Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 86 (1992)

Heft: 7-8

Artikel: Gottes Reich und seine Gerechtigkeit für die Erde : zur Geschichtstheologie von Leonhard Ragaz

Autor: Stegemann, Ekkehard W.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-143703

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ekkehard W. Stegemann

Gottes Reich und seine Gerechtigkeit für die Erde

Zur Geschichtstheologie von Leonhard Ragaz

Claudia Nauerth in
freundschaftlicher Verbundenheit

«Ansätze zum christlich-jüdischen Gespräch bei Leonhard Ragaz» hiess eine Veranstaltung des Tagungszentrums Boldern und der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz vom 30. August bis 1. September 1991. Wir veröffentlichen die beiden schriftlich vorliegenden Tagungsreferate, hier zunächst dasjenige von Ekkehard W. Stegemann, Professor für Neues Testament an der Universität Basel. Es zeigt auf, wie Ragaz das Weltgeschehen von der einen grossen Verheissung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde her deutet. Ebendiese Verheissung verbindet Judentum und Christentum, während der Glaube an Christus sie trennt. Stegemann geht Ragaz' theologischer Entwicklung nach, die anfänglich den ethischen wie technologischen Fortschrittsoptimismus des letzten Jahrhunderts widerspiegelt, dann aber in der Geschichte immer mehr den Ort des Ringens zwischen Reich Gottes und Weltreich, also auch den Ort furchtbarer Katastrophen, erkennt, wenngleich der bergeversetzende Glaube an die biblischen Verheissungen die Kontinuität dieses Denkens kennzeichnet. Der Autor fragt sich am Schluss, ob eine solche Geschichtsauffassung «nach Auschwitz» noch wiederholbar sei. Mit Horkheimer möchte er sagen, «dass das Grauen nicht das letzte Wort haben darf», freilich ohne die Gewissheit, dass es das letzte Wort nicht doch haben wird. Damit ist die Frage gestellt, ob Reich Gottes auch scheitern kann.
Red.

Missbrauch der Bibel im Dienst der Herrschenden

Von Walter Benjamin stammt die nüchterne Einsicht, dass jedes Dokument der Kultur zugleich eines der Barbarei sei.[1] Der Sache nach ist diese Erkenntnis auch ein Bestandteil von Leonhard Ragaz' biblischer Hermeneutik. Denn wie kaum ein anderer in seiner Zeit hat er die breite Spur der Gewalt und des Bösen, die das Christentum in der Geschichte auch hinterlassen und nicht selten mit der Bibel gerechtfertigt hat, beim Namen genannt. Allerdings ist es für Ragaz die *Auslegungsgeschichte* und nicht die Bibel selbst, die für diese barbarische Unterseite des Christentums verantwortlich ist. Und umgekehrt sieht er den wahren, unverzerrten Inhalt des Buchs der Bücher überall dort am Werk, wo die Barbarei kritisiert wird und die Weltgeschichte einen Schritt zum Guten hin tut. So lesen wir in der programmatischen Schrift zur Bibelauslegung:

«Wo je in der Geschichte etwas Böses geschehen ist, da ist sicher auch die *missbrauchte* Bibel dabei gewesen; aber wo in der Geschichte Riesengewalten des Bösen angegriffen, entlarvt, gestürzt worden sind, da ist die Kraft dafür von der *recht* verstandenen Bibel ausgegangen, da war es von vornherein von ihr aus *gerichtet*. Und das ist das Entscheidende.»[2]

Ragaz hat bekanntlich den *Missbrauch der Bibel* im wesentlichen in der religiösen Zementierung und Sanktionierung der schlechten Wirklichkeit gesehen, darin also, dass sie – und zwar «im Riesenmass» – als «Opium für das Volk» von «Pfaffen»[3] aus-

genutzt wurde. Insbesondere war ihm dabei die Vertröstung auf ein Jenseits und die individualistische Privatisierung der biblischen Erlösungshoffnung bei gleichzeitiger Staatshörigkeit und Anpassung an das jeweils Herrschende vor Augen. Insofern hat er sich die marxistische Christentums- bzw. Religionskritik zu eigen gemacht. Doch zugleich und vor allem hat er die messianischen und prophetischen Linien der Bibel, in denen er deren «Grundsinn» sah, herausgestellt. Gerade darin meinte er übrigens auch dem Grundsinn des *Marxismus* zu entsprechen. Denn der ist für Ragaz «ein Aufschäumen aus dem Feuerstrom des *Messianismus,* der die Botschaft der Propheten und Jesu Christi von der Gerechtigkeit für alle, besonders aber die Entrechteten, bedeutet»[4]. Nur begreift der Marxismus das nach Ragaz selbst nicht, sondern hält sich im paradoxen bürgerlich-szientistischen Selbstmissverständnis für etwas ausschliesslich Wissenschaftliches.[5]

Bemerkenswert und ausserordentlich typisch für Ragaz ist, dass er den Marxismus von dem Ursinn der Bibel, der Reichgottes-Hoffnung, getragen sieht. Ja, der Marxismus nahm nach Ragaz dieses dynamisch-revolutionäre Element der biblischen Tradition wahr, als das Christentum ihn aufgegeben hatte. Nur ist er eben «ein Messianismus ohne Messias», während und «weil die Christenheit den Messias haben wollte ohne den Messianismus»[6]. Ganz ähnlich bestimmt Ragaz übrigens das «konfessionelle» Verhältnis von Judentum und Christentum, die für ihn zwei Zweige am Baume Israel sind.[7]

Durchbruch zum Reich Gottes in Christus

Die positive Formel für den *Hauptinhalt oder Grundsinn der Bibel* lautet bei Ragaz: *Gottes Reich und seine (d.h. Gottes) Gerechtigkeit für die Erde.*[8] Sie klingt deutlich an den bekannten Vers aus der Bergpredigt an: «Trachtet aber zuerst nach dem Reich und seiner (d.h. Gottes) Gerechtigkeit, und das alles wird euch hinzugegeben werden» (Mt 6,33). In der zum Bibelwerk, näherhin zum sogenannten Bibelkatechismus[9] gehörenden Auslegung der Bergpredigt heisst es, dass dieser Vers alle Worte Jesu überrage, ja, dass er «die über aller Wahrheit Gottes leuchtende, überall und in allem den Weg weisende Losung»[10] sei. Dabei liegt ihm nicht nur daran, dass das Gottesreich in Gerechtigkeit besteht, sondern vor allem auch daran, dass diese *auf der Erde* geschieht, also eine konkrete soziale und politische Realität werden will und wird.

Es fällt auf, dass Ragaz den Inhalt der ganzen Bibel zwar mit einem Hauptwort Jesu zusammenfassen kann, aber zugleich *nicht eng christologisch formuliert.* Das liegt nicht an einem Desinteresse an der Christologie. Für Ragaz ist Christus vielmehr ganz traditionell die entscheidende Offenbarung Gottes. Er ist nicht nur der exemplarische Mensch und Prediger des Evangeliums[11], sondern entsprechend dem altkirchlichen Dogma eben auch wahrer Gott. Übrigens kommt es Ragaz in seinem Jesus-Buch im Bibelwerk darauf an, dass Jesus ein Jude ist und der exemplarische Mensch also im Volk Israel zur Welt kommt.[12] Vor allem der späte Ragaz legt aber auch auf die Gottheit Christi wert, und zwar, wie ich meine, ganz ähnlich wie Barth und die Bekennende Kirche mit ihrer christozentrischen Barmer Erklärung in Abwehr der nationalsozialistischen Ideologie. So kann Ragaz gegen die Götzen «Mammon und Gewalt», aber auch und insbesondere gegen die nationalsozialistischen Götter «Führer, Volk, Blut und Boden» das Dogma von der Gottheit Christi ausdrücklich bejahen und einschärfen:

«Das Dogma ist als solches wahr. Die Gottheit Christi ist das Fundament und der Eckstein des christlichen Glaubens ... Sie bedeutet, dass Gott so ist, wie er uns in Jesus Christus entgegentritt, dass so sein Wesen ist, so sein Wille mit uns, so sein Herz gegen uns, so sein Plan, so der Sinn seiner Macht, so seine Herrlichkeit. In Christus tritt uns unser Gott entgegen. So ist Gott. Das wird behauptet gegen alles Heidentum, gegen alle Götzen, gegen die Vergottung von Natur und Kultur, gegen Baal, den Herrn von Blut und Boden, gegen Cäsar, den Herrn des absoluten Staates, gegen alle Absolutheiten, die nicht Er sind. Damit bekennen wir ihn als *Herrn* gegen alle andern, angemassten Herren.»[13]

Und Ragaz fügt in dieser Auslegung des Glaubensbekenntnisses ausdrücklich hinzu,

dass das Bekenntnis zur Gottheit Christi das Einzige sei, was Judentum und Christentum trenne.

Allein es ist ebendieses Dogma nach Ragaz nicht als abstrakte Spekulation und Christus nicht «an und für sich» als göttlich zu verstehen, sondern «im Zusammenhang des Reiches, wie es von Moses über die Propheten zu ihm aufsteigt und von ihm aus weitergeht und worin der lebendige Gott in die Geschichte eingeht»[14]. Als die authentische Offenbarung Gottes ist *Christus ein Teil der Geschichte* und nicht zuletzt eben der Heilsgeschichte, d.h. der Geschichte von Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit für die Erde. So deutlich schon Mose und die Propheten die Botschaft vom Reich Gottes bringen, so deutlich ist sie aber erst mit Jesus zur Vollendung und in ihrer Fülle gekommen. In ihm, dem Erben Moses und der Propheten, erfolgt der entscheidende Durchbruch zum Reich Gottes, vor dem und nach dem es aber immer wieder «Durchbrüche» gab und gibt.

Die Bibel als Schlüssel zur Dynamik der Weltgeschichte

Die Botschaft vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde ist, wie sich schon andeutete, für Ragaz nicht nur der hermeneutische Schlüssel für die Bibel. Er sieht vielmehr darin zugleich die Dynamik der Weltgeschichte zwischen Schöpfung und Erlösung sich ausdrücken. Was Ragaz im Bibelwerk[15], und zwar insbesondere in der siebenbändigen Bibeldeutung, auslegt, ist darum nicht nur die Entfaltung der Botschaft vom Reiche Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse, sondern zugleich und mehr noch eine Reflexion «über den Gang des Reiches Gottes in der Geschichte»[16]. Markus Mattmüller hat uns eindrucksvoll vor Augen gestellt, «wie sich der Christ Leonhard Ragaz für sich und seine Gruppe in einer dramatischen Stunde der europäischen Geschichte auf die Bibel wirft und in ihr Hilfe und Stärkung sucht gegen die Anfechtung einer bösen Weltlage und Zeitgeschichte»[17]. Die Bibel mit ihrem Zeugnis vom Reich Gottes und seiner Geschichte ist für Ragaz ein *«Trostbuch»* im Augenblick der grössten Katastrophe der Menschheitsgeschichte. In dem Moment, da das Weltreich in seiner dämonischsten Gestalt zu obsiegen scheint, hilft die Bibel nicht nur zur Orientierung, sondern auch zur Festigung des Glaubens, dass auch diese Satane am Ende nicht triumphieren werden.

Es ist dann auch nur folgerichtig, wenn Ragaz seiner Bibeldeutung eine *«Geschichte der Sache Christi»* hinzufügt, in der er «zeigen will, dass die Botschaft vom Reiche Gottes, welche den Inhalt der Bibel und in Vollendung den des Evangeliums Christi bildet, nicht ein Wort ist, das innerhalb des biblischen Berichtes verklungen wäre, sondern, trotz allen Hemmungen und Entartungen ... dennoch die grosse und entscheidende Revolution der Welt geworden ist»[18]. Denn die ganze Geschichte zwischen Schöpfung und Erlösung ist der Kampfplatz für die Durchsetzung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde. Die von der Bibel bezeugte Geschichte ist nur ein, wenn auch sehr gewichtiger Teil davon.

Der Fortschrittsoptimismus des frühen Ragaz oder «Die Dampfmaschine als Apostel des Gottesreiches»

Ragaz teilte zunächst den Fortschrittsoptimismus, der nebst seinen theologischen Lehrern sowohl den Liberalismus als auch den Sozialismus und überhaupt das Geschichtsverständnis am Ende des 19. Jahrhunderts prägte. Der Fortschrittsgedanke hat bekanntlich in der Neuzeit, vermittelt zumal durch die Physikotheologen, gewissermassen als säkularisierte Form christlicher Eschatologie die apokalyptische und verfallsgeschichtliche Perspektive des ausgehenden Mittelalters und insbesondere des 17. Jahrhunderts abgelöst.[19] Verbindet er sich in der Aufklärung mit dem Gedanken eines Fortschrittes der Menschheit als Gattung in politisch-moralischer Perspektive, so gerät er im Laufe des 19. Jahrhunderts in den *Sog der industriellen und technischen Revolution.* In der theologischen Begleitmusik von *Ritschl* bis *Harnack* kann das dann so klingen:

«Ungeheure Wandlungen hat unsere Welterkenntnis erfahren – jedes Jahrhundert seit der Reformation bedeutet einen Fortschritt, den wichtigsten die beiden letzten –, aber die Kräfte und Prinzipien der Reformation sind, religiös und ethisch betrachtet,

nicht überholt und abgelöst worden ... Und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen – so werden wir nicht in Überdruss und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiss werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat und der auch unser Vater ist.»[20]

Was hier in den letzten Sätzen von Harnacks Säkularschrift «Das Wesen des Christentums» an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert anklingt, das bestimmte nicht nur die liberalen, sondern auch die positiven Theologen[21], auch wenn sie ihren Optimismus mehr in biblisch-heilsgeschichtlicher Terminologie artikulieren und ausdrücklicher auf Gott als den Urheber dieser Entwicklung hinweisen. Insbesondere hat dabei *Christoph Blumhardt (d.J.)* den Fortschritt in der Geschichte als des lebendigen Gottes Walten gefeiert, und er hat auch so profane Vorgänge wie die Französische Revolution dazugerechnet.

Ragaz teilte, wie gesagt, die zeitgenössische Fortschrittsgläubigkeit. Noch 1902, in seiner Antrittspredigt im Basler Münster, formuliert er, dass «die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ihre grosse Bestimmung und eine führende Hand offenbart»[22]. Und dieser emphatische Geschichtsoptimismus verbindet sich bei Ragaz nicht nur mit dem ethischen Idealismus auf der Linie *Kants* und seiner theologischen Erben von Ritschl bis Harnack, sondern auch mit einer grossen Hoffnung auf die *humanisierende Wirkung der technischen Entwicklung*. Dabei zeigt sich für Ragaz schon 1903 der Fortschritt auch und gerade in der sozialen, der *Arbeiterbewegung*. Sie bedeutet ihm «einen Riesenschritt vorwärts in der Menschwerdung des Menschen» und «zugleich eine neue Offenbarung Gottes»[23]. Wie in der Arbeiterbewegung selbst sieht er aber auch, wie gesagt, vor allem in der Technik einen entscheidenden Verbündeten in dieser Entwicklung. In einer Predigt am Missionssonntag im Jahr 1907 ruft Ragaz enthusiastisch aus:

«Wer sähe es der Dampfmaschine an, dass sie ein Apostel des Gottesreiches ist? Und doch ist sie's und die Kohle, ihre Dienerin, mit ihr. Denn sie hat den Weltverkehr geschaffen. Sie wird die Welt erlösen helfen. Wer wird – um nur eines zu nennen – Afrika retten von der Qual, die jetzt noch auf ihm lastet? Die Lokomotive. Wenn einmal ihr Pfiff ertönt in den Urwäldern, da jetzt der Sklavenjäger haust und der Hunger, der Aberglaube, kurz, aller Jammer und Fluch, die das Herz ausdenken kann, dann wird es Tag werden. Dann werden die Dämonen fliehen müssen. Denn dann kann das Gewissen des Abendlandes sich auch dort geltend machen.»[24]

Und wenig später heisst es in derselben Predigt: Christus «siegt, weil es einen Fortschritt der Menschheit gibt»[25]. Es ist schon bewegend zu sehen, mit welchem Vertrauen Ragaz auf das Abendland blickte. Dass dieses sich dann als völlig gewissenlos erwiesen hat, und zwar nicht nur Afrika, aber nicht zuletzt auch ihm gegenüber, ist zuletzt Ragaz anzulasten.

Die Weltgeschichte als Weltgericht

Freilich hatte Ragaz schon 1902 angesichts des *Burenkrieges* mit erheblichen geschichtstheologischen Zweifeln zu kämpfen. Sieht er in den Anfangserfolgen der Buren Gottes Finger am Werk, so erfährt er in der Niederlage der Buren eine «Katastrophe (seines) Vorsehungsglaubens»: «Man möchte an Gottes Weltregierung verzweifeln»[26], schreibt er. Dieses weltpolitische Ereignis stellte allerdings nicht einfach den an der Technikentwicklung orientierten Fortschrittsglauben von Ragaz in Frage, wie wir gerade an der noch Jahre später gehaltenen Missionssonntagspredigt gesehen haben, allerdings aber den an die Gerechtigkeit Gottes in der Weltgeschichte. Denn Entwicklung, Fortschritt in der Menschheit, das kann es nach Ragaz nur geben, wenn dabei auch die Sittlichkeit fortschreitet. Geschichte betrachtet er mit *Lessing* als Erziehung des Menschengeschlechtes und zitiert gern die Zeile aus *Schillers* Gedicht «Resignation»: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht». Darum fragt er sich: «Wenn wir der Jugend künftig zeigen wollen, dass die Weltgeschichte das Weltgericht sei, lesen wir nicht aus ihren Augen die Frage: Aber die Buren?»[27]

Die Krise, die diese geschichtliche Erfahrung für Ragaz' anfänglichen Geschichts-

optimismus bedeutete, wird in der Autobiographie «Mein Weg», aber auch in der von Markus Mattmüller publizierten Niederschrift «Meine geistige Entwicklung» von Ragaz selbst schonungslos dargelegt.[28] Ihre *existentielle Überwindung* ereignet sich, ausgelöst durch ein Erlebnis mit einem Berner Kaufmann, der sich während einer Bahnfahrt der Verführung einer jungen Bündnerin rühmte, wie eine Bekehrung. Am 2. Februar 1902 notiert Ragaz im Tagebuch:

«Ich habe erlebt, was meinem Leben eine Wendung geben kann. So ist mir die Bestialität noch nie entgegengetreten! ... Nun ist mir ein neues soziales Christentum aufgegangen ... Unser Kaufmannsstand ist reif zum Untergang. Er ist der schmutzigste von allen, der Herd des praktischen Materialismus. *Die soziale Entwicklung repräsentiert hier das Weltgericht.*»[29]

Hier ist es also wieder das Schillersche Wort, nun aber positiv angewendet: Die *soziale Entwicklung* bringt die Gerechtigkeit, das Gericht in die Weltgeschichte; in ihr ist der lebendige Gott am Werk. Diese Entdekkung bedeutet für Ragaz den Ausweg aus der Krise seiner Geschichtstheologie. Gottes Reich wird nicht von den grossen, auf der geschichtlichen Bühne agierenden Mächten gebaut, sondern von den *Armen im Geist.* So notiert er am 21. Februar 1903 ins Tagebuch:

«Die Heilsarmee, die Methodisten, die Sektierer und die rabiaten Sozialisten – das sind die Menschen, die nach der Zukunft weisen. Aus diesen Ebionim wird das Reich Gottes hervorgehen.»[30]

Und die grosse Geschichte? Sie ist schon auch der Ort des göttlichen Waltens, aber als der Kampfplatz, auf dem Gott sein Reich gegen das Weltreich durchsetzt, auf dem Gott aber auch Gericht hält und aufräumt, um die neue Welt, deren Protagonisten jene Aussenseiter sind, endgültig zu schaffen. Die Geschichte ist der Kampf- und Gerichtsplatz für Gottes Reich und seine Gerechtigkeit für die Erde, welches er, wenn nötig, d.h. wenn die Menschen nicht hören wollen, oder besser: wenn sie nicht aufhören wollen auf ihren Wegen des Bösen und der Gewalt, auch durch eine *Katastrophe* heraufführt. Aber am Ende wird das Reich Gottes siegen.

Bekanntlich ist es diese Erkenntnis, dass «die soziale Bewegung sich (enthüllt) als der wahre Weg zu Gott für unser Geschlecht»[31], welche der Anlass zur *religiös-sozialen Bewegung* wurde. Sie prägt nun auch die Vorstellung, dass sich Gottes Reich nur im Kampf durchsetzen könne und diese Dynamik auch das eigene Leben bestimmen werde. Es ist dieses kämpferische Element, das Ragaz dann seiner Geschichtstheologie mit der Erfahrung des Ersten Weltkrieges endgültig hinzufügt. So deutet er anfänglich das Kriegsgeschehen als ein Sichaustoben des Bösen, durch das hindurch als Gericht Gottes dann Christus seinen Sieg erringen werde, als Geburtswehen des Messias also.[32] Nachdem jedoch 1918 die neue Welt nicht gekommen war, nachdem nur die katastrophale Seite der Apokalypse – die Offenbarung wird für ihn jetzt übrigens ein wichtiges Buch[33] – sich realisierte, umfängt ihn doch ein «tiefes Erschrecken über die abgründige Macht des Bösen»[34]. Aber er interpretiert das «Versagen der Geburt einer neuen Erde»[35] nun so, dass die Revolution des Reiches Gottes nicht nur die Verhältnisse, sondern auch die Herzen erfassen müsse; und dies erfordere eine *religiöse Revolution:*

«Es ist heute der Welt etwas viel Grösseres verheissen als eine blosse politisch-soziale Umwälzung, die die Macht in andere Hände bringt und im übrigen die alten Weltgewalten im Regimente lässt, nur unter etwas veränderten Namen ... Jene andere Revolution, die Revolution des Geistes, der Liebe, der Freiheit, die Revolution Christi, ist dem Wesen nach ungleich radikaler, wälzt die vorhandene Welt viel tiefer um.»[36]

Andreas Lindt charakterisiert Ragaz' Geschichtstheologie jener Zeit trefflich, wenn er schreibt:

«Der Glaube an Gottes Walten in der Geschichte ist ihm nie wankend geworden. Aber jetzt ist ihm dieser Weg Gottes durch die Geschichte nicht mehr ein gradliniges Vorwärtsschreiten, sondern ein harter Kampf. Dieser Kampf ist das eigentliche Thema der Weltgeschichte. In diesen Kampf weiss er sich hineingestellt. Dass Gottes Sache den Sieg behalten muss, ist ihm in allem Kampf und Sturm unerschütterlicher Glaube. Aber die Macht des Bösen sieht er so real am Werke, dass seine Geschichtsbetrachtung immer mehr ausgesprochen dualistische Aspekte erhält.»[37]

Wendung zu einer apokalyptischen Geschichtsauffassung

Diese deutliche Wendung zu einer dualistischen, ja geradezu apokalyptischen Geschichtsauffassung, in der die Weltgeschichte zu einem einzigen dramatischen Kampf zwischen Christus und dem Antichristen wird[38], erfährt im Zweiten Weltkrieg und in der Bibeldeutung, näherhin in der *Auslegung der Johannesoffenbarung,* eine letzte Zuspitzung. Doch ist das gesamte späte Auslegungswerk ein Zeugnis des ungebrochen emphatischen Geschichtsverständnisses von Ragaz. In der «Urgeschichte» tritt nach Ragaz zur Natur die Geschichte hinzu «und ist wichtiger als sie»[39]. Ja, Ragaz nennt die Geschichte «die Tochter Gottes». Dabei unterscheidet er den Glauben Israels vom Heidentum so, dass eben nur in Israel der Glaube an den einen, heiligen und lebendigen Gott im Altertum da ist und nur dieser im Unterschied zum heidnischen Naturalismus und Fatalismus, zur ewigen Wiederkehr des Gleichen, die Vorstellung einer progressiven und intentionalen, nämlich auf Gottes Herrschaft gerichteten wirklichen Welt- und Menschheitsgeschichte begründet. Impliziert dieser Glaube die Einheit der Menschheit, so weist er in den Genealogien der Urgeschichte «auf den *Zusammenhang* des menschlichen, und nicht nur des menschlichen, sondern auch des natürlichen und alles kosmischen Geschehens hin» (I,72). Dabei ist es der *Kampf zwischen Gut und Böse,* welcher die Geschichte hervortreibt, ihr Wesen bildet.

Ragaz gibt zwar zu, dass auch bei Herodot etwa «ein umfassender Sinn der Geschichte auftaucht, indem der Kampf zwischen den Persern und den Griechen zu einem zwischen Asien und Europa wird, der seinen letzten Grund im Kampf der Götter hat». Allein letztlich behalte die Geschichte hier «die nationale Schranke» und werde «nie wirkliche Weltgeschichte» (I,70). Deshalb ist für ihn die Bibel das *«Buch der Geschichte»* (I,72) schlechthin. Denn ihr gilt die Geschichte als Ort der Offenbarung, eben als «Tochter Gottes».

Wichtig ist, dass Ragaz in seiner Darstellung nicht von einer kontinuierlichen Entwicklung ausgeht, zumal nicht von einer, die gleichsam religionsgeschichtlich immer höher führt. Es gibt für ihn nicht nur eine aufsteigende Linie von Mose zu den Propheten und schliesslich zu Christus, sondern auch eine, die von den Propheten z.B. zu Mose zurückweist. Kontinuität und Durchbruch, aber vor allem auch *Abfall und Versagen des Gottesvolkes* bestimmen das Geschehen. Und mancher Durchbruch, wie z.B. der bei Mose, überragt die folgende Geschichte, so dass eben die Propheten, so unendlich wichtig sie sind, vor allem auch auf Mose hinweisen. Deshalb kann Ragaz sagen: «Vor Christus ist Moses der Grösste»[40]; und zugleich: «Im Mittelpunkt der Geschichte Israels steht der Prophet. Er ist ihr Höhepunkt.»[41] Warum? Nun, antwortet Ragaz, weil Mose der Urtypus des Gottesmannes, also auch des Propheten, und der des Mittlers zwischen Gott und Mensch und damit Christi ist. Ihm hat Gott sich nicht nur mit seinem Namen am Horeb als der lebendige, als der Gott der Geschichte offenbart, der ein Ziel mit seinem Volk und der Menschheit hat, sondern auch am Sinai mit seinem Gesetz als der heilige Gott, der einen Anspruch auf Israel und die Welt hat.

Die Propheten als Verkündiger von Gericht und Verheissung

So sind es für Ragaz auch die Propheten, in denen und durch die als Gottes Beauftragte das Recht Gottes und eine neue Gerechtigkeit eingefordert, also Gottes Wille neu formuliert und so revolutionär Gottes Geschichte vorangetrieben werden. Es ist der Prophet als Verkündiger von Gericht und Verheissung, durch den die Geschichte vollmächtig gedeutet wird als Geschichte des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde. Dabei sind es die grossen Krisen-, die Katastrophenzeiten, in denen die Propheten auftreten und deuten und nach vorwärts weisen. Sie sind für ihn die «Verkündiger der Hoffnung und des Sieges, des Trostes und der Aufrichtung, der Erneuerung und Wiederbringung aller Dinge», mithin Verkündiger nicht nur des Zornes Gottes und Busspredigerr, sondern – und das letztlich und entscheidend – «Verkündiger der Gnade» (IV,85).

Nicht zufällig sieht Ragaz darum in Deuterojesaja und zumal in Jes 53 die tiefste Geschichts- und Gotteserkenntnis aufleuch-

ten: *Israel* bringt *als Gottesknecht* Gott zu den Völkern und muss für sie unschuldig leiden (vgl. IV,86). Ragaz hat nicht nur den exegetischen Anstand, diese ja am nächsten liegende Deutung des leidenden Gottesknechtes auf Israel zu vollziehen, sondern auch die – damals jedenfalls ungewöhnliche – theologische Sensibilität, das gegenwärtige Schicksal Israels dadurch «beleuchtet» zu sehen.

Doch sind die Propheten für Ragaz auch deshalb von so grosser Bedeutung, weil sie «eine gewaltige *Erweiterung der Gotteserkenntnis* und der *Gottesherrschaft*» bringen. Denn sie lehren erkennen, dass Gott in der Geschichte auch ausserhalb seines Volkes zugunsten seines Reiches handelt, «und zwar im positiven Sinne» (IV,79), d.h. nicht nur durch Gericht und Katastrophe. Wiederum ist es für Ragaz Deuterojesaja, und zwar insbesondere seine Kennzeichnung des Perserkönigs Kyrus als des Gesalbten Gottes, durch den dieser Höhepunkt prophetischer Entwicklung markiert wird (vgl. IV,78ff.).

Der Weltkrieg als Katastrophe der christusfeindlichen Mächte

Doch so wichtig die Propheten für die Geschichte des Gottesreiches sind, so gewiss greift die Prophetie in ihrer letzten Vision bei Daniel auf den *«Menschensohn»* aus (vgl. IV,104; V,9), in dem nun die Geschichte des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit für die Erde ihre Fleischwerdung und das Weltreich in Gestalt des *Imperium Romanum* die Offenbarung seines letzten und entscheidenden Überwinders erfahren. Jesus hat dabei für Ragaz das Gottesreich nicht nur verkündigt, er hat es auch – wie partiell immer – gebracht in seinem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen. Die Gewissheit dieses Sieges, der sich in der Apostelzeit fortgesetzt hat, wird in der Offenbarung des Johannes als Grundlage der Deutung der folgenden Weltgeschichte genommen, wie unheimlich und abgründig das Böse in ihr auch walte. Das *Untier aus dem Abgrund,* der ganze totalitaristisch-militaristisch-imperialistische Katastrophenzusammenhang der Geschichte bis hin zum «Götzenzauber des Faschismus und Nazismus»[42] mit deren «Entfesselung der Blutozeane des Weltkrieges, der Hinschlachtung der Juden, Tschechen, Polen, der Geiselerschiessungen, der Verfolgung und Tötung der ‹Heiligen und Propheten›» (VII,231) – all das kann letztlich nur bestätigen, dass das Lamm siegen wird. In einer nahezu unheimlich anmutenden Gewissheit beschwört Ragaz 1943, mitten in der grössten Gottesfinsternis, gegen allen Augenschein den Glauben daran, dass Gott im Regimente sitzt. Hitler – das bestialische Untier aus dem Abgrund – wird trotz der scheinbar überwältigenden Siege letztlich nicht siegen:

«Es gibt ein Endgericht über die Geschichte. Ihre volle Wahrheit wird hervortreten. Die ganze Vergangenheit wird mit ihrem Recht und Unrecht in das Licht Gottes gestellt werden. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» (VII,246).

Hier begegnet uns das Schillerzitat also wieder. Das Gericht, das in der Katastrophe des *Zweiten Weltkrieges* ergeht, ist für Ragaz das «Zurechtrichten» der durch Abfall, Bosheit und Gewalt zutiefst verdorbenen Welt. In ihr wird «aufgeräumt», der Weg für Gottes Reich freigemacht, das mit dem durch die Katastrophe hindurchgeretteten «Rest» gebaut werden wird[43]:

«(Die Katastrophe) ist es vor allem, die das Gericht vollzieht, aber auch die Verheissung erfüllt. Sie stürzt, was Gott im Wege steht, und öffnet den Weg in das Neuland Gottes ... Die Krise der Welt wird zum Hervortreten Gottes» (VII,207).

Gewiss, es gibt dabei *Opfer*, schrecklich viele und unschuldige, zumal Israel ist das Opfer. Dieses unschuldige Leiden der Gerechten ist aber, wie es in der schon erwähnten Auslegung von Jes 53 heisst, die «rettende Ordnung» (IV,87). Vor allem aber folgt dem Nein Gottes das Ja, der Zerstörung des Weltreiches des Antichrist der Aufbau des Reiches Christi. Denn «es gibt in der Geschichte des Reiches Gottes nicht nur Niederlagen, sondern auch Siege» (VII,243); und noch das Böse muss schliesslich dem Sieg des Guten dienen.

Ragaz bekräftigt diese Geschichtstheologie 1945 in seiner «Geschichte der Sache Christi»:

«(Die) Weltkatastrophe, welche sich im Weltkrieg ihren sichtbarsten Ausdruck gibt, ... ist in erster Linie die Katastrophe jener christusfeindlichen Mächte (Nationalismus, Imperialismus, Mammonismus, der Baal

und der Cäsar), in denen die Götter des Heidentums verstärkt wiedergekehrt waren ... In ihnen hat es ... wohl nach Gottes Zulassung diejenige Welt, die gegen Christus ist, noch einmal versuchen dürfen. Sie hat dafür die Freiheit bekommen. Und nun hat die Welt gesehen, was das bedeutet. Man hat gesehen, wohin es auf diesem Wege kommt. Nun hat sie an seinem Gegenteil erkannt, was Christus ist. Nun ist sie für Christus offen. Auch dieser Prozess hat schon mächtig eingesetzt. ... Es musste durch die Katastrophe eine ganze Welt gestürzt werden, welche Christus im Wege stand ... (Doch) Christus ist Sieger – das ist das letzte Wort der Geschichte der Sache Christi, wie das der Geschichte überhaupt.»[44]

Dass auch dieses Mal, wie nach dem Ersten Weltkrieg, die Hoffnung auf das Näherkommen des Gottesreiches enttäuscht wurde, musste Ragaz nicht mehr erleben.

Jüdisch-christliche Gewissheit vom Sieg des Gottesreiches

Ragaz' Geschichtstheologie ist durch die Erfahrung der Weltkriege apokalyptisiert worden. Der dualistische Grundzug, aber auch die Mischung von Elementen des Grauens und des Trostes, die die jüdische Apokalyptik bzw. apokalyptische Messianologie[45] und nicht zuletzt die des Neuen Testamentes auszeichnen, treten deutlich hervor. Insofern bleibt das Prinzip des Ragazschen Geschichtsbegriffs Fortschritt oder Veränderung, ja, auch Katastrophe, aber *keineswegs Stillstand.* Das Stationäre ist für Ragaz das Andere der Geschichte, jedenfalls der des Gottesreiches. Aber dieser Fortschritt ist kein geradliniger mehr, sondern ein durch entsetzliche Katastrophen, durch «Blutozeane», also durch die Finsternis des Gerichtes und des Leidens sich vollziehender. Doch so furchtbar dieser Gang der Weltgeschichte als Weltgericht ist, so fest hält Ragaz daran, dass letztlich darin Gott am Werk ist und sein Reich bzw. Christus siegen wird. So unabweisbar es ist, dass das Böse regiert, so sicher ist, dass Gottes Reich sich am Ende durchsetzen und die Gerechtigkeit auf der Erde schliesslich aufgerichtet wird. Ragaz drückt das immer wieder mit Blumhardts Worten aus: *Christus ist Sieger.* Insofern – auch insofern – ist seine Geschichtstheologie nicht nur zutiefst apokalyptisch, sondern auch urchristlich, nämlich von der christlichen Apokalyptik, wie sie zumal in der Offenbarung des Johannes Gestalt gewonnen hat, geprägt. Allein, sie führt damit, wie ich meine, nur etwas weiter, was in der jüdisch-christlichen Geschichtsbetrachtung überhaupt zentral ist, nämlich dass das Böse, die Ungerechtigkeit und auch das Grauen, nicht das letzte Wort haben werden.

Diese *Linie jüdisch-christlicher Geschichtsdeutung* führt nachbiblisch etwa von Rabbi Akiva bis Rav Kook und von Augustin eben auch zu Ragaz. Ich kann das nicht vertiefen. Doch erlaube ich mir, wenigstens ein paar Andeutungen zu machen:

Von *Rabbi Akiva,* dem «Vater des rabbinischen Judentums» (L. Ginzberg), gibt es jene Geschichte[46], wonach er mit anderen Weisen einmal nach Jerusalem hinaufzog und sie den zerstörten Tempel sahen. Als ein Fuchs aus dem Allerheiligsten des Tempels herauskam, weinten die Begleiter Rabbi Akivas, er aber lachte. Sie fragten ihn, warum er lache, und er antwortete: Wenn schon die Weissagung des Gerichts mit der Zerstörung Jerusalems eingetroffen ist, dann wird auch die seiner zukünftigen Wiederherstellung wahr werden.

Ein ähnlich unerschütterliches Vertrauen in Gottes Wort und in die endlich kommende Gerechtigkeit hatte auch *Rav Kook* (1865 bis 1935), der erste aschkenasische Oberrabbiner des Landes Israel. Ja, bei ihm finden wir – worauf schon *Rivka Schatz-Uffenheimer* aufmerksam gemacht hat[47] – der Konzeption von Ragaz sehr verwandte Elemente. Denn «was die Kabbala uns mit Hilfe des Mythos über die Zerstörung und Wiederherstellung der Welten lehrte, kleidete sich in Rav Kooks Geschichtsphilosophie in die Metapher der Zerstörung um des Aufbaus willen ein, das heisst die Engagierung von frischen Kräften, von Ungläubigen, die ihr Werk in der Profanität ausführen, um das Gebäude der Heiligkeit aufzurichten»[48].

In der Tat eint die Vorstellung, dass Gott sein (messianisches) Reich auch trotz des scheinbar unerschütterbaren Triumphes des Bösen am Ende doch heraufführt, jüdische und christliche Geschichtsauffassung. Anders gesagt: Die Gewissheit vom Sieg des Gottesreiches wird gerade im Augenblick

grösster Gefahr entwickelt, als *«Dennoch» des Glaubens in der Krise der Welt.* Die Katastrophe ist der «Sitz im Leben» zumindest apokalyptischer Geschichtsinterpretation; und sie wiederum ist nur die Anwendung biblischer Geschichtstheologie unter den Bedingungen der Katastrophe. Dies wird übrigens auch bei *Augustin,* der ja als der eigentliche Schöpfer christlicher Geschichtsphilosophie gilt, deutlich. Denn er entfaltet seinen geschichtstheologischen Entwurf in «De civitate Dei» als Reaktion auf die Zerstörung Roms durch Alarich im Jahre 410, also im Augenblick höchster Gefahr für das junge Christentum, und unter offenkundigem Rückgriff auf den apokalyptischen Dualismus der christlichen Bibel. Christliche Geschichtstheologie ist seither letztlich immer auch der Versuch, die zum gerechten Regiment Gottes im Widerspruch stehende Weltgeschichte mit ihren Schrekken nicht als das letzte Wort stehen lassen zu müssen.

Das Vertrauen auf eine kommende Gerechtigkeit kann dabei, wie im Falle von Ragaz, von der Gewissheit zehren, dass *Gottes Reich* nicht nur Utopie, sondern *in Jesus Christus* – wie partiell immer – auch *Fleisch geworden ist.* Ja, es scheint mir gerade der Gedanke der Fleischwerdung – in den übrigens durchaus Mose und die Propheten einbezogen werden – im Spätwerk von Ragaz auch diese Funktion der Stärkung der Gewissheit zu haben: Gottes Reich ist nicht bloss ein Gedanke oder eine Idee bzw. ein Mythos; es ist Ereignis geworden, es ist in die Geschichte eingetreten (vgl. VII,36f.). Zugleich und mehr noch beharrt Ragaz damit darauf, dass Gott erkennbar, dass er ein «deus revelatus» ist und nicht ein «deus absconditus», ein verborgener Gott. Mit Nachdruck verwirft Ragaz darum die *Lehre Luthers* vom «deus absconditus». In ihr sieht er, zumal wenn diesem verborgenen Gott noch wie im Luthertum die Welt übergeben wird, jener so fatalen Vorstellung von einer «Eigengesetzlichkeit» der Welt den Weg bereitet, die in der nazistischen Ideologie, in der Vergötzung von Blut und Boden und des Volkstums kulminierte (vgl. VII,43). Deshalb hat Ragaz in seinem Spätwerk Luthers Zwei-Reiche-Lehre scharf verurteilt. Ihr wirft er vor, Despotismus und Totalitarismus Vorschub zu leisten; ja, er erklärt, dass von Luther ein Weg zu Hitler führe, so dass man sagen könne, Luther sei der «Urvater des Dritten Reiches»[49]. Umgekehrt lobt er den Katholizismus dafür, dass er den «sakramentalen» Anspruch auf die konkrete Wirklichkeit nicht aufgegeben habe.[50] Denn Gott wird nicht nur in Christus offenbart als der, der er ist, er kommt in ihm als die ewige Revolution zur Welt (vgl. VII,44).

Es ist deutlich, dass Ragaz' biblische Geschichtsdeutung keine doktrinäre Theologie der Geschichte oder gar eine spekulative Geschichtsphilosophie ist. Ragaz geht es nicht um den Nachweis der Vernünftigkeit des Gangs der Weltgeschichte bzw. um eine Theodizee, d.h. um eine Erklärung des Bösen, des Leidens und der Übel aus der göttlichen Gerechtigkeit. Insofern ist er eher Kantianer[51] als Hegelianer. Aber es ist für Ragaz zugleich der Horizont der Geschichte letztlich nicht offen: Das Gottesreich wird siegen. Dieses Vertrauen ist geschichtsphilosophisch nicht einholbar, sondern letztlich Ausdruck eines bergeversetzenden Glaubens und eines *Urvertrauens in das biblische Zeugnis* und sein Versprechen.

Geschichtstheologie nach Auschwitz?

Ist eine solche Geschichtsauffassung heute wiederholbar? Ist nicht das Vertrauen, dass das messianische Reich letztlich siegen wird, in Auschwitz epochal, d.h. für immer vernichtet? Ist nicht das Netz der Hoffnung und der Kraft zum Widerstehen, in das der biblische Glaube an das Kommen des Reiches die Leidenden bergen konnte, zerrissen worden? Hat angesichts der unaufzählbaren Opfer und ihrer namenlosen Pein die Vorstellung, ihr Leiden und Sterben habe irgendwie Sinn gehabt, noch Bestand? Dies sind Fragen, die nicht leicht von der Hand zu weisen und die noch schwerer zu beantworten sind. Denn ganz ohne Zweifel ist der Gedanke, dass dieses abscheuliche Geschehen Teil einer endlich doch zum Gottesreich führenden Geschichte sei, unerträglich. Der Glaube an den erlösenden Gott, an den Sieg des messianischen Reiches, so deutlich er immer eine «Hoffnung wider Hoffnung» war, hat nach Auschwitz auch den Frommen den *Zweifel noch tiefer* eingeschrieben als je zuvor. *Irving Greenberg* hat deshalb von «Augenblicken des Glaubens»[52] gespro-

chen; und Martin Buber kennzeichnete die Shoah als die Zeit der «Gottesfinsternis»[53]. Diesen Gedanken nahm mit der biblischen Metapher vom «Hester Panim», von Gottes Verbergen seines Antlitzes (vgl. Jes 45,15; Dtn 31,17f), *Elieser Berkovits* auf.[54] Für ihn kommt es darauf an, dass der Glaube an Gottes Walten in der Geschichte nicht aufgegeben, aber auch nicht diese abscheulichen Geschehnisse aus der göttlichen Gerechtigkeit erklärt werden.[55] Aber auch für Berkovits ist gewiss: «(Es) wird das Böse letztlich nicht triumphieren; deshalb besteht für den Menschen Grund zur Hoffnung.»[56]

Lässt sich ohne diese Hoffnung auf eine verheissungsvolle Zukunft eine Geschichtstheologie begründen? Das hat jedenfalls angesichts der nazistischen Katastrophe *Walter Benjamin* in einer Korrespondenz mit *Max Horkheimer* versucht.[57] Er hat eine *Erlösung von den Opfern her* postuliert. Nicht weil das messianische Reich verheissen, sondern weil das Unabgegoltene des Leidens der Opfer nach einer Aufhebung der Endgültigkeit ihres Schicksals schreit, kann Benjamin Geschichte nicht untheologisch betrachten. Dies ist schon eine Antwort auf eine Anfrage von Max Horkheimer, ob dies nicht «idealistisch» und letztlich «theologisch» sei, wenn anders doch festzustellen ist, dass die Erschlagenen wirklich erschlagen sind. Das «Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen»[58], das Horkheimer schon 1936 illusionslos benannt hat, kann einen wahrlich nach 1945 ebenso beschleichen. Und dennoch ist zugleich mit Horkheimer zu sagen, dass *das Grauen nicht das letzte Wort* haben darf. Allerdings sage ich mit ihm «darf» und nicht «wird», d.h. ich postuliere nur und spekuliere nicht.

Das Paradox dieser Hoffnung, die ihr Gescheitertsein nicht verleugnet, hat auch *Ingeborg Bachmann* in Worte gebracht. Ingeborg Bachmann hat in ihrem Werk immer wieder an die Opfer der Gewalt erinnert, in eindrucksvoller Weise in dem Gedicht «Reigen», in dem die Zeile steht: «Wir haben die toten Augen gesehen und vergessen nie.» Den Opfern der Gewalt, die auch nach der Shoah andauert, hat sie in ihrem Romanzyklus «Todesarten»[59], an dessen Vollendung sie ihr eigener grausamer Tod hinderte, gerecht zu werden versucht. Am Beginn des Romans «Malina» dieses Zyklus eröffnet sie die Hoffnung mit dem Satz «Ein Tag wird kommen», um ihn dann am Ende durch den anderen zurückzunehmen: «Kein Tag wird kommen». In einem Interview hat sie dazu erklärt:

«Man hat mich schon manchmal gefragt, warum ich einen Gedanken habe oder eine Vorstellung von einem utopischen Land, einer utopischen Welt, in der alles gut sein wird, in der wir alle gut sein werden. Darauf zu antworten, wenn man dauernd konfrontiert wird mit der Abscheulichkeit dieses Alltags, kann es ein Paradox sein, denn was wir haben, ist nichts. Reich ist man, wenn man etwas hat, das mehr ist als materielle Dinge. Und ich glaube nicht an diesen Materialismus, an diese Konsumgesellschaft, an diesen Kapitalismus, an diese Ungeheuerlichkeit, die hier stattfindet, an diese Bereicherung der Leute, die kein Recht haben, sich an uns zu bereichern. Ich glaube wirklich an etwas, und das nenne ich ‹ein Tag wird kommen›. Und eines Tages wird es kommen. Ja, wahrscheinlich wird es nicht kommen, denn man hat es uns ja immer zerstört, seit so vielen tausend Jahren hat man es immer zerstört. Es wird nicht kommen, und trotzdem glaube ich daran. Denn wenn ich nicht mehr glauben kann, kann ich auch nicht mehr schreiben.»[60]

1 W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften I.2, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt 1978 (2. Aufl.), S. 691–704: 696.
2 Sollen und können wir die Bibel lesen und wie?, Zürich 1948 (2. Aufl.), S. 26.
3 Ebd.
4 Die religiös-soziale Botschaft, in: O. Bauer und L. Ragaz, Neuer Himmel und Neue Erde! Ein religiös-sozialer Aufruf, Zürich 1938, S. 12; vgl. dazu M. Böhm, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz, Münster 1988, S. 176; zur Geschichtstheologie von L. Ragaz vgl. vor allem A. Lindt, Leonhard Ragaz. Eine Studie zur Geschichte und Theologie des religiösen Sozialismus, Zürich 1956.
5 Vgl. dazu M. Böhm, a.a.O., S. 175ff.
6 L. Ragaz, Neuer Himmel, S. 12.
7 Vgl. L. Ragaz, Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung, Zürich 1922; Israel – Judentum – Christentum, Zürich 1942.

8 Zum Gottesreich-Begriff bei Ragaz vgl. zuletzt D. Rostig, Bergpredigt und Politik. Zur Struktur und Funktion des Reiches Gottes bei Leonhard Ragaz, Bern 1991; ferner M.J. Stähli, Reich Gottes und Revolution, Hamburg 1976.
9 Vgl. dazu M. Mattmüller, Die Bibel als politisches Buch – das Bibelwerk des späten Ragaz, in: KBRS 141 (1985), S. 370–379; ders. in: E. Buess u. M. Mattmüller, Prophetischer Sozialismus, Fribourg 1986, S. 189ff.
10 L. Ragaz, Die Bergpredigt Jesu (1945), Gütersloh 1983, S. 145.
11 Vgl. M. Böhm, a.a.O., S. 127.
12 Vgl. L. Ragaz, Die Bibel – Eine Deutung, Band V, Zürich 1949, S. 191f.
13 L. Ragaz, Das Glaubensbekenntnis, Zürich 1942, S. 13.
14 L. Ragaz, Die Botschaft vom Reiche Gottes, Bern 1942, S. 180; vgl. A. Lindt, a.a.O., S. 170.
15 Zum Ausdruck vgl. M. Mattmüller (s. Anm. 9).
16 M. Mattmüller, KBRS, S. 371.
17 Ebd.
18 L. Ragaz, Die Geschichte der Sache Christi, Bern 1946, S. 10.
19 Vgl. U. Krolzik, Zeitverständnis im Spiegel der Natur, in: G. Figal und R.P. Sieferle, Selbstverständnisse der Moderne, Stuttgart 1991, S. 42–66.
20 A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900 (1. Aufl.), S. 177f. (TB-Ausgabe).
21 Vgl. dazu A. Lindt, a.a.O., S. 103ff.
22 Zitiert nach A. Lindt, a.a.O., S. 120.
23 Zitiert nach A. Lindt, a.a.O., S. 120f.
24 L. Ragaz, Dein Reich komme, Predigten, Basel 1922 (3. Aufl.), 2. Band, S. 255.
25 A.a.O., S. 257.
26 Zitiert nach M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Zürich 1957, Bd. I, S. 81; vgl. noch A. Lindt, a.a.O., S. 120f.
27 M. Mattmüller, ebd.
28 Vgl. Mattmüller I, S. 81f., 242f.
29 Zitiert nach M. Mattmüller I, S. 82 (Hervorhebung von mir, E.St.).
30 Zitiert nach M. Mattmüller I, S. 83.
31 Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, Basel 1906.
32 Vgl. A. Lindt, a.a.O., S. 128.
33 Vgl. A. Lindt, ebd.
34 A. Lindt, a.a.O., S. 131.
35 Zitiert nach M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Band II, Zürich 1968, S. 552.
36 Zitiert nach M. Mattmüller II, S. 553.
37 Ebd.
38 Vgl.dazu Mattmüller II., S. 554.
39 L. Ragaz, Die Bibel – Eine Deutung, Band I, Zürich 1947, S. 67.
40 L. Ragaz, Die Bibel – Eine Deutung, Band II, Zürich 1947, S. 186.
41 L. Ragaz, Die Bibel – Eine Deutung, Band IV, Zürich 1949, S. 107.
42 L. Ragaz Die Bibel – Eine Deutung, Band VII, Zürich 1950, S. 230.
43 Vgl. dazu M. Mattmüller, KBRS, S. 376ff.
44 L. Ragaz, Geschichte der Sache Christi, S. 152, 153, 154.
45 Vgl. die bekannte Definition bei G. Scholem, Die messianische Idee im Judentum, in: ders., Judaica I, Frankfurt 1963, S. 7–74: 24.
46 Vgl. babylonischer Talmud Makkot, 24a-b.
47 Vgl. R. Schatz-Uffenheimer, Messianismus und Utopie bei Abraham I. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik, in: C. Thoma (Hg.), Zukunft in der Gegenwart, Bern 1975, S. 188–205: bes. 201.
48 R. Schatz-Uffenheimer, a.a.O., S. 202.
49 Vgl. L. Ragaz, Die Botschaft vom Reiche Gottes, S. 291 und dazu M. Böhm, a.a.O., S. 122f.
50 Vgl. dazu M. Böhm, a.a.O., S. 158f.
51 Vgl. I. Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 1791.
52 I. Greenberg, Augenblicke des Glaubens, in: M. Brocke und H. Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, München 1982, S. 136–177:137.
53 M. Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1953.
54 E. Berkovits, Das Verbergen Gottes, in: Wolkensäule und Feuerschein, S. 43–72.
55 Verborgenheit des Antlitzes bedeutet für Berkovits natürlich nicht, dass die Welt einer «Eigengesetzlichkeit» übergeben wäre. Vielmehr hat Gott dem Menschen gesagt, was gut sei; am Sinai hat er seinen Willen verkündet. Aber er hat dem Menschen auch die Freiheit des Handelns gegeben und ist so ein Risiko eingegangen.
56 A.a.O., S. 66.
57 Vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, S. 305ff.; E. Angehrn, Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1991, S. 169ff.
58 Vgl. M. Horkheimer, Kritische Theorie, Frankfurt 1968, Bd. I, S. 372; aber auch die Meditation zu Psalm 91 von 1968, in: Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 7, Frankfurt 1985, S. 205–212.
59 Vgl. A. Vályi Nagy, Theologie und Literatur: Ansätze zu einer negativen Theologie und zu einer literarischen via negativa Ingeborg Bachmanns (Akzessarbeit an der Theologischen Fakultät Basel), 1989.
60 I. Bachmann, Wir müssen wahre Sätze finden. Gespräche und Interviews, hg. v. Chr. Koschel und I. von Weidenbaum, München 1991, S. 144f.; vgl. auch M. Horkheimer, Schriften 7, S. 209: «Für den Widerspruch zum bon sens, zum Plausiblen, weiss ich als Erklärung nur die Ohnmacht, mit dem furchtbaren Bestehenden, dem Irrsinn der Realität anders sich abzufinden als durch die Flucht in das auf eigene Kompetenz verzichtende Vertrauen zu einem unbedingten Anderen, zu einem Guten trotz alledem.»

■