

Geschichtszeichen: Eine religiöse Deutungsfigur?

Jörg Dierken

1. Erinnerung: Die Friedliche Revolution, enthusiasmierend und dennoch ambivalent

Wenn ein historisches Ereignis als Geschichtszeichen vergewärtigt wird, geht dies nicht ohne eigene Beteiligung. Ein solches Ereignis ist kein Datum oder Faktum, kein bloß Gegebenes oder Gemachtes, das es lediglich zu konstatieren gilt. Für eine bloße und desinteressierte Zuschauerperspektive gibt es kein Geschichtszeichen. Wie Kant, der Urheber der Metapher, am Beispiel der Französischen Revolution von 1789 in *Der Streit der Fakultäten* (1798) ausführt, provoziert es eine „Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt“.¹ Auch in der Erinnerung an die Friedliche Revolution 1989/90 drängt sich ein zumindest inneres Beteiligtsein vor die neutral-distanzierte Feststellung dessen, was gewesen ist. Damit ist die subjektive Perspektive im Spiel. Und diese gibt es nur im Plural, je nach Standort oder mit Chladenius: Sehepunkt.²

¹ KANT, IMMANUEL, *Der Streit der Fakultäten*, in: Ders., *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. VII, *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA VII), Berlin/New York 1968 [1907/17], 1–116, hier 85.

² Vgl. CHLADENIUS, JOHANN MARTIN, *Allgemeine Geschichts-*

Meiner lag damals im Westen, geographisch und gesellschaftlich. Und trotzdem war es für mich, wie auch für viele andere, klar, welcher Seite unsere Sympathien galten. Sie galten den Menschen bei den zunächst vielen kleineren Protestaktionen in der DDR, den Besetzern der Botschaftsanwesen in Prag und dann den stetig anwachsenden Menschenmengen der Montagsdemonstrationen in Leipzig und andernorts. Dass sie vielfach ihren Ausgang bei Friedensgebeten genommen hatten und Kirchen häufig Versammlungs- und Diskussionsorte waren, hat uns vor dem Hintergrund diverser Begegnungsreisen in kirchlichen Kontexten noch genauer hinschauen lassen. Die Partei- und Staatsführung der DDR – mit ihrer krakenartigen Stasi im Hintergrund – sowie die massiven Polizei- und Militärtruppen ließen die Furcht einer gewaltvollen Niederschlagung der Freiheitsbewegung mitlaufen. Dass dann plötzlich die Mauer offen war, erschien mir und uns als eine Art Wunder. Ich jedenfalls – und mit mir wohl fast alle meiner Generation – haben damals nicht wirklich damit gerechnet, den Fall der Mauer, das Ende der Ost-West-Konfrontation und die Einheit Deutschlands in einem neuen Europa zu erleben. Dass, nach den Worten von Willy Brandt, „zusammenwächst, was zusammengehört“,³ war lange für uns keine realpolitisch geerdete Erwartung. Umso stärker fühlte ich mich in den Bann der sich überschlagenden Ereignisse hineingezogen. Und das, obwohl ich diese nur sekundär im Fernsehen nacherlebt habe. Die Akteure waren im Osten, ich hingegen tief im Westen, in Heidelberg.

wissenschaft, Leipzig 1752, Fünftes Capitel: Vom Zuschauer und Sehepuncte.

³ Vgl. BRANDT, WILLY, „... was zusammengehört“. Reden zu Deutschland, Bonn 1990, 39.

Natürlich habe ich intensiv die Diskussionen wahrgenommen, wie es politisch weitergeht nach dem Mauerfall: ob es einen besseren Sozialismus geben solle, ob für die Wiedervereinigung eine neue Verfassung ausgearbeitet oder die Beitrittslösung gesucht wird. All das war auch Gegenstand ethisch-politischer Debatten in der Uni. Man nahm ebenso die unrealistischen Hoffnungen auf die Führung ins ‚Wirtschaftswunderland‘ an der Hand von Helmut Kohl wahr, zudem das zweifelhafte Glücksrittertum von vielen Westlern, die im ‚wilden Osten‘ die schnelle Mark machen wollten. Dass es einstmals zum guten Ton in der studentischen Linken gehörte, den Ost-Sozialismus durch eine rosa Brille zu sehen, wenn nicht gar zu glorifizieren, hatte manch peinliche Nachwirkung bei westlicher Vereinigungsskeptikern, bis hin zum sozialdemokratischen Kanzlerkandidaten Oskar Lafontaine. Doch das gab es auch bei Menschen aus dem Osten. Ich erinnere mich an einen Bekannten eines Bekannten, der kurz nach der neuen Reisefreiheit bei uns ein paar Tage unterkam und kaum die Fernsbilder von jubelnden Menschen auf Westreisen ertragen konnte – das sei für ihn der Ausverkauf des Landes, in dessen Ordnung sein ganzes bisheriges Leben sich abgespielt hatte. Auch wenn in diesem Fall der Widerspruch im eigenen Verhalten offensichtlich war, konnte man etwas davon erahnen, was später vielfach als Debatte um die Anerkennung der Biographien von Menschen in der DDR aufbrechen sollte. Demgegenüber war die Überwältigung von Freunden aus der DDR für mich geradezu mitreißend, als wir mit ihnen einen Ausflug von Heidelberg ins nahe Frankreich machten und es keinerlei Kontrollen an der Grenze gab. Davor verblasste, dass sie für das Begrüßungsgeld neben nützlicher Kinderkleidung auch allerhand Nippes kauften und

sich über die Warenfülle in den Kaufhäusern kaum beruhigen konnten, die bei uns eher konsum- und kapitalismuskritisch beäugt wurde.

Bei allen enthusiastisierenden Wirkungen der Friedlichen Revolution und ihren Folgen lassen sich Ambivalenzen nicht einfach verdrängen. Neben den vielen individuellen Faktoren, die neben Wendegewinnern auch Wendeverlierer hervorgebracht haben – etwa durch massive Brüche in Berufsbiographien im Kontrast zu Privilegien, die durch die Wende begünstigt wurden – lassen sich Schattenseiten der politischen, kulturellen und ökonomischen Transformation nicht übersehen. Die Massenarbeitslosigkeit sei exemplarisch genannt, ob die Glaubwürdigkeit der Kirchen gestiegen ist, mag auch gefragt werden. 1989 kann auch in einer anderen Hinsicht unterschiedlich beurteilt werden. Peter Frankopan weist darauf hin, dass im Zuge der nach dem Ende der Blockkonfrontation einsetzenden Globalisierungswelle eine klimapolitisch destruktive Party mit Vervierfachung des Verbrauchs fossiler Energie losgegangen ist.⁴ Dazu hat auch der enorme Wohlstandsgewinn in China beigetragen, der etwa eine Milliarde Menschen aus bitterster Armut in ein Leben mit warmen Wohnungen, Reisen und Autoverkehr geführt hat. Das ist aus Klimaschutzgründen prekär, aber ethisch von uns nicht zu verurteilen, zumal auch wir vom Chinahandel und dem Einsatz russischer Energie profitiert haben.

Auch wenn manche Erwartung enttäuscht worden ist, werden die Allermeisten die Friedliche Revolution mit ih-

⁴ FRANKOPAN, PETER: *The Earth Transformed. An Untold History*, London 2023, dt.: *Zwischen Erde und Himmel. Klima: Eine Menschheitsgeschichte*, Berlin 2023.

ren Folgen gutheißen. Es lassen sich objektive Kriterien im Blick auf Zuwächse an Wohlstand, Gesundheit, Lebenserwartung und sauberere Umwelt nennen, der Freiheitszuwachs ist schon im Blick auf die Reise- und Berufsfreiheit unbestreitbar. Die Rede von einem ‚Geschichtszeichen der Freiheit‘ meint freilich mehr. Sie verlangt einen gehaltvolleren Begriff von Freiheit. Er umfasst zwar die genannten Punkte, greift aber darüber hinaus. Bei einem Geschichtszeichen muss sich die privat-individuelle und subjektive Freiheit mit einem auch die Anderen betreffenden Freiheitsmoment verbinden. Anderenfalls ließe sich nicht von einem Zeichen der Geschichte sprechen, deren Dynamik immer etwas Gemeinschaftliches impliziert. Mit einem Zeichen, das etwas für jemanden fasslich und mit anderen kommunizierbar werden lässt, ist ein über die empirische Kontingenz des Geschichtlichen eingeführter Ausgriff auf etwas Allgemeines und Normatives verbunden. Es ist zwar auch empirisch gehaltvoll, lässt sich aber empirisch nicht dingfest machen. Dass es nicht um wolkige Gedanken geht, macht sich spätestens im Streit um unterschiedliche Freiheitsansprüche zwischen Volk und Herrschaftsquellen oder im Anrennen gegen Freiheitsbeschränkungen geltend. Wenn das Gemeinschaftliche von Geschichte streitbare Differenzen in Sachen Freiheit zeigt, weist deren Faktizität auf etwas Kontrafaktisches hin. Die Drift zum Normativen ist unverkennbar. Ein Geschichtszeichen der Freiheit ist ohne eine universalisierende, tendenziell alle im Ganzen einbeziehende Dimension nicht denkbar. Es geht um gleiche Freiheit oder die Freiheit von Gleichen. Oder anders: um Autonomie.

In der Formel vom Geschichtszeichen schwingt etwas Erhabenes mit. Es zieht in den Bann und lässt keine

Gleichgültigkeit zu. Es überwältigt vielleicht gar, zumindest fasziniert es und gebietet Respekt, eventuell auch Ehrfurcht. Darin gibt es manche Parallelen zum Heiligen, allerdings mit dem ins Intersubjektive ziehenden Moment enthusiastischer subjektiver Beteiligung. Das markiert eine formale Ähnlichkeit zum Religiösen. Das normative Element, die Freiheit, bedarf allerdings keiner religiösen Validierung. Autonomie ist tendenziell selbstevident, gleiche Freiheit erklärt sich selbst – auch ohne Gott. Die Figur des Geschichtszeichens hat einen vermittelnden Status zwischen Kontingenz und Universalität, perspektivischem Beteiligtsein und entgrenzender Allgemeinheit. So religionsähnlich die Figur in einer Hinsicht ist, so wenig gilt dies in einer anderen. Der vermittelnde Status und eine mehrfache Dialektik von Grenzen und Überschreitungen macht ihre Pointe aus, so meine These. Die Figur funktioniert im Blick auf die Freiheit – und damit auch im Blick auf deren Fehlen bei der Mobilisierung gegenläufiger, kontrafaktischer Kräfte der Befreiung aus Unterdrückung. Die Figur funktioniert aber nicht für alles, etwa Unfreiheit oder gar Tyrannei. Das gilt auch für Katastrophisches, mag es noch so unentrinnbar sein und überwältigen.

Diese These sei im Folgenden mit Blick auf Kant und Hegel als Klassiker eines sich mit dem Religiösen verbindenden Geschichtsdenkens erörtert, bevor Tillichs Figur des Kairos als Durchbruch von Autonomie und Theonomie mitsamt Hirschs Umdeutung auf die nationalsozialistische Machtergreifung zur Sprache kommen – gleichsam als Gegen- und Nagelprobe theologischer Geschichtsdeutung. Abschließend sei ein gegenwartsdiagnostischer Blick auf heutige geschichtspolitische Kämpfe im Zeichen der Friedlichen Revolution geworfen.

2. Kant und Hegel oder: Fortschritt im Zeichen der Freiheit

Kant wie sodann auch Hegel bilden Gipfelpunkte eines Denkens, das Geschichte im Zeichen des Fortschritts versteht. Er nimmt seinen Ausgang bei einem Zustand, der teils als naiv, einfältig und abergläubisch, teils als wild, herrisch und gewaltaffin beschrieben wird, und er führt zu einem Ziel, in dem die Individuen aus freier Selbstbestimmung ein moralisch imprägniertes Ganzes bilden, in dem sie sich in kommunikativen Wechselverhältnissen verbinden. Dieser Fortschritt umfasst technische Innovationen zur verbesserten Naturaneignung und Versorgung mit Lebensgütern, hinzu kommen zivilisierende Entwicklungen der Gesellschaftsordnung, die die Einzelnen in einen bürgerlich-rechtlichen Zusammenhang bringen und sie zur Ausübung von Freiheit in Sicherheit befähigen. Die dazu erforderlichen mentalen Voraussetzungen werden ebenso entwickelt wie die normativen Ideen einer solchen Form von Vergesellschaftung. Für diesen umfassenden Fortschritt, der gleichsam zu einem eigenständigen, Natur und Kultur, Individuen und Gesellschaft übergreifenden Akteur wird, wird vielfach auf religiöse oder religionsähnliche Vorstellungen von divinen Größen zurückgegriffen. Eine besonders prominente Rolle spielt dabei die Vorsehung.⁵ Sie wird gewissermaßen aus dem Zusammenhang einer von Gott geleiteten, vielleicht auch bereits von ihm vorherbestimmten Heilsgeschichte herausgelöst und zu einer die verschiedenen Elemente im

⁵ Vgl. SCHELIHA, ARNULF VON, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999, 117 ff.

Spektrum von Technik, Gesellschaft, Bildung und Ideenkonzeption verbindenden Instanz mit Handlungsmacht stilisiert. Ihren Ort hat die Macht allerdings in dem performativen Vollzug des Zusammenspiels jener Elemente selbst, er liegt nicht oberhalb ihrer. Hinter dieser Figur von Vorsehung treten andere Motive heilsgeschichtlichen Denkens wie ein positiver Urstand vor dem Sündenfall, die Erlösung daraus und eine mit dem Gottesreich heraufgeführte Vollendung zurück. Ähnliches gilt für Vorstellungen eines ursprünglichen goldenen Zeitalters oder die Periodisierung von Reichen, etwa nach Maßgabe der trinitarischen Personen. Auch das aus der Prophetie stammende Motiv von göttlichen Strafen für begangenes Unrecht, die kontrafaktisch zu den historischen Negativerfahrungen eine monotheistisch in der erhabenen Einzigkeit Gottes verbürgte Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit eröffnen, steht nicht im Vordergrund. Allenfalls lassen sich der Fokus auf das Kommende und das erzieherische Motiv der Läuterung zur Umkehr und Neuwerdung in einem Zusammenhang mit dem Prophetischen interpretieren. Droh- und Scheltworte sowie Verfalls- und Untergangsszenarien aufgrund religiöser Verfehlung liegen jedoch fern.

Kants Metapher von einem Geschichtszeichen stammt aus dem Zweiten Abschnitt der Schrift *Der Streit der Fakultäten*, in dem es um den Streit der – oberen – Juristischen mit der – unteren – Philosophischen Fakultät geht. Er wird um die Frage geführt, „ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Besseren beständig fortschreite“. ⁶ Diese aufs Ganze gehende Frage lässt sich nur dann bearbeiten, wenn der „Wahrsager“ statt vermeintlicher

⁶ KANT, AA VII, 79.

Überschau „die Begebenheiten selber macht“.⁷ Ohne ‚Selbermachen‘, ohne performative Teilhabe, also nur durch theoretische Kenntnis lässt sich die Frage nach dem Fortschritt nicht beantworten. Zudem bedarf es, wenn der Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren führen soll, eines Kriteriums, das zwar mit der Kontingenz seines Vollzugs zusammenhängt, aber bloße Willkür überschreitet. Das ist die Freiheit. Sie ist einerseits selbsttätig und keiner fremden Kausalität unterworfen, andererseits ist sie Ausgangspunkt einer eigenen, neuen Kausalität, die letztlich mit Recht und Moral einhergeht. Ihr Merkmal ist bei Kant die Allgemeinheit des Vernünftigen, mithin ihre Universalisierungstendenz. Fortschritt und Freiheit gehören zusammen. Wenngleich die Freiheit selbstursächlich und in ihrer Vernünftigkeit auch selbsterklärend ist, lasse sich nur vom „Standpunkt der Vorsehung“ aus vorhersehen, ob die „freien Handlungen“ tatsächlich zunehmen und wie das „Maß“ der „Mischung des Bösen [...] mit dem Guten“ am Ende aussieht.⁸ Demgegenüber könnten aber „Geschichtszeichen“ auf vom Menschengeschlecht verursachte Fortschritte und eine „Tendenz [...] im Ganzen“ „hindeuten“.⁹ Prototyp eines solchen Geschichtszeichens ist die „Revolution eines geistreichen Volks“, die den Wunsch nach eigener Teilnahme evoziert und im ganzen Enthusiasmus auf eine „moralische Anlage im Menschengeschlecht“ schließen lässt.¹⁰ Die moralische Qualität der Revolution zeige sich an zwei Punkten, die im Vorhof und Umfeld der Moral liegen und allgemeine Zustimmung fänden: die Idee einer republikanischen Verfas-

⁷ A.a.O., 80.

⁸ A.a.O., 83 f.

⁹ A.a.O., 84.

¹⁰ A.a.O., 85.

sung mit entsprechender Rechtsordnung aus dem „Geist der Freiheitsgesetze“ und die damit verbundene Beendigung von Angriffskriegen als „Quell aller Übel“. ¹¹ Insbesondere das mit dem „natürlichen Rechte des Menschen“ zusammenstimmende Prinzip, dass die dem „Gesetz Gehorchenden“ zugleich selbst „gesetzgebend“ sind, lässt die Revolution eben auch als „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“ verstehen und damit zu einem Phänomen in der Geschichte werden, das „sich nicht mehr [vergisst]“. ¹² Die Revolution sei durch Evolution der Staatsmacht im Fortschritt zum Besseren einzuholen, wofür es die entsprechende Erziehung zu kultivieren gelte. Sosehr dies für Kant ein menschliches Werk ist, so sehr ist die Bedingung der „Hoffnung ihres Fortschreitens“ eine entsprechende Disposition durch eine „Weisheit von oben herab“, welche „wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heiße“. ¹³

In Kants Metapher des Geschichtszeichens verbinden sich zwei gegenläufige begriffliche Figuren. Eine davon ist der allem geschichtlichen Wandel – und mithin auch Fortschritt – überhobene Begriff der Freiheit als Grundlage von Moral und deren Normativität. Für sie formuliert das Sittengesetz in Verbindung mit der hinter ihm stehenden Freiheits- und Vernunftkonzeption das geschichtlich unveränderliche Prinzip. Darum erweckt das Geschichtszeichen bei den Rezipienten den Wunsch nach eigener Teilnahme. Sie tragen selbst das Streben nach Freiheit in sich. Freiheit meint spontane, mithin von aller Naturkausalität unabhängige Selbstbestimmung, die zugleich mit Selbst-

¹¹ A.a.O., 91; 86.

¹² A.a.O., 87–91.

¹³ A.a.O., 93.

bindung einhergeht. Maßgeblich ist hierfür der Abgleich von je eigenen und alle anderen betreffenden Handlungsmaximen, aus der die soziale Grundregel der Nicht-Instrumentalisierung Anderer mit Respekt für deren eigene Freiheit folgt. Von diesem den inneren guten Willen bestimmenden Prinzip der Moral lassen sich die Grundsätze des Rechts, das die Vereinigung des äußeren Freiheitsgebrauchs Verschiedener unter einem zwangsbewehrten Gesetz betrifft, erschließen,¹⁴ hinzu kommen entsprechende Perspektiven auf Zivilisation, Kultur und Sitten im geselligen Verkehr.¹⁵ Kant hat sie filigran ausdifferenziert.

Die andere Begriffsfigur hinter dem Geschichtszeichen ist eine spekulative Geschichtsphilosophie, die den Entdeckungs- und Realisierungszusammenhängen von freiheitlicher Moral nachgeht. Für die hiermit verbundenen Vermittlungen bemüht Kant eine Sequenz unterschiedlicher Termini mit einer Offenheit für immanente Transzendenz. Hierzu gehören etwa die ‚Weisheit der Natur‘, die ‚Natur der Vernunft‘ und eben die ‚Vorsehung‘.¹⁶ Ihnen entsprechen Teleologien der Natur, der Geschichte, der Kunst und Kultur hin zur Moral. Hinzu kommt die Religion in ihrer Dialektik von Geschichts-

¹⁴ Vgl. KANT, IMMANUEL, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre § B, in: ders., *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. VI, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die *Metaphysik der Sitten*, Berlin/New York 1968 [1907/14], 229f.

¹⁵ Vgl. KANT, IMMANUEL, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Ders., *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. VIII, *Abhandlungen nach 1781* (AA VIII), Berlin/New York 1968 [1912/23], 15–32.

¹⁶ Vgl. SCHELIHA, Glaube; DIERKEN, JÖRG, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012, 63 ff.

und Religionsglauben, in der letzterer sich des ersteren bedient, um ersteren über sich hinaus zu letzterem zu führen. Systematischer Ort für die Teleologien ist die reflektierende Urteilkraft, in deren Fluchtlinie die Lehre von den Postulaten – also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – als Regulativ liegt. Gott symbolisiert den Inbegriff des Zusammenstimmens von Natur und Vernunft, die Unsterblichkeit der Seele ist der Inbegriff der Selbständigkeit personaler Subjektivität, und die Freiheit fungiert als systematischer Schlüssel der postulierten Ideen. Diese hoch dynamischen und sich verschränkenden Figuren haben ihre Pointe darin, der praktischen Vernunft der Freiheit in ihrem Vollzug eine Aufklärung über sie selbst zu ermöglichen. Die Freiheit in ihrem Vollzug ist auch der systematisch primäre Ort des Fortschritts, der am Schema subjektiver Bewegung, die sich stets auf ein Ziel richtet, orientiert ist.

Vor dem Hintergrund dieser beiden gegenläufigen Begriffsstrategien ist deren mehrfach gestufte Verschränkung von Geschichte und Freiheit in der Figur des Fortschritts zu beurteilen – mitsamt diversen Ambivalenzen. Drei seien exemplarisch genannt. Hierzu gehört, erstens, der Umstand, dass gerade ein „Antagonismus“ der Natur über Konkurrenz und Wetteifer bei der Selbsterhaltung zur Vergesellschaftung der Menschen führe.¹⁷ Während der Mensch „Eintracht“ wolle, „weiß [die Natur] besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“.¹⁸ Die damit eröffnete Entwicklung der Naturanlagen unter Konkurrenzbedingungen kann auch als „Anordnung eines weisen Schöpfers“ gegenüber der „Hand eines bös-

¹⁷ KANT, AA VIII, 20.

¹⁸ A.a.O., 21.

artigen Geistes“ gedeutet werden.¹⁹ Zweitens sei auf die Bedeutung des von Kant geächteten Krieges bei der Entwicklung der Idee eines Weltbürgerrechts verwiesen. Danach habe „die Natur [...] den Krieg gewählt“, um die „Menschengattung als einer Thierklasse“ zu planetarischer Verbreitung zu führen, was an jeweilig begrenzten Orten mit der Staatsgründung im Interesse des Machterhalts im Außenverhältnis zu anderen Völkern einher gehe.²⁰ Über das damit erzwungene Binnenverhältnis werde auch in einem „Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)“, Interesse an einer Rechtsordnung geweckt.²¹ Damit weist Kant das Argument ab, erst ein letztlich unrealistischer „Staat von Engeln“ sei zur Introduktion des Rechts fähig.²² Zugleich entwirft er Fluchtlinien zur republikanischen Verfassung und zum Völkerrecht. Drittens zeigt erst die dialektische Verschränkung von invariantem, reinem Religionsglauben und historisch gewordenem Geschichts- oder Kirchenglauben, dass der erstere dadurch eine religionskulturelle Bedeutung gewinnt, dass er den letzteren über sich hinausführt. Während der Religionsglaube, der im Begriff des höchsten Gutes selbst bereits Hemmnisse der Moral aufgrund empirischer Bedingungen und Konsequenzen bearbeitet, für sich selbst keine reale Größe werden kann, gewinnt er erst von dem durch diesen über seine statutarischen Grenzen sich aufklärenden Geschichtsglauben reale Wirksamkeit. Exem-

¹⁹ A.a.O., 22.

²⁰ KANT, IMMANUEL, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Ders., Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VIII, Abhandlungen nach 1781 (AA VIII), Berlin/New York 1968 [1912/23], 341–386, hier 364 f.

²¹ A.a.O., 366.

²² Ebd.

plarisches mag dafür die Zuordnung der „Revolution“ von Gesinnung und Denkungsart und „Reform“ von Sinnesart und verkehrter, vom Hang zum Bösen bestimmter Denkungsart werden.²³ Während jene Revolution als einmaliger Akt des Übergangs von bösen zu guten Maximen, von altem zu neuem Menschen zugleich vor und für Gott die „Unendlichkeit des Fortschritts Einheit“ werden lässt, ist diese Reform als „fortdauerndes Streben zum Bessern“ ein „menschliches Werk“, das „in der Zeit“ planvoll geschieht.²⁴ Revolutionen, die den damit verbundenen allmählichen „Fortschritt abkürzen können“, bleiben indes „der Vorsehung überlassen“ und lassen sich „nicht planmäßig der Freiheit unbeschadet einleiten“.²⁵ Damit wird nun die ‚Vorsehung‘, die sonst hinter der geschichtsträchtigen Dialektik von Natur und Freiheit mit geheimer Notwendigkeit waltet, selbst in Unplanbarkeit von Revolutionen empirisch kontingent. Wenn der Akt des Übergangs zum moralisch neuen Menschen, der vom Moralesetz als Pflicht mit Notwendigkeit gefordert wird, selbst kontingent wird, ist auf dem Boden des Denkens Kants eine Grenze und deren Dialektik markiert.

Hegels Geschichtsdenken knüpft grundsätzlich an das von Kant an. Geschichte ist „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“, auch nach ihm walten hierin quasi divine Mächte – Vernunft, Vorsehung und Gott werden genannt, Fluchtlinien führen zu dem überragenden Begriff des

²³ A.a.O., 373.

²⁴ KANT, IMMANUEL, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders., Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. VI, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten (AA VI), Berlin/New York 1968 [1907/14], 1–202, hier 48; 122.

²⁵ A.a.O., 122.

Geistes –, und auch für Hegel gilt, dass erst die Performanz des aktuellen Vollzugs von Geschichtsdeutung und Geschichtshandeln Aufschlüsse über deren Evolution gibt.²⁶ Ein solcher Vollzugssinn ist gemeint, wenn es heißt „wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung“.²⁷ Dass die Vernunft zur Wirklichkeit kommt, lässt sich als Pointe von Hegels relationslogisch grundiertem Vernunftbegriff verstehen, die auch die Gehaltlichkeit der Symbole von Vorsehung und Gott als Prinzipien der Weltgeschichte leitet. Dass dies mit einer „List der Vernunft“ einhergehen kann,²⁸ durch die der geschichtliche Fortschritt sich auch hinter dem Rücken der Individuen organisiert, obwohl gerade die Erhebung des Individuums – und das heißt natürlich: aller Individuen – auf seiner Linie liegt, ist Hegels Zuspitzung von Kants ‚Antagonismus‘. Das geht allerdings mit einer Akzentuierung der damit verbundenen Düsternis einher. Die Geschichte produziert „Opfer“, sie ist das „Gericht“, sie ist „Schlachtbank“ und „Theodizee“ in einem.²⁹ Der Krieg wird in seiner Realität präzise als ein „Vorübergehensollendes“ beschrieben.³⁰ Hegels Fokus liegt auf Spannungen und Widersprüchen. Dass die Verbindung von Vernunft und Wirklichkeit keine simple Verklärung bedeutet, kommt darin zum Ausdruck, dass ver-

²⁶ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Ders., Werke, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl-Markus Michel, Frankfurt a. M. Werke in zwanzig Bänden 1969–71, Bd. 12, 32; vgl. 25, 26, 29 ff., 53 u. ö.

²⁷ A.a.O., 23.

²⁸ A.a.O., 49.

²⁹ A.a.O., 33, 35 ff., 540; Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg ⁵1995, § 340 f.

³⁰ HEGEL, Grundlinien, § 338.

nunftlose Verhältnisse eine „faule Existenz“ haben, die zu fallen bestimmt ist.³¹

Abgesehen von der Breite der historischen Materialien geht Hegels Geschichtsdenken an wenigstens zwei Punkten über Kants hinaus. Der erste betrifft das Verständnis von Freiheit. Die Anzahl von Freiheitsverhältnissen wird zum Beurteilungskriterium geschichtlicher Epochen: Einer, viele und, da nach Hegels Relationslogik Asymmetrien letztlich auf Umkehrung und Ausgleich drängen, am Ende alle würden zu freien Subjekten.³² Dabei wird der auf die Einzelnen bezogene Freiheitsbegriff über Unabhängigkeit und Selbstbestimmung hinaus ebenso sozial gedacht.³³ Das Sozialverhältnis der Freiheit wird nicht primär limitationslogisch über die Grenze der Freiheit des einen an der des anderen und *vice versa* verstanden, Freiheit ist vielmehr ein Bei-sich-Sein im Anderen und ein Anderssein im Selbst. Für-sich-Sein ist mit Für-Anders-Sein und umgekehrt verschränkt, und zwar in einer Fülle dynamischer Relationen. Deren Inbegriff ist wechselseitige Anerkennung.

Das führt zum anderen Punkt, an dem Hegel über Kant hinaus greift. Das Normative von Freiheit, und damit auch von Sittlichkeit, Recht, Kultur und Gesellschaft, unterliegt selbst geschichtlicher Evolution. Seine Entwicklung wird dynamisiert, und zwar nicht nur im Blick auf den Entdeckungszusammengang. Dem entspricht, dass das Empirische der Geschichte selbst eine normative Anmutungsqualität gewinnen kann. Die Religionsgeschichte mag als Beispiel dienen. Denn in der Religion, so Hegel

³¹ HEGEL, Vorlesungen, 53.

³² Vgl. a. a. O., 31 f.

³³ Vgl. a. a. O., 30 f.

mit soziologischer Drift, beschreibt ein Volk *sub specie Dei*, was es für das Wahre hält, und die politische Organisation korrespondiert dem im Negativen wie im Positiven, wenn auch durch massive Spannungen hindurch.³⁴

Exemplarisch lässt sich die Dynamisierung der Entwicklung von normativen Ideen an Hegels Diktum sehen, das „welthistorische Ereignis“ der französischen Revolution sei mit dem Makel des „falsche[n] Prinzip[s]“ behaftet, „daß eine Revolution ohne Reformation sein könne“.³⁵ Hegel spielt insbesondere auf solche Folgen wie den Tugendterror unter Robespierre und die napoleonische Herrschaft an. Der Boden dafür sei auch dadurch bereitet worden, dass das Freiheitsbewusstsein in den katholisch geprägten Gemeinwesen durch die vorherrschende religiöse Autoritätskultur normativ unterentwickelt gewesen sei, weshalb es sich im Weltlichen auf chaotische, tendenziell ins Willkürliche umschlagende Weise geltend gemacht habe. Das Ideal sei demgegenüber der Gleichklang der Prinzipien der Freiheit im innerlich-religiösen – genauer: protestantischen – Gewissen und in der Gesinnung, die in Recht und Staat äußere Gestalt gewinnt. Für eine solche, *cum grano salis*: rechtshegelianische Deutung finden sich bei Hegel etliche Belege.³⁶ Ihren Gipfel zeigt sie in der These, dass im Preußen von Friedrich II. die Freiheit ihre unüberbietbare Wirklichkeit gewonnen habe.³⁷ Mit dieser These wird jedoch die Freiheit in einer ge-

³⁴ Vgl. a.a.O., 70.

³⁵ A.a.O., 535; vgl. zum Folgenden: DIERKEN, JÖRG, Revolution ohne Reformation. Zu einem Hegelschen Diktum im Jahre 2017, in: Ulrich Winkler (Hg.), Religion zwischen Mystik und Politik, Münster 2020, 213–223.

³⁶ Vgl. HEGEL, Vorlesungen, 69.

³⁷ Vgl. a.a.O., 519 u.ö.

radezu historisch-dinglichen Größe stillgestellt – und damit um ihre kritische Pointe gebracht. Eine andere, *cum grano salis*: linkshegelianische Deutung Hegels fokussiert im preußischen Monarchen die politisch-rechtlich unverzichtbare Funktion einer Letztentscheidungsinstanz, für das die konstitutionelle Rückbindung ein Hemmnis gegen Willkür ist.³⁸ Mit dieser Deutung korrespondiert eine Beschreibung jenes Diktums zum Verhältnis von Reformation und Revolution, deren Pointe Differenzierung lautet.³⁹ Danach ist der „wesentliche Inhalt der Reformation“, die in der Subjektivität gegründete Freiheit, gerade kontrafaktisch zu den religiösen und politischen Realitäten über das Gottesverhältnis im Gewissen vergegenwärtigt worden.⁴⁰ Die Religionskonflikte mit Rom und der kaiserlichen Macht sowie die Erfordernisse weitreichender Bildung zum selbstbewussten Umgang mit der antithetisch-neuen Autorität der Bibel werden in diesem Muster interpretiert; hinzu kommen die Freisetzung des weltlichen Staates von den Institutionen der Religion durch deren politische Schwächung in den konfessionellen Konflikten sowie der Gewinn eines säkularen, eben nicht mehr religiös sanktionierten Verständnisses von Freiheit im Recht.⁴¹ Mit diesen Pointen geht Hegels Sicht der reformatorischen Freiheit über ihre Erstgestalt in Luthers „ganz katholisch[er]“, weil auf die „Äußerlichkeit“ von Offenbarung fokussierter Lehre hinaus und stellt auf eine

³⁸ Vgl. a. a. O., 539.

³⁹ Vgl. dazu DIERKEN, JÖRG, ‚Protestantisches Prinzip‘. Religionsphilosophische Implikationen einer geschichtsphilosophischen Denkfigur Hegels, in: Ders., Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, 259 ff.

⁴⁰ HEGEL, Vorlesungen, 497.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 508 ff.; ders., Grundlinien, § 270 Anm.

von beiden Seiten aus explizierbare Differenzierung von Recht und Religion, Staat und Kirche ab, an der die moderne Gestalt der Freiheit hängt.⁴² Die im reformatorischen Konflikt gefundenen kontrafaktischen Potentiale der Freiheit werden in die dialektische Differenzierung von Religion und Politik mit kritischer Beteiligung von beiden Seiten transformiert. Diese mit der Reformation und ihrer Freiheit verbundenen Pointen sind bei der Würdigung des welthistorischen Ereignisses der Revolution mitzubedenken, damit ein Ankerpunkt für die Differenzierung von Politik und Religion und damit für eine Kritik, die sensibel bleibt gegen Übergriffigkeiten von beiden Seiten, nicht verloren geht. Der im Gewissen vergegenwärtigte Gott symbolisiert dabei den Geist der Freiheit, die im Rechtsstaat auf eigene, weltliche Weise wirklich wird. Sie lässt sich auch daran messen, dass sie gerade keinen religiösen Staatsglauben fordert, sondern im Blick auf Glauben und Gewissen die Religionsfreiheit achtet.

3. Gegenproben oder Geschichtsdeutung im Zeichen eines göttlichen Kairos: Tillich und Hirsch

Kants Figur des Geschichtszeichens funktioniert nur im Blick auf die Freiheit. Ähnliches gilt für Hegels – weit monumentaleres – Motiv von der Revolution als welthistorisches Ereignis. In beiden Fällen liegen religiöse oder wenigstens religionsähnliche Deutungsfiguren vor. Sie sind nicht frei von Ambivalenz, bieten aber auch dialektische

⁴² HEGEL, Vorlesungen, 495.

Gegenhalte für deren Limitierung. Ob das bei religiösen oder religionsähnlichen Figuren der Geschichtsdeutung immer so ist, sei nun anhand des um divinisierte Motive wie Kairos oder Fügung gravitierende Geschichtsdenken von Paul Tillich und Emanuel Hirsch aus dem 20. Jahrhundert knapp beleuchtet.⁴³ Es setzt sich dem Fortschrittsdenken der Klassik entgegen,⁴⁴ es akzentuiert stärker als diese einen existentiellen Zug zur Entscheidung⁴⁵ und es fokussiert letztlich den Augenblick oder die gegenwärtige Stunde eines geschichtlichen ‚Morgenlichts‘ oder einer ‚Geschichtswende‘ mit Durch- oder Einbruch des Göttlichen, das zur menschlichen Tat aufruft und sie verlangt.⁴⁶ Darin hat es ein vitales Verhältnis zur Freiheit, allerdings mit deutlichen Reserven gegenüber Gleichheit oder einer Ordnung von Wechselverhältnissen.⁴⁷

Tillich hat an seinem bereits nach dem Ersten Weltkrieg skizzierten Motiv vom Kairos, der Chronos als gleichför-

⁴³ Vgl. TILlich, PAUL, Kairos (1922), in: Ders., *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart 1950, 67–87; ders., *Die sozialistische Entscheidung* (1933), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Stuttgart 1962, 219–365; ders., *Systematische Theologie*, Bd. III, Stuttgart 1966, bes. 412ff.; HIRSCH, EMANUEL, *Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie*, 3 (1925), 213–247; ders., *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933*, Göttingen 1934.

⁴⁴ Vgl. TILlich, Kairos, 74ff.; *Entscheidung*, 273ff.; HIRSCH, *geistige Lage*, 14f. u.ö.

⁴⁵ Vgl. TILlich, Kairos, 70; *Entscheidung*, passim; HIRSCH, *Grundlegung*, 223, 234f.

⁴⁶ Tillich, Kairos, passim; ders., *Entscheidung*, 228; Hirsch, *geistige Lage*, 29, 44, 46, 102, 131.

⁴⁷ Vgl. TILlich, *Entscheidung*, 264ff.; HIRSCH, *Grundlegung*, 218ff., 235; ders., *geistige Lage* 8ff., 40f. u.ö.

mig verlaufender Zeit und Aion als zur Ewigkeit offenem Zeitalter gegenübergestellten, menschlich kontingenten und in göttlicher Vorsehung gegründeten Zeiterfüllung als Entscheidungsgelegenheit zeitlebens festgehalten, trotz seiner späteren Distanzierung von der vormaligen Identifikation des Kairos mit dem Nationalsozialismus.⁴⁸ Nachdem er die Ereignisse von 1933 im Lichte der Ideen des Religiösen Sozialismus gedeutet hatte, konnte er in den 1950er Jahren von einer dämonischen Verzerrung des Kairos sprechen.⁴⁹ Urgestalt des Kairos ist für Tillich natürlich die Aufnahme Jesu als Christus in der ‚Mitte der Geschichte‘, als die Zeit erfüllt war, doch seine theologische Geschichtsdeutung kennt auch weitere Kairoi als „Zeichen der Zeit“.⁵⁰ Geschichtszeichen, Kairoi, sind Erlebnisse eines ‚Durchbruchs‘, in dem sich das Göttliche im Menschlichen manifestiert.⁵¹ Es geht um „Wendepunkte der Geschichte“, in ihnen „richtet“ das „Ewige das Zeitliche“ und „wandelt“ es um.⁵² Ohne „existentielle Beteiligung“ gibt es keinen Kairos, aber in seiner geschichtliche Gruppierungen umwälzenden Dynamik geht er in keiner momentanen Stimmung auf.⁵³ Das Individuell-Subjektive des Augenblicks ist mit dem Intersubjektiven der Umwandlung menschlicher Gemeinschaften verschlungen, ohne dass sich eine geordnete Willensbildung und -koordination identifizieren ließe. Tillichs Zentralmetapher lautet „Durchbruch“ des Ewigen im Zeitlichen, des Rei-

⁴⁸ Vgl. TILlich, Kairos, passim; ders., *Entscheidung*, 334 f.; ders., *Theologie*, Bd. III, 421 f.

⁴⁹ Vgl. TILlich, *Theologie*, Bd. III, 422.

⁵⁰ A.a.O., 420.

⁵¹ Vgl. TILlich, Kairos, 69, 78 ff.

⁵² A.a.O., 83.

⁵³ TILlich, *Theologie*, Bd. III, 421.

ches Gottes in der Geschichte, des Göttlichen im Menschlichen – oder mit Tillichs abstraktester und prägnantester Formel: des Unbedingten im Bedingten.⁵⁴ Das Bedingte wird damit zum Träger des Unbedingten und es transzendiert sich zugleich als bloß Bedingtes. Damit ist zugleich das Kriterium für die dämonische Verkehrung markiert: Sie geschieht, wenn sich das Bedingte selbst zum Unbedingten aufschwingt, ohne dass eine prophetische Kritik solche Bedingtheit negiert. Diese Grundfigur kann Tillich in vielfältigen Variationen auf Phänomene wie Macht, Interesse und Gerechtigkeit beziehen, deren Verkehrungen werden in existentiell-sinnhaften Formen aufgenommen und in prophetischer – für Tillich zugleich: protestantischer – Kritik negiert und umgestaltet.⁵⁵ Eine starke Kraft ist dabei die Freiheit. Zeitzeichen sind Durchbrüche von Autonomie, in denen heteronome Formen des Denkens und Handelns in entsprechenden Sozialverhältnissen zerbrochen werden.⁵⁶ Solche Autonomie ist allerdings nicht in Kantischem Sinn als mit dem Sittengesetz abgeglichenen Selbstbestimmung oder in Hegelschem Muster als Anerkennung und Bei-sich-Sein im Anders-Sein verstanden, sie lässt sich vielmehr eher verstehen als auf Dauer gestelltes Ereignis des Durchbruchs. Daher verbindet Tillich das geschichtliche Autonomiemotiv mit einem Konzept von „Theonomie“, in der „die Antwort auf die Frage der Autonomie nach der religiösen Substanz und

⁵⁴ Vgl. zu Tillichs Metapher des ‚Durchbruchs‘ MOXTER, MICHAEL, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000, 66 ff.

⁵⁵ Vgl. TILlich, PAUL, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, in: Ders., *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Darmstadt 1929, 3–37.

⁵⁶ Vgl. TILlich, Kairos, 74 ff.; ders., *Entscheidung*, 264 ff.

dem letzten Sinn des Lebens und der Kultur“ gegeben wird.⁵⁷ Hierin geht es sehr grundsätzlich um Gott als Grund und Grenze des Lebens. Das ist der Ankerpunkt, an dem die Differenz des Bedingten und Unbedingten haftet. Aber wofür jenseits der iterierenden ‚Durchbruchs‘-Figur Theonomie als solche steht und wofür nicht, bleibt ebenso verborgen wie ein Konzept der Ordnung des im Kairos durchbrechenden neuen Lebens.⁵⁸ Das ist die offene Flanke von Tillichs Konzept des Kairos als Zeitzeichen.

Das lässt sich exemplarisch an Tillichs ‚Sozialistischer Entscheidung‘ von 1933 zeigen. Tillich arbeitet darin durchaus weitsichtig mit politischen Kräften eines romantischen Ursprungsbezugs wie Heimat, Volk und Tradition. Gegen solch konservative Kräfte stellen sich progressive Autonomiebestrebungen. Zu ihnen zählten die bürgerliche Freiheit gegenüber monarchischer Herrschaft, kapitalistische Gewerbefreiheit gegenüber Zunftregeln und kulturelle Bildungsaufbrüche gegenüber traditionaler Bindung.⁵⁹ Hinzu komme ein Glaube dieses ‚bürgerlichen Prinzips‘ an Harmonien, seien es die einer ruhigen Evolution des geschichtlichen Fortschritts, seien es die eines allseitigen Ausgleichs von Bedürfnissen und Interessen durch Handel und Gewerbe. Der faktisch unvermeidliche Konflikt dieser Kräfte habe sodann das Pro-

⁵⁷ TILlich, Kairos, 82.

⁵⁸ Vgl. zum Hintergrund GRAF, FRIEDRICH WILHELM, Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh 1987, bes. 20 ff.; DIERKEN, JÖRG, Monotheismus der Macht versus Pantheismus der Moral. Zur Kritik Politischer Theologie, in: Ders., Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen, Tübingen 2014, 277–317, bes. 297 ff.

⁵⁹ Vgl. TILlich, Entscheidung, 234 ff., 264 ff.

letariat hervorgebracht.⁶⁰ Seine Situation bestehe darin, dass es gegen die bürgerliche Autonomie die ehemals konservativen Ursprungskräfte mobilisiere, die sich in ihm allerdings als Kräfte eines revolutionären Durchbruchs durch die Antagonismen des ‚bürgerlichen Prinzips‘ neu formierten. In diesem Sinn versteht Tillichs Zeitdeutung gerade auch die Bewegung des Nationalsozialismus als Element der sozialistischen Entscheidung. Hierin verbänden sich die in tätiger Erwartung auf Durchbrüche des Neuen drängenden Kräfte des ‚Religiösen Sozialismus‘ mit revolutionär umgeformten Kräften der Ursprungsrömantik wie Volk und Nation.⁶¹ Den letztlich religiös fundierten Kräften der Erwartung des Neuen entspricht der Charakter der Geschichte, „aus jeder Gegenwart hinaus[zureißen] in die Zukunft“.⁶² Auf diese Weise wird Tillichs religiöse Kairos-Lehre im Politischen manifest. Die mit ihr durchaus verbundenen antitotalitären Motive⁶³ kippen ins nachmalig als dämonisch charakterisierte Totalitäre, weil ein gehaltvolles, über die Sequenz von Durchbrüchen hinausgehendes Verständnis von Freiheit fehlt. Insbesondere das freiheitsethische Motiv von Wechselseitigkeit wird von Tillich verbrannt, weil es das Prinzip der bürgerlichen Harmonieordnung und ihrer kapitalistischen Tauschökonomie sei.

Auch Emanuel Hirsch kennt einen solchen antibürgerlichen Zug. Wechselverhältnisse und eine Ordnung von Gleichheit und Freiheit sind Ziele seines scharfen Widerspruchs. Seine existentielle, auf persönliche Entscheidung drängende Geschichtsdeutung versteht die „geistige Lage“

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 273 ff.

⁶¹ Vgl. a. a. O., 285 ff., 293, 309 ff., 332 ff. u.ö.

⁶² A. a. O., 310.

⁶³ Vgl. a. a. O., 335, 342 ff., 345.

von 1933 im „Spiegel theologischer und philosophischer Besinnung“ durchaus in kategorialer Nähe zu Tillichs ‚Religiösem Sozialismus‘, wie dieser jenem in einer kämpferischen Abrechnung zu Recht vorgehalten hat – mitsamt einer klugen Wertung von Hirschs glühender Parteinahme für die mit ideologischer Verklärung von Boden, Blut und Rasse verbundene nationalsozialistische Machtergreifung als ‚Sakramentalisierung‘.⁶⁴ Allerdings folgen die Grundbegriffe von Tillichs ehemaligem Freund und intellektuellem Wegbegleiter Hirsch nunmehr einer anderen Terminologie. Tillichs Gott als ‚Grund‘ und ‚Grenze‘ des Lebens wird bei Hirsch als ‚Logos‘, ‚Nomos‘ und ‚Horos‘ namhaft, das Unbedingte jenseits der Grenze wird zum Verborgenen, das sich in seiner Allgewalt letztlich aller Rationalisierung entzieht. Der Logos Gottes ist die allen „Kampf“ zwischen Gut und Böse aus dem Jenseits durchwaltende „Allmacht des Herrn der Geschichte“, die undurchdringlich bleibt und dennoch Hingabe und Bindung verlangt.⁶⁵ Gleichwohl werde Gott in den antinomischen Kämpfen der Geschichte präsent, deren Nomos aus seinen Schöpfungsordnungen im Diesseitigen erhellt. Daher werde Gott in Wendemarken der Geschichte mani-

⁶⁴ HIRSCH, Grundlegung, passim; ders., geistige Lage; TILlich, PAUL, Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage (1934), in: Ders., Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesamten Werken, Bd. VI: Briefwechsel und Streitschriften, hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1983, 142–176., hier 148 ff., 151 f., 155 u.ö.

⁶⁵ HIRSCH, Grundlegung, 235; vgl. 236, 245. Vgl. zur asymmetrisch-autoritären Grundierung von Hirschs Theologie LADEMANN, ARNE, Religion und Politik in der Lutherdeutung Emanuel Hirschs. Systematisch-theologische Untersuchungen über Hirschs Zwei-Reiche-Lehre und seine Fassung des Rechtfertigungsglaubens, Tübingen 2023.

fest – eben auch in der „deutsch[n] Wende“ von 1933.⁶⁶ Sie sei ein „Zeichen“, dass der „Saum der durch die Geschichte wandelnden Gottheit uns gestreift hat“.⁶⁷ Deren zentrales Merkmal ist für Hirsch, dass es zu neuen, durchgehenden Bindungen kommt, nachdem das bürgerlich-humane Freiheits- und Vernunftdenken zuvor die zentralen Bindungskräfte des Gemeinschaftslebens und seiner religiös-metaphysischen Prinzipien zerstört habe. Gott wird als allbedingender Wille in existentiell beugenden und zwingenden Geschichtsereignissen präsent – und zwar im Negativen wie im Positiven. Prototyp für Ersteres ist die anzunehmende und als ‚Deutschlands Schicksal‘ zu durchleidende Niederlage des Ersten Weltkriegs, durch die eine in Gott gründende Antinomie von Leben und Geist mit vitalistischem Primat des Lebens offenkundig werde.⁶⁸ Dass es demgegenüber in Deutschland 1933 zur Stunde eigenen Handelns und eigener Tat kommt, wird zum Merkmal des Waltens des Verborgenen-Allgewaltigen im Positiven. Treibend sind dabei die Kräfte des Nomos der Geschichte als Kampf zwischen Gut und Böse. In sachlicher Nähe zu Tillichs Kräften der konservativen Romantik gerät Hirsch geradezu in einen schwärmerischen Taumel, wenn es um die Kräfte von Boden und Blut, Volk und Rasse sowie deren Organisation in der national-sozialistischen Bewegung geht.⁶⁹ Wie bei Tillich unterbleibt der Entwurf eines detaillierten ordnungspolitischen Konzepts, das revolutionäre Ereignis überstrahlt alles.

⁶⁶ HIRSCH, geistige Lage, 26.

⁶⁷ A.a.O., 27.

⁶⁸ Vgl. HIRSCH, EMANUEL, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, Göttingen 1920. Vgl. dazu DIERKEN, Monotheismus der Macht, 291 ff.

⁶⁹ HIRSCH, geistige Lage, passim.

Freiheit und Gleichheit spielen bei auch Hirsch eine gewichtige, aber auch eigenartige Rolle im Negativ. Sie sind, wie Hirsch zu Recht diagnostiziert, maßgebliche Merkmale der bürgerlichen Ordnung der Moderne, die auch die Krisen des 20. Jahrhunderts hervorgebracht hat – und seinen ebendarum abzulehnen.⁷⁰ Im Gegenzug dazu setzt Hirsch auf Bindung.⁷¹ Bindung und ihre Derivate wie Ein- und Unterordnung, die Verpflichtung des Einzelnen durch die Gemeinschaft, Autorität und Gehorsam sind die Grundfiguren, in denen Hirsch das Gottesverhältnis, mit Hirsch: den letzten Grund des Logos, dekliniert. Von dort strahle es sogleich ins Sozialverhältnis aus. In Gott als Jenseits der Grenze, mit Hirsch: Horos, gegründet, werden jene Grundfiguren autoritärer Bindung im Diesseits der Geschichte in ihrem Gesetz, mit Hirsch: Nomos, manifest. Dessen Zentrum ist der „Kampf“,⁷² hinter ihm steckt der unbegreifliche Gegensatz von Gut und Böse. Hier liegt trotz mancher Nähe eine Differenz zu Tillich. Das zeigt sich auch darin, dass der Nationalsozialismus weniger im Lichte eines Religiösen Sozialismus und dessen Konzept des Kairos im Proletariat gedeutet wird. Vielmehr werden bei Hirsch gerade die romantisch-nationalen Ursprungs-Elemente wie Geburt und Boden, Sprache und Tradition, Führerschaft und Gefolgschaft, insbesondere dann Blut, Volk und Rasse bedeutsam,⁷³ das Sozialistische verblasst nahezu vollkommen. Gott wird in existentiellen, aber eben auch höchst partikularen naturalen Gegebenheiten des geschichtlichen Le-

⁷⁰ Vgl. a. a. O., 63.

⁷¹ Vgl. a. a. O., 13 ff.

⁷² HIRSCH, Grundlegung, 228.

⁷³ HIRSCH, geistige Lage, 35, 41, 51, 62, 64 f., 68 ff., 117 f.

bens manifest, die als ursprüngliche Bindungskräfte die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen sollen.

4. Geschichtszeichen und Freiheit zwischen Ordnung und Außerordentlichem

In den Formeln von Zeichen der Geschichte und der Zeit, von Kairos und dem streifenden Saum der Geschichte verbinden sich verschiedene Bedeutungsdimensionen. Zu ihnen gehören die Durchbrechung des Erwartbaren, das Aufkommen von Neuem, das Ereignis von Unwahrscheinlichem. Das geht mit unterschiedlichen Formen des Negativen einher: Altes wird zerstört, Neues tritt an dessen Stelle. Das betrifft die feudale Ordnung in der bürgerlichen Revolution, aber auch die fragile Demokratie wie 1933. Das Zerstörerische kann überhand nehmen, schon im Tugendterror, erst recht im Krieg oder gar in der nationalsozialistischen Gleichschaltung. Die Totalität des Umsturzes ist nicht davor gefeit, einen neuen Totalitarismus hervorzubringen. Kairoi sind ambivalent. Der religionsähnliche Charakter des Motivs hinter den Formeln zur Bezeichnung von existentiell bedeutsamen Umbrüchen in der Geschichte liegt darin, dass mit ihnen etwas machtvoll aufbricht, das das Normalmaß des Gewöhnlichen übersteigt. Es ist kontingent – und doch in seiner Bedeutsamkeit alles andere als nur willkürlich und arbiträr. Darum wird es mit einer höheren Macht in Verbindung gebracht, seien es die Vorsehung und ihre Derivate wie bei Kant und Hegel, seien es das Unbedingte oder Gottes heiliger Wille wie bei Tillich und Hirsch. Mit diesen divinen Größen verbindet sich die Hoffnung auf etwas Besseres, Richtigeres oder Sinnhafteres. Erweise von höherer Macht

im Negativ sind die Kehrseite, die als Gericht oder Dämonisches beschrieben werden können. Dass der Krieg mit seinen Gewalt- und Todesschrecken als eine unentrinnbare, darum quasi divine Machtmanifestation erlebt werden kann, liegt auf dieser Linie und steigert sie. Diese Zuspitzung vollzieht explizit allerdings nur Hirsch.⁷⁴

Deutungen geschichtlicher Ereignisse von außerordentlichem Charakter als Manifestation Gottes haben ein ambivalentes Gepräge. Das zeigt der Kontrast von Tillich und Hirsch untereinander, aber auch deren Differenz zu Kant und Hegel. Daher bedarf es eines normativen Gehalts mit eigener Überzeugungskraft, wenn die Metaphern von Geschichtszeichen, Kairos und Saum der Geschichte nicht in außerordentlichen Machterweisen aufgehen sollen. Wenn geschichtliche Ereignisse unmittelbar, also ohne normative Beurteilung nach einsehbaren Kriterien als Manifestationen Gottes gedeutet werden, rutschen mit solcher Gleichsetzung von Gott und Geschichte die Mittel zur Kritik von Ambivalenz weg. Der Sakralisierung von Willkür und von Partikularem wird Tür und Tor geöffnet. Das ändert sich übrigens nicht, wenn Gott ganz im unerkennbaren Jenseits verortet wird. Dann wird die pure Kontingenz der Ereignisse im Diesseits zur Letztgestalt. Es ist nicht zufällig, dass Kants Metapher vom Geschichtszeichen auf Freiheit *sub specie Dei* abstellt. Es geht beim Geschichtszeichen eben um die Freiheit und nicht deren Gegenteil. Das will festgehalten werden, gegen Tillich und insbesondere Hirsch, aber auch mit Blick auf 1989.

Vom Prinzip der Freiheit lassen sich Linien zum Gottesgedanken ziehen. Er kann nicht etwas ganz anderes als

⁷⁴ HIRSCH, a. a. O., 44.

die Freiheit beinhalten. Das liegt grundsätzlich in den Fluchtlinien von Kants moralischem Konzept der Autonomie, mehr noch gilt dies für Hegels Konzept von Gott als Geist, dessen Wesen die Freiheit ist. Hiervon gehen Tillich und Hirsch ab: Tillich verhaltener, insofern Theonomie über Autonomie steht, wenn auch nicht gegen sie; Hirsch massiv, insofern Fremdbindung letztlich alle Selbstbindung dominiert. Bei Hegel wird das normative Konzept der mit Subjektivität gesetzten Freiheit entdeckungsgeschichtlich dynamisiert und mit einer sittlichen Sozialphilosophie von Anerkennungsverhältnissen verbunden. Die hiermit verbundenen Differenzierungen von Individuum und Gemeinschaft, von Gesellschaft und Staat, von Religion und Recht mit ihren Kommunikationsinstitutionen und Verfahrensprozeduren lassen sich aufnehmen. Gott im Zeichen des Geistes zu denken, dessen Wesen nach Hegel die Freiheit ist, ist kein obsoleter Essentialismus, wenn es um Freiheit im Heute geht. Dazu bedarf es einer Verbindung von Freiheit und Ordnung. Die Ordnung ist dabei kein bloß Gegebenes, vielleicht gar Vorgegebenes. Sie kann sich vielmehr nur dynamisch aufbauen und stabilisieren. Das Prinzip der Koordination von Freiheit und Gleichheit mit einer Limitation von übergriffiger Willkür muss und kann sich nur performativ plausibilisieren. Es stellt auf Partizipation als Element der Politik ab. Deren Ort sind geschichtliche Verhältnisse im Diesseits, die kraft des göttlichen Jenseits ihrer Endlichkeit, d.h. immer auch Fehlbarkeit und Verbesserungsbedürftigkeit gewahr bleiben sollten. Interne Differenzen in der Sphäre des Sozialen, die verstanden und sinnhaft besetzt werden wollen, markieren deren Vollzugszusammenhang.

Die Friedliche Revolution von 1989/90 war gewiss ein unerwartetes außerordentliches Ereignis, dessen mit tätiger Dankbarkeit gedacht werden kann. In diesem Sinn kann sie durchaus religiös oder religionsähnlich gedeutet werden. Freilich bedarf es auch dabei eines Identifizierungsvorbehalts von Handeln Gottes und Geschichtsergebnis. Anderenfalls ließen sich die unterschiedlichen, vielleicht auch gegenläufigen Wahrnehmungsperspektiven nicht aufnehmen. Das betrifft auch die Vorbehalte gegenüber einer Ordnung, die sich als Freiheitsordnung versteht und von vielen auch so verstanden wurde und wird, aber von manchen hingegen als Oktroi empfunden wurde. Das meint nicht nur die Wertung oder Abwertung von Lebensgeschichten und -leistungen, sondern auch das Verständnis von Freiheitsrevolution und Ordnung. Von Bärbel Bohley ist das Diktum überliefert „Wir wollten Gerechtigkeit und bekamen den Rechtsstaat“.⁷⁵ Joachim Gauck, der den Satz kritisiert hat, sprach ironisch davon, dass „wir das Paradies [erwarteten] und [...] in Nordrhein-Westfalen [landeten]“.⁷⁶ Die Ordnung der Freiheit ist nicht nur stets verbesserungsbedürftig, weil immer auch Ungerechtigkeit und Unbilligkeit produzierend, sondern sie ist in ihrer selbstregulativen Komplexität auch tendenziell mausgrau. Man kann sie achten und respektie-

⁷⁵ <https://baerbelbohley.de/zitate.php> (17.6.2024).

⁷⁶ GAUCK, JOACHIM, Rede zur Einführung in die Podiumsdiskussion „Recht und Gerechtigkeit – Der Umgang mit dem SED-Unrecht im vereinten Deutschland“ am 10.12.2014, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/newsletter-und-abos/bulletin/rede-von-bundespraesident-dr-h-c-joachim-gauck-798122>. (3.6.2024); ders., ZDF-Sommerinterview am 30.6.2013, <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Interviews/2013/130630-ZDF.html> (3.6.2024).

ren, indem man in ihr und mit ihr lebt, aber man kann sie schwerlich unmittelbar affektiv besetzen oder gar lieben. Das ist die offene Flanke, die leicht von romantisch-konservativer Emotionalisierung besetzt werden kann – welche aber mit einem simplen ‚Deutschland *first*‘ die Ordnung der Freiheit untergräbt. Demgegenüber bleibt ein hehrer Verfassungspatriotismus blass. Das Paradox der affektiven Besetzung der für alle gültigen Freiheitsordnung zeigt auch manche Versuchung, die Demonstrationen für die gefährdete Ordnung der Freiheit emotional dadurch aufzuladen, dass es eben zeichenhafte Einigkeit ‚gegen rechts‘ zu zeigen gelte – bei untergründig gärendem Streit darum, was dazu gehöre und was nicht.

Armin Nassehi hat jüngst die derzeit massiv aufkommenden Protestbewegungen analysiert.⁷⁷ Die mit aller Kommunikation verbundene Möglichkeit des Nein werde strukturell zur großen Nein-Stellungnahme gegen die institutionelle Ordnung der Demokratie, deren Pointe gerade die institutionalisierte Konfliktregulierung ist. Das betrifft sowohl diejenigen, die ein hartes Klimaregime fordern und tendenziell eher links orientiert sind und revolutionär denken, als auch die Kräfte, deren Positionen nach Tillich der politischen Romantik zuzuordnen sind. Deren Protagonisten bezeichnen sich als ‚das Volk‘ und verlangen dessen ethnische und kulturelle Reinhaltung angesichts einer elitengesteuerten ‚Umvolkung‘, ‚Enteignung‘ und ‚Freiheitsberaubung‘. Sie rufen gern zur Vollendung der Revolution von 1989 zu einem Bruch mit der vorgeblich vom ‚System‘ oder seinen ‚Eliten‘ korrumpierten Ordnung auf. Strukturell gibt es vielfältige Parallelen

⁷⁷ Vgl. NASSEHI, ARMIN, Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests, Hamburg 2020.

von deren ‚großem Nein‘ zu dem anderen, politisch oppositioneller Protestbewegungen. Es gehe beim Protest tendenziell um einen Gegenspieler der Ordnung. Das ‚große Nein‘ zeigt das Paradox, dass es einerseits von Problemen und Missständen der Ordnung lebt, aber andererseits deren – stetes optimierbare – Bearbeitung durch die Ordnung nicht wahrhaben will. Solcher Protest hat in seiner Außeralltäglichkeit eine gewisse Nähe zum Religiösen – ohne doch wie dieses in Kirchenbildung zu regulieren, etwa durch neue gesellschaftliche Differenzierungen und soziale Systeme.⁷⁸ Man kann Nassehis Befund auch umdrehen und ihn als Paradox der Systemtheorie beschreiben – unbeschadet der Frage, ob und wie diese auf Freiheit abstellt. So ist es eine Grundüberzeugung der Theorie sozialer Differenzierung, dass alle Impulse durch Subsysteme aufgenommen und in deren Prozedieren absorbiert werden. Die „Gesellschaft der Gesellschaft“⁷⁹ funktioniert immer, und sei es eben durch weitere soziale Differenzierung. Danach kann es eigentlich das nicht geben, was das ‚große Nein‘ des Protests auszeichnet: das Außeralltägliche, Nichtintegrierbare. Es ist darum religionsähnlich und steht für das, was eigentlich nicht sein kann: das Andere der Gesellschaft.

Im Blick auf die geschichtspolitische Erinnerungskultur der Friedlichen Revolution bedeutet dies, sie nicht der Logik solchen Protests zu überlassen. Gegen die Erinnerung des Außeralltäglichen im Zeichen einer religionsähnlichen Außeralltäglichkeit von Protest gilt es, gleichsam religionskritisch und religionsproduktiv zugleich, die

⁷⁸ Vgl. a. a. O. 100ff..

⁷⁹ So der Titel des Hauptwerks von Niklas Luhmann (Frankfurt a. M. 1997).

Verbindung von Freiheit und Ordnung zu kultivieren. Die religionskritische Pointe steht dabei für die Zurückweisung des ‚großen Nein‘ von selbsternannten Volkstribunen, die ihr konservativ-romantisches Programm dem Volk überstülpen wollen. Und religionsproduktiv ist ein solcher Umgang mit dem Außerordentlichen der Friedlichen Revolution, wenn er durch die Erinnerung der Symbolik des Geschichtszeichens der Freiheit zu reflektiert-diätetischem Umgang mit der affektiven Aufladung ihrer Ordnung bei tätiger Beteiligung befähigt – und dadurch imstande ist, politische Sachprobleme zu benennen und anzugehen. Dafür müssen Geschichte und Gott auseinandergehalten werden, gerade angesichts ihrer Verbindung. Im Optimalfall gilt es Gott um der Freiheit willen zu lieben und zu ehren – und die Ordnung der Freiheit mit Tat- und Urteilskraft zu gestalten. Das geht natürlich nicht ohne emotionale Bejahung der Ordnung, deren Gestaltungsfähigkeit Fortschritte ermöglicht. Dass es um die Freiheit geht, verbindet die Ordnung mit Gott. Dass sie stets verbesserungsbedürftig ist, zeigt ihre immanente Transzendenz. Dass um sie gerungen, mitunter auch gekämpft werden muss, lässt die mit ihr verbundene Dimension von Macht erkennen, die auf letzte Kippunkte getrieben werden kann. In alldem zeigen sich Fluchtlinien auf Gott hin, oder umgekehrt: in alldem wird Göttliches, Unendliches, Unbedingtes präsent – aber eben in der Differenz des Endlichen. Das ist die Pointe einer religiösen Deutung des Geschichtszeichens der Freiheit. Wenn die damit verbundene Dialektik verdrängt oder vergessen wird, ist es besser, sich ohne solche Deutung auf nüchterne historische Beschreibung der Ereignisse in ihrer Kontingenz zu konzentrieren und deren Gegenwartsfolgen praktisch anzugehen. In diesem säkularen Muster findet

die religiöse Deutung einen Bündnispartner. Wenn dieses Muster sich aber selbst durch kurzschlüssige Emotionalisierung sakralisiert, gilt es, jene religionskritischen Potentiale des Gottesglaubens im Freiheitsleben hochzuhalten.