

Glaube als Geschichte – Religion als Gedächtnis

Vom Nutzen und Vorteil der Historie für den Glauben

Philipp Stoellger

Zusammenfassung (Abstract)

Der Herr irrte, als er seiner Generation die Wiederkehr in deren Lebenszeit verhiess. Die Parusieverzögerung war das Ende der Apokalyptik und der Anfang der Geschichte des Christentums. Spätestens seitdem ist Glaube Geschichte – und Geschichte für den Glauben wesentlich. Diese Geschichte(n) zu schreiben, ist Konstruktion unter dem kritischen Anspruch des ›Re‹: zwar selber, aber doch das Vergangene zu konstruieren und ihm wie späteren gegenüber diese Konstruktion zu verantworten. Das Selberverstehen muss dem Vergangenen zugeschrieben werden, worin eine Geste der Rückgabe liegt (in Dankbarkeit?). Das ›admirabile commercium‹ mit der Vergangenheit ist ein ›Gabentausch‹, indem die erzählte Vergangenheit gegenwärtig wird. – Der kritische und ethisch verfasste Begriff der Rekonstruktion heißt für die Erinnerung: sie ist imaginativ, ohne nur Imagination zu sein. Sie ist fiktiv (fingiert das Vergangene), aber ›nicht unwirklich‹ und ›nicht unwahr‹. Die Fiktion führt ›vor Augen‹, was sonst unlesbar bliebe. Dabei gilt für die Fiktion (wie die Konstruktion und Imagination) ›in historicis‹ gebunden zu sein vom Anspruch der Vergangenheit auf verantwortliche Darstellung und Weitergabe. – Glaube als Geschichte führt in die Religion als Gedächtnis und zur Theologie als Geschichtsschreibung unter dem Regulativ ›si fides daretur‹. Damit wird diese Geschichtsschreibung in die Verantwortung genommen, ohne ihr damit die Freiheit zur wissenschaftlichen Distanz zu nehmen. Wenn die Evangelien ›Passionsgeschichten mit verlängerter Einleitung‹ sind, ist die theologische Geschichtsschreibung deren Fortsetzung: Sie schreibt die Geschichte der Wirkungen von Passion und Auferweckung in aller kulturgeschichtlichen Weite, doch in Verantwortung vor dem Woher und Wohin dieses außerordentlichen Anfangs. Diese Verantwortung bestimmt die Regel der Konstruktion von Geschichte in theologischer Perspektive – ohne eine historische Monokultur zu fordern.

»daß Geschichte werden,
Geschichte bekommen können
die Bedeutung der Endlichkeit und der Zeitlichkeit ist.«
Kierkegaard

Präskript: Wenn sich der Herr irrt

In Lukas 21,29–33 (und in den Parallelen Mt 24,32–25; Mk 13,28–32) steht geschrieben: »Und er sagte ihnen ein Gleichnis: Seht den Feigenbaum und alle Bäume an: wenn sie jetzt ausschlagen und ihr seht es, so wisst ihr selber, dass jetzt der Sommer nahe ist. So auch ihr: wenn ihr seht, dass dies alles geschieht, so wisst, dass das Reich Gottes nahe ist. Wahrlich, ich sage euch: Dieses Geschlecht wird nicht

vergehen, bis es alles geschieht. Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte vergehen nicht.«

Diese ›frohe Botschaft‹ der baldigen Wiederkehr Christi in Macht und Herrlichkeit ist abgründig ambivalent. Gesagt und – soweit die Kommentare tragen – wohl auch gemeint ist, dass die Generation Jesu angesprochen ist, von der verheißen wird, sie werde dieses Ende der Vollendung in ihrer eigenen Lebenszeit noch erleben. Das ist gut apokalyptisch mit der Verheißung einer Konvergenz von Lebenszeit und Weltzeit: Diese Welt werde noch in dieser, ›meiner‹ Lebenszeit vergehen, wenn der Herr wiederkommt, um sie zu vollenden. Das Ende der Welt sei das Ende der Zeit und der Zeichen vermutlich auch. Was als Ende mit Freuden verheißen wird, erscheint aber ex post als Ende mit Schrecken. Denn ob das ein Euangelion oder ein Dysangelion ist, hängt von der Perspektive der Leser ab, von ihrem Standort in der Geschichte. Wäre es so gekommen, hätte es ›uns‹ und die bisher knapp 2000 Jahre Geschichte jedenfalls nicht gegeben. Glücklicherweise ist diese Verheißung unerfüllt geblieben. Und die These, nicht die Generation Jesu, sondern ›das Menschengeschlecht‹ sei gemeint, auch wenn es nicht so gesagt sei, ist, was sie ist: eine *lectio facilior*, eine *allzu* leichte Lesart.

Wenn apokalyptisches Begehren geweckt und bedient wird, verkehrt es den, der da kommen wird, zum großen Endzeitheld, und es weckt Erwartungen, die enttäuscht werden. Das ist theologisch abwegig und weder nötig noch wünschenswert. Wenn es aber so geschrieben steht, entsteht mit der Zeit ein Problem. Und wenn seine Worte nicht vergehen, besteht das auf Dauer. Wenn dem Herrn solch ein Irrtum in den Mund gelegt wird – gesetzt, es handle sich nicht um ein authentisches Herrenwort – bleibt das ewig irritierend. Denn damit wird ein Irrtum verewigt (was geschrieben steht, wird immer geschrieben stehen, auf ewig). Dieses Wort ist erst mit der Zeit zu einem Irrtum geworden, aufgrund der Parusieverzögerung – die ausgesprochen dankenswert ist. Denn sonst hätte es die Kirche und ›uns‹ nie gegeben. Wie der Paradiesausgang zur Möglichkeitsbedingung der Geschichte aller Welt und Israels im Besonderen geworden ist, so die Parusieverzögerung die der Kirchengeschichte und mit ihr der Geschichte dieser Welt. So gewährt die Verzögerung Zeit, Zeit zur Geschichte, zum Verweilen in der Welt. Selbst wenn der Herr *irrt*, kann das höchst lebensdienlich sein: eine Gabe der Geschichte.

Mit dieser Gabe ist dem Glauben eine Dimension eröffnet, die ihm Raum und Zeit gewährt: er *hat* nicht nur Geschichte, er *ist* Geschichte.¹ Das ist er nicht ›nur‹ in Form der Struktur von ›Geschichtlichkeit‹, sondern er *ist Lebensgeschichte*, jedes einzelnen Gläubigen und ihres Miteinanders im Lauf der Zeit. Er ist kein zeitloses Wesen, keine un- oder übergeschichtliche Wesentlichkeit oder ›Eigentlichkeit‹, der alle konkrete Geschichte äußerlich bliebe, sondern er ist gegeben, wird gelebt und gestaltet *als Geschichte* des eigenen Lebens und dessen kulturellem Horizont.

Diese These vom ›Glauben als Geschichte‹ zielt nicht allein auf die ›fundamentalontologische‹ These, er sei von wesentlicher Geschichtlichkeit, sondern es geht um weniger und mehr: Glaube ist gegeben und lebt *als* Lebensgeschichte. Daher ist

1. So gilt nicht die fromm klingende (aber arg platonisierende) Regel des ›Cherubinischen Wandersmanns‹: ›Mensch, werde wesentlich; denn wenn die Welt vergeht,/So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.« Der Zufall – was einem alles widerfährt und zufällt – ist keineswegs unwesentlich; und das Wesen mitnichten zeitlos und ungeschichtlich. Der Glaube ist vielmehr wesentlich geschichtlich, mit allem, was ihm zufällt und widerfährt.

er erzählbar, wird erzählt und in der Erzählung weitergegeben. Wenn sich die Zeit dehnt zur Geschichte, wenn sie erlebt wird in der eigenen Lebensgeschichte und wenn für das Glaubensleben die Geschichte Jesu Christi maßgebend ist – wird die Geschichte zur symbolischen Form des Glaubens, zu seiner prägnanten Gestalt, in der er gegeben ist und gelebt wird. Wenn das plausibel sein sollte, ergibt sich die Frage, wie denn diese Geschichte zu verstehen und zu schreiben wäre.

Was war die Frage?

Das Thema der ›Evangelischen Theologie‹ ›Geschichtsrekonstruktion und -konstruktion‹ fokussiert ein methodisches, hermeneutisches oder erkenntnistheoretisches Problem des Verhältnisses zur Geschichte, anders gesagt ein Problem der *Geschichtstheorie*: wird sie *konstruiert*, allzu frei wie im historischen Roman oder gar in Verfälschung der ›Tatsachen‹ mit ideologischem Zweck etwa, oder wird sie *rekonstruiert*, möglichst ohne eigene Zutaten und so exakt wie möglich? Die Themenstellung legt damit bereits die Entscheidung nahe: es werde *rekonstruiert*, nicht nur *konstruiert*. Diese Differenz zu markieren, gehört wohl zum Ethos der Geschichtsschreibung, das methodisch die Folge hat, sich an Quellen zu orientieren, mit Belegen zu argumentieren und mit den eigenen Zutaten wie Deutung oder Interpretation zurückhaltend zu sein und sie als solche auszuweisen. Wenn es so klar und deutlich wäre, bestünde indes gar kein Problem, und das Thema erneut zu bearbeiten wäre überflüssig. Das Problem ist nur: Konstruktion lässt sich nicht vermeiden und ist auch in der Rekonstruktion mitgesetzt. Daher bleiben unabweisbare Fragen: Welche und wieviel ›Konstruktion‹ ist zulässig, wie ist sie zu disziplinieren und was bedeutet das ›Re‹ der Rekonstruktion? Vorweg als Vermutung formuliert: die Differenz von Konstruktion und Rekonstruktion ist ein kritisches Regulativ, mit dem die historische Konstruktion am Gegebenen orientiert wird, statt am Erfundenen, bzw. mit der sie auf die vergangene Wirklichkeit verpflichtet wird statt auf die vermutete Möglichkeit. Als kritisches Regulativ ist die Differenz nicht ›deskriptiv‹, sondern ›normativ‹: eine Regel zur Orientierung im historischen Lesen, Verstehen und Schreiben.

Der Bedarf allerdings nach der kritischen Differenz ergibt sich aus der Unvermeidlichkeit der Konstruktion. Wenn all unsere Erkenntnis, auch die der Vergangenheit, ›Synthesis‹ ist, Konstruktion von Erfahrung, indem Gegebenes durch die Anwendung von Begriffen zum Erkannten wird und so erst sagbar und schreibbar, wenn also Vergangenes nicht ›an sich‹ erkennbar ist (wie es ›wirklich‹ gewesen ist), sondern durch das Nadelöhr der eigenen Setzung ›als Erkenntnis‹ muss, regt sich der Einwand, es sei doch ›nur konstruiert‹. Das muss man nicht auf einen obsoleten ›Konstruktivismus‹ verengen, dessen (schlichtem) Vorverständnis zufolge sich ohnehin alles nur ›im Hirn‹ abspiele. Schon Kantisch oder interpretationistisch (nach G. Abel oder H. Lenk²) ist Synthesis zwar nicht alles was ist, aber alles was ist, ist *für uns* (gegeben) nur *als* Konstruktion, Synthesis oder Interpretation.

2. H. Lenk, Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1993; ders., Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte, Frankfurt a. M. 1995; ders., Philosophie und Interpretation. Vorlesung zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze, Frankfurt a. M. 1993; ders., Welterfassung als Interpretationskonstrukt. Bemerkungen zum methodologischen und transzendentalen Interpretationismus, AZPh 13, 1988, 69–78; G. Abel, Interpretationswelten. Gegenwartsphiloso-

Erkanntes ist *als Erkanntes* selbst gesetzt und daher erkannt, gesagt und geschrieben. Das ist verführerisch: denn es verlockt zur Reduktion der Geschichte auf das *Schreiben* von Geschichte oder das *Erzählen*. Eine Reduktion darauf wäre ambivalent: einerseits ist nicht zu leugnen, sondern möglichst gut zu gestalten, dass und wie Geschichte dargestellt wird, also ihre Sprach- und Schriftgestalt. Andererseits lebt die *Geschichtswissenschaft* von der kritischen Differenz gegenüber vorwissenschaftlichen Formen der Wahrnehmung und Darstellung von Geschichte. Diese wissenschaftliche Differenz manifestiert sich in ihren Methoden und der Einklammerung von vorwissenschaftlichen Interessen, seien sie religiöser, persönlicher, politischer oder ideologischer Art.

Dadurch *kann* die Geschichtswissenschaft in Krisen geraten im Sinne von E. Husserls ›Krisis der europäischen Wissenschaften‹: sie kann die Lebensweltbindung an ihre motivierenden und plausibilisierenden Kontexte verlieren. Das manifestiert sich ärgstenfalls in Desinteresse und Indifferenz etwa kirchlicher Mitarbeiter gegenüber kirchengeschichtlicher Forschung oder exegetischen Studien. Darauf mit einer Kultivierung der ›Lesbarkeit‹ zu antworten, ist sicher sinnvoll; löst aber nicht das Problem der notwendigen Distanz und Differenz jeder wissenschaftlichen Perspektive auf Geschichte. Ein ›Problem‹ wird das allerdings erst dann, wenn man von einer Wissenschaft zweierlei zugleich und damit vielleicht zuviel erwartet: in wissenschaftlicher Distanz zu forschen und zugleich diese Distanz zu überschreiten und sich in die Nähe der Lebenswelt (einer Religion etwa) zu begeben, um das Erforschte auch möglichst ›spannend‹ zu erzählen – als hätte jeder Geschichtsschreiber auch Literat zu sein. Wenn das gelingt, ist das gut und schön; aber es zu erwarten, fordert von der Wissenschaft mehr als sie *als Wissenschaft* sein kann und soll. Das gilt mutatis mutandis auch für die Exegese und die Systematische Theologie.

Das Re der Konstruktion

Die symbolische Form namens ›Geschichte‹ ist Kultur, eine der Formen der Kultur im Sinne Cassirers. Geschichte ist nicht *physei*, sondern *thesei*, nicht ›an sich gegeben‹, sondern ›von uns und für uns gesetzt‹. Andererseits ist sie nicht ›nur‹ gesetzt, sondern immer schon ›gegeben‹, sei es als Geschichtlichkeit des eigenen Daseins oder als Vorgebenheit der Früheren. Verzichtet man auf ›fundamentalonologische‹ Verwesentlichungen der Geschichte zur Daseinsstruktur der Geschichtlichkeit (mit der oft eine auffällige Marginalisierung konkreter Geschichte einher geht), sind wir stets ›in Geschichten verstrickt‹, wie Wilhelm Schapp meinte.³ Als Jurist formulierte er mit dieser prägnanten Wendung die Figur von ›Fällen‹ und damit von konfligierenden Lebensgeschichten. Indem er sich an der ›natürlichen Weltsicht‹ der Lebenswelt orientierte, ging er von der Perspektivenpluralität der individuellen Wahrnehmung aus und konnte so die Pluralität von Geschichten in den Blick nehmen. Für die Pluralität der Versionen einer Lebensgeschichte wie derjenigen Jesu

phie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt a. M. 1993; *ders.*, Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 2004.

3. W. Schapp, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, mit einem Vorwort von H. Lübbe, Wiesbaden ¹1976; *ders.*, Philosophie der Geschichten, Leer, Ostfriesland/Wiesbaden 1975; *ders.*, Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft, Frankfurt a. M. ²1976.

oder für die Pluralität der Geschichten ›des Christentums‹ ist diese Lizenz zur Perspektivenvielfalt erhellend und entlastend. Denn sie verzichtet auf die philosophisch aufgeladene Einheit ›der‹ Geschichte (sei es der Geschichtsphilosophie mit einem Geschichtsbegriff; sei es der Geschichtstheologie mit einer Heilsgeschichte; oder sei es der Reduktion auf die bloße Geschichtlichkeit). Pluralität als solche wäre aber so irrelevant wie problematisch. Denn sie könnte auch zur Lizenz mythischer oder ideologischer Funktionalisierung ›der Geschichte‹ werden. Dagegen richtet sich zu recht der Einspruch der Geschichtswissenschaft – etwa mit der Unterscheidung von Rekonstruktion und Konstruktion.

Das kleine ›Re‹ zeigt zunächst nur formal an, dass Geschichte nicht eine Angelegenheit freier, reiner Konstruktion ist, bzw. sein soll. Dabei wird gelegentlich mit einem polemischen Verständnis von ›Konstruktion‹ operiert, als wäre damit freie Erfindung angezeigt. Das ist allerdings ein irreführendes Vorverständnis, da es auf die Art und Weise, auf Disziplin und Methode der Konstruktion ankommt, nicht auf die sprachliche Anzeige der Differenz. Eine ›saubere‹ Konstruktion einer Textgenese mit den Mitteln der Text- und Literarkritik ist selbstredend eine wissenschaftliche Konstruktion, eine solche allerdings, die strikt funktional und methodisch geregelt verfährt, um – soweit wie möglich – die historisch belegbare Genese zu erschließen. Als erschlossene Vorgeschichte bleibt das allerdings bestreitbare Konstruktion. Wer daran ›nicht genug‹ hätte und es darum gering schätzte, würde die Fallibilität historischer Erkenntnis nicht ertragen und zuviel verlangen; und wer unbedingt ›mehr‹ wollte, unbestreitbare Sicherheit, der liefe Gefahr, zu behaupten. Dieses fallible konstruktive Moment der Geschichtswissenschaft tritt bereits in der Bestimmung einer ›Tatsache‹ auf, die als solche identifiziert, bestimmt und begriffen werden muss. Wenn darüber hinaus Urteile (meist der Wahrscheinlichkeit) ›gefällt‹ und Zusammenhänge ›hergestellt‹ werden, ist das Konstruktive daran um so unvermeidlicher. Historische Erkenntnis lebt *zwischen Essentialismus und Relativismus*: sie ist weder absolut gewisse Wesenserkenntnis (was immer das sein sollte), noch beliebige Konstruktion. Das ist zwar trivial, lässt aber immerhin die Reduktionen auf den einen oder anderen Grenzwert unsinnig erscheinen.

Das Re der Konstruktion ist eine Silbe, mit der nicht nur etwas angezeigt, sondern auch etwas *behauptet und beansprucht* wird: *nicht nur* Konstruktion zu sein im Sinne freier Erfindung oder der Fiktion. Die Silbe zeigt einen Rückbezug an, der auf verschiedenen Ebenen von kritischer Relevanz ist: In der bekanntlich sehr irrumsanfälligen *Erinnerung* (von Zeugen oder meiner selbst) soll Vergangenes, Geschehenes und Widerfahrenes erinnert werden; andernfalls läge eine Fehlleistung vor wie in ›Deckerinnerungen‹ oder in schlichten Irrtümern und Selbsttäuschungen. Im *Gedächtnis* soll bewahrt und wiederholbar präsent sein, was war, nicht das, was nie war, auch wenn es immer sein mag (wie im Mythos). Und in der *Geschichtswissenschaft* schließlich soll unterschieden werden was war, von dem was nicht war, was später zugeschrieben wurde und was möglicherweise war, aber nicht sicher belegt werden kann.

Mit der recht formalen Anzeige durch die Silbe ›Re‹ wird ein Anspruch formuliert, vergleichbar der philosophischen Methode ›rationaler Rekonstruktion‹, bei der ein Gedankengang rekonstruiert wird mit seinen Voraussetzungen, Argumentationen und Folgen. Dass dabei *selber* gedacht wird, also in Gedanken konstruiert, ist unstrittig und so nötig wie unproblematisch. Denn nur wenn selber gedacht wird, kann rational rekonstruiert werden, ansonsten würde etwa zitiert oder phantasiert.

Der Anspruch des ›Re‹ bleibt allerdings irritierend und eigenartig. Denn es wird beansprucht *selber das Vergangene* zu rekonstruieren – und das ist entweder trivial oder paradox. Wenn mir ein Ball zufliegt, werfe ich ihn gegebenenfalls selber zurück. Dabei werfe ich selber, aber doch zurück. Das ist banal. Wenn ich lese und auch noch *verstehe*, was ich lese, verstehe ich selber, aber doch nicht nur ›mich selber‹, sondern ›das Gelesene‹. Ich verstehe einen Anderen (wenn ich ihn höre und verstehe) oder etwas Anderes (den Text, den ich lese). Das Problem zeigt sich erst, wenn man den Anspruch des Verstehens unter die hermeneutische Lupe nimmt: ein eigenes Verstehen soll das Verstehen *des Anderen* (im gen. obj.) sein. Da im Lesen und Verstehen aber kein anderer als ›ich‹ tätig ist (der Autor ist abwesend und der Text agiert nicht), wird dabei etwas konstruiert, das dem Anderen zugeschrieben wird als *sein* Verstehen. Misslich wäre zu behaupten, das sei *sein* Verstehen im Sinne der *intentio auctoris* (die bleibt unzugänglich und höchst fiktiv) oder der *intentio operis* (die wäre einem opus metaphorisch zugeschrieben, denn Texte haben kein Bewusstsein). Nicht die Gedanken des Anderen werden rekonstruiert, sondern (hoffentlich) *eigene* Gedanken gemacht, mit denen aber gedacht werden soll, was der Andere gesagt oder geschrieben hat. Sprache bzw. Schrift sind die Figuren des Anderen, die im Verstehen gelesen und hoffentlich auch verstanden werden. Das dabei selber Geleistete – Lesen und Verstehen – ist selbst Gemachtes (und auch als solches zu verantworten), wird aber *dem Anderen übereignet*, ihm zugeschrieben als *seines*. Diese gezielte Ent- oder Verfremdung des Eigenen als dem Anderen zu eigen, diese ›Übergabe‹ des eigenen Verstehens als das des Anderen (im gen. obj.) ist eine hermeneutische ›Transsubstantiation‹: das Eigene wird zum Fremden erklärt und dazu gemacht, indem man es als Verstehen des Fremden ausgibt und ihm zuschreibt. Das ist der Sinn des Re- der Rekonstruktion. Verstehen eines Anderen steht unter diesem Anspruch, dem es nicht ausweichen kann: *selber* zu verstehen, aber das selber Verstandene dem Anderen zu übergeben und ihm zuzuschreiben. Das ist die Gabe des Verstehens – die eine riskante Gabe ist. Denn dabei recht zu unterscheiden zwischen ›Mein‹ und ›Dein‹, zwischen Selbst und Anderem, ist höchst irrumsanfällig. Es gibt – jenseits von kontrollierten Übungen im Verstehen wie Seminararbeiten – keine Beobachter, die als hermeneutischer Souverän darüber zu entscheiden hätten, was ›Mein‹ und was ›Dein‹ ist. Das Risiko des Verstehens liegt in diesem unvermeidlichen Sprung: wer ihn leugnete, hätte ›Mein‹ als ›Dein‹ ausgegeben oder ›Dein‹ als ›Mein‹. Nur weiß jeder Exeget, Kommentator oder Historiker, dass diese Differenz gewahrt werden muss. Die Worte des Herrn werden ewig bestehen, aber das sind *seine* Worte, nicht ›meine‹. Ob man mit der Zuschreibung des selber Verstandenen – sei es ein Text- oder weiter ein Geschichtsverstehen – richtig liegt, kann nur im Vergleich mit anderen (eigenen Verstehensversuchen oder denen Anderer) geklärt werden. Insofern gibt es ein Privatverstehen sowenig wie eine Privatsprache. Daher wird Geschichte auch nicht allein und für sich geschrieben, sondern als geschriebene ist sie zugänglich und vergleichbar.

Geschichte zwischen Anspruch und Antwort

Der Text gibt etwas zu verstehen, bedeutet daher einen Anspruch, und das Verstehen stellt die eigene Antwort darauf dar. Das gilt ebenso für das Verhältnis zur Geschichte: das Vergangene in seinen Spuren, Dokumenten und Zeugnissen, wird in seinem

Anspruch anerkannt, wenn man Geschichte zu verstehen und darzustellen sucht. Für dieses Verhältnis von Anspruch und Antwort *kann* man sich an Levinas' Metaethik orientieren⁴. Es geht auch schlichter, beispielsweise mit Collingwoods Modell von challenge und response. Entweder bedeuten die Vergangenen (im Grunde ›die Toten‹) einen unbedingten Anspruch darauf, nicht vergessen, sondern erinnert zu werden. Diesem Anspruch kann man nicht nicht antworten. Dann wäre die Frage nur, *wie* verantwortungsvoll man darauf antwortet. Oder die Vergangenheit ist eine Herausforderung, auf die der Historiker antwortet. In beiden Fällen wird die Voraussetzung anerkannt, dass man nicht nicht antworten kann. Und in beiden Modellen bleibt ein wechselseitiger ›Überschuss‹: so wie der Anspruch des Vergangenen nie ganz abgegolten werden kann, so gibt die Antwort immer auch mehr oder anderes, wenn sie denn die unvertretbar *eigene* Antwort ist.

Geschichtsschreibung als Antwort auf die Vergangenheit ist zugleich mehr als das: eine Weitergabe an die Gegenwart und Zukunft. Es wird gegenwärtig und für Künftige etwas zu verstehen gegeben, wenn Geschichte geschrieben wird. Wer heute Matthäus kommentiert, gibt gegenwärtigen und künftigen Lesern etwas mit auf den Weg, und er gibt *sein* Verständnis von *Matthäus* weiter. Damit gibt er auf seine Weise der Vergangenheit etwas zurück, *indem* er sie weitergibt.

In dieser Gabestruktur der Geschichtsschreibung liegt nolens volens eine Verantwortung, die man so oder so wahrnehmen kann. Dieses Schreiben ›nur‹ als freie Konstruktion zu verstehen, würde es von dieser Verantwortung entbinden (oder gerade als ›verantwortungslos‹ kritisieren). In der Orientierung als Rekonstruktion hingegen wird die Verantwortung der Geschichtsschreibung gegenüber der Vergangenheit wahrgenommen und anerkannt, um ihr in der Weitergabe etwas wieder- und zurückzugeben. Diese Gabe kann in verschiedenem Geist geschehen, etwa in dem der Dankbarkeit. Verpflichtend ist dergleichen nicht, sondern es liegt ein Ansinnen darauf im Anspruch der Vergangenheit. Das ›admirabile commercium‹ mit der Vergangenheit ist ein ›Gabentausch‹, indem sie, wenn nicht reale Gegenwart, so doch zumindest *erzählte* Vergangenheit und damit Gegenwart wird. Insofern hat der Historiker zu verantworten, wie von ihm die Vergangenheit wieder- und weitergegeben wird. Darin meldet sich eine unvermeidliche *ethische* Dimension der Geschichtsschreibung: in Verantwortung gegenüber den Toten, dem Vergangenen und latent auch gegenüber allem Vergessenen, nicht Erinnerten, nicht mehr Erinnerbarem; sowie in Verantwortung gegenüber den Künftigen, ihnen weiterzugeben, was man selber empfangen hat und es ihnen nicht vorzuenthalten. Dem hat Paul Ricoeur in seiner Auseinandersetzung mit Hayden White gründlich nachgedacht.

Erinnerung als Imagination oder Imagination im Dienst der Erinnerung?

In der Renaissance-Tradition des Humanismus von Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino oder Giannozzo Manetti wurde das Hohelied der Imagination gesungen, als Lob des höchsten aller menschlichen Vermögen, als Gipfel der *imago dei* und als Auszeichnung des Menschen als ›alter deus‹. Wie es in neuplatonischer Tra-

4. Vgl. B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996; *ders.*, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg/München 1999.

dition bereits die Einsicht in die Möglichkeit nicht-abbildender Bilder gab, und die Anerkennung von ideen-schöpferischer Kunst, so wurde bei Cusanus der ›Löffel‹ und sein Schnitzer zum Emblem der Kreativität menschlicher Einbildungskraft. Der Mensch vermag Neues zu schaffen, ohne nur nachzuahmen. Eben dieses Lob der Imagination ist traditionell seit Platon. Denn das Vergangene zu vergegenwärtigen vermag das Bild (*eikon*) – in seiner Ambivalenz, das Abwesende unwirklich zu vergegenwärtigen; aber darin doch das Vergangene anwesend vor Augen zu führen.⁵

»Ist eine Erinnerung ein Bild, das dem Ereignis ähnelt, von dem man den Abdruck zurückbehält?« fragte Paul Ricoeur.⁶ Das Verhältnis zur Vergangenheit ist in der vorkritischen (oder vorhistorischen) Zeit eines, in dem die Imagination dominiert. Das ist auch sachlich begründet, weil *memoria* und *imaginatio* beide ein Abwesendes vorstellen (die Erinnerung allerdings mit einem anderen Seinsglauben an das Erinnernte, ohne »als ob«, wie Husserl gesagt hätte).⁷ Aber diese intrinsische Nähe führte in die von Ricoeur so genannte »Falle des Imaginären«, wenn die halluzinatorische (wenn nicht obsessive) Energie der Imagination Erinnerung und Gedächtnis affiziert und in Misskredit bringt.⁸

Im Übergang vom Gedächtnis zur Geschichte (oder Histoire) setzt Ricoeur das *Zeugnis* als Antagonisten der Imagination, gegen die »Revanche des Imaginären«⁹ auf der Ebene der Hypothesenbildung, des Vergleichs, in Collingwoods »re-enactment« des Vergangenen bis zu Hayden Whites Tropologie der Geschichtsschreibung. Ricoeur begründet – normativ und kritisch – eine Asymmetrie von *memoria* und *imaginatio*. Zwar sei die Historie ein ›In-Szene-setzen‹ des Vergangenen, wodurch die »Metapher des Abbildes erneut an Kraft« gewinne. Aber man müsse davon ausgehen, »daß das Abbild nur deshalb ein Ikon seines Modells ist, weil es diesem in der Weise eines Zeugnisses treu sein will«¹⁰. Schlicht gesagt: die Imagination (wie die Metaphern oder Bilder) sei eine *Funktion des Zeugnisses*, oder die *imaginatio* sei der *memoria* zu Diensten – im Zeichen der *Treue* gegenüber dem Vergangenen und in der Funktion des Zeugnisgebens.

Ricoeur hatte (in ›Zeit und Erzählung‹) die Refiguration des Vergangenen in der Erzählung als *Vertretung* von der *Vorstellung* unterschieden¹¹ und damit gegen White auf »dem Gegensatz von historischer Erzählung und Fiktion« (als Regulativ) insistiert¹². Vertretung sei ›wie das Zeugnis‹, nicht ›wie die Metapher‹ zu verstehen.¹³ Die alterologisch konzipierte ›Repräsentanz‹ (reguliert vom Zeugnis des Anderen) wird so zum Antagonisten der ›*eikon*‹, der imaginativen Präsenz im Vor-Augen-führen durch die Erzählung. Ricoeur nannte sich im Rückblick: »Gefangener des Rätsels der *eikon*, eines Rätsels, welches ich nicht erkannt hatte«¹⁴. Die Folge davon sei gewesen, dass er in der Tropologie von Hayden White »steckenblieb«¹⁵. Was ihn aus

5. Vgl. P. Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit, Erinnern, Vergessen, Verzeihen. Göttingen 1998, 28 ff.

6. A. a. O., 31.

7. P. Ricoeur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 83.

8. A. a. O., 91, 93 f.

9. Ricoeur, Das Rätsel der Vergangenheit, 34.

10. A. a. O., 34.

11. A. a. O., 35.

12. A. a. O., 36 f.

13. A. a. O., 35 f.

14. A. a. O., 38.

15. A. a. O., 39.

dieser Wiederholung der traditionellen Dominanz der *imaginatio* über die *memoria* herausführte, war die Dimension »von Passivität, von *Pathos*« im Zeugnis: Der Zeuge sei durch ein Ereignis (vor aller Wahl und Deliberation) *betroffen*, wodurch das Zeugnis ein Abdruck, eine Spur sei – der zu folgen die Treue gebiete. Das ist eine ethisch-normative (um nicht zu sagen moralische) Aufladung der *memoria* – mit der Folge, dass die *Imagination* dadurch bestimmt wird.

Ob dies das von Ricoeur so genannte »Problem der *eikon*« löst? Wohl kaum, wie er auch selber zugestand. Denn es bleibe eine »letzte Unentscheidbarkeit des Status der Wahrheits-Treue [*vérité fidélité*] des Gedächtnisses und damit der Historie ... Nicht nur wird das Rätsel des Ikonischen nicht dadurch aufgelöst, daß es durch die Problematik des Zeugnisses ersetzt oder ihr untergeordnet wird; sondern selbst wenn man annimmt, daß das Zeugnis geeignet ist, das Rätsel des Ikons und der Spur in sich aufzunehmen, würde es doch seine eigene Problemhaftigkeit bewahren, nämlich die seiner Verlässlichkeit und Glaubwürdigkeit«¹⁶. »Die Wahrheit in der Historie bleibt somit unentschieden, plausibel, wahrscheinlich, anfechtbar, kurz: immer im Prozeß des Um-Schreibens begriffen«¹⁷. »Gelöst« wird das Problem so nicht, aber der Umgang damit bekommt eine Regel: die Treue dem Zeugnis gegenüber. Das ist eine ethisch verfasste Setzung, in der den Fiktionen der Einbildungskraft die Funktion zugeschrieben wird, im Dienste der Treue zu stehen. Die *Imagination* des Phänomenologen *setzt* hier etwas *als nicht gesetzt*: indem sich die *Imagination* einen Antagonisten entgegensetzt, an dem sie sich abzuarbeiten hat »in aller Treue«.

Ricoeur löst und emanzipiert die *memoria* aus der (auch bei ihm einst präsenten) Dominanz der *Imagination*. Indem er sich am Zeugnis, der Repräsentation und der Spur orientiert, läuft er damit Gefahr, *Imagination* in *historics* einen Schritt zurück gehen zu lassen in die *reproduktive* Einbildungskraft. Das hieße letztlich: *imaginatio* sei eine Version der *memoria*. So konnte *vor* der Entdeckung der »produktiven Einbildungskraft« *Imagination* nur als Rekombination von Erinnerungen verstanden werden. Der Gegensatz dazu war, *memoria* als Version der *imaginatio* zu verstehen, weil die Vergangenheit nur in der Einbildung vergegenwärtigt werden kann. Wenn nun Ricoeur die Differenz beider zugesteht, aber die Einbildungskraft in den Dienst der Erinnerung stellt – wird sie als *Rekonstruktion* gebunden, um ihre Konstruktivität ethisch zu binden und methodisch zu disziplinieren. Darin geht es um das Problem, wie die *Produktivität* der Einbildungskraft gewahrt und *in dieser Funktion* »gerichtet« (intentional bestimmt) werden kann, ohne an Produktivität zu verlieren. Die Arbeit der Geschichtsschreibung an der »Inszenierung« oder der Kon- und Refiguration des Vergangenen ist wesentlich produktiv-imaginativ, aber nicht ungebunden und arbiträr, sondern thematisch und ethisch gebunden. Das wäre die Andeutung einer brauchbaren Antwort. Aber das Problem ist damit nicht beseitigt. Denn die Produkte der *Imagination*, mögen sie *Imaginationen*, *Fiktionen* oder *Konstruktionen* heißen, sind nicht unwirklich. Was in ihnen konstruiert wird, ist und bleibt geschrieben, wird gelesen (so es gelesen wird) und bestimmt das Bild der Vergangenheit. Sie wird gegenwärtig im Bild – mit all seiner Ambivalenz und Potenz.

16. A. a. O., 40.

17. A. a. O., 40.

Fiktion als Realität

Das Fiktive gilt für gewöhnlich als Gegensatz des Realen: Was ›nur‹ fiktiv ist, sei nicht real, nicht wirklich und schon gar nicht ›wirklich gewesen‹. Dieser Gegensatz ist allerdings irreführend. Denn was immer Fiktionen sein mögen, sie sind *nicht unwirklich*, sondern ein Teil des Realen, gleich ob man dieses Teil für den höchsten oder den zwielichtigsten halten mag. Sie *sind*, so oder so. Aber wie und was sie sind, ist klärungsbedürftig. In einem schlichten Sinne sind Fiktionen wirklich, eben weil sie sind, und sei es nur in den Gedanken oder in Schrift oder Sprache. Einhörner sind zwar nicht im Wald zu finden, auch nicht im Zoo. Sie sind daher nicht von derselben Art wie Pferde. Aber als Fiktionen sind sie *nicht unwirklich*, nicht unreal also. Die übliche Geringschätzung von Fiktionen ist daher unterscheidungsbedürftig.

Es gibt Fiktionen, die nicht besonders bemerkenswert sind, etwa fixe Ideen oder ›schlechte‹ Literatur, was immer das im Einzelnen sein mag. Aber es gibt auch Fiktionen, *mit und von denen wir leben*. Mit manchen lässt sich sogar getrost sterben. Auch hier muss näher unterschieden werden: es gibt dabei sinnvolle und unsinnige (auch wenn diese Unterscheidung perspektivisch different ausfallen mag). ›Für's Vaterland‹ zu sterben, galt einst als höchst ehrenwert, wie fiktiv auch immer diese Größe und das ›für‹ sein mochte. Der Sinn einer Fiktion ist geschichtlich, im Werden und Vergehen. Aber sie sind und bleiben unverzichtbar: Unser Leben ist durchzogen von höchst wünschenswerten Fiktionen, etwa der der Chancengleichheit oder der Gerechtigkeit. Es sind *regulative* Fiktionen, an denen wir uns orientieren (normativ) und nach Maßgabe derer wir entscheiden, was ›Recht‹ ist (kritisch). Ohne solch sinnvolle Fiktionen – die keineswegs unreal sind, wenn auch nie wirklich wie ein Löffel in der Hand oder verwirklicht wie ein Plan von einem ›Tisch‹, sondern in besonderem Sinne ›nicht unwirklich‹ – könnten wir schwerlich auf menschliche Weise miteinander lebendig sein. Insofern ist der Mensch das fingierende Tier: homo fingens.¹⁸

Im Blick auf Geschichte und Geschichtsschreibung wird das Reale vom Fiktiven für gewöhnlich normativ unterschieden, und zwar zu regulativem Zweck: es gilt kritisch, *nicht* zu fingieren, etwa auszudichten, was wir nicht wissen (können); und es gilt zu destruieren, wenn das Reale verfälscht wurde (wie in der ›Konstantinischen Schenkung‹). Gilt es demgegenüber zu *rekonstruieren*, was und wie es wirklich war, statt etwa zu *konstruieren*, wie es gewesen sein könnte? Historische Romane mögen sich an letzterem erfreuen, Geschichtsschreibung hingegen wird dem ins Angesicht widerstehen. Es gilt, das Reale zu beschreiben, statt Fiktives zu erdichten. Soweit, so üblich. Problematisch ist nur, dass Geschichtsschreibung selber mit Fiktionen operiert (›das Reale‹, ›die Beschreibung‹); dass sie fingierende Überlegungen nie ganz vermeiden kann (Wahrscheinlichkeit und Hypothesen); und dass sie im theologischen Zusammenhang von besonderen Fiktionen Gebrauch macht, die zudem als ›nicht nur fiktiv‹ sondern als ›ens realissimum‹ gelten: Gott und Glaube, Geist und Gnade oder Schöpfung und Sünde.

18. Vgl. M. Luther, WA 42, 348,37f.: »Si igitur Hominem voles vere definire, ex hoc loco definitionem sume, quod sit animal rationale, habens cor fingens.« – Von allen unsinnigen und sinnvollen Fiktionen kann man diejenigen abgrenzen, die ›supra ordinem‹ sind, jenseits von Sinn und Unsinn. Um zwischen Sinn und Sinn noch unterscheiden zu können, dient das erhabene Prädikat ›wahr‹ zu sein. Wahre Fiktionen wären solche, mit denen zwischen diesem und jenem Sinn noch unterschieden werden kann (wobei manchem ›Wahrheit‹ selber als maßgebliche Fiktion gelten wird).

Geistesgegenwärtige Geschichtsschreibung

Das Schwierige an diesen theologischen Grundbegriffen im Kontext der Geschichtsschreibung ist, dass mit ihnen nicht Wirkliches wie ›Löffel‹ oder ›Tische‹ benannt wird, aber auch keineswegs Unwirkliches; nicht nur ›Wirksames‹, wie jede Phantasia, aber auch nicht Wirkungsloses. Die *Modalität* dieser Begriffe und des mit ihnen Begriffenen ist fraglich. Für die Geschichtsschreibung sind es keine ›Realien‹. Es klänge doch etwas seltsam, den Heiligen Geist als Akteur der Kirchengeschichte zu bezeichnen und im Personenregister einer historischen Studie aufzuführen. Die Pointe solch einer These wäre doch wohl die darin liegende historische Übertreibung mit der gleichzeitigen theologischen Untertreibung: ein scharfsinniger Unsinn (Oxymoron). Der methodische Atheismus der Historiker, Geschichte zu schreiben ›etsi Deus non daretur‹ würde umbesetzt und herausgefordert durch einen hypothetischen Theismus, Geschichte so zu schreiben ›si Deus daretur‹. Dass das eine wie das andere dogmatisch werden kann, ist klar. Eben darum gilt es, die Differenz zu wahren: Gott und sein Geist sind nicht Realien wie eine Scherbe, aber sie sind darum keineswegs ›nur‹ fiktiv im Sinne von unwirklich. Demgegenüber lohnt und reicht die Bestimmung: sie sind *nicht unwirklich*. Das entlastet davon, Existenz oder Realität zu behaupten, als wäre der Geist so wirklich wie ein Papst, sei er tot oder lebendig; und es entlastet davon, den Geist so zu untertreiben, als wäre er nur in nämllichem Sinne real. *Der Heilige Geist ist in historicis eine Fiktion, dem ›inspiens‹ wohl ›nur‹ eine Fiktion; anderen hingegen nicht unwirklich (weil mehr als nur real).*

Wenn nun der Geist als Geist *Christi* den johanneischen Abschiedsreden folgend in seiner Funktion, an Christus zu erinnern, also seine Worten und Taten erinnernd zu vergegenwärtigen, kenntlich wird, dann gerät die Erinnerung an Christi Wirken und Wirkung unter Geistverdacht: wer an ihn erinnert, tut, was der Geist tut, wenn er es denn tut. Wenn der Heilige Geist zudem bestimmt und gegeben wird in seiner Gestalt als Schrift (genauer: im lebendigen Schriftgebrauch), stehen Schriften, die an Christus und seine Wirkungen erinnern auch unter Geistverdacht. Das gilt nicht nur für religiöse Schriftstellerei, etwa die Confessiones oder die Vita Heinrich Seuses, sondern ›kat'exochen‹ für deren Anfänge, die neutestamentliche Schriftstellerei.

Die Schrift als Leib des Geistes (genauer: ihr lebendiger Gebrauch in Lektüre und Verkündigung) ist das Paradigma, nach dem der Umgang mit anderen Schriften deklinierbar ist: Was an Christus erinnert, wird nolens volens ›capax infiniti‹. Für die Geschichtsschreibung (nicht nur) im theologischen Kontext hat das eine bemerkenswerte Folge: sie ist nie nur ›profan‹, sondern stets im Horizont möglicher Geistesgegenwart, sofern sie an der Erinnerung Christi arbeitet. ›Profanhistorie‹ ist daher eine kritische Abgrenzung, die methodische (ggf. auch dogmatische) Funktion haben kann. Aber selbst im Horizont des ›Profanen‹ ist es nicht auszuschließen, dass sich in der Erinnerung an das Wirken und die Wirkungen Christi der Geist bemerkbar macht. Dieser Möglichkeit kann sich *keine* Geschichtsschreibung ganz entziehen, und sei sie noch so dogmatisch ›profan‹.

Glaube als Geschichte – Religion als Gedächtnis – Theologie als Geschichtsschreibung

1. *Glaube ist Geschichte*, Lebensgeschichte der ›Gemeinschaft der Gläubigen‹. Insofern lässt sich diese Geschichte nur schreiben unter der regulativen Voraussetzung ›si fides daretur‹. Andernfalls wäre diese Geschichte (in ihrer unhintergehbaren Pluralität) nicht in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Diese Voraussetzung ist ein so *unenbtbehrliches* wie *konstruktives* Moment in der Geschichtsschreibung. Die Unentbehrlichkeit werden Profanhistoriker vermutlich bestreiten; die Konstruktivität aber würde sich bereits daran zeigen, dass diese Voraussetzung nicht von allen anerkannt wird. In ihr wird etwas ›gesetzt als nicht gesetzt‹: die Konstruktion der Geschichte *in theologischer Perspektive* operiert mit Größen, die nicht real wie ein Löffel sind, aber doch nicht unreal, sondern *nicht unwirklich* und *keineswegs unwirksam* (und theologisch präzisiert: *wahr*, nicht nur wirklich, und *mehr* als nur wirklich). Wie diese regulativen Fiktionen wissenschaftlich beurteilt werden, ob letztlich doch nur wirksam (aber nicht real) oder doch höchst wirklich, weil *mehr* als nur wirklich, wird in den Perspektiven verschiedener Geschichtsschreiber und Leser auseinandertreten. Hier mehr zu fordern, etwa die unwiderlegliche ›Historizität der Auferstehung‹, wäre eine historische Über- und eine theologische Unterinterpretation derselben.

Die Evangelien sind keine Biographien höherer Ordnung, sondern Geschichten *sui generis*. Sie sind bei noch so großer Ähnlichkeit zu den antiken Formen der Geschichtsschreibung (sei sie moralistisch, rhetorisch oder biographisch) immer noch unähnlicher dem, womit sie verglichen werden können, wie Ulrich Luz in seinem Beitrag zu Matthäus zeigt.¹⁹ Darin besteht gerade die erhellende Wirkung aller traditions- und formgeschichtlichen Vergleiche: die signifikante Differenz wahrnehmbar werden zu lassen und damit die Frage nach dem, was ihre Eigenart ausmacht wachzuhalten. So zu vergleichen, heißt die Differenz zu wahren und wahrnehmbar zu machen, statt nur ›Ungleiches gleichzusetzen‹. Eine Hermeneutik der Differenz nimmt die immer noch größere Unähnlichkeit wahr, sei es in ökumenischer, in religionsgeschichtlicher oder in exegetischer Hinsicht.

2. Vom Geschichtsschreiber im theologischen Horizont wird nicht nur etwas ›wiedergegeben‹, sondern darin etwas durchaus eigenes *geben*: sein Verständnis der Geschichte gibt er den Lesern zu verstehen. In Verantwortung vor der Vergangenheit und den gegenwärtigen wie zukünftigen Lesern wird das Vergangene gegenwärtig weitergegeben und verantwortet. Ricoeur nennt das prägnant ›Zeugnis‹, was man ebenso theologisch wie ›profan‹ lesen kann, oder ebenso vorwissenschaftlich wie wissenschaftlich. Darin liegt ein Moment der Konstruktion, sofern das ›Zeugnis‹ eine *regulative* Figur ist, die die Arbeit der Geschichtsschreibung bestimmen soll, und zwar als eine *solche*, die dem Vergangenen verpflichtet und ihm gegenüber verantwortlich ist. Das bestimmt den Richtungssinn des ›Re‹ in der Rekonstruktion.

3. *Religion ist Gedächtniskultur*²⁰, die in und von der Erinnerung an ihre Urstiftungsgeschichte lebt. Das Christentum ist eine manifeste Gestalt dessen: In seinen Anfän-

19. S.o.

20. M. Halbwachs, *La mémoire*, Paris [1939] 1950, (Einleitung: Mary Douglas); deutsch: Das kollek-

gen lebte es im kommunikativen Gedächtnis der mündlichen Weitergabe des Erlebten und Tradierten. Mit der Zeit wurde daraus das kulturelle Gedächtnis²¹ wie es durch Schrift, Ritual, Bild und Bauten weitergegeben werden kann, um die maßgebliche Vergangenheit (des ›Anfangs‹) zu vergegenwärtigen und dadurch Zukunft im Zeichen dieser gegenwärtigen Vergangenheit zu eröffnen. In Tradition und Wiederholung wird präsent gehalten, was vergangen ist, aber so zur *gegenwärtigen* Vergangenheit wird, jeden Sonntag, jedes Kirchenjahr und darin, damit und darunter ›von Ewigkeit zu Ewigkeit‹. Allerdings ist Tradition ohne Innovation blind und Innovation ohne Tradition leer. Die geschichtssensible Form der Innovation ist die *Variation* des Tradierten. Insofern bedarf der Umgang mit der Geschichte der Lizenz zur Variation als innovativer Fortschreibung des Vergangenen. Darin liegt eine Lizenz zur ›Konstruktion‹ und der Anspruch, es zu wagen, sich seiner Einbildungskraft zu bedienen – um der Weitergabe des Anfangs willen.

4. Bereits in der Urstiftungsgeschichte von Leben und Sterben Jesu wird ›Geschichte konstruiert‹, nicht von einem allmächtigen Handlungssubjekt, sondern von mehreren, keineswegs allmächtigen: Jesus, den Jüngern, den Juden und Römern und von dem darin handelnden Vater Jesu. Geschichte ist an diesem Neuanfang bereits eine *Konstellation* von Handlungs- und Leidenssubjekten, die nicht *in einer Perspektive* allein erfahren und dargestellt wird, sondern in mehreren. Als Konstellation ist das Geschehen wie dessen Darstellung pluralperspektivisch. Daher ist es unvermeidlich, dass der Rekurs auf die Darstellung des ›Urstiftungsgeschehens‹ nicht einen ›zentralperspektivischen‹ Urstiftungssinn vorfindet, sondern verschieden verstandene und unterschiedlich dargestellte Geschichten. Diese Differenzen für spät und marginal zu erklären, würde die Perspektivität der Darstellungen (und deren kanonischen Rang) unterlaufen.

So wird beispielsweise mit dem Versuch, in ›streng wissenschaftlicher‹ Weise in einem ›abstimmenden‹ Gremium über den harten Grundbestand an ›historischen Worten Jesu‹ zu entscheiden, 1. die unvermeidliche Interpretativität Jesu verkannt, als könnte man in geschichtswissenschaftlicher Destillation die ›harten Fakten‹ vor aller Deutung isolieren; 2. wird von Sinn und Bedeutung der so abstraktiv gewonnenen ›Sprüche‹ dezidiert abgesehen, auch wenn in deren Form als ›Evangelium‹ deren Pointe liegt; 3. wird so getan, als wäre das Verfahren selber sinnindifferent, dabei verfolgt es ein (sehr traditionell) antitheologisches Interesse, den ›historischen Jesus‹ vom ›dogmatischen Christus‹ zu isolieren mit der Hintergrundthese, das ›Historische‹ vor seiner Interpretation sei ›das Eigentliche‹, woran man sich nun (statt an die Theologie) zu halten habe; und 4. wird mit diesem impliziten Geltungsanspruch (scheinbar?) keine weitere Interpretation verbunden (außer vielleicht der Subsumtion unter ein anachronistisches Ideal wahrer Humanität).

5. Auch wenn in den Evangelien als ›Passionsgeschichten mit verlängerter Einleitung‹ mehrere agieren, ist letztlich maßgebend der Vater Jesu als ursprüngliches und finales *Handlungssubjekt*, der Anfang, Mitte und Ende der Geschichte be-

tive Gedächtnis, Frankfurt a. M. [1985] 1991; vgl. A. Erll, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar 2005.

21. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

stimmt. Das scheint solange noch sinnvoll, als aus diesem religiösen Zeugnis (das sich seiner Einbildungskraft zu bedienen wagt) keine vermeintlich theoretische Evidenz gemacht wird, d. h. solange das Zeugnis nicht zur Behauptung wird. Dann unterliefe einem eine *Metabasis des Horizonts*, in der die übertragene Lebensgewissheit *theoretisch fundiert* werden soll und damit ihren Sitz im Leben verliert. Gott als ›Subjekt‹ der Geschichte²² ist keine neutrale Behauptung, die einen ›Beschreibungswert‹ hätte, sondern Ausdruck eines bestimmten Horizonts, vermittelt darüber, dass der Vater Jesu als Vater aller Menschen geglaubt wird. Das ist allerdings die Universalisierung einer bestimmten Perspektive, die als lebensbestimmende Gewissheit eine Hoffnung für alle zum Ausdruck bringt. Wie die Welt als Schöpfung, so kann die Geschichte als sinnvolle Einheit bekannt und verstanden werden – allerdings nicht jenseits dieser Perspektive. Damit wird nicht eine Welt hinter der Welt oder ein Horizont hinter allen Horizonten gesetzt, sondern ein Sinn *für* diese Welt und ihre Geschichte, der ihr selber nicht zu entnehmen ist: das ist ein hoch konstruktives Moment dieses Geschichtsbildes. Wie die Bestimmung des Menschen nicht an ihm selbst zu finden ist (aufrechter Gang etc.), sondern ihm von diesem Anderen her zukommt, so gilt gleiches hinsichtlich der Geschichte. *Remoto Deo* ist sie nichts als die ambivalente Pluralität von mehr oder eher weniger sinnvollen Geschichten. Erst im Ausgang von dem Sinn, den Christen in der Geschichte Jesu manifestiert sehen, wird es möglich, diesen Sinn für alle (retro- und prospektiv) zu hoffen.

Das ist *möglich*, aber ist es *notwendig* (gar heilsnotwendig)? Dass in der Geschichte Jesu ein (deutungsfähiger und -bedürftiger) Sinn manifest wurde, gehört wesentlich zu dieser religiösen Lebensform. Dass dieser Sinn nicht nur einzelnen ›Erwählten‹ gilt, gleichfalls (sieht man von heilsegoistischen Engführungen ab). Es bildet gerade den Sinn des Rekurses auf Gott als ›Subjekt der Geschichte‹, diesen bestimmten Sinn als ›für alle wahr‹ zu artikulieren. Insofern gehört die Universalität des Anspruchs Christi *als Zuspruch* zum *Sinn* der Geschichte des Christentums. Wird diese Hoffnung und das Bekenntnis, der Anfang vom Ende (als Vollendung) sei ›schon da‹, als Behauptung und Beschreibung auf die Geschichte angewandt (wird also die Übertragung für alle ›beim Wort genommen‹), wird es leicht absurd: die kalkulierte *Metabasis* zur Darstellung eines Zuspruchs wird zum Kategorienfehler eines theoretischen Anspruchs.

Ein Beispiel dafür ist das geschichtstheologische Schema von *Weissagung und Erfüllung*: Dies Schema ist exegetisch und historisch obsolet²³, es ›gilt nicht mehr‹, und

22. Vgl. W. Pannenberg, Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, PuH V, hg. v. R. Koselleck/W.-D. Stempel, München 1973, 478–490, 482: »Erst wo ein geschichtliche Erfahrung erschließender und integrierender Sinnzusammenhang gegeben ist, kann Geschichte als Einheit verstanden und auch das menschliche Gattungsbewußtsein auf die Erfahrung von Geschichte bezogen werden. So ist im Zusammenhang der Herausbildung der israelitischen Erfahrung von Geschichte als Medium göttlichen Wirkens und göttlicher Offenbarung schließlich im Urchristentum auch der Mensch selbst als geschichtlich und die Geschichte als Weg vom ersten zum zweiten Adam, auf den neuen, in der Auferstehung Christi erschienenen Menschen hin verstanden worden ...«.
23. W. Pannenberg, Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?, 488: »Damit löst sich auch die Positivität der biblischen Überlieferungen auf in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß von Traditionsbildung und -neubildung ... Auch die Subjektivität göttlichen Geschichtshandelns kann dann nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch vermittelt durch den Prozeß von Tradition und Rezeption und also in bezug auf menschliche Geschichtserfahrung geltend gemacht werden. Sie verliert damit ihren supranaturalen Charakter.«.

zwar nicht mehr als ›Weissagungsbeweis‹ (etwa der Messianität Christi bei Matthäus, besonders gegen deren Bestreitung durch das Judentum). Aber gleichwohl lebt die christliche Gemeinde mit diesem Schema. – Nur, mit welchem Recht? So zu fragen, setzt eine abwägende, prüfende Distanz gegenüber dem Schema voraus, der gegenüber ›es sich nicht zu rechtfertigen vermag‹. Denn es ist keine theoretische Behauptung, die der argumentativen Rechtfertigung zugänglich wäre. Sondern es fungiert als Ausdruck und Darstellung einer Einstellung und zwar *im Modus des Zeugnisses*, das eben nicht als Beweis, sondern als Bezeugung fungiert und von einem Versprechen zehrt, das es zugleich ist. Damit kann die Bestreitung, die in der Legitimitätsfrage explizit wird, nicht vermieden werden, aber sie trifft nicht die valente Pointe dieser Figur.

6. Bemerkenswert ist, dass die *Handlungslogik* lebensweltlichen Gedächtnisses im Falle der christlichen Religion nicht vor allem vom *Handeln* dominiert wird, sondern vom *Leiden*, und zwar in doppeltem Sinne, als Widerfahren und als affektives Leiden. Alle in der Geschichte Jesu – auch er selber – sind nicht Agenten, sondern ›erleiden‹ in mehr oder weniger glücklicher Weise, worin sie verstrickt sind (von Berufung bis zum Entsetzen über das leere Grab). Die Hauptperson ist zwar zentraler Agent, der aber seinerseits vor allem seine Geschichte erleidet, final in Passion und Kreuz (wie in Gethsemane).

Das religiöse Gedächtnis der Christen ist daher von Anfang an in dreifacher Weise *affiziert*:

a) Das Gedächtnis der Christen geht *retrospektiv* aus von der Erfahrung des Todes des Anderen, und zwar des *einen* Anderen, in dessen Licht gerade der übrigen Anderen gedacht wird. *Dieser* Anfang im Tod des Anderen ist signifikant anders, als das Gedenken der Ahnen. Denn die sind stets die (genealogisch) *eigenen* Toten, die uns gezeugt haben, und von denen wir zeugen durch unser eigenes Dasein. Das auf sie gerichtete Gedächtnis privilegiert die eigenen Toten und daher herrscht hier die eigene Identität (Primat des Ego der Gruppe). Des Todes Jesu zu gedenken heißt demgegenüber, gerade nicht sich von den Ahnen her zu identifizieren (Auflösung der Familienbindung), sondern von einem Anderen her, von dem her sich jeder als Christ identifizieren kann.

b) Das Gedächtnis der Christen hofft *prospektiv* auf einen Daseinssinn, der nicht vom Tod annulliert wird. Sie hoffen darauf von dem Anderen her, der in Jesu Tod und darüber hinaus als präsent erfahren und bezeugt wird. Darin ist diese Geschichte der Hoffnung affiziert vom Vater Jesu.

c) Im Lichte dieser doppelten Affektion werden die übrigen Anderen gesehen, was allerdings prekär wurde, wenn sie als feindlich oder nur als zu ›missionieren‹ angesehen wurden. Der Logik des Gedächtnisses folgend hat auch dessen religiöse Form eine Identitätsfunktion. Die wird egozentrisch, wenn deren Affektion durch den befremdlichen Anderen zum *Eigenen* gemacht wird und damit die Offenheit der Identität vom Anderen her geschlossen wird, um andere auszuschließen.

7. Demgegenüber kommt der Theologie die Aufgabe zu, als *theologische* Theorie der Geschichte und Praxis der Geschichtsschreibung das religiöse Gedächtnis immer von neuem zu *befremden*. Denn es liegt dem Gedächtnis (auch dem des Christentums) nichts näher, als das Außerordentliche zu ordnen, den Anfang einer neuen Reihe als Anfang zum Element der Reihe zu machen, also das Fremde zum Eigenen.

Anders gesagt: Christus als den Anfang des Christentums *in es zu integrieren* – und damit die Differenz des Außerordentlichen zu nivellieren und ihn *einzuordnen*.

Was retrospektiv nahe liegt, in perspektivischer Verkürzung den Anfang der Reihe in sie einzuordnen, liegt auch prospektiv nahe: in unvermeidlicher Horizonterweiterung alle mit einzubeziehen, und zwar so, dass sie final zu Gliedern der *eigenen* Religion werden und in das eigene Bekenntnis einstimmen. Was als (vortheoretischer!) Anspruch an den Anderen *bezeugt* werden kann, wird zum gefährlichen Übergriff, wenn das ›in eigenem Namen‹ geschieht, wenn sich damit das Christentum zum gar einzigen Heilsweg erklärt. Dass das in mancher christlichen Perspektive geschieht, und nicht nur in der, kann der Theologie nur Anlass sein, dieses Selbstmissverständnis zu irritieren (um diese Aufgabe nicht denjenigen Kritikern zu überlassen, die im Gegenzug das Christentum zu *dem* Unheilsweg erklären wollen).

8. *Theologie ist nicht nur, aber nicht zuletzt Geschichtsschreibung.* Insofern ist sie selber Teil der Religion als Gedächtniskultur – allerdings mit der Lizenz zur kritischen Distanz in aller akademischen Freiheit. Bereits am Beispiel der Passionserinnerung und deren Darstellungsform in den Passionsgeschichten wird deutlich, dass dem Glauben als Geschichte von Anbeginn mit Kritik begegnet und durchaus *kritisch* darauf geantwortet wurde (vgl. den Betrugsvorwurf an die Geschichte vom ›leeren Grab‹ etc.). Kritisch ist das religiöse Gedächtnis allerdings in ambivalenter Weise. Seine Kritik kann reduktionistisch werden, wenn in der Passionsgeschichte Juden und Römer als ›die Verstockten‹ ›draußen‹ bleiben im Dunkel der Sünde. Dasselbe Gedächtnis weiß sich aber von Anfang an durch die Position der Anderen angefochten, die sie nicht in ihrer Andersheit einfach ›ausschließen‹ darf. Sofern die fliehenden und nichts verstehenden Jünger im Grunde nicht besser positioniert sind als die anderen Anderen, wird die Präsenz dieser befremdlichen Alterität im Selbst eingestanden – und damit die religiöse Identität offen gehalten in der Kritik einer allzu sehr mit sich identischen Identität. Der kritische Einwand, ihr Gedächtnis sei nur soziozentrisch auf die eigene Identität konzentriert (›idiotisch‹ gleichsam), wird unhaltbar, wenn diese Identität nicht ›egozentrisch‹ verfasst ist, sondern von Anfang an gebrochen. Die Identität des Glaubens in seinen Geschichten ist insofern stets offen und ›exzentrisch‹, als sie sich der Alterität Gottes verdankt, der allen übrigen Andern ebenso zugewandt ist.

Von diesem Anderen her sind alle Anderen nicht nur Fremde, sondern zugleich Nächste. Ihr Anspruch ist daher nicht erst ›zur Geltung zu bringen‹, sondern gehört zum Sinn christlicher Lebensform, zu ihrem Sinn *für* Andere. Gleiches gilt für die Antwort auf deren Anspruch, der jeder Erinnerung im christlichen Horizont bereits im Rücken liegt. Wenn im Horizont der Geschichtstheorie Ricoeurs der höchste Anspruch darin besteht, sich nicht allein aus der Erinnerung an die eigene Geschichte zu verstehen, sondern vom Anderen her, wird dieser Anspruch in *christlicher* Perspektive aufgenommen und weitergeführt: Es gilt, Geschichte ›auf die Anderen hin‹ und ›für die Anderen‹ zu schreiben.

EVANGELISCHE THEOLOGIE

Zweimonatsschrift

69. Jahrgang

64. Jahrgang der neuen Folge

2009

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

Geschäftsführender Herausgeber:

Michael Meyer-Blanck, Bonn

Redaktion: Stefan Hofmann, Bonn

Herausgeber: Heinrich Bedford-Strohm, Bamberg;
Frank Crüsemann, Bethel; Andreas Feldtkeller, Berlin;
Ute Grümbel, Hamburg; Isolde Karle, Bochum;
Ulrich Luz, Bern; Michael Meyer-Blanck, Bonn;
Bernd Oberdorfer, Augsburg; Ina Praetorius, Krinau;
Gerhard Sauter, Bonn; Werner H. Schmidt, Bonn;
Curt Stauss, Merseburg; Christoph Strohm, Bochum;
Theo Sundermeier, Heidelberg; Gerd Theißen, Heidelberg;
Michael Welker, Heidelberg.

Chr. Kaiser
Gütersloher
Verlagshaus

THEMEN

Heft 1

<i>Ulrich Eibach</i> , Neurowissenschaften, religiöses Erleben und Religionskritik.	5
<i>Rebekka A. Klein</i> , Menschliche Sozialität und intentionale Erfahrung. Eine Darstellung und Kritik neuroökonomischer Verhaltensforschung in phänomenologischer und theologischer Perspektive	21
<i>Joachim Kunstmann</i> , Eckharts Mystik des wachen Lebens. Zum religiösen Grund des Bildungsgedankens	36
<i>Esther Wipfler</i> , Theologie und Kunstgeschichte. Zum Beitrag der Protestanten	46

Heft 2 Zur Theologie Clavins

<i>Christoph Strohm</i> , Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Clavins	85
<i>Christian Link</i> , Streitbare Theologie. Was ist für Kirche und Theologie heute von Calvin zu lernen?	101
<i>David C. Steinmetz</i> , Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers .	123
<i>Georg Plasger</i> , Die Dienste in der Gemeinde. Impulse aus der Ämterlehre Clavins für die gegenwärtige Diskussion um Amt und Ordination	133
<i>Lukas Vischer</i> , Reich, bevor wir geboren wurden. Zu Clavins Verständnis der Schöpfung	142

Heft 3 Geschichtsdiskurs und Theologie

<i>Lukas Bormann</i> , Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption	166
<i>Peter Lampe</i> , Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung	186
<i>Ulrich Luz</i> , Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium. Das Problem der narrativen Fiktionen	194
<i>Philipp Stoellger</i> , Glaube als Geschichte – Religion als Gedächtnis. Vom Nutzen und Vorteil der Historie für den Glauben	209

Heft 4 Die Pfingstbewegung und der Pluralismus der Kirchen

<i>Michael Bergunder</i> , Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung	245
<i>Margaret M. Poloma</i> , Die Zukunft der amerikanischen Pfingstidentität. Die <i>Assemblies of God</i> am Scheideweg	270
<i>Frank D. Macchia</i> , Das Reich und die Kraft. Geistestaufe in pfingstlerischer und ökumenischer Perspektive	286
<i>Theo Sundermeier</i> , Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen. Ein Stück pfingstlerische Anamnese	300

Heft 5

<i>Gerhard Sauter</i> , Wie können wir Schrifttreue wahren und zugleich die Bibel von unserer Situation her lesen?	317
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i> , Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe	329
<i>Ralf K. Wüstenberg</i> , Politische Versöhnung in theologischer Perspektive. Zur Aufarbeitung von Vergangenheit in Südafrika und Deutschland	341

<i>Catherine Keller</i> , Creatio ex profundis. Chaostheorie und Schöpfungslehre	356
<i>Johannes Taschner</i> , Zusammenhalt trotz inhaltlicher Differenzen. Jer 36 als Selbstvergewisserung der Beamten und Schreiber in frühnachexilischer Zeit.	366

Heft 6

<i>Jürgen Moltmann</i> , Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2009. Kirche im Widerstand – Kirche auf dem Weg in die Selbstständigkeit	405
<i>Bernd Oberdorfer</i> , Die empirische und die geglaubte Kirche. Systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Kirchenreformprozesses	417
<i>Werner H. Schmidt</i> , »Der tötet und lebendig macht«. Elemente biblischer Theologie aus alttestamentlicher Sicht.	432
<i>Rainer Albertz</i> , Die vergessene Heilmittlerschaft des Mose. Erste Überlegungen zu einem spätexilischen Exodusbuch (Ex 1–34*)	443

Hauptartikel

<i>Rainer Albertz</i> , Die vergessene Heilmittlerschaft des Mose. Erste Überlegungen zu einem spätexilischen Exodusbuch (Ex 1–34*)	443
<i>Heinrich Bedford-Strohm</i> , Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe	329
<i>Michael Bergunder</i> , Der »Cultural Turn« und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung	245
<i>Lukas Bormann</i> , Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und die biblische Geschichtskonzeption	166
<i>Ulrich Eibach</i> , Neurowissenschaften, religiöses Erleben und Religionskritik	5
<i>Catherine Keller</i> , Creatio ex profundis. Chaostheorie und Schöpfungslehre	356
<i>Rebekka A. Klein</i> , Menschliche Sozialität und intentionale Erfahrung. Eine Darstellung und Kritik neuroökonomischer Verhaltensforschung in phänomenologischer und theologischer Perspektive	21
<i>Joachim Kunstmann</i> , Eckharts Mystik des wachen Lebens. Zum religiösen Grund des Bildungsgedankens.	36
<i>Peter Lampe</i> , Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung.	186
<i>Christian Link</i> , Streitbare Theologie. Was ist für Kirche und Theologie heute von Calvin zu lernen?	101
<i>Ulrich Luz</i> , Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium. Das Problem der narrativen Fiktionen	194
<i>Frank D. Macchia</i> , Das Reich und die Kraft. Geistestaupe in pfingstlicher und ökumenischer Perspektive	286
<i>Jürgen Moltmann</i> , Die Barmer Theologische Erklärung 1934–2009. Kirche im Widerstand – Kirche auf dem Weg in die Selbstständigkeit	405
<i>Bernd Oberdorfer</i> , Die empirische und die geglaubte Kirche. Systematisch-theologische Überlegungen aus Anlass des EKD-Kirchenreformprozesses	417
<i>Georg Plasger</i> , Die Dienste in der Gemeinde. Impulse aus der Ämterlehre Calvins für die gegenwärtige Diskussion um Amt und Ordination	133
<i>Margaret M. Poloma</i> , Die Zukunft der amerikanischen Pfingstidentität. Die <i>Assemblies of God</i> am Scheideweg	270
<i>Gerhard Sauter</i> , Wie können wir Schrifttreue wahren und zugleich die Bibel von unserer Situation her lesen?	317
<i>Werner H. Schmidt</i> , »Der tötet und lebendig macht«. Elemente biblischer Theologie aus alttestamentlicher Sicht.	432
<i>David C. Steinmetz</i> , Calvin as Biblical Interpreter among the Ancient Philosophers.	123

<i>Philipp Stoellger</i> , Glaube als Geschichte – Religion als Gedächtnis.	
Vom Nutzen und Vorteil der Historie für den Glauben	209
<i>Christoph Strohm</i> , Beobachtungen zur Eigenart der Theologie Calvins	85
<i>Theo Sundermeier</i> , Der Heilige Geist und der Pluralismus der Kirchen.	
Ein Stück pflingstlerische Anamnese	300
<i>Johannes Taschner</i> , Zusammenhalt trotz inhaltlicher Differenzen. Jer 36 als Selbstvergewisserung der Beamten und Schreiber in frühnachexilischer Zeit	366
<i>Lukas Vischer</i> , Reich, bevor wir geboren wurden. Zu Calvins Verständnis der Schöpfung	142
<i>Esther Wipfler</i> , Theologie und Kunstgeschichte. Zum Beitrag der Protestanten	46
<i>Ralf K. Wüstenberg</i> , Politische Versöhnung in theologischer Perspektive.	
Zur Aufarbeitung von Vergangenheit in Südafrika und Deutschland	341

Kritisches Forum

<i>Christine Gerber</i> , Seele und Sinn im Urchristentum. Gerd Theißens Buch über die Religionspsychologie des frühen Christentums	59
<i>Christoffer H. Grundmann</i> , Heidepastor Ludwig Harms. Gründer der Hermannsbürger Mission	391
<i>Werner H. Ritter</i> , Die Theodizeefrage – kenotisch oder biblisch-theologisch buchstabiert	460
<i>Andreas Urs Sommer</i> , Die Christlichkeit einer Schule. Nietzsches Schulzeit	225
<i>Curt Stauss</i> , Christi Wesen am Markt. Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche	467
<i>Dietrich Stollberg</i> , Das neue »Handbuch der Seelsorge«, herausgegeben von Wilfried Engemann	68
<i>Johannes von Lüpke</i> , Jenseits der Moral. Zu Hans G. Ulrichs Entwurf einer Ethik des geschöpflichen Lebens.	382

Zur Situation

<i>Karl-Heinrich Bieritz</i> , Bugenhagens Horizonte. Die Nordkirche in einem Europa der Regionen	228
<i>Ralfs Kokins</i> , Lettland heute. Das Land, seine lutherische Kirche und die theologische Fakultät Riga im postkommunistischen Umbruch	71
<i>Wolfgang Stoffels</i> , Katholisch-evangelische Ökumene am Ort	394
<i>Michael Welker</i> , Calvins Lehre vom »bürgerlichen Regiment«.	
Ihre Orientierungskraft in Pluralismus und Globalisierung	471

Zu diesem Heft

<i>Michael Meyer-Blanck</i> , Zu diesem Heft	3
<i>Christoph Strohm</i> , Zu diesem Heft	83
<i>Ulrich Luz</i> , Zu diesem Heft	163
<i>Theo Sundermeier</i> , Zu diesem Heft	243
<i>Michael Meyer-Blanck</i> , Zu diesem Heft	315
<i>Michael Meyer-Blanck</i> , Zu diesem Heft	403

INHALT

Zu diesem Heft 163

Hauptartikel

Lukas Bormann
Kulturwissenschaft und Exegese. Gegenwärtige Geschichtsdiskurse und
die biblische Geschichtskonzeption. 166

Peter Lampe
Der Modellfall Auferstehung Jesu. Zu einer konstruktivistischen Theorie
der Geschichtsschreibung 186

Ulrich Luz
Geschichte und Wahrheit im Matthäusevangelium. Das Problem der
narrativen Fiktionen 194

Philipp Stoellger
Glaube als Geschichte – Religion als Gedächtnis. Vom Nutzen und Vorteil
der Historie für den Glauben. 209

Kritisches Forum

Andreas Urs Sommer
Die Christlichkeit einer Schule. Nietzsches Schulzeit 225

Zur Situation

Karl-Heinrich Bieritz
Bughagens Horizonte. Die Nordkirche in einem Europa der Regionen . . . 228

Die Autoren des Heftes

Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz, Fritz-Reuter-Str. 4, D-26632 Ihlow, ist emeritierter Professor für Praktische Theologie der Universität Rostock.

Prof. Dr. Lukas Bormann, Ev. Theologie/Biblische Theologie mit Schwerpunkt Neues Testament an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth, D-95440 Bayreuth, ist Lehrstuhlinhaber für Biblische Theologie/Neues Testament an der Universität Bayreuth und Sprecher der Projektgruppe der Wiss. Gesellschaft für Theologie zu »Transformationsprozesse im biblischen Gottesbild«. Arbeitsschwerpunkte: Rechts- und Sozialgeschichte des frühen Christentums (bes. Lk/Apg, Phil, Kol).

Prof. Dr. Peter Lampe, Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg, Lehrstuhl für Neutestamentliche Theologie. Derzeitige Schwerpunkte: Rhetorische Analyse frühchristlicher Texte; frühchristliche Archäologie; Paulusexegese; Hermeneutik.

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Ulrich Luz, Marktgasse 21, CH-3177 Laupen, ist emeritierter Professor für Neues Testament in Bern und Mitherausgeber der »Evangelischen Theologie«; seine wichtigsten Interessengebiete sind das Matthäusevangelium, Hermeneutik und Religionsgeschichte des Frühchristentums.

PD Dr. phil. habil. Andreas Urs Sommer, Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Deutsches Seminar II der Albert-Ludwigs-Universität, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg im Breisgau.

Prof. Dr. Philipp Stoellger, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, Schwaansche Straße 5, D-18055 Rostock ist Vorsteher des Instituts für Bildtheorie/Institute for Iconicity (ifi) der Universität Rostock. Arbeitsschwerpunkte: Christologie und Anthropologie; Hermeneutik und Bildtheorie; Religionsphilosophie.