

Kirche und Politik zwischen Emanzipation und Erlösung im Werk Max Geigers

Autor(en): **Künzli, Arnold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **83 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143450>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kirche und Politik zwischen Emanzipation und Erlösung im Werk Max Geigers

Die Geschichte der *Sozialutopien* wird weitgehend bestimmt durch eine Spannung zwischen Emanzipation und Erlösung, Fortschritt und Heil, Immanenz und Transzendenz. Im Denken und Träumen der Utopisten und Sozialreformer sind diese Vorstellungen sehr oft ineinander, miteinander verwoben, ohne jedoch voll ineinander übergehen zu können. Weder scheint Emanzipation sich als Erlösung definieren, noch Erlösung sich auf Emanzipation reduzieren zu lassen. Die Verführung ist zwar gross – und einige sind ihr erlegen –, Emanzipation als säkularisierte Erlösung und Erlösung als sakralisierte Emanzipation zu verstehen, aber zumindest das erste ist ein Widerspruch in sich, denn das Wesen aller Erlösung ist die Transzendenz und somit eine säkularisierte Erlösung ein hölzernes Eisen.

Die Immanenz der Transzendenz im Messiasglauben des Judentums

Allerdings muss man sich fragen, ob der Messiasglaube des Judentums dem nicht widerspricht, denn der Messias kommt zwar aus der Transzendenz, und ohne jede Einwirkungsmöglichkeit der Emanzipateure, aber er verwirklicht die Erlösung in der Immanenz. Das messianische Heil ist eines hienieden. So enigmatisch der berühmte letzte Aphorismus in Adornos «*Minima Moralia*» auch ist, so umkreist er doch eindeutig diese These: «Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.»¹ Und dieses Licht wird explizit als ein messianisches gesehen.

Diese Immanenz der Transzendenz im Messiasglauben des Judentums mag teilweise erhellen, wieso sich unter den bedeutenden Philosophen und Theoretikern einer als *Sozialismus* konzipierten Emanzipation von

Karl Marx bis Walter Benjamin und die Frankfurter so viele Juden befinden. Auch hätte die Lehre von Marx vielleicht nicht eine so epochale Wirkung erzielen können, wäre sie nicht über ihren emanzipatorischen Anspruch hinaus als wissenschaftliche Begründung einer Erlösungshoffnung aufgefasst worden. Man hat sich denn auch gefragt, ob der Gedanke der Emanzipation die Menschen überhaupt ergreifen und zur Tat beflügeln kann, wenn er nicht zumindest einen Blick auf die Erlösung verspricht. So gesehen könnte man den Sozialismus der jüdischen Philosophen und Theoretiker als einen prometheischen Messianismus deuten. Während – jedenfalls in der Interpretation von Gershom Scholem – der Messias im Judentum nicht gleichsam «herbeiemazipiert», revolutionär zum Kommen gezwungen werden kann, sondern der Zeitpunkt seines Kommens seiner unerforschlichen Entscheidung überlassen bleibt, borgen sich diese sozialistischen Juden seine Kleider, um seine Rolle prometheisch selbst spielen zu können. Freilich gelegentlich nicht ohne grosse innere Hemmungen, die sich etwa bei Horkheimer und Adorno als säkularisiertes Bilderverbot und letztlich auch Praxisverbot manifestieren, ebenso wie in Walter Benjamins ambivalentem Verhalten zur Revolution.

Andererseits war es ein grosser Jude, der als einer der ersten Emanzipation und Erlösung klar voneinander trennte. *Martin Buber* schrieb in seinem Buch über den utopischen Sozialismus: «Die Schau des Rechten in der Offenbarung vollendet sich in dem Bild einer vollkommenen Zeit: als messianische Eschatologie; die Schau des Rechten in der Idee vollendet sich in dem Bild eines vollkommenen Raums: als Utopie... Für die Eschatologie geschieht – wenn sie auch in ihrer elementaren prophetischen Form dem

Menschen einen bedeutenden aktiven Anteil an dem Kommen der Erlösung zuspricht – der entscheidende Akt von oben, für die Utopie ist alles dem bewussten Menschenwillen unterworfen...»² Eschatologie und Utopie stehen hier für Erlösung und Emanzipation, und Bubers Hinweis auf den aktiven Anteil des Menschen am Kommen der Erlösung beweist, dass die jüdischen Religionsphilosophen selbst sich in dieser Frage nicht immer einig sind.

Die «condition humaine» im christlich-marxistischen Dialog

Aber auch christliche Theologen tun sich schwer mit dieser Spannung zwischen Emanzipation und Erlösung. So schrieb Hans Küng, wie immer sehr dezidiert: «Erlösung wie Emanzipation meinen Befreiung. Aber Emanzipation meint Befreiung des Menschen durch den Menschen. Erlösung aber meint Befreiung des Menschen durch Gott... Emanzipation lässt sich gewiss nicht durch Erlösung ersetzen. Allzulange haben Christen das Leid vorschnell mit Gott versöhnt, indem sie es einfach als seinen Willen ausgaben, die Befreiung ins Jenseits verlegt und die versklavten Menschen dorthin vertröstet haben... Aber gerade deshalb gilt auch umgekehrt: Erlösung lässt sich nicht durch Emanzipation ersetzen. Allzulange meinten Menschen in der Neuzeit, das vielfältige Leid der Menschen und der Menschheit eigenmächtig abschaffen zu können, indem sie ihm mit Wissenschaft und Technik zu Leibe rückten... Seiner Leidens-, Schuld- und Todesgeschichte ist ja der Mensch durch seine Emanzipation keineswegs entronnen.»³

Und auch ein Johann Baptist Metz sieht es ähnlich. Auch er warnt davor, Erlösungsgeschichte als Übersteigerung von Emanzipationsgeschichte zu interpretieren: «Emanzipation ist eben nicht einfachhin Immanenz der Erlösung und Erlösung nicht einfachhin Transzendenz der Emanzipation.» Jenseits aller Emanzipation «bleibt der Schmerz, die Trauer, die Melancholie, es bleibt vor allem das oft sprachlose Leiden am ungetrösteten Leid der Vergangenheit, am Leid der Toten»⁴. In der Tat verbietet es allein schon die Unmöglichkeit, das *ungetröstete Leid der Toten* in der Immanenz

aufzuheben, Emanzipation und Erlösung als die zwei Seiten eines umfassenden Erlösungsgeschehens zu interpretieren. Emanzipation stösst unweigerlich immer an die Grenze der «condition humaine», die Erlösung zu beseitigen verspricht.

Diese Thematik hat insbesondere auch den Dialog zwischen Christen und Marxisten beschäftigt, der in den sechziger Jahren aufgenommen worden war und der unter anderem zum Entwurf einer «*Theologie der Hoffnung*» führte, die sich vom «materiellen» Messianismus Ernst Blochs inspirieren liess. Ich habe 1967 im tschechoslowakischen Marienbad an dem von der Paulus-Gesellschaft und der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Symposium über «Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft» teilgenommen und in meinen Notizen folgende Aussagen festgehalten: Jan Milič Lochman meinte, die Überlieferung teile den Christen die Sorge um die Transzendenz, den Marxisten die um die Immanenz zu, aber jetzt hätten die Christen sich auch um die Immanenz und die Marxisten sich auch um die Transzendenz zu sorgen. Jürgen Moltmann, der Hoffnungstheologe, formulierte es anders: Christen und Marxisten sei gemeinsam das Leiden am wirklichen Elend der Menschen; die Emanzipation sei die Immanenz der Transzendenz, die Erlösung die Transzendenz der Emanzipation. Zwischen katholischen und protestantischen Theologen scheint also in dieser Frage keine Einigkeit zu bestehen. Indirekt brachte auch der Römer Salesianer-Pater Giulio Girardi Emanzipation und Erlösung in einen Zusammenhang: «Was wir (Christen) den Marxisten vorwerfen, ist nicht, dass sie Revolution predigen, sondern dass sie behaupten, diese sei bereits verwirklicht;... nicht, dass sie revolutionär sind, sondern dass sie es zu wenig sind.»

Christsein als gesellschaftlicher Auftrag

Ich will die Erörterung dieser Problematik nicht weiter vertiefen, sondern nur der Frage nachgehen, ob, und wenn ja, in welcher Form sie auch das Glauben und Denken unseres Freundes Max Geiger beschäftigt hat. Dazu ist zunächst zu sagen, dass Max Geiger sein Christsein fraglos und entschie-

den auch als einen politischen, oder sagen wir vielleicht besser: gesellschaftlichen Auftrag verstanden hat. *Wie* er ihn verstand, erhellt besonders einprägsam die Einleitung zu seiner kleinen Schrift: «Mittragen – eine Besinnung zur kirchlich-politischen Stellungnahme»⁵: «Während des zweiten Weltkrieges geschah es, dass der Pfarrer einer evangelischen Gemeinde in Deutschland mehr und mehr die Aufmerksamkeit der Sicherheitsbeamten auf sich zog. Sei es, dass er sich der Juden angenommen, sei es, dass er in einer Predigt eine allzu offene Sprache geführt, oder kirchliche Kundgebungen allzu freimütig vorgetragen hatte – jedenfalls stand er in unmittelbarer Gefahr, aus seiner Gemeinde entfernt oder gar verhaftet zu werden. In diesen Wochen akuter Bedrängnis bekam nun der Pfarrer auffallend häufig den Besuch von Gemeindegliedern. ‚Verlassen Sie uns nicht‘, wurde er gebeten. ‚Üben Sie Zurückhaltung in dem, was Sie sagen. Bitte, exponieren Sie sich nicht. Denken Sie daran, dass uns Ihre Predigt, dass uns die Botschaft des Wortes erhalten bleiben muss.‘ Der Pfarrer liess sich durch diese Bitte seiner Leute beeindruckt. Er wurde vorsichtig. Infolgedessen wurde er nicht verhaftet und nicht aus seinem Dorf entfernt. Der Wunsch seiner Gemeinde ging in Erfüllung: die Predigt des Evangeliums brach nicht ab, die Verkündigung erlitt keinen Unterbruch... Aber seltsam: es war jetzt plötzlich doch nicht mehr dasselbe. Es war, als hätte das Wort dieses Mannes seine Kraft, seine Tiefe, seinen Segen verloren. Die *viva vox Dei*, das lebendige Wort Gottes, verstummte. Die Gemeinde hatte zwar die Predigt, die sie nicht entbehren zu können glaubte, aber Gottes Wort war ihr verloren gegangen.»⁶

Das bedarf keines Kommentars. Max Geiger fügte dann noch die Frage hinzu: «Wer von uns wäre nicht schon unter dem vernichtenden Eindruck gestanden, dass wir bei aller unversehrten Kirchlichkeit tatsächlich in einer Zeit des toten Wortes lebten?»⁷ Vom Glauben gefordertes gesellschaftspolitisches Engagement und *Kritik bestehender bürgerlicher Kirchlichkeit* waren für ihn identisch. Deshalb hat er sich auch in Seminaren und Publikationen so intensiv mit dem deutschen Kirchenkampf in der Zeit des Nationalsozialismus beschäftigt.⁸

Relativierte Zwei-Reiche-Lehre oder die Ablehnung des absoluten Pazifismus

Aber wer sein Christsein so dezidiert wesentlich auch als gesellschaftspolitischen Auftrag versteht, der wird notwendig mit der entscheidenden Frage konfrontiert, wie er sich das Verhältnis von Emanzipation und Erlösung vorstellt. Um mit einer negativen Antwort zu beginnen: nicht im Sinne von Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Max Geiger begründet deren bedingte Ablehnung unter anderem damit, dass diese Lehre Luthers zu einer «eindeutigen, gleichzeitig aber bedingten und beschränkten Anerkennung des Krieges»⁹ geführt habe. Er unterschätze die Bedeutung der Machtverhältnisse und rechne mit einem *gerechten Krieg* im Dienste der christlichen Liebe, den er ein köstliches und göttliches Werk nenne.¹⁰

Andererseits betont Max Geiger ausdrücklich, dass man Luthers Einstellung zum *Widerstandsrecht* und zur Widerstandspflicht gegenüber der Obrigkeit differenziert sehen müsse. Luther betone zwar, die Gewalt sei von Gott verordnet – deshalb die zwei Reiche –, und der Obrigkeit solle man nicht mit Gewalt widerstehen. Andererseits bleiben bei Luther die beiden Reiche untrennbar miteinander verbunden, und er habe Grenzfälle anvisiert, «in denen er einen Widerstand der Untertanen nicht nur als erlaubt, sondern als geboten bezeichnet». Geboten ist er etwa gegen einen tyrannischen Kaiser oder gegen den Papst, dieses «monstrum»¹¹.

Immanenz und Transzendenz sind also in der Zwei-Reiche-Lehre Luthers nach Max Geiger keineswegs säuberlich getrennt, und man spürt das auf seine eigene Position hinweisende Bestreben, bei allen Vorbehalten gegenüber der reformatorischen Staatsgläubigkeit die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen den beiden Reichen zu betonen und hervorzuheben, dass die Immanenz nicht völlig autonom, sondern dem Willen der Transzendenz unterworfen sei. Es ist die Transzendenz, die der Immanenz eine beschränkte Autonomie zugesteht.

Aber das sagt wenig oder nichts aus zum Verhältnis von Emanzipation und Erlösung. Kann es, soll es eine Emanzipation vom Staat geben, als eine der Bedingungen der Erlösung? Max Geiger kommt immer wie-

der auf die Frage der Notwendigkeit oder Überflüssigkeit, ja *Gefährlichkeit des Staates* zurück, und hier entwickelt er selbst so etwas wie eine relativierte Zwei-Reiche-Lehre. Ich zitiere aus einem Text von 1964 über «Christlicher Glaube im atomaren Zeitalter». Max Geiger lehnt hier den absoluten Pazifismus aus zwei Gründen ab, auch wenn er sich damit den Vorwurf der Halbheit und des Hinkens auf beiden Seiten zuziehe:

«Einmal gehört zum Gehorsam des Gebotes gegenüber Gott und den Menschen nach der klaren Aussage des Neuen Testaments (insbesondere von Rm. 13) die Anerkennung des Staates als einer Anordnung Gottes zum Wohle der Menschen. Den Staat anerkennen heisst nun aber zugleich in bestimmter und beschränkter Weise die Anwendung staatlicher Gewalt bis hin zu dem Grenzfall eines Krieges bejahen. Die Aufrechterhaltung eines gewissen Masses von Gerechtigkeit und der Schutz der Bedrängten und Schwachen lässt sich vom Staat nur unter Anwendung von Macht und Gewalt gewährleisten. Die Anerkennung des Staates fordert eo ipso die bedingte Bejahung staatlichen Zwanges. Zweitens ist es die deutliche Schwäche einer konsequent pazifistischen Position, dass sie sich um der Reinerhaltung des eigenen Gewissens willen von der Gemeinschaft der Vielen desolidarisiert und das vielleicht und in bestimmten Grenzen unumgängliche Geschäft der schmutzigen Hände delegiert. Modellfall ist hier die Situation des 20. Juli 1944. Um der Liebe willen kann es den Christen in bestimmter Lage verwehrt sein, sich von der Sünde des Tötens freizuhalten.»¹² Um des verheissenen Friedens willen dürfe man sich aber nicht an der Glorifizierung des Staates und seiner militärischen Macht beteiligen, die Ausübung militärischer Gewalt könne nur im Sinne eines «*malum necessarium*» geschehen.

Aber wie ist das in Übereinstimmung zu bringen mit dem unmittelbar auf diese Aussage folgenden Bekenntnis: «Wenn das Kommen Gottes in diese Welt ein Kommen zur Versöhnung war und ist, dann haben wir uns diesem Strome göttlichen Versöhnens anzuvertrauen, und es werden dann von der Gemeinde der Christen selber Kräfte der Versöhnung ausgehen.» Kann man gleich-

zeitig – zumal im Atomzeitalter – militärische Gewalt als «*malum necessarium*» bedingt bejahen und sich dem Strome göttlichen Versöhnens anvertrauen? Sind das nicht doch wieder zwei Reiche, die letztlich nur von der *Klammer der Unbegreiflichkeit* zusammengehalten werden können, so wie es Max Geiger auch sagt: «Es soll auch diesmal das Evangelium Gottes unbegreifliches, gnädiges Mit-uns-Umgehen in der *promissio Christi* das Entscheidende sein...»¹³ An anderer Stelle meint Max Geiger, wenn Christen sich an einem Krieg beteiligten, stehe das mit ihrer evangelischen Berufung «in einer fast unerträglichen Spannung», aber sie hätten «diese Spannung unaufgelöst zu lassen...»¹⁴

Nachzutragen ist hier bloss noch, dass Max Geiger sich von allem Anfang an – als die Militärs in der Schweiz mit dem Gedanken einer Atombewaffnung unserer Armee flirteten – in der damaligen *Anti-Atom-Kampagne* engagiert und dezidiert erklärt hatte, Christen könnten sich nicht an einem Atomkrieg beteiligen.¹⁵ Aber hier wäre die Frage zu stellen: Darf ein Christ sich an der Bombardierung Dresdens mit konventionellen Bomben, nicht aber an der Hiroshimas und Nagasakis mit Atombomben beteiligen?

Immer und immer wieder hat Max Geiger sich mit Krieg und Frieden auseinandergesetzt, in deren Problematik sich ja Emanzipation und Erlösung auf gleichsam paradigmatische Weise begegnen. Er spricht selbst von der «Gebrochenheit jeder christlichen Legitimierung des Krieges»¹⁶, meint aber gleichzeitig noch 1969, da die Geschichte oft seltsame Sprünge mache, «wäre es (für die Schweiz, A.K.) unklug und politisch nicht zu verantworten, auf die Armee zu verzichten».¹⁷ Gleichzeitig setzte er sich jedoch vehement für die *Militärdienstverweigerer* aus Gewissensgründen ein.¹⁸ Aber bestimmend bleibt für ihn der Satz: «Es gibt ... keine absolut und abschliessend gültige christliche Antwort zum Thema ‚Krieg und Frieden‘, ‚Soldat und Christ‘.»¹⁹ Und er distanziert sich immer wieder von einem «unbedingten Pazifismus»²⁰.

Friede als Heil

Gleichzeitig identifiziert Max Geiger Frie-

den mit Heil, und hier stossen wir wohl auf den Kern der Problematik von Emanzipation und Erlösung in seinem Denken und Glauben. Von zentraler Bedeutung scheint mir da der bereits mehrfach zitierte Aufsatz aus dem Jahre 1964 über «Christlicher Glaube im atomaren Zeitalter» zu sein. Die Schrift, so meint er hier, spreche von Gott als dem «Gott des Friedens»: «,Schalom' und ,Eirene' sind unerhört gefüllte Begriffe: sie meinen den Reichtum des göttlichen Heils, das Ganze des göttlichen Heilens und Rettens...»²¹ Aber sogleich fügt er hinzu: «Unsere Bereitschaft, Frieden zu stiften, kann immer nur den Charakter des Zeugnisses haben... Wir können den Frieden nicht schaffen... Christlicher Glaube kann darum wohl ein Stück weit mit menschlichen Friedensprogrammen und Friedensunternehmungen zusammen gehen. Er wird in allem seinem Tun und Hoffen davon bestimmt und durchdrungen sein, dass nur der Gott des Friedens Frieden zu schaffen im Stande ist.»²²

Also wiederum Trennung von Heil und Sünde, von Erlösung und Emanzipation. Es führt kein Weg von der Emanzipation zur Erlösung, zum Heil. Dieses zu stiften bleibt Gott vorbehalten. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die Atombombe die Friedensproblematik «in unerhörter Weise radikalisiert» hat.²³ Das Evangelium fordert gebieterisch die Arbeit für den Frieden, und «wer sich nicht engagieren lässt, gehört zu den Totengräbern und Zerstörern». Aber sogleich folgt die Einschränkung: «Die Herstellung des endgültigen Friedensreiches ist Gottes Werk.»²⁴

In einem Gespräch über das *Reich Gottes in der Welt* formulierte Max Geiger es auf andere Weise: «Es ist gesagt worden, man könne nicht mit der Bergpredigt ein Land regieren. Da steckt etwas Richtiges drin. Wir müssen zwischen dem Leben der christlichen Gemeinde ... und der Ordnung eines staatlichen Gebildes unterscheiden.» Aber die beiden Ordnungen sind nicht strikt voneinander getrennt: «Die Meinung des Neuen Testaments ist doch die, dass das Reich Gottes, das in Jesus Christus seinen Anfang genommen hat, hineindrängt in alle Wirklichkeitsbereiche und dass wir als Christen dafür besorgt sein müssen, diesem Andrängen des Reiches, diesem Ruf Chri-

sti, in allen Bereichen menschlicher und mitmenschlicher Wirklichkeit Raum zu geben.»²⁵

Der Kompromiss zwischen Glauben und Vernunft als Einwand des philosophischen Agnostikers

Wer sich von der Philosophie her und als Agnostiker mit dieser Friedensproblematik eines engagierten Christen in der Spannung zwischen Emanzipation und Erlösung befasst, dem drängt sich ein Vergleich zwischen der *irdischen Funktion des Reich-Gottes-Glaubens* und Kants Vernunftprinzip der «regulativen Idee» auf. Der Unterschied ist freilich nicht nur der zwischen Glauben und Vernunft, sondern liegt, damit zusammenhängend, in der Frage der verpflichtenden Instanz. Dem philosophischen Agnostiker bleibt Gott als verpflichtende Instanz fremd. Aber kann eine Vernunfteinsicht in die Sinnlosigkeit des Leidens dieser Welt an Gewalt, Krieg und Destruktivität aller Art nicht auch zu einem als Verpflichtung empfundener Konsens vieler über die Notwendigkeit eines Engagements für den Frieden führen? Zumal ja auch der engagierte Christ nicht ohne Rekurs auf die Vernunft auskommt. Wie anders käme er zu seinen innerweltlichen Thesen, ein absoluter Pazifismus sei abzulehnen, Staat und Armee seien bedingt zu bejahen und die Sünde des Tötens im äussersten Notfall als Liebesdienst zu begehen?

Hier schliessen Glaube und Vernunft, Erlösung und Emanzipation, Reich Gottes und sündige Welt einen Kompromiss. Auf dem Hintergrund der politischen Theologie Max Geigers fühlt der Philosoph sich verpflichtet, die radikale Frage zu stellen: Wird durch eine solche Theologie, die einen Kompromiss schliesst mit der Sündhaftigkeit, dem Leiden, der Schuld dieser Welt und vor der Aufgabe resigniert, den ewigen Frieden herzustellen, da dies nur Gott tun könne, letztlich das Tun des Menschen nicht gelähmt, und verspricht Kants regulative Idee nicht einen grösseren Erfolg des Engagements für den Frieden, weil die Annäherung an das von ihm vertretene Prinzip unbegrenzt bleibt und der ganze Friedensprozess allein eine Aufgabe des Menschen ist – wenn auch die Zwietracht säende und

Eintracht anstrebende Natur dabei mitbeteiligt ist – und dieser somit allein für den Frieden verantwortlich erklärt wird?

Max Geiger hat sich mit der von ihm als solchen erlebten Notwendigkeit, einen Kompromiss zwischen Glauben und Vernunft zu schliessen, selbst kritisch auseinandergesetzt. In einer Predigt in Kaiser-augst im Jahre 1974 sagte er: «Wenn wir uns als Menschen verstehen, die von Gott angesprochen und aufgerufen sind, dann sind wir mit allen unseren Gaben und Fähigkeiten gefordert: mit Verstand und Vernunft, mit politischer Entscheidung und Willensbildung... Das Evangelium ruft uns auf: ...Brauche deinen Verstand, deine Vernunft.»²⁶ In diesem technischen Zeitalter sei unsere Vernunft herausgefordert, und jetzt gelte es, vernünftig zu handeln. Aber dann fügte er sogleich hinzu: «Wir erschrecken, wie schwer es ist, vernünftig zu handeln. Vernunft, so heisst es, gründet sich auf Argumente. Wie aber, wenn die Argumente sich widersprechen?»²⁷ Max Geiger lässt die Frage offen und verweist auf das Evangelium und auf Gott, der sich in den Machtkampf der menschlichen Geschichte eingeschaltet habe und unter den Menschen zur Herrschaft kommen wolle. Die Vernunft wird also dem Glauben unterstellt, aber damit bleibt die Frage ungelöst, was der Gläubige zu tun habe, wenn die Argumente der Vernunft sich widersprechen.

Doch die Spannung zwischen Emanzipation und Erlösung manifestiert sich nicht nur in der Friedens- und Technik-Problematik; denn «in allem unserem Tun» steht «Heil oder Unheil auf dem Spiel»²⁸. Zwischen Heil und Unheil gibt es aber auch noch das *Wohl*. Max Geiger zitiert in einem Aufsatz aus dem Jahre 1974 über «Christsein in der DDR» ostdeutsche Theologen, die sich vom Staatssozialismus in der DDR stark und nachhaltig beeindruckt zeigten. Es gehe dabei um das Wohl, nicht um das Heil der Menschen, aber für Max Geiger ist die fast grundsätzliche Scheidung zwischen Wohl und Heil «schwer zu akzeptieren», weil sie die Kirche allzusehr auf eine «Zeugnis- und Dienstgemeinschaft» einenge. Sein vorsichtig formulierter Vorwurf an diese Theologen lautet, sie verdrängten die Probleme des Erziehungsabsolutismus des Staates²⁹ (und damit eine Stellungnahme zu

den fragwürdigen Mitteln, derer dieser Staat sich – wenn auch angeblich nur im Dienste des Wohls – bedient). Mit anderen Worten: Die Kirche hat sich nicht nur um das Heil – die Erlösung –, sondern auch um das Wohl – das Feld der Emanzipation – zu kümmern und dessen Verwirklichung nicht dem Staat zu überlassen.

«Was not tut» und «was nötig ist»

Jahre früher hatte Max Geiger – an dieser Stelle, wo ich jetzt spreche – die Problematik von Emanzipation und Erlösung nochmals anders formuliert, indem er unterschied zwischen dem «was not tut» und dem «was nötig ist»: «Was not tut, ist ... nicht einfach dasselbe wie das, was nötig ist. Zu erkennen, was nötig ist, dazu sind wir als Menschen jedenfalls grundsätzlich in der Lage. Was nötig ist für unsere Kirche und für die ganze Ökumene, für unser Land und die Völkergemeinschaft..., für Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlbefinden,... für jung und alt, für Schule und Elternhaus, für Mann und Frau, für arm und reich – darüber besteht zwar durchaus nicht Einigkeit, darüber muss gesprochen und gestritten werden, aber darüber können wir jedenfalls sprechen und streiten. Wo es aber um das geht, was not tut, liegen die Dinge anders... Bei dem, was not tut, geht es um den Menschen selbst, um sein Eigentliches und Letztes. Da geht es um Heil oder Unheil... Es gehört zu den Grunderkenntnissen reformatorischen Glaubens, dass wir in dem, was not tut, nicht zu sehen und nicht zu antworten vermögen.»³⁰

Hier scheint Max Geiger den Bereich der Emanzipation von dem der Erlösung grundsätzlich zu trennen. Aber er hält diese Trennung nicht durch, warnt davor, «zu resignieren und sich anzusiedeln im Bereiche des Nötigen»³¹, und findet dann doch noch Antworten auf die Frage nach dem, was not tut. Das heisst: Er weist auf den Ort hin, wo Antworten erteilt werden, und das ist für ihn die *Bibel*. Die Ant-Wort ist das Wort Gottes, das «Wort des Heils»³², das «Wort über allen Worten»³³.

Was not tut, ist für ihn glaubendes Gehorchen, die Nachfolge Christi, der *Aufbruch* aus einer Kirche, die sich als geistige Sicherung des Establishments geriert, zu

den heutigen *Tischgenossen Jesu* etwa, den Fremdarbeitern, den Heerscharen jener, die in weiten Teilen der heutigen Welt darben und hungern. Hier wird nun doch wieder das, was not tut, und das, was nötig ist, Erlösung und Emanzipation, als Einheit gesehen. Oder anders formuliert: Das, was nötig ist, erhält seinen Auftrag von dem, was not tut, und einmal mehr scheint das Licht der Erlösung auf alle Emanzipation.

Nochmals Jahre zuvor, 1962, hatte er es sogar noch weit radikaler formuliert. Nachdem er die aussenpolitisch prekäre Situation im unruhigen Herbst 1961 geschildert hatte – Bau der Berliner Mauer, Wiederaufnahme sowjetischer Atombombenversuche usw. –, wies er auf die in Christus geschehene *Rettung und Versöhnung* hin und schrieb: «Hinein in diesen Herbst 1961 ergeht die Proklamation eines neuen Reiches,... einer von Gott geschenkten Zukunft, ergeht die Einladung zu Glaube, zu Nachfolge und Gehorsam.»³⁴ Hier bilden Emanzipation und Erlösung eine Einheit, und Emanzipation scheint nun doch als ein Erlösungsgeschehen verstanden zu werden. Man könnte sagen: Was nötig ist, ist das, was not tut.

Unablässig kreisen Max Geigers Gedanken um diese letztlich unlösbar erscheinende Spannung zwischen Erlösung und Emanzipation, und er entwirft immer wieder neue Formulierungen, um sie deuten zu können. So schrieb er einmal (1974), es solle nicht gesagt sein, «dass die Menschheit ihr Heil selbst zu verwirklichen habe. Die Herstellung des endgültigen Friedensreiches ist Gottes Werk. Aber die Verheissung dieses grossen Friedens vor Augen sind wir zur Arbeit am vorläufigen Frieden gerufen.»³⁵ So gesehen wäre Emanzipation eine vorläufige, vorlaufende Erlösung, Erlösung die totale Emanzipation.

«Müssen Christen Sozialisten sein?»

Die Schau des Verhältnisses von Emanzipation und Erlösung wird wesentlich bestimmt durch die *Anthropologie*, von der man ausgeht. Wer den Menschen als rettungslos Sündigen auffasst, für den gibt es keinen Übergang von der Emanzipation zur Erlösung, da diese nur in der Transzendenz stattfinden kann. Max Geiger weist darauf

hin, dass häufig Christen lutherischer Herkunft sowie evangelikale und fundamentalistische Gruppen eine solche *pessimistische* Anthropologie vertreten. Diese trennen Glauben und Politik, da für sie nicht die Verhältnisse und Strukturen, sondern nur die sündigen Menschen Träger des Bösen sind.³⁶ Er meint dazu, es könne nicht überraschen, «dass von diesem Verständnis des Glaubens und der Politik aus diejenigen politischen Systeme bevorzugt werden, die (nötigenfalls unter Anwendung von nackter Gewalt) um die Aufrechterhaltung äusserer Ordnung bemüht sind»³⁷. Selbst das Chile General Pinochets habe die ausdrückliche Anerkennung betont bibelgläubiger Christen gefunden.

Diesem Glaubens- und Politikverständnis stellt Max Geiger dann dasjenige eines Helmut Gollwitzer gegenüber, und zwar unter dem bezeichnenden Untertitel «*Reich Gottes im Diesseits*»³⁸. In diesem Text aus dem Jahre 1976 stellt Max Geiger die im Haupttitel ausgesprochene Frage: «Müssen Christen Sozialisten sein?»³⁹ Und er interpretiert dabei Gollwitzer mit den Worten: «So wenig Reich Gottes mit ‚Jenseits‘ gleichgesetzt werden kann, so wenig lässt es sich reduzieren auf Vorgänge im Bereiche unserer Gedanken und unserer persönlichen Existenz. Es umschliesst – wie es die religiösen Sozialisten in den letzten hundert Jahren immer wieder hervorgehoben haben – unser ‚Aussen‘ so gut wie unser ‚Innen‘... Es zielt auch auf die Erneuerung der mitmenschlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse...»⁴⁰ Deshalb sei es nicht möglich, die Sünde zur entscheidenden und bleibenden Signatur der geschichtlichen Welt zu erklären. Heil und Wohl – also Erlösung und Emanzipation – sind nicht zu trennen. Die Geschichte ist transparent auf die kommende Gottesherrschaft zu sehen und zu leben. Gewiss werde keine irdische Gemeinschaftsform in der Gestalt reiner Liebe zu existieren vermögen. Dennoch hätten wir die politische Ordnung – im Sinne auch Karl Barths – als eine Art «Verheissung» der wahren Ordnung der Freiheit der Kinder Gottes zu gestalten.

Diese Überlegungen führen zu der im Titel grundsätzlich aufgeworfenen Frage: «Müssen Christen Sozialisten sein?» Bei seiner Suche nach einer Antwort fragt Max

Geiger sich selbst zunächst: «Ist das, was wir hier im Anschluss an den religiösen Sozialismus, an Karl Barth und an Helmut Gollwitzer dargestellt haben, nicht pure Illusion und Schwärmerei?»⁴¹ Von Schwärmerei sei nach evangelischer Erkenntnis dort zu sprechen, wo der Mensch die Verwirklichung seines Heils durch politisch-geschichtliche Veränderungen in eigene Regie zu nehmen sich anschicke. Davon könne keine Rede sein: «Die Verwirklichung des ‚neuen Menschen‘ bleibt im Anfang und in der Vollendung Gottes eigenes Tun. Unsere Mitarbeiterschaft ist bescheiden genug. Trotzdem ist sie unentbehrlich.»⁴² Ob diese *Mitarbeiterschaft* unter dem Stichwort «Sozialismus» erfolgen soll, sei nicht von Bedeutung, umsomehr als der Begriff «Sozialismus» vieldeutig sei. Wenn man mit Gollwitzer unter Sozialismus einen freiheitlichen menschlichen Sozialismus verstehe, dann könne man sagen: «Christen ‚müssen‘ nicht Sozialisten sein. Aber christlicher Glaube führt uns notwendig und unausweichlich in eine Richtung, die mit dem Stichwort ‚Sozialismus‘ wenigstens angedeutet wird.»⁴³

So gesehen wäre also ein *demokratischer Sozialismus* jene «Verheissung» der wahren Ordnung der Freiheit der Kinder Gottes, von der Karl Barth sprach: die vorlaufende Erlösung, ohne je Erlösung sein zu können. Emanzipation und Erlösung sind nicht voneinander zu trennen, denn die Emanzipation bedarf des Glaubens an die Erlösung, der ihr den nötigen Impuls verleiht und die richtige Richtung weist. Das «Jenseits» ist nicht als reiner Gegensatz zum «Diesseits» zu verstehen, und beide bedingen einander. Aber das Verhältnis von Emanzipation und Erlösung ist kein dialektisches: Nie wird, um es grob zu sagen, die Quantität der Emanzipation in die Qualität von Erlösung umschlagen. Beinahe wäre man versucht, mit Walter Benjamin von einer «Dialektik im Stillstand» zu sprechen.⁴⁴

Die Differenz zu Teilhard de Chardin

Deshalb auch wendet Max Geiger sich entschieden gegen den – wie ich es nennen möchte – *soteriologischen Evolutionismus* eines Teilhard de Chardin. Bei Teilhard erhalte der Fortschritt eine unerhörte theologi-

sche Qualifikation und sei unmittelbar auf das Reich Gottes bezogen.⁴⁵ Im Verlauf der Evolution vollziehe sich für Teilhard die fortschreitende Eingliederung der Welt in das fleischgewordene Wort. Dazu Max Geiger: «Evolution statt Redemption. Sind wir vor diese Wahl gestellt?... Lässt biblische Hoffnung sich wirklich so begründen? Wir gestehen, dass wir hier Mühe haben,... wir stehen zuweilen unter dem Eindruck, dass wir uns an ganz verschiedenen, einander kaum noch berührenden Orten befinden.»⁴⁶ Die Frage sei die, ob das Fortschreiten des Menschen in Richtung einer Erhöhung seiner denkerischen und sittlichen Kräfte uns Gott näher bringe: «Ist der Mensch, gleichgültig ob vor oder nach zehntausend Jahren, Gott nicht immer gleich fern oder gleich nah?»⁴⁷ Sei die Geschichte des Bundes Gottes mit den Menschen nicht dadurch gekennzeichnet, dass sie mit dem natürlichen Evolutionsgeschehen gerade nicht parallel verlaufe? «Teilhard hofft mit Christus mit der Welt, die Evangelien hoffen mit Christus gegen die Welt.»⁴⁸ Das Wesen der biblischen Hoffnung sei eine «*spes contra spem*», eine Hoffnung gegen die Welt, die nicht zeitgeschichtlich bedingt sei.

Die Differenz zwischen der Position Teilhards und derjenigen Max Geigers scheint auf den ersten Blick minim zu sein, ist aber in Wirklichkeit fundamental. Für Teilhard vollzieht sich im emanzipatorischen Evolutionsgeschehen das Kommen der Erlösung, für Max Geiger ist die menschliche Geschichte keine Heilsgeschichte als Notwendigkeit, der Fortschritt nicht ein lineares, teleologisches Geschehen, und das Licht der Erlösung scheint nur als Verheissung in diese Welt, eine Verheissung, die zwar dem emanzipatorischen Streben des Menschen Impulse vermitteln und die Richtung weisen kann und soll, dieses aber nicht aus seiner Vorläufigkeit entlässt und die Erlösung nur als unerforschliche Tat Gottes als des ganz Anderen versteht. Für Teilhard vollzieht sich die Erlösung als evolutionäre Emanzipation in der Welt, Max Geiger hingegen geht es um eine Erlösung von der Welt. *Nicht Evolution, sondern Metanoia* – das «Ablegen des alten und ... Anziehen des neuen Menschen»⁴⁹ ist gefordert.

Allerdings wäre hier an Max Geiger die Frage zu richten, ob auch dieser *neue Mensch*

der «condition humaine» unterworfen bleibe und damit in dem zu verharren gezwungen sei, was der Glaube *Sünde* nennt. Wenn nicht, dann müsste es doch schon hienieden Erlösung geben, wenn ja, wo liegt dann die Grenze zwischen dem alten und dem neuen Menschen, die ja dann beide noch Sünder wären? Verbirgt sich hinter dieser Schau nicht Dantes Dreisprung aus der Hölle (der alte Adam) über das Purgatorium (der neue Mensch) ins Paradies (die Erlösung)?

Abschied vom «neuen Menschen»?

Wenn ich nun abschliessend versuche, Max Geigers Position im Beziehungsfeld von Emanzipation und Erlösung auf den Begriff zu bringen, dann bietet sich mir der – von Geiger selbst, soweit ich sehe, nicht verwendete – Kierkegaardsche Grundbegriff des *Paradox* an. Es ist das gleichzeitige «Ja und Nein», das besagen will, dass Gott zugleich etwas dem Menschen absolut Fremdes und doch sein Vertrautestes sei. Das Paradox will etwas denken, was es nicht denken kann. In Kierkegaards Worten: «Das Paradox vereint gerade den Widerspruch, es ist die Verewigung des Historischen und die Historisierung des Ewigen. – Kein Erkennen kann dies Absurde zum Gegenstand haben, dass das Ewige das Historische ist.»⁵⁰

Von der uns hier beschäftigenden Problematik her gesehen meint das: Das Paradox ist die *Verewigung des Emanzipatorischen* als bedingtes und beschränktes Engagement in der Verheissung des Heils, und umgekehrt die Bindung des Ewigen, des Heils an dieses Emanzipatorische, Historische durch eben diese Verheissung. Das Paradox denkt das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, ohne es denken zu können. Es ist letztlich Tertullians «sacrificium intellectus» vor dem Glauben, die Resignation des Denkens vor diesem. Dennoch sträubt sich das Denken gegen die Resignation und versucht, seine Funktion und Position in der Immanenz zu behaupten, indem es «contra spem», wenn auch nur bedingt, Staat, Armee und als letzte Verzweiflungslösung sogar auch den Krieg bejaht. Aber dadurch wird das Paradox nur noch paradoxer.

Als ein Agnostiker, der auch ohne verpflichtenden religiösen Glauben mit den emanzipatorischen Postulaten Max Geigers

übereinstimmt oder sogar noch radikalere vertritt, fragt man sich, ob die *Vermengung von Emanzipation und Erlösung* der Emanzipation nicht unnötig das Leben schwer macht? (Es ist ja an sich schon schwer genug!) Ja, ob es für die Emanzipation nicht sogar kontraproduktiv sein könnte. Wir haben es ja in unserer Epoche bitter genug erfahren müssen, wie Versuche, einen «neuen Menschen» zu schaffen – sei es als gesellschaftliches Wesen, sei es rassistisch – die Menschheit in eine *Orgie des Bösen* taumeln liess. Gewiss war dieser «neue Mensch» nicht der der Bibel – obgleich er in der Vorstellung des jungen Marx diesem sehr ähnlich sieht –, und vor allem widersprechen die Methoden, die angewandt wurden, um ihn zu schaffen, dem Liebesgebot der Bibel fundamental.

Und doch: Sollten wir uns nicht mit der aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte gewonnenen Einsicht bescheiden, dass auch ein «neuer Mensch» den «alten Adam» in sich nie ganz wird überwinden und dass er nie die ihm von der «condition humaine» gesetzten Grenzen wird überschreiten können? Wird eine Emanzipation, die sich unter der Verheissung des Heils vollziehen und letztlich an diesem orientieren soll, nicht überfordert? Ist die Gefahr nicht gross und schlechthin nicht aus der Welt zu schaffen, dass irgendwelche neurotisierte Fundamentalisten immer wieder das verheissene Heil ideologisch zur Legitimation eines Versuchs missbrauchen werden, die Schaffung eines «neuen Menschen» und ihm entsprechender gesellschaftlicher Verhältnisse mit Gewalt bis hin zu Mord und Totschlag zu erzwingen? Sollten wir uns nicht im Dienste des emanzipatorisch Möglichen darauf bescheiden, dass wir immer alte Adams bleiben werden und Emanzipation nur bedeuten kann, diesen soweit immer möglich ein menschliches Antlitz zu verleihen? Muss Emanzipation sich vom Glauben an Erlösung beflügeln lassen, wenn sie die Menschen ergreifen soll? Nichts gegen eine radikale Emanzipation, die die Übel an ihren Wurzeln angeht, aber sollten wir ihr Ziel nicht weiser als das eines «besseren» anstatt als das eines «neuen» Menschen umschreiben? Auch auf dem Gebiete von Staat und Gesellschaft haben wir ja längst die Utopie der Vollkommenheit aufgegeben.

Und weiter: Verdrängt heute die Frage nach dem *Überleben der Menschheit* und nach der Verantwortung dafür, den kommenden Generationen eine noch bewohnbare Erde zu übermitteln, nicht diejenige nach der Erlösung? Hat nach der Entdeckung der Atomspaltung und der Genmanipulation das Vorläufige nicht eine *Priorität* vor dem Endgültigen erhalten? Was soll Erlösung, wenn es keine zu Erlösenden mehr gibt? Besteht heute nicht auch die Gefahr, die der hellseherische Aldous Huxley schon früh erkannt hatte, die Gefahr nämlich, dass sich die Genmanipulanten des Erlösungsgedankens und -glaubens bemächtigen, um ihr Tun oder Untun zu legitimieren? Wenn der Mensch in der Retorte «gemacht» werden kann, warum dann nicht gerade ein «neuer Mensch»? Wir hätten dann eine «In vitro»-Emanzipation, die als Erlösung verkauft werden könnte.

Schliesslich: Lähmt ein Erlösungsglaube, der dem Menschen einerseits das Heil verheisst, andererseits ihm jede Verantwortung für dessen Kommen abspricht, nicht auch seine Bereitschaft, Verantwortung für die Emanzipation zu übernehmen? Vielleicht gibt es auf alle diese Fragen keine gültigen Antworten, aber es wäre im Sinne einer um ihre Grenzen wissenden Aufklärung schon viel gewonnen, wenn man sie stellen und ernsthaft diskutieren würde. Mir scheint, dass der engagierte Christ diese Frage heute ebensowenig gültig zu beantworten weiss wie der engagierte Agnostiker. Nach einer denk-, glaub- und lebbarer Lösung zu suchen, bleibt eine Aufgabe für beide. Max Geiger hat als Christ diese Aufgabe ernst genommen wie kaum einer. Danken wir ihm damit, dass wir versuchen, es ihm gleichzutun.

1 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1951, S. 333.

2 Martin Buber, *Der utopische Sozialismus*, Köln 1967, S. 20.

3 Hans Küng, *Christ sein*, München 1974, S. 420.

4 Johann Baptist Metz, *Erlösung und Emanzipation*, in: Leo Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg i. Br. 1973, S. 124, 131.

5 Max Geiger, *Mittragen*, Zürich 1962.

6 A.a.O., S. 5.

7 Ebd.

8 Max Geiger, *Der deutsche Kirchenkampf 1933—1945*, Zürich 1965.

9 Max Geiger, *Kirche und Krieg*, in: *Kirchenbote*, 2.3.1978, S. 66.

10 A.a.O., S. 67 f.

11 Max Geiger, *Kirche, Staat, Widerstand*, in: *Theologische Studien* 124, Zürich 1978, S. 15.

12 Max Geiger, *Christlicher Glaube im atomaren Zeitalter*, in: *Berner Schulblatt*, 69. Jg., No. 43, 25.1.1964, S. 801.

13 A.a.O., S. 801 f.

14 Max Geiger, *Kirche und Krieg*, in: *Kirchenbote*, 16.3.1978, S. 84.

15 Max Geiger, *Atomwaffen für die Schweiz?*, in: *Basler Nachrichten*, 5./6.7.1958.

16 Max Geiger (12), S. 801.

17 Max Geiger, *Militärdienstverweigerung. Friedensbemühung oder strafbares Vergehen?*, in: *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 125. Jg., Nr. 20, 9.10.1969, S. 307.

18 Max Geiger, *Zwölf Thesen zur Militärdienstverweigerung*, in: *Vaterland, Luzern*, 25.4.1970.

19 Max Geiger, *Soldat und Christ, Glaube und Prioritäten*, in: *Aargauer Tagblatt*, 1.8.1973.

20 Max Geiger, (14), S. 84.

21 Max Geiger, (12), S. 43.

22 Ebd.

23 Max Geiger, (18).

24 Max Geiger (19).

25 Max Geiger, *Reich Gottes in der Welt*, in: *Die Tat*, Zürich, 8.6.1974.

26 Max Geiger, *Eine Predigt in Kaiseraugst*, in: *Volksstimme, Sissach*, 3.10.1974.

27 Ebd.

28 Max Geiger, (17), S. 308.

29 Max Geiger, *Christsein in der DDR*, in: *Christentum und Sozialismus*, 1974, S. 123.

30 Max Geiger, *Was not tut*, in: *Theologische Studien*, Zürich, H. 93, 1968, S. 27.

31 A.a.O., S. 28.

32 A.a.O., S. 30.

33 A.a.O., S. 31.

34 Max Geiger, (5), S. 13.

35 Max Geiger, *August Bebels Stellung zu Christentum und religiösem Sozialismus*, Manuskript, S. 16 (erscheint in: *Theologische Zeitschrift*, Basel).

36 Max Geiger, *Müssen Christen Sozialisten sein?*, in: *National-Zeitung*, Basel, 18.12.1976.

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, 1. Bd., Frankfurt a.M. 1982, S. 55, 2. Bd., S. 1035, 1217 f.

45 Max Geiger, *Zukunft und Geschichte in der Welt*, in: *Theologische Studien*, Zürich 1967, H. 87, S. 49.

46 A.a.O., S. 50 f.

47 A.a.O., S. 52.

48 A.a.O., S. 53.

49 Max Geiger, (5), S. 15.

50 Sören Kierkegaard, in: E. Lehmann, *Die Klassiker der Religion*, 8. u. 9. Buch, Berlin 1913, S. 155.