

Der Geist und die Zeit der Kirche. Aus systematisch-theologischer Sicht über Geschichtlichkeit nachdenken

Gregor Taxacher

Nach der Lektüre dieses Beitrags ...

... können Sie benennen, wie die systematische Theologie selbst geschichtlich geprägt ist und wie sie mit ihrer eigenen Geschichtlichkeit umgeht

... können Sie erklären, wie systematische Theologie über Geschichte nachdenkt

... können Sie benennen, was eine philosophische von einer theologischen Gotteslehre unterscheidet

Im letzten Teil fällt das Apostolikum sozusagen ins Staccato: Hatte der erste Artikel – Gott Vater – immerhin noch zwei Sätze, widmete sich der lange Mittelteil ganz dem Sohn, so wird nun der Heilige Geist im Grunde nur genannt – und dann folgt eine geradezu atemlose Aufzählung von weiteren Glaubensinhalten (Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung), fast nach dem Motto: „Was sonst noch zu sagen ist“. Wie hängen diese „Dinge“ eigentlich zusammen?

Systematisch gibt es wohl zwei Möglichkeiten, sich darauf einen Reim zu machen:

Die erste geht davon aus, dass unser Glaubensbekenntnis trinitarisch gegliedert ist (obwohl es die Dreieinigkeit Gottes als solche gar nicht nennt), in drei Artikeln zu Gott Vater, Sohn und Geist. Dann gehören die Aussagen zur Kirche, zur Vergebung, zu Auferstehung und ewigem Leben zur Auslegung, was Heiliger Geist ist und bewirkt: Er erfüllt die Kirche, macht sie zur Gemeinschaft der Heiligen, in ihm erfahren wir die Vergebung der Sünden und in der Kraft des Heiligen Geistes werden wir auch auferstehen. In diesem Sinne hat der evangelische Theologe Karl Barth den Heiligen Geist als die „subjektive Seite“ der Offenbarung bezeichnet: Er „ist Gottes Wirklichkeit, indem Gott selbst den Menschen nicht nur von außen, nicht nur von oben,

sondern auch von innen, von unten her, subjektiv gegenwärtig wird.“ (Barth 1932, 473). Er sorgt dafür, dass die Offenbarung auch bei, ja in uns ankommt.

Die zweite Möglichkeit hebt darauf ab, dass unser Glaubensbekenntnis ja auch als eine Art Erzählung gelesen werden kann. Der Vater steht mit der Schöpfung am Anfang, dann wird das Christusereignis als Mitte und Wende der Zeit geschildert. In dieser Logik behandelt der Dritte Artikel dann sozusagen die Zeit „nach Christus“ und unsere Zukunft: Die Epoche der Kirche mit all dem, was in unseren eigenen Leben an uns – etwa in den Sakramenten – geschieht, und schließlich unsere Zukunftshoffnung.

Beide Lesarten schließen einander nicht aus. Ich will mich hier auf die zweite konzentrieren. Sie macht nämlich deutlich, dass der christliche Glaube enorm geschichtsbezogen ist. Man kann ihn sozusagen erzählen. Man gewinnt in ihm eine neue, eine ganz eigene Perspektive auf die Geschichte. Und man begreift, dass diese Perspektive wiederum zentral mit dem Glauben an den Heiligen Geist zu tun hat.

1. Tradition: Theologie gibt es nur geschichtlich

Im Theologiestudium bekommt man es zu spüren: Dieses Fach hat ständig mit Geschichte zu tun. Man studiert Kirchengeschichte, tummelt sich in der Biblischen Theologie ständig in der Geschichte des Nahen Ostens, eben der Geschichte Israels und der des römischen Reiches zu Zeit Jesu, und dabei in der Geschichte der jahrhundertelangen Entstehung der biblischen Schriften selbst. Auch die systematische Theologie konfrontiert mit Geschichte: mit der Geschichte der Konzilien, der Dogmen und der Theologie selbst.

Ein gängiges Vorurteil gegenüber Kirche und Theologie lässt sich also kaum entkräften: Sie sind ganz schön vergangenheitslastig! Als Kölner kenne ich den Spruch: „Was wir zweimal machen ist Tradition, ab dreimal Brauchtum!“ Tatsächlich wird Tradition ja in der Kirche – wie wohl stets im Raum von Religion – ganz groß geschrieben, oft zu Lasten von Innovation, von Bewegung und Veränderung. Das kann man zu Recht kritisieren. Aber ganz weg bekommt man es nicht. Zur Begründung, warum das so ist, beschränke ich mich hier auf das eigene Fach, die systematische Theologie: Sie soll systematisch, also interpretierend, für uns heute verstehbar den Glauben reflektieren. Aber diesen Glauben und seine Inhalte erfindet sie nicht, sondern sie findet ihn vor. Seine kanonischen, maßgeblichen Dokumente sind

über 2000 Jahre alt. Das Apostolikum, dem sich diese Einführung widmet, ist zwischen dem zweiten und neunten christlichen Jahrhundert allmählich zur heutigen Formulierung gewachsen (vgl. LThK 1993, 878 f., Dorothea Sattler). Die theologischen Entwürfe, mit denen wir uns beschäftigen, verteilen sich über die ganze Glaubensgeschichte, von den Kirchenvätern über die mittelalterliche Scholastik bis in die Neuzeit und Gegenwart.

Dadurch erhält die Theologie im Umgang mit ihrer Vergangenheit einen Charakter, den Studierende in den meisten anderen Fächern kaum kennen lernen: Wir führen ständig ein Gespräch über die Zeiten hinweg. Die meisten Wissenschaften, insbesondere die exakten, die Naturwissenschaften, befassen sich mit ihrer eigenen Vergangenheit nur sehr nebenbei, in der Wissenschaftsgeschichte. Denn ihr Modell von Wissenschaft ist eines des Fortschritts: Eine neue Erkenntnis überholt die alte, ersetzt sie also. Warum sollte ein Chemiker, eine Biologin oder eine Ingenieurin den Kenntnisstand ihres Gebiets in der Vergangenheit präsent haben? In der Theologie ist das – wie sonst in gewissem Maß wohl nur noch in der Philosophie – ganz anders: Das Neue hat hier gegenüber dem Alten nicht automatisch Recht.

Damit ist nicht gesagt, dass es nicht auch in der Theologie überholte Positionen und Erkenntniszuwachs gibt. Auch Theologen müssen auf dem neuesten Stand der Diskussion sein und wollen diese vorantreiben. Kein systematischer Theologe könnte heute einfach die Theologie etwa des 13. Jahrhunderts weiter pflegen (obwohl man das in der katholischen Theologie bis vor einem halben Jahrhundert mit viel Energie versucht hat). Aber dennoch diskutieren wir immer wieder neu mit den alten Positionen. Wir haben einen anderen Kenntnisstand, andere Kontexte als Aurelius Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther oder Matthias Joseph Scheeben. Aber wissen wir über unseren „Gegenstand“ – über Gott! – deshalb mehr, durchdringen wir unseren Glauben besser als sie?

Theologie ist also strukturell fortschrittskritisch! Das lässt diese Wissenschaft im modernen Kontext eher komisch wirken. Walter Benjamin sagte nicht umsonst von der Theologie, dass sie „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“ (Benjamin 1977, 251) Aber wir sollten aus dieser Not eine Tugend machen: Solch eine Haltung des Gesprächs über Jahrtausende hinweg schafft auch eine gesunde Distanz zum Zeitgeist. Solche Distanz macht keineswegs automatisch unmodern; sie hilft aber beim Nachdenken; sie nimmt die Plausibilitäten der Gegenwart nicht einfach hin.

Damit kommt eine wissenschaftliche Kompetenz in den Blick, die für Theolog*innen existenziell ist: hermeneutische Sensibilität im Umgang mit Texten. Hermeneutik ist die Lehre, besser: die Praxis des Verstehens, des Nach-Denkens und Interpretierens der Gedanken anderer. Theologisch zu denken lernt nur, wer sich darin einübt, Gedanken – also meist Texte, aber auch Bilder oder Musik – anderer Zeiten und Räume aus ihrem Kontext heraus zu verstehen und in den eigenen Horizont zu übersetzen. Das ist anstrengend, aber auch ungeheuer bereichernd. Es ist ein wenig so wie beim Reisen, bei der Begegnung mit fremden Kulturen: Wir stellen unsere Selbstverständlichkeiten in Frage, wir eignen uns Perspektivwechsel an. Das macht Theologie zu einem regelrechten Abenteuer, einer Zeit-Weltreise durch den biblischen und christlichen Glauben. Glaubende sollten keine Eintagsfliegen sein, denn die im Apostolikum genannte Gemeinschaft der Heiligen hat geschichtliche Tiefe.

Die Praxis des Verstehens

Theolog*innen lernen das Argumentieren über Zeitgeistschwellen hinweg. Keine Angst vor alten Texten: An ihnen lernen wir Perspektivwechsel. Das Glaubens-Denken gewinnt Tiefenschärfe.

2. Offenbarung: Gott in Geschichte

Theologie spricht von Gott; Gott ist der ewige, transzendente, unwandelbare. So sollte man meinen, dass es insbesondere die systematische Theologie mit der Sphäre zeitenthobener, ewiger Wahrheiten zu tun hat. Das versucht sie sicher auch; und Dogmen wirken ja auch als Versuche der Glaubensgemeinschaft, solche Wahrheiten für immer festzuhalten. Doch die christliche Theologie hat ein Problem mit dem „Material“, auf dem sie ihre Lehre aufbaut: Es ist selbst überhaupt nicht systematisch, überhaupt nicht zeitlos formuliert.

Die Bibel spricht von Gott in erster Linie geschichtsbezogen. Sie enthält ganze Geschichtsbücher. Auch die langen Strecken der Gebote und Gesetze, der Thora im Alten Testament, sind in einen Erzählzusammenhang eingebettet – Israels Befreiung aus Ägypten, sein Zug durch die Wüste zum gelobten Land. Und den Kernbestand des Neuen Testaments bilden die vier Evangelien, die Jesus-Geschichte. Der Gott unseres Glaubens offenbart sich also nicht in einer Lehre, nicht

in Dogmen, in zeitenthobenen Sätzen. Immer wenn wir dogmatisch und systematisch solche Sätze bilden, ist das schon Auslegung, entstanden aus dem Versuch (und meist dem Streit darum), die so unsystematisch bezeugte Offenbarung zu verstehen. Offenbar ist Offenbarung gar keine theoretische Information, keine göttliche Wissensvermittlung, sondern ein Geschehen, eine Geschichte.

Es dürfte das Alleinstellungsmerkmal der biblischen Religion(en) – Judentum, Christentum (und an deren Geschichte ja anknüpfend in gewissem Maße auch des Islam) – sein, dass Gott hier zutiefst mit menschlicher (sozialer, politischer, kultureller, ja individueller) Geschichte verbunden wird. Meist – etwa in den fernöstlichen Religionen – findet man das Göttliche tatsächlich eher, indem man sich vom weltlichen Getriebe abwendet, dem Ewigen, bleibend Gültigen zu. Meditation und Mystik, Innerlichkeit gelten dann als typisch religiös. Das leuchtet auch hier im Westen heute den Menschen eher ein. Und natürlich gibt es auch Christentum nicht ohne Meditation, Mystik, Innerlichkeit. Aber das Besondere, das Irritierende bleibt, dass der Gott unseres Glaubens, der Gott Israels so anstößig kontingent wirkt: Er erwählt sich ein kleines Völkchen im vorderen Orient, er lässt sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennen, der Gott irgendwelcher unbekannter Halbwüsten-Patriarchen. Und in dem jüdischen Zimmermannssohn und Rabbi Jesus von Nazareth soll er sich christlichem Glauben nach inkarniert, „eingefleischt“ haben. Für uns systematische Theologen, die wir gern philosophieren, ins Grundsätzliche gehen, ist dieser Gott eine echte Herausforderung.

Der Gott Israels und Jesu macht selbst Geschichte. Wir müssen als Theologen also zu verstehen versuchen, wie das überhaupt geht; Wie Gott in der Welt handeln kann, ohne ein Stück Welt zu werden, ohne mit den Handlungen von Menschen einfach identisch zu werden, verwechselbar. Wir müssen darüber nachdenken, wie dieser Gott sozusagen immer „indirekt“ handelt und gegenwärtig ist. Schließlich macht dieser Gott nicht nur Geschichte, er wird in Christus selbst Geschichte: Gott so konkret wie ein Mensch, als ein Mensch – um dieses Paradox kreist im Grunde die gesamte christliche Theologie. Unser Gott hindert seine Theologen daran, gedanklich ins Wolkenkuckucksheim abzudriften, es sich in lauter religiöser Spekulation bequem zu machen. Er zwingt auch die systematische Theologie dazu, stets danach zu fragen, was das Bekenntnis zu Gott gerade jetzt, gerade für unsere gegenwärtige Geschichte bedeutet. Und die Fähigkeit, das herauszufinden – die „Zeichen der Zeit“ zu deuten im Licht des Evangeliums – hat etwas zu tun mit der Gegenwart des Heiligen Geistes.

Gott und Geschichte

Theolog*innen sollten den Satz von Dietrich Bonhoeffer verstehen:
„Gott ist ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott.“ (Bonhoeffer 1994, 332)

3. Verheißung: Heilsgeschichte in Weltgeschichte

Die angedeutete Geschichte Gottes in und mit der Welt – von Abraham zu Israel, zu Jesus, zur Kirche – nennt man in der Theologie gern „Heilsgeschichte“. Gott wirkt das Heil der Welt – die Versöhnung und Erlösung – also auf einem geschichtlichen Weg. Philosophen und Geistesgeschichtler haben untersucht, wie diese Vorstellung vom Geschichtsbezug Gottes sogar den modernen Begriff der Geschichte im Abendland erst hervorgebracht hat: nämlich den Begriff einer linearen Weltgeschichte, die einen Anfang hat (in der Schöpfung), die in bestimmten Perioden abläuft (vor Christus, nach Christus, unsere Zeitrechnung!), und die auch ein Ziel hat, auf ein Ende zuläuft: die Wiederkunft Christi, den Jüngsten Tag.

Spätestens an dieser Stelle müssen wir also auch die These von der Vergangenheits-Lastigkeit der Theologie relativieren. Ja, wir befassen uns ständig mit Texten der Vergangenheit, und in diesen wird ständig Geschichte erzählt – aber inhaltlich geht es entscheidend dann doch nicht um Vergangenheit, sondern um Zukunft. Die Berufung Abrahams geschieht um einer ihm noch unausdenkbaren Zukunft willen; er muss sozusagen ins Blaue hinein aufbrechen. Von da ab ist die Geschichte Israels eine Geschichte immer neuer oder doch erneuerter Verheißungen Gottes. Und auch das Neue Testament präsentiert in Christus nicht einfach die Erfüllung all dieser Verheißungen. Denn das Jesus der Retter, der Messias ist, das hat sich für die Zeugen in der Auferstehung, aber doch noch nicht für alle Welt erwiesen. Die Vollendung steht noch aus. Christen erwarten sie als Wiederkunft Christi; so endet die Bibel mit dem Bitruf: „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20)

Die antike Welt dachte Geschichte eher in Zyklen: Alles wird und vergeht, alles kommt wieder ähnlich wie die Jahreszeiten. „Der unüberbrückbare Unterschied zwischen der christlichen und der heidnischen Kosmologie ist deren Lehre von der kosmischen Periodizität, der unendlichen Wiederholung des jetzigen Weltlaufs. Diese Form des Kreislaufdenkens [...] lässt sich bei den Griechen bis zu Anaxi-

mandros von Milet in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zurückverfolgen.“ (Demandt 2011, 86) Deshalb wurde Geschichte stets in Geschichten gedacht und erzählt. Dass alle Geschichten zusammen eine Geschichte bilden, die Weltgeschichte, ist ein noch junger Gedanke. „Die ‚Geschichte selbst‘ ist ein moderner Ausdruck, den es vor etwa 1780 noch gar nicht gab.“ (Koselleck 2010, 21)

Geschichte in diesem Sinn linear und singularisch zu denken, ist ein Erbe des Christentums an die Moderne. Auch der moderne Begriff des Fortschritts hat hier zumindest eine Wurzel: Der Plan Gottes, seine Vorsehung führt einmal alles zu einem guten Ende, zur Vollendung. Daraus konnte modern, in der Ablösung von religiösen Kategorien, der Fortschritt als menschliches Projekt werden, und das Ziel ist dann vielleicht eine Utopie, ein vollkommener Endzustand. Und auch ein recht unideologischer Geschichtsphilosoph wie Karl Jaspers gab seiner Geschichtsphilosophie den sprechenden Titel: „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (Jaspers 1955).

Dieser Zusammenhang zwischen christlichem und modernem Geschichtsdenken ist durchaus komplex und problematisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat dies der Philosoph Karl Löwith intensiv untersucht. Seine These: Das Christentum hat immer ein über-weltliches Ziel der Geschichte verkündet, das nur Gott herbeiführen kann. Aber sein Bild einer linearen Heilsgeschichte hat in säkularisierter Form die modernen, oft gewalttätigen, oft totalitären Ideologien der Geschichtsvollendung hervorgebracht. „Wenn wir also behaupten, unser modernes Geschichtsbewusstsein stamme aus dem Christentum, so kann dies nur bedeuten, dass die eschatologische Sicht des Neuen Testaments den Blick auf die künftige Erfüllung freigemacht hat – ursprünglich jenseits, und späterhin innerhalb des geschichtlichen Lebens. Infolge des frühen christlichen Bewusstseins haben wir ein spätes Geschichtsbewusstsein, das seiner Herkunft nach so christlich ist wie es in seinen Konsequenzen unchristlich ist“ (Löwith 1953, 180).

Wir müssen in der systematischen Theologie also über den Zusammenhang von Heilsgeschichte und Weltgeschichte nachdenken. Die Heilsgeschichte ist ja kein abgestecktes Reservat innerhalb der Weltgeschichte, wo man an der Grenze gleich durch Schilder darauf aufmerksam gemacht wird: „Achtung, sie verlassen den Sektor der normalen Geschichte.“ Die Heilsgeschichte verläuft zum Verwechseln ähnlich mitten in der Weltgeschichte. Die biblischen Theologen und die Kirchengeschichtler wissen davon ein Lied zu singen: Sie haben es ständig mit ganz normaler, profaner Geschichte zu tun. Wie sollten

wir, wo wir historisch forschen wie andere Historiker auch, methodisch auch etwas anderes finden? Aber als Theologen müssen sie darüber reflektieren, inwiefern dies Gottes Geschichte mit uns ist, sein will, sein kann.

Es ist wie im Gleichnis vom Weizen und dem Unkraut (Mt 13,24-30): Wo Gott sich in die Geschichte einmischt, da ist sein Wille, sein Evangelium unentwirrbar in die Geschichte eingemischt – „Gottes Werk und Teufels Beitrag“, um es mit dem Romantitel von John Irving zu sagen. In der Geschichte der Theologie wurden immer wieder Modelle entwickelt, mit dieser Verwicklung umzugehen, von Augustinus großem Buch „De civitate Dei“ (dem „Gottesstaat“, wie man es missverständlich übersetzt) angefangen, in dem die biblische Heilsgeschichte in ihrem Verhältnis zur Geschichte des römischen Imperiums reflektiert wird. Weil er mit den heidnischen Intellektuellen darüber diskutiert, „dass unsere Gegner die mächtige Ausdehnung und Dauer der römischen Herrschaft den Göttern zuschreiben möchten“ (Augustinus 1979, 221), muss Augustinus grundsätzlich die Frage stellen, wie sich das Handeln Gottes zur Weltgeschichte verhält.

Aus solcher Reflexion sind in der Theologiegeschichte immer wieder Modelle der Zuordnung von Heils- und Weltgeschichte entstanden. Man kann diese Modelle grob in drei Typen einteilen, denen sie sich tendenziell zuordnen lassen:

- dem dualistischen Typ: Da lässt sich Weizen und Unkraut irgendwie doch ganz gut unterscheiden. Man weiß, wo die Guten und wo die Bösen der Weltgeschichte stehen: hier die Gläubigen, die Kirche, dort die böse Welt;
- dem identifizierenden Typ: Da fallen Heils- und Weltgeschichte im Grunde zusammen. Alles unterliegt der Vorsehung Gottes, der auch aus dem Bösen noch das Gute wirkt; so lässt sich am Gang der Welt letztlich die Handschrift Gottes ablesen;
- dem dialektischen Typ: Da ringen Evangelium und Welt immer und überall miteinander und der Gegensatz steckt in allem mitten drin, so dass sich eine Menge Heilsgeschichte auch außerhalb der Kirche findet, wo man es gar nicht vermutet – und umgekehrt.

Es lohnt sich, im Theologiestudium unterschiedliche Theologien und ihren Umgang mit der Geschichte und der Welt nach ihren Neigungen zwischen diesen Grundtypen zu untersuchen. Schließlich geht es aber natürlich in diesen großen weltgeschichtlichen Perspektiven immer auch um uns Einzelne, um uns Christen und unsere Orientierung.

Damit sind wir wieder beim Glaubensbekenntnis und dessen eher „individuellen“ Inhalten, die sich an das Bekenntnis zum Heiligen Geist und der Kirche anschließen: Vergebung der Sünden, Auferstehung und ewiges Leben sind ganz individuelle Hoffnungen, auf mein konkretes Schicksal bezogen. Wo kommt das überhaupt in der großen Geschichte, in diesem Sturm der Zeiten vor, in dem die Einzelnen geradezu unsichtbar wirken und unterzugehen drohen?

Hier ist es wichtig, dass Theologie letztlich doch ganz anders mit Geschichte umgeht als Historiker. Für Historiker ist Geschichte notwendigerweise nur das, was sich historisch erkennen und verifizieren lässt, anhand von archäologischen Spuren, von schriftlichen, bildlichen Zeugnissen. Natürlich weiß auch jeder Historiker, dass dies nur einen Bruchteil der wirklichen Geschichte ausmacht. Und noch mehr: Auch von der uns überlieferten, der bekannten Geschichte wissen wir nur das Historische, also das, was sich an ihr verifizieren lässt. Geschichte ist in Wirklichkeit unendlich individuell, unendlich konkret. Ich habe mir dafür den von Karl Barth für die Offenbarungsgeschichte geprägten Begriff „Concretissimum“ ausgeliehen (Taxacher 2015, 433): Wirkliche Geschichte ist nicht das Historische, sondern das Aller-Konkreteste in ihr, das wir nie zu fassen vermögen.

Um sich das klar zu machen, mag man einmal an seine eigene Lebensgeschichte, die eigene Erinnerung denken: Selbst diese – sozusagen meine individuelle Geschichtsschreibung, meine ungeschriebene Biografie – enthält nur einen Bruchteil dessen, was wirklich geschah. Und weiß ich überhaupt, was wirklich geschah, überschaue, begreife ich es?

Warum ist das nun ein theologischer Gedanke? Weil Geschichte in der Perspektive Gottes eben nicht das Historische ist, sondern dieses Concretissimum. Gottes Heilsgeschichte ist nicht ein abgezirkelter Teil der Weltgeschichte, sondern sie ist concretissime in der Weltgeschichte anwesend, konkreter, individueller, als dass dies je historisch „festgestellt“ werden könnte. Und das glauben wir eben auch von unserer individuellen Geschichte. Biblisch wird das ausgedrückt in der Vorstellung, dass Gott uns bei unserem Namen ruft (Jes 43,1) oder dass selbst die Haare auf unserem Kopf gezählt sind, wie Jesus sagt (Mt 10,30). Könnte man so vielleicht auch dem Gedanken näher kommen, mit dem das Glaubensbekenntnis schließt, dem des „ewigen Lebens“? Das wäre dann unser eingesammeltes Leben, nicht wie wir es wahrnehmen, nicht historisch – denn das bedeutet immer: vergangen –, sondern so wie Gott es wahrnimmt, „von innen“, concretissime. Diese unsere Geschichte, die uns selbst noch nicht einmal offen-

bar geworden ist (1 Joh 3,2), wäre bei Gott präsent, eingesammelt, nicht verloren.

Die Beschäftigung mit Welt- und Heilsgeschichte

Theolog*innen haben es mit der ganzen großen Weltgeschichte zu tun! Beschäftigen Sie sich nicht nur mit dem Reservat der religiösen und kirchlichen Themen! Theologische Reflexionskompetenz besteht darin, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums (Gaudium et Spes 4) zu deuten. Bibel und Zeitung gehören nebeneinander gelesen.

Literatur

- BENJAMIN, WALTER: Über den Begriff der Geschichte (These I), in: Ders.: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp 1977
- LÖWITH, KARL: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 1953
- TAXACHER, GREGOR: *Bruchlinien. Wie wir wurden, was wir sind: Eine theologische Dialektik der Geschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015