

Karl Löwith

Weltgeschichte und  
Heilsgeschehen

SÄMTLICHE SCHRIFTEN  
BAND 2

SONDERAUSGABE



J.B. METZLER

Karl Löwith  
Sämtliche Schriften 2  
Weltgeschichte und Heilsgeschehen

Karl Löwith  
Sämtliche Schriften



**J.B. METZLER**

Karl Löwith  
Weltgeschichte und  
Heilsgeschehen

Zur Kritik der Geschichtsphilosophie

**Kartonierte Sonderausgabe**



**J.B. METZLER**

Sämtliche Schriften von Karl Löwith

ISBN 978-3-662-65930-4 ISBN 978-3-662-65931-1 (eBook)  
<https://doi.org/10.1007/978-3-662-65931-1>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten. Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature. Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Typographie: Hans Peter Willberg, Eppstein

Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und C.E. Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 1983

# Inhalt

## Erster Teil

- 7 Weltgeschichte und Heilsgeschehen.  
Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie
- 240 Weltgeschichte und Heilsgeschehen
- 280 Natur und Geschichte
- 296 Die Dynamik der Geschichte und der Historismus
- 330 Marxismus und Geschichte
- 346 Mensch und Geschichte
- 377 Vom Sinn der Geschichte
- 392 Das Verhängnis des Fortschritts
- 411 Geschichte und historisches Bewußtsein
- 433 Christentum, Geschichte und Philosophie
- 452 Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit*  
von Hans Blumenberg
- 460 Wahrheit und Geschichtlichkeit

## Zweiter Teil

- 473 Der europäische Nihilismus.  
Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges
- 541 Japan's Westernization and Moral Foundation
- 556 The Japanese Mind
- 571 Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident
- 603 Anhang

# Weltgeschichte und Heilsgeschehen Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie

1949/1953

9	Vorwort
11	Einleitung
30	I Burckhardt
42	II Marx
61	III Hegel
69	IV Fortschritt contra Vorsehung
71	1. Proudhon
78	2. Comte
101	3. Condorcet und Turgot
114	V Voltaire
125	VI Vico
150	VII Bossuet
158	VIII Joachim
173	IX Augustin
187	X Orosius
196	XI Die biblische Auslegung der Geschichte
205	Beschluß
218	Nachwort
222	Anhang I: Verwandlung der Lehre Joachims
228	Anhang II: Nietzsches Wiederholung der Lehre von der ewigen Wiederkehr

*Zum Andenken an meine Mutter*

## Vorwort

Der englische Text des von Dr. H. Kesting übersetzten und vom Verfasser neu durchgesehenen Buches erschien 1949 beim Verlag der Chicago Universität unter dem Titel *Meaning in History*. Das eigentliche Anliegen dieser historischen Darstellung unseres geschichtlichen Denkens ist der Versuch, eine Antwort zu finden auf die vor zehn Jahren gestellte Frage: »Bestimmt sich das Sein und der ›Sinn‹ der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann?« (*Von Hegel zu Nietzsche*, Vorwort). Am Ende führt der Nachweis des theologischen Sinnes unseres geschichtsphilosophischen Denkens über alles bloß geschichtliche Denken hinaus.

Eine gewisse Lockerheit der Darstellung ergab sich wie von selbst daraus, daß diese Arbeit ursprünglich im Blick auf amerikanische Leser geschrieben und in einer Sprache gedacht wurde, die sich der Verfasser erst selbst zu eigen machen mußte. Manches wird infolgedessen betont und ausführlich behandelt, was sich für den deutschen Leser wahrscheinlich kürzer und mit weniger Nachdruck hätte sagen lassen. Der Verfasser hofft, daß dieser Mangel an Kürze und Strenge durch leichtere Verständlichkeit aufgewogen werden möchte. Er selbst hat es als förderlich empfunden, daß er sich in eine Sprache einzuleben hatte, die sich nicht zu begrifflichen Subtilitäten und verbalem Tiefsinn hergibt, aber auf ihre eigene Weise genau und reich ist.

Im Text wurde einiges gekürzt und manches frei übersetzt. Im Anmerkungsteil war es nicht immer möglich, alle Zitate aus englischen Übersetzungen in den entsprechenden deutschen festzustellen.

Heidelberg, im Sommer 1952

Die Welt ist jetzt wie eine Kelter: es wird ausgepreßt. Bist Du Ölschaum, so fließt Du in die Kloake; bist Du Öl, so bleibst Du im Ölgefäß. Daß gepreßt wird, ist unumgänglich. Nur beachte den Schaum, beachte das Öl. Pressung geht in der Welt vor sich: durch Hungersnot, Krieg, Armut, Teuerung, Not, Sterben, Raub, Geiz; das sind die Drangsale der Armen und die Mühsale der Staaten: wir erleben es [...] Da finden sich Leute, die in solchen Drangsalen murren und sagen: »Wie schlecht sind die christlichen Zeiten ...« Das ist der Schaum, der aus der Presse fließt und durch die Kloaken rinnt; sein Ausfluß ist schwarz, weil sie lästern; er glänzt nicht. Das Öl hat Glanz. Da findet sich nämlich ein anderer Mensch in derselben Presse und in der Reibung, die ihn zerreibt – war es denn keine Reibung, die ihn so blank rieb?

Augustin : Serm. ed. Denis XXIV, 11  
nach der Übersetzung von Hans-Urs von Balthasar.

## Einleitung

Die Verbindung der Philosophie mit der Geschichte zu einer »Geschichtsphilosophie« ist vor zweihundert Jahren in den Sprachgebrauch eingeführt worden. Voltaire spricht von der Geschichte erstmals »comme historien et philosophe«, nämlich im Gegensatz zu einer geschichtstheologischen Konstruktion. In seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* ist das Leitprinzip nicht mehr der Wille Gottes und die göttliche Vorsehung, sondern der Wille des Menschen und seine vernünftige Vorsorge. Als der Glaube des 18. Jahrhunderts an Vernunft und Fortschritt allmählich zweifelhaft wurde, verlor die Philosophie der Geschichte mehr oder weniger ihren Boden. Das Wort »Geschichtsphilosophie« wird zwar noch immer gebraucht, sogar mehr als je, aber sein Gehalt ist so verwässert, daß sich jede Meinung über Geschichte als eine Philosophie ausgeben kann. In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck »Philosophie der Geschichte« die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.

So verstanden ist alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d.h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens. Dann kann aber die Geschichtsphilosophie keine »Wissenschaft« sein. Denn wie vermöchte man den Glauben an das Heil wissenschaftlich zu begründen? Der Mangel einer solchen wissenschaftlichen Begründbarkeit veranlaßte moderne Philosophen und selbst Theologen, die vorwissenschaftliche, theologische Behandlung der Geschichte abzulehnen und im wesentlichen die profangeschichtliche Methode Voltaires zu übernehmen. Weil die Philosophie der Geschichte von Augustin bis Bossuet keine wissenschaftliche Theorie der »wirklichen« Geschichte gibt, sondern eine dogmatische Geschichtslehre auf der Grundlage von Offenbarung und Glauben ist, zogen sie den Kurzschluß, daß die theologische Geschichtsdeutung, d.h. vierzehnhundert Jahre abendländischen Denkens, philosophisch und historisch belanglos sei und daß das eigentlich historische Denken erst mit dem 18. Jahrhundert beginne<sup>1</sup>. Entgegen dieser allge-

1 Wenn Troeltsch und Dilthey die dogmatischen Voraussetzungen der Theologie und Metaphysik der Geschichte zu überwinden versuchten, so bildete der

mein verbreiteten Meinung möchte der folgende historische Grundriß unseres geschichtlichen Denkens zeigen, daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.

Die umgekehrte Reihenfolge unserer Darstellung, welche den historischen Fortgang der Geschichtsdeutungen rückläufig entwickelt, mag zunächst ungewohnt anmuten. Sie läßt sich jedoch didaktisch, methodisch und sachlich rechtfertigen.

1. Während der Verzicht auf jedes theologische und metaphysische Ordnungsschema, wie ihn Burckhardt zum Ausgang nahm, dem modernen Leser ohne weiteres einleuchtet, ist die theologische Konzeption früherer Zeiten einer Generation, die soeben aus dem säkularen Fortschrittstraum erwacht, zunächst fremd. Der Glaube an den Fortschritt hat den an die Vorsehung ersetzt, aber Burckhardts entschlossenen Verzicht auf Vorsehung *und* Fortschritt noch nicht erreicht. So empfiehlt es sich aus didaktischen Gründen, mit dem zu beginnen, was dem modernen Denken vertraut ist und sich erst dann der Gedankenwelt früherer Geschlechter zuzuwenden. Es ist leichter, den einstigen Glauben an die Vorsehung durch eine kritische Analyse der theologischen Voraussetzungen des weltlichen Glaubens an den Fortschritt zu verstehen, als umgekehrt den modernen Fortschrittsglauben aus der älteren Geschichtstheologie zu entwickeln.

2. Eine angemessene Erfassung der Geschichte und ihrer historischen Ausdeutungen muß notwendigerweise gerade deshalb rückläufig vorgehen, weil die Geschichte sich vorwärts bewegt und die historischen Voraussetzungen der neueren Entwicklungen hinter sich läßt. Das historische Bewußtsein kann nur bei sich selber beginnen, obgleich es seine Absicht ist, das Denken anderer Zeiten und anderer Menschen zu vergegenwärtigen. Die Geschichte muß von den jeweils lebenden Generationen immer wieder erinnert, bedacht und neu erforscht werden. Wir verstehen – und mißverstehen – alte Autoren im Licht unserer zeitgenössischen Vorurteile, indem wir das Buch der Geschichte von der letzten Seite zurück zur ersten lesen. Diese Umkehrung der gewohnten Art historischer Darstellung wird de facto selbst von denen ausgeübt, die von vergangenen Zeiten zu neueren fortschreiten, ohne sich ihrer gegenwartsbedingten Beweggründe bewußt zu werden.

3. Der methodische Rückgang von den modernen, profanen Ge-

dogmatische Glaube an den absoluten Wert der Geschichte als solcher ihren eigentlichen Maßstab.

schichtinterpretationen auf ihr altes, religiöses Vorbild ist nicht zuletzt durch die sachliche Überlegung gerechtfertigt, daß wir uns mehr oder weniger am Ende des modernen historischen Denkens befinden. Unsere Begriffe sind zu abgegriffen und zu dünn geworden, als daß wir hoffen könnten, daß sie uns Halt gewährten. Wir haben gelernt, zu warten ohne zu hoffen, »denn Hoffnung würde Hoffnung auf das Verkehrte sein«. Darum ist es ratsam, sich in diesen Zeiten der Ungewißheit der ursprünglichen Quelle unserer ausgedachten Denkergebnisse zu erinnern. Dies läßt sich weder durch einen imaginären Sprung in das Urchristentum noch in das klassische Heidentum erreichen, sondern nur durch die analytische Reduktion des modernen Kompositums der »Geschichtsphilosophie« auf seine ursprünglichen Elemente. Das wichtigste Element aber, aus dem überhaupt die Geschichtsdeutung hervorgehen konnte, ist die Erfahrung von Übel und Leid, das durch geschichtliches Handeln hervorgebracht wird.

They know and do not know, that acting is suffering  
 And suffering is action. Neither does the actor suffer  
 Nor the patient act. But both are fixed  
 In an eternal action, an eternal patience  
 To which all must consent that it may be willed,  
 And which all must suffer that they may will it,  
 That the pattern may subsist . . .

(T. S. Eliot, Murder in the Cathedral)

Die Auslegung der Geschichte ist zuerst und zuletzt ein Versuch, den Sinn geschichtlichen Handelns und Erleidens zu begreifen. In unserer Zeit haben Millionen von Menschen das Kreuz der Geschichte schweigend erlitten, und wenn etwas dafür spricht, daß der »Sinn« der Geschichte theologisch verstanden werden könnte, so ist es das christliche Verständnis des Leidens. Die abendländische Welt hat auf die Frage des Leidens zwei verschiedene Antworten gegeben: in dem Mythos von Prometheus und in dem Glauben an den Gekreuzigten. Weder das Heidentum noch das Christentum gab sich der modernen Illusion hin, daß die Geschichte eine fortschrittliche Entwicklung sei, die das Problem des Bösen und des Leidens durch dessen allmähliche Beseitigung auflöst.

Es ist das Vorrecht der Theologie und der Philosophie, Fragen zu stellen, die sich empirisch nicht beantworten lassen. Von dieser Art sind diejenigen Fragen, die erste und letzte Dinge betreffen; sie behalten

gerade deshalb ihre Bedeutung, weil keine Antwort sie zum Schweigen bringt. Es gäbe gar kein Fragen nach dem Sinn der Geschichte, wenn dieser in den geschichtlichen Ereignissen schon selbst offensichtlich wäre. Andererseits kann aber die Geschichte auch nur im Hinblick auf einen letzten Sinn als sinn-los erscheinen. Enttäuschungen gibt es nur, wo etwas erwartet wird. Daß wir aber überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen.

Die Griechen waren bescheidener. Sie maßten sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Sie waren von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen, und das kosmische Gesetz des Werdens und Vergehens war auch das Vorbild ihres Geschichtsverständnisses. Nach griechischer Weltanschauung bewegt sich alles in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, wobei der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt. Diese Anschauung enthält ein natürliches Verständnis des Universums, das die Erkenntnis zeitlicher Veränderungen mit der von periodischer Regelmäßigkeit, Beständigkeit und Unveränderlichkeit vereinigt. Das Unveränderliche, wie es vor allem an der geordneten Bewegung der Himmelskörper erscheint, war für sie von größerem Interesse und von tieferer Bedeutung als alle progressive und radikale Veränderung. Die »Revolution« ist ursprünglich ein natürlicher, kreisförmiger Umlauf, aber kein Bruch mit einer geschichtlichen Überlieferung.

In diesem geistigen Klima, das von der Anschauung der natürlichen Welt beherrscht war, konnte der Gedanke der weltgeschichtlichen Bedeutung eines einzigartigen Ereignisses nicht aufkommen. Die Griechen frugen zuerst und zuletzt nach dem *Logos* des *Kosmos*, aber nicht nach dem *Herrn* der *Geschichte*. Selbst der Erzieher Alexanders des Großen hat der Geschichte keine einzige Schrift gewidmet und schätzte sie gegenüber der Dichtung gering, weil die Geschichte nur vom Einmaligen und Zufälligen handelt, Philosophie und Dichtung aber vom Immer-so-Seienden. Für die griechischen Denker wäre eine »Philosophie der Geschichte« ein Widersinn gewesen. Geschichte ist politische Geschichte und als solche ein Anliegen von Staatsmännern und politischen Historikern.

Den Juden und Christen bedeutet Geschichte vor allem Heilsgeschehen. Als solches ist sie das Anliegen von Propheten und Predigern. Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn ist dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entsprungen. Während der christlichen Ära stand auch die politische Geschichte unter dem verhängnisvollen Einfluß dieses theologischen Hintergrundes. Das Schicksal der Völker wurde als göttliche Berufung in Anspruch genommen<sup>2</sup>.

Es ist wohl kein Zufall, daß unser Sprachgebrauch die Worte »Sinn« und »Zweck« sowie »Sinn« und »Ziel« vertauscht; es ist gemeinhin der Zweck, der die Bedeutung von »Sinn« bestimmt. Der Sinn aller Dinge, die nicht von Natur aus sind, was sie sind, sondern von Gott oder vom Menschen gewollt und geschaffen sind, bestimmt sich aus ihrem Wozu oder Zweck. Ein Tisch ist dadurch »Tisch«, daß er auf ein Wozu verweist, das über sein dingliches Sein hinausweist.

Auch geschichtliche Geschehnisse sind nur sinnvoll, wenn sie auf einen Zweck jenseits der tatsächlichen Ereignisse verweisen, und weil die Geschichte eine zeitliche Bewegung ist, muß der Zweck ein künftiges Ziel sein. Weder einzelne Geschehnisse noch eine Folge von Geschehnissen sind als solche schon sinnvoll und zielvoll. Die Fülle des Sinnes ist Sache einer zeitlichen Erfüllung. Eine Aussage über den Sinn historischer Ereignisse zu wagen, ist nur möglich, wenn ihr künftiges *telos* sichtbar wird. Wenn eine geschichtliche Bewegung ihre Tragweite enthüllt, so denken wir über ihr erstes Auftreten nach, um den Sinn des ganzen, obschon besonderen Ereignisses zu bestimmen – des »ganzen«, insofern als es einen bestimmten Ausgangspunkt und einen letzten, eschatologischen Endpunkt hat. Die Annahme, daß die Geschichte einen letzten Sinn habe, antizipiert also einen Endzweck als Endziel, das die tatsächlichen Geschehnisse überschreitet. Diese Gleichsetzung von

2 Siehe H. Kohn, *The Genesis of English Nationalism*, *Journal of the History of Ideas*, Bd. 1 (Januar 1940); H. D. Wendland, *The Kingdom of God and History*, in: *The Official Oxford Conference Books III* (Chicago and New York 1938), S. 167 ff. Der weltliche Messianismus der abendländischen Nationen steht in jedem Fall im Zusammenhang mit dem Bewußtsein einer nationalen Berufung, die in dem religiösen Glauben wurzelt, von Gott für eine besondere Aufgabe von universaler Bedeutung ausersehen zu sein. Dies gilt für England und die Vereinigten Staaten, wie auch für Frankreich, Italien, Deutschland und Rußland. Welche Gestalt die Verkehrung religiöser Berufung in einen weltlichen Anspruch immer annehmen mag, so bleibt doch die religiöse Überzeugung grundlegend, daß die Welt im Argen liegt und erneuert werden müsse.

Sinn und Zweck schließt die relative Bedeutsamkeit von Ereignissen so wenig aus wie die Geschichte im ganzen einzelne Geschehnisse.

Die zeitliche Dimension eines endgültigen Zieles ist somit eine eschatologische Zukunft, und Zukunft ist für uns nur da in Erwartung und Hoffnung<sup>3</sup>. Der letzte Sinn ist der Brennpunkt einer erwarteten Zukunft. Man weiß von ihr nur in der Weise des Hoffens und Glaubens. Am leidenschaftlichsten war eine solche Erwartung bei den jüdischen Propheten lebendig; den griechischen Philosophen war sie fremd. Wenn man bedenkt, daß Deutero-Jesaia und Herodot beinahe Zeitgenossen waren, kann man die unüberbrückbare Kluft zwischen griechischer Weisheit und jüdischem Glauben ermessen. Die biblische und nachchristliche Geschichtsbetrachtung ist prinzipiell futuristisch; sie verkehrt die griechische Bedeutung von *historein*, das sich auf gegenwärtiges und vergangenes Geschehen bezieht. In den griechischen und römischen Mythologien und Genealogien wird die Vergangenheit als immerwährender Ursprung ver-gegenwärtigt; nach jüdischer und christlicher Geschichtsauffassung ist die Vergangenheit ein Versprechen der Zukunft. Folglich wird die Interpretation der Vergangenheit rückwärtsgewandte Prophetie; sie stellt die Vergangenheit dar als eine sinnvolle »Vorbereitung« der Zukunft. Griechische Philosophen und Historiker waren überzeugt, daß was immer sich künftig ereignen wird, nach dem gleichen *logos* ablaufen und von gleicher Art sein wird wie vergangenes und gegenwärtiges Geschehen.

Diese These läßt sich an Herodot, Thukydides und Polybios ausweisen<sup>4</sup>. Herodot ging es darum, von Dingen, die geschehen waren, zu berichten, »damit die Taten der Menschen nicht mit der Zeit verloren gehen, noch große und wunderbare Werke ruhmlos dahinsinken«. Der »Sinn« der mitgeteilten Ereignisse wird nicht ausgesprochen und er liegt nicht jenseits der berichteten Vorgänge, sondern in den Erzählungen selbst; sie meinen einfach das, was sie durch ihre Pointe hervorheben. Hinter diesen augenfälligen Bedeutungen stecken auch halb verborgene, die sich bei Gelegenheit in bedeutsamen Worten, Gesten, Zeichen und Orakeln kundtun. Und wenn in gewissen Momenten die

3 Siehe Augustin, *Bekenntnisse*, Buch XI.

4 Herodot I, 1; Thukydides I, 22 und II, 64; Polybios I, 35 und VI, 3,9,51,57. Vgl. Karl Reinhardt, *Herodots Persergeschichten*. Geistige Überlieferung, hrsg. v. E. Grassi (Berlin 1940), S. 138 ff.; C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York 1940), Kap. XII; R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford 1946), S. 17 ff.

menschlichen Taten und Geschehnisse mit außermenschlichen Winken zusammentreffen, dann schließt sich ein Kreis, worin Anfang und Ende einer Geschichte einander erläutern. Das zeitliche Schema von Herodots Erzählung ist nicht ein sinnvoller Fortgang der Weltgeschichte, der auf ein Ziel in der Zukunft verweist, sondern, im Einklang mit der griechischen Auffassung von der Zeit überhaupt, eine periodische Kreisbewegung, innerhalb derer das Auf und Ab der wechselvollen Geschehnisse durch einen Ausgleich von *hybris* und *nemesis* geregelt ist.

Bei Thukydides fehlen der religiöse Hintergrund und die epischen Züge von Herodots Geschichtsschreibung, welche die Grenzen zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen unbestimmt läßt. Seine Darstellung der Geschehnisse will eine genaue Erforschung der pragmatischen Zusammenhänge geben. Geschichte ist für ihn die Geschichte politischer, in der menschlichen Natur begründeter Kämpfe. Und da sich die menschliche Natur nicht wesentlich ändert, wird sich, was in der Vergangenheit geschah, auch in der Zukunft immer wieder »in gleicher oder ähnlicher Weise« ereignen. Nichts völlig Neues vermag die Zukunft zu bringen, wenn es »die Natur aller Dinge ist, zu wachsen und zu vergehen«. Es mag sein, daß künftige Generationen und Individuen unter bestimmten Umständen klüger handeln werden, die Geschichte als solche wird sich nie wesentlich ändern.

Nur Polybios scheint sich unserer Geschichtsauffassung anzunähern, indem er alle Ereignisse so darstellt, als führten sie zu einem bestimmten Ziel, der Weltherrschaft Roms. Doch auch Polybios hatte kein Interesse an der Zukunft als solcher. Die Geschichte bewegt sich im Kreislauf von politischen Umläufen; Verfassungen wechseln, verschwinden und kehren in einem von der Natur des Geschehens vorgezeichneten Wechsel wieder. Aufgrund dieser natürlichen Schicksalhaftigkeit des Geschehens kann der Historiker die Zukunft eines bestimmten politischen Zustands voraussagen. Bei der Schätzung der Dauer dieses Prozesses mag er sich irren; sofern jedoch sein Urteil nicht von Leidenschaften getrübt ist, wird er in Hinsicht auf das Stadium von Wachstum oder Verfall, das eine politische Verfassung erreicht hat, und die Form, in die sie sich demgemäß wandeln wird, selten fehlgehen.

Das oberste Gesetz der politischen Geschichte ist die Veränderung: der plötzliche Umschlag von einem Extrem in sein Gegenteil. Nachdem Polybios den Untergang der mazedonischen Herrschaft miterlebt hatte, hielt er es deshalb für angebracht, die prophetischen Worte des Demetrius ins Gedächtnis zu rufen, der in einer Abhandlung über das Schick-

sal vorausgesagt hatte, was 150 Jahre nach Alexanders Eroberung des persischen Reiches eintraf.

»Denn wenn du nicht zahllose Jahre oder viele Generationen ins Auge faßt, sondern nur diese letzten fünfzig Jahre, wirst du in ihnen die Grausamkeit des Schicksals lesen. Ich frage dich, hältst du es für möglich, daß vor fünfzig Jahren entweder die Perser oder der persische König oder die Mazedonier oder der König von Mazedonien, wenn ein Gott ihnen die Zukunft vorausgesagt hätte, jemals geglaubt hätten, daß zu der Zeit, in der wir leben, sogar der Name der Perser gänzlich ausgelöscht sein würde – der Perser, die Herrscher nahezu über die ganze Welt waren – und daß die Mazedonier, deren Name vorher fast unbekannt war, jetzt die Herren des Ganzen sein würden? Aber nichtsdestoweniger läßt dieses Schicksal, das niemals mit dem Leben paktiert, das immer unsere Berechnungen durch neue Schläge über den Haufen wirft, dieses Schicksal, das seine Macht dadurch zu beweisen pflegt, daß es unsere Hoffnungen zunichte macht, auch jetzt, so scheint mir, da es die Mazedonier mit dem ganzen Reichtum Persiens ausgestattet hat, allen Menschen offenbar werden, daß es ihnen diese Segnungen nur geliehen hat, bis es sich entschließt, sie anders zu verteilen.« (Polyb. hist. XXIX,21.)

Diese Wandelbarkeit des Schicksals stimmte die Alten nicht resigniert, sondern wurde in mannhafter Zustimmung anerkannt. Im Nachdenken über das Geschick gewann Polybios die Einsicht, daß alle Völker, Städte und Autoritäten vergehen müssen, so wie auch die einzelnen Menschen. Er berichtet Scipios Ausspruch nach dem Fall von Karthago, daß nämlich das siegreiche Rom einst dem gleichen Schicksal anheimfallen werde, und er fügt hinzu, es würde schwer halten, eine Äußerung zu finden die »staatsmännischer und tiefsinniger« wäre. Im Augenblick des größten Triumphes an den möglichen Umschlag des Schicksals zu denken, gezieme einem großen und vollendeten, des Andenkens werten Manne. Polybios und sein Freund Scipio wiederholen nur jene klassische Stimmung, wie sie schon Homer im Hinblick auf das Schicksal von Troja ausgesprochen hatte. Und wo immer klassisches Empfinden lebendig ist, bleibt dies die letzte Weisheit des Historikers<sup>5</sup>.

Die moralische Lehre, die sich aus der geschichtlichen Erfahrung

5 Siehe W. von Humboldt, *Politischer Briefwechsel* (Berlin 1935), Brief 77 (April 1807).

abwechselnden Glücks und Mißgeschicks ziehen läßt, ist nach Polybios ebenso natürlich wie menschlich: sich nie in Übermut und Erbarmungslosigkeit gegenüber den besiegten Feinden zu übernehmen, sondern an den Umschlag des Schicksals zu denken. Darum möchte er den Leser lehren, wie man aus dem Studium der Geschichte erfahren könne, was »jederzeit und unter allen Umständen das Beste ist«, nämlich im Glück bescheiden zu sein und aus dem Mißgeschick anderer zu lernen.

Polybios hielt es für ein »Leichtes«, aus der Vergangenheit die Zukunft vorauszusagen. Die Verfasser des Alten Testaments glaubten, daß allein der Herr durch seine Propheten die Zukunft enthüllen könne. Sie ist zwar in Gottes Willen beschlossen, kann aber gerade deshalb nicht als natürliche Konsequenz aus der Vergangenheit abgeleitet werden. Daher ist die Erfüllung von Prophezeiungen, wie sie die Verfasser des Alten und Neuen Testaments verstanden, etwas völlig anderes als die Bewährung von Prognosen geschichtlich-natürlicher Ereignisse. Wenn die Zukunft durch den persönlichen Willen Gottes vorausbestimmt ist, dann kann der Mensch sie niemals voraussagen, es sei denn, daß ihm Gott seinen Willen offenbart. Und da die letzte Erfüllung des jüdischen und christlichen Schicksals in einer eschatologischen Zukunft liegt, deren Ausgang durch kein natürliches Gesetz der Geschichte berechnet werden kann, wird das Grundgefühl in bezug auf die Zukunft die Ungewißheit des Unberechenbaren.

Es bestätigt sich Burckhardts Satz, daß, was uns am tiefsten von der Antike trennt, die Überzeugung ist, daß sich die Zukunft durch vernünftige Folgerungen aus der Vergangenheit oder durch Orakelbefragung und Weissagungspraxis voraussagen läßt, wogegen wir dies nicht einmal für wünschenswert halten.

»Ob wir uns das Bild eines Einzelnen vorstellen, der z. B. seinen Todestag und die Lage, in der er sich dann befinden würde, vorauswüßte, oder das Bild eines Volkes, welches das Jahrhundert seines Untergangs vorauskennte, beide Bilder müßten als notwendige Folge zeigen eine Verwirrung alles Wollens und Strebens, welches sich nur dann völlig entwickelt, wenn es ›blind‹, d. h. um seiner selbst willen, den eigenen inneren Kräften folgend, lebt und handelt. Die Zukunft bildet sich ja nur, indem dies geschieht, und wenn es nicht geschähe, so würde auch Fortgang und Ende des Menschen oder Volkes sich anders gestalten. Eine vorausgewußte Zukunft ist ein Widersinn. Abgesehen von der Nichtwünschbarkeit ist das Voraus-

sehen des Künftigen für uns aber auch nicht wahrscheinlich. Vor allem stehen ihm die Irrungen der Erkenntnis durch unser Wünschen, Hoffen und Fürchten im Wege, sodann unsere Unkenntnis alles dessen, was man latente Kräfte, materielle wie geistige, nennt, und das Unberechenbare geistiger Kontagien, welche plötzlich die Welt umgestalten können.«<sup>6</sup>

Der letzte Grund indessen, weshalb »für uns« die Zukunft dunkel bleibt, ist nicht schon die Kurzsichtigkeit unserer Erkenntnis, sondern das Fehlen jener religiösen Voraussetzungen, die den Alten die Zukunft durchsichtig machten. Die Antike glaubte, wie die meisten heidnischen Kulturen, daß kommende Ereignisse durch eine bestimmte Kunst der Weissagung entschleiert werden können. Man kann sie vorherwissen, weil sie vorherbestimmt sind. Von einigen Philosophen abgesehen, bezweifelte im Altertum niemand die Wahrheit von Orakeln, ominösen Träumen und Vorzeichen, durch die sich künftige Ereignisse ankündigten. Für die Alten, die an ein vorherbestimmtes Fatum glaubten, waren kommende Dinge und Schicksale nur durch einen leichten Schleier verhüllt, den ein inspirierter Geist zu durchdringen vermochte. Daher wurden im griechischen und römischen Leben Entscheidungen von einer Befragung des künftigen Schicksals abhängig gemacht. Dieses Vertrauen auf Weissagungen verlor an Ansehen erst, als die Kirche es

6 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Stuttgart 1935), S. 14; *Griechische Kulturgeschichte. Gesammelte Werke*, Basel 1929 ff. IX, S. 247 ff. – Nur für die Konstruktion der Geschichte als einer »Geschichte der Freiheit« wird der antike Glaube an eine vorbestimmte und voraussagbare Zukunft zu einer Absurdität. So behauptet Collingwood (a.a.O. S. 54, 120, 220) die Geschichtsphilosophie müsse mit der Gegenwart enden und die Eschatologie als ein fremdes Element ausscheiden, da sich nichts anderes ereignet habe, was festgestellt werden könne. »Wo immer Historiker behaupten, die Zukunft im voraus bestimmen zu können, können wir mit Sicherheit annehmen, daß bei ihrer Grundauffassung von der Geschichte etwas nicht in Ordnung ist.« Wenn aber die Geschichte nicht solch ein einfaches Geschehen von freien Handlungen ist, sondern menschliches Tun und Erleiden nach Maßgabe einer natürlichen und notwendigen oder übernatürlichen und providentiellen Ordnung? Wieviel tiefer drang Léon Bloy in das Problem der Geschichte ein, wenn er sagt, die Möglichkeit zu zeigen, daß die Geschichte eine Struktur und einen Sinn hat, würde voraussetzen »l'holocauste préalable du Libre Arbitre, tel, du moins, que la raison moderne peut le concevoir«, nämlich als Willkür, von jeder Notwendigkeit entbunden, und daher unfähig zu begreifen, wie jemand in Freiheit eine notwendige Tat vollbringen kann (Textes choisis, ed. A. Béguin, Freiburg 1943, S. 71 f.).

untergrub. Aber auch die Kirche glaubte an Prädestination, während der moderne Mensch, wenn er nicht abergläubig ist, an keinerlei Führung glaubt – weder an die durch das Schicksal, noch durch die Vorsehung. Er bildet sich ein, die Zukunft könne durch ihn selbst geschaffen werden. Er hält sie für unerkundbar, weil er sie selbst herbeiführen will.

Burckhardts eigene Voraussagen der Zukunft Europas widersprechen dieser These nur scheinbar; denn er hat nie den Anspruch erhoben, die Möglichkeiten der Zukunft so zu kennen, wie man Geschehnisse der Vergangenheit weiß. Wie aber steht es mit Tocqueville, Spengler und Toynbee, die doch alle künftige Entwicklungen prognostizieren? Ist es für sie etwa auch »ein Leichtes« gewesen zu sagen, was kommen wird? Sicherlich nicht; denn ihr Glaube an ein geschichtlich notwendiges Schicksal ist nicht das Ergebnis der eindeutigen Anerkennung eines natur-geschichtlichen Fatums, sondern zutiefst zweideutig infolge ihres modernen Gegenglaubens an die geschichtliche Verantwortlichkeit des Menschen, durch Wahl und Entscheidung die Zukunft selbst zu bestimmen.

Für Tocqueville hat der Vormarsch der Demokratie den Charakter von einem unausweichlichen Fatum wie von einer göttlichen Vorsehung. Sowohl wer ihn fördert wie wer ihm widerstrebt, ist ein blindes Werkzeug in der Hand einer Macht, die die Geschichte lenkt. »Die schrittweise Entwicklung der Gleichheit der Lebensbedingungen ist also eine providentielle Tatsache und sie besitzt alle Merkmale eines göttlichen Ratschlusses: sie ist universal, sie hat Dauer und vereitelt alles menschliche Dazwischentreten; alle Ereignisse und Menschen dienen ihrem Fortschritt.« Der Versuch, die Demokratie aufzuhalten, würde heißen, gegen die Vorsehung und »gegen Gott selbst zu kämpfen«<sup>7</sup>. Die Unmöglichkeit, den Vormarsch der Demokratie und ihre providentielle Notwendigkeit aufzuhalten, ermöglicht andererseits die Voraussagbarkeit ihrer künftigen Entwicklung. Der Gedanke an eine so unausweichliche Revolution entfachte in Tocquevilles Geist »eine Art religiöser Scheu«. Und doch wünschte er im nächsten Paragraphen, und noch einmal im letzten Kapitel seines Werkes, daß dieser providentielle Prozeß durch die Voraussicht und den Willen des Menschen dirigiert und in Schranken gehalten werde. Denn »noch« sei das Schicksal der christlichen Völker in ihrer Hand, obwohl vielleicht nicht mehr auf lange Zeit. Diese Überwindung der Schwierigkeit durch eine partielle

7 *La Démocratie en Amérique*, Paris 1839, Bd. I, S. 8.

Freiheit innerhalb einer partiellen Notwendigkeit stellt, in schwächerer Form, das alte theologische Problem von der Vereinbarkeit der göttlichen Vorsehung mit dem freien Willen wieder her.

Spengler verkündet im ersten Satz seines *Untergang des Abendlandes*, daß er »zum erstenmal« den Versuch unternehme, Geschichte vorauszubestimmen. Dieser Versuch hat zur Voraussetzung, daß der Ablauf der Geschichte in sich selbst determiniert ist. Die geschichtlichen Kulturen durchlaufen mit natürlicher Notwendigkeit einen vorgezeichneten Lebenskreis, vom Wachsen und Blühen bis zum Verfall. Die Geschichte hat weder ein Ziel noch einen Sinn, denn sie ist weder durch den Willen Gottes noch durch den des Menschen gelenkt. Wo aber Spengler seinen obersten Begriff vom »Schicksal« näher zu bestimmen versucht, führt er, im Gegensatz zu seiner zyklischen Konzeption, den Begriff einer »historischen«, in die Zukunft gerichteten Zeit ein. Der historische Sinn ist nach ihm ein »Sinn der Zukunft«<sup>8</sup>, der der faustischen Seele eigentümlich sein soll. Weit davon entfernt, das unausweichliche Schicksal mit klassischem Gleichmut anzuerkennen, lehrt er, wie Nietzsche, daß man das Schicksal wollen und lieben solle, um es willentlich zu erfüllen<sup>9</sup>. Kein klassischer Autor kam je auf den Gedanken, daß man das Schicksal des Untergangs wählen und wollen solle. Denn entweder ist Schicksal wirklich ein Seinmüssen, und dann ist es müßig, darüber eine »Entscheidung« zu fällen, oder aber es ist eine selbstgewählte Bestimmung und somit kein unerbittliches Fatum. Spengler löst diesen Widerspruch zwischen natürlichem Fatum und geschichtlicher Entscheidung nicht auf, er stellt ihn nicht einmal in Frage. Sein Pathos entspringt der Verwechslung eines Willens zur Zukunft, deren Möglichkeiten noch offen sind, mit der Hinnahme eines feststehenden Ausganges. Die Nachschrift zum *Untergang des Abendlandes* war darum ein Appell an die kommenden »Jahre der Entscheidung«<sup>10</sup>. Er wollte, daß die Deutschen einen »preußischen Sozialismus« aufbauen sollten, um die Zukunft zu meistern. Anstatt in der Geschichte einen natur-geschichtlichen Prozeß zu sehen, beschließt er sein Werk mit dem Satz (der von Schiller stammt und von Hegel verwendet wurde, aber in der prophetischen Sicht des Alten Testaments seine Wurzel hat): »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« – ein

8 *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, Bd. 1, Kap. II, S. 152 ff.; vgl. Kap. V, S. 381 ff.

9 Ebda.

10 *Jahre der Entscheidung*, München 1933.

Tribunal ohne Richter. Daher der charakteristische Wortlaut des ersten Satzes, demzufolge das Voraussagen der Geschichte nicht eine Erkenntnis ist, die den von Natur aus vorgezeichneten Verlauf der Geschichte nachdenkt, sondern ein kühner »Versuch« und ein »Wagnis«, nämlich das Wagnis, das Urteil der Geschichte vorwegzunehmen. Was für Polybios eine theoretische Feststellung von gewesenen wie künftigen Tatsachen ist, wird für Spengler ein ethischer Imperativ; die »faustische Seele« kann auch das Fatum nicht anders als in der Perspektive eines *eschaton* interpretieren.

Ähnlich zwiespältig ist Toynbees historisches Bewußtsein. Aber er versucht, in der Geschichte einen wiederkehrenden Rhythmus des Geschehens nachzuweisen<sup>11</sup>, indem er ein Schema von Werden und Wachsen, von Niedergang und Zersetzung abwandelt. Gleichzeitig möchte er diesem geschichtlich-natürlichen Geschehen einen letzten Zweck und Sinn abringen. Die stoffliche Universalität seiner vergleichenden Studie von einundzwanzig Zivilisationen oder »Gesellschaften« kreist um die Geschichte unserer abendländischen Kultur. »Der Untergang des Abendlandes« ist auch Toynbees letztes Motiv. Er ist jedoch, wenn er Geschichte voraussagt, nicht so apodiktisch wie Spengler; denn Desintegration könne wie Wachstum aussehen und umgekehrt<sup>12</sup>. Und was eine Zivilisation veranlaßt, ihren schicksalhaften Weg abwärts zu schreiten, sei nicht ein kosmisches Gesetz wiederkehrender Kreisläufe, sondern selbstverursachte Zerstörung. Geschichte ist ein wechselseitiger Bezug von »Herausforderung« und »Antwort«. Trotz der Freiheit und Verantwortlichkeit, die in der menschlichen Antwort liegen, nimmt Toynbee aber einen noch strengeren Determinismus an als selbst Polybios: die Desintegration erfolgt mit genauer Regelmäßigkeit im Rhythmus von dreieinhalb Takten und das Abendland hat dieser Lehre zufolge schon die Erfahrung von anderthalb Takten hinter sich.

Die Geschichte ist aber nicht nur eine Geschichte von Kulturen. Sie ist auch und vor allem Religionsgeschichte, und Religionen, zumal Erlösungsreligionen, sind für Toynbee nicht, wie für Spengler, Ausdrucksformen von Kulturen, sondern andersartig und mehr als sie. Daher Toynbees besonderes Interesse für die christliche und die vorchristlichen Erlösungsreligionen. Sie sind die einzig schöpferischen Möglichkeiten, einer zerfallenden Gesellschaft produktiv zu entwei-

11 A. J. Toynbee, *A Study of History*, London 1934–39, IV, S. 23 ff.

12 Ebda. V, 16 und 188 ff.; VI, 174, Anm. 4.

chen<sup>13</sup>. Sie schaffen eine neue Atmosphäre und eine neue Art von Gesellschaft, nämlich eine universale Kirche gegenüber den herrschenden Minoritäten totaler Staaten.

Der Zerfall einer säkularen, heidnischen oder nominell christlichen Kultur bereitet der Entstehung einer Universalreligion und dem Heilsverlangen der Einzelseele den Boden; indirekt formt er auch die Gesellschaft um. Der Mensch lernt durch Leiden; und wen der Herr liebt, den züchtigt er. So wurde das Christentum aus dem Todeskampf der hellenistischen Gesellschaft geboren.

»Wenn die Kulturen die historische Funktion haben, durch ihren Niedergang Stufen zu sein für einen fortschreitenden Prozeß der Offenbarung immer tieferer religiöser Einsichten und der Schenkung immer reicherer Gnade, diesen Einsichten gemäß zu handeln, wohingegen es andererseits keineswegs die Funktion höherer Religionen ist, dem zyklischen Prozeß der Wiedergeburt von Zivilisationen zu dienen, dann haben solche Gesellschaften, die man Kulturen nennt, ihre Funktion erfüllt, wenn sie eine reife Hochreligion geboren haben; und unter diesem Aspekt könnte unsere eigene nachchristliche Kultur günstigstenfalls eine überflüssige Wiederholung der vorchristlichen griechisch-römischen sein, schlimmstenfalls aber ein verderbliches Abgleiten vom Pfad des geistigen Fortschritts.«<sup>14</sup>

Folgt man Toynbees Schema des Zusammenbruchs von Kulturen und der Entstehung von Religionen, so müßte man erwarten, daß eine neue Religion am Horizont unserer Zukunft steht. Doch nichts dergleichen. Die wissenschaftliche Neutralität von Toynbees universaler Theorie schlägt hier plötzlich um in ein Bekenntnis und in eine Gebundenheit, die nur »parochial« genannt werden kann, wenn man sie nach Toynbees eigenen Maßstäben wissenschaftlicher Universalität, Neutralität und Objektivität beurteilen wollte. Als gläubiger Christ kann er die historische Vergänglichkeit der römisch-katholischen Kirche, »mit dem Speer der Messe, dem Schild der Hierarchie und dem Helm des Papsttums«<sup>15</sup> nicht ins Auge fassen. Anstatt die Möglichkeit einer neuen Religion und Kirche offen zu lassen, bemüht er sich zu zeigen, daß das

13 Ebda. VI, 169 ff.

14 A. J. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, 1948, S. 236.

15 Ebda. S. 242.

Christentum immer noch das größte »neue« Ereignis in der Menschengeschichte ist, während das Heraufkommen von Demokratie und Wissenschaft – die letzten neuen Ereignisse in der weltlichen abendländischen Kultur – »eine fast bedeutungslose Repetition von Dingen ist, die die Griechen und Römer schon vor uns, und zwar außerordentlich gut, gemacht haben«<sup>16</sup>.

Toynbee ist weder ein nüchterner Historiker noch ein guter Theologe. Anstatt mit Augustin und den Kirchenvätern das Christentum als die letzte Neuigkeit in Anspruch zu nehmen, weil es *die* frohe und wahre Botschaft ist, in der sich Gott einmal für immer in der Geschichte geoffenbart hat, argumentiert er mit einer astronomischen Reflexion. Anstatt aus der Gewißheit des Glaubens zu zeigen, daß das Christentum wahr ist, oder aber mit historischen Maßstäben darzulegen, daß es einst jung war und somit jetzt alt ist, bezieht er sich auf die modernen wissenschaftlichen Entdeckungen der Geologen und Astronomen, die unsere Zeitrechnung so grundlegend verändert haben, daß der Beginn der christlichen Ära nun als ein äußerst junges Datum erscheinen kann.

»Auf der Zeittafel, auf der neunzehnhundert Jahre nicht mehr als ein Augenzwinkern sind, hat die christliche Ära erst gestern begonnen. Nur auf der altmodischen Zeittafel erscheint die Spanne von neunzehnhundert Jahren als eine lange Zeit und der Beginn der christlichen Ära folglich als ein weit zurückliegendes Ereignis. In Wirklichkeit ist es ein sehr junges Ereignis, vielleicht das jüngste bedeutende Ereignis in der Geschichte.«<sup>17</sup>

Wie kann man indessen von einer astronomischen »Tatsache« auf eine geschichtliche und sogar religiöse »Bedeutung« schließen? Von astronomischer Evidenz gleichweit entfernt wie von empirischer Geschichtskunde, ist es nichts anderes als Toynbees Glaube, der ihn zu der Behauptung veranlaßt, das Christentum sei noch immer neu und werde nicht nur unsere abendländische Zivilisation überleben, sondern sogar *die* Weltreligion werden. Er ist der Meinung, daß der Sinn der technischen Vereinheitlichung der modernen Welt darin liege, »dem Christentum eine vollständige, weltweite Wiederholung des römischen Imperiums bereitzustellen, damit es sich darüber ausbreite«<sup>18</sup>. Es könnte

16 Ebda. S. 237.

17 Ebda. S. 238.

18 Ebda. S. 239.

geschehen, daß »das Christentum als der geistige Erbe aller anderen Hochreligionen [...] und aller Philosophien von Echnaton bis zu Hegel übrig bleibt, und daß die christliche Kirche das soziale Erbe aller übrigen Kirchen und Zivilisationen antreten wird«<sup>19</sup>.

So mündet Toynbees Universalgeschichte von einundzwanzig Kulturen, im Widerspruch zu seiner Theorie von sich wiederholenden Kreisläufen im profanen Schicksal der Menschen, in die ökumenische Schau der fortschreitenden Verwirklichung einer ganz besonderen Kirche und Heilslehre. Man fragt sich, wie sich die natürlichen Zyklen in diese fortschreitende religiöse Entwicklung einfügen und wie die fatalen Ergebnisse des Historikers mit den zuversichtlichen Annahmen des Gläubigen zusammenstimmen?

Toynbees christlicher Glaube ist für sein historisches Bewußtsein ohne Tragweite. Als Historiker steht er viel mehr unter der Macht naturalistischen und säkularisierten Denkens, als ihm selbst bewußt ist. Hierauf vor allem ist es zurückzuführen, daß er ebensowenig wie Spengler die christliche Zeitrechnung für seine historischen Untersuchungen akzeptieren kann. Er ersetzt den Gedanken der Einheit der universalen Geschichte<sup>20</sup> durch einen Prozeß partieller Vereinheitlichung und gibt die traditionelle Konzeption eines »christlichen« Abendlandes preis. Infolgedessen muß er die christliche Einteilung der ganzen geschichtlichen Zeit in eine alte und neue Ordnung, vor und nach Christus, fallen lassen und damit auch die traditionelle Periodisierung der abendländischen Geschichte<sup>21</sup>. Die Wissenschaftlichkeit fordert von ihm empirische Beweise und neutrale Distanz zu moralischen »Vorurteilen«, besonders zu dem eigenen, zufällig abendländisch-christlichen und sogar britischen Gesichtspunkt. Und doch kann er sich auch als Historiker dem Einfluß abendländisch-christlichen Denkens nicht entziehen. Seine eschatologische Perspektive ist klar vorgezeichnet durch die drei Leitsätze, die er seinem Werk voranstellt. Hinter der scheinbaren Neutralität seines wissenschaftlichen Bemühens, Kategorien zu finden, die universal anwendbar sind (Wachstum und Verfall, Herausforderung und Antwort, Rückzug und Rückkehr, Abstandnahme und Verwandlung), steht das Interesse an den Zukunftsaussichten unserer gegenwärtigen Gesellschaft<sup>22</sup>. Was zunächst eine verwirrende

19 Ebda. S. 240.

20 *A Study of History*, I, 339 ff.

21 Ebda. I, 34 und 169 ff.; vgl. Spengler, a.a.O.

22 Siehe den Plan des ganzen Werkes (Teil XII).

Vielfalt von Gesellschaften zu sein scheint, ist in Wirklichkeit von dem beunruhigenden Problem unserer eigenen Geschichte her gesehen, wogegen das höchste Gesetz der Geschichte, der »abwechselnde Rhythmus«, mit einem merkwürdigen Mangel an Unterscheidungsvermögen mit so verschiedenen Autoren wie J. C. Smuts, Saint-Simon, Empedokles, Tschu Hsi und Goethe belegt wird<sup>23</sup>.

Aber wie kann der »elementare Rhythmus« von Yin und Yang und der Kreislauf von Wachstum und Verfall mit dem Glauben an ein sinnvolles Ziel und eine »fortschreitende Offenbarung« göttlicher Wahrheit in Einklang gebracht werden? Wie kann die »Ökonomie der Wahrheit«<sup>24</sup>, wie Toynbee mit einer Wendung des Katholiken Newman die göttliche Fügung nennt, mit griechischer und chinesischer Spekulation versöhnt werden? Toynbee antwortet, daß die ständige Drehung eines Rades keine zwecklose Wiederholung ist, wenn es mit jeder Umdrehung ein Fahrzeug seinem Ziele näher bringt<sup>25</sup>. Dieses Bild, das den klassischen Kreislauf mit der christlichen Eschatologie zu vereinigen scheint, setzt voraus, daß das Rad (der Welt) ein Fahrzeug (Religion) bewegt, dessen Lenker (Gott) die natürlichen Rotationskräfte auf ein übernatürliches Ziel hinlenkt. »Wenn die Religion ein Gefährt ist, so scheint es, als seien die Räder, auf denen es sich zum Himmel empor bewegt, die periodischen Zusammenbrüche der Zivilisationen auf der Erde. Der Rhythmus der Zivilisationen kann sich wiederholend sein, während sich die Religion doch auf einer einzigen kontinuierlich aufsteigenden Linie bewegt. Die kontinuierliche Aufwärtsbewegung der Religion kann geradezu gefördert und vorangetrieben werden durch die Bewegung der Zivilisationen im Kreislauf von Geburt, Tod und Geburt.«<sup>26</sup> Oder, um dasselbe Problem anders zu formulieren: wie kann der faustische Erdgeist Goethes, auf den sich Toynbee beruft, indem er einen »elementaren Rhythmus« in das Chaos des Lebens webt, »der Gottheit lebendiges Kleid« wirken, wenn diese Gottheit nicht mehr die heidnische Göttlichkeit des Kosmos ist, sondern ein überweltlicher Gott, der in einem menschlichen Erlöser Fleisch geworden ist? Toynbee gibt zu, daß er außerstande ist, diese Frage zu beantworten. Gleichzeitig ist er sich darüber klar, daß er sie nicht ignorieren kann, denn sie ist der Schlüssel zu dem Sinn von des Webers Werk. So

23 *A Study of History*, I, 196 ff.

24 Ebd. VI, 534 ff.

25 Ebd. S. 324 ff.

26 *Civilization on Trial*, S. 235 f.

beendet er den sechsten Band von *A Study of History* mit einer offenbleibenden Frage und in der Hoffnung, das Geheimnis der Geschichte werde sich noch öffnen und dann Antwort geben auf das Problem der scheinbaren Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit so vielen Mühens und so großen Leidens.

Polybios erkundete vergangene Ereignisse, die zu der Machtstellung Roms geführt hatten. Moderne Historiker von gleichem Rang befassen sich mit der Zukunft Europas, wenn sie zurückschauen und seine Geschichte erforschen. Der klassische Historiker fragt: Wie kam es dazu? Der moderne: Wie wird es weitergehen?<sup>27</sup> Der Grund für diese moderne Sorge um die Zukunft ist der jüdische Prophetismus und die christliche Eschatologie, die beide den klassischen Begriff von *histoirein* futuristisch verkehrt haben.

»Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus [...] Was der griechische Intellektualismus nicht hervorbringen konnte, das ist ihm gelungen. *Historie* ist im griechischen Bewußtsein gleichbedeutend mit Wissen schlechthin. So ist und bleibt den Griechen die Geschichte lediglich auf die Vergangenheit gerichtet. Der Prophet dagegen ist der Seher [...] Sein Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als des Seins der Zukunft [...] Die Zeit wird Zukunft [...] und Zukunft ist der vornehmliche Inhalt dieses Gedankens der Geschichte [...] Der Schöpfer Himmels und der Erde reicht nicht aus für dieses Sein der Zukunft. Er muß »einen neuen Himmel und eine neue Erde« schaffen [...] An die Stelle eines goldenen Zeitalters in mythologischer Vergangenheit wird durch die eschatologische Zukunft die wahre historische Existenz auf der Erde gesetzt.«<sup>28</sup>

27 Daß dies das fundamentale Anliegen des modernen Geschichtsbewußtseins von A. Comte, A. de Tocqueville, E. Renan und F. Nietzsche ist, hat mit größter Offenheit A. de Tocqueville festgestellt, indem er sich in der Einleitung zu *La Démocratie en Amérique* die Frage vorlegt: »Où allons nous donc?« Unter Hinweis auf Nietzsches scharfe Kritik der antiquarischen Historie formulierte E. Troeltsch (*Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, S. 495 und 772) die Aufgabe der Geschichtsphilosophie als »die Überwindung der Gegenwart und die Begründung der Zukunft«. Wie weit entfernt ist eine solche Definition der Aufgabe und des Problems der Historie von dem klassischen *histoirein* und wie nahe steht sie der christlichen Auffassung der Geschichte als einer Geschichte von Gericht und Erfüllung!

28 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Juden-*

Die Zukunft ist der wahre Brennpunkt der Geschichte, vorausgesetzt, daß die Wahrheit in dem religiösen Fundament des christlichen Abendlandes beruht, dessen historisches Bewußtsein durch das eschatologische Motiv bestimmt ist: von Jesaia bis Marx, von Augustin bis Hegel und von Joachim bis Schelling. Die Bedeutung dieser Hinsicht auf ein letztes Ende, als *finis* und *telos*, besteht darin, daß sie ein Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit bereitstellt, das die antike Furcht vor *fatum* und *fortuna* überwinden konnte. Das *eschaton* setzt dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ende, es gliedert und erfüllt ihn durch ein bestimmtes Ziel. Der eschatologische Gedanke vermag die Zeitlichkeit der Zeit zu beherrschen, die ihre eigenen Geschöpfe verschlingt, wenn sie nicht durch ein letztes Ziel sinnvoll begrenzt wird. Dem Kompaß vergleichbar, der uns im Raum Orientierung gibt und uns befähigt, ihn zu erobern, gibt der eschatologische Kompaß Orientierung in der Zeit, indem er auf das Reich Gottes als das letzte Ziel und Ende hinweist<sup>29</sup>.

Nur innerhalb dieser eschatologischen Umgrenzung des historischen Prozesses wurde die Geschichte auch »universal«. Ihre Universalität beruht nicht schon auf dem Glauben an *einen* allmächtigen Herrn, sondern auch darauf, daß er der Menschheitsgeschichte Einheit verleiht, indem er sie von Anfang an auf ein letztes Ziel hin lenkt. Wenn Deutero-Jesaia die zukünftige Herrlichkeit des neuen Jerusalem beschreibt, so ist sein religiöser Nationalismus in Wahrheit teleologischer Universalismus. Die »Menschheit« hat in der historischen Vergangenheit nie existiert und kann auch in keiner Gegenwart existieren; sie ist eine Idee und ein Ideal der Zukunft als dem notwendigen Horizont für die eschatologische Konzeption einer Universalgeschichte.

Die griechischen Historiker erkundeten und erzählten Geschichten, die um ein großes politisches Ereignis kreisen; die Kirchenväter entwickelten aus der jüdischen Prophetie und der christlichen Eschatologie eine Theologie der Geschichte, die sich an dem überhistorischen Geschehen von Schöpfung, Inkarnation, Gericht und Erlösung orientiert; der moderne Mensch dachte eine Philosophie der Geschichte aus, indem er die theologischen Prinzipien im Sinne des Fortschritts zu einer Erfüllung säkularisierte und auf eine ständig wachsende Zahl von

*tums*, Leipzig 1919, S. 307 ff., 293 ff.; vgl. *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, S. 131 ff.

<sup>29</sup> Vgl. E. Benz, *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen*, Zeitschrift für Kirchengeschichte LII, 1933, S. 118 ff.

empirischen Kenntnissen anwendete, die sowohl die Einheit der Weltgeschichte wie ihren Fortschritt in Frage stellen. Es scheint, als ob die beiden großen Konzeptionen der Antike und des Christentums, zyklische Bewegung und eschatologische Ausrichtung, die grundsätzlichen Möglichkeiten des Geschichtsverständnisses erschöpft hätten. Auch die jüngsten Versuche einer Deutung der Geschichte sind nichts anderes als Variationen dieser zwei Prinzipien oder ihre Vermischung.

## I Burckhardt

### *Burckhardts philosophischer Verzicht auf Geschichtsphilosophie*

Burckhardt wollte weder die »Weltgeschichte« philosophisch konstruieren noch fachliche Gelehrsamkeit fördern, sondern das geschichtliche Wissen zur Weisheit ausbilden. Seine Vorlesungen über Geschichte sollten eine Einführung in das Studium »des Geschichtlichen« sein und zur Aneignung jener Perioden unserer Geschichte anleiten, die jedem individuell zusagen. Die Geschichte war ihm keine Wissenschaft von neutralen Tatsachen, sondern »der Bericht von Tatsachen, die ein Zeitalter an einem anderen bemerkenswert findet«. Jede Generation muß sich durch erneutes Bemühen um Aneignung und Auslegung immer wieder ihre eigene Vergangenheit ins Gedächtnis zurückrufen, um sie nicht zu vergessen und die Substanz ihres eigenen geschichtlichen Lebens zu verlieren. Eine solche Interpretation bedeutet Auswahl, Betonung und Beurteilung. Sie ist keine bedauerliche Subjektivierung neutraler Tatsachen, sondern diese zum Sprechen bringend. Nur durch auswählende Auslegung und Beurteilung läßt sich bestimmen, welches überhaupt die geschichtlich bemerkenswerten, bedeutsamen und wesentlichen Tatsachen sind. »Es kann sein, daß im Thukydides z. B. eine Tatsache ersten Ranges steht, die erst in hundert Jahren jemand bemerken wird.«

Burckhardt erklärt gleich zu Anfang seiner *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, daß sie mit einer Philosophie der Geschichte weder wetteifern können noch wollen. Seine Aufgabe ist bescheidener. Er beabsichtigt lediglich »eine Anzahl von geschichtlichen Beobachtungen