen letzten Sinn habe, der als Endzweck bzw. Endziel die tatsächlichen Geschehnisse zwar überschreitet, sie gleichwohl aber an ihm teilhaben lässt.

Welche Einsichten und welche Probleme stecken in einer solchen Geschichtsauffassung? Warum konnte sie zu bestimmten Zeiten (in der Spätantike bei Augustinus, im Mittelalter bei Joachim von Fiore, in der Neuzeit etwa bei Giambattista Vico) so überzeugend wirken, dass sie höchst eindrucksvolle menschliche Gestaltungskräfte freizusetzen vermochte? Und warum ist uns diese Art des Denkens (nach ihren säkularen Neuauflagen durch Hegel und Marx) so sehr abhanden gekommen?

Die Größe heilsgeschichtlichen Denkens liegt zweifelsohne in seiner Fähigkeit beschlossen, den Blick auf die Zukunft zu richten, in welcher erscheinen wird, was Gott verheißen hat und wovon ahnungsweise schon jetzt Zeichen, Umrisse und Spuren zu erkennen sind.

2. »GESCHICHTE ALS ORT DER GOTTESBEGEGNUNG« – GRÖSSE UND GRENZE EINES THEOLOGISCHEN KONZEPTS

Die Größe heilsgeschichtlichen Denkens liegt zweifelsohne in seiner Fähigkeit beschlossen, den Blick auf die Zukunft zu richten, in welcher erscheinen wird, was Gott verheißen hat und wovon ahnungsweise schon jetzt Zeichen, Umrisse und Spuren zu erkennen sind: *„Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker. [...] Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Ihr vom Haus Jakob, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn.“* (Jes 2, 2.4b-5) Solche Endzeitvisionen, die über die Erwartung eines friedfertigen Miteinanders hinausreichen in die Erwartung einer kosmischen Verwandlung allen Lebens (vgl. Ez 37 mit Jes 11, 1-10; 65, 25; 1Kor 15; Offb 21, 1-4; 21, 9 – 22, 5), haben das Zukunftsdenken Israels und in seinem Gefolge das Zukunftsdenken der Christenheit enorm beflügelt. Wer alles erwartet von der Zukunft, die angebrochen ist in Jesus Christus unserem Herrn, lebt im Hier und Heute anders als „jene, die keine Hoffnung haben“ (1Thess 4, 13) und deshalb ihr Dasein gemäß der traurigen Maxime fristen: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“ (1Kor 15, 32) Wer hingegen seine Hoffnung auf jenen Gott setzt, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17), setzt alles daran, diesem Gott und seinen ethischen Weisungen zu genügen, denn der Tag, an dem die Spreu vom Weizen getrennt wird, ist nahe. Daraus resultiert eine enorme sozial-ethische Schubkraft (vgl. Mt 25, 31-46) – und vermutlich ist diese zu einem gut Teil mitverantwortlich gewesen, dass das junge Christentum sich in so erstaunlich kur-

zer Zeit in der römischen Oikoumene hat durchsetzen können.¹⁰ Deshalb ist auch der immer wieder zu hörende Vorwurf grotesk, der christliche Glaube lenke den Blick traumverloren fort von der Erde und vertröste auf ein geschichtsloses Jenseits. Das genaue Gegenteil ist der Fall: Es gibt wohl keine religiöse Kultur, die (bei allen Ambivalenzen, die menschliches Tun und Denken immer an sich trägt) den Blick des Menschen auf sich selbst im Sinne einer Freiheitsgeschichte so positiv verändert hätte als die christliche. Einschlägige sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen belegen dies zur Genüge.¹¹

Was aber, wenn der eschatologische Impetus verblaßt? Was, wenn die Wirklichkeit Gottes, die über Jahrhunderte das Ziel christlicher Hoffnung gewesen ist, an Erfahrungsdichte verliert? Nun, dann kommt es zu einer Verschiebung der Zukunftsinhalte, wie man sie sich dramatischer nicht vorstellen kann. Und eben hier beginnen nun die Probleme. So sehr nämlich gilt, dass „[d]ie ‚Entdeckung‘ der geschichtlichen Welt und der geschichtlichen Existenz, deren Sinn in der Zukunft liegt, nicht philosophischer Überlegung entspringt, sondern das Produkt einer hoffnungsvollen Erwartung [ist], die sich ursprünglich auf das Kommen des Reiches Gottes bezog“, so sehr gilt auch, dass wo „[d]ie christliche Zuversicht auf eine künftige Erfüllung dem modernen Geschichtsbewußtsein abhanden gekommen [ist], [...] zugleich aber die Sicht auf die Zukunft als solche herrschend“ bleibt, man jetzt eben auf „ein künftiges Reich des Menschen“ hofft.¹² Die hier nur knapp evozierten Zusammenhänge sind oft beschrieben worden¹³: Der neuzeitliche Fortschrittsglaube, in welchem sich Zukunftsoptimismus mit einem technokratischen Machbarkeitsdenken paart, ist ein genuines Kind jüdisch-christlicher Eschatologie, nun aber in säkularem Gewande. Der so verblüffende wie verstörende

Erfolg, den die westliche Kultur mit ihrer Technologie und Ökonomie seit etwa 200 Jahren weltweit verzeichnet, spricht hier Bände. Dass die Theologie bei dieser Entwicklung nicht abseits stehen wollte, ist verständlich, aber prekär: Mit gebührender Verspätung (und nicht selten in Unkenntnis ihrer eigenen reichen Tradition) hat sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begonnen, sich die revolutionäre Veränderung der Welt als theologisches Desiderat auf die Fahnen zu schreiben¹⁴ – ironischerweise zu einer Zeit, da man auf seiten der Philosophie längst begonnen hatte, die Fragwürdigkeit dieser Entwicklung einzusehen.¹⁵ Auf so manchen fortschrittsbegeisterten Theologen der 1960er und 70er Jahre dürfte denn auch die Persiflage anwendbar sein, die der Gießener Philosoph Odo Marquard der berühmten Elften These von Karl Marx über Feuerbach hat ange-deihen lassen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, sie zu verschonen.“¹⁶

Aber noch zwei weitere Probleme, mit denen uns das Thema »Geschichte als Ort der Gottesbegegnung« konfrontiert, sind zu erwähnen. Da ist zum einen die historische Fragestellung, wie sie durch die kritische Exegese höchst bedrängend geworden ist. Wo das historische Fundament, das der biblischen Offenbarung geschichtliche Bestimmtheit verleiht, zu bröckeln beginnt, da wird auch ihre existentielle Verbindlichkeit fragwürdig. Kein Religionslehrer, der hiervon nicht ein schmerzliches Lied zu singen wüßte! Sind Adam und Eva typologische oder historische Gestalten? Wann genau sollen die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, wann Josef und seine Brüder denn gelebt haben? Wie soll man sich den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer vorstellen? Als historische Tatsache oder nicht doch eher als ein „heilsgeschichtliches“ Bild im Sinne der Kirchenväter? Was aber wäre ein heilsgeschichtliches Bild anderes als eine „sym-

Was aber, wenn der eschatologische Impetus verblasst?

Was, wenn die Wirklichkeit Gottes, die über Jahrhunderte das Ziel christlicher Hoffnung gewesen ist, an Erfahrungsdichte verliert?

bolische“ Erzählung?!¹⁷ Und wie verhält es sich mit der Eroberung des Gelobten Landes unter Josua? Wie kann sie stattgefunden haben, wenn Jericho, wie die archäologischen Funde eindrucksvoll belegen, doch seit langem zerstört war, als Josua die Stadt biblischem Zeugnis zufolge (angeblich) eroberte?¹⁸ Dieselben Fragen wiederholen sich im Blick auf das Neue Testament: Höchst fraglich, ob Jesus ein Davidssproß war und in Bethlehem geboren wurde.¹⁹ Fraglich auch, ob er sich selber je als „Gottessohn“ begriffen hat, gekommen, die Welt zu erlösen.²⁰ Fraglich die meisten seiner Wunder²¹; fraglich, ob er mit seinen Jüngern ein Abschiedsmahl gefeiert hat, in welchem er seinen bevorstehenden Tod als Sühnetod für die Welt deutete.²² Fraglich schließlich, was man unter historischen Auspizien von einem Ereignis halten soll, das biblischem Selbstverständnis zufolge einen durch und durch geschichtlichen Charakter hat und doch alles Geschichtliche transzendiert: die Auferstehung am Ostermorgen.²³ Von der Geschichtlichkeit der Ereignisse, welche die biblischen Texte überliefern, bleibt im Säurebad der historischen Kritik nicht allzuviel übrig, auch wenn die Exegese allen Scharfsinn daran wendet, trotz fraglicher Historizität die *theologische Bedeutsamkeit* dieser Ereignisse herauszustellen. Jedoch, so Joseph Ratzinger: „Was nur noch durch Interpretation bestehen kann, hat in Wirklichkeit aufgehört zu bestehen. Der menschliche Geist wendet sich mit Recht der Wahrheit selbst zu und nicht dem, was mit der Methode der Interpretation auf Umwegen als mit der Wahrheit noch vereinbar erklärt werden kann, jedoch selbst keine Wahrheit mehr hat.“²⁴ Man sieht hieran, dass in einer Kultur wie der unsrigen, deren Bewußtsein durch eine fortschreitende Historisierung allen Wissens und Empfindens geprägt ist²⁵, das Konzept einer modernen Theologie, die Offenbarung als „Heilsgeschichte“ zu denken versucht, einerseits in gewisser

Weise als Anachronismus, andererseits fast schon wieder als eine Art Atavismus erscheinen muß.²⁶

Das zweite Problem, vor das uns das Thema »*Geschichte als Ort der Gottesbegegnung*« führt, ist aber vielleicht noch dringlicher: Wenn Gott wirklich der Herr der Geschichte ist, dann stellt sich die schwerwiegende Frage, wie mit der Tatsache umzugehen sei, dass die menschliche Geschichte nicht nur Heils-, sondern mindestens ebenso Unheilsgeschichte ist. Der von den Nationalsozialisten kaltgestellte Schriftsteller Theodor Haecker (1879-1945) hat dieses Problem seinerzeit folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »*Frage eines Geärgerten: Läßt Gott Hitler seinen oder Seinen Willen tun?*«²⁷ Spätestens mit dieser theodizee-orientierten bzw. -fixierten Frage wird die Aporie, in die uns das Thema »*Geschichte als Ort der Gottesbegegnung*« einweist, unhintergebar. Wie soll man mit ihr umgehen? Ob uns eine vorsichtigere, weniger vollmundige, dafür aber phänomennähere Sicht auf unsere Fragestellung hier weiterhelfen kann? Wie aber könnte eine solche aussehen?

3. »GESCHICHTE ALS ORT DER GOTTESBEGEGNUNG« – BIOGRAPHIETHEOLOGISCH GELESEN

Wenn das Konzept einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, wie es seit den 1960er Jahren en vogue ist, aus Gründen wie den genannten nicht mehr recht überzeugen kann, dann ist zu fragen, ob nicht vielleicht anstelle von »*Geschichte als Ort der Gottesbegegnung*« besser von der menschlichen »*Lebenszeit als einem Raum der Gottesbegegnung*« gesprochen werden sollte. Damit plädiere ich (in der Nachfolge anderer²⁸) für einen behutsamen Perspektivwechsel fort von einem steil heilsgeschichtlichen Ansatz hin zu einer eher biographietheologischen Akzentuierung christlichen Redens von Gott. Das geschichtliche Moment (und damit die Einsichten biblischen Denkens) bleiben bei einem solchen Pers-

pektivwechsel gewahrt, werden aber neu justiert. Im Wort „Biographie“ steckt ja das Wort „Geschichte“ schon drin, nämlich im Sinne von „Lebensgeschichte“. Ob sich von hier aus nicht womöglich etwas von den Erwartungen retten läßt, die die Rede von Gottes Handeln an und mit den Menschen als einer „Heilsgeschichte“ einmal wecken konnte? Wie könnte eine solche biographietheologische Annäherung an unser Thema aussehen?

Nun, zunächst hätte man sich zu vergegenwärtigen, dass Christ zu sein bedeutet, begriffen zu haben, dass man sich nicht selbst verdankt. Vielmehr empfangen mich „als Wort an mich selbst“, finde mich vor „als mir zugehört, zugetraut, zugemutet“ – m.a.W.: Ich erfahre mich als „Re-flex eines Logos, eines Ursprungs, einer lichtenden Vernunft“, so rätselhaft ich mir selber immer auch sein mag. In gewisser Weise bin ich „das einzige substantielle Wort, das Gott an mich gerichtet hat“, ich bin „sein fleischgewordener Wille“, mir aufgenötigt, aufgegeben und anvertraut²⁹, weshalb die lebenslange Aufgabe eines jeden Menschen darin besteht, sich selber entdecken und darin sich hinnehmen zu lernen als der, welcher er ist und vor allem sein kann.³⁰ „Das Faktum der Person“, sagt Romano Guardini, ist „zuinnerst Gabe“³¹, weshalb ein jeder Mensch zuallererst lernen muß, „sich zu empfangen“, ohne durch solchen Empfang doch einfach in der eigenen Autonomie beschnitten oder gar fremdbestimmt zu werden. Im Gegenteil: dass ich mich einer unvordenklichen Freigiebigkeit verdanke, einem „*bonum diffusivum sui*“, das als Gott anzusprechen völlig legitim ist – eben dies ermöglicht es mir, zu sein, der ich bin und zu werden, der ich sein kann, sein darf und sein soll.³²

Daraus resultiert nun aber ein Zweites: »*Lebenszeit als Raum der Gottesbegegnung*« zu verstehen, bedeutet auch, in jenen Widerfahrnissen, auf die man

Wo es einem Menschen gelingt, die Widerfahrnisse des Lebens zu verwinden in ein Gefügtes, da wird seine kleine Lebensgeschichte zu einem Spiegel jener großen Heilsgeschichte, von welcher die biblischen Schriften erzählen.

gerne verzichten würde, einen verborgenen Sinn zu entdecken. Und bestand nicht gerade darin die Größe Israels: ein so fürchterliches Widerfahrnis wie das der Zerstörung des Tempels und der Exilierung in fremdes Land als einen Fingerzeig Gottes deuten zu können, als Hineinverfügung in einen „Tun-Ergehen-Zusammenhang“, in den der Einzelne zwar womöglich unschuldig hineinverflochten ist, den als göttlich verfügt akzeptieren zu lernen aber bedeutet, nicht der Sinnlosigkeit von Natur und Geschichte das letzte Wort zuzuerkennen?³³ Und bestand nicht gerade darin auch und vor allem die Größe Jesu: der weltverwandeln Liebe jenes Gottes, den er als seinen „Vater“ erfuhr, auch dort noch zu vertrauen, wo es nach menschlichem Ermessen nichts mehr zu hoffen gibt und sich gerade darin als – gerettet zu erfahren? (Vgl. *Lk 22, 24ff.* mit *Hebr 5, 7*) Wo es einem Menschen gelingt, die Widerfahrnisse des Lebens zu verwinden in ein Gefügtes, da wird seine kleine Lebensgeschichte zu einem Spiegel jener großen Heilsgeschichte, von welcher die biblischen Schriften erzählen. (Man lese daraufhin nur einmal die Erzväter- und Josefsgeschichten, aber auch die großen biographischen Passagen beim Propheten Jeremia.) Deshalb gilt für das Thema »Lebenszeit als Raum der Gottesbegegnung«, was die österreichische Dichterin Marie von Ebner-Eschenbach einmal wie folgt formuliert hat: „Nicht was wir erleben, sondern wie wir empfinden, was wir erleben, macht unser Schicksal aus.“³⁴ An dem, was uns befällt, können wir nur selten etwas ändern. Jedoch an unseren Empfindungen gegenüber dem, was uns befällt, können wir arbeiten. Wo sich aber unser Selbst- und Weltempfinden dem, was uns widerfährt, in einer Weise anschmiegt, dass dieses nicht mehr einfach nur als sinnlos und zufällig erscheint, sondern als gefügt, da stellt sich mitunter jenes Wunder ein, dass auch, was uns befällt,

freundlicher wird. Wir entdecken, dass in allem Zufall mehr am Werk ist als ein dumpfes, gleichgültiges Geschick, dass uns vielmehr oft genau das zufällt, was fällig ist. Psychologie und Lebensweisheit scheinen diese Erfahrung gleichermaßen zu bestätigen.³⁵ Mir scheint, dass in diesen Zusammenhängen die kaum abzuschätzende Wahrheit jenes Themas beschlossen liegt, das dem christlichen wie postchristlichen Denken unserer Zeit so große Schwierigkeiten bereitet und das näher zu bedenken die schöne Aufgabe ist, die sich die Religionslehrerfortbildung des Erzbistums Köln für das laufende Kalenderjahr 2013 vorgenommen hat.³⁶

Natur ist eine konstante Größe. Aus der Überzeugung heraus, dass sich der Mensch als Gestalter der Geschichte in seiner anthropologischen Disposition grundsätzlich nicht ändert, zieht Thukydides die Schlußfolgerung, dass die Geschichte immer gleich oder ähnlich verläuft. [Thuk. Hist. I, 22.]“ (Holger SONN-ABEND: *Thukydides*, Hildesheim u.a. [2004] 50.)

- 1 Karl LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [1949/53]. In: *Sämtliche Schriften* Bd. 2, Stuttgart (1983) 7-239, hier 13f.
- 2 Karl RAHNER: *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 5, Einsiedeln-Zürich-Köln (1962) 115-135, hier 121.
- 3 Peter BLÄSER: Art. „*Heilsgeschichte I. Biblisch*“, in: *HthGb I*, 662-674, hier 665f.
- 4 *Erinnert sei an den berühmten Spruch des ANAXIMANDER: „Woraus die Dinge entstehen, dahin kehren sie auch zurück, denn sie zahlen einander Sühne für das Unrecht.“* (Vgl. Geoffrey S. KIRK/ John E. RAVEN/Malcolm SCHOFIELD: *Die vorsokratischen Philosophen*. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart-Weimar [1994] 116ff.)
- 5 So sehr etwa Thukydides, der Vater der griechischen Geschichtsschreibung, davon überzeugt ist, dass der Peloponnesische Krieg (431-404 v.Chr.) „denkwürdiger [sei] als alle früheren [Kriege]“ und es deshalb angemessen sei, ihn in seinen Gründen, Anlässen und Verläufen en détail darzustellen (Thuk. Hist. I, 1; I, 21), so liegt der eigentliche Nutzen einer solchen Darstellung seiner Ansicht nach doch allein darin, „die Zukunft [zu] erschließ[en], denn – das ist das zentrale Credo des Thukydides – die menschliche

- 6 Vgl. ARISTOTELES: *Poet.* 9 (1451a-1451b).
- 7 Alle Zitate Eric VOEGELIN: *Ordnung und Geschichte* (hrsgg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz), Bd. I: *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten* (hrsgg. von Jan Assmann), München (2002) 19f.
- 8 Vgl. oben Anm. 4 und 5.
- 9 Alle Zitate Karl LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Anm. 1) 16.
- 10 Vgl. zu dieser These Christoph MARKSCHIES: *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und systematischer Theologie*, Leipzig (2004); Paul VEYNE: *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München (2008).
- 11 Vgl. das reiche Belegmaterial bei Arnold ANGENDT: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster (2007), bes. 159-183, 190-230; Zur Frage speziell des Sozialstatus von Kranken und Behinderten in der christlichen Hochkultur vgl. Heinrich SCHIPPERGES: *Die Kranken im Mittelalter*, München (1990).
- 12 Alle Zitate Karl LÖWITZ: *Vom Sinn der Geschichte* [1961]. In: *Sämtliche Schriften* Bd. 2 (Anm. 1) 377-391, hier 382.
- 13 Vgl. Karl LÖWITZ: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg (21978).
- 14 *Erinnert sei nur an zwei seinerzeit so heißungsvoll klingende Titel wie Jürgen MOLTANN: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* [1964], München (11980) und Johann Baptist METZ: *Zur Theologie der Welt*, Mainz u.a. (1968).
- 15 *Erinnert sei vor allem an Max HORKHEIMER (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* [1946], Frankfurt/M. [1985]) und an das von ihm mit Theodor W. ADORNO ver-

- faßte Buch *Dialektik der Aufklärung* [1947], in: Max HORKHEIMER: *Gesammelte Schriften* Bd. 5 (Hg. Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt/M. (1987) 11-290.
- 16 Odo MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Aufsätze (stw 394), Frankfurt/M. (1982) 13.
- 17 Zum typologischen Denken der Väter und den hermeneutischen Fragen, die es aufwirft, vgl. Hugo RAHNER: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg (1964); Henri DE LUBAC: *Typologie, Allegorie, Geistlicher Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Einsiedeln (²2007).
- 18 Vgl. den Bestseller der beiden Archäologen Israel FINKELSTEIN und Neil A. SILBERMAN: *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München (³⁻⁵2003). Bemerkenswert, dass zwei Generationen zuvor mit demselben wissenschaftlichen Aufwand und unter Mobilisierung derselben Medienhype (Millionenaufgabe und Übersetzung in mehr als 20 Sprachen) das genaue Gegenteil bewiesen werden konnte: Werner KELLER: *Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Gütersloh (1955).
- 19 So etwa François BOVON: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1 bis 9,50)* (EKK 3/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn (1989) 116f; vgl. auch 64-72.
- 20 So etwa Rudolf BULTMANN: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (SHAW.PH 1960/3), Heidelberg (1960) 12. Ähnlich auch Hans KESSLER: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf (²1971) 235.
- 21 Vgl. Walter KASPER: *Jesus der Christus*, Mainz (⁸1984) 104-116.
- 22 So etwa Anton VÖGTLE: *Todesankündigungen und Todesverkündigungen*, in: Karl Kertelge (Hg.): *Der Tod Jesu. Deutungen in Neuen Testament* (QD 74), Freiburg/Br. (1976) 51-113. Dagegen die wichtigen Stimmen von Joachim GNILKA (*Wie urteilte Jesus über seinen Tod?*, in: ebd. 13-50) und Heinz SCHÜRMANN (*Jesus ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg/Br. [1975] 7-96).
- 23 Erinnert sei hier nur an die Auseinandersetzung um die bekannten Thesen von Gerd Lüdemann. Dazu Hans KESSLER: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Neuauflage mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg (1995) 419-442.
- 24 Joseph RATZINGER: *Einführung in das Christentum*, München (¹¹1968) 107. – Ähnlich Burkhard MÜLLER: „Die Theologie dachte mit der historisch-kritischen Methode ein Loch zu stopfen, aber was sie statt dessen tat, war, eine Laufmasche in den Text zu reißen, die ihn nun bei jeder gewollten oder ungewollten Bewegung ein Stück weiter auftrennt; es gibt da kein Halten mehr.“ (*Schlußstrich. Kritik des Christentums*, Lüneburg [²2004] 53.)
- 25 Vgl. Ernst TROELTSCH: *Über historische und dogmatische Methode* [1898], in: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. I, Tübingen (1913) 729-753; Walter SCHULZ: *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart (⁶1993) 470-627.
- 26 Ich denke hier insbesondere an das mit bewundernswürdigem Aufwand betriebene Projekt MYSTERIUM SALUTIS, das in den 1930er Jahren von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar im Blick auf eine Überwindung steriler Neuscholastik und „Denzinger-Theologie“ skizziert und zwischen 1965 und 1976 als „Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik“ in fünf dickleibigen Bänden zu insgesamt mehr als 5000 Seiten unter der Leitung von Magnus Löhrer und Johannes Feiner von einem Autorenteam realisiert wurde, in das praktisch alle deutschsprachigen katholischen Theologen von Rang und Namen involviert waren.
- 27 Theodor HAECKER: *Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, Frankfurt/M. (1975) 62.
- 28 Vgl. etwa James W. MAC CLENDON: *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Nashville Tenn.: Abingdon (1974); Michael WEINRICH: *Theologie und Biographie. Zum Verhältnis von Lehre und Leben*, Wuppertal (1998); Johann Baptist METZ: *Theologie als Biographie*, in: Ders.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz (⁵1992) 211-219; Andreas WOLLBOLD: *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*, Würzburg (1994) 7-74; Klaus MÜLLER: *Über-Setzen. Biographische Theologie als Grundform der Verkündigung*, in: PrKat 136 (1997) 638-649.
- 29 Alle Zitate Elmar SALMANN: *Geistlicher Fortschritt? Phänomenologisch-sapiientiale Erwägungen*, in: Ders.: *Geistesgegenwart. Figuren und Formen des Lebens*, St. Ottilien (2010) 55-83, hier 71.
- 30 Vgl. Romano GUARDINI: *Gläubiges Dasein/ Die Annahme seiner selbst*, (hrsgg. von Franz Henrich), Mainz/Paderborn (⁶1993) passim, bes. 12ff.; DERS.: *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, (hrsgg. von Franz Henrich), Mainz/ Paderborn (⁷1994) 200f.
- 31 Romano GUARDINI: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, (hrsgg. von Franz Henrich), Mainz/ Paderborn (⁶1988) 161.
- 32 Vgl. ebd. 121.
- 33 Vgl. hierzu aus jüdischer Perspektive den höchst beeindruckenden, in vielen Auflagen erschienenen Lebensbericht von Viktor E. FRANKL: *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München (¹⁹2000), sowie das nicht minder beeindruckende Gespräch zwischen Viktor E. FRANKL und Pinchas LAPIDE: *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*, Gütersloh (2005).
- 34 Marie VON EBNER-ESCHENBACH: *Aphorismen*, in: *Meistererzählungen*, hrsgg. von Albert Bettex, Zürich: Manesse (o.J.) 404.
- 35 Vgl. Viktor E. FRANKL: *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten*, Weinheim/Basel (1998); DERS.: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Erweiterte Neuauflage München (1991).
- 36 Die Zusammenhänge, die hier nur angedeutet werden können, finden sich näher entfaltet in dem klugen Buch von Klaus FISCHER: *Schicksal in Theologie und Philosophie*, Darmstadt (2008), bes. 218-342. Vgl. zum Ganzen auch das außerordentlich erhellende Schlußkapitel in der schon zitierten Studie von Karl LÖWITZ: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Anm. 1) 196-222.

PD Dr. Joachim Negel, Akademischer Rat, ist seit 2009 als Dozent für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie am Kath.-Theol. Seminar an der Philipps-Universität Marburg tätig.