

meine damen und herren, ich hatte gestern begonnen, kurz auf das erstlingswerk von moses hess zu sprechen zu kommen, über die hl. geschichte der menschheit, und ihneneauch die beiden teile genannt, die auf dem neuen geschichtsphil. prinzip basieren, das eine betrachtung der geschichte grundsätzlich davon auszugehen hat, daß die historische gegenwart statt weltgeschichtl. endzeit zu sein nur als weltgeschichtl. zwischenzeit gedacht werden kann, aber auch als solche begriffen werden muß. die beiden teile dann der schrift von moses hess gemäß diesem grundsatz, die vergangenheit als grund dessen, was geschehen wird und der zweite teil, <sup>über</sup> die zukunft als folge dessen, was geschehen ist. in jeweils dieser verklammerung und gegenseitigen bedingung gilt es nun die weltgeschichte zu betrachten und abzuhandeln, so daß die gegenwart in der tat als die echte und unausweicht. notwendige konsequenz erscheint der vergangenheit. dieser erste teil über die vergangenheit als den grund des künftigen umfaßt drei gr. weltgeschichtliche abschnitte, wobei jesus chr. keine der wesentlichen zäsuren bezeichnet, aber nicht die eine der wesentlichen zäsuren bezeichnet, aber nicht die eine zäsur innerhalb der weltgeschichte, wie es etwa im idealismus noch gedacht werden konnte. die erste periode der menschheitsgeschichte reicht bis zu jesus christus hin und sie ist in ihrem inneren sinn und wesen charakterisiert als die unschuldige kindheit der menschheitsgeschichte durch die vereinigung der menschen mit gott durch das bewußtsein einer unmittelbaren verbundenheit, übereinstimmung und harmonie von gott und mensch. und auf diesem zarten ariadnefaden der hl. menschheit auch immer in den irdischen bereichen so etwas wie gütergemeinschaft entsprochen. man hat gemeinschaft mit dem summum bonum, wenn man mit den irdischen bona gemeinschaft und zwar alle in der gleichen weise gemeinschaft haben. die prociã (?) dei impliziert den usus omni-um per omnes, aller dinge durch alle in derselben weise. so meint moses hess, müsse dieser parallelismus der horizontalen und der vertikalen, um dieses paradoxe bild zu gebrauchen, das was noch gewissermaßen <sup>ist</sup> recht aufeinandersteht, hier nun doch als parallele zu denken sei, diesen parallelismus will nun moses hess durch die gesamte geschichte als das eigentliche, auch als das eigentl. telos herausarbeiten. die zweite periode wird durch jesus chr. eingeleitet und zwar dadurch, daß er diese einheit von göttlichem und menschlichen wesen aus der unbewußtheit des kindl. daseins vor ihm heraushebt und zum bewußtsein erhebt. aber nun widerfährt, so meint hess, und das ist nun die wendung, die er diesen gedanken gibt, es widerfährt der unschuld des menschl. seins durch das bewußtsein eben dies, was aller unschuld widerfährt, wenn sie bewußt wird. sie hört auf, unschuldig zu sein. eine bewußte unschuld gibt es nicht, sondern das erwachen des bewußtseins ist bereits das alarmsignal der verlorenen unschuld. und im grunde nur bestenfalls der anfang, sich neu auf die suche nach dieser verlorenen unschuld zu machen, freilich in dem bewußtsein, sie nie in der weise der vergangenheit wiedergewinnen, restaurieren zu können, und dies ist das verhängnisvolle element der nach-chr.-geschichte in der menschheit, daß tatsächlich dieses bewußtsein der einheit göttlichen und menschlichen lebens die störung der einheit gewesen ist und sich als diese störung erwiesen hat, bis zur franz. revolution hin. die zweite periode der geschichte der menschheit ist die große geschichte der zersetzung der einheit menschl. und göttlichen wesen durch das selbstbewußtsein derselben. von chr. bis zur franz. revolution. die dritte periode aber hat schon in dieser zeit ihren anfang genommen bzw. er kann auch sagen, die franz. revolution ist gewissermaßen schon aus der talsohle der entzweiung heraus. das größte tief war erreicht. als auf der horizontalen ebene, als das privateigentum allgemein wurde und auch das erbrecht eingeführt worden ist. damit ist auf der irdischen ebene signalisiert der tiefste punkt der entfremdung zwischen gott und mensch. wo eben der mensch sich als eigentümer der geschöpflichen güter aufwirft und sie sogar meint in der natürlichen linie der fortpflanzung vererben zu können, da ist der tiefste punkt erreicht, und es setzt danach bereits die unruhe im mittelalter ein, die dann ihren höhepunkt in der franz. revolution erreicht hat. und in dieser bewegung aus dem taltief heraus ist auch bereits der erste prophet der dritten vergangenheitsperiode der menschheit aufgetreten, nämlich spinoza. er ist so etwas wie der johannes der täufer der zukunft der menschheit, denn er hat ihre gedanken der ausgewogenheit, der ausgeglichenheit, der harmonie zwischen gott

und natürlicher welt vermittelt und hat sie wiederum daran erinnert und im be-  
wußtsein, daß diese einheit des göttlichen und des natürlichen seins das gegen-  
teil von blasphemie, sondern im gegenteil die ursprünglichste wahrheit und die  
eigene absicht gottes selbst sei. und mores hess versteht sich geradezu als  
der fortsetzer des werkes spinozas. wenn spinoza diese übereinstimmung, diesen  
einklang von absolutem und endlichen als die einigkeit von gott und natur ge-  
dacht hat, so muß nun der nächste schritt dahin erfolgen, daß aus dem bloß  
gegenständlichen bewußtsein das bewußtsein des zu tuenden, das bewußtsein der  
geschichtlichen aufgabe und des geschichtl. werkes wird. bei spinoza ist ge-  
wissermaßen diese einheit noch hinein gebannt in das bewußtsein dessen, was  
ist, das ontische bewußtsein, aber noch nicht übergegangen in das praktische  
bewußtsein. dieser übergang ist die aufgabe der gegenwart, in der mores hess  
schreibt und lehrt. und dabei ist für ihn die zentrale idee, die ihn auch  
im folgenden weiterleitet, die schon das erste buch beherrscht, im rückblick,  
und die auch das zweite im vorblick beherrscht, das religiöse verständnis des  
menschlichen heils, und zwar des heils, das gekennzeichnet und erreicht wird  
durch die vereinigung des menschl. seins, des menschl. geistes mit gott. die  
geistige einheit von gott und mensch ist das primäre und das zentralelement im  
menschlichen heil. dieser harmonie zwischengott und mensch muß freilich alle-  
mal korrespondieren, wie das schon im alten bund der fall gewesen ist die  
geistige, die materielle, die körperliche, die leibhaftige übereinstimmung  
der menschheit untereinander in der versorgung der leibhaftigen bedürfnisse  
dieser menschheit. man könnte sagen, die spirituelle vereinigung des menschen  
mit gott wird allemal begleitet, muß ihrem sinne nach begleitet werden durch  
eine materielle gemeinschaft der menschen untereinander, sprich gütergemein-  
schaft. und dies nicht als etwas, was man erwarten kann, was der menschheit  
von selbst zufiele ohne ihre anstrengung. sie hatte es als geschenk und sie  
büßte dieses geschenk ein, um es sich als eigenes werk aus dieser verlustge-  
schichte zu erarbeiten und dann, weil es dann ihr eigenes werk ist, es fürder-  
hin und für alle zukunft auch behalten zu können. dann ist die menschheit selbst  
der ursprung, das subjekt dieses heils und nicht mehr abhängig von demjenigen,  
der es ihr ja geschenkt und mitgeteilt hat. und so aber kommt dann wird am  
ende der geschichte auch herauskommen, was das wesen der geschichte ist, daß  
nämlich das wirken gottes und das wirken der menschheit miteinander auf dasselbe  
hinauslaufen, nicht nur eine einheit des wesens von gott und mensch, sondern  
nun auch die enthüllung und die offenbarung der einheit ihres wirkens. im der  
gleichen weise, wie gott ursprung der welt ist, so kann auch die vereinigte  
menschheit ursprung ihrer welt in harmonie sein, in harmonie mit gott und auch  
in harmonie untereinander, was den anteil am weltl. dasein betrifft. für diesen  
letzten schritt ist mit der gegenwart, nach mores hess verständnis die zeit an-  
gebrochen. er schreibt: wenn die hl. tradition keine betrügerin ist, so leben  
wir gegenwärtig in einer zeit analog der der wasser- und völkerflut. die zeit  
flutet herab, nach der ebbe in der zweiten periode der menschheitsgeschichte  
kehrt die hohe flut zurück, um über dieses dürre land hinwegzugehen und es  
neu zum grünen zu bringen. und diese analogie, meint hess, diese analogie ist  
entscheidend. sie zeigt uns den charakter unserer zeit, ihre welthistorische  
bedeutung mit einer bestimmtheit, mit der man von dem bisherigen standpunkt  
der geschichtsforschung aus unmöglich gelangen konnte. mores hatte zu der damali-  
gen zeit hegel noch nicht ausdrücklich studiert, aber dieser satz bezieht sich  
dezidiert auf hegel, denn im unterschied zu dieser hegelschen geschichtsphilos-  
ophie ist und will diese philosophie eines mores hess eine philosophie der tat  
und der aussicht auf zukunft sein. für die junghegelianer und auch für mores hess  
dagegen ist hegels geschichtsphilosophie eine hoffnungslose philosophie und  
dies im wörtlichsten sinne und zwar so, daß es grad die absicht ihres autors  
präzis umschreibt. denn hegels geschicht philosophie verwehrt in der tat  
die hoffnung als eine weise des wissens um geschichte. wenn ihm etwas verhaßt  
war, so war es neben dem schlechtemoralismus, der eigentlich nur immer davon re-  
det, wie es eigentlich sein soll, der schlechte chiasmus, der davon phantasiert,  
wie es demaleinst sein wird. diese beiden formen des abstrakten, nicht mehr an  
die wirklichkeit gebundenen denkens nahm in hegels philosophie keinen platz  
und demzufolge auch nicht in seiner geschichtsphilosophie. deshalb ist der  
philosoph der gegenwart dazu gehalten, seine eigene hist. gegenwart nicht etwa  
glorifizierend als das erreichte endziel der weltgeschichte zu betrachten, wohl

aber als das ende der weltgeschichte und so zu denken, als gäbe es kein morgen. und selig ist das bewußtsein des subjektiven geistes zu nennen, dem in diesem heute, in der ganzen ungewißheit des morgen, dennoch die gewißheit der ewigen versöhnung so blüht, daß es von der ungewißheit des morgens in seinem heute nicht angefochten wird. um die nachweisung dessen geht es hegel. genau darum daß jemand - und er meint, im chr. glauben liegt exakt dies - daß der christ sich um das morgen nicht zu kümmern braucht, weil ihm die versöhnung als eine unzerstörbare wahrheit zur gewißheit geworden ist. darin wäre hegel eben doch auch der gute lutheraner, der erinner zu sein behauptete, denn auch luther konnte sagen, daß die christen menschen seien, die gut schlafen könnten, ohne sorge um das morgen. die geschichtsphilosophie nach hegel wird zu einer hoffnungsvollen freilich dann auch am ende nur auf hoffnung und vielleicht auf pump lebenden philosophie. das will jedenfalls moses hess philosophie noch nicht sein, und er ahnt offenbar etwas von dieser spekulativen gefahr des vorblicks und meint in der gegenwart könne es in einer solchen übergangsperiode wie der gegenwärtigen könne es nur darum gehen, den nächsten schritt zu tun und nicht etwa auszumalen und auszudenken das ganze feld dessen, was kommt. die philosophie der hoffnung muß zugleich philosophie dertat sein und die philosophie des ersten schritts, des ersten schritts in die zukunft. und die genaue und präzise kenntnis der bisher gewordenen geschichte ist auch die anleitung zu dieser ersten tat, die den raum der zukunft eröffnet und im horizont von hoffnung erfolgen kann. die bewegungsrichtung ist eindeutig nach moses, es geht hin auf dasjenige, was zu allen zeiten ersehnt, erwünscht und erhofft wurde, prophezeit wurde als das hl. reich. und die harmonie, die spirituelle und die materielle harmonie, die welt- und gottesharmonie der menschheit, sie ist die grundlage dieses hl. reiches auf das unsererzeit, seine gegenwart zustrebt, und zwar nicht bloß die äußere harmonie, sagt er, fügt er hinzu, will man ihrer vorwerfen, noch die bloß innere, die man ihr andichten möchte. in seiner gegenwart findet er dieses doppelinteresse vereint an der äußeren harmonie und an der inneren. und so, daß beide intentionen, beide interessen zu ihrem recht kommen und nicht die ein durch die andere einfach verdrängt und beiseitegeschoben wird. und wenn er auskunft gegeben hat über die nächste aufgabe, so erklärt er, die aufgabe unserer zeit besteht darin, die erblichkeit der verdienste aufzuheben, die erblichkeit der verdienste, den gegensatz der individuen und völker zwar noch nicht zu vernichten. hier meint er, bleibt auch noch für einige zeit ein unaufgelöster und für die gegenwart jedenfalls noch unauflösbarer antagonismus zw. den jüden und den völkern übrig. aber es kann immerhin zum abbau dieses antagonismus beigetragen werden und der erste schritt ist die abschaffung des rechtes, eigentum von einer generation an die nächste zu vererben. dieses erbprinzip ist im grunde will hess sagen, ist im grunde ein ausgesprochen feudalistisches recht und hatte auch innerhalb dieses feudalismus sein recht. denn vererbt würde, was ererbt war. und es konnte nur vererbt werden, was man ererbt hatte, nämlich die rechte seines standes. jedermann war geboren in einem stand und vererbt wurde nichts anderes als dasjenige, was den die zeiten durchdauernden stand nun einmal an besonderen rechten, privilegien, wie er jedem stand eigen war, gehörte. aber mit dem **bürgerrecht**, daß dieses prinzip des erbrechtes übernahm, trat auch der gr. widerspruch in diesem prinzip hervor, denn in der bürgerl. zeit sollte eben nicht nur vererbt werden, was man ererbt hatte, sondern es sollte vererbbar sein, was man erworben hat. die verdienste sollten erblich sein. und der widerspruch, der darin liegt, ist, daß man auf der einen seite mit dem prinzip der individuellen freiheit die kategorie des eigentums meinte unlösbar verbinden zu können und auf der anderen seite mit diesem prinzip des erbrechtes dennoch das eigentum als eine, offenbar vom individuum durchaus ablösbare und zur konstitution nicht nötige beiseiteschieben zu können. diese erblichkeit aber führt zu eigier kulmination der güter auf der einen seite und der armut auf der anderen seite. wir erkennen aber, meint moses hess, daß das allg. leben am ende notwendig da stocken muß, wo es eine aristokratie gibt, die die kräfte der gesellschaft auf der einen seite konzentriert, während sie andere mit schmach und knechtschaft bedeckt. wir sprechen, fügt er erläuternd hinzu, nicht von jener aristokratie, deren macht schon gebrochen ist, nicht von der adelsaristokratie, die zuerst angegriffen wurde, weil sie zunächst im wege stand, wir sprechen von der geldaristokratie,

dezidiert von der bürgerlichen aristokratie, die mit louis philipp von orleans 1830 nach der julirevolution in paris europäische königswürde sich umgezogen hatte und das glaubensgebot, den kategorischen imperativ des siegreichen bürgeriums ausgeben ließ enrichéssez-vous, bereichert euch so gut ihr könnt. das ist die devise zur bürgerzeit. und genau dagegen wendet sich mo<sup>s</sup>es hess und ergreift damit partei in einer situation, die gekennzeichnet ist, daß mittlerweile in der tat nach 1789 die revolution von 1830 ereignis geworden ist, in der nicht einfach nur die alte aristokratie, der alte feudalismus und absolutismus beseitigt und bekämpft worden ist, sondern in der bereits die züge der restauration eingeschlichen sind, insofern der sog. dritte stand, der sich 1789 zur nation erklärt hatte, in seiner zwiespältigkeit auf dem plan war. und die differenz, die zerspalteneit dieses dritten standes offenbar wurde, indem nämlich der eine teil die besitzbürger, die bourgeois frankreichs mit philipp von orleans den mann ihrer wahl zur herrschaft brachten. und damit zugleich die vergewisserung sich schufen, daß sie in ihren besitzprivilegien nicht von der masse des dritten standes, der übriggeblieben war, ich würde sagen, also von den armen bedroht wird. diese bürgerium von 1830 steht in einer doppelten front gegen die aristokratischen reste einerseits, die noch einmal seit 1815 hochgekommen waren und gegen neue bedrohungen gegen die masse des volkes, durch die masse des bürgeriums. und in diesem bürgerium bildet sich heran, das, was mo<sup>s</sup>es hess die geldaristokratie nennt, die nach seiner ansicht entscheidend zunächst angegriffen werden muß durch die beseitigung des in der bürgerlichen zeit unmöglich noch vertretbaren erbrechtes. ein gedanke, über damals immer wieder auftauchte und der nachher auch bis in die gegenwart hinein seine anhänger gefunden hat. ich erinner z.b. nur an den vor einigen jahren, an die vorschläge zur neuen gesellschaft von servant schreiber, der ebenfalls genau dabei einsetzt revision des erbrechtes, um die kapitalkonzentration zu beseitigen. diese neue menschheit aber, auf die die geschichte zugeht, braucht auch ihr vaterland, sie braucht den raum, wo sie lebt und wo sie wohnt. und zu der damaligen zeit war dies in dertat eins der größten probleme. wo soll die neue gesellschaft eigentlich zu hause sein, wo gibt es auf der erde den ort, den sie einnehmen kann. und es damals ja solche kolonisationsversuche gegeben. ich erinnere nur an die siedlung, die richard owen, der engl. sozialreformer in amerika am mississippi gegründet hat und mit dem namen versehen hat new harmony. diese siedlung von richard owen bestand allerdings nur zwei jahre von 1824-1827 und dann war der traum von new harmony ausgeträumt. etwas länger bestand eine siedlung von etienne carbet. und er hat auch einen futurischen reiseroman nach dem neuen vaterland der neuen gesellschaft geschrieben, die reise nach italien 1839 erschienen. und italien war offenbar in der damaligen zeit in den dreißiger jahren das stichwort, das signalwort für die bezeichnung des ortes, wo die neue gesellschaft, das neue menscheitsreich wirklichkeit werden sollte. von diesen schwärmerien - und utopische reiseerzählungen ebenso wie von koloniegründung - ist mo<sup>s</sup>es hess weit entfernt. er stellt eine ganz andere prognose und sagt, im herzen europas, im herzen europas wird das neue jerusalem begründet. und zwar deutsch-berührung die göttliche frucht hervorgehen wird. denn der charakter der franzos ist dem der deutschen entgegengesetzt, jener ist nämlich als ein pol., jener als ein religiöser zu bezeichnen. das interesse an pol.-sozialem problem ist den franzosen gemeinschaftlich, dem <sup>band</sup> deutschen aber ist ein geistiges bedürfnis, ein rel.-soziales moment. und diese unterschiedlichkeit bedeutet keinen feindl. gegensatz, sondern ein gegensatz, der geradezu das entgegenstreben auch in sich enthält und sich auf so etwas wie eine gr. gegenseitige ergänzung und vervollkommnung hin ankündigt und so verstanden werden will. von frankreich, so verkündigt mo<sup>s</sup>es hess, von frankreich dem land der pol. kämpfe wird einst die echt politik, wie von deutschland die wahre religion ausgehen, durch die vereinigung beider aber wird das neue jerusalem entstehen, und die posaune in der zeit wird zum dritten mal erschallen und das reich der wahrheit wird gegründet sein. so emphatisch 1837 mo<sup>s</sup>es hess. die töne klingen in den folgenden schriften wesentlich gedämpfter. es bleibt nicht alles blühen des frühlings. das hat auch mo<sup>s</sup>es hess erfahren. aber an dieser einen überzeugung hat er wie heine oder Börne

festgehalten, daß es für das neue europa, für das europa der neuen gesellschaft auf die allianz von frankreich und deutschland fundamental ankommt. eine gewandelte form dessen, was zu beginn des jahrhunderts in der frz. romantik bereits ausgeführt war, als madame stael ihr deutschlandbuch erscheinen ließ, ihre reise durch deutschland gemacht hatte und ihren landsleuten dieses bisher fremde land hinter wäldern und buschwerk und dergleichen, voller geister und gespenster nähergebracht hatte. hier sind es nicht mehr schwärmerisch romantische vorstellungen, nichtum eine ethische belebung oder renaissance geht es, sondern ein pol. europakonzep, das hier vorgetragen wurde, und zwar ein dezidiert als westeuropäisches bild der künftigen pol. landschaft, in einer entschiedenen, entschlossenen entgegensetzung gegen den konservatismus der osteuropäischen staaten, preußen, österreich und rußland. das hier paris - deutschland war so etwas wie die liberale achse des neuen europa gegen dies alte, gegen dies europa des konservatismus durch die hl. allianz gekennzeichnet. und damit wäre ein stichwort gegeben, mit dem ich zu einem punkt von einer art von systematischer bilanz des bisherigen überblicks, äch möchte das nicht erweitern, ich glaube, die punkte, die wir ~~haben~~ brauchen, haben wir einigermaßen beisammen. sie erinnern sich, ich möchte bei diesem stichwort neues europa anknüpfen, ~~und~~ sie erinnern sich, daß wir sagten, daß nach der napoleonischen aera sich etwas jedenfalls auch im bewußtsein der siegermächte abzuzeichnen begann, wie das verstehen eines neuen christentums und der versuch, europa neu zu organisieren, neu zu formen. daß metternich dabei eminent interesse hatte, war keine frage, und die allianz hat diesem europa einen spezifischen siegel und einen spezifischen charakter aufgeprägt. freilich, es entsteht hier die frage, ist dieses neue europa wirklich erweitert worden um das russische reich, oder ist es ins östliche nur abgedrängt worden unter preisgabe des westens und des südens. hat die hl. allianz nicht so etwas wie ~~wir~~ eine europäische diagonale hindurchgelegt zw. einem nordosteuropäischen, beherrscht von den konservativen monarchien und einem südwesteuropäischen unruhigen flügel mit spanien, italien und frankreich. die span. cörtez waren bekanntlich unruhig genug, nie in dieses restaurationsprojekt der hl. allianz ~~und~~ ?.... einzufügen, von dort gingen erste liberale impulse durchaus aus. und frankreich, das klassische land der revolution, bewies seine unruhe stets und immer wieder und hatte sie gerade 1830 erneut unter beweis gestellt. und in italien regte sich, was sich auch damals in der damaligen zeit in deutschland lebhaft regte, nämlich das verlangen, endlich zu einer nationalstaatlichen einheit zu gelangen. italien und deutschland waren die beiden rückgebliebene länder in europa, denen diese pol. form noch nicht gelungen war. und so hat denn dieses bestreben den italienischen liberalismus in einem erheblichen maße eingenommen und dann auch zwangsläufig in gegensatz zu einem der ostmächte gebracht, vor allem zu österreich. und so konnte diese bewegung in italien auch nur gleichsam im untergrund zunächst operieren. und guiseppe martini hat 1832 im exil in marseille den geheimbund giovanni italia gegründet, das junge italien. und zwei jahre später 1834 wurde in bern gewissermaßen die anschlussorganisation geschaffen unter dem titel 'junges europa', ein geheimbund junges europa 1834 in bern gegründet. mit dieser entgegensetzung des neuen europa von wien und dem jungen europa von bern taucht, glaub ich, schlaglichtartig das problematische der wiederkonstruktion auf. denn dieses neue europa von wien ist nicht vor dem verdacht sicher, es sei ein anderes europa als das von einst, und zwar in der substanz. der gegensatz ist bei diesem neuen europa von wien nicht das alte europa, sondern gerade dieses alte sollte ja erhalten werden, das ziel der restauration, sondern der gegensatz des neuen europa ist in wien das andere jenseits dieser europäischen diagonale. aber indem gerade diese ausklammerung erfolgte machte sich das neue europa mit selbst zu dem andren europa, zu jenem europa, das s durchaus in seiner andersheit dem geist europas zu widersein kann. und die erklärung, die antwort auf diese verfremdung europas durch den partikularismus der ostmächte, die antwort darauf ist genau diese liberale aktion, wie sie formelhaft sich in dieser gründung des bundes junges europa zum ausdruck bringt. es will nicht ein w anderes europa sein, dieses junge europa, sondern dasselbe wie das alte, aber anders. kein anderes europa, sondern dasselbe europa auf andere, die weise, wie es an der zeit ist. und das macht den unterschied und den gegensatz aus, der auch nun seine parallele nun findet auf dem gebiet der religion, auf das wir noch zu sprechen kommen müssen. ich möchte hier jetzt zum schluß nur eine an-

merkung noch machen, die eigentlich als einleitung zu der dogmatischen bilanz gedacht war, aber hier zum abschluss gerade noch genannt werden sollte. ich habe diese betrachtungen vorgeschaltet und eingebaut, weil ich der meinung, daß wir die begriffe, mit denen wir arbeiten nicht gerade als vom himmel gefallene und in ursprünglicher reinheit uns zufallende behandeln und betrachten können, sondern begriffe haben ihre geschichte. und sie kommen mit dieser geschichte auf uns und wir müßten schon in eine fremde, gänzlich fremde und der verständlichkeit nicht mehr zugängliche privatsprache flüchten, wenn diese geschichte abgeschlossen oder vergeessen werden sollte, wenn sie gebraucht wird. man kann bestimmte grundbegriffe nicht unter abscheidung dessen, was sie an bedeutung mitbringen und an bedeutung anzeigen in der gegenwärtigen arbeit, im gegenwärtigen denken und reden gebrauchen. man macht sich dann eine abstraktion schuldig und eines bloßen nominalismus. man kann sich natürlich zu diesem nominalismus bekennen. freilich wird es dann die theologie über ein hypothetisches reden wenn - abre nicht hinausbringen können. wenn heute von versöhnung gesprochen wird, meine ich, daß nicht übersehen werden kann, wie dieser begriff genau in der ersten hälfte des 19. jhdts. eine ungeheure summe von bedeutungselementen, von faktoren in sich aufgenommen und versammelt hat. ich erinnere nur daran, daß der erste historiker der versöhnungslehre, ferdinand christian baur, 1838 bemerken konnte, daß nach kant die idee der versöhnung aus ihrer bloß subjektiven auffassung sich wieder objektiviere und wieder mit substantiellem gehalt fülle. und dieser prozeß der substantialisierung, der füllung mit objektiver realität, kann nicht unterschlagen werden, weil gerade darin pläne auf uns gekommen sind, die im zusammenhang einer lehre von der versöhnung notwendigerweise erörtert werden müssen. es zeigt sich, daß einfach in diesem begriff, der damals in konkreten verhältnissen und unter konkreten umständen seine auch konkrete hist. materialisierung erfahren hat, daß in diesem begriff problem und problemlösung enthalten sind, die uns heute noch schwer zu schaffen machen, nicht weil sie so schwer von gewicht sind, sondern weil sie hartgesotten sind, daß man also mit ihnen niemanden mehr nähren kann, sondern nur noch jemanden erschlagen kann, wenn man sie zur geltung bringen will. dazu sind sie denn auch hartgesotten genug. diese problemlösungen müssen mitgedacht werden, wenn das thema versöhnung angesprochen wird. und wenn wir glauben, das problem der versöhnung im sinne ev. bibl. theologie heute anders denken zu müssen, dann muß die ausweisung der notwendigkeit des andersdenkens erfolgen in der kritischen durchmessung der probleme, die der begriff der versöhnung aus seiner jüngeren geschichte auf die gegenwart vererbt hat, so daß ein denken dieser erbschaft nicht ausreichen kann und das beginnt schon damit, daß die objektivität, von der ferdinand chr. baur damals gesprochen hat, nicht die objektivität etwa des katholizismus, d.h. der kirche und ihrer dogmen ist, auch nicht die objektivität des altprotestantismus, nämlich die inspirierte schrift, sondern die objektivität, die nun gewonnen wird, und zwar in vermittlung mit der subjektseite ist die objektivität der weltgeschichte selbst. hier von dieser dimension, auf dieser ebene, auf der ebene der weltgeschichte wächst dem gedanken der versöhnung, und d.h. der versöhnung der welt ihre realität zu. die weltgeschichte wird gedacht und verstanden als gottes geschichte und als gottes gericht. und zwar so, daß man gerade in konkreten weltgeschichtl. ereignissen so etwas wie den von gott selbst geführten beweis für die wahrheit des christentums fand. lessing forderte den beweis des geistes und der kraft für das christentum anstelle des weissagungs- und wunderbeweises. die generation um 1850 pries sich glücklich, diesen beweis des geistes und der kraft als zeitgenossen erlebt zu haben. in der niederlage napoleons sahen diese frommen zeitgenossen, daß gott diesen feind seines sohnes mit mann und roß und wagen geschlagen hat. gott ist der herr der heerschaaren. und der gott der weltgeschichte ist der gott der siegreichen kriege. mit dieser höchst problematischen konstellation beginnt die objektive füllung des begriffs der versöhnung. ich möchte das in der nächsten stunde noch etwas auseinanderfalten, eine höchst problematische, denn ich möchte ihnen bitte zu bedenken geben. es ist die eigentümliche lage, daß hier christen sich als zuschauer des göttlichen gerichtes auf der seite des richtenden gottes sehen, als sei der gott, der alte bibelgott, der immer wieder beschworen worden ist, als sei der gott der sieger in der geschichte der menschheit. und die christen seien dazu privilegiert in seinem richtenden werk auf der richterbank zuzuschauen. daß das ein fatales selbstbewußtsein und selbstverständnis ergeben muß, liegt auf der hand. von gerichtsernst weiß man nur in betrachtg. des gericht

...

es ist auf diese formel gebracht so etwas wie die erfahrung einer neuen einheit von öffentlichem menschl. leben und chr. glauben, chr. wahrheit; eine erfahrung, die ihren deutlichsten, sichtbaren ausdruck - so sagten wir - etwa gefunden hat in dem von hohem symbolwert bestimmten bündnis der hl. allianz von 1815. die bedeutsamkeit oder besser gesagt die zweilichtigkeit der bedeutung diese ereignisses kommt darin vielleicht am besten zum ausdruck, daß auf der einen seite man diese hl. allianz als schlechten romantischen mystizismus abgelehnt hat, castle reagh nämlich schon damals als eine mixtur aus myxticism and nonsense, während der führer der preußischen, altkonservativen partei, wilhelm von gerlach, noch 1851 schreibt, also nachdem die julirevolution von 1830 ereignis geworden war und auch die verunglückte febr./märz revolution von 1848. alles lebensfähige, alles dauernde, alles heilsame und positive, was die politik des kontinents von europa in dieser zeit hervorgebracht hat, ist ein werk der hl. allianz, so wie in alles unheil dieser periode namentlich die juli/febr. revolution auf abweichen von der hl. allianz, auf untreue gegen ihre grundsätze, auf buhlerei mit dem feind, gegen den sie geschlossen war, sich zurück führen

lassen. wilhelm von gerlach gehörte zu dem kreis um den preußischen könig fr. wilhelm IV! , in dem der lieblingsgedanke einer europäischen chr. politik in einem chr. staatswesen gepflegt worden ist und dafür war die stärkste deutlichste garantie, jedenfalls das leuchtendste zeichen diese übereinkunft der monarchen vom jahre 1815. und dieses jahr 1815 bildete sowohl für die pbl. aktiven menschen in jener zeit als auch für diejenigen, die mehr oder weniger in einer zuschauerrolle den großen weltgeschichtlichen ereignissen beiwohnten, den abschluß eines entscheidenden umbruchs,\* der sich innerhalb des zweiten jahrzehnts des neunzehnten jahrhunderts ereignet hat und die chr. gesonnenen betrachter dieser weltgeschlichen szenerie konnten nicht umhin, eben darin eine schicksalhafte göttliche fügung zu erkennen, in der im grunde das ganze unwesen des 18. jhdts. hinweggefegt worden war. symptomatisch für diese wahrnehmung geschichtlicher wirklichkeit im sinne eines unwidersprechlichen und unwiderleglichen beweises für die unveränderlich gültige wahrheit des christentums ist - und da möchte ich einige sätze daraus zitieren - z.b. die schilderung des biografen hrngstenbergs - bachmann -(er hat) diese biografie ist in drei bänden erschienen, mitte der 70er jahre etwa beginnend, mit einem gewissen triumph in der formulierung schreibt er: im jahr 1786, als in berlin die aufklärung des ödesten rationalismus auf ihrer höhe war, konnte einer ihrer propheten , der königliche bibliothekar und mitherausgeber der berlinischen monatsschrift 'biester' - in der zeitschrift hat auch kant z.b. seine aufsätze regelmäßig veröffentlicht - sich zu der w eissagung verströgen: in 20 jahren werde von christo nicht mehr die rede sein. 20 jahre später löste sich das erste deuts che reich auf. mit deutschland ~~senken~~ und preußen schien es vorbei - und nicht mit christus, wie der rationalismus gemeint hat. das schwere nationale unglück war die tatsächliche antwort gottes auf den rationx-nalismus, und die entsetzlichen verwüstungen, die er im leben des volkes in der kirche angerichtet hat, aber es war auch der weg zur besinnung, zur buße und umkehr. und da ist es nun gewiß eine eigene fügung gottes, daß an dem selben ort, wo jene weissagung des ungläubens lautgeworden, sich auch ihre entschiedenste, ja vernichtende widerlegung finden sollte. berlin - einst eine der hauptburgen der vernunft religion - sollte nun wieder ein mittelpunkt und sammelplatz werden für alle, die in dem wort gottes die einige quelle aller wahrheit und in dem sohn gottes den einigen heiland der sünde erkannten. hatte die monatsschrift zu ihrer zeit die seichten wasser der aufklärung über deutschland ergossen, so sollte bald von berlin aus in der ev. kirchenzeitung der neu entsprungene quell lebendigen glaubens sich lebenweckend durch deutsche ev. christenheit sich ergießen. hengstenberg war es, der aus erweckungskreisen stammt, schließlich zu einem strengeren konfessionalismus hinfand, der 1827 diese zeitschrift die ev, kirchenzeitung herausgab, die über jahrzehnte hinweg das literarische organ dieses konservativen protestantischen flügels war, der ~~ix~~ nicht geringen anhalt hatte in dem sehr frommen hofleben um fr. wilhelm IV! herum,

das schon zu seiner kronprinzenzeit begann, als er einen kreis von erweckten in seiner engsten umgebung hielt, sehr zur verwunderung der allgemeinen bevölkerung in berlin, die kopfschüttelnd wahrnahm, - 7 -  
 + der engl. Außenminister

wenn dann die hofbeamten auf den knieen beteten oder wenn der general thiel, ein adjutant des kronprinzen, mit der bibel unterm arm zur audienz marschierte, weshalb er denn auch den namen bibelthiel kriegte von den berlinern. das klima hat sich in der tat gewandelt, und diese sichtbare, geradezu sichtbare verbindung von pol. öffentlichkeit und chr. glauben war eine verbindung, die in den ersten jahren nach der niederwerfung napoleons durchaus die perspektiven eröffnete AUF SO ETWAS wie eine neue europäische, ebenso übernationalge wie überklerikale politik aufschloß, denn was sich 1815 anbahnte, war in seinem widerspruch gegen den nationalismus nicht einfach gerichtet auf die herstellung von verhältnissen wie sie vor der franz. rev. bestanden hatten, sondern die intention ging zweifellos in die richtung eines aufbaus eines neuen europäischen pol. systems des ausgewogenen gleichgewichts der mächte, und ebenso war die hoffnung - das ist z. b. ganz eindeutig das programm eines metternich - und dieses neue europa im geist der chr. überlieferung, dieses neue europa hatte sozusagen zu seinem rel. pendant die idee auch eines neuen über die partikularen grenzen konfessionalen kirchentums hinausgehenden christentums. dabei verbinden sich in dieser idee, in dieser hoffnung auf eine renaissance, auf eine wiedergeburt des chr. geistes zweifellos zwei komponenten miteinander, die nicht unmittelbar derselben wurzel entspringen. auf der einen seite ist es, das gefühl der enge in der bisherigen orthodoxen tradition, die insistenz auf dogmat. richtigkeiten in fragen des glaubens und der wille gewissermaßen, diese wissensmäßige ausformulierung der chr. wahrheit im sinne einer lebendigen erfahrung zu überwinden, eine bewegung, die ihre wurzeln <sup>in</sup> der erweckungsbewegung hat. der andere strang, der in dieser hoffnung auf ein neues christentum zur geltung kommt, ist ein dezidiert restaurativ reaktionärer - oder umes negativ zu formulieren - ein antirevolutionärer. und diese allianz von christentum und politik wird mit dem größten nachdruck etwa von einem mann wie metternich vertreten, einer der scharfsinnigsten analytiker seiner zeit, der sehr genau die situation seiner zeit kennt und die ganze bewegung von der franz. rev. und ihrer phil. vorbereitung bis hin zu den letzten revolutionären ereignissen in der mitte der dreißiger jahre. diese ganze bewegung wird von ihm als <sup>verstandenen</sup> zutiefst gegen die ursprüngliche intention des christentums und der kirche gerichtet, das antichristentum dieser revolutionsbewegung ist nach dem urteil von metternich eine der entscheidenden triebkräfte dieses ganzen historischen prozesses. eine analyse von ihm hat er in einem brief an wittgenstein, den preußischen minister, formuliert. - er meint - um das jahre 1835 - also nach dem ereignis was er die 'parfumierte revolution' genannt hat von 1830, da ist dieses krebsgeschwür der revolution erst richtig ausgebrochen. die von allen seiten hervortretenden angriffe auf das christentum sind vielleicht das wichtigste symptom unserer zeit. sie würden, wenn es sich ungestört entwickeln <sup>dürfte</sup>, über kurz oder lang zu einer krisis in dem sozialen zustand europas führen, zu einer krisis, die die geschichte vielleicht noch nie gesehen hat. von solchen erschütterungen muß jede verantwortliche regierung notiz nehmen, und man kann sich und darf sich in den hauptstädten europas kein augenblick darüber hinwegtäuschen, daß eine neue geistige richtung im schwange ist, die auf vernichtung des christentums geht. nur der gerechte abscheu der völker vor dem terrorismus der revolution hat den ersten ansturm der revolutionären kräfte noch zurückdämmen können und so etwas wie eine heilsame umkehr zur chr. wahrheit im laufe der geschichte und des jahrhundertwechsels tatsächlich zustandegebracht, aber es wäre ein irrtum zu meinen, daß damit die rev. antichr. gewalt bereits gebrochen ist. kurz vor der juli revolution, schreibt er weiter, ist in der antichr. und antisozialen lehren in europa ein höchst wichtiger wendepunkt zu notieren, nämlich der st. simonismus wagte es zum ersten mal seit mohameds zeiten sich ausdrücklich, feierlich und förmlich von dem namen christi loszusagen, altar gegen altar zu errichten und das panier einer neuen religion zu erheben, die nicht bloß kein christentum war sondern auch keines sein wollte. und metternich hat damit fraglos eine bewegung genau notiert, die mit dem chr.-platon. idealistischen dualismus radikal brechen wollte und in einer strengen, auf das reine diesseits bezogenen, empirisch wissenschaftl. verfahrensweise jene heilsideen, die die chr. religion der menschheit auf den weg gab in die tat umzusetzen bemüht war. das christentum ist ~~n~~ in den augen des st. simonismus in der tat so etwas wie einer religions-



leiche, nicht mehr aber ein lebendiger und lebenspendender organismus. das christentum hat sich für st. simon und seine anhänger desavouiert durch die neg. und hindernde einstellung und rolle gegenüber der entwicklung & des mod. wiss. denkens. was was jetzt an der zeit ist - und darauf hat st. simon in seinem letzten hauptwerk von 1825 'le nouveau christianisme' - worauf es also ankommt jetzt, ist die stiftung einer rel., eines heilsglaubens, der sich auf das innigste verbindet und verträgt und fördert die wiss. forschung wie auch diejenige tätigkeit, durch die die menschl. gesellschaft in der gegenwart zusammengehalten wird und man könnte geradezu für st. simon sagen, für ihn steht im mittelpunkt des nouveau christianisme, das in seinem wesen und sinn nach dezidiertes antichristentum ist, das neue christentum, welches anderes christentum ist im zentrum so etwas wie die synthese von industrie und wissenschaft als die neuen heilsmächte für die menschheit, wobei unter industrie nichts anderes zu verstehen ist als die produktive tätigkeit des menschen, wodurch lebensgüter erzeugt und hervorgebracht werden. und die wissenschaft wird als eine der hauptquellen zur steigerung und förderung dieser 'industrie' betrachtet und für die zukunft wahrgenommen auf der linie eines st. simon und wiederum in der richtung der gründung von so etwas wie einer neuen religion bewegt sich der mann, der sieben jahre lang sekretär bei simon war, nämlich auguste comte, ehe er sich 1824 von st. simon aus persönl. gründen lossagte und dann den berühmten franz. zweig des positivismus proklamierte und ebenfalls geradezu liturgisch in seinen kreisen entwickelte und vortrug. der st. simonismus wie auch der positivismus eines auguste comte ist die weltanschauung und die rel. heilsüberzeugung derjenigen gesellschaftl. schicht, die sich 1830 endgültig etabliert hat. pointiert gesprochen: der st. simonismus wie der positivismus comtes sind die religion des neuen bürger-tums, des kapitalbürgertums gegenüber den breiten massen der bürgerl. gesellschaft. hier wird ein entfremdungsprozeß zwischen der zu der damaligen zeit führenden gesellschaftlichen potenz innerhalb der bürgerlichen gesellschaft gegenüber dem christentum sichtbar, die in der folgezeit auch nie wieder eingeholt worden ist. die verbindung, die das alte christentum in neuer form versucht, war nicht eine allianz, eine verbindung mit diesem großbürgertum, sondern sehr viel stärker eine verbindung mit den alten konservativen kreisen einerseits und mit gewissen kreisen des kleinbürgertums aus den handwerkerkreisen andererseits. dabei machte sich aber schon bald bemerkbar, daß auch hier das gleichgewicht zwischen rel. und sozialer frage nur schwer aufrechtzuerhalten und durchzuhalten war, - sie erinnern sich, daß wir bei moses hess die innere und geistige harmonie in der beziehung gottmensch und die äußere materielle harmonie im zusammenleben der menschen untereinander bemerkt haben und daß hess sehr wohl daran interessiert war, beide in einer gleichgewichtslage zu halten, wobei bei ihm noch 1837 jedenfalls eine deutliche, jedenfalls prinzipielle priorität der rel. harmonie vor der sozialen zu erkennen ist. aber die sozialen probleme drängten damals bereits so auf den nägeln, daß zunehmend das rel. element zugunsten des gedankens einer universalen versöhnung des menschengeschlechts in den hintergrund trat. die sozialen widersprüche und gegen-sätze waren so gravierend und wurden immer stärker empfunden, daß sie gleichsam die ganze aufmerksamkeit des bewusstseins mehr und mehr auf sich ~~zogen~~ zogen. damit aber geriet auch die bewegung, die nicht das neue christentum im sinne eines anderen christentums propagierte, sondern vielmehr sich um eine neue ~~we~~ weise chr. redens, chr. seins bemühte, in der die alte substanz des christentums keineswegs durch eine völlig fremde idee ersetzt und abgelöst wird, daß auch diese bewegung zunehmend in schwierigkeiten geriet, sozusagen in eine identitätskrise ihrer christlichkeit. denn wenn dieses neue christentum ein solches sein sollte, das nicht mehr in dem spanischen stiefeln der dogmatischen tradition einherkam, wenn dieses neue christentum jenseits dieser grenze liegen sollte, so mußte sich eine gefährliche spannung ergeben zwischen der intendierten universalität und der notwendigen identität. das problem war, ob sich die identität festhalten läßt, wenn dieser ökumenismus des christentums, der chr. erfahrung jener ~~jahr~~ jahre, sich radikal und absolut durchsetzt, sowenig zu verkennen ist, daß dieser ökumenische impuls aus jenen frühen jahren des 19. jhdts. eine fortgehende bedeutung hat, auch den sinn des christentums in einer entscheidenden weise geprägt hat, , sowenig ist zu verkennen, daß hier das problem auftauchte, ob

mit diesem ökumenismus nicht alle grenzen und alle bestimmtheit chr. wahrheit verlorengeht und eine uferlos wuchernde beliebigkeit im christentum platz greift. der ökumenische impuls ebenso wie die gewahrung des geschichtlichen wesens chr. wahrheit, diese beiden momente führten in allen kreisen in deutschland wie auch in den kath. ländern vor das problem, ob sich christentum, der glaube überhaupt vertrage mit der vorstellung von gänzlicher kirchenfreiheit: gibt es einen chr. glauben, der nicht in den grenzen und in den banden einer bestimmten durch dogmatische lehrbestimmungen kirche sich bewegt, die frage der kirchlichkeit des christentums. und hier war die antwort, die von kath. seite kam, äußerst klar, hier konnte es nur die these geben, die so etwas wie einen monismus des kirchl. gebundenen christentums umschreibt, jenseits der grenzen der röm.-kath. kirche keine wahrheit chr. überlieferung, chr. lebens. anders sah die situation in deutschland aus und hat die entwicklung in der folgezeit geprägt. im protestantismus hat sich ein dualismus zwischen der orthodoxen form und orthodoxen partei, die an der kirchlichkeit des christentums festhielt und eine liberale partei, ein liberaler flügel, der die möglichkeit eines kirchenfreien christentums durchaus bejahte. beide in einer gewissen parallellführung, ohne daß die eine der anderen offenbar das daseinsrecht streitig machen konnte. bei dieser antithese, wenn ich so sagen darf zwischen liberalem und klerikalem christentum innerhalb des protestantismus, bei dieser konstellation ist eine frage übersprungen worden. und das überspringen diese problems gehört zu den wurzeln unsere gegenwärtigen theol. und kirchl. verlegenheit. ich meine nämlich dies, daß man in der alternative von kirchlichkeit und unkirchlichkeit sich völlig in eine abstraktion hineinmannövriert hat und nicht mehr fähig oder in der lage war, die frage zu stellen nach so etwas wie einer neuen kirchlichkeit des christentums. sondern das neue christentum sollte entweder ~~sozial~~ als liberal oder als klerikal aufgefaßt werden. daß aber u.u. es darauf ankommen könnte, daß das christentum zu einer neuen kirchlichkeit, zu einem neuen verständnis der kirche findet, dieses problem wurde schlicht übergangen zugunsten eines traditionalismus auf der einen seite, der die alten formen des kirchl. instituts repristinerte in aller form bereichert um das insistieren auf dem geschriebenen bekenntnisstand, und die andere war ein liberalismus, der mit ziemlich gleichgültigkeit und indifferenz dem ganzen kirchl. leben gegenüberstand, es betrachtend wie eine ruine, der man noch einen gewissen reiz abgewinnen kann in der erscheinung ohne aber willens zu sein, darin noch einmal wohnung zu nehmen. ob das christentum aber evtl. doch von den konservativen kreisen richtig gesehen wurde, daß ihm die notwendigkeit eines kirchl. daseins zugesprochen und zugemutet worden ist, abervon diesen konservativen unterschieden die frage damit eben noch nicht beantwortet ist, sondern allererst auftaucht, wie diese kirchlichkeit auszusehen hat und wie das neue christentum seine kirchl. dasein, die gestalt seiner kirche und die funktion seiner kirche zu begreifen hat. dieses problem ging unter - und was dominiert war und dominant blieb, war die in beiden flügeln des neuen christentums des klerikalen wie des liberalen vorherrschende und allgemeine voraussetzung, daß sich eben bei dem christentum um eine menschl., ja um ~~die~~ höchste menschl. rel. handelt, die zum kulturellen leben der menschheit unerläßl. und notwendig sei. in diesem konsens, daß christentum sei rel., waren sich liberaler und klerikale einig, und in dieser einigkeit unterließ man die frage nach der kirchlichkeit. es hätte ja durchaus diese möglichkeit sich denken lassen, daß man in der entdeckung in der tat der unerläßl. kirchlichkeit des christentums auch die wahrnehmung macht, daß das christentum seinem wesen nach nicht als rel. in funktionaler zugehörigkeit zum menschl. kulturleben interpretiert werden kann, wenn es um die wahrheitsfrage des christentums geht. stattdessen also diese interpretation: christentum ist essentiell rel. und als solche teil der menschl. kultur, in diesem kulturganzen eine greifende und integrierende kraft der gesch., auf die nicht verzichtet werden kann, wenn es nicht zu einer zerrüttung und zerstörung geordneten zusammenlebens, auch eines geordneten fortschreitens in dieser geschichte kommen soll. damit waren die beiden hauptentscheidungen für die folgezeit getroffen, in dem das christentum als eine kraft der vermittlung in der vielfältigkeit der menschlichen kultur aufgefaßt und ausgelegt worden ist, sofern es einerseits die ihm nicht wegzunehmende und nicht von ihm wegzudenkende universalität eignet, also jener ökumen. impuls, der auf eine vereinigung geht, in der es keine ausgeschlossenen partien mehr gibt. zum anderen die einbettung des chr.tums u. zwar des in seinem wesen nach in dem gang u. in dem verlauf der weltgeschichte. die zugehörigkeit von

chr. tum und geschichte, von ökumen. chr. tum u. universaler geschichte ist da-  
mals grundgelegt worden u. war so etwas wie der erfahrungsmäßige begriff aus  
geschichtl. erfahrung geboren, der erfahrungsmäßige begriff dieser

neuen notwendigen sythesis von menschl. leben und chr. glauben. und zu dieser  
geschichtlichkeit geht als das andere und wesentliche moment, daß das christen-  
tum in seiner wahrheit eine schlechterdings umfassende einheit ist und schafft  
und nicht mehr deshalb in partikularer gestalt zum ausdruck gebracht werden  
kann. mit diesen beiden positiven setzungen des christentums in seiner einheit-  
stiftenden und damit versöhnenden bedeutung, mit diesen beiden positiven  
setzungen über die geschichtlichkeit und ökumenizität des christentums als  
neuem erfahrungsmoment des umgangs und des lebens im christentum verbindet sich  
das andere, was nicht als problem eine lösung erfahren hat, sondern als problem  
überspielt worden ist, das problem nämlich der kirchlichkeit

diesen dritten punkt sollte man nicht vergessen. statt daß dieses problem dis-  
kutiert wurde, hat man die alte kirchlichkeit repristinert und sie durch das  
19. jhdt. bis in die gegenwart hinein erhalten, ohne es dabei zu einem ausgleich  
zu bringen zwischen der geschichtlichkeit chr. wesens und chr. wahrheit und der  
erfahrenen universalität des christentums. wie beides zusammengehen sollte -  
die alte kirchenform, der struktur nach partikularistisch, und diese neue er-  
fahrung von christentum in seiner versöhnenden funktion, kraft und bedeutung -  
darüber wurde, wenn gedanken angestellt wurden, nur im grunde vonseiten der  
liberalen ernsthaft erwägungen angestellt, die dann auch bis zur gänzlichen  
auflösung von kirchlichkeit des christentums tendierten, <sup>ein</sup>überführung sozusagen  
des christentums in den geist des staates selber als der einzigen sittlichen  
gemeinschaft und gesellschaft unter menschen, so z. b. bei richard rothe. das  
war dann die lösung, die angeboten wurde: der chr. staat oder die konfessionelle  
kirche. und diese beiden lösungsangebote haben offenkundig das problem, das in  
dieser konstellation vorgelegen hat nur in einem vordergründigen oder auch  
utopisierenden sinne übersprungen, nicht aber eigentlich gelöst. damit aber  
wurde auch die eigentümlichkeit des zentralgehalts chr. glaubens, nämlich des  
gehalts der versöhnung in einer eigentümlich oszillierenden gestalt gehalten,  
indem nämlich das leben des christentums selbst, dessen wesen in der geschichte  
zur realisierung gelangt mit der wirklichkeit und dem wirken des versöhnungs-  
prinzips geradezu ineinsgesetzt wird. die religion des christentums ist, indem sie  
religion in der geschichte ist, die macht, die das auseinander strebende in  
diesem geschichtlichen strom miteinandervereinigt. das christentum ist dazu  
in hervorragenderweise berufen, weil in ihm das eigentümliche, die natur jeg-  
licher religion ihre vollkommene realisierung, ihre absolute realität erhalten hat  
so daß vom christentum durchaus als von der absoluten religion gesprochen werden  
kann zentriert in diesem begriff und in dieser mächtigkeit der versöhnung, in der  
übereinkommt sowohl das unbedingte des göttlichen seins und das endliche des  
menschlichen seins, als auch die entzweite endlichkeit innerhalb dieser welt  
zu ihrer befriedung und zu ihrer vermittlung gelangt. das wesen der religion  
in der geschichte besteht in der herstellung ausgesöhnter verhältnisse,  
wo widersprüche und gegensätze in dieser wirklichkeit aufbrechen und zur feind-  
schaft und feindseligkeit sich steigern, vertiefen, dort hat die religion ihr  
vorzüglichstes arbeitsfeld, dort muß sie ihre integrative bedeutung für das  
menschliche leben im ganzen zum einsetz bringen. mit dem verständnis der ver-  
söhnung als funktion der chr. religion hat sich eine auffassung, die man als  
rel. pragmatismus bezeichnen kann auch in diesem neuzeitlichen protestantis-  
mus durchgesetzt und breitgemacht, damit eine vorstellungsform übernommen, wie  
sie in der aufklärungsphilosophie bereits vorgetragen worden ist. am ende bleibt  
eine verdichtung der frage, wie eigentlich in der theologie versöhnung zu denken  
sei angesichts dieses angebotes und der anreicherung, die die kategorie der  
versöhnung zweifellos erfahren hat, sofern als konstitutive merkmale derselben  
herausgekommen sind ihre universalität und ihre geschichtliche wirklichkeit,  
nicht mehr supranatural sondern <sup>zu denken</sup> im strengen sinne geschichtlich. mit dieser  
geschichtlichkeit entsteht auch sofort das problem. denn es ist die frage, ob  
die geschichtlichkeit der versöhnung zu denken ist als im prozeß des christen-  
tums in seiner geschichtlichen entwicklung sich realisierend und herstellend,  
ob also die volle realität der versöhnung eine futurische größe ist, nicht aber  
als eine perfektische in betracht kommen kann. ist der weg und der lauf, der  
gang des christentums der lauf der versöhnung, den das christentum meint. das  
wäre jetzt die frage, die mit dem problem der geschichtlichkeit aufgetreten ist,  
und die frage der universalität oder der ökumenizität erhebt sich im blick

auf die versöhnung, ob diese versöhnung als eine universale realität zu be-  
greifen <sup>ist</sup> als mit - der idee nach - als mit dem ganzen der weltgeschichte zu-  
nehmend in übereinstimmung kommend, sodaß die universalität des christentums  
und die universalität der menschheitsgeschichte gerade zueinander kongruent  
gedacht werden müssen, was aber bedeutet, daß dann diese universalität wie-  
derum verstanden werden muß als ein auftrag, den die christen in der ge-  
schichte nicht nur glaubensmäßig, erinnerungsmäßig, schriftgemäß wahrzunehmen  
haben, sondern auch in der praxis zu realisieren haben. ist also versöhnung  
in dieser universalen intention eine historisch praktische kategorie, die  
von den christen im prozeß chr. orthopraxie in die tat umgesetzt werden muß?  
war also, so könnte man die frage auch noch anders formulieren, war christus  
derjenige, der die ideale, reine wahrheit universaler versöhnung in der ge-  
schichte in die <sup>se welt</sup> geschichte eingebracht hat, damit diejenigen, die unter die-  
ser idealen wahrheit sich zusammenfinden, sie in die realität ihres geschicht-  
lichen lebens und damit des geschichtlichen lebens der gesamten menscheit  
überstzen und übertragen. so konnte und so wurde in vielen fällen das  
problem der geschichtlichkeit und der universalität chr. versöhnung inter-  
pretiert und gelöst. vor dieser frage, ob wir in diesen ~~kk~~ <sup>lösungsprozessen</sup> <sup>zusammen</sup>  
eintreten können, vor dieser frage steht die theologie in der gegen wart  
und das bedeutet, daß sie auch auf die mit dieser problemlage geg ebenen  
anfrage aneine rein dogmatische erörterung des versöhnungsproblems konfrontiert  
ist. denn es ist keine frage, daß im ersten drittel des 19. jhdts. so etwas  
wie eine barriere aufgerichtet wurde für eine bloß dogmatische, für eine nur  
im sinne der orthodoxie geradezu scholastische lehre von der versöhnung zu  
entwickeln. diese möglichkeit jedenfalls ist, wenn die einsichten und die  
erkenntnisse, die erfahrungen, die damals mit der chr. wahrheit gemacht wor-  
den sind auch nur noch von fern etwas <sup>für uns</sup> bedeuten sollen, diese möglichkeit <sup>ist</sup> aus-  
geschlossen, wenn anders christentum und geschichte in einem unauflöselichen  
sinne <sup>zusammengehören</sup>, so, wie es damals wahrgenommen worden ist, wenn ernst-  
gemacht wird <sup>auch</sup> mit dem damals neugehörten anspruch, daß die wahrheit des chri-  
stentums nur angemessen gedacht und eine ihr angemessene einstellung gefunden  
werden kann, wenn diese wahrheit als von universalen einheit verstanden und  
dementsprechend auch verhaltensmäßig bezeugt wird. unter diese <sup>n</sup> voraussetzungen  
stellt sich dann allerdings für die lehre von der versöhnung notwendig die  
frage, wie und in welcher weise das christentum die universale intention der  
versöhnungswahrheit in der weltgeschichte zu repräsentieren, d.h. auf dem feld  
der politik in erster linie, wobei politik im weitesten sinne des wortes ver-  
standen wird. das führt an das problem, das ich im zusammenhang mit lamennais  
kurz angedeutet habe, daß nämlich die versch hiedenen lösungsversuche der zu-  
sammenordnung von staat und kirche in den beiden grobmodellen der hierokratie  
oder des cäsaropapismus verlaufen sind und genau dieses problem oder dieses  
prinzip der subordination mußte wiederum auch für den protestantismus relevant  
werden, als man innerhalb seiner in die alte kirchlichkeit zurückkehrte. <sup>denn</sup> für  
die alte kirchenform konnte man nur mit diesem prinzip der subordination ope-  
rieren. damit wurde aber die chance verschleudert, daß ein neues prinzip der  
zusammenordnung, ein neues prinzip der koordination von kirche und pol. wirk-  
lichkeit außer ihr überhaupt nur in den horizont des bewußtseins getreten ist.  
wir werden deshalb in einem ersten teil die dogmatische seite des problems der  
versöhnung in den genannten aspekten unter wahrung der gefundenen momente von  
historizität und ökumenizität betrachten und dabei auch schon die frage zu  
ventilieren haben, was in derrichtung einer neuen, mit derrerkannten wahrheit  
der versöhnung notwendig zusammenhängenden kirchlichkeit des christentums  
gemeint sein könnte oder gemeint sein muß, um dann in einem zweiten teil die  
konkrete, gewissermaßen die ~~prax~~ <sup>die</sup> praktische, ethische seite dieses problems  
zu erörtern und dabei erst recht und wiederum die frage der <sup>zusammengehörig-</sup>  
keit und auch der wohlunterschiedenheit von christentum und weltgeschichte  
als einem lebenselement zu erörtern haben. man könnte auch sagen, wenn die l  
lehre von der versöhnung auf das verhältnis von gott und mensch <sup>sich bezieht</sup> zielt, so wird  
in diesem ersten aspekt vor dem entwickelten historischen hintergrund unter  
besonder <sup>er</sup> aufmerksamkeit für die neuen universalien im begriff des christen-  
tums die relation gottes zum menschen zu bedenken sein und dies gewissermaßen  
die lehre von der praxis gottes, die dogmatische seite bilden und die zweite

seite eine betrachtung des verhältnisses des menschen zu gott also von der praxis des menschen als die ethische seite ihre berücksichtigung finden müssen. ich möchte in derrnächsten stunde dann also mit dem zweiten teil die dogmatik der versöhnungslehre beginnen und dabei wie schon angekündigt vor allem auf die herausgestellten momente aus dem erfahrungsschatz des neuen ersten punktes rücksicht nehmen

---

Meine damen und herren ich möchte heute beginnen mit der system. betrachtung des begriffs der versöhnung im sinne des chr. glaubens, sofern dieser gedanke der versöhnung ein implikat des glaubens an jesus chr. ist, sofern dieser glaube an jesus chr. sich die maßgabe der schrift gefallen läßt und nach dieser maßgabe sich selbst auszulegen bemüht bleibt.

vorweg möchte ich die beiden titel nennen, die betrachtung soll sich wie angekündigt in zwei hauptteile gliedern, einen dogmatischen und einen system., vorweg möchte ich die titel der beiden teile nennen, in denen durchaus eine these anklingt, ohne daß sie als solche formuliert ist, die titel sollten aber durchaus in diesem sinne verstanden werden; der erste abschnitt, der erste hauptteil steht also unter dem titel - zunächst in völliger abstraktheit - 'das sein jesu christi oder die einheit und differenz des eingeborenen und des erstgeborenen sohnes gottes in der urgeschichte jesu christi' und der ~~zweite~~ titel des zweiten hauptteils, zunächst abstrakt 'das sein der christen oder: die humanität der kindschaft gottes in der bruderschaft jesu christi!'. der erste titel, der erste also 'das sein jesu christi' oder die einheit und differenz des eingeborenen und des erstgeborenen sohnes gottes in der urgeschichte jesu christi'. eine erläuterung, auch eine vorgreifende möchte ich hier nicht geben. die ausführung dieses teiles muß die erläuterung dieses titels bzw. dieser these erbringen. ich wiederhole nochmal: die einheit und differenz des eingeborenen und des erstgeborenen sohnes gottes in der urgeschichte ~~ja~~ jesu christi.

ich beginne mit dem §1, der enthalten soll die exposition des themas und die struktur dieses teiles, dieses ersten hauptteiles, die ~~exposition~~ <sup>des temas</sup> und die struktur des dogmatischen teiles. über den ethischen teil und seinen zusammenhang mit diesem dogmatischen ersten teil soll in dieser exposition noch nicht geredet werden, darüber wird zu handeln sein zu beginn des zweiten, des eth. teiles. und es soll hier auch nicht mehr eine ausdrückliche, jedenfalls am anfang, eine ausdrückliche herausstellung des zusammenhanges der beiden syst. teile mit den aspekten im versöhnungsbegriff erfolgen, wie sie in der erinnerung des neuzeitlichen hist. begriffs von versöhnung gewonnen worden ist. von dieser ersten, von dieser hist. anleitung des begriffs und des zusammenhanges ~~von versöhnung und christentum~~ sollte nur zunächst festgehalten werden, ehe am ende des zweiten syst. teiles die ausdrückliche hervorhebung der zusammengehörigkeit jener ersten hist. anamnese und dieser zweiten syst. betrachtung - soll also erst am schlußteil der ganzen syst. arbeit stehen. festzuhalten bleibt nur, daß in dieser neuzeitlichen christentumserfahrung, im neuzeitlichen selbstbewußtsein des christentums historizität und ökumenizität unveräußerliche elemente sind, so daß man sagen könnte: das christentum ist historisch oder es ist überhaupt nicht und; das christentum ist ökumenisch oder es ist überhaupt nicht. diese eine kette ist zu beachten, wobei gerade aus diesen beiden aspekten sich ja das problem der kirchlichkeit des christentums ergibt, ergeben hat und nach wie vor bestehen bleibt. in der zweiten kette wäre nur daran zu denken, daß so etwas wie eine gleichung geradezu aufgemacht werden kann - jedenfalls für diese zeit, an die wir uns erinnern haben, nämlich die gleichung von christentum und religion - und die gleichung von rel. und der idee von versöhnung. das christentum ist eine rel., nicht nur eine partikulare, sondern die absolute. in dieser absoluten religion kommt die innerste wahrheit jedweder religion zu ihrer reinen ausbildung und darstellung und dieser innerste kern, dieses innersten wesens jeder religion heißt versöhnung, versöhnung des unendlichen und des endlichen, versöhnung des absoluten und des relativen, versöhnung von gott und mensch, wie es in der wirklichkeit jesu christi ~~zugr~~ erscheinung gekommen ist.

bei der versöhnungslehre in der herkömmlichen dogmatik ist jedenfalls zunächst einmal davon auszugehen und das als allgemeiner konsens, ohne daß eine nähere spezialisierung schon vorgegeben ist, daß die versöhnungslehre in irgendeiner weise mit der christologie zu tun hat, wobei die art und weise dieses zusammenhanges von versöhnungslehre und christologie sehr variieren kann. und diese variable, aber immerhin zu allen zeiten angenommene verbindung von versöhnungslehre und christologie ist auch durch diese ganze geschichte hindurch durch eine doppelte problematik gekennzeichnet, auf die barth in seiner versöhnungslehre aufmerksam gemacht hat, ich darf nur daran erinnern, nämlich zum einen von dem problem der trennung von person und werk jesu christi, ist diese versöhnungslehre und christologie in ihrem verbund in der dogmatischen tradition offenbar stets als gefahr umgeben worden. und zum zweiten das problem der trennung, des auseinanderfallens von christologie und soteriologie. im ersten fall, in der gefahr des auseinanderfallens von person und werk jesu christi wird die lehre von der person leicht in das schiefe licht geraten, als handele es sich dabei lediglich um eine notwendige bedingung, eine voraussetzung für das eigentlich interessante und eigentlich wesentliche des werkes jesu christi, eine art von vorbau, von spekulativem vorbau, um das werk jesu christi, das heilswerk jesu chr., dogmatisch bestimmen und in dogmatischen begriffen aussagen zu können. mit dieser trennung aber von person und werk jesu chr. hängt dann die zweite gefahr der versöhnungslehre und christologie in der tradition zusammen, nämlich das auseinanderfallen von christologie und soteriologie, sofern die christologie in ihrer lehre von person und werk auf den schmalen rand sich reduziert, als wäre damit nur erst die möglichkeit des heils für den menschen geschaffen und gestiftet. und dieses heil und diese versöhnung werde erst zur wirklichkeit in der konkreten, in der beziehung des menschen zu dem und zu der größe, die ihm jene möglichkeit, die in christus gewonnen ist, anbietet, damit der mensch diese möglichkeit ergreift und realisiert, so wie es in der intention liegt. erstellung der möglichkeit, realisierung dann in der anderen dimension der soteriologie einschließlich u.u. ekklesiologie - oder, wenn es nicht an dem ist --- dann so etwas wie inneres erleben oder welche vermittlungsgrößen hier auch in betracht gezogen werden. barth hat - und ich erinnere an das letzte semester - alle anstrengung unternommen, diesen weiten gefahren der tradition zu entgehen und sowohl eine höchst intensive und unzerreißbare verbindung zwischen der person- und der werklehre herzustellen als auch zwischen der christologie selbst und der soteriologie - dies in den IVer bänden seiner kirchlichen dogmatik. ich möchte hier nicht auf eine darstellung eingehen, und ich werde auch nicht einfach in den versuch einer dogmatischen nachzeichnung dieses begriffs barth einfach folgen. ich hoffe nur, daß ich nicht etwas anderes sage als er - aber das werden sie dann besser beurteilen können als ich. ich möchte hier auch nicht auf die problematik, die sachliche, die sich in der tradition darstellt unter den drei kategorien versöhnung, rechtfertigung und heiligung, wie sich diese drei größen zueinander verhalten: ist die versöhnung so etwas wie die objektive voraussetzung, und sind rechtfertigung und heiligung dann so etwas wie die subjektive realisierung und die subjektive ausbildung und ausziehung der in der objektiven versöhnung anfangenden heilslinie? ob es so gedeutet wurde, so stärker in der tradition, oder ob versöhnung mit der rechtfertigung zusammengenommen wird in der weise, daß die rechtfertigung ausmündet in die versöhnung, in den versöhnungsglauben als das bewusstsein und die gewißheit des neu eröffneten, ungehinderten verkehrs des menschen mit gott - oder ob versöhnung und heiligung stärker zusammen gebunden werden, auch das kann wechseln, wie diese größen sich im einzelnen zueinander ordnen und verhalten wird im folgenden nicht ausdrücklich thematisiert anhand der alten tradition, sondern hoffentlich in der sachlichen erörterung hinreichend zur sprache kommen. und eine letzte vorbemerkung hierzu noch: ich werde auch nicht als einen eigenen komplex behandeln, auch nicht in der form eines vorspannes, was mit den andern begriffen wie sünde, versöhnung und erlösung signalisiert ist.

bei dem problem der versöhnung handelt es sich, wie vage <sup>auch</sup> ~~man~~ immer es ~~ausdrücken~~ <sup>man zunächst um-</sup> schreiben möchte, fraglos darum, daß es nach der bibl. lehre, nach der chr. bot- schaft, daß es so etwas wie heil für sündler geben soll oder heil für die welt trotz ihrer sünde und das problem, wie so etwas möglich ist die verbindunge gott<sup>s</sup> mit dem menschen und mit dieser welt, unerachtet ihres widerspruchs, ihrer abwendung von gott. wie kann es heilsame zuwendung gottes zur welt geben, wenn diese welt in einer heillosen abwendung von gott begriffen ist. versöhnung wird gedacht, wenn sie gedacht wird stets als so etwas wie überwindung v<sup>x</sup> von sünde, was ~~ist~~ sünde auch im einzelnen heißen mag, sodaß in der herkömmlichen lehrent- wicklung vor die lehre von der versöhnung geschaltet war die lehre von der sünde, die hamartiologie <sup>als neg. voraussetzung für die lehre von der versöh-</sup> nung im sinne der überwindung dieser sünde. daß dabei der begriff der sünde selbst in einer doppelten perspektive erscheinen kann hat dann zur folge, daß sich dieser begriff des heilserwirkens auseinanderlegen kann in unterschiedl- liche begriffe von versöhnung und erlösung, je nachdem, ob sünde primär unter dem aspekt der macht verstanden wird und unter dem aspekt des leidens der welt an und unter dieser macht. heil für die welt soll dann erwirkt werden durch die überwindung der macht der sünde und durch die anhebende aufhebung des leidens in der welt unter dieser sünde. heil durch erlösung in richtung des ewigen lebens, im unterschied zu diesem zeitlichen, dem leiden unterworfenen und dem tod ausgelieferten leben. oder sünde wird stärker unter dem aspekt der schuld gesehen und unter dem aspekt des spielens, des unernstes der welt mit der schuld. unter diesem aspekt wird die heilstat gottes stärker und eher unter dem aspekt der versöhnung gesehen, indem der gedanke der gerechtigkeit eine vorrangige be- deutung erhält und zwar gerechtigkeit im sinne der vergebung der sünde, der vergebung der schuld. auf diese fragen werden wir ebenfalls im zusammenhang des ganzen zu sprechen kommen, also noch einmal keine separata zu diesem problem, sondern gewissermaßen der versuch, sie <sup>explizit</sup> ~~implizit~~ zur sprache zu bringen in dem austrag des syst. zusammenhangs.

ich möchte nun eine erste orientierung der problemstellung, wie sie mir erscheint und wie ich ~~ist~~ sie darzustellen versuche, geben und zwar anhand von 2. kor. 5, 17 bzw. 18 - 21. es ist dies die klassische stelle in der schrift, im neuen testa- ment, wo dem begriff *κατάλλαξις* / versöhnung eine theol. zentrale und höchst pointierte bedeutung zukommt. dabei behalten wir sehr genau im ohr, was ernst käsemann in seinem beitrage in der bultmannfestschrift dazu angemerkt hat, in seinen erwägungen zum stichwort versöhnungslehre im nt. dieser beitrage erschien in 'zeit und geschichte' - dankesgabe an rudolph bultmann zum 80. geburtstag, tübingen 1964, seite 47-49. käsemann hebt darauf ab, daß im nt so etwas wie eine durchgängige oder auch nur dominante versöhnungslehre nicht vorliegt, sondern daß es im nt diese und keine andere stelle ist, wo der begriff *κατάλλαξις* der begriff versöhnung mit einem starken theol. akzent überhaupt versehen ist, und so etwas wie eine hervorgehobene bedeutung angenommen und gewonnen hat. und ermächt auch zurecht darauf aufmerksam, daß *κατάλλαξις* / versöhnen nicht ohne weiteres mit dem bedeutungsfeld des anderen wortes *ἐπίκλησις* / ein- gesetzt werden darf. *ἐπίκλησις* / *ἐπέσις* hat in erster linie zweifellos densinn von sühne und ist nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit versöhnung. sühne ist etwas, was durchaus geradezu relationslos gedacht werden kann, denn sühne kann verstanden werden als eine fällige sühneleistung und als die tat dessen, von wem sie gefordert ist und der damit die schuldige leistung erbringt, wobei das gegenüber, dem diese sühneleistung erbracht wird, völlig aus dem blick bleiben kann, wenn es eine entsprechende regelung für die äquivalenz von vergehen, von verfehlung und sühnung besteht, die konstante, die formale leistung ist aus- reichend, ohne daß es dazu zu einer persönlichen relationierung zwischen dem sühneleistenden und demjenigen, dem ~~ist~~ sie geleistet wird, kommen muß, ver- söhnung im sinne von 2. kor. 5, 18ff ist insofern etwas, was aus seinem eignen zusammenhang heraus interpretiert werden will und nicht vorschnell in fremde, in andersgeartete, andersstrukturierte bedeutungsfelder eingezeichnet werden kann. und man wird auch gerade bei diesem text die auskunft käsemanns beherzi- gen müssen, daß mit dem begriff der versöhnung nicht eine gegengröße gegen die paulinische rechtfertigung ins spiel gebracht wird, sondern daß im sinne des paulus <sup>versöhnung</sup> ~~hier~~ eher zu verstehen sei als die äußerste zuspitzung, die äußerste pointierung dessen, was paulus als das zentrale, das zentrum des evangeliums