

Gunther Wenz (Hg.)

Theologie der Religionsgeschichte

Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf



Pannenberg-Studien

Band 8

V&R



Pannenberg-Studien

Band 8

Herausgegeben von Gunther Wenz

Gunther Wenz (Hg.)

Theologie der Religionsgeschichte

Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2367-4369

ISBN 978-3-647-57324-3

Inhalt

Gunther Wenz

Vorwort..... 7

Jörg Dierken

Heilsgeschichte, Religionsgeschichte und Offenbarungsgeschichte.
Probleme und Perspektiven christlichen Geschichtsdenkens 17

Joachim Ringleben

Gibt es eine Logik der Religion? Rohgedanken zu einer Theologie
der Religionsgeschichte (im Anschluss an den gleichnamigen
Vortrag von Wolfhart Pannenberg) 35

Thomas Oehl

Thesen gegen Feuerbach. Systematische Überlegungen zu
Pannenburgs Auffassung der Religionsgeschichte als
Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses 53

Manuel Zelger

Gott oder Religion. Ein Vorschlag zur Überwindung des Streits
über den Gegenstand theologischer Theoriebildung in kritischer
Auseinandersetzung mit Pannenburgs Theologie der Religionsgeschichte..... 85

Friedemann vom Dahl

Einwanderung ins Profane. Religionsgeschichte als Prozess auf dem
Weg zu vernünftiger Freiheit bei Jürgen Habermas und Wolfhart
Pannenberg..... 123

Paul Schroffner

Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis. Zur Bedeutung der
Religionen als Wege der Gotteserkenntnis bei Wolfhart
Pannenberg und Karl Rahner 151

Josef Schmidt

Die Christologie als konstitutive Erfüllung der Religions- und
Weltgeschichte. Ein Mitdenken mit Wolfhart Pannenberg 187

Michael Murrmann-Kahl

Die Bedeutung der Religionskritik bei Wolfhart Pannenberg und
Falk Wagner. Eine Spurensuche 197

Malte Dominik Krüger

Die klassische Metaphysik der Griechen bei Wolfhart Pannenberg.
Beobachtungen ausgehend von seiner Theologie der Religionsgeschichte 215

Felix Körner

Der Islam in der Religionstheologie Wolfhart Pannenburgs 243

Gunther Wenz

Erhebung zum Erhabenen. Die israelitisch-jüdische Religion bei
Hegel, Vatke und im Pannenbergkreis 267

Autorenverzeichnis 389

Gunther Wenz

Vorwort

Wer beim Stichwort Berlepsch an eine Apfelsorte denkt, beweist botanische Bildung. Ihren Namen hat die den Goldrenetten zugehörige Frucht von Hans Hermann Freiherr von Berlepsch, einem ehemaligen Düsseldorfer Regierungspräsidenten und Spross eines niedersächsischen Adelsgeschlechts, zu dessen Stammsitz ab dem 14. Jahrhundert Schloss Berlepsch bei Witzenhausen an der Werra geworden war. Das Stammwappen derer von Berlepsch zieren fünf grüne Sittiche mit roten Halsbändern, mit welcher Feststellung die Verbindung von Botanik und Zoologie hergestellt und zugleich die Möglichkeit eröffnet ist, an Hans Sittich von Berlepsch zu erinnern, der als Kommandant auf der Wartburg amtierte, als Martin Luther dort nach dem Wormser Reichstag aus sicherheitspolitischen Gründen einquartiert war. Nebenbei zu gedenken ist fernerhin eines späteren Namensvetters des Burgamtmanns von Junker Jörg, Hans Sittich Graf von Berlepsch, der, wie man bei Wikipedia erfährt, A. D. 1980 auf dem ehrwürdigen Stammsitz der Seinen eine Begegnungsstätte von Baghwananhängern gegründet haben soll, womit neben botanischen und zoologischen auch noch religionsgeschichtliche Berlepschbezüge hergestellt wären.

Um die Religion und ihre geschichtlichen Erscheinungsgestalten ging es an Ort und Stelle im Übrigen schon von Einrichtung von Hans Sittichs Sannyasinzentrum, z. B. im Zusammenhang einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Tagung von Altorientalisten, Altphilologen, Althistorikern und Theologen, die vom 22. bis 24. Oktober 1962 auf Schloss Berlepsch stattfand. Thema war das Verhältnis der vorderorientalischen Religionsgeschichte zur historischen Theologie.¹ Wolfhart Pannenberg hielt damals einen programmatischen Vortrag, der in überarbeiteter Form unter dem Titel „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ im 1967 erschienenen ersten Band der „Grundfragen systematischer Theologie“ erstmals publiziert wurde.²

1 Informationen zu den Teilnehmern und zu einem Gruppenfoto, das Mitglieder des Pannenbergkreises auf der Berlepsch'scher Schlossstreppe zeigt, finden sich in: G. Wenz, Pannenberg's Kreis. Genese und erste Kritik eines theologischen Programms, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte. Implikationen und Konsequenzen eines theologischen Programms, Göttingen 2018 (Pannenberg-Studien Bd. 4), 17–57, hier: 22f.

2 W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen³ 1979, 252–295. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf; zum Anlass des Artikels vgl. 252 Anm. 1.

Die Leitthese des Textes lautet: „Die Endgültigkeit der christlichen Offenbarung kann nicht als supranaturale Voraussetzung einleuchten, sondern nur dann, wenn sie sich im Rahmen eines unbefangenen Verständnisses des Gesamtprozesses der allgemeinen Religionsgeschichte ergibt.“ (255) Die Supranaturalismuskritik richtete sich v.a. gegen die damals herrschende „Dialektische Theologie“ bzw. „Theologie des Wortes Gottes“. „Je länger die Theologie“, so Pannenberg, „auf einem kerygmatischen Ansatz, der keine Befragung des Kerygmas selbst auf seine Wahrheit mehr erlaubt, beharrt, je länger sie sich den drängenden Fragen an das Christentum als Religion unter Religionen... verweigert, desto größer muß die Verwüstung sein, die sie beim Erwachen aus ihren kerygmatischen Träumen vorfinden wird.“ (253) Eine Position, „die den Feuerbachschen Illusionismus zu Hilfe ruft, um sich die Konkurrenz der anderen Religionen vom Halse zu schaffen, für die christliche aber – gegen die Feuerbachs Kritik sich hauptsächlich richtete – einen nichtreligiösen Status postuliert“ (ebd., Anm. 5), sei unhaltbar und könne nicht überzeugen. Konstruktiv folgert Pannenberg aus seiner Kritik der zeitgenössischen Theologie die Notwendigkeit einer Theologie der Religionsgeschichte, „die ihre christliche Perspektive nicht verleugnet, aber ihre christlichen Voraussetzungen auch nicht als Argumente verwendet, sondern sich auf phänomenale Sachverhalte beruft“ (256).

Eine Theologie der Religionsgeschichte hat sich nach Pannenberg an phänomenalen Sachverhalten zu orientieren statt supranaturale Prämissen zu ihren unbefragten Voraussetzungen zu erklären. Es bestehe guter Grund zu der Annahme, dass eine phänomenale Analyse und „eine Untersuchung der Funktion des Christentums im historischen Prozeß der Religionsgeschichte auch ohne supranaturale Voraussetzungen geeignet ist, die Eigentümlichkeit des Christentums im Kreise der übrigen Religionen zu erhellen“ (256f.). Methodisch gelte, dass Phänomenanalyse und geschichtliche Untersuchung nicht zu trennen seien. Wer in Bezug auf Religion und Religionen phänomenale Sachverhalte zu erheben sich anschicke, der dürfe „die Dimension des geschichtlichen Werdens und Wandels“ (257) nicht ausblenden und sich auch nicht auf bloße Strukturvergleiche nach Muster der Analogie beschränken.

Der Kampf gegen die Allmacht der Analogie im Wissenschaftsbetrieb durchzieht Pannenburgs Gesamtwerk von Anfang an. Dass ein Analogieschluss nur möglich sei unter der Voraussetzung eines univoken *logos analogans*, war eine der Grundeinsichten bereits seiner Habilitationsschrift.³ Es sei ein Irrtum zu meinen, die Analogie bilde die Mitte zwischen Univokation und Äquivokation und bringe Identität und Differenz zu einem stimmigen Ausgleich. In Wahrheit laufe sie auf eine

3 Vgl. im Einzelnen G. Wenz, *Vorschein des Künftigen*. Wolfhart Pannenburgs akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie, in: ders. (Hg.), *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenburgs*, Göttingen 2017 (Pannenberg-Studien Bd. 3), 13–47, bes. 29ff.

Unterbestimmung des Differenzmoments und auf eine tendenzielle Gleichschaltung von Andersheit zugunsten eines strukturell Immergleichen hinaus. Verhindert werden könne diese in der „analogen“ Methodik angelegte Entwicklung nur durch eine konsequente historische Betrachtung, die dem Konkreten in seiner unvergleichlichen Singularität Rechnung trage und sich nicht ihrerseits der Herrschaft der Analogie unterwerfe.

Nachweise analoger Strukturen bleiben für den Religionsvergleich und für die vergleichende Religionsgeschichte nach Pannenberg von Bedeutung, solange sie sich nicht gegen den historischen Prozess und die durch ihn bewirkten Verwandlungen immunisierten. Dies gelte auch in Bezug auf die These, wonach Religion ein anthropologisches Universale sei und zur Natur des Menschen gehöre. Pannenberg vertritt diese Annahme, aber unter einem entscheidenden Vorbehalt: „Alle Anthropologie, die sich der Geschichtlichkeit des Menschen in ihrem radikalen Sinn stellt, muß zuletzt ausmünden in die Interpretation der konkreten Geschichte menschlicher Individuen im Zusammenhang ihrer Gemeinschaften, samt deren Traditionen, Lebensformen und Erfahrungen, und im Ganzen der Menschheitsgeschichte. Denn erst historische Darstellung kommt dem konkreten Lebensvollzug des Menschen so nahe wie überhaupt möglich. Ihr gegenüber bleibt alle allgemeine Anthropologie, sei sie nun biologisch, psychologisch oder soziologisch orientiert, eine vorläufige Abstraktion, die zwar als erste Näherung für ein Verstehen menschlichen Verhaltens unumgänglich ist, die jedoch nur vorbereitenden Charakter haben kann und zum Moment einer Geschichtsdarstellung werden muß, wenn die Wissenschaft vom Menschen den konkreten Vollzug menschlichen Daseins erreichen will. Daher ist Geschichtsschreibung zur Vollendung der anthropologischen Aufgabe, soweit sie überhaupt menschenmöglich ist, berufen. Und so muß auch die mit den Methoden der Phänomenologie auszuarbeitende Anthropologie der Religion durch die Darstellung und Interpretation der Religionsgeschichte vollendet werden.“ (262)⁴

Wie die Religionsgeschichte darzustellen und zu interpretieren sei, damit die Anthropologie der Religion sich in ihr vollende und eine theologisch relevante Einsicht erschlossen werde, ist im Berlepsch'schen Vortrag vom Herbst 1962 in Grundzügen skizziert. Entscheidend sind die Fragen nach der Einheit der Religionsgeschichte und ihrer Entwicklung, nach der Bemessungsgrundlage möglichen Fortschritts sowie nach dem Ziel, auf welches der religionsgeschichtliche Prozess ausgerichtet ist, um sich in einem integren Ganzen zu vollenden. Diese Integrität schließt nach Pannbergs die „Verschmelzung ursprünglich heterogener Elemente“ (269) nicht aus, sondern ein, wie sich am israelitischen Gottesgedanken paradigmatisch erweisen lasse, der keinen vermeintlichen Monotheismus zur mythischen Basis

4 Zur Entfaltung des skizzierten Programms vgl. im Detail: G. Wenz, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2021 (Pannenberg-Studien Bd. 7).

habe, sondern erst im Laufe der Religionsgeschichte Israels ausgebildet worden sei. Auch die Ausbildung des Christentums vollzog sich im Laufe eines Prozesses, den synkretistisch zu nennen Pannenberg sich nicht scheut. Im Gegenteil: „Darin daß das Christentum in besonderem Maße synkretistisch ist, äußert sich ... nicht etwa eine Schwäche, sondern die einzigartige Kraft des Christentums.“ (270, Anm. 33)

Der religionsgeschichtliche Prozess ist nach Pannenberg auch heute noch nicht zu jenem integren und systematischen Ganzen gediehen, auf das er angelegt ist und worauf die einzelnen Religionen aktuell vorgreifen, indem sie ihren Wahrheitsanspruch erheben. Die Einheit der Religionsgeschichte ist entsprechend kein fixes Datum, sondern eine Gegebenheit, die nur in, mit und unter dem im Gang befindlichen Wettstreit der Religionen um das Gesamtverständnis der Wirklichkeit zutage tritt. „Erst durch die Konkurrenz der verschiedenen Religionen, die aus einer unter geeigneten Bedingungen erfolgenden Kollision ihrer universalen Sinnintentionen hervorgeht und die mit den Anläufen zur politischen und oekonomischen Integration der Menschen Hand in Hand geht, erwächst eine gemeinsame Geschichte der Religionen.“ (274) Daraus folgt: „Die Einheit der Religionsgeschichte ist ... nicht an ihren Anfängen, sondern eher an ihrem Ende zu suchen.“ (Ebd.)

Nicht nur mit dieser These schließen Pannbergs „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ an die Konzeption von „Offenbarung als Geschichte“ an, dessen Programm sie durchweg verfolgen⁵: Dies wird in dem Abschlussteil des Berlepsch'schen Vortrags über den Wirklichkeitsbezug religiöser Erfahrung und seine Bedeutung für das Verständnis der Religionsgeschichte noch einmal eindringlich verdeutlicht. Erneut wird auf die anthropologische Basis einer Theorie der Religionsgeschichte abgehoben und geltend gemacht, dass das Verständnis des Menschen und der Bedeutung der Religionen für ihn nur im umfassenden Horizont der Geschichte erhoben werden kann: „In der Iteration immer erneuter kritischer Revision jeder ihrer Stufen ist die Religionsgeschichte der unendliche Weg, auf dem die unendliche Bestimmung des Menschen für den unendlichen Gott der ihr gemäßen Verwirklichung entgegenght, in dem sie sogar zur Erscheinung kommt – entgegen dem Selbstbewusstsein der Religionen.“ (288)

Ausdrücklich konstatiert Pannenberg, das dieser Satz nur „unter der Voraussetzung der Wirklichkeit des unendlichen Gottes“ (ebd.) zu halten sei, ohne welche es sinnlos wäre, „die Religionsgeschichte als das Zur-Erscheinung-Kommen der Bestimmung des Menschen für diesen Gott zu denken. Das zu tun, setzt daher die Erscheinung – und zwar die *definitive* Erscheinung, das ist die Offenbarung – der göttlichen Wirklichkeit als unendlicher voraus. Es mag scheinen, dass der bloße Gedanke einer definitiven Erscheinung Gottes in der Endlichkeit bereits in hoffnungslosen Widerspruch mit der vorhin betonten Geschichtlichkeit auch

5 Vgl. G. Wenz, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, 9–15.

der religiösen Erfahrung und ihrer Unabschließbarkeit verstrickt wäre. Aber in Wahrheit ist gerade die Erscheinung der göttlichen Wirklichkeit *als* unendliche – wenn sie in der Endlichkeit stattfinden kann – die einzige, die definitiven Charakter hätte, weil sie die Offenheit der Zukunft, die Unabschließbarkeit der Geschichte der Menschheit *auch sogar hinsichtlich ihrer Gotteserkenntnis* nicht verstellen, sondern vielmehr *eröffnen* würde.“ (288)⁶

Fast auf den Tag genau 58 Jahre nach der Tagung auf Schloss Berlepsch im Werratal, anlässlich derer Pannenberg seine Konzeption einer Theologie der Religionsgeschichte vorgestellt hatte, sollte am 23./24. Oktober 2020 an der Münchner Hochschule für Philosophie in gewohnter Form ein Kolloquium zum Thema stattfinden. Es musste coronabedingt abgesagt werden. Dennoch werden dank der Bereitschaft der Beteiligten die geplanten Vorträge mit einer Ausnahme dokumentiert werden und zwar ungefähr in der für die Münchner Tagung vorgesehenen Reihenfolge. Gleichheit in der formalen Gestaltung wurde nicht erzwungen; der Aufwand, der in dieser Hinsicht gelegentlich getrieben wird, steht zumeist in keinem angemessenen Verhältnis zum inhaltlichen Ertrag. Ermöglicht wurde die Publikation wie die aller bisher erschienenen Pannenberg-Studien durch einen Druckkostenzuschuss der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung, der auch die Finanzierung der sonstigen Aktivitäten der Pannenberg-Forschungsstelle zu danken ist.

Die ersten vier Texte des Bandes sind sehr grundsätzlich angelegt und auf Zentralprobleme ausgerichtet, die jeder Entwurf einer Theologie der Religionsgeschichte zu bedenken hat. Jörg Dierken, Halle, fragt nach erfolgter Typisierung christlich-theologischer Geschichtskonzeptionen in systematischer Absicht nach dem Verhältnis von christlichen Grundmotiven und modernem Geschichtsdenken; Joachim Ringleben, Göttingen, sucht unter explizitem Bezug auf Hegel und auf Pannbergs Auseinandersetzung mit dessen Entwurf nach einer möglichen Logik der Religion in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Erscheinungsgestalten. Systematische Überlegungen zu Pannbergs Auffassung der Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses in kritisch-konstruktiver Auseinandersetzung mit Feuerbachs Projektionstheorie bietet Thomas Oehl, München, während Manuel Zelger, ebenfalls München, im Diskurs mit Pannenberg und Hegel in Grundzügen einen allgemeinen Theorierahmen zur Verhältnisbestimmung von Geschichte, Religion und Theologie zu skizzieren sucht. Zwischengeschaltet ist sodann ein Beitrag von Friedemann vom Dahl, Hofheim, der als Abendvortrag aus aktuellem Anlass gedacht war und die als Genealogie nachmetaphysischen

6 Zum konzeptionellen Zusammenhang der Pannenberg'schen „Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte“ mit den 1964 publizierten „Grundzügen der Christologie“ vgl. die Beiträge in: G. Wenz (Hg.), Die Christologie Wolfhart Pannbergs, Göttingen 2021 (Pannenberg Studien 6).

Denkens angelegte zweibändige Philosophiegeschichte von Jürgen Habermas aus dem Jahr 2019 thematisiert.

In seinem philosophiehistoriographischen Großprojekt erörtert Habermas die okzidentalen Konstellationen von Glauben und Wissen und die geschichtlichen Phasen der Debatte über sie in der Absicht, vom religiösen Traditionserbe einen kritisch-konstruktiven Gebrauch zu machen und zwar, wie es ausdrücklich heißt, unter nachmetaphysischen Bedingungen, die der Theoretiker kommunikativen Handelns für prinzipiell gegeben erachtet.⁷ Pannenberg hätte dieser Diagnose und der Habermas'schen Verabschiedung des Gottesgedankens dezidiert widersprochen. Dass ohne diesen und ohne entsprechende metaphysisch-ontotheologische Erwägungen nach Pannenbergs Urteil auch keine angemessene Theologie der Religion und ihrer Geschichte zu gestalten ist, zeigen je auf ihre Weise die Beiträge von Paul Schroffner, Rom, und Josef Schmidt, München: Schroffner stellt Bezüge zum Zusammenhang von Religionsgeschichte und Gotteserkenntnis bei Karl Rahner her, Schmidt arbeitet den elementaren Bezug von Christologie und Theologie der Religionsgeschichte heraus, der durch die Tatsache unterstrichen wird, dass Pannenbergs Berlepsch'scher Erwägungen schon unter chronologischen Gesichtspunkten seinem Christologieentwurf nahestehen.

Ohne den Gottesgedanken lässt sich keine Theologie der Religionsgeschichte konzipieren, wurde gesagt. Die Anfragen radikalgenetischer Religionskritik werden angesichts dessen umso dringlicher. Michael Murrmann-Kahl, Neustadt/ Donau, erörtert sie unter Bezug auf Pannenberg und Falk Wagner und gibt damit erneuten Anlass, Konzeptionsfragen prinzipiell zu bedenken. Theologie ist Wissenschaft von Gott, Religion menschliche Gottesbeziehung bzw. ein Verhältnis von Menschen zu einem fundierenden Grund und Sinnziel von Selbst und Welt, Geschichte ein zeitlich bestimmter, aber auch Raumbezüge enthaltender Entwicklungsverlauf, mit dem Kontinuität und differenzierte Einheit sowie ein Unterschied zu demjenigen assoziiert wird, was gewöhnlich Natur heißt. Alle diese Bezüge müssen im Einzelnen erwogen sein, wenn Überlegungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte angestellt werden.

Zusätzlicher Erörterungen bedarf das Kompositum „Religionsgeschichte“. Der Begriff selbst hat eine Geschichte und ist in seinem professionellen Gebrauch „vergleichsweise jungen Datums“⁸ und von Beginn seiner wissenschaftlichen Verwendung mit dem Problem verbunden, wie der Zusammenhang der in ihm ver-

7 Vgl. J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019. Dazu: G. Wenz, *Genealogie nachmetaphysischen Denkens*. Zur Philosophiegeschichte von Jürgen Habermas, in: *KuD* 66 (2020), 343–354.

8 Vgl. B. Maier, *Art. Religionsgeschichte (Disziplin)*, in: *TRE* 28, 576–585, hier: 576. Ferner: D. Kemper, *Art. Religionsgeschichte I*, in: *HWP* 8, Sp. 731–733. Zwar ist das Doppelwort „*historia religionis*“

bundenen Termini präzise zu bestimmen sei. Implizit scheint das Doppelwort vorauszusetzen, das Religion keine unmittelbare Ursprungsgegebenheit, sondern ein vermitteltes und daher in pluralen Erscheinungsformen auftretendes Phänomen darstellt, dem in allem Wechsel und Wandel dennoch eine Identität zukommt, die ihm eigentümlich ist. Was hinwiederum die Eigentümlichkeit der Religionsgeschichte im Vergleich zur Historie im Allgemeinen angeht, so besteht ihre spezifische Differenz offenbar darin, dass in ihr das religiöse Verhältnis manifest und die Geschichte mit einem Bewusstsein ihres Gottesbezug bzw. ihrer Unbedingtheitsdimension versehen ist.

Wie eine Konzeption der Religionsgeschichte auszusehen hat, ist eine Frage, die erwartungsgemäß unterschiedlich beantwortet wird. Die Aufgabe, der sich traditionell neben der Theologie die Philosophie angenommen hat, kompliziert sich, je komplexer sich die historischen Forschungen gestalten. Bereits in Hegels Philosophie der Religionsgeschichte haben sie zu ständigen Neuansätzen in der Formierung des religionsgeschichtlichen Prozesses und zu wiederholten Umgestaltungen der Sukzessionsreihe der Einzelreligionen geführt, deren interne Geschichte der spekulative Philosoph noch souverän meinte vernachlässigen zu können, was unter gegenwärtigen Bedingungen sicher nicht mehr möglich ist. Ist damit der Anspruch, die Historie der Religionen gedanklich zu ordnen, generell preisgegeben? Soll man es bei einem bloßen Neben- bzw. Nacheinander religiöser oder religionsanaloger Erscheinungen belassen, ohne nach ihrer Stellung in einem vernünftig strukturierten Sinn Ganzen zu fragen? Eine solche Entscheidung würde dem Sinnverlagen, welches das religiöse Bewusstsein seinem Wesen nach kennzeichnet, diametral entgegengesetzt sein. Nimmt man Religion als Religion ernst, wird man dieses Unterfangen daher als unsachgemäß ablehnen müssen und nicht umhin kommen, die Welt der Religionen nicht dem Chaos zu überlassen, sondern als einen Sinnkosmos zu betrachten, dem eine Ordnung eignet, die als religionspezifische nicht natürlich, sondern geschichtlich verfasst ist.

Ob deshalb die Chronologie die Bemessungsgrundlage religionsgeschichtlicher Ordnung darstellt, muss im Einzelnen bedacht werden. Hegel etwa hat seine Philosophie der Religionsgeschichte eher nach religionsgeographischen Gesichtspunkten geordnet, nämlich als eine von Osten nach Westen verlaufende Entwicklung. Auch wenn man diesem Konzept nicht folgt, sondern einer zeitlichen Strukturierung den Vorzug gibt, ist damit noch keineswegs ausgemacht, dass eine später in Erscheinung tretende Religion höherwertiger sein muss als eine frühere. Ohnehin ist zu bedenken, dass Religionen von aktueller Lebendigkeit stets in einer Fortentwicklung ihrer selbst begriffen sind, die definitive Festlegungen als fraglich erscheinen lassen.

„schon im 16. Jh.“ (731) belegt, aber wissenschaftliches Format nimmt es erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts an.

Auch unter diesem Gesichtspunkt ist nicht auszuschließen, dass ältere Religionen jüngere überholen und sich als fortschrittlicher und fortgeschrittener erweisen als diese.

Ohne Sinnzusammenhänge gedanklicher Art in Anschlag zu bringen, dürften sich weder die Einzelreligionen noch ihr Verhältnis zueinander sinnvoll begreifen lassen, womit nicht gesagt ist, dass sich die religionsgeschichtlichen Erscheinungen in der Totalität ihrer Formationen abschließend auf den Begriff bringen lassen. Gleichwohl ist auf der Logosförmigkeit der Religion(en) zumindest unter christlichen Bedingungen zu bestehen, was Malte Dominik Krüger, Marburg, an der Aufnahme altgriechischen Denkens bei Pannenberg eindringlich exemplifiziert hat. Sein Beitrag belegt ein weiteres Mal, dass die Pannenberg'sche Theologie der Religionsgeschichte strukturell durchsichtig entworfen ist. Zu einer detaillierten Durchführung des Programms mittels eingehender Studien zu Einzelreligionen ist es dagegen nicht bzw. nur in Ansätzen gekommen. Neben Judentum und Christentum wird nur der Islam als dritte Repräsentationsgestalt des Monotheismus religionsgeschichtlich näher in Betracht gezogen. Dabei sind die Bezüge zur muslimischen Tradition vergleichsweise marginal. Drei Glaubensartikel erkennt Pannenberg als Hauptstreitpunkte im islamisch-christlichen Dialog, wie Felix Körner, Berlin, herausstellt: Gott als ewiger Vater Jesu Christi, Christus als definitive Offenbarung Gottes sowie die Kirche als unterschieden von der politischen Ordnung. Körners Beitrag erweist diese Eingrenzung als treffend, arbeitet aber auch die den Streitpunkten zugrundeliegenden Unterschiede heraus, nämlich im Geschichts-, Erlösungs- und Persönlichkeitsverständnis.

Ungleich elaborierter als die Bezugnahmen des christlichen Theologen auf den Islam sind diejenigen auf die jüdische Religion. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass Pannbergs Verständnis der Religion Israels und des Judentums schlechterdings basal sowohl für sein Christentumsverständnis als auch für seine theologische Deutung der Religionsgeschichte insgesamt ist. Der Umfang der Untersuchung des Herausgebers zur israelitisch-jüdischen Religion bei Hegel, beim Hegelschüler Wilhelm Vatke und im Pannenbergkreis möge sich u. a. daraus erklären. Zwei weitere Rechtfertigungsgründe seien angefügt: Der eine betrifft die Notwendigkeit einer möglichst präzisen Klärung des Verhältnisses des Pannenbergkreises zu Hegel und seiner Schule, ohne welche die Erwägungen zur Theologie der Religionsgeschichte von 1962 nicht angemessen zu würdigen sind, worauf auch andere Autoren im vorliegenden Sammelband hingewiesen haben; der andere hat es mit den elementaren Wandlungen zu tun, die in Bezug auf die alttestamentliche Wissenschaft seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts zu registrieren sind. Für Pannenberg und seinen Kreis hatte, wie ich im Detail zu zeigen versuche, die Wissenschaft des Alten Testaments bzw. der Religionsgeschichte Israels und des Judentums auch in systematisch-theologischer Hinsicht eine Leitfunktion. Umso dringlicher stellt sich

die Frage nach der rückwirkenden Virulenz ihrer seither erfolgten Transformationen für das Programm von „Offenbarung als (Religions-)Geschichte“.

Das von Albrecht Alt und seinen Schülern entwickelte Bild der Frühgeschichte Israels und der traditionsgeschichtlichen Entwicklung des Alten Testaments gehört nach Urteil vieler heutiger Fachvertreter der „Forschungsgeschichte“⁹ an. Die Landnahme der Israeliten, wenn man sie überhaupt noch so nennen will, habe allmählich und bruchlos stattgefunden. Der ethnische und religiöse Antagonismus von Israel und Kanaan sei „ein Phanthom“ (49). Der Alt'sche Gott der Väter gehöre nicht der Patriarchenzeit an, sondern entstamme den religiösen Verhältnissen in der jüdischen Diaspora. Völlig obsolet geworden sei die Amphyktioniethese Martin Noths, da die ältesten Belege für das Zwölf-Stämme-System Israels nicht der vorstaatlichen, sondern einer sehr viel späteren Zeit angehörten. Die Reihe der aktuell geltend gemachten Einwände ließe sich unschwer fortsetzen. Sie betreffen auch das überlieferungsgeschichtliche Konzept der „Theologie des Alten Testaments“ Gerhard v. Rads, an das die Vertreter des Programms von „Offenbarung als Geschichte“ 1961 „mit Emphase“¹⁰ angeknüpft haben. Um einen emeritierten Fakultätskollegen, Christoph Levin, zu zitieren: „Der Exegese ist die historische Einzigartigkeit der Religion Israels, auf deren Ursprung gesehen, abhanden gekommen. Die Feststellung Wolfhart Pannenberg: ‚Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch ein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der Forschung, hat sich in ihr Gegenteil gekehrt: Gemeingut der Forschung ist oder ist im Begriff zu werden, dass das vorexilische Israel innerhalb der Religionsgeschichte des Alten Vorderen Orients keinen singulären Ort eingenommen hat.“¹¹

Hatte das von der Literarkritik im Umkreis von Julius Wellhausen „als Rückprojektion des nachexilischen Judentums entschlüsselte vorstaatliche Gottesvolk“ (47) bei Alt, Noth und v. Rad auf die eine oder andere Weise „seine Auferstehung“ (ebd.) erlebt, um als singuläre historische Erscheinung behauptet und ihrer Relativierung durch die Religionsgeschichtliche Schule entnommen zu werden, so gilt nun die altisraelitische Religion für die Mehrzahl der Forscher als eine Spielart der altorientalischen Religionen der Umwelt, die ebenso wenig aufsehenerregend

9 Chr. Levin, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, in: KuD 57 (2011), 41–55, hier: 49. Die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich hierauf. Vorgetragen wurde der Text am 9. Juli 2010 vor der Evangelisch-Theologisch Fakultät der Universität München.

10 Ders., Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie, in: ZThK 105 (2008), 125–145, hier: 127.

11 A.a.O., 125 mit Bezug auf W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte (1959), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, 22–78, hier: 23. Pannenberg sprach von „der heutigen Forschung“ (ebd.).

sei wie die Geschichte des vorstaatlichen Israels überhaupt. Im Zuge dieser Entwicklung knüpft die alttestamentliche Wissenschaft „in jüngerer Zeit, über Alt und Noth zurückgreifend, wieder bei Wellhausen an, der die Summe der historischen Arbeit des 18. und 19. Jahrhunderts gezogen hat... . Selbst für den ältesten durchlaufenden redaktionellen Zusammenhang im Pentateuch hat sich erwiesen, dass er nicht, wie man bisher dachte, aus der frühen Königszeit stammt, sondern als Ursprungsgeschichte des nachexilischen Judentums entstanden ist.“ (50)

Genug damit und zum Schluss nur noch einen Hinweis für Freunde des Details: Levins – Rudolf Smend gewidmetes – Werk „Der Jahwist“ von 1993¹² befindet sich unter Nr. 03814 in der Pannenberg-Bibliothek und wurde von Pannenberg in Teilen gelesen und am Rand des Textes mit einer Reihe von Fragezeichen versehen. Auf einem beigelegten Blatt sind die wichtigsten Vorbehalte und Bezüge der Kritik notiert: Sie betreffen die Abrahamsverheißung, die Thematik des Gottes der Väter, das Exodusgeschehen, den Vorstellungskomplex der Fremdlingsherrschaft, die angeblich antideuteronomistische Tendenz von J und seinen theologischen Universalismus mit dem Ergebnis, dass Levins Spätdatierung des jahwistischen Geschichtswerks als eines Zeugnisses der babylonischen Judenheit verfehlt und eine Datierung „in salomonischer oder früher Königszeit“, so Pannenberg handschriftlich, nach wie vor wahrscheinlich sei. Der Schlussbeitrag der in diesem Band dokumentierten Texte wird auf die angezeigte Kontroverse in epischer Breite zurückkommen. An dieser Stelle aber sei das Wort dem Autor des ersten Beitrags übergeben und zwar mit der Frage, der er vor einigen Jahren eine eigene Studie gewidmet hat: Gibt es „Fortschritte in der Geschichte der Religion?“¹³ Die Diskussion ist eröffnet.

München, 16. März 2021

12 Chr. Levin, *Der Jahwist*, Göttingen 1993. Nach Levin ist das jahwistische Geschichtswerk „das älteste Zeugnis der babylonischen Judenheit“ (435). Zum deuteronomistischen Geschichtswerk vgl. ders., *Nach siebzig Jahren. Martin Noths Überlieferungsgeschichtliche Studien* in: ZAW 125 (2013), 72–92. Nach Urteil Levins stellt das Alte Testament im Wesentlichen die religiöse Überlieferungsliteratur der um ihre staatliche Existenz und ihre staatengeschichtliche Bedeutung gebrachten Religionsgemeinschaft der nachexilischen Judenheit dar. Es „beginnt, wo das Alte Israel endet“ (ders., *Das Alte Testament*, München 2001, 21).

13 J. Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012. Während in der historischen Erforschung der Religionsgeschichte mit Fortschritten zu rechnen sei, provoziert die Fortschrittskategorie nach Dierken erhebliche Kontroversen „im Blick auf das, was Religion als Religion ausmacht“ (237). Als fortschrittstauglich erweise sich eine Religion am ehesten dadurch, dass sie einen konstruktiven Umgang mit der Pluralität virtueller und tatsächlicher religiöser Bezüge in der Menschheitsgeschichte und der aktuellen Gegenwart pflege. Die anzustrebende Problemlösung liege „in der Stärkung reflektierender Urteilskraft, einhergehend mit klarer Artikulation des eigenen Stand- und Sehepunktes mitsamt des hierin positionierten Wollens, das sich offen für die Kritik und Korrektur durch das Wollen der Anderen zeigen muss“ (238).

Jörg Dierken

Heilsgeschichte, Religionsgeschichte und Offenbarungsgeschichte

Probleme und Perspektiven christlichen Geschichtsdenkens¹

1. Geschichte und Gott?

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

¹ Der nachfolgende Text fußt auf einem Beitrag zum XV. Europäischen Kongress für Theologie und führt dessen Gedanken weiter (Kongressband: Geschichte und Gott, hg. v. M. Meyer-Blank, Leipzig 2016, 157–172).

Religion Israels erwachsenden heiligen Schriften beschrieben worden.² Das betrifft ebenso die großen Gesamtlinien wie die Erzählstruktur im Einzelnen.³

Das innige Verhältnis von Gott und Geschichte zielt nicht primär auf die Erkenntnis des Vergangenen. Es geht nicht darum, „wie es eigentlich gewesen“ ist, noch darum, „Sein als Gewordensein“ zu explizieren: Die Formeln moderner Historisten wie Leopold von Ranke oder Ernst Troeltsch markieren geradezu Kontrastfolien zum biblischen Geschichtsdenken.⁴ Es stellt nicht auf das Gewesene ab, um das Gewordene als notwendiges Resultat von historischen Kausalitätslinien zu begreifen, und es fokussiert nicht das Gewordene in seiner Kontingenz als Veränderlichkeit und Relativität. Bei der Vergangenheit geht es um Zukunft und Gegenwart. Weniger Sein und sein Werden stehen im Mittelpunkt, eher Sollen und seine Realisierung. Geschichtsbetrachtung *sub specie Dei* fokussiert nicht, was der Fall gewesen ist, sondern was zukünftig eintreten soll. Durch Heils- und Unheilszenarien will sie in Handlungslinien eingreifen und Verhalten steuern. Vermeintlich Faktisches wird im Interesse von Normativem dargestellt. Wenngleich Zukunft, Normativität und Sollen die zentralen Pointen des Blicks auf Vergangenheit, Faktisches und Sein sind, kommen diese Pointen indirekt in den narrativen Erinnerungen des Gewesenen zur Sprache. Unterschwellig sind hierin Ausgriffe auf ein Ganzes der Geschichte enthalten, die das Faktische zugleich im Interesse von Kontrafaktischem darstellen. Geschichte steht im Zeichen einer prozessualen Dialektik von Ganzheit und Kontrafaktizität.

Christoph Levin hat vor einiger Zeit die großen Entwürfe biblischer Geschichtsdarstellungen in der Formel „Erinnerung der Zukunft“ zusammengefasst.⁵ Die deuteronomistische Konzeption misst die Zeitläufe an einem wiederkehrenden davidischen Königtum, die jahwistische Darstellung von Schöpfung, Ur- und Vätergeschichte bis hin zu Exodus und Rückkehr ins gelobte Land markiert die Ankerpunkte für universale Verheißungen, die Priesterschrift fokussiert die Sakralität der Kultstätte als Kriterium göttlicher Erfüllung, und die auf Markus zurückgehende evangelische Darstellung Jesu als Christus beleuchtet bereits den Irdischen im

2 Vgl. nur K. Löwith, *Weltgeschichte und heiliges Geschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 4 1953; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen*, München 1957, bes. 111ff.; G. Lanczkowski, K. Koch, N. Vielmetti, U. Luz, Art.: *Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie I-IV* (I.: Religionsgeschichtlich; II: Altes Testament; III: Judentum; IV: Neues Testament), in *TRE* Bd. XII, Berlin 1984/93, 565–604.

3 Vgl. dazu klassisch: E. Auerbach, *Die Narbe des Odysseus*, in: *Ders., Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen 9 1994, 1–27.

4 L. v. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1484–1514. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* (1824), Leipzig 3 1885, V-VIII; E. Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*. In: *Die neue Rundschau* 33 (1922), 572–590, hier 573.

5 Ch. Levin, *Erinnerung der Zukunft*, in *ZThK* 111 (2014), 127–147.

Zeichen nachösterlicher Wiederkehr. Hinzufügen ließen sich die Verbindung von prophetischer Gerichtsansage und Heilsverheißung sowie das neutestamentliche Grundmotiv, die faktische, im Kreuz endende Misserfolgsgeschichte des irdischen Jesus in eine Geschichte der Heilstiftung durch ebendieses Kreuz umzudeuten. Nietzsches Figur der „Umwertung der Werte“ trifft einen Grundzug christlichen Geschichtsdenkens.⁶ Seine Geschichtsdeutung ist vielfach Umdeutung. Gleichwohl steht im Hintergrund solcher Umkehrungsfiguren eine Rationalität des Verstehens von handlungsbedingten Ereignisfolgen. Der sog. Tun-Ergehens-Zusammenhang eröffnet eine Logik für elementare wie komplexe Abläufe, die mit ihrer Bewertung einhergeht. Dies erlaubt es, das Kontingente in eine sinnhafte Ordnung einzustellen, von dieser her zu verstehen und seine Widersinnigkeit zu begrenzen. Das gilt insbesondere für Erfahrungen von Negativität, etwa in Verbindung mit Erwartungsenttäuschungen und Sinnwidrigkeit. Dass der auf die Verknüpfung des Faktischen mit seinen Folgen abstellende Tun-Ergehens-Zusammenhang zugleich den Hintergrund für die kontrafaktische Umkehrung in den Figuren von göttlicher Strafe und Heilszusage abgibt, hat auch das christliche Geschichtsdenken beeinflusst. Max Weber hat hierfür die hintersinnige Formel von der „Unheilstheodizee“ geprägt, deren Theo-Logik sogleich nach einer Gegenlesart verlangt, sie aber auch über Figuren der Umkehr eröffnet.⁷

Zwischen solchem Geschichtsdenken und moderner Historiographie klafft ein garstig breiter Graben. Hierin geht es mehr um Tatsachen statt Theodizee; die Stelle von göttlicher Eingriffskausalität wird von den Prinzipien der Analogie und Korrelation menschlicher Handlungszusammenhänge besetzt.⁸ Werte und Normen, von denen sich historische Akteure geleitet sehen, werden nach Troeltschs kritischer Historismus-Diagnose durch Rückbindung an ihren kontingenten Entstehungsort konsequent relativiert.⁹ Modernes Geschichtsdenken steht im Kontrast zu Absolutheitsansprüchen, seien es religiöse, seien es nichtreligiöse. Es rekonstruiert weder deterministisch-geschlossene Kausalketten zur Erklärung kultureller Entwicklungen, noch setzt es alles gleichermaßen als willkürlich. Seine Sphäre liegt zwischen reiner Notwendigkeit und purem Zufall. Es geht um Verstehen als Hintergrund von Handeln, und zwar in Wechselverhältnissen von Gruppen und Individuen. In deren empirisch beschreibbaren Auseinandersetzungen spielen auch Normen, Werte und Ideen eine Rolle. Sie lassen sich als Streitsachen rekonstruieren.

6 F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in: Ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 6, Berlin ²1988, 165–253, hier 253.

7 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, Tübingen ⁸1988, 319.

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

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

Modernes Geschichtsdenken ist zur Vermittlung von Gegenläufigem herausgefordert, seien es Normativität und Empirie, seien es verschiedene soziale Gruppen und plurale Ethnien. Darin scheint es manch vakanten Platz älterer Geschichtsdeutungen neu zu besetzen. Modernes Historisieren kennt einen kritischen und einen konstruktiven Zug, wie historische Kritik auf der einen und historistische Geschichtsphilosophie auf der anderen Seite zeigen. Historisieren ist nicht autonom, es korrespondiert etwa mit anthropologischen Strukturen, Regelmäßigkeiten sozio-kultureller Evolution und normativen Ordnungen. Und es kennt, wie das für das Geschichtsdenken nach der Aufklärung signifikante Stichwort ‚Fortschritt‘ zeigt, selbst dynamische Deutungsperspektiven zur Verschränkung vielfältiger Einzelereignisse mit nahezu letzten Zielen. Die Deutungsdynamik reicht noch in die spätere Kritik der Fortschrittsfigur hinein. Vor diesem Hintergrund wurde die moderne teleologische Geschichtsphilosophie von Karl Löwith als kritisches Säkularisat der Eschatologie verstanden.¹⁰ Die These hat freilich methodische Probleme.¹¹ Dennoch haften auch an dem modernen Begriff ‚Geschichte‘ erhebliche Vermittlungserfordernisse, etwa zwischen Moral-, Sozial-, und Religionstheorie.

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

2. Heilsgeschichte, Religionsgeschichte, Offenbarungsgeschichte

Der Begriff der Heilsgeschichte bündelt zentrale Motive des älteren, auf die biblische Tradition und die Antike zurückgehenden Geschichtsdenkens. Der Begriff selbst ist allerdings jüngerem Datums. Hinter seiner Prägung stehen Teile der Erlanger Erfahrungstheologie, insbesondere v. Hofmanns Figur des ‚Schriftbeweises‘ durch göttliche Verheißung und Erfüllung, aber auch Teile des erweckungstheologischen Biblizismus von Beck über Tholuck bis hin zu Kähler.¹² Letzterer verstand das Christentum als menschlich unableitbare ‚geschichtliche Erscheinung‘ von „übergeschichtlichem Gehalt“, dessen Inbegriff die göttlich präfigurierte Ökonomie des Heils ist.¹³ Deren Mittelpunkt bilde die ‚Geschichtstatsache‘ der Offenbarung des biblischen Christus. Wengleich Gewissheit des Auferstandenen nur durch seine rezeptionshermeneutische Aneignung im Glauben zustande kommt, lasse

10 So die Generalthese von Löwiths *Klassiker, Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O.

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

12 Vgl. F. Mildenerger, Art.: *Heilsgeschichte*, in: *GGG*⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1584–1586.

13 Vgl. M. Kähler, *Die Wissenschaft von der christlichen Lehre, von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*, Leipzig² 1893, 87.

sich doch die Wahrheit der Christusoffenbarung bereits in den damit erfüllten göttlichen Verheißungen erkennen. Deren Hintergrund sei die in Sünde und Leiden verstrickte Geschichte Israels, die zur Negativfolie für die göttliche Leitung der Menschheit wird und über ihr Ziel in der Christusoffenbarung die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion eröffnet. Dass die wahre, christliche Religion am Ende über alles Heidentum obsiegt und ihre Anhänger von Gott durch Gericht und Gnade hindurch mit endzeitlichem Heil beschenkt werden, ist für Kähler gewiss – und zwar in deutlichstem Kontrast zu seiner düsteren Diagnostik des Niedergangs des Christlichen in der diesseitsorientierten Moderne.

An Käblers Konzept lassen sich Grundzüge heilgeschichtlicher Theologie beschreiben. Danach ist Gott der entscheidende Akteur, dessen Wille die geschichtlichen Ereignisse bestimmt – sei es in direkten Eingriffen, sei es durch ein hintergründig-verborgenes Arrangement historischer Abläufe.¹⁴ Sosehr der Wille Gottes auf Ereignisse zu reagieren scheint, so sehr gelten seine Entscheidungen als aller geschichtlichen Kontingenz überhoben. Maßgeblich zum Verständnis von geschichtlichen Zusammenhängen sind die großen biblischen Narrative von göttlicher Schöpfung und menschlichem Abfall, von Sünde und ihren Strafe in den Koordinaten von Tun und Ergehen als Realisierung der Ordnung von Gut und Böse, von göttlichem Heilswillen bei der Führung seines Volkes durch die unübersichtlichen Wirren der Zeitläufte, von der Sendung des Sohnes ‚als die Zeit erfüllt war‘ mitsamt der Adressierung des Heils auch an die Heiden, von der Gründung der Kirche und ihrer konflikträchtigen Mission und schließlich vom jüngsten Gericht und endzeitlichen Kommen Gottes in seinem Reich. Gewichtung und Kombination der einzelnen Motive variieren bei verschiedenen heilsgeschichtlichen Denkern freilich. Hinzu kommen weitere Gliederungsschemata wie die Einteilung der Geschichte in verschiedene Weltalter bzw. -reiche oder ihre Strukturierung durch Gottes Bundesschlüsse sowie die Integration vielfältiger Historien, Chroniken und Annalen. Neben föderaltheologischen Figuren und den Spekulationen über vier bis sechs Weltalter sind trinitarische Konzeptionen der Heilsökonomie in den Reichen des Vaters, des Sohnes und des Geistes einflussreich geworden, z.T. verbunden mit Ausblicken auf die anbrechende Endzeit mit apokalyptischen Vorboten als Kontrastfolie zu eschatologischer Vollendung. Die Nachwirkungen des joachitischen Modells der geschichtlichen Heilsökonomie in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit zeigt exemplarisch, dass das theologische Geschichtsdenken zwischen Protologie und Eschatologie mit einer Deutung der Gegenwart im Zeichen endzeitlicher Scheidung vom Antichrist als

14 Vgl. zum Folgenden R. Mortley, O. Engels, G.A. Benrath, J. Mehlhausen, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie V-VII (V: Das frühchristliche Geschichtsverständnis; VI: Von Augustin bis zum Humanismus; VII: Reformations- und Neuzeit I u. II), in: TRE Bd. XII, a.a.O., 604–658.

Vorbote des Neuen verbunden wurde. Verfallsgeschichtliche Zeitansage ist daher ein Komplement heilsgeschichtlichen Denkens. Dessen Geschichtstheologie der Verschränkung von göttlichem Handeln und weltlichen Ereignissen geht vielfach mit einem Fokus auf Gegenwartsdeutung einher.

Eine wesentliche Wurzel haben die heilsgeschichtlichen Denkmuster in der augustinischen Konzeption des eschatologischen Ringens der beiden *civitates*, der Gottes und der des Teufels bzw. der Welt.¹⁵ Auch sie hat mit der Plünderung Roms einen konkreten historischen Anlass für ihre zeitdiagnostische Deutung, und auch für sie steht das letzte Ziel der Geschichte fest. Zu ihm führt aber kein gerader, übersichtlich vorgezeichneter Weg. Nicht nur ist das in der Kirche institutionalisierte Christentum, dessen Aufstieg aus der Verfolgung zur Staatsreligion noch kurz zuvor das theologische Geschichtsverständnis bestimmte, ein für menschliche Augen undurchdringliches *corpus permixtum*, sondern die der göttlichen *civitas* entgegenstehende *civitas terrena* erfüllt *sub specie Dei* auch eine Ordnungsaufgabe der Eindämmung von Gewalt durch ihre begrenzte Anwendung. Damit sind einerseits Ankerpunkte für mittelalterliche Bestrebungen nach Eindeutigkeit im hierarchischen Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt markiert, andererseits aber auch für reformatorische Vorbehalte gegen eine einfache Identifizierung von einzelnen Vorgängen menschlichen Geschichtshandelns als Vollzug der Agenda Gottes. Gottes geschichtliches Wirken neben dem Christusevangelium bleibt hiernach im Letzten verborgen, fassbar wird die geschichtliche Realität nur über das Gesetz. Darauf wird zurückzukommen sein.

Das Modell der Heilsgeschichte lässt sich mit einem tatsächlich historischen Denken nicht vereinbaren. Seine ‚Tatsachen‘ wollen eben ‚übergeschichtlichen Gehalt‘ bieten, und der maßgebliche Akteur ist Gott. Demgegenüber fokussiert das neuzeitliche Paradigma der Religionsgeschichte menschlich-weltliche Zusammenhänge. Aus ihnen heraus wird Religion mitsamt ihrer geschichtlichen Evolution expliziert. Religion wird auf natürliche Ursachen zurückgeführt und als Bemühen um individuelle oder soziale Daseinsbewältigung beschrieben. Nach Humes ‚Naturgeschichte der Religion‘ etwa sucht ein ursprünglicher Polytheismus schicksalhafte Fügungen der Natur zu beeinflussen, indem sie göttlichen Mächten zugeschrieben werden.¹⁶ Deren Vielfalt verlange Ordnung, und Religion stifte diese im zunächst chaotischen Pantheon durch Hierarchiebildung. Sie führe zum deistisch-einen Welturheber hin, welcher die zweckvolle Ordnung der Welt zugänglich werden lässt. Darin sieht Hume den Beitrag der Religion zur kulturellen Evolution. Sie befähige zu systematisierendem Denken. Dieses Beispiel zeigt markante Differenzen

15 Vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei/Der Gottesstaat*, übersetzt und hg. v. C.J. Perl, Paderborn 1979.

16 Vgl. D. Hume, *Die Naturgeschichte der Religion*, übersetzt und hg. v. L. Kreimendahl, Hamburg²2000.

zum heilsgeschichtlichen Schema: Die Kritik supranaturaler Eingriffskausalität, die Abkehr von dem Modell eines ursprünglich gutem Schöpfungszustands und nachfolgend tiefen Falls zugunsten eines Ausgangs von roh-primitiven Lebensverhältnissen, die funktionale Verzahnung von Religion mit insgesamt aufsteigenden Linien kultureller Evolution, welche die Erwartung einer Zäsur der Geschichte vor ihrem eschatologisch-heilvollen Ende verdrängt. Zugleich sind wesentliche Dimensionen des modernen historischen Denkens berührt. Sie betreffen die historische Kritik von Geltungsansprüchen auch heiliger Überlieferungen und neue Konstruktionen der Geschichtslogik, welche nach den Regeln von Analogie und Korrelation Wahrscheinlichkeiten beschreibt. Die kritische und die konstruktive Seite des historischen Denkens verbinden sich in einer teleologischen Dynamik der Geschichte im Zeichen eines Perfektibilitätsideals. Das Zauberwort heißt ‚Fortschritt‘.¹⁷ Religion hat daran maßgeblich teil, insofern sie als Quelle mentaler Ordnungsstiftung sowie Schule systematisierenden Denkens gilt und damit Erkennen und Moral als Bedingungen höherer Formen des kulturellen Lebens ermöglicht. Dass Religion maßgeblich zur Herausbildung mentaler Einheits- und Ordnungsmustern beiträgt, ist eine zentrale Pointe religionsgeschichtlichen Denkens. Sie lässt sich vom älteren Deismus bis hin zu soziologischen Autoren des 20. Jahrhunderts wie Weber, Troeltsch, Simmel und Durkheim beobachten.

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

17 Vgl. zum Folgenden J. Dierken, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012.

18 Vgl. R. Koselleck, Art. Geschichte, Historie, in: GG Bd. 2, Stuttgart 1975, 593–717, hier, 647ff.

der Moderne später dann auch von der Sicht der Modernisierungsverlierer geprägt sein kann, ist eine entsprechende Kehrseite.¹⁹

Fortschritt, Perfektibilität und Vervollkommnung: Auf den Klang dieser Begriffe sind die großen Narrative der Religionsgeschichte im Umkreis der klassischen Moderne gestimmt. Lessing und Herder, Kant, Hegel und Schleiermacher lassen sich nennen, mit gewissen Verschiebungen zudem Müller und Bousset, mit zunehmend kritischen Akzenten auch Troeltsch, Otto, van der Leeuw und viele andere.²⁰ Die methodischen Zugriffe, die fokussierten Phänomene und die gedanklichen Konsequenzen führen freilich zu etlichen Differenzen. Nicht immer endet die Religionsgeschichte mit dem Christentum oder gar Protestantismus wie etwa bei Hegel und Schleiermacher; auch das Christentum kann relativierend überholt werden wie in Lessings ‚neuem ewigen Evangelium‘ der Moral oder Kants ‚übergeschichtlicher ‚Vernunftreligion‘; keineswegs müssen die abrahamitischen Religionen allein im Mittelpunkt stehen wie bei Müller oder Otto; die aufsteigende Linie der Religionsgeschichte kann als verkappte Wiederkehr des alten Schemas von wahrer und falscher Religion im Gewande christlicher Absolutheit kritisiert werden wie bei Troeltsch. Als Stolperstein fungiert vielfach der Islam, dessen jüngerer Ursprung vor jüdisch-christlichem Hintergrund simple Fortschrittslinien zum Christentum irritiert.

Neben einer Fülle von Einzelfragen gibt es entscheidende gedankliche Probleme. Drei seien exemplarisch genannt. Erstens erfordert das konstruktive Narrativ der Religionsgeschichte einen quasi divinen Überblick über das Ganze, der sich mit der relativierenden, aufs Einzelne und Individuelle gehenden Perspektive des historischen Bewusstseins reibt.²¹ Zweitens verläuft die Logik des Stiefels des Fortschritts vielfach hinter dem Rücken der Akteure, obwohl gerade die Kultivierung ihrer Individualität am Ende stehen soll. Kants „Zwietracht“ der Natur und Herders ursprünglicher „Antagonismus“ als Movens zur Kulturentwicklung, aber auch Hegels „List der Vernunft“ für den „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ seien genannt.²² Und drittens stellt sich das Problem der Theodizee, wenn wie bei Hegel

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

20 Vgl. für Einzelheiten und Belege J. Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religionen? A.a.O.*, 50–145.

21 Wenn es, wie Troeltschs Historismus-Diagnose gezeigt hat, auch die Werte in seinen Strudel zieht, hat dies Konsequenzen auch für Gott. Vgl. E. Troeltsch, *Historismus, a.a.O.*

22 Vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394, zit. nach: *Werkausgabe Bd. XI*, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M., ²1978; J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–1791)*, 2 Bde., Berlin/Weimar 1965, Bd. 2, 239; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Theorie-Werkausgabe Bd. 12*, hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1970, 49, 32.

die Weltgeschichte zugleich das Gericht sein soll.²³ Nicht nur in den Augen der kolonialgeschichtlichen Opfer des religiös-geschichtlichen Fortschritts, in deren Optik dessen Narrativ ohnehin einer interessengeleiteten Legitimationserzählung des Westens ähnelt, erschien das als Zynismus. Insbesondere angesichts des jüdischen Denkens nach der Shoa wird eine solche Geschichtstheodizee unmöglich, sosehr deren Verneinungsfiguren wie etwa der Gedanke der Anthropodizee auf sie im Negativ bezogen sind. Dennoch lässt sich der religionsgeschichtliche Fortschrittsgedanke nicht einfach abschütteln. Auch darauf wird zurückzukommen sein.

In europäischer Perspektive verlor das Erbe des Fortschritts im Ersten Weltkrieg seine Legitimität.²⁴ Mit der damit einhergehenden ‚antihistoristischen Revolution‘²⁵ korrespondierte der durchschlagende Erfolg der dialektischen Theologie. Für Neuzeit und Moderne wurden verfallsgeschichtliche Szenarien bemüht, Barths ‚Römerbrief‘ konnte nur noch in Verneinungsfiguren und Gerichtsmetaphorik das Verhältnis von Göttlichem und Irdischem beschreiben.²⁶ Elemente einer theologischen Variante der ‚Dialektik der Aufklärung‘ werden erahnbar.²⁷ Die nachmaligen Theologien der vormaligen ‚Dialektiker‘ kennen kaum theologisch-reale Geschichtsbezüge, trotz ihrer historisch-politischen Aktivitäten. Für Barth wird die Sphäre der Subjektivität Gottes in seiner trinitarisch präfigurierten Offenbarung zum Ort wahrer Geschichte, für den historisch-kritischen Exegeten Bultmann ist die überzeitliche ‚Geschichtlichkeit‘ des Menschen zwischen Unglaube und Glaube das eigentliche theologische Thema.²⁸ Erst in den 1960er Jahren konnte Geschichte wieder mit Offenbarung in Verbindung gebracht werden. Das Programm des unter dem Stichwort ‚Offenbarung als Geschichte‘ versammelten jüngeren Theologenkrei-

23 Vgl. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, a.a.O., 540; ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg ⁵1995, § 341.

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

25 Bgl. zu diesem Begriff K. Nowak, *Die ‚antihistoristische Revolution‘. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland*, in: *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche von Ernst Troeltsch*, hg. v. H. Renz/F.W. Graf, *Troeltsch-Studien Bd. 4*, Gütersloh 1987, 133–171; F.W. Graf, *Die ‚antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: Ders., *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der weimarer Republik*, Tübingen 2011, 111–137.

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

27 Vgl. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam (1944), Frankfurt a.M. 1969.

28 Vgl. für detaillierte Belege J. Dierken, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen 1996.