

## Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Beschluß und Nachwort

Von Karl Löwith

Das Problem der Geschichte ist innerhalb ihres eigenen Bereiches nicht zu lösen. Geschichtliche Ereignisse als solche enthalten nicht den mindesten Hinweis auf einen umfassenden, letzten Sinn. Die Geschichte hat kein letztes Ergebnis. Eine Lösung ihres Problems aus ihr selbst hat es nie gegeben und wird es nie geben, denn die menschliche Geschichtserfahrung ist eine Erfahrung dauernden Scheiterns. Auch das Christentum ist als historische Weltreligion gescheitert<sup>1</sup>. Die Welt ist noch dieselbe wie zu Zeiten Alarichs; nur unsere Mittel der Vergewaltigung und Zerstörung – wie auch des Wiederaufbaus – sind beträchtlich vollkommener geworden.

Je weiter wir von der Geschichtsphilosophie des 19. und 18. Jahrhunderts zurückgehen zu ihrer ursprünglichen Entzündung am biblischen Glauben, desto weniger finden wir – Joachim ausgenommen — einen ausgearbeiteten Entwurf zu einem sinnvoll fortschreitenden Geschehen. Hegel ist darin zuversichtlicher als Bossuet, Bossuet zuversichtlicher als Augustin, Augustin zuversichtlicher als Paulus, und in den Evangelien läßt sich nicht die geringste Andeutung einer Geschichtsphilosophie entdecken, sondern nur die Botschaft von der Erlösung durch Christus, und zwar *von* allem irdischen Geschehen. Die Worte Jesu enthalten einen einzigen Hinweis auf die Weltgeschichte; er trennt, was wir dem Kaiser und was wir Gott schuldig sind<sup>2</sup>. Der hervorstechendste Zug an der christlichen Tradition ist gerade dieser Dualismus: im alten Testament zwischen dem auserwählten Volk und den Heiden, im Neuen Testament zwischen dem Reich Gottes und den Maßstäben dieser Welt. Der eine ist ein Dualismus innerhalb der Geschichte, während der andere die Welt einem übergeschichtlichen Reich Gottes gegenüberstellt. Paulus kannte in gewisser Weise eine Theologie der Geschichte, denn er verstand die Nachfolge der Heiden als Erfüllung der religiösen Geschichte der Juden. Doch auch er war an der weltlichen Geschichte nicht interessiert. Augustin entwickelte die christliche Geschichtstheologie mit Bezug auf die entgegengesetzten Dimensionen der heiligen und der profanen Geschichte. Sie berühren sich gelegentlich, im Prinzip sind sie jedoch geschieden. Bossuet erneuerte Augustins Geschichtstheologie, wobei er die relative Unabhängigkeit der profanen Geschichte und ihre Wechselbeziehung zur sakralen stärker betonte. Von der göttlichen Ökonomie in der Geschichte der Welt wußte er viel mehr als Augustin und weniger als Hegel. Voltaire und Vico emanzipierten die irdische Geschichte von der himmlischen, indem sie die Religionsgeschichte der Geschichte der Zivilisation ein- und unterordneten. Hegel verwandelte die christliche Geschichtstheologie in ein spekulatives System. So bewahrte und zerstörte er zugleich den Glauben an die Vorsehung. Comte, Proudhon und Marx lehnten die göttliche Vorsehung kategorisch ab und ersetzten sie durch den Glauben an den Fortschritt. Sie verkehrten den religiösen Glauben in das antireligiöse Unterfangen, voraussagbare Gesetze der profanen Geschichte aufzustellen. Burckhardt endlich verwarf die theologischen, philosophischen und sozialistischen Geschichtsdeutungen und reduzierte damit den Sinn der Geschichte auf die bloße Kontinuität — ohne Anfang, Fortschritt und Ende. Er mußte die bloße Kontinuität überbetonen, weil sie der dürftige Rest einer volleren Sinngebung war. Und doch war der Glaube an die Geschichte für ihn wie für Dilthey, Troeltsch und Croce eine »letzte Religion«. Es war die vergebliche Hoffnung des modernen Historismus, daß der historische Relativismus sich selbst kurieren werde.

---

<sup>1</sup> Siehe N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte*, deutsch von Taube, Tübingen 1950, S. 294f.; F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, S. 72.

<sup>2</sup> Vgl. V. S. Simkhovitch, *Toward the Understanding of Jesus*, New York 1927, ein Versuch, den ungeschichtlichen und unpolitischen Sinn der Botschaft Christi historisch und politisch auszulegen.

Die moderne Überschätzung der Geschichte, der »Welt« als »Geschichte«, ist das Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie der Antike und von der übernatürlichen Theologie des Christentums. Der Weisheit und dem Glauben ist sie fremd. Das klassische Altertum sah die Geschichte der Natur des Menschen und dem Kosmos verbunden; das Alte Testament lehrt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und die christliche Lehre hat die Nachfolge Christi zum Mittelpunkt. Nach dem Neuen Testament ist das Auftreten Christi keine besondere, obschon außerordentliche Tatsache innerhalb der Kontinuität der Weltgeschichte, sondern das einzigartige Ereignis, das den ganzen Verlauf der Geschichte und den Gang der Natur ein für allemal in Frage stellt, indem es in ihren natürlichen Ablauf, die Verkettung von Sünde und Tod, hereinbricht. Die Geschichte dieser Welt verliert an Bedeutung im genauen Verhältnis zu der Intensität, mit welcher der Mensch auf Gott und sich selbst bezogen ist. Während wir von der Geschichte der Welt überschwemmt und religiös vertrocknet sind, enthalten die Bekenntnisse Augustins nicht die geringste Andeutung einer ernstlichen Teilnahme am Weltgeschehen. Nur *volens volens* wurde das Christentum in den Strudel der Weltgeschichte hineingezogen und nur als säkularisiertes und rationalisiertes Prinzip kann die providentielle Absicht Gottes in ein System gebracht werden. Als transzendentes Prinzip kann der Wille Gottes niemals Gegenstand einer systematischen Interpretation sein, die den Sinn der Geschichte in der Aufeinanderfolge und dem Schicksal der Staaten, oder auch der Kirche, aufhellt. Nach christlicher Auffassung ist die Geschichte nur insofern von entscheidender Bedeutung, als Gott sich selber in einem geschichtlichen Menschen geoffenbart hat. Aber ungleich dem historischen Sokrates der Platonischen Dialoge ist der historische Jesus der Evangelien primär kein geschichtlicher Lehrer, sondern fleischgewordener Gott. Nur wir Modernen, die über den Glauben an Christus in Begriffen des »Christentums« und über das Christentum in Begriffen der »Geschichte« denken, pflegen diese Offenbarung eine geschichtliche zu nennen, wobei nicht nur vergangene Wirklichkeit, sondern auch zweitausend Jahre unverwirklichter Eschatologie einbegriffen sind. Vom Standpunkt des Neuen Testaments aus betrachtet, ist die Offenbarung Gottes in einem geschichtlichen Menschen seine Selbstenthüllung im »Menschensohn«, und den besten Beweis, daß er der Sohn Gottes oder ein Gottmensch ist, liefert die Auferstehung, mit der er sich über Leben und Tod jedes geschichtlichen Menschen erhebt. Für den Gläubigen ist die Geschichte nicht ein autonomes Reich menschlicher Bemühungen und Fortschritte, sondern ein Reich der Sünde und des Todes, das der Erlösung bedarf. Im Rahmen dieser Betrachtungsweise konnte der Geschichtsablauf als solcher nicht als entscheidend erfahren werden<sup>3</sup>. Der Glaube an die absolute Relevanz der Geschichte, der die Werke Spenglers und Toynbees zu *best-sellers* machte, ist durch die Emanzipation des modernen Geschichtsbewußtseins von seiner ursprünglichen Begrenzung durch die klassische Kosmologie und die christliche Theologie zustande gekommen. Beide beschränkten die Geschichtserfahrung und verhinderten, daß sie maßlos wurde.

Insbesondere war es der Bruch mit der Tradition am Ende des 18. Jahrhunderts, der der modernen Geschichte und unserem modernen historischen Denken das revolutionäre Gepräge gab. Die politische Revolution in Frankreich und die industrielle Revolution in England und ihre universale Auswirkung auf die ganze zivilisierte Welt steigerten das moderne Bewußtsein, in einer Epoche zu leben, in der geschichtliche Veränderungen eins und alles sind. Diese Veränderungen der Geschichte wurden vor allem durch die Naturwissenschaften hervorgebracht. Ihre Fortschritte haben nicht nur das Tempo gesteigert und die Reichweite der geschichtlichen Bewegungen und Umwälzungen vergrößert; sie haben auch die Natur zu einem weitgehend kontrollierbaren Element in dem geschichtlichen Unternehmen des Menschen gemacht. Wie nie zuvor »machen« wir heute Geschichte mit Hilfe der Naturwissenschaften, und werden doch von ihr überwältigt, seitdem sich die Geschichte aus ihrer antiken und christlichen Begrenzung befreit hat. Infolgedessen nimmt sie jetzt eine Stellung ein, die derjenigen

---

<sup>3</sup> Vgl. G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt 1947.

der mathematischen Physik im 17. Jahrhundert entspricht. Es gilt für das moderne historische Bewußtsein als ausgemacht, daß die Geschichte weder im Sinne der antiken Kosmologie noch der christlichen Theologie verstanden werden könne.

Nur eine ganz besondere Geschichte, die der Juden, kann als politische Geschichte auch heute noch streng religiös gedeutet werden. Innerhalb der biblischen Überlieferung waren nur die jüdischen Propheten radikale »Geschichtsphilosophen«, weil sie statt einer Philosophie einen unerschütterlichen Glauben an Gottes providentielle Absichten in bezug auf sein auserwähltes Volk hatten, das er für Ungehorsam bestrafte und für Gehorsam belohnte. Der Ausnahmefall der jüdischen Existenz konnte eine streng religiöse Auffassung der politischen Geschichte rechtfertigen, weil allein die Juden ein geschichtliches Volk und ein solches durch ihre Religion sind, durch den Akt der sinitischen Offenbarung<sup>4</sup>. Aus diesem Grunde konnte und kann das jüdische Volk sein geschichtlich-politisches Schicksal theologisch verstehen. Das ewige Gesetz, das die Griechen in der regelmäßigen Bewegung des sichtbaren Himmels verkörpert sahen, offenbarte sich den Juden in den Wechselfällen ihrer Geschichte, die von göttlichen Eingriffen handelt. Gott rief Abraham aus Ur, er führte Israel aus Ägypten, er gab das Gesetz auf dem Sinai, er erhob David zum König, er strafte sein Volk durch die Geißel Assyriens und Babylons, er erlöste es durch die Hand des Persers Cyrus. Und das Erstaunliche ist, daß die Kraft dieses Glaubens an eine göttliche Absicht in der Geschichte der Juden gerade dann einen Höhepunkt erreichte, als alle empirische Gewißheit dagegen sprach. Als die assyrische Weltmacht den nahen Osten eroberte, sahen die Propheten in dem materiellen Untergang Israels nicht den Beweis der Machtlosigkeit Gottes, sondern eine mittelbare Manifestation seiner Allmacht. Für Jesaja triumphierte beim Fall Judas nicht Baal, sondern Jahve<sup>5</sup>. Assyrien selbst war nur ein Werkzeug in der Hand des Gottes Israels, das er fallen ließ, sobald sein Zweck erreicht war. Gerade die Katastrophen ihrer nationalen Geschichte festigten und verbreiteten den Glauben an die Souveränität des göttlichen Willens. Gott, der Weltreiche in Bewegung setzt, um ein Strafgericht zu vollziehen, wird sie gleicherweise zur Befreiung verwenden können. Die Möglichkeit eines Glaubens an eine göttliche Planung welthistorischer Schicksale beruht auf diesem Glauben an ein heiliges Volk von universaler Bedeutung, denn nur Völker, nicht Individuen, sind das eigentliche Subjekt der Geschichte, und nur ein heiliges Volk steht mit dem Herrn des Heilsgeschehens unmittelbar in Verbindung.

Die Christen sind kein geschichtliches Volk. Ihre Zusammengehörigkeit in der Welt gründet sich auf den Glauben allein. Die Heilsgeschichte ist nach christlicher Auffassung nicht mehr an ein besonderes Volk gebunden; sie ist international geworden, weil sie sich individualisiert hat. Im Christentum bezieht sich die Heilsgeschichte auf das Heil der Einzelseele, gleichviel welcher rassischen, sozialen oder politischen Zugehörigkeit. Der Beitrag der Nationen zum Reiche Gottes bemißt sich an der Zahl der Auserwählten und nicht an gemeinschaftlicher Leistung oder gemeinschaftlichem Versagen. Hieraus ergibt sich, daß das geschichtliche Schicksal der christlichen »Völker« unmöglich Gegenstand einer spezifisch christlichen Auslegung der politischen Geschichte sein kann, wohingegen das Schicksal der Juden durchaus als Gegenstand einer spezifisch jüdischen Interpretation denkbar ist. Selbst wenn wir die traditionelle These übernehmen, daß die christliche Kirche aus Juden und Heiden die Nachfolgerin des auserwählten Volkes ist, so bleibt sie doch der mystische Leib Christi, im Unterschied zum geschichtlichen Charakter des auserwählten Volkes, das an ihm selbst schon eine Kirche ist. Daraus folgt, daß eine jüdische Theologie der Geschichte möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein künstliches Gebilde darstellt. Sofern sie wirklich christlich denkt, ist sie keine Philosophie, sondern ein Verständnis geschichtlichen Handelns und Erleidens im Zeichen des Kreuzes — ohne wesentliche Beziehung auf

---

<sup>4</sup> Siehe F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Berlin 1921, II, 212f.; III, 48 ff.

<sup>5</sup> Vgl. N. Berdjajew, a.a.O., Kap. V; C. H. Dodd: *History and the Gospel*, London 1938, S. 32f.

bestimmte Völker und welthistorische Individuen — und sofern sie Philosophie ist, ist sie nicht christlich. So ergibt sich die merkwürdige Situation, daß der Versuch einer Philosophie der Geschichte zwar auf der biblischen Tradition beruht, daß aber gerade diese Tradition den Versuch, das Wirken Gottes philosophisch zu explizieren, vereitelt.

Die Behauptung, daß unser modernes historisches Bewußtsein seinen Ursprung im biblischen Denken hat, indem es den Ausblick auf eine künftige Erfüllung voraussetzt, bedarf jedoch einer Einschränkung. Es muß unterschieden werden zwischen einer geschichtlichen Herkunft und ihren möglichen Folgen. Gesetzt, daß jüdischer Messianismus und christliche Eschatologie unserem nachchristlichen Verständnis der Weltgeschichte den Horizont der Zukunft eröffnet haben, so dürfen wir doch unser modernes, weltliches Denken nicht in das »historische« Bewußtsein des Alten und Neuen Testaments hineindeuten. Die Geschichte von der großen Flut verdeutlicht wie keine andere die Diskrepanz zwischen biblischem und modernem Geschichtsdenken. Als die Erde von der Menschen Bosheit angefüllt war, entschloß sich Gott, das ganze Menschengeschlecht zu vertilgen, mit Ausnahme einer einzigen Familie, weil er bereute, es geschaffen zu haben. Was anders kann diese Erzählung lehren, als das krasse Mißverhältnis zwischen der Geschichte der Welt und der Nachfolge im Glauben? In ähnlicher Weise ist die Botschaft des Neuen Testaments keine Aufforderung zu geschichtlicher Tat, sondern zur Reue. Nichts im Neuen Testament spricht für die Annahme, daß die Ereignisse, die das Urchristentum ins Leben riefen, der Beginn einer neuen Epoche säkularer Entwicklungen innerhalb eines fortschreitenden Prozesses sind. Für die ersten Christen war die Geschichte dieser Welt an ihrem Ende angelangt; Christus wurde von ihnen nicht als weltgeschichtliches Glied in der Kette historischer Begebenheiten, sondern als der einmalige Erlöser angesehen. Mit dem Auftreten Jesu Christi beginnt nicht eine neue Epoche der Weltgeschichte, die man »christlich« nennen könnte, sondern der Anfang eines Endes der Geschichte. Die Zeit nach Christus ist nur insofern christlich, als sie Endzeit ist. Und da das Reich Gottes in keinem fortschreitenden Prozeß zu verwirklichen ist, kann auch das eschatologische Heilsgeschehen der Weltgeschichte keinen neuen, entwicklungsfähigen Sinn geben; diese ist erfüllt, indem sie ihre Grenze erreicht hat. Der »Sinn« der Geschichte dieser Welt erfüllt sich gegen sie, indem das Heilsgeschehen die hoffnungslose Weltgeschichte nicht fortsetzt, sondern abbaut. Die Weltgeschichte drang, vom Neuen Testamente aus gesehen, in dessen unweltliche Botschaft nur insoweit ein, als die ersten Generationen nach Christus noch in dieser Welt zu leben hatten, ohne jedoch von ihr zu sein.

Wenn wir also behaupten, unser modernes Geschichtsbewußtsein stamme aus dem Christentum, so kann dies nur bedeuten, daß die eschatologische Sicht des Neuen Testaments den Blick auf eine künftige Erfüllung freigemacht hat – ursprünglich jenseits, und späterhin innerhalb des geschichtlichen Lebens. Infolge des frühen christlichen Bewußtseins haben wir ein spätes Geschichtsbewußtsein, das seiner Herkunft nach so christlich ist wie es in seinen Konsequenzen unchristlich ist, denn ihm fehlt der Glaube, daß Christus der Anfang eines Endes ist. Verstehen wir das Christentum im Sinne des Neuen Testaments und die Geschichte in unserem modernen Sinne, d.h. als einen fortschreitenden Prozeß menschlichen Handelns und weltlichen Geschehens, dann ist eine »christliche Geschichte« ein Nonsens. Die einzige, obzwar gewichtige Rechtfertigung dieses widerspruchsvollen Kompositums liegt in der Tatsache, daß die Weltgeschichte ihren heillosen Lauf — trotz des eschatologischen Ereignisses, der eschatologischen Botschaft und des eschatologischen Bewußtseins – fortgesetzt hat. Die Welt nach Christus hat sich die christliche Sicht auf ein Ziel und eine Erfüllung angeeignet und zugleich den lebendigen Glauben an ein bevorstehendes *eschaton* verabschiedet. Wenn der moderne Geist, mit der Erhaltung und dem Fortschreiten der gegenwärtigen Gesellschaft beschäftigt, nur die Nutzlosigkeit dieser eschatologischen Anschauung sieht, so übersieht er, daß für die Gründer der christlichen Religion, denen der Zusammenbruch der Gesellschaft als sicher und unmittelbar bevorstehend erschien, die Konzentration auf letzte Fragen und eine

entsprechende Gleichgültigkeit gegen das, was inzwischen noch geschehen mag, die vernünftige Konsequenz ihrer äußersten Erwartungen war<sup>6</sup>.

Die Unmöglichkeit, ein progressives System der profanen Geschichte auf der Basis des *Glaubens* auszuarbeiten, hat ihr Gegenstück in der Unmöglichkeit, einen sinnvollen Plan der Geschichte mittels der *Vernunft* zu entwerfen. Dies bestätigt der gesunde Menschenverstand; denn wer würde es wagen, ein endgültiges Urteil über Zweck und Sinn zeitgenössischer Begebenheiten zu fällen? Tatsächlich stellen wir seit Kriegsende Deutschlands Niederlage und Rußlands Sieg fest, Englands Selbsterhaltung und Amerikas Machterweiterung, Chinas Revolution und Japans Kapitulation. Aber was wir nicht sehen und nicht voraussehen können, das sind die geschichtlichen Möglichkeiten, die in diesen Fakten verborgen sind. Was 1943 möglich und 1944 wahrscheinlich wurde, war 1942 noch nicht offenbar und 1941 höchst unwahrscheinlich. Hitler hätte im Ersten Weltkrieg oder im November 1939 oder im Juli 1944 umkommen können; er hätte auch Erfolg haben können, zumal in der Geschichte oft das Unwahrscheinlichste wahr wird.

Die augenscheinliche Zufälligkeit geschichtlicher Ereignisse hat eine endlose Reihe von Beispielen. Das Christentum, das Tacitus und Plinius für einen bedeutungslosen jüdischen Zank hielten, eroberte das Römische Reich. Ein anderer Zank, nämlich der Luthers, spaltete die christliche Kirche. Auch dann, wenn solche unvorhersehbaren Entwicklungen zustande gekommen sind, sind sie keine unumstößlichen Tatsachen, sondern verwirklichte Möglichkeiten und als solche der Möglichkeit ausgesetzt, wieder zurückgenommen zu werden. Das Christentum hätte aus der Welt verschwinden können wie das klassische Heidentum, es konnte dem Gnostizismus unterliegen oder eine kleine Sekte bleiben. Christus selbst hätte, als geschichtlicher Mensch, der Versuchung erliegen können, das Reich Gottes unter den Juden und auf Erden zu errichten. Von der Warte menschlicher Weisheit und Unwissenheit aus gesehen, hätte in diesem unermeßlichen Wechselspiel geschichtlicher Umstände und Entscheidungen, Anstrengungen und Fehlschläge alles auch anders vor sich gehen können.

Zwar scheint der allgemeine Lauf geschichtlicher Schicksale, wenn er einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, unabänderlich und daher voraussagbar. Auch Europa hatte seine »Proppheten«: Baudelaire und Heine, B. Bauer und Burckhardt, Dostojewskij und Nietzsche. Aber keiner von ihnen sah die wirklichen Konstellationen und den Ausgang der europäischen Agonie voraus. Was sie voraussahen, ist nur die allgemeine Tendenz des möglichen Verlaufs. Statt von Vernunft und Vorsehung, scheint die Geschichte von Zufall und Schicksal gelenkt.

Und doch, wenn wir den Glauben an die Vorsehung auf seinen echten Gehalt zurückführen, wonach die Individuen und Völker nicht sichtbar und folgerichtig, sondern auf verborgenen Umwegen geleitet werden, so stimmt er erstaunlich gut mit jener menschlichen Skepsis zusammen, die die letzte Weisheit von Burckhardts weltgeschichtlichen Betrachtungen ist. Das menschliche Ergebnis, wenn auch nicht der Beweggrund der Skepsis wie des Glaubens ist das gleiche: entschiedene Resignation, die weltliche Schwester der christlichen Ergebung, angesichts der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit geschichtlicher Prozesse. Denn es macht wenig aus, ob sich der Mensch in dem stürmischen Meer, das wir »Geschichte« nennen, Gottes unerforschlichem Willen oder dem Zufall und dem Schicksal ausgeliefert fühlt. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ließe sich leicht in die Sprache der Theologie übersetzen, nach deren Glauben Gott nicht nur durch diejenigen wirkt, die seinem Willen gehorchen, sondern ebenso sehr durch jene, die ihm gegen ihren Willen dienen.

Keiner hat diese Übereinstimmung von heidnischer und christlicher Verehrung des Schicksals

---

<sup>6</sup> A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York 1933, S. 19.

und der Vorsehung besser erkannt als Augustin. Bei seiner Erörterung des heidnischen Schicksalsglaubens unterscheidet er zwei Arten von Fatalismus: der eine glaubt an Horoskope und gründet sich auf die Astrologie, der andere beruht auf der Anerkennung einer höheren Macht<sup>7</sup>. Nur der erste sei mit dem christlichen Glauben unvereinbar; der zweite könne durchaus mit ihm in Einklang stehen, obwohl das Wort *fatum* ein unglücklicher Ausdruck für das Gemeinte sei: *sententiam teneat, linguam corrigat*. Wenn »Schicksal« eine höhere Macht bedeutet, über die wir nicht verfügen, sondern die unsere Geschicke lenkt, dann ist das *Fatum* der göttlichen Providenz vergleichbar<sup>8</sup>. Was immer die heidnische Antike vom Christentum trennt, sie stimmen überein in der ehrfürchtigen Verehrung des *Fatum* bzw. der Vorsehung und in der willigen Unterwerfung unter sie. Der moderne weltliche Glaube an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt wäre beiden als eine Gotteslästerung erschienen.

Weder das Christentum noch die Antike waren profan und fortschrittlich, wie wir es sind. Wenn das biblische und griechische Denken über Geschichte irgendwo übereinstimmen, so in der Freiheit von der Illusion des Fortschritts<sup>9</sup>. Der christliche Glaube an das unberechenbare Eingreifen der göttlichen Vorsehung, verbunden mit dem Glauben, die Welt könne plötzlich an ihr Ende gelangen, hatte dieselbe Wirkung, wie die griechische Lehre von wiederkehrenden Kreisläufen des Wachsens und Vergehens, nämlich die Wirkung, das Aufkommen eines Glaubens an einen unbegrenzten Fortschritt zu verhindern. Da sowohl das Heidentum wie das Christentum religiös, mithin auch abergläubisch waren<sup>10</sup>, lebten beide im Angesicht von unberechenbaren Mächten und unsichtbaren Gefahren, die hinter allem menschlichen Tun und Erreichen lauern. Wäre einem Griechen der Fortschrittsgedanke dargeboten worden, so würde er ihn als irreligiös verworfen haben, weil er der kosmischen Ordnung zuwider läuft und sich ihr widersetzt. Bei einem strenggläubigen Christen des 19. Jahrhunderts hatte er die gleiche Wirkung. Provoziert von Proudhons These, daß jeder unserer Fortschritte ein Sieg sei, durch den die providentielle Gottheit zerschmettert werde, antwortete Donoso Cortes mit einer neuen *Civitas Dei*<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> *De civ. Dei*, V, 1 und 8; Minucius Felix, *Octavius*, XI und XXXVI; *Summa theol.* I, qu. 116.

<sup>8</sup> Für Boethius (*De consolatione philosophiae*, IV, 6) sind Schicksal und Vorsehung nur zwei Seiten derselben Wahrheit. Vgl. die Erörterung von *Providencia Miscalled Fortune*, von Thomas Browne in: *Religio Medici*. Browne unterscheidet das Wirken der Vorsehung Gottes in der Natur und in der Geschichte. In der Natur sind die Wege der Vorsehung klar und verständlich; ihre Auswirkungen vorauszu sehen ist nicht Prophetie, sondern Prognose. Aber in der Lenkung menschlicher Schicksale ist die Vorsehung Gottes geheimnisvoller, »full of meanders and labyrinths«. Unerwartete Zufälle schleichen sich ein und ungeahnte Ereignisse treten auf. Wir bezeichnen dies oft fälschlich als »Schicksal« oder »Zufall«, obgleich sich bei genauer Überlegung Gottes Hand kundtut. Wer der Ansicht ist, daß alles vom Schicksal bestimmt werde, würde nicht irregehen, wenn er nicht dabei verharrete. Die Römer, die der Fortuna einen Tempel errichteten, erkannten, wenn auch blindlings, etwas Göttliches. - Ähnlich bei Schelling: »Auch das Schicksal ist Vorsehung [...] wie die Vorsehung das Schicksal ist [...]. Um sich dem Schicksal zu entziehen, ist nur ein Mittel, sich in die Arme der Vorsehung zu werfen. Dies war das Gefühl der Welt in jener Periode der tiefsten Umwandlung, als das Schicksal an allem Schönen und Herrlichen des Altertums seine letzte Tücke übte« (*Werke*, I, Abt. v, 429). Vgl. auch die Analyse des heidnischen *Fatum* bei Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Jena 1912, Kap. III, § 2, S. 93 ff.

<sup>9</sup> Vgl. J. B. Bury, *The Idea of Progress*, a.a.O., S. 18 ff.

<sup>10</sup> In allen modernen Definitionen wird der Aberglaube am Maßstab der Rationalität als irrationell beurteilt. In Wirklichkeit ist er eine primitive Form religiösen Glaubens. So wurde er von einem klassischen heidnischen Philosophen und von einem großen christlichen Gläubigen verstanden. Plutarch (*Moralia*, I, Leipzig 1925, 338ff.) definiert den abergläubischen Menschen als jemanden, den das Denken an Gott auf verkehrte Weise bewegt; während der Atheist überhaupt keine Götter kennt, verkennt der Abergläubige sie nur. W. Blake (*Notes on Laver, zitiert von A. Gilchrist, Life of W. Blake, Everyman's Library*, S. 55) bemerkt: »Niemand war je wahrhaft abergläubisch, der nicht nach dem Maße seines Wissens auch wahrhaft religiös war. Der wahre Aberglaube ist, im Unterschied zur Heuchelei, unwissende Ehrlichkeit, und Gott und den Menschen wohlgefällig.«

<sup>11</sup> Ins Deutsche übersetzt von L. Fischer, *Der Staat Gottes. Eine Katholische Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe 1933.

Wenn es richtig ist, daß sowohl die Welt der Griechen und Römer wie die der Christen religiös, die moderne aber profan ist, dann bedarf unsere Behauptung, daß die Welt immer noch so ist, wie sie schon war, einer Modifikation. Nicht die historische Welt, sondern die menschliche Natur überdauert allen geschichtlichen Wandel, von der Polis der Griechen zu den christlichen Gemeinden des Mittelalters und den Staaten und Städten, in denen wir leben. Die Gemeinwesen unserer Zeit sind nicht religiös, weder heidnisch noch christlich; sie sind entschieden profan, d.h. säkularisiert und nur insofern noch christlich. Die alten Kirchen unserer modernen Städte sind nicht mehr die überragenden Mittelpunkte des kommunalen Lebens, sondern von Geschäftsvierteln erdrückte Fremdkörper. In unserer modernen Welt ist alles mehr oder weniger christlich und zugleich unchristlich: ersteres wenn es am klassischen Heidentum, letzteres wenn es am ursprünglichen Christentum gemessen wird. Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisationsprozesses ist. Verglichen mit der heidnischen Welt vor Christus, die in all ihren Erscheinungen religiös und abergläubisch und daher ein geeignetes Angriffsziel der christlichen Apologeten<sup>12</sup> war, ist unsere moderne Welt weltlich und profan und doch abhängig vom christlichen Glaubensbekenntnis, von dem sie sich emanzipiert hat. Der Ehrgeiz, »schöpferisch« zu sein, und das Streben nach künftiger Erfüllung, verraten den Glauben an Schöpfung und künftige Vollendung, auch wenn diese für belanglose Mythen angesehen werden.

Auch der radikale Atheismus, der freilich so selten ist wie ein unbedingter Glaube, ist nur innerhalb der christlichen Tradition möglich. Denn die Anschauung, daß die Welt völlig gottlos und gottverlassen ist, setzt den Glauben an einen transzendenten Schöpfergott voraus, der sich um seine Geschöpfe kümmert. Für die christlichen Apologeten waren die Heiden nicht deshalb Atheisten, weil sie überhaupt an keine Gottheit glaubten, sondern weil sie »polytheistische Atheisten« waren<sup>13</sup>. Den Heiden galten die Christen als Atheisten, weil sie nur an einen einzigen Gott glaubten, der jenseits des Kosmos und der Polis waltete, d.h. jenseits alles dessen, was die Alten heilig hielten. Die Tatsache, daß das frühe Christentum den populären Göttern und Schutzgeistern der Heiden den Boden entzog, schuf die Möglichkeit eines radikalen Atheismus. Denn wenn der christliche Glaube an einen Gott, der sich von der Welt so radikal unterscheidet wie der Schöpfer von seinen Geschöpfen, und der doch die Quelle alles Seienden ist, einmal abgeschafft ist, dann wird die Welt in einer Weise profan, wie sie es für die Heiden nie sein konnte. Wenn der Kosmos weder ewig und göttlich ist, wie er es für die Alten war, noch vergänglich, aber geschaffen, wie er es für die Christen ist, so bleibt nur eines übrig: die pure Zufälligkeit seiner bloßen »Existenz«<sup>14</sup>. Die nachchristliche Welt ist eine Schöpfung ohne Schöpfer und ein *saeculum*, das mangels einer religiösen Perspektive, nicht mehr profan, sondern schlechthin weltlich ist.

Daß das christliche *saeculum* weltlich wurde, rückt die moderne Geschichte in ein paradoxes Licht: sie ist christlich von Herkunft und antichristlich im Ergebnis. Beide Aspekte ergeben sich aus dem weltlichen Erfolg des Christentums, und zugleich daraus, daß es ihm nicht gelang, die Welt als Welt zum Christentum zu bekehren. Dieses Scheitern läßt sich auf zweierlei Weise erklären. Einmal materialistisch, sofern es auf den »ideologischen« Charakter der christlichen Botschaft hinweist; zum anderen religiös, sofern es einen fundamentalen Satz des Neuen Testaments bestätigt, nämlich den, daß das Reich Christi nicht von dieser Welt ist. Keine dieser beiden Auslegungen erklärt jedoch den merkwürdigen Zwiespalt unserer »christlichen Welt«, die ihre Hoffnung auf eine »bessere Welt« auf materielles Schaffen und Wohlergehen setzt. Die zwei großen Triebkräfte der neueren Geschichte sind nach Burckhardt das

---

<sup>12</sup> Vgl. Augustin, *De civ. Dei*, IV, 8; VI, 9.

<sup>13</sup> Siehe oben Anm. 13 zu Kap. IV; vgl. E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New York 1945, p. 32; O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, München 1923, 1,381 ff.

<sup>14</sup> Siehe vom Verf. *Heidegger, Problem and Background of Existentialism*, Social Research, September 1948.

Streben nach Gewinn und der Wille zur Macht. Beide sind an sich unersättlich, um so mehr, als sie von der eschatologischen Hoffnung auf eine letzte Erfüllung genährt werden.

Die gesamte moralische und geistige, soziale und politische Geschichte des Westens ist in gewissen Grenzen christlich, und doch untergräbt sie das Christentum gerade dadurch, daß sie christliche Grundsätze auf weltliche Dinge anwendet. Der Zerfall des *orbis terrarum* ist allenthalben das Werk des christlichen Okzidents. Europäer entdeckten die alte östliche und die neue westliche Welt, sie verbreiteten ihre Zivilisation mit missionarischem Eifer bis an die äußersten Enden der Welt. Westliche Forscher und Reisende, Diplomaten und Geistliche, Ingenieure und Kaufleute entdeckten und erschlossen Amerika, gründeten das Britische Weltreich, leiteten die Kolonialpolitik ein, lehrten Rußland sich zu verwestlichen, und zwangen die Japaner, ihr Land dem Westen zu öffnen. Und während der Geist des alten Europa verfiel, stieg seine Zivilisation empor und eroberte die Welt. Es fragt sich, ob dieser ungeheure Schwung westlicher Aktivität nicht mit dem ihr innewohnenden religiösen Ferment zusammenhängt. Haben etwa der jüdische Messianismus und die christliche Eschatologie, wenn auch in ihren verweltlichten Formen, jene Energien schöpferischer Tätigkeit entfacht, die den christlichen Okzident in eine weltumfassende Zivilisation umgestalteten? Sicherlich war es keine heidnische, sondern die christliche Kultur, die diese Umwälzung hervorgebracht hat. Das Ideal der modernen Wissenschaft<sup>15</sup>, die Natur zu beherrschen, und die Fortschrittsidee tauchten weder in der klassischen Welt noch im Osten auf, sondern im Westen. Was aber setzte uns in Stand, die Welt nach dem Bilde des Menschen neu zu gestalten? Hat sich etwa der Glaube, nach dem Bilde eines Schöpfergottes geschaffen zu sein, die Hoffnung auf ein künftiges Reich Gottes und das christliche Gebot, allen Völkern zu ihrem Heil das Evangelium zu verkünden, in die weltliche Anmaßung verwandelt, daß wir die Welt nach dem Bilde des Menschen in eine bessere umformen und primitive Völker erlösen sollen?

## Nachwort

Der Versuch, die Herkunft der Geschichtsphilosophie von der heilsgeschichtlichen Eschatologie historisch aufzuweisen, löst nicht die Problematik unseres geschichtlichen Denkens. Er stellt uns vielmehr vor ein neues und radikaleres Problem, denn nun erhebt sich die Frage, ob die »letzten Dinge« wirklich die ersten sind, und ob die Zukunft den maßgebenden Horizont des menschlichen Daseins bildet. Und weil die Zukunft nur durch Vorwegnahme im Horizont von Hoffnung und Furcht existiert, taucht die Frage auf, ob ein menschliches Leben aus der Erwartung mit einer nüchternen Betrachtung der Welt und der Lage des Menschen in ihr übereinstimmt.

Der Mythos der Pandora hält, wie Hesiod erzählt<sup>16</sup>, die Hoffnung für ein Übel, wenn auch von besonderer Art; es unterscheidet sich von den anderen Übeln, die die Büchse der Pandora enthielt. Die Hoffnung ist ein Übel, das gut zu sein scheint, denn Hoffnung ist allemal auf dem Wege, etwas Besseres zu erwarten. Doch scheint es hoffnungslos zu sein, auf eine bessere Zukunft zu warten, da es schwerlich je eine Zukunft gibt, die nicht unsere Hoffnungen enttäuscht, wenn sie zur Gegenwart wird. Des Menschen Hoffnungen sind »blind«, d.h. unvernünftig und sich verrechnend, trügerisch und täuschend. Dennoch: Der sterbliche Mensch kann nicht leben ohne diese zweifelhafte Gabe des Zeus, so wenig wie er leben kann ohne das Feuer, das gestohlene Geschenk des Prometheus. Blicke er ohne Hoffnung, *de-sperans*, er

---

<sup>15</sup> Siehe Descartes, *Discours de la Methode*, Teil VI.

<sup>16</sup> Siehe K. v. Fritz, *Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages*, *Review of Religion*, März 1947.

würde in seiner desperaten Lage verzweifeln.

Nach der im Altertum allgemein herrschenden Überzeugung ist die Hoffnung eine Illusion, die dem Menschen das Leben ertragen hilft, die aber im Grunde genommen ein *ignis fatuus* ist. Wenn andererseits Paulus die heidnische Gesellschaft deshalb verurteilte, weil sie keine Hoffnung<sup>17</sup> hatte, so meinte er eine Hoffnung, deren Gewähr und Gehalt im christlichen Glauben liegt, und nicht in einer weltlichen Illusion. Der christliche Glaube hofft ohne die moderne Erwartung einer besseren *Welt* und ohne die antike Geringschätzung der zweifelhaften Gabe des Zeus. Anstatt sich die *Maxime* der Stoiker *nec spe nec metu* zu eigen zu machen, versichert uns Paulus, daß wir, in Furcht und Zittern<sup>18</sup>, durch Hoffnung erlöst werden. Das Versprechen von Triumph und Freude, von denen das Neue Testament erfüllt ist, kann nicht von der neuen Bedeutung des Leidens getrennt werden. »Die Menschheit«, sagt Leon Bloy, »begann *in Hoffnung* zu leiden, und deshalb sprechen wir von einem christlichen Zeitalter.«

Wer wäre nicht bereit, die antike Anschauung für nüchtern und weise zu halten, wogegen der jüdische und christliche Glaube, der die Hoffnung zu einer Tugend und einer religiösen Pflicht erhebt, ebenso töricht wie überschwenglich zu sein scheint. Der gesunde Menschenverstand, auch der Theologen, wird immer wieder darauf bestehen, daß sich die frühchristliche Erwartung eines bevorstehenden *eschaton* als Illusion erwiesen hat und daraus den Schluß ziehen, daß der eschatologische Futurismus ein Mythos ist, unwesentlich »für uns«, die wir den Sinn der neutestamentlichen Botschaft existentiell (Bultmann) oder symbolisch (Dodd) interpretieren<sup>19</sup>. Aber diese Illusion der frühen Christen erwies sich als seltsam beständig und unabhängig von der rationalen Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit eschatologischer Ereignisse. Immer wieder erwarteten ernste Christen das Ende der Welt und ihre Verwandlung in naher Zukunft, deren Nähe in direktem Verhältnis zur Intensität der Erwartung steht. Man mag sich verwundert fragen, warum der normale Menschenverstand die Christen niemals überzeugen konnte, ihre Zukunftserwartung als eine Illusion aufzugeben. Die einzige Folgerung, die Glaube und Hoffnung aus der Tatsache ziehen, daß diese Welt schon zweitausend Jahre lang weiter lebt, als wäre nichts geschehen was den Bevorstand eines theologischen *eschaton* nahelegt, ist die, daß sich das Ende verzögert hat und gerade deshalb noch kommen wird. Glaube und Hoffnung wissen sich im Recht, wenn sie gegenwärtige Ereignisse und Katastrophen im Licht eines *eschaton* interpretieren, als vorläufige Zeichen des endgültigen Gerichts. Auch der Gläubige wird zugeben, daß die Versprechungen des Alten und Neuen Testamentes zwar durch den tatsächlichen Verlauf der Geschehnisse immer fragwürdiger zu werden scheinen; aber sein Glaube an unsichtbare Dinge kann durch kein sichtbares Zeugnis erschüttert werden. Die gläubige Hoffnung beseitigt nicht den peinlichen Konflikt zwischen Vertrauen und Evidenz; eher steigert sie ihn. Es ist derselbe Glaube, der das letzte Problem einer christlichen Existenz in der Welt stellt und auch löst.

Wären die letzten Dinge nur die spätesten Ereignisse in einer kontinuierlichen Reihe weltlichen Geschehens, dann verfielen die Hoffnung auf sie in der Tat der Desillusionierung. Nur weil die letzten Dinge eschatologisch qualifiziert sind, können der Glaube und die Hoffnung auf sie zu Recht bestehen. Der christliche Glaube ist keine weltliche Erwartung, daß irgend etwas sich wahrscheinlich ereignen wird, sondern eine Gesinnung, die sich auf den bedingungslosen Glauben an Gottes Erlösungsplan gründet. Echte Hoffnung ist deshalb so frei und unabhängig wie der Glaubensakt selbst. Die christlichen Tugenden des Glaubens und der

---

<sup>17</sup> Vgl. Dante, *Inferno*, IV, 42; siehe auch W. R. Inge, *The Idea of Progress*, Oxford 1920, p. 26 ff.

<sup>18</sup> Röm. 8,24; Siehe die Analyse der Hoffnung bei G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944, S. 39ff.; und Kierkegaard, *Religiöse Reden*, übersetzt von Th. Haecker, S. 63 ff.

<sup>19</sup> Siehe W. G. Kümmels Kritik an Dodds und Bultmanns Umdeutung des eschatologischen Realismus im Neuen Testament, in: *Verheißung und Erfüllung*, Basel 1945, S. 86 ff.; vgl. auch R. N. Flew, *Jesus and His Church*, 1938, S. 32, und O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, S. 33 ff., 82 f.

Hoffnung sind Gnadengeschenke. Die Gründe für solch einen bedingungslos hoffenden Glauben können nicht auf der rationalen Berechnung seiner Vernünftigkeit beruhen. Daher kann eine gläubige Hoffnung auch niemals durch sogenannte »Tatsachen« in Frage gestellt werden; sie kann durch eine tatsächliche Erfahrung weder gesichert noch erschüttert werden. Hoffnung ist wesentlich vertrauend, geduldig und liebevoll. Sie befreit daher den Menschen vom begierlichen Denken wie von einer nichts mehr erwartenden Resignation. Eine Mutter, die ein bedingungsloses Vertrauen in ihren Sohn hat, kann nicht im Unrecht sein, auch wenn, für das Urteil eines fremden Betrachters, die Tatsachen ihr Zutrauen nicht zu rechtfertigen scheinen. Es ist vielmehr der Sohn, der im Unrecht ist, wenn er den Glauben seiner Mutter Lügen straft. Zur Frage steht deshalb nicht, ob bedingungsloser Glaube und Hoffnung durch ihre relative Vernünftigkeit zu rechtfertigen sind, sondern ob ein bedingungsloser Glaube und eine bedingungslose Hoffnung in einen *Menschen* gesetzt werden können oder allein in Gott und den Gottmenschen. Hoffnung ist nur durch Glauben gerechtfertigt, und dieser rechtfertigt sich selbst. Vielleicht gedeihen beide nur auf den Trümmern allzumenschlicher Hoffnungen und Erwartungen, auf dem fruchtbaren Boden der Verzweiflung an all dem, was Illusionen und Enttäuschungen unterworfen ist.

Wenn solch ein bedingungsloser Glaube für ein modernes Bewußtsein, das sich auf seine »wissenschaftlichen« Voraussetzungen beruft, phantastisch zu sein scheint, dann übersieht es, daß die christliche Botschaft zu allen Zeiten für den gesunden Menschenverstand eines normalen Bürgers höchst unglaubhaft war. Paulus lag nicht weniger im Streit mit der skeptischen Weisheit der aufgeklärten Römer, als Leon Bloy mit der aufgeklärten Franzosen. Die natürliche Vernunft wird zwar den hypothetischen Voraussagen kosmischer Katastrophen und geschichtlicher Zusammenbrüche beipflichten, so wie wir jetzt die Prognosen von Kierkegaard, Bauer, Nietzsche und Dostojewskij über das Ende des alten Europa anerkennen. Die Vernunft kann sich sogar ihrer Kraft der Voraussicht erfreuen. Denn die Erfüllung von Prophezeiungen und von wissenschaftlichen Prognosen ist eine Erprobung des Wissens, die mit einer unwiderstehlichen Genugtuung verbunden ist. Aber die ebenso entschiedene wie unerfüllte Verkündigung eines wahrhaften *eschaton* mit jüngstem Gericht und Erlösung kann sich die Vernunft nicht einverleiben.

Sie zieht es vor, an die zuverlässige Kontinuität des »historischen Prozesses« zu glauben, der umso zuverlässiger ist, wenn er sich in Krisen und radikalen Veränderungen fortsetzt und durchsetzt. Dieses Vertrauen in die historische Kontinuität bestimmt auch unser praktisches Verhalten im Angesicht von Katastrophen: sie scheinen uns nicht endgültig und absolut, sondern zeitlich und relativ. Es ist eine zynische Wahrheit, aber nichtsdestoweniger eine Wahrheit, daß auf Zerstörungen Wiederaufbau und auf Massenmorde höhere Geburtsraten folgen. Auf der Ebene der erkundbaren Geschichte würde es in der Tat unvernünftig sein zu erwarten, daß z. B. ein Atombombenkrieg ein für allemal den Zivilisationsprozeß, d.h. die menschliche Aneignung der Welt durch konstruktive Zerstörungen, beenden wird.

Um jedoch konsequent zu sein, müßte das Vertrauen in die »Kontinuität« der Geschichte zu der klassischen Theorie einer *kreisförmigen* Bewegung zurückkehren; denn nur unter der Voraussetzung einer Bewegung, die ohne Anfang und Ende ist, ist Kontinuität wirklich erweisbar. Denn wie sollte man sich die Geschichte als einen kontinuierlichen Prozeß in Form eines geradlinigen Fortschreitens vorstellen können, ohne die Unterbrechung durch einen *terminus a quo* und *ad quem*, d.h. ohne Anfang und Ende? Das moderne Geschichtsdenken hat darauf keine eindeutige Antwort. Es entfernt aus seinem fortschrittlichen Denken die christlichen Elemente der Schöpfung und Vollendung, während es sich aus der antiken Weltanschauung die Idee einer endlosen und kontinuierlichen Bewegung aneignet, ohne ihre Kreisstruktur zu übernehmen. Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und mit dem der

Vernunft. Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder biblischen Denken.

Quelle: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzung der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, <sup>2</sup>1953, S. 175-189.227-229.