

Geschichte und Christentum (*History and Christianity*, 1956)

Von Karl Löwith

Der moderne Mensch überschätzt die Bedeutung der Geschichte innerhalb der Gesamtheit der Wirklichkeit, weil er den Sinn für die menschliche Natur innerhalb der Natur im Allgemeinen verloren hat. Das natürliche Universum, von dem wir ein seltsamer Teil sind, ist nicht auf die Weltgeschichte reduzierbar, denn die Weltgeschichte ist niemals mit der Welt identisch. Der Begriff *Weltgeschichte* ist das anmaßende Ergebnis des modernen Geschichtsdenkens; und wenn man ihn wörtlich nimmt, ist er ein Missverständnis des Universums, denn die Universalität der Geschichte betrifft nur unsere historische Welt. Die Geschichte der menschlichen Zivilisation ist etwas, das innerhalb der Gesamtheit der Welt verschwindet. Die geschichtliche Welt kann einen Sinn und ein Ziel haben oder auch nicht; die Suche nach Sinn und Ziel ist nur dann sinnvoll, wenn sie sich auf das beschränkt, was durch das Ziel eines menschlichen oder göttlichen Willens bedingt ist und gestaltet wird.

Wenn Geschichte durch die willentliche Unternehmung des Menschen definiert und auf sie begrenzt werden muss, ist die Frage nach ihrem Sinn an sich historisch bedingt. Sie ist ein spezifisch abendländisches Anliegen, das voraussetzt, dass die Geschichte einen Zweck als *telos* und *finis* hat. Dieser Glaube an einen Endzweck ist aus dem Glauben an den zielgerichteten Willen Gottes in Bezug auf seine Schöpfung hervorgegangen. Mit der Säkularisierung der christlichen Geschichtstheologien zu den modernen Geschichtsphilosophien wurde der Wille Gottes durch den Willen des Menschen und die göttliche Vorsehung durch menschliche Vorhersehung ersetzt. Die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie beruht auf einer säkularisierten Eschatologie.

Weder die klassische Philosophie noch die christliche Theologie haben unsere Frage nach dem Sinn der Geschichte als dem entscheidenden Schauplatz der menschlichen Existenz und des menschlichen Schicksals gestellt. Für den griechischen Historiker unterlag die Geschichte den Gesetzen der menschlichen Natur, während die griechischen Philosophen das Dauerhafte untersuchten.

Für den christlichen Glauben ist die Geschichte nicht ein autonomer Bereich menschlichen Strebens und Fortschritts, sondern ein Bereich der Sünde und des Todes und daher erlösungsbedürftig. In beiden Perspektiven kann der historische Fortschritt nicht als allwichtig erlebt werden. Der Glaube an die absolute Relevanz der Geschichte als solche ist das Ergebnis der Emanzipation des modernen Geschichtsbewusstseins von der Grundlage und Begrenzung durch die klassische Kosmologie und die christliche Theologie. Beide schränkten die Erfahrung der Geschichte ein und verhinderten ihr Wachsen in unendliche Dimensionen.

Nichts im Neuen Testament rechtfertigt es, die neuen Ereignisse, die das frühe Christentum ausmachten, als den Beginn einer neuen Epoche weltlicher Entwicklungen innerhalb eines kontinuierlichen Prozesses zu begreifen. Für die frühen Christen war vielmehr die Geschichte dieser Welt zu Ende gegangen, und Jesus selbst wurde von ihnen nicht als weltgeschichtliches Glied in der Kette des historischen Geschehens gesehen, sondern als der einzige Erlöser. Was mit dem Erscheinen Jesu Christi wirklich beginnt, ist nicht eine neue Epoche der weltlichen Geschichte, die „christlich“ genannt wird, sondern der Beginn eines Endes. Die christliche Zeit ist nur insofern christlich, als sie die letzte Zeit ist. Da das Reich Gottes zudem nicht in einem kontinuierlichen geschichtlichen Entwicklungsprozess zu verwirklichen ist, kann auch die eschatologische Heilsgeschichte der Weltgeschichte keinen neuen und fortschreitenden Sinn verleihen, der sich mit dem Erreichen ihrer Endzeit erfüllt. Der „Sinn“ der Weltgeschichte erfüllt sich an sich selbst, weil die Heilsgeschichte, wie sie sich in Jesus Christus verkör-

pert, die hoffnungslose Weltgeschichte gleichsam erlöst und auflöst. In der Perspektive des Neuen Testaments ging die Weltgeschichte nur insofern in die eschatologische Substanz seiner weltfremden Botschaft ein, als die ersten Generationen nach Christus noch in sie verstrickt waren, ohne jedoch von ihr zu sein.

Wenn wir also zu sagen wagen, dass unser modernes Geschichtsbewusstsein vom Christentum abgeleitet ist, so kann das nur bedeuten, dass die eschatologische Perspektive des Neuen Testaments die Aussicht auf eine zukünftige Erfüllung eröffnet hat – ursprünglich jenseits und schließlich innerhalb der historischen Existenz. Als Folge des christlichen Bewusstseins haben wir ein Geschichtsbewusstsein, das ebenso christlich abgeleitet wie nicht-christlich ist, weil ihm der Glaube fehlt, dass Christus der Anfang eines Endes und sein Leben und Sterben die endgültige Antwort auf eine ansonsten unlösbare Frage ist. Wenn wir, was wir müssen, das Christentum im Sinne des Neuen Testaments und die Geschichte in unserem modernen Sinne verstehen, d. h. als einen kontinuierlichen Prozess menschlichen Handelns und weltlicher Entwicklungen, ist eine „christliche Geschichte“ unsinnig. Die einzige, wenn auch gewichtige Entschuldigung für diese inkonsistente Verbindung einer christlichen Geschichte ist in der Tatsache zu finden, dass die Weltgeschichte trotz des eschatologischen Ereignisses, der eschatologischen Botschaft und des eschatologischen Bewusstseins ihren Lauf der Sünde und des Todes fortgesetzt hat. Die Welt nach Christus hat sich die christliche Perspektive auf ein Ziel und eine Erfüllung zu eigen gemacht und gleichzeitig den lebendigen Glauben an ein bevorstehendes Eschaton verworfen. Wenn der moderne Verstand, der sich mit der Erhaltung und dem Fortschreiten der bestehenden Gesellschaft befasst, nur die Undurchführbarkeit einer solchen eschatologischen Perspektive empfindet, vergisst er, dass es für die Gründer der christlichen Religion, für die der Zusammenbruch der Gesellschaft sicher war und unmittelbar bevorstand, stattdessen die praktische Vernunft war, die eine solche Konzentration auf die letzten Dinge und eine entsprechende Gleichgültigkeit gegenüber den Zwischenstufen des weltlichen Geschehens gebot.

Der primitive Glaube der frühen Christen glaubte, dass das Reich Gottes nahe sei, und die frühen Christen waren daher mit dem Ablauf und dem Fortschritt der Geschichte dieser Welt nicht befasst. Der hochentwickelte Glaube der modernen Christen beschäftigt sich in erster Linie mit der ungeordneten Geschichte dieser Welt, wenn er ihr letztlich mit dem Glauben begegnet. Seit der Gründung der christlichen Kirche in der Geschichte dieser Welt hat sich der christliche Glaube mit dem Unglauben bzw. den Irrglauben der Welt auseinandersetzen müssen. Das „und“ zwischen Glaube und Geschichte weist auf das Problem der Beziehung zwischen dem Glauben an die unsichtbaren Dinge und der sichtbaren Weltgeschichte hin.

Die primäre Frage ist jedoch nicht, wie man eine bestimmte Frage beantwortet, sondern wie man die Frage selbst stellt. Die Antwort, die Niebuhr ausarbeitet, wenn er nach dem Verhältnis von Geschichte und Glaube fragt, ist durch eine Frage vorgegeben, die impliziert, dass Geschichte und Glaube *als etwas Vorläufiges zu etwas Endgültigem in Beziehung stehen*. Der christliche Glaube bietet eine Antwort auf die Geschichte im Allgemeinen und auf die „besonderen Probleme unserer Zeit“. Daraus ergibt sich die apologetische Absicht von Niebuhrs Buch, das aber keine dogmatische Verteidigung gegen Un- und Fehlglauben ist, sondern selbst wesentlich in die aktuelle Geschichte unserer Welt und in eine historische Perspektive eingebunden ist. Niebuhr ist sich der Unmöglichkeit bewusst, eine „Geschichtsphilosophie“ auf dem Fundament des Glaubens zu errichten, dennoch versucht er eine christliche Interpretation der Geschichte, wobei er Geschichte im gewöhnlichen, nicht-theologischen Sinn des Wortes versteht.

Die apologetische Absicht wird durch eine Analyse von drei Ansätzen zum Problem der Geschichte verwirklicht: Das klassische griechische Denken (das er als nicht dauerhaft relevant

abtut), der jüdisch-christliche Glaube und der moderne Glaube an die Geschichte als solche, d.h. die Annahme, dass das Wachstum der Macht und der Freiheit des Menschen, an das Niebuhr ebenfalls glaubt, allmählich jede menschliche Ratlosigkeit auflösen wird und schließlich ein unendlicher Fortschritt die Geschichte von selbst erlösen wird. Niebuhr vertritt die Auffassung, dass es offensichtliche Wahrheiten (im Plural) über das Leben und die Geschichte gibt, die von den modernen Wissenschaften entdeckt wurden, und „vorläufige Bedeutungen“, die jedoch nur dann einen Sinn haben, wenn sie vervollständigt und durch die endgültige Wahrheit und Bedeutung (im Singular), die durch den Glauben erfasst wird, ersetzt werden. Die moderne, dynamische und fortschrittliche Sicht der Geschichte ist daher enger mit dem christlichen Geschichtsverständnis verbunden als mit der ahistorischen Spiritualität des orientalischen und griechischen Denkens. Sowohl der klassische als auch der moderne Ansatz sind unzulänglich, denn der erste reduziert die Geschichte „zu einfach“ auf natürliche Wiederholungen und tragische Schicksale, während der zweite sich Illusionen über die menschliche Situation hingibt, die sowohl ein Geschöpf als auch einen Schöpfer umfasst, dessen Freiheit sowohl schöpferisch als auch zerstörerisch ist. Der christliche Glaube verhindert, dass diese vorläufigen Bedeutungen zu absoluten werden und dass die Freiheit des Menschen zur *Hybris* wird.

Die Offenbarung Christi und der Glaube an Gottes Erlösungsabsicht werden sowohl als Erfüllung als auch als Negation aller partiellen Bedeutungen in der Geschichte definiert, da sie in nationalen, imperialen und weltweiten kulturellen Schicksalen „verkörpert“ sind. In Niebuhrs Darstellung scheint das verwirrende Problem, wie sich die christliche Heilsgeschichte in der Weltgeschichte verkörpert, in einem dialektischen Gleichgewicht zwischen der gemeinsamen Erfahrung der sichtbaren Geschichte und der individuellen Erfahrung des Glaubens an unsichtbare Dinge durch die eher konventionelle und ungeprüfte Behauptung gelöst zu werden, dass es „Facetten des Ewigen im Fluss der Zeit“ gibt. Moralische Sinntangenten in der Geschichte sollen auf ein übergeschichtliches Zentrum hinweisen. In der Gewissheit dieses Sinn- und Orientierungszentrums durch einen Glauben, der die Lehre von Schöpfung, Inkarnation, Auferstehung und Vollendung auf bloße „Symbole“ reduziert (die allerdings „ernst“ genommen werden müssen, aber bei wörtlicher Übernahme peinlich wären), fällt es Niebuhr nicht schwer, die Überlegenheit der christlichen Interpretation zu behaupten: Sie steht über den Alternativen von Verzweiflung und Selbstgefälligkeit, evolutionärem Optimismus und Defätismus, Säkularismus und Eskapismus, pietistischem Sektierertum und katholischem Institutionalismus, Weltlichkeit und Askese und so weiter. Die christliche Geschichtsdeutung ist adäquater als alternative Deutungen, weil sie dialektisch umfassender ist: „Sie fasst alle Antinomien und Widersprüche des Lebens zu einem Sinnsystem zusammen.“ Man fragt sich, ob dieses Kriterium der Überlegenheit der christlichen Interpretation nicht eher hegelianisch als christlich ist. Und wenn Stolz Sünde ist, dann ist dies die intellektuelle Sünde der dialektischen Ganzheitlichkeit – dass sie nicht anders kann, als den allzu einfachen Alternativen, die nur eines wollen, immer überlegen zu sein.

*Faith and History*¹ hinterlässt den allgemeinen Eindruck, dass die Grenzen der Tugend, der Weisheit und der Macht des Menschen und die ungelösten Fragen des menschlichen Unternehmens nur durch den Glauben und die Religion beantwortet und vervollständigt werden können. Aber man kann sich fragen, ob die Aufgabe der christlichen Apologetik nicht „zu einfach“ konzipiert ist, wenn sie auf diese Weise ausgearbeitet wird. Denn warum sollten die Widersprüche und Unklarheiten unseres geschichtlichen Unternehmens nicht mit reifer Resignation ertragen werden müssen, statt sie „endgültig“ zu überwinden und aufzulösen? Wenn die Philosophen seit Kant dem Glauben Raum geben, indem sie die Kompetenz der Vernunft

¹ Reinhold Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York, Scribner, 1949.

einer philosophischen Kritik unterziehen, geben sie nicht vor, die letzte Wahrheit durch Offenbarung und Glauben zu kennen. Wenn Theologen versuchen, die Wahrheit des christlichen Evangeliums „an den Grenzen aller Sinnsysteme“ und als Vollendung vorläufiger Halbwahrheiten und Bedeutungen zu begründen, werden sie die Gültigkeit ihrer Apologetik nicht nur dialektisch begründen müssen.

Niebuhr unterscheidet zwischen einer negativen und einer positiven apologetischen Aufgabe. Die erste besteht darin, zu zeigen, dass alle weltliche Weisheit – ob sie nun optimistisch oder pessimistisch ist und entweder die Würde oder das Elend des Menschen betont – eine unzureichende Sicht der gesamten menschlichen Situation vermittelt. Dieser „negative Beweis der christlichen Wahrheit“ (er ist eigentlich nur eine Andeutung ihrer Wünschbarkeit) kann nicht in einen positiven umgewandelt werden. Wenn es einen positiven gibt, dann muss er darin bestehen, die im Glauben und in der Reue erfasste Wahrheit mit den aus der menschlichen Erfahrung gewonnenen Wahrheiten über das Leben und die Geschichte zu „korrelieren“. Aber die Wahrheit des Glaubens, so Niebuhr, ist nicht in der Lage, mit irgendeinem System weltlicher Erfahrung in Beziehung gesetzt zu werden. Sie kann nicht rational durch irgendeine weltliche Bestätigung erklärt werden. Die vollkommene Güte Christi wurde durch eine offensichtliche Niederlage in der Geschichte bestätigt, und keine Nation ist jemals eine heilige Märtyrernation gewesen. Aber wie kann man dann vorläufige Bedeutungen in den historischen Schicksalen nationaler und weltweiter Zivilisationen behaupten? Und wie kann man einfach sagen, dass der biblische Glaube echte Erneuerungen des Lebens im historischen, kollektiven, menschlichen Unternehmen hervorbringen „muss“? Ist menschliches „Leben“ überhaupt identisch mit „Geschichte“, und Verantwortung für den Nächsten mit Verantwortung für die Geschichte? Und ist Verantwortung überhaupt eine letzte religiöse und nicht nur eine moralische Kategorie? Es gibt in der Haltung des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen eine sehr reale Dialektik zwischen Quantität und Qualität, die Niebuhr ignoriert, weil er die Geschichte als eine bloße Erweiterung des menschlichen Lebens und der menschlichen Freiheit begreift, trotz seiner Einsicht, dass die Verwirklichung der christlichen Liebe die historischen Möglichkeiten des Menschen nicht nur nicht erweitert, sondern das historische Überleben sogar noch problematischer macht, „denn sie weist darauf hin, dass die höchste Form menschlicher Güte eine Rücksichtslosigkeit des Selbst verkörpert, die das Selbst in seiner physischen Sicherheit gefährdet“. Und doch besteht Niebuhr darauf, dass es notwendig ist, das, was in der modernen Entdeckung einer Entwicklung in der Geschichte wahr ist, in die endgültige Wahrheit des christlichen Evangeliums „einzubauen“. Die intellektuelle Kraft und Vielseitigkeit von *Faith and History* hinterlässt also eine tiefe Zweideutigkeit: Der Autor des Buches teilt weder den modernen, inzwischen überholten Glauben an die Geschichte als solche noch den antiken Glauben an jenen Christus, mit dem sich die Zeit erfüllte, sondern unternimmt den Versuch, mit Hilfe eines liberalen Symbolglaubens einige Fragmente des modernen, aber erschütterten Glaubens an die Sinnhaftigkeit und Zielgerichtetheit des historischen Prozesses zu retten.

Unsere kritische These, nach der wir Niebuhrs Versuch beurteilt haben, das „und“ zwischen „Glaube und Geschichte“ zu bestimmen, das Gottes Erlösungsabsicht von dem menschlichen Abenteuer, das Geschichte genannt wird, trennt, kann durch einen kurzen Überblick über einige typische christliche Positionen in Bezug auf den Geschichtsprozess untermauert werden. Diejenigen, die an Christus glauben, glauben nicht an die endgültige oder vorläufige Bedeutung der Geschichte; sie empfinden vielmehr das radikale *Missverhältnis* zwischen der Geschichte der Welt und der Nachfolge des Glaubens, wie es in der Geschichte der großen Flut angedeutet wird.

Das Neue Testament enthält nur einen einzigen ausdrücklichen Hinweis auf die Weltgeschichte: Es trennt strikt zwischen dem, was wir Cäsar schulden, und dem, was wir Gott schulden. Paulus entwickelt zum ersten Mal eine Art Geschichtstheologie, indem er die

Nachfolge der Heiden als die vorsehungsbedingte Erfüllung der religiösen Geschichte der Juden interpretiert. Dieser Fortschritt von den ungläubigen Juden zu den gläubigen Heiden bezieht sich jedoch nicht auf den Prozess und den Fortschritt der weltlichen Geschichte, sondern auf die Nachfolge des Glaubens. Augustinus interpretiert die Geschichte der Welt in Bezug auf die Absicht Gottes. Die Stadt Gottes und die Stadt der Erde treffen manchmal aufeinander, aber die Heilsgeschichte ist prinzipiell von der Weltgeschichte getrennt wie die Wahrheit (*veritas*) von der Eitelkeit (*vanitas*) oder der Glaube vom Unglauben. Thomas befasst sich überhaupt nicht mit dem historischen Prozess, sondern folgt der klassischen Tradition, indem er nach der gerechten politischen Ordnung fragt, deren Gerechtigkeit nicht historisch, sondern nur moralisch und religiös verstanden werden kann. Luther vergleicht das Auf und Ab der Geschichte mit den Wechselfällen eines Turniers und dessen wechselndem Ausgang. Historisch handelnde Menschen sind nur „Gottes Gedächtnis“. Hinter den Vorhang des sichtbaren Geschichtsbildes zu schauen, um die wahren Ursachen für das Wachsen und Vergehen von Reichen und Nationen zu entdecken, ist kein Anliegen des Glaubens an Gottes unergründlichen Willen. Als Melanchthon die Sache der Reformation vor dem Kaiser verteidigte, war er zutiefst beunruhigt über die möglichen historischen Folgen seiner Entscheidungen. Luther schrieb an ihn: „Du ärgerst dich über die unvorhersehbare Sache, weil sie sich deinem Verständnis entzieht. Aber wenn du sie verstehen könntest, würde ich nicht gerne daran teilhaben und noch weniger ihr Haupt sein. Gott hat unsere Sache unter einen Gesichtspunkt gestellt, den ihr mit eurer Rhetorik und Philosophie nicht erkennen könnt, nämlich allein auf den Glauben, dem alle Dinge unterworfen sind, die unsichtbar sind und den Augen nicht erscheinen. Diejenigen, die versuchen, sie sichtbar, offensichtlich und verständlich zu machen, werden nur Kummer ernten.“ Der Glaube kann der Welt nicht geschichtlich dargestellt werden, sondern nur im und durch den Glauben selbst, ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Folgen, die kein Mensch vorhersehen und beurteilen kann. In den *Pensées* von Pascal findet sich ein einziger Satz über die Geschichte: „Die Geschichte der Kirche sollte eher die Geschichte der Wahrheit genannt werden“, denn es schien ihm selbstverständlich, dass die wahre Geschichte nichts anderes ist als die Heilsgeschichte, wie sie von der Kirche verkündet wird. Das Werk Kierkegaards ist eine kohärente Kritik an Hegels Identifizierung des christlichen Glaubens und der philosophischen Vernunft, die sich in der Weltgeschichte und im Christentum als einer Weltreligion manifestiert. Schließlich eine Aussage von K. Barth: „Die Heilsgeschichte ist nicht nur *eine* Geschichte oder der Leitfaden im Gewebe aller anderen Geschichten, sondern die einzige authentische Geschichte, die alle anderen insofern umfasst, als die Heilsgeschichte sich in den anderen durch Andeutungen oder Andeutungen manifestiert“.

Alle diese christlichen Denker vom ersten bis zum zwanzigsten Jahrhundert haben die Geschichte natürlich genauso erlebt wie wir, aber keiner von ihnen hat versucht, die Heilsgeschichte aus der Weltgeschichte heraus zu erklären. Wäre es möglich, das Christusereignis in der Geschichte und als Geschichte zu erklären, würde dies die Aufhebung des grundlegenden Unterschieds zwischen dem Willen Gottes und dem Willen des Menschen bedeuten.

Alles, was dafür spricht, das eine mit dem anderen „Geschichte“ zu verbinden, ist, dass die profane Geschichte für den Gläubigen den Charakter eines Zeichens haben kann, das sichtbar auf das hinweist, was nur der Glaube an das Unsichtbare kennt.

So können historische Katastrophen als Vorboten des Jüngsten Gerichts gedeutet werden, auch wenn letzteres nicht in Form von historischen Katastrophen zu verstehen ist. Theodor Haecker schrieb in seinem Tagebuch von 1939-1945: „Für den gläubigen Christen kann es keinen Zweifel geben, dass die Bedeutung äußerer Ereignisse erschreckend verschieden sein kann. Unter Bedeutung verstehe ich die unterschiedliche Nähe oder Ferne der Weltgeschichte zur „Geschichte“ des Reiches Gottes. Ein Christ kann nicht die Meinung Rankes teilen, dass alle Epochen gleich weit von Gott entfernt sind. Oder kann man leugnen, dass Rom unter

Augustus, Palästina unter Herodes und Pilatus enger mit der Heilsgeschichte verbunden waren als Europa unter Napoleon? [...] Dass unsere gegenwärtige Geschichte einen so innigen Bezug zur Heilsgeschichte hat, diesen Glauben werden viele mit mir teilen.“

Auch eine solche vorsichtige Aussage ist kritisierbar, denn die große Nähe von „Rom unter Augustus“ zu „Christus“ ist nur historisch eine reale Nähe. Aus der Sicht des Glaubens ist sie jedoch nur ein Schein, weil das Verhältnis der Heilsgeschichte zur Weltgeschichte nicht durch den Glauben fixiert und definiert werden kann. Das faktische Zusammentreffen des Römischen Reiches unter Augustus mit Christus schließt nicht aus, dass Gott sich auch tausend Jahre früher oder zweitausend Jahre später in Europa unter Napoleon oder in Russland unter Stalin oder in Deutschland unter Hitler hätte offenbaren können. Und da sich die Heilsgeschichte nicht auf historische Reiche, Nationen und Zivilisationen bezieht, sondern auf jede einzelne menschliche Seele, ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, dass das Christentum, d. h. der Glaube an Christus, gegenüber weltgeschichtlichen Unterschieden, selbst gegenüber dem Unterschied zwischen Zivilisation und Barbarei, im Grunde gleichgültig ist. Beide offenbaren unter verschiedenen Umständen dieselbe menschliche Natur, obwohl der Mensch besser erscheint, als er wirklich ist, wenn geordnete und zivilisierte Bedingungen ihn nicht auf die Probe stellen. Selbst ein Atomkrieg würde nichts daran ändern, was die menschliche Natur im Wesentlichen ist. „Er wird nur einem Globus ein Ende setzen, von dem wir immer wussten, dass er ohnehin zu einem schlechten Ende verdammt ist. Ich bin nicht sicher, ob es nicht typisch für die menschliche Geschichte wäre, wenn die Menschen – in der Annahme, dass die Welt eines Tages aufhören würde, eine mögliche Behausung für lebende Kreaturen zu sein – dieses Ende durch ihr eigenes Geschick beschleunigen und dem Wirken der Natur oder der Zeit zuvorkommen würden – weil es so sehr zum Charakter des göttlichen Gerichts in der Geschichte gehört, dass die Menschen dazu gebracht werden, es an sich selbst auszuführen.“²

Das fehlende Bindeglied zwischen „Glaube und Geschichte“ ist vielleicht etwas sehr Positives, denn es ist der christliche Glaube (wie auch der philosophische Skeptizismus), der uns jene Elastizität des Geistes verleiht, die uns von dem Historizismus befreit, der der typische Dogmatismus und die Besessenheit unserer Zeit ist. Ein weiser Historiker und Christ (etwas anderes als ein „christlicher Historiker“) schließt seine Studie über Christentum und Geschichte mit dem Satz ab: „Halte dich an Christus und sei im Übrigen völlig ungebunden.“ Es ist mehr als zweifelhaft, ob ein Philosoph einen ebenso festen Grundsatz gegen das Dilemma der menschlichen Geschichte anbieten kann. Aber selbst ein Philosoph kann Butterfields nüchterner Feststellung zustimmen, dass „wenn alles so weit weg ist wie die Tafel von Troja, wir am Ende vielleicht in der Lage sind, ein wenig Mitleid mit allen zu haben“.

Ursprünglich auf Englisch unter dem Titel *History and Christianity* erschienen in: Charles Kegley/Robert Bretall (Hrsg.), *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought*, New York: Macmillan Company, 1956, S. 281-290.

² H. Butterfield, *Christentum und Geschichte* (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), S. 66.