

Fortschrittsglaube und Veränderungswille in „Lebendiger Geschichte“ heute

Ein Beitrag zur Theoriedebatte in der Geschichtswissenschaft

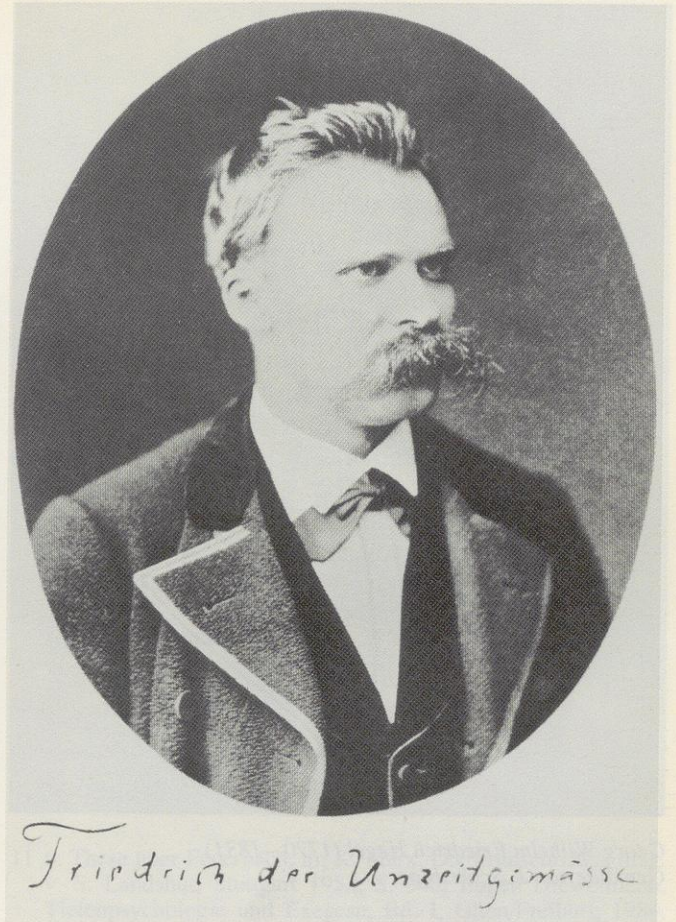
Von Jürgen Stillig

„Fängt man an, Geschichte für das Erlebnis vorzubereiten, so löscht man ihre Geschichtlichkeit, hebt ihre unwiderrufliche Faktizität auf. Stumm spottet dieser Lazarus seiner Beschwörung, er verharrt in seinem Grabe.“

Dolf Sternberger

Leidenschaftlich bekämpfte Friedrich Nietzsche das „Bildungsphilistertum“ seiner Zeit. Der Straßburger Philosophieprofessor Theobald Ziegler, ein Zeitgenosse Nietzsches, beklagte den „Mangel an führenden Geistern“ und fand sich noch bereit, sein Lob auf den „Fleiß und die Betriebsamkeit unserer Gelehrten“¹ zu richten. Was mißfiel den beiden an der „kulturellen Elite“? Sie vermißten ein trotziges Aufbäumen des Bildungsbürgertums gegen die Orientierungs- und Niveaulosigkeit, gegen einen geistigen Verfallsprozeß und gegen eine unreflektierte Fortschrittseuphorie. Ihnen kam die Dynamik eines kognitiven Prozesses unheimlich vor, weil sich in seinem Gefolge Auflösung und Sinnverluste der traditionellen Lebenswelt, abstrakte Verfremdung und Lebensfeindlichkeit ausbreiteten. In den Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende begann der Durchbruch einer positivistisch-materialistischen Bildungs- und Sozialphilosophie, deren Repräsentanten den Begriff „Bildung“ durch „theoretische, poetische und spekulative Bemühungen in das Symbolaggregat des gesellschaftlichen Selbstverständnisses integrierten“². „Bildung“ wurde das primäre säkulare Symbol eines Denkens über die politische Existenz in Gesellschaft und Geschichte.³

Am Anfang dieser neuen Bildungstradition steht der „Urvater“ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Der Geschichtsphilosoph Hegel konnte noch dem Weltgeist „in die Karten gucken“ und die Geschichte durchschauen. Seinen Erben hinterließ der Denker ein geistiges Testament: Alles historische Tun war bislang blind und schicksalhaft, in Zukunft wird es keine



Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844—1900)
(Peter Thomann, Stern)

unbegriffene Geschichte mehr geben.⁴ Hegels Philosophieren hat Geschichte gemacht,⁵ doch z. B. Nicolai Hartmann entlarvte den „metaphysischen Schwindel“⁶. In Hegels Geschichtsphilosophie ist viel von

1 Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1916, S. 555 u. 557.

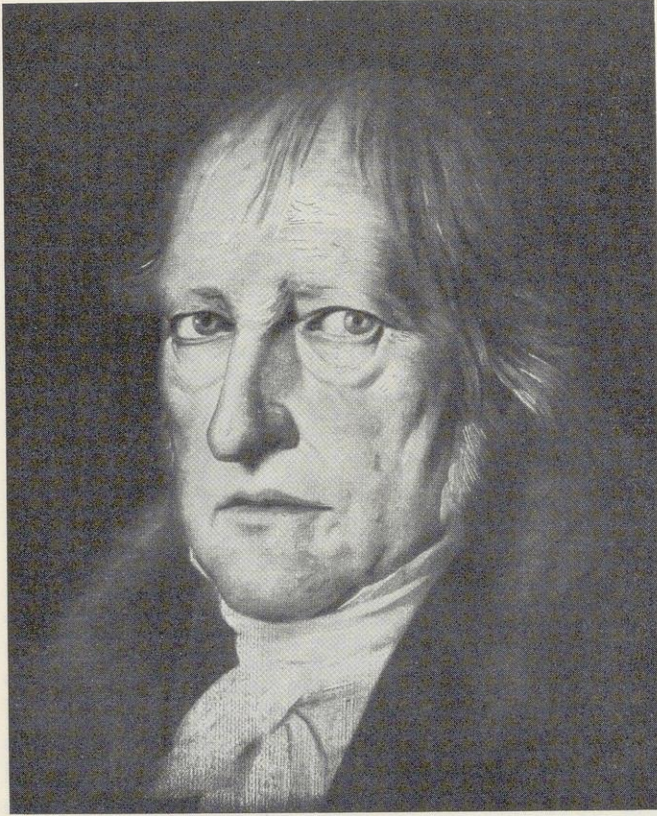
2 Michael Naumann, *Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums*, in: *Das wilhelminische Bildungsbürgertum*, hrsg. v. K. Vondung, Göttingen 1976, S. 35.

3 Ebd., S. 36.

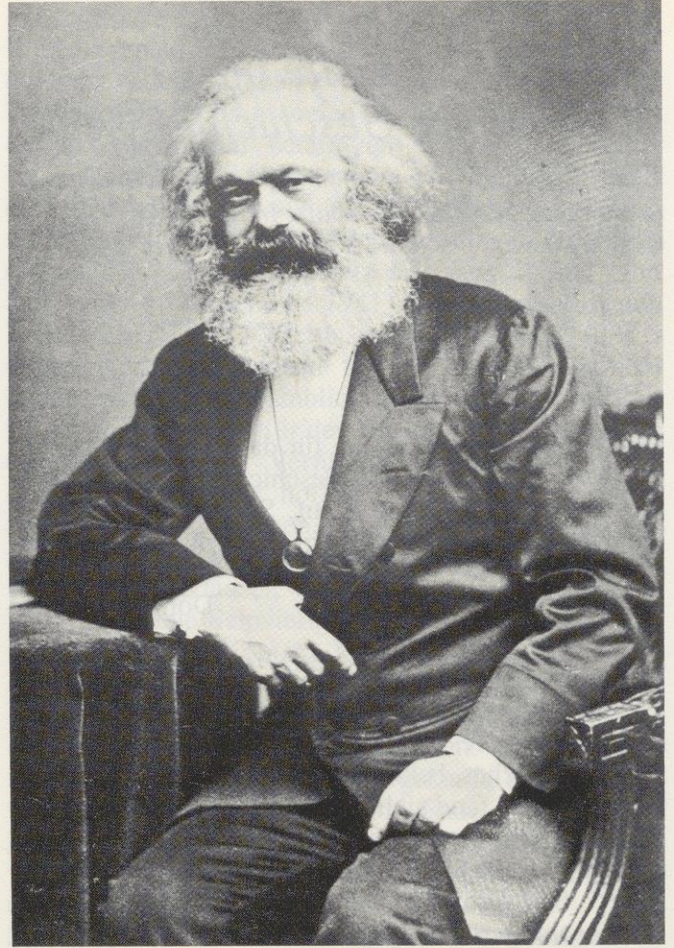
4 Iring Fetscher, *Von Marx zur Sowjet-Ideologie*, Frankfurt/Berlin/Bonn 1959, S. 20.

5 Hermann Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, Den Haag 1964, S. 14.

6 Ebd., S. 32.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831)
Gemälde von J. Schlesinger



Karl Heinrich Marx (1818—1883)
(Peter Thomann, Stern)

„Freiheit“ die Rede, schillernd und verschieden verfügbar.⁷ Dafür ist „Geistigkeit“ der intellektuelle Joker: „Denn frei sind wir, wenn wir von nichts Fremdem bedrückt und eingengt werden. Wenn alle Wirklichkeit ‚Geist‘ und daher in ihrem Wesen mit uns identisch ist, sind wir frei“⁸. Die „linke Hegelschule“ zog aus der Historiographie des Fortschritts spekulative Konsequenzen für die Dimension der Praxis und stellte Hegel vom Kopf auf die Füße. Karl Marx schrieb 1845 seine berühmten Thesen über Feuerbach, deren elfte wie ein Fanfarenstoß bis in die Gegenwart hallt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern“⁹. Die Intensität des hegelschen Systemdenkens — die weltliche Geschichtsvergottung ausdrücklich eingeschlossen — begründet bis heute ein bildungsphilosophisches Missionsbewußtsein: Präntation und Kontinuität der Gedankenwelt Hegels sowie die Bezogenheit der verschiedenen geistigen Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert auf Hegel bilden den Hintergrund der geistigen Zerrissenheit in der Gegenwart. Unvergessen sind aus der Hinterlassenschaft des sogenannten Positivismusstreites in den 60er Jahren

die Kontroversen über Funktion und Leistung der Sozialwissenschaften auf dem Forum der Theoriediskussion.

Mithin gehört im Jahr 1971 selbstverständlich zum „Aufgabenbereich einer gesellschaftlichen Situationsforschung“ eine „emanzipatorische Selbstreflexion, die aktiv sinnverstehende und Tradition (je neu) vermittelnde Kommunikation, die geschichtliches Handeln motivieren und orientieren kann“.¹⁰ Moderne

7 Ebd., S. 36.

8 Fetscher, a. a. O., S. 14. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973, S. 14 ff.

9 Ebd., S. 21.

10 Dietrich Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomena zu einer reflektierten Ideologiekritik und ‚Theorie-Praxis-Vermittlung‘, Frankfurt 1971, S. 19.

Geschichtsdidaktiker bestürmen in der Gewißheit ihrer „Fortschrittlichkeit“ in einem Propagandafeldzug die Positionen der konventionellen Historiker, kämpfen nicht nur um eine interdisziplinäre Gleichgewichtskompetenz, sondern fordern ein anthropologisches Grundverhältnis zur Lebenswelt, für die sie „meta-morphosierte Muster“ feilbieten.

Seit Marx war das verdinglichte menschliche Wesen nur ein „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“¹¹, die darin aufbrechende Negation der Personalität kritisierte der christliche Denker Sören Kierkegaard.¹² Jetzt heißt es im Jargon didaktischer „Interpretationsmuster“ mit einer allumfassenden Begrifflichkeit: Der „Modus genetischer Sinnbildung“ verdichtet Geschichtsschreibung im „Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung seit dem späten 18. Jahrhundert“¹³ zum Aggregat einer neuen Fortschrittlichkeit. Die säkulare „Unruhe der Zeit“ wird verheißungsvoll als energetischer Imperativ zum „Motor des Lebensgewinns, zur gestaltenden Größe konsensfähiger Lebensformen historiographisch stilisiert und topisch der Lebenspraxis als Impuls weiterer Veränderungen angesonnen“.¹⁴ Die gleichsam formbare Persönlichkeit wird zum Sachobjekt eines ideologischen Prozesses, der Mensch nur scheinbar im Übermaß ein verantwortlicher Mitwirkender im inszenierten Prozeß eines beeinflussbaren „Konstruktes“: „„Bildung“ meint ein Ensemble von Kompetenzen der Welt- und Selbstdeutung, das ein Höchstmaß an Handlungsorientierung mit einem Höchstmaß an Selbstverwirklichung oder Identitätsstärke ermöglicht“.¹⁵ Die Kreatur Mensch — mehr Design als Sein?

Damit sind wir bei dem Thema angelangt, das prinzipiell für alle Traditionen von Wichtigkeit ist. Der Wissenschaftstheoretiker Albert, ein Schüler Karl Poppers, plädiert für eine „kritische Prüfung“ aller „traditionellen“ Theorien: Jede muß „falsifizierbar“ sein, sie muß sich in der Erfahrung des Historischen bewähren, ständig korrigiert oder gar widerlegt werden können¹⁶. Zwei überkommene „Meta-Traditionen“ sind für Albert von Interesse: „Der *Dogmatismus*, der auf eine Bewahrung um jeden Preis, und der *Kritizismus*, der auf Bewährung im Lichte kritischer Prüfungen gerichtet ist“¹⁷. Im „Rahmen eines verstehenden Bildungs- oder Erlösungswissens“ zeige nun die „neue deutsche Ideologie“ der „Kritischen Theorie“ unter dem Einfluß Herbert Marcuses zwei idealistisch-dogmatische Züge: erstens den gedanklichen Schwerpunkt der „Geschichte als einer sinngebenden Instanz“ und den zweitens damit erkennbaren „Anti-Naturalismus in ontologischer und in methodo-

logischer Hinsicht“¹⁸. Die Gefahren für die anthropologische Konstante sind prägnant: „Aber es gehört schon ein ziemliches Maß illusionären Wunschdenkens dazu, gerade solche Deutungsmöglichkeiten für zukunftssträchtig zu halten, die sich als hilfreich anbieten, wenn es darum geht, die Konsequenzen zu bagatellisieren, die sich für das menschliche Selbstverständnis daraus ergeben, daß die alte theologisch motivierte Auffassung vom Menschen durch die Entdeckungen des letzten Jahrhunderts unhaltbar geworden ist.“¹⁹

Der thematische Auftrag ist somit kurz nachvollziehbar. Die Bildungsmacht Geschichte soll — unter Einschluß der Kirchengeschichte — in einer Bestandsaufnahme gegenwärtiger Positionen kritisch durchleuchtet werden, weil die „übergeordnete Vernunft“ häufig bei ihren Verfechtern dazu führt, daß sie sie zu „Totaldeutungen mehr oder weniger normativen Charakters inspiriert, zur sinngebenden Interpretation der konkreten historischen Wirklichkeit“²⁰. Die Analyse wendet sich also gegen einseitige Vereinnahmungen der „Geschichte“ durch gegenwarts- und handlungsorientierte Theorien, die im Umkreis anti-autoritären

11 6. These über Feuerbach, in: K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 340; Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I, Olten/Freiburg 1984, S. 65.

12 Wein, a. a. O., S. 37 f.; TRE XVIII (Kierkegaard), S. 138—155.

13 Jörn Rüsen, Lebendige Geschichte, Göttingen 1989, S. 55.

14 Ebd., S. 53.

15 Ebd., S. 85.

16 Hans Albert, Plädoyer für kritischen Rationalismus. Serie Piper 10, München 1971; Axiomatische Grundsätze geschichtswissenschaftlicher Theorien sind wie bei naturwissenschaftlichen Theorien „Grundsätze a priori“. Aus diesem Grunde läßt sich niemals — wie der Philosoph Kurt Hübner behauptet — „eine Theorie auf eindeutige und absolute Weise empirisch verifizieren oder falsifizieren“ (K. Hübner, Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaft, in: E. Jäckel/E. Weymar, Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit, Stuttgart 1975, S. 41—58, hier: S. 48, 49 u. 54. Hervorhebung im Original).

17 Ebd., S. 38; ders., Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 35 f.

18 Albert, Plädoyer, S. 55.

19 Ebd., S. 55.

20 Ebd., S. 57; vgl. Geschichtsbewußtsein und Rationalität, hrsg. v. E. Rudolph u. E. Stöve, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 37, Stuttgart 1982.

Denkens dialektischer Herkunft die totale Gestaltbarkeit einer zukünftigen Lebenswelt dem politisch-privilegierten Willen unterwerfen wollen.

Geschichte und Theorie

Nietzsche veröffentlichte 1874 die kulturkritische Streitschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in der er das Verhältnis von historischem Wissen und Handeln erörterte²¹. Im Unterschied zum „verwöhnten Müßiggänger im Garten des Wissens“²² forderte schon Nietzsche — allerdings aus dem Selbstverständnis seines Freiheitsbegriffs — eine engagierte Historie „zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat, oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten Tat. Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen: aber es gibt einen Grad, Historie zu treiben, und eine Schätzung derselben, bei der das Leben verkümmert und entartet: ein Phänomen, welches an merkwürdigen Symptomen unserer Zeit sich zur Erfahrung zu bringen jetzt ebenso notwendig ist, als es schmerzlich sein mag“²³. Nietzsches Kritik verurteilte die „Eitelkeit des Historikers“²⁴, den die Verwissenschaftlichung „zu dieser objektiv sich gebärdenden Gleichgültigkeit treibt“²⁵, die die Historie dem Leben entfremdet. Denn daß die Wirklichkeit zutiefst zerrissen ist, bleibt Nietzsche nicht verborgen.

Das waren in der Tat für viele damalige Bildungsbürger „Unzeitgemäße Betrachtungen“, sie sind ein Zeugnis für die Zeit, in der sie entstanden.²⁶ Heute ist die Frage erlaubt, ob ein postulierter „historischer Diskurs“²⁷ oder eine „disziplinäre Matrix“²⁸ von „lebensweltlicher und gesellschaftlicher Relevanz“²⁹ für die Lebenspraxis sei. Von großer Bedenklichkeit ist die These, „auf das Bewußtsein der Leute einzuwirken, ihren Vorstellungen und Gedanken Dimensionen zu erschließen, die in der bloß gegenwärtigen Erfahrung nicht zu finden sind“³⁰. Das historisch-didaktische Kardinalproblem lautet demnach auf der Theorie-Basis „miteinander kommunizierender Subjekte“³¹: Dient Geschichte gegenwärtiger Bedürfnisbefriedigung oder gar als „integraler Teil einer wirksamen Daseinsorientierung“³²? Wirkt Geschichte im Sinne einer „bewußtseinsbestimmenden Disziplin“³³ „befreiend“³⁴? Wir wissen schon lange, daß unter dem Vermittlungsaspekt der sog. „Gegenwartsbezug“ keine „Orientierungshilfen und Handlungsimpulse“ freizusetzen vermag³⁵, da Geschichte aus ideologischer Perspektive und Befangenheit niemals als

Ganzes gesehen nur zum Experimentierfeld mit bestimmten Objekten verkommt und weil die vorsätzliche Reduktion Geschichte im Prinzip allein zur Vorgeschichte weniger lebenspraktischer Interessen „metamorphosiert“. Wachsamkeit ist geboten, wenn Geschichte im „Vorläufercharakter“ ausschließlich für

21 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück, in: F. N., *Werke in zwei Bänden*, Bd. 1, München 1967. Allgemein zu Nietzsches späterer entfesselter Vernunftkritik vgl. Christoph Türcke, *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Bd. 6589, Frankfurt 1989.

22 Nietzsche, a. a. O., S. 113.

23 Ebd., S. 113.

24 Ebd., S. 146.

25 Ebd., S. 146.

26 Ebd., S. 114.

27 Rüsen, a. a. O., S. 25.

28 Ebd., S. 17 u. 61; zur Begriffsproblematik vgl. Konrad Repgen, *Kann man von einem Paradigmenwechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen?*, in: J. Kocka/K. Repgen/S. Quandt, *Theoriedebatte und Geschichtsunterricht. Sozialgeschichte, Paradigmenwechsel und Geschichtsdidaktik in der aktuellen Diskussion. Geschichte, Politik und ihre Didaktik: Sonderheft 3*, Paderborn 1982, S. 42 ff. u. 54; Rüsen, a. a. O., S. 50; ders., *Aufklärung und Historismus — Historische Prämissen und Optionen der Geschichtsdidaktik*, in: B. Mütter, S. Quandt (Hg.), *Historie. Didaktik. Kommunikation. Wissenschaftsgeschichte und aktuelle Herausforderungen, Geschichte. Grundlage und Hintergründe* Bd. 1, Marburg 1988. „Disziplinäre Matrix“ heißt jetzt modellhaft: „Von den fünf Faktoren, die sich als wesentliche Bestimmungsgrößen der disziplinären Matrix der Geschichtswissenschaft im einzelnen ausmachen und in ihrem systematischen Zusammenhang beschreiben lassen, betreffen nicht weniger als drei genuin didaktische Sachverhalte: der Faktor der historiographischen Darstellungsformen, in denen der Adressatenbezug der historischen Erkenntnis seine Gestalt gewinnt und schließlich der Faktor der Funktionen der Daseinsorientierung. Die wichtigste Funktion ist diejenige der Bildung historischer Identität“ (S. 50).

29 Joachim Rohlfes, *Geschichte und ihre Didaktik*, Göttingen 1986, S. 18.

30 Ebd., S. 9.

31 Rüsen, *Lebendige Geschichte*, S. 53.

32 Ebd., S. 25.

33 Rohlfes, a. a. O., S. 9.

34 Rüsen, a. a. O., S. 27.

35 Reinhard Wittram, *Die Erheblichkeit der Forschung*, in: *Saeculum* 23 (1972), S. 230.

die Gegenwart instrumentalisiert wird.³⁶ Das wäre der erste Schritt zur Einengung der Wissenschaft und würde ein Fundamentalinteresse der Gesellschaft verletzen.³⁷ Geschichte ist keineswegs nur griffbares Repertoire, sie entzieht sich uns und vollzieht sich auch ohne unsere Deutung. So facettenreich in der Vergangenheit die theoretischen Antworten gewesen sein mögen, eine neue Antwort harret des Praxisbeweises.

Wer aber bisher nicht wußte, was eine „gute Geschichte“ ist, der weiß es jetzt. Der Bielefelder Ordinarius für Neuere Geschichte, Jörn Rüsen, beantwortet das „Schlüsselproblem der Historiographie“ in seiner theoretischen Abhandlung „Lebendige Geschichte“: „Wo nimmt sie die Gesichtspunkte ihrer Gestaltung her, mit denen historisches Wissen seine kulturelle Potenz der Daseinsorientierung gewinnt? Methodische Regulative der Geltungssicherung allein reichen nicht aus, da sie nur formalen Charakter haben, während historischer Sinn immer an Inhalten, an Geschehnissen, an Begebenheiten, an Vorgängen, Entwicklungen, Ereignissen und Strukturen festgemacht werden muß. Wie schließt sich die für die Geschichte als Wissenschaft maßgebliche Rationalität des historischen Denkens, die dessen Formen bestimmt, mit seinen Inhalten zusammen, so daß ein applikationsfähiges und orientierungsstarkes Sinngebilde, eine gute Geschichte, entsteht?“³⁸

Wir befinden uns immer im geistigen Sinnkreis des hegelschen Systemdenkens, das in Deutschland durch die nationalsozialistische Zeit unterbrochen wurde, aber in der Nachkriegsgeschichte mit ungebrochener Kraft neue Befürworter fand, weil „Desorientiertheit des historischen Interesses“, „Geschichtsmüdigkeit“ und „Geschichtslosigkeit“ nun ein bedenkliches Vakuum schufen.³⁹ Das füllte teilweise die neomarxistische Gesellschaftstheorie und soziologisch-politische Konflikttheorie aus mit dem Veränderungswillen auf der Grundlage von Erkenntnis und Interesse, „daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“⁴⁰. Insider wissen aus dem Vorwort zu Hegels 1821 erschienener Rechtsphilosophie: „Die Eule der Minerva beginnt erst in der Dämmerung ihren Flug“⁴¹.

Marx und Engels sprechen in der „Deutschen Ideologie“ von der „Wissenschaft der Geschichte“ als der einzigen Wissenschaft, die gesondert in der „Geschichte der Natur“ und der „Geschichte der Menschen“ betrachtet werden soll. Habermas fordert im Gegensatz dazu: „Soweit die Wissenschaft vom

Menschen Konstitutionsanalyse ist, schließt sie die erkenntniskritische Selbstreflexion der Wissenschaft notwendig ein“⁴². Damit ist die charakteristische Einheit von Anthropologie und Gesellschaftstheorie benannt, die der dynamischen „Veränderbarkeit“ neue Dimensionen — auch des Menschlichen — erschließt, weil die angeblich anthropologisch begründete Gesellschaftskritik utopisch-emanzipatorische Absichten verwirklichen hilft.⁴³ Die ideologische Uneinigkeit sorgte für immer neues Schrifttum, ließ Theorien entstehen, die wiederum neue gedankliche Kopfgeburten erzeugten. So wurde aus dem „Modernisierungsschub“ ein Nährboden für alternative „Modernisierungstheorien“⁴⁴, nicht leicht zu verkraften und bisher noch intellektuelles Rüstzeug für die professionellen Geschichtsvermittler, die den Kontakt zur Schulwirklichkeit suchen. „Modernisierung“ umschreibt Rüsen mit zwei zweckbezogenen Aspekten: Dynamisierung des Geschichtsbewußtseins und Verwissenschaftlichung des historischen Lernprozesses, „in dem sich historische Identität bildet“⁴⁵. In der deutenden Aneignung

36 Rohlfes, a. a. O., S. 36 (Hinweis auf Rolf Schörken, *Geschichte in der Alltagswelt*, Stuttgart 1981).

37 Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 217.

38 Rüsen, a. a. O., S. 68.

39 Georg G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*, München 1971, S. 295 ff.

40 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, S. 9; vgl. den Beitrag von Jürgen Oelkers/Holger-Jens Riemer, *Überlegungen zur Begründung einer kritischen Geschichtswissenschaft*, in: I. Geiss, R. Tamchina, *Ansichten einer künftigen Geschichtswissenschaft. Kritik — Theorie — Methode*, München 1974, S. 89—119.

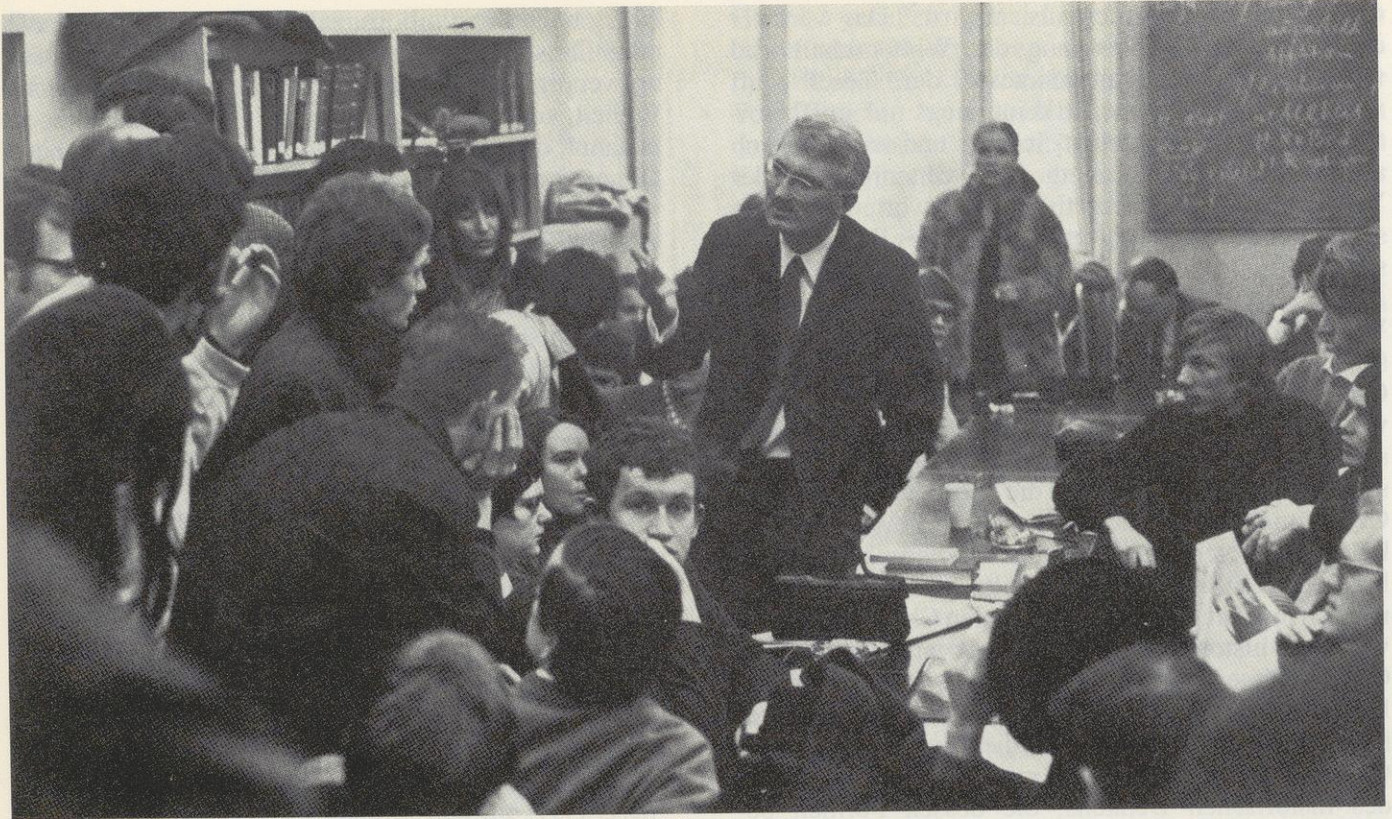
41 Fetscher, a. a. O., S. 20.

42 Habermas, a. a. O., S. 64.

43 Ebd., S. 59 ff.; Wolf Lepenies, *Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas*, in: W. Lepenies/Helmut Nolte, *Kritik der Anthropologie*, München 1971, S. 77—102; vgl. im Überblick zur philosophischen Gegenwartsanthropologie: Odo Marquard, a. a. O., S. 136—144. Nach seiner Meinung bleibt die Anthropologie anfechtbar; „aber womöglich ist die Unvermeidlichkeit dieses Anfechtbaren stärker als die Anfechtbarkeit dieses Anfechtbaren“ (S. 144).

44 Hans-Ulrich Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975.

45 J. Rüsen, *Aufklärung und Historismus*, S. 50 u. 50 ff.



Prof. Dr. Jürgen Habermas 1969 bei einer Diskussion mit Studenten

nung der geschichtlichen Erfahrung sind die kategorialen Zentralachsen „Fortschritt und Entwicklung“, das Äquivalent mit didaktischer Valenz dazu lautet „Vervollkommenung und Bildung“⁴⁶. „Inhaltlich wird historische Identität zur Menschheit. Menschheit bedeutet: moralische Intention und empirische Extension der historischen Erfahrung und Nation als Individuierung von generellen Menschheitsqualifikationen“⁴⁷. Pan-rationalistische Fortschrittsgläubigkeit und wirklichkeitsferne Bildungsperspektivität sind entworfen auf der Grundlage politisch-innovativer Gegenwartsinteressen, die ein zukünftiges Reich der Freiheit, der Vernunft und der Sittlichkeit suggerieren. Die professionellen Verfechter der politischen Aufbruchsstimmung zeigen Zuversicht, sie mobilisieren ihre Kader und bringen „die Frage nach Gesellschafts(selbst)gestaltung auf die Tagesordnung“⁴⁸. Mit entwaffnender Offenheit entwirft Georg Vobruba die intentionale Zukunftsträchtigkeit einer gesellschaftsformenden Konzeption, die sich als unverdrossene Kärnerarbeit des politischen Willens in dem Beitrag „Gemeinschaftsbewußtsein in der Gesellschaftskrise“ ausprägt: „Funktionsstörungen eines sozialen Systems schlagen sich in Veränderungen der Lebensbedingungen seiner

Mitglieder nieder. Wer von der Krise betroffen ist, erfährt Routineverluste. Sie nötigen zu Orientierungsbemühungen. Diese Bemühungen laufen darauf hinaus, das eigene Verhältnis zur gesellschaftlichen Umwelt zu überprüfen. Das schließt die Möglichkeit von Revisionen ein. In krisenbedingten Routineverlusten ist also die Chance angelegt, die Bilder zu ändern, die man sich von der sozialen Realität, in der man lebt, macht. Diese Deutungen sind handlungsorientiert, sind im Hinblick auf Realitätstüchtigkeit entworfen. Verändern sich die Deutungen, so leiten sie Veränderungen der Handlungsstrategien der Krisenbetroffenen an. Darum sind Krisen gesellschaftliche Entscheidungssituationen“⁴⁹.

46 Ebd., S. 51.

47 Ebd., S. 52.

48 Georg Vobruba, Gemeinschaftsbewußtsein in der Gesellschaftskrise, in: G. Vobruba (Hg.), „Wir sitzen alle in einem Boot“. Gemeinschaftsrhetorik in der Krise, Frankfurt/New York 1983, S. 11; vgl. Volker Ronge, Wie produktiv ist der Gesellschaftskonflikt?, in: ebd., S. 36–58.

49 G. Vobruba, a. a. O., S. 9; vgl. Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, S. 9 ff.

Der „Machtkampf“ zwischen Geschichtsdidaktik und Geschichtswissenschaft gebiert entsprechend einer postulierten gesellschaftlichen Reformbedürftigkeit immer neue Reizimpulse. Im „Umgang mit Geschichte“ „scheint zu gelten, daß der Mensch lieber mit Vorurteilen, die seinem Ego bekömmlich sind, als mit Urteilen lebt, die zwar wahr, aber unbequem sind“⁵⁰. Dagegen ist anzuführen: Das darf aber nicht einen pflegeleichten Geschichtsunterricht in der Schule implizieren, der eine rezeptologisch angemessene Bekömmlichkeit zur Richtschnur hat.

Erinnern wir noch einmal: Geschichtsdidaktik erhebt den Anspruch, eine besondere Dimension der Geschichtswissenschaft zu sein und will nicht mehr als Subdisziplin auf den Geschichtsunterricht bezogener Bereich der Erziehungswissenschaft verstanden werden. Nach Müllers Ansicht soll sich „Geschichtsdidaktik in der modernen Informations- und Kommunikationsgesellschaft kommunikationswissenschaftlich definieren und zugleich aus dem Elfenbeinturm einer akademischen Disziplin heraustreten“⁵¹. Quandts gesamtgesellschaftlicher Zugriff ist inhaltlich noch weiter gefächert. In einer „kommunikationswissenschaftlich ausgelegten Geschichtsdidaktik“⁵² müssen „existentielle Erfahrungen, aktuelle Prozesse und ‚Hintergrund‘-Fragen der öffentlichen Kommunikation“ sowie moderne Bild- und Bildschirmmedien einbezogen werden.⁵³ Im Ergebnis sind diese „Modernisierungsschritte“⁵⁴ ausgerichtet auf einen allgemeinen bildungspolitischen Hegemonieanspruch: „Geschichtsdidaktik ist die Vermittlerin zwischen Geschichtswissenschaft einerseits, Staat, Gesellschaft und dem in sich sehr differenzierten Publikum der Nicht-Experten von der Primarstufe bis zur Erwachsenenbildung in Volkshochschulen und Massenmedien andererseits.“⁵⁵

Die gezielte gesellschaftliche Veränderungsintention baut auf breiter geschichtsdidaktischer Legitimationsbasis die Positionen aus. Noch die Göttinger Historiker Hermann Heimpel („Kapitulation vor der Geschichte?“), Alfred Heuß („Verlust der Geschichte“) und Reinhard Wittram („Das Interesse an der Geschichte“ u. „Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte“) formulierten ihre Sinnfragen innerhalb einer auf Einheit zielenden geschichtstheoretischen und geisteswissenschaftlichen Grundlegendiskussion.⁵⁶ In den 60er Jahren, als die Kritik am Wert humanistischer Bildung schärfere Formen annahm bzw. die geisteswissenschaftlichen Gemeinsamkeiten zwischen vielen Fachvertretern der Geschichtswissenschaft und Pädagogik schnell schwanden, entwickelte die Päd-

agogik unter dem Einfluß der sozialwissenschaftlichen und emanzipatorischen Erziehungswissenschaften eigene Wege.⁵⁷ Herwig Blankertz beschrieb das neue gewandelte Selbstverständnis: Die Erziehungswissenschaften hätten über die gesellschaftliche, politische, existentielle und didaktische Bedeutung ihrer Arbeit selbst zu entscheiden.⁵⁸ Im Prozeß einer arbeitsintensiven Emsigkeit meldeten sich die Bannerträger der verschiedenen Gesellschaftswissenschaften zu Wort. „Fragen einer marxistischen Historik“ warf Alfred Schmidt in seiner Schrift „Geschichte und Struktur“ auf, indem er auf die Einheit von Geschichtstheorie, Geschichtsschreibung und Politik im historischen

50 Rohlfes, a.a.O., S. 36.

51 B. Müller, Historik. Empirie. Didaktik — Wissenschaftsgeschichtliche Hintergründe, in: B. Müller/S. Quandt, a.a.O., S. 4.

52 Ebd., S. 4.

53 Ebd., S. 4; S. Quandt, Kommunikative Herausforderungen der Geschichtswissenschaft und Geschichtsdidaktik, in: S. 22.

54 Ebd., S. 22.

55 B. Müller, a.a.O., S. 4; Widerspruch und Kritik an einer Didaktik als dem „spiritus rector“ eines modernen Wissenschaftskalküls übt Christoph Türcke in seiner Publikation „Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft“ (Lüneburg 1986). Türcke nimmt den „metaphysischen Gegenstand der modernen Didaktik“ (S. 8ff.) unter die Lupe und geizt nicht mit Vorwürfen gegen H. Roth und W. Klafki, dem er „Begriffsschlamperei“ (S. 14 Anm. 19) und „leere Abstraktionen“ (S. 13) vorwirft. Seiner Meinung nach gibt es Vermittlung nur als „Relation zwischen vermittelten Dingen. Sie ist stets Vermittlung von etwas — für sich genommen ist sie überhaupt nichts. Dies Nichts hat die Didaktik zu ihrem spezifischen Thema erhoben und ist damit der Verwechslung zweier metaphysischer Begriffe erlegen: Relation und Substanz“ (S. 16). Klafkis Begriff der „kategorialen Bildung“, der Grundeinsichten, -erfahrungen und -erlebnisse vermitteln soll, will die Trennung von formaler und materialer Bildung überwinden und greift zurück auf das antinomische Bildungsdenken Hegels und Litts. Den von Türcke gebrandmarkten „Exempla“ mangelt es in der Tat an Inhaltsklassifikation. Das ist nichts Neues; einer methodischen Sequenzierung bleibt es vorbehalten, präzise Schritte einzuleiten.

56 B. Müller, Historische Zunft und historisch-politische Bildung. Positivistischer Historismus und geisteswissenschaftliche Geschichtsdidaktik in Deutschland, in: B. Müller/S. Quandt, a.a.O., S. 120.

57 Ebd., S. 123.

58 Ebd., S. 123.

Denken von Marx verwies.⁵⁹ Die „Theoriedebatte“ seit Mitte der 60er Jahre, bezeichnet mit dem proteusartigen Begriff „Paradigmenwechsel“, kreiste zum einen um die Theorie der Geschichtswissenschaft im Sinne einer „Historik“. Diese Diskussion, die im Prinzip so alt ist wie die Geschichtswissenschaft, verschärfte die teilweise leidenschaftlich geführte Kontroverse um die Meta-Theorie, ob und wodurch sich die Geschichtswissenschaft von anderen Wissenschaften unterscheidet oder ob sie eine Geistes- bzw. Sozialwissenschaft sei. Sie bildete das Problemfeld für Debatten über Hermeneutik und analytische Wissenschaftstheorie, über das Verhältnis von Verstehen und Erklären. Essentiell sind ihr eigen die Fragen um Wertfreiheit und Wertbezogenheit, Parteilichkeit und Objektivität.⁶⁰

In einem zweiten Sinnradius vereinigen sich Befürworter einer gegenstandsbezogenen Theorie, etwa Theorien der sozialen Schichtung oder Imperialismustheorien⁶¹, um die Aktionsräume der „Großen Politik“ im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert analysieren und interpretieren zu können. Ihnen gemeinsam sind Begriffs- und Kategoriensysteme, die der Identifikation, Erschließung und Erklärung bevorzugter Gegenstände und Sachprobleme dienen. Der Historiker Konrad Repgen erinnert in seinem Plädoyer gegen eine „Theorie in der Geschichte“ ergänzend zu seinen Argumenten an die theoriefernen Forschungsaufgaben und Ergebnisse in der Mediävistik.

Keineswegs sind „Meta-Theorien“ und „Theorie-Rhetorik“⁶² auf dem Rückzug, dem Aufschwung der Sozialgeschichte mit ihren reichhaltigen Sonderformen schadet dies keineswegs.⁶³ Beispielhaft ist Hans-Ulrich Wehlers „Gesellschaftsgeschichte“, die die sie gleichrangig konstituierenden Fundamentaldimensionen Wirtschaft, Politische Herrschaft und Kultur sowie die Zentralachse „Soziale Ungleichheit“ in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu einer Art „histoire totale“ integriert.⁶⁴ Die vielen Details, die analytischen und abstrakt-definitiven Schwierigkeiten eines solch ausgreifenden Vorhabens, die Wehler selbst wagemutig im Überblick skizziert, verdichten sich wohl schwerlich zu einer sinnvollen Ganzheit als Summe seiner Teile.⁶⁵ Schon Konrad Repgen gab ironisch zu bedenken: „Macht nicht gerade das Unkonturierte, das Schwammige den Terminus ‚Gesellschaft‘ zum zentralen Strukturierungselement für eine Gesamt-Geschichte besonders geeignet?“⁶⁶ Inzwischen gewinnt jedoch eine profunde Theorieskepsis selbst in „fortschrittlichen“ Fachkreisen gegenüber theoretischen Analyse- und Denkmodellen an Raum.

Die berechtigte Kritik an dem traditionellen Historismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die extreme Überbetonung der historischen Individualität und geschichtlichen Entwicklung in den Kategorien ihrer Zeit ohne Zuhilfenahme generalisierender, systematischer Zugriffe oder der Verzicht, das zu Erforschende an anwendbaren, verständlichen Maßstäben der Gegenwart zu messen, ist heutzutage immerhin der Einsicht gewichen, „Historische Sozialwissenschaft“ sei ein Teil des Ganzen, „ein relativ junger Ast an einem großen, alten Baum, der auch noch viele andere wachstums- und entwicklungsfähige Äste und Zweige hervorbringen mag. Ein einziger Ast, und mag er noch so lebensstrotzend sich präsentieren, ist nie der ganze Baum“⁶⁷.

59 A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971.

60 Jürgen Kocka, *Theorien in der Geschichtswissenschaft*, in: Kocka/Reppen/Quandt, a. a. O., S. 7 ff.

61 Ebd., S. 7 ff.; Wolfgang Wippermann, *Faschismustheorien*, Darmstadt 1989.

62 K. Repgen, *Kann man von einem Paradigmawechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen?*, in: Kocka/Reppen/Quandt, a. a. O., S. 58.

63 Vgl. *Sozialgeschichte in Deutschland*, W. Schieder/V. Sellin (Hg.), Bd. I—IV, Göttingen 1986/87; vgl. Wolfgang Schieder, *Religion in der Sozialgeschichte*, in: Schieder/Sellin, a. a. O., III, 1987, S. 9—31.

64 Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1: *Vom Feudalismus des Alten Reichs bis zur defensiven Modernisierung der Reformära 1700—1815*, München 1987, S. 6—30. Kritisch dazu siehe im einzelnen: Thomas Nipperdey, *Wehlers Gesellschaftsgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 14 (1988), S. 403—415; mit positiver Tendenz: Karljosef Kreters Rezension in den „Osnabrücker Mitteilungen“ 93 (1988), S. 198—201; Lothar Gall kritisiert, daß Wehlers Begriff der „Gesellschaftsgeschichte“ zu verschwommen sei. Eine Definition bleibe unumgänglich, aber das sei „ohne die Offenlegung bestimmter Vorannahmen und politisch-sozialer Wert- und Zielvorstellungen kaum denkbar“. Da das fehle, verdecke Wehler „zugleich die Relativität seiner Perspektive, ihre eigene Gebundenheit und Historizität“ (L. Gall, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, in: *HZ* 248, (1988) S. 365—375, hier: S. 374 f.).

65 K. Repgen, a. a. O., S. 57 ff.

66 Ebd., S. 58.

67 Ebd., S. 55 u. 74; siehe ebenfalls Thomas Nipperdey, *Historismus und Historismuskritik heute*, in: E. Jäckel/E. Weymar, *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, Stuttgart 1975, S. 82—95. Vgl. Jürgen Kocka (Hg.), *Sozialgeschichte im internationalen Überblick*, Darmstadt 1989. Die Originalbeiträge erlauben Einsichten in neuere Entwicklungen der Sozialgeschichte in den USA und sechs europäischen Ländern. Siehe ebenfalls Anm. 71 und 80.

Es ist der Ort, ein wichtiges Zwischenergebnis zu konstatieren. Fortschritt als notwendige Kategorie gesamtgesellschaftlicher Veränderung ist zugegebenermaßen konstitutives Moment der Geschichte.⁶⁸ Aber der neuzeitliche Fortschrittsglaube erscheint in vielen Bereichen unserer Gesellschaft, die besonders vom Verständnis einer „dynamisierten“ Anthropologie beeinflusst ist, „an eine Form des Umgangs mit Wirklichkeit zurückgebunden, die ihre Effizienz gerade der Selektivität ihres Vorgehens verdankt, nämlich dem Aufknüpfen dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten für selbstgesetzte Zwecke“⁶⁹. Gegen einen Pragmatismus solcher Art ist Nipperdeys Einwand berechtigt: „Auch wenn es das Ziel eines Historikers oder ein Ziel der Historie ist, die Gegenwart aufzuklären, so muß die Intention auf dieses Ziel hin gerade gebrochen werden, um dieses Ziel zu erreichen.“⁷⁰ Innerhalb einer behaupteten gesellschaftlichen Relevanz bleibt die Frage nach dem Menschenverständnis eine bohrende Frage, weil sie als metahistorische Vorgabe auf den Geist ihres Ursprungs weist: Wer den Menschen als Bild des Schöpfers versteht, kann dem Maßstab der Humanität nicht ausweichen. Sind dann die theoriegeleiteten Ansprüche, im selbsternannten Interesse einer Allgemeinheit zu sprechen, vereinbar mit dem Interesse des Individuums oder einem verbindlichen „Menschenbild“? Deutungs-„muster“ und „Schemata“ töten die Individualität: Was dann vom Menschen bleibt, ist das Anwenden bindungsloser instrumenteller Vernunft.

Wo sich wertfreie instrumentelle Vernunft nicht zur Vernunft des moralischen Subjekts Mensch sublimiert, entwickelt sich geistiger Wildwuchs. Nicht die „Idee einer doppelten Wahrheit“ bereitet ernsthaft Sorgen, aber das Verkümmern sittlicher Handlungskompetenz, das Schwinden von Toleranz und sozialer Fähigkeit. Was nun weiterhelfen kann, ist gewissermaßen ein „interrationaler“ Brückenschlag zum solidarischen Handeln ohne Dogmatisierung der Erkenntnis. Nur im Menschlichen liegt die Fähigkeit, das Menschliche zu verstehen.

„Meta-Theorie“, wie wir sie in den letzten 25 Jahren oft kennengelernt haben, leistete der ideologischen Verfügbarkeit von Geschichte Vorschub, lieferte den Schein der Prognostizierbarkeit und einer Wißbarkeit, preßte Sprache zu ideologischen Wortblöcken, bot die Beliebbarkeit der Begriffe und schuf „Unausgegorenes und Unverständliches“⁷¹, aber in den Kontroversen wurden auch Blick und Bewußtsein für die „Werkzeuge“ des Historikers geschärft. Es gibt nichts, was

das direkte Umgehen mit Geschichte ersetzt, weil Geschichte der theoretischen Machbarkeit entgegenwirkt und vom Streben nach einer verbissenen Maßgeblichkeit entlastet. Konsenswille, Geduld, Lernoffenheit und Korrekturbereitschaft sind Postulate einer Toleranz und wissenschaftlichen Redlichkeit, Meta-Theorie dagegen der Weg zur bekenntnishaften Einbahnstraße: „Die Hauptgefahr bei der Verwendung von Theorie in der Geschichte ist Einseitigkeit, ist die Betriebsblindheit, die sie verursachen kann; Theorien dieser Art wirken nun einmal leicht als Scheuklappen.“⁷²

Geschichte, Narrativität und Zeitbewußtsein

Auch an den „Säulen“ der Geschichtswissenschaft nagt der Fraß der Zeit. „Geschichtsverlust“ erklärte Theodor W. Adorno in den 60er Jahren als „Schrump-

68 Vgl. R. Wittram, Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1963, S. 81–94; Iggers, a. a. O., S. 336 ff.

69 Wilhelm Korff, Leitideen verantworteter Technik, in: Academia 4 (1989), S. 132.

70 Thomas Nipperdey, Über Relevanz, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft für Hans Herzfeld zum 80. Geburtstag, hrsg. von D. Kurze, Veröffentlichungen der Hist. Kommission zu Berlin, Bd. 37, Berlin/New York 1972, S. 23; R. Wittram, Erheblichkeit, S. 224 u. 233 f. Zweifel an dem Postulat einer „vernünftigen Lebenspraxis“ bzw. dem „Nachweis ihrer Vernunftadäquanz“ sind notwendig, denn der „empirischste Nachweis ist, qua Nachweis, immer noch einer innerhalb des Orbis von Theorie. Der Primat, der der Praxis da eingeräumt ist, wird am Ende an Theorie als jene Macht von Kontrolle zurückgebunden, die den gleichen Primat ja auch früher schon so um seine Wirklichkeit, nämlich mögliche Geschichtlichkeit brachte, erst bei Kant, dann bei Marx, daß es bei seiner Verkündung blieb“ (Ulrich Sonnemann, Rehabilitation des Unverfügbaren oder Warum erst Vernunft, die auch über sich selbst sich noch aufklärte, eine ist, in: Gerhard Bolte (Hg.), Unkritische Theorie. Gegen Habermas, Lüneburg 1989, S. 69; Hervorhebung im Original).

71 K. Repgen, a. a. O., S. 67. Es nimmt nicht wunder, daß die Sprachanalyse in das Zentrum moderner sozialgeschichtlicher Theorien rückt. Unter Sozialhistorikern ist es heute üblich, ein unverhohlenes Mißtrauen gegenüber der Möglichkeit eines integralen Geschichtsbildes auf begriffsgeschichtlicher Grundlage zu zeigen. Vgl. dazu Gareth Stedman Jones (Klassen, Politik und Sprache. Für eine theorieorientierte Sozialgeschichte, Münster 1989), der Sprache in ihren Einsatzmöglichkeiten polyvalent und auf verschiedene Situationen anwendbar versteht. Stedman Jones fragt nach dem historischen Selbstverständnis sozialer Gruppen: Welche Rolle haben dabei sprachliche Ausdrücke und Diskurse gespielt? Wie haben sich bei ihnen soziale Erfahrungen in ideologisches Bewußtsein verwandelt?

72 K. Repgen, a. a. O., S. 67.

fen des Bewußtseins historischer Kontinuität“ und symptomatisch für eine allgemeine „Schwächung des Ichs“. ⁷³ Geschichtliche Kontinuität und der Reflexion fähige Subjektivität sind untrennbar, selbst „beschädigte“ Subjektivität kann sich der Verantwortung nicht entziehen, ist doch gerade hier der Prozeß des inneren Reifens ein „Gütesiegel“ von „Schlichtheit, Mitleid, Beharrlichkeit und Gnade in einem“. ⁷⁴ Die scharfe Kritik am chronologisch orientierten Geschichtsdenken und der inneren Historizität des Ichs greift über auf die Kategorie der Einheit als wissenschaftliche Norm. ⁷⁵ Wenn aber die historische Forschung über wissenschaftliche Freiheit und rationale Kontrolle verfügt, deren Wahrheitssuche geradezu eine Vielfalt und Vielseitigkeit des Erkenntnisprozesses impliziert ⁷⁶, dann sollte auch uneingeschränkt ein Grundkonsens darüber herrschen, was Reinhard Wittram prinzipiell als die „Erheblichkeit der Forschung“ ⁷⁷ bezeichnete. Danach sei unter dem Aspekt des Gegenwartsbezuges „sowohl die universalgeschichtlich erläuterte Kontinuität als die in ihrer schockierenden Wirkung begriffene Diskontinuität der Geschichte von Bedeutung“. ⁷⁸ Das folgende Beispiel ist ambivalent und wesentlich für die Thematik.

Der amerikanische Geschichtstheoretiker Hayden White, „spiritus rector“ einer „History of Consciousness“, versucht am Beispiel einer Reihe von epischen Meisterwerken des 19. Jahrhunderts nachzuweisen, daß sich die Grundstrukturen des historiographischen Erzählens überhaupt nicht von denen des poetischen Erzählens unterscheiden. Der „tragische“ oder der „komische Beigeschmack“ bestimmter geschichtlicher Ereignisse hänge hauptsächlich ab von der Wahl spezifischer narrativer Strategien durch die Historiographen. ⁷⁹ White will an die Erfahrungschancen erinnern, die eine „lebendige“ Geschichtsschreibung durch ihre Rhetorisierung zurückgewinnen könnte. „Bewußtseinsgeschichte“ impliziert, daß der Geschichtswissenschaft wie dem historischen Gedächtnis bisher nichts anderes zugänglich gewesen sei als die Inhalte des menschlichen Bewußtseins. Der Begriff umfaßt Bewußtseinsinhalte unter dem Gebot einer radikalen Historisierung. Historiographie als eine Form der Fiktionsbildung? ⁸⁰

75 A. Schmidt, a. a. O., S. 10f.

76 R. Wittram, Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft in der Theologie, Göttingen 1966, S. 17.

77 Wittram, Erheblichkeit, S. 221—235.

78 Ebd., S. 230; vgl. H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972; ders., Geschichte/Geschichtsphilosophie, in: Staatslexikon. Recht. Wirtschaft. Gesellschaft, II, Freiburg 1986, S. 924—936; K. Repgen, Die Gegenwartssituation der Geschichtswissenschaft, in: ebd., S. 942—946; J. Rüsen, Historische Vernunft, Bd. 1489, Göttingen 1983; ders., Rekonstruktion der Vergangenheit, Bd. 1515, Göttingen 1986.

79 H. White, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Topologie des historischen Diskurses. Sprache und Geschichte, Bd. 1, Stuttgart 1986.

80 Vgl. J. Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 23; H. White, Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt 1989. Ganz im Sinne einer „Poetik des historischen Bewußtseins“, das in den prosaischen Texten der Archive frühere Welten und Lebensschicksale erinnert, schreibt die französische Historikerin Arlette Farge. Sie entziffert bisher vergessene Botschaften der Archive, um die Distanz zur vergangenen Zeit intuitiv zu überbrücken und um noch näher am nervösen Pulsschlag eines hektischen Lebens zu sein. Im Leben der Verfasserin wird das Archiv zum geistigen Induktor, zur konfigurativen Ausgangslage eines intelligiblen und ästhetisch-sensiblen Schreibprozesses mit dem Ziel einer Historiographie. Das Archiv fungiert gleichermaßen als unerschöpfliche Kraftquelle von Sinn, Erinnerung und Innovation, die die Historiker Robert Mandrou, Michel de Certeau, Robert Darnton und Natalie Zemon Davis für ihre Analysen auswerten. Arlette Farge legt nun darüber Rechenschaft ab in ihrem jüngst erschienenen Buch „Le Goût de l'archive“ (Paris 1989). Fasziniert von den mosaikartigen Sinnsplittern und Archivfragmenten im einzelnen integriert A. Farge dieselben bewußt in Interpretationskontexte und Wertgefüge, sichert unter Einsatz künstlerischer Techniken des Montierens und Zitierens sowie imaginativen „Einfühlens“ Erfahrungsspuren eines intimen sozialen Lebens. Sie widmet sich vornehmlich den historischen Mikrostrukturen, den Kleinkriegen und Reibereien in Permanenz zwischen Menschen: Im erinnerten fernen „Rauschen der Stadt“ vernimmt sie das Geschrei und Gezänk der Straße, gebrochene Liebesschwüre und Leidenschaften, Ängste und Sorgen, Schuld und Unschuld oder Ehrbarkeit und Schande der kleinen Leute. Das Milieu ist Mittelpunkt ihrer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Zwei weitere Studien zeugen für ihre engagierte Schaffenskraft: „Familiäre Konflikte: Die ‚Lettres de cachet‘“ (Frankfurt 1989) und „Das brüchige Leben. Verführung und Aufruhr im Paris des 18. Jahrhunderts“ (Berlin 1989). Die französische Historikerin vermittelt die illusionäre Konzeption einer „gläsernen Lebendigkeit“ ihrer Quellen, aus denen sie die bisher ungehörten Stimmen des revolutionären Frankreichs mit der Akzeptanz als fundamentale Allgemeininteressen darbietet. Das Kleinbürgertum und die Welt der Armen sind mit allen ihren Schichten, Fraktionen und Interessengruppen ein Abbild der gequälten Nation und der auf Emanzipation hoffenden Menschheit. Arlette Farge erdichtet wohlweislich keine Personen, das narrative Geschehen ist keinesfalls rein fiktional, doch im atmosphärischen Dunstkreis verschwimmen die Grenzen, wird die historisch-reale und literarisch-fiktive Welt verflüssigt oder Übergänge werden fließend. Sie steht in vielem dem verstorbenen Arnaldo Momigliano näher als Hayden White.

73 Th. W. Adorno, Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969, hrsg. v. G. Kadelbach, Frankfurt 1970, S. 13; Theodor Schieder, Politisches Handeln aus historischem Bewußtsein, in: HZ 220 (1975), S. 4—25, hier: S. 22ff.

74 E. Mounier, Angst und Zuversicht des 20. Jahrhunderts, Heidelberg 1955, S. 182; Wittram, Interesse, S. 94.

Im Vorwort zu Whites Beiträgen betont Reinhart Koselleck, White lenke den Blick auf die sprachlichen Leistungen des Historikers im Prozeß der leserzugewandten kulturellen „Vermittlung von Sein und Sagen, von Geschehen und Erzählen, von Geschichte und Historie“⁸¹. Die Sprachkunst der Weltaneignung als ein tropologisch begrenztes menschliches Vermögen sei bereits eine imaginative Präfiguration, damit eine vorgegebene Grundlage eines Kommunikationskreises, bevor das überhaupt wissenschaftstheoretisch begründet worden sei.⁸² Im Kapitel „Last der Geschichte“ fordert White deswegen von den „konventionellen“ Historikern „eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den bedeutenderen Fortschritten in Literatur, Sozialwissenschaften und Philosophie im 20. Jahrhundert“⁸³, um der selbstangemaßten Rolle als Vermittler zwischen Kunst und Wissenschaft heute realistisch nachkommen zu können. Nicht die intellektuelle Rückständigkeit sei der hauptsächliche Vorwurf, schwerwiegender sei die moralische Anklage des Künstlers gegen den „traditionellen“ Historiker wegen seines Mangels an „Sensibilität und Willen. Es berechtige“ — so fährt White fort — „der Ruf nach einer grundlegenden Therapie, um eine kranke Gesellschaft auf den Pfad der Aufklärung und des Fortschritts zurückzuführen“⁸⁴ und an der „Befreiung der Gegenwart von der Last der Geschichte mitzuwirken“⁸⁵. Zur Bereitschaft des modernen Menschen gehöre nicht nur, „sich den dynamischen und auflösenden Kräften im gegenwärtigen Leben heroisch zu stellen“, sondern genauso der Vorsatz, statt der „scheinbaren Kontinuität“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart nachzuforschen, ein Geschichtsbewußtsein kognitiv zu gestalten, das „uns an Diskontinuität gewöhnt; denn Diskontinuität, Auflösung und Chaos ist unser Schicksal“.⁸⁶

White ist der Ansicht, der Historiker überwinde auf diese Weise die statische Konzeption eines einzigen Sinns und gewinne darüber hinaus viele verschiedene.⁸⁷ Bedenken wir diesen Vorschlag: Ist er ein hilfreicher Ausweg von überpersonaler Dauer aus dem Dilemma unserer Zeit, in der sich Menschen lediglich auf Geschichte als Ursprung einer gegenwärtig besonders aktuellen Denkform innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft berufen? Weiteres ist überlegenswert: Antrieb historischen Interesses ist nach White vorwiegend der Standpunkt für eine Gegenwartsbezogenheit. Der in der amerikanischen Forschung erhobene Anspruch ist zweifellos ein „alter“ Antrieb historischen Interesses überhaupt.⁸⁸ Das unterstützt eine didaktisch-methodische Offenheit, da zur Wiedergabe der Wirklichkeit ebenso die Einsicht gehört, daß Gegen-

wart eo ipso für den Zeitgenossen in wesentlichen Einzelzügen verdeckt ist und bleibt.⁸⁹ Wenn aber „verdeckte Gegenwart“ schon Zukunft in Form des Noch-Nicht-Wissens potentiell in sich birgt, dann laufen wir Gefahr, die Vergangenheit vorsätzlich um ihr Eigengewicht und um die Freiheit gegenüber dem Gegenstand zu bringen. Eine Übereinkunft sollte in einem weiteren Punkt selbstverständlich sein: Betroffenheit aus dem Gegenwartserlebnis darf sich nicht nur erschöpfen in dem, was sich ausschließlich parteilich, ideologisch oder durch Vorläufercharakter im Verhältnis zur Gegenwart legitimiert. Ein dritter Gedanke bedarf einer „communis opinio“: Selbst wer den Leitbegriff der „Diskontinuität“ programmatisch und apologetisch betont, der muß den Gegenbegriff der „Kontinuität“ als Bedingung zu dessen Möglichkeit in Betracht ziehen.

Im Unterschied zur augustinischen Zeitlichkeit, in der Vergangenheit ebenso unwiederbringlich wie einmalig vergangen und die Erreichbarkeit der Zukunft nicht rational erfassbar ist, kann nach Ansicht des amerikanischen Verfassers „Diskontinuität“ ein modernes Geschichtsverständnis begründen. Eine solche antihistorische repetitive Zeitlichkeit dient nur dann der „Humanisierung der Erfahrung“, wenn die Geschichte — wie White behauptet — „empfänglich bleibt für die allgemeine Welt des Denkens und des Handelns, aus der sie entsteht und in die sie wieder eingeht“⁹⁰. Insoweit Vergangenheit und Zukunft als der Gegenwart inhärent und erkennbar verstanden werden, bildet die Empirie allein den lebenspraktischen Schwerpunkt dieser Weltanschauung. Danach vermag der Mensch wie ein „Super-Homo Faber“ auf die Lebensrealitäten

81 White, a. a. O., S. 1.

82 Ebd., S. 14 u. 95 ff.

83 Ebd., S. 36.

84 Ebd., S. 39.

85 Ebd., S. 51.

86 Ebd., S. 62.

87 Ebd., S. 62.

88 Ebd., S. 52; Wittram, Interesse, S. 7 ff. u. 10.

89 Alfred Heuß, Versagen und Verhängnis. Vom Ruin deutscher Geschichte und ihres Verständnisses, Berlin 1984, S. 127 ff.

90 White, a. a. O., S. 63.

einzuwirken und bereits von den Früchten der Zukunft zu kosten. Demnach gibt es nicht nur eine offene Zukunft, sondern auch eine vorzeitig erschlossene Zukunft, die bereits vergeben ist, ehe wir ihrer habhaft werden können. Ein derartig suggeriertes Weltbild der zeitlich begrenzten Gegenwärtigkeit ohne eine kollektive Wertakzeptanz oder die regulative Idee Menschenwürde konstituiert jedoch ein neues anthropologisches Verhältnis von Subjekt und Welt, das in seinem Optimismus das „menschliche Bedürfnissystem“ zu enthumanisieren droht. Wo bleibt ein verbindlicher Begriff von Menschlichkeit? Wo ist der Wille zur kritischen Abstandnahme, die offene Bereitschaft zum Aneignen verschiedener und neuer Interpretationen, denn es gibt nichts Menschliches, das außerhalb der Geschichte stünde. Wo ist die Erfahrung des Zufälligen, das zur Geschichte der Humanität gehört und Identität mitbildet? Wo ist die Ausschau nach dem „Ganzen“ im Sinne eines korporativen Denkens, das dem „Auslöschen“ von Vergangenheit um der Geschichte willen entgegenwirkt? Welchen Aussagewert besitzen zeitgebundene Auslegungen, wenn sie ohne ein humanisierendes Prinzip absolut gesetzt werden? So ist „Diskontinuität“ mit rein situativen Bezugsfeldern ein in sich zeitkonformes System — oder ein Bruchstück Geschichte, das ohne Ein- und Zuordnung bleibt. Ein Historiker, der sich nur am aktuell Transitorischen orientiert, verliert die Fähigkeit und Freiheit, vorbehaltlos und allseitig den Weltfundus der geschichtlichen Hinterlassenschaft zu studieren, weil sich eben der zeitgenössische Blick davon keinen Aufschluß verspricht. Die Fülle ist andererseits ein Reichtum, der sich dem Fragenden und Forschenden erschließt, wozu allerdings ohne Zweifel gehört, auch die Metaphysik der Kontinuität in Frage zu stellen, solange es dem gemeinschaftlichen Wahrheitsgebot dient. Daß wir weder kritiklos einem säkularen Geist des wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus folgen noch leichtsinnig in die Unverbindlichkeit des Meinens ableiten wollen, ist eben eine Forderung derselben Wahrheit. Der Kieler Philosophieprofessor Kurt Hübner erinnert an die Unentbehrlichkeit mythischen Welterfahrens und kritisiert eine geistige Neugier, die sich weitgehend an „materiellen“ Grundfragen orientiert: „Es handelt sich hier also um die Befriedigung der sog. ‚sinnlichen‘ Bedürfnisse, während das Numinose und damit ‚übersinnliche‘ Leben dabei überhaupt keine Rolle spielt.“⁹¹

Was uns in Vergangenheit und Gegenwart immer bedrängt, ist die Frage nach der Menschenwürde und der moralischen Verantwortlichkeit derjenigen, die sich ihr als ein den Menschen einbegreifendes Prinzip

damals und heute verpflichtet fühlten. Das im historischen Bewußtsein lebensnotwendige Ineinander von Vergessen und Erinnern verpflichtet den Menschen zum Kampf gegen das Vergessen, weil das Unbekannte, Fremde und Andersartige gerade dort einen fruchtbaren Prozeß bewirkt, wo im Fremden ein Verwandtes entdeckt wird.⁹² Akute Sinnkrisen oder gar der Klageruf über Geschichtslosigkeit und „Verlust der Geschichte“⁹³ signalisieren einen erschreckenden Mangelzustand oder ein tiefgehendes Unbehagen menschlicher Befindlichkeit angesichts dieser „Entmythologisierung“⁹⁴, nicht aber einen generellen Befreiungsakt von der „Last der Geschichte“, weil er nur vorübergehend momentane Vitalbedürfnisse befriedigt, aus leichtfertigen Gründen Tatbestände oder Zusammenhänge selektiert und instrumentalisiert, letztlich das Gesichtsfeld einengt und eine Solidarität im Gemeinmenschlichen behindert. Wenn unsere christliche Anthropologie ein Modus des Existierens ist, dann verbindet sich diese Standortgebundenheit in fundamentaler Weise mit einer Freiheit des Geistes.

Zerrbilder der Freiheit kennen wir zur Genüge. Manche Didaktiker scheinen ihr illusionär oder gedankenlos Vorschub zu leisten. So konstatiert Rohlfes „eine Tendenz des alltäglichen Geschichtsbewußtseins, die Vergangenheit möglichst nahe an die Gegenwart heranzurücken, sie den geläufigen Sichtweisen von heute nahtlos anzupassen“⁹⁵. In der bewußten Kontamination von Vergangenheit und Gegenwart zu einer Einheit, die sich schnell als Werkzeug eines neuen Herrschaftswillens erweisen kann, verliert die Geschichte ihre Würde, ihren Sinn, ihre Andersartigkeit. Im Verlust des Eigenwertes, der tote Geschichte strukturiert, wird Geschichte zur geistigen Konfektionsware denunziert, oder „in diesem Prozeß wird die ‚innere‘ Dimension des Geistes beschnitten, in der eine Opposition gegen den Status quo Wurzeln schlagen kann“⁹⁶.

91 Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 367 u. 15 f., 335 ff., 412 f.

92 Vgl. neuerdings Lucian Hölscher, *Geschichte und Vergessen*, in: *HZ* 249 (1989), S. 1—17.

93 A. Heuß, *Verlust der Geschichte*, Göttingen 1959, S. 44 ff.

94 Hübner, a. a. O., S. 324 ff.

95 Rohlfes, a. a. O., S. 36.

96 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Soziologische Texte Bd. 40, Neuwied/Berlin 1967, S. 30.

Undogmatische Geschichtsschreibung, also Geschichte in Abkehr von einer gradlinigen Einbahnstraße und statt dessen mit vielen Wegen und Umwegen, rational begründbar und ethisch vertretbar, bürgt gegen Mißbrauch, Einseitigkeit und Klischeehaftes, auch in einer anspruchsvollen „Alltagsgeschichte“. Die „alltagsgeschichtliche Kritik“ hat eine antitheoretische Tendenz und ist eine diffuse Spielart der Sozialgeschichte mit kleinräumiger Bezogenheit, in der die Welt der „kleinen Leute“ beschrieben wird. Ihre intersubjektiven Verhältnisse, ihre Wünsche und Widerstände oder gar „Heldentaten“ gegen Herrschaft und Zeitenwandel sind vorherrschendes Thema.⁹⁷ Die Kontroversen um die Alltagsgeschichte gehen weiter, zu groß ist das Mißtrauen gegenüber konventioneller und meta-theoretischer Geschichtsschreibung.⁹⁸

Die moderne französische Wirtschafts- und Sozialgeschichte, die „Nouvelle Histoire“, liefert mit der anthropologisch-sozialpsychischen Dimension der quantifizierend-seriellen Methode die Grundlage, gesellschaftliche Einstellungen und Grundwerte in einer „Mentalitätsgeschichte“ auszubreiten.⁹⁹ Was die Konjunktur des Begriffs „Mentalität“ angeht, so liegt auf der Hand, was er leisten kann. Er ist nichts anderes als die bloße Beschreibung des jeweiligen Bewußtseinsinhaltes, braucht sich nicht mit differenzierten Wertungen, Zensuren oder mit der Wahrheitsfrage zu beschäftigen. Mentalitätsgeschichte ist die um die Wahrheitsfrage reduzierte Geistesgeschichte. Das erklärt auch, warum sie immer im Plural auftritt: Mentalitäten gibt es — frei nach Morgenstern — in großer Schar, die Wahrheit nur im Singular.¹⁰⁰

Beachtliches leistet nach wie vor die Lokal- und Regionalgeschichte, die anders als die Alltags- und Mentalitätsgeschichte ihre Eigenständigkeit behaupten muß.¹⁰¹ Hubert Jedin, der bekannte Kirchenhistoriker, wandelte einmal das Sprichwort vom Teufel, der im Detail steckt, um zu der Aussage: „Das Heil liegt im Detail“. Inhalt und Methoden der Regionalgeschichte sind von Theorie „besetzt“. Sie ist „vornehmlich struktur- und prozeßorientiert, nicht erfahrungs- und personenorientiert“¹⁰². Wenn auch behauptet wird, Regionalgeschichte sei die auf den kleinen Raum übertragene Anwendung der Historischen Sozialwissenschaft¹⁰³, darf niemand konventionellen Methoden ihr Recht bestreiten.

Historiker gehen heutzutage von der selbstverständlichen Prämisse aus, auf die Orientierung in großen Zusammenhängen nicht verzichten zu wollen: Territorium und Reich, Region und Staat oder der Teil und

das Ganze sind die Desiderate einer historischen Wechselbeziehung. Im übrigen bietet die „kleine Arena“ des Lebens durch die größere Gegenständsnähe, in der Verwobenheit und in der Dichte menschlichen Miteinanders eine unentbehrliche Grundlage für das historische Interesse: Eine detailnahe Analyse durchleuchtet im Sinne von mehr Wahrheit und gewinnt damit höhere Geltungsdauer.

Geschichte, Ethik und Theologie

Die Universalgeschichte als Heilsgeschichte, in der sich der göttliche Schöpfungsplan erfüllte und vollendete, zerfiel vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Fast gleichzeitig in Deutschland und Frankreich begann die Universalgeschichtsbetrachtung zwischen Kirchen- und Profangeschichte mit einer ontischen Differenz der Gegenstände zu unterscheiden. Aus evangelischer Sicht sind bis heute in der Loslösung der Profangeschichte vom theologischen Geschichtsverständnis tiefreichende Veränderungen und Verunsicherungen im Verhältnis zur christlichen Tradition und Offenbarung entstanden.¹⁰⁴ Das ist je doch weniger die Pro-

97 Siehe dazu im einzelnen Jürgen Kocka, Sozialgeschichte zwischen Strukturgeschichte und Erfahrungsgeschichte, in: Schieder/Sellin, Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. I, 1986, S. 67—87.

98 Ebd., S. 81; Peter Borscheid, Alltagsgeschichte — Modetorheit oder neues Tor zur Vergangenheit, in: Schieder/Sellin, a. a. O., Bd. III, 1987, S. 78—100.

99 Michel Vovelle, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, München 1985, S. 1 ff. u. 145 ff.

100 Siehe z. B. Ulrich Raulff (Hg.), Mentalitäten — Geschichte, Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, Berlin 1987; Volker Sellin, Mentalitäten in der Sozialgeschichte, in: Schieder/Sellin, a. a. O., III, 1987, S. 101—121; C. Meckseper/E. Schraut (Hg.), Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, Göttingen 1985 (Zum Mentalitätsbegriff S. 5—9).

101 Wolfgang Zorn, Territorium und Region in der Sozialgeschichte, in: Sozialgeschichte in Deutschland, Bd. II, S. 137—161; C.-H. Hauptmeier (Hg.), Landesgeschichte heute, Göttingen 1987.

102 Ernst Hinrichs, Regionalgeschichte, in: C.-H. Hauptmeyer (Hg.), a. a. O., S. 19.

103 Ebd., S. 19; Zorn, a. a. O., S. 139.

104 Zum Problem der „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments: Hübner, a. a. O., S. 329 ff.

blematik einer rein hermeneutischen Technik als die fundamentale Frage nach der Geschichtsthematik des Christentums selbst im Gegenstandsbezug sachge-rechter Reflexion.

Die heilsgeschichtliche Theologie behauptete sich gegenüber der von der Profangeschichte ausgehenden Geschichtsauffassung, gerade weil u. a. die katholi-schen Theologen sich gegen den Reduktionsverlust einer nur an profanen Maßstäben orientierenden Darstellung der Geschichte wehrten. Ein interpretati-ver Vorzug verwirklicht sich also für den „erleuchte-ten“ Historiker in folgendem Rahmen: „Der Kirchen-historiker muß nicht nur ‚ein Herz zur Geschichte haben‘ (J. G. Droysen) wie jeder Historiker, er muß ‚christlichen Sinn und Geist mitbringen‘ (Möhler), d. h., er braucht zur Sinngebung den Glauben und wird dadurch zum ‚Deuter der Wirklichkeit des Heiligen Geistes auf Erden‘ (J. Spörl)“.¹⁰⁵

Mit der Wendung an die rein christusförmige Kirche wird so die Wirklichkeit des „Göttlichen“ dogmatisch verstanden, wie sie bei der profanhistorisch bestimm-ten modernen Geschichtsschreibung ausgeschlossen bleibt. Es ist somit nicht verwunderlich, daß das Verhältnis von Glaube und Geschichte immer erneut unter dem Blickwinkel der Differenz und Beziehung von Ereignis und Deutung beurteilt wird. Die Positi-onsunterschiede sind unverzichtbar, wenn die bibli-sche Überlieferung im Blick auf die Geschichte Jesu „Fakten“ behauptet, denen das moderne Geschichtsbe-wußtsein mit seinem rational-kritischen Instrumenta-rium nicht beizupflichten vermag. Solange eine grund-sätzliche Verständigung und Integration nicht gelingt, bestehen die alten Aporien im Verhältnis von Glaube und Geschichte ungelöst weiter.¹⁰⁶

¹⁰⁵ LThK, Bd. 6, 1961, S. 217; vgl. Peter Meinhold, Weltge-schichte — Kirchengeschichte — Heilsgeschichte, in: Saecu-lum 9 (1958), S. 267f. Die Problematik des Renaissancepapst-tums ist beispielhaft für eine katholische Position: „Nicht durch Abschwächung der himmelschreienden Mißstände kommt man zu einer machtvollen Apologie der Kirche dieser Zeit, sondern indem man sie mit allem Nachdruck herausarbei-tet und dann sieht, wie doch die Kirche das erreichte, was jedem nur natürlichen Organismus schlechthin unerreichbar ist: vollkommen vergiftet schied sie das Gift doch aus; zwar wurde die Krisis hart und verlustreich, aber es fand sich, daß die Kirche am Ende der Krisis nicht geschwächt, sondern gestärkt, nicht kleiner, sondern innerlich größer dastand“ (Joseph Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Münster 1958, S. 249). Derselbe Autor schreibt aber auch einleitend: „Kirchengeschichte ist also verwandt mit jeder Geschichtswissenschaft, sie arbeitet nach denselben Gesetzen der Kritik; aber sie ist ebenso sehr wesentlich von der rein natürlichen Wissenschaft verschieden und arbeitet nach

eigenen, der Offenbarung entnommenen Prinzipien: sie ist Theologie“ (ebd., S. 1). Entsprechend eindeutig beurteilt Karl Rahner die Geschichte als den Raum, in dem das Heil nicht zu finden ist, da der Heils- und Unheilscharakter der geschichtli-chen Freiheitsentscheidung des Menschen verborgen bleibt. Rahner fährt fort: „... indem die Heilsgeschichte eine von ihr verschiedene Profangeschichte als solche von sich absetzt, schickt sie den Menschen in eine entmythologisierte Welt hinaus, die nicht so sehr den Raum des Waltens von Göttern als vielmehr das Material der Aufgabe ist, die dem Menschen gestellt ist, ja die er, der homo faber, selbst stellt und stellen darf, um zu wissen, daß, wenn er diese Aufgabe erfüllt hat, er immer noch nicht das Heil erobert hat, sondern als Geschenk Gottes empfängt, weil es mehr als Welt und Geschichte ist“ (Karl Rahner, Bd. 5, Einsiedeln/Köln 1964, S. 131). „Ge-schichte im eigentlichen Sinn“ ist für F. Kerstins eine Vermittlung von Natur und Gnade, weil in diese Geschichte Christus eingegangen ist. Dadurch wird dem Menschen einen „neue Reichweite seiner Freiheit“ geschenkt. Solche Ge-schichte „geschieht zwischen der Grundfreiheit Gottes und dergerufenen, antwortenden Freiheit des Menschen“. Die Bedeu-tung der antwortenden Freiheit des Menschen geht so weit, daß sie auch positiv auf die Gestaltung dieser Zukunft Einfluß gewinnt. „Gott schenkt dem Menschen die Erlösung so, daß sie von ihm mitvollzogen werden kann und soll“ (F. Kerstins, Die Hoffungsstruktur des Glaubens, Mainz 1968, S. 181, 191 u. 200). Wichtig ist für Kerstins dann die Kategorie der Umkehr. Geschichte als Ruf zur Umkehr verstanden, ist ein Weg in Neuland, „daß der Mensch, der Verirrte, ein positiv bestimm-bares Ziel gesteckt erhält. Die Ver-kehrtheit, aus der er umkehren muß, betrifft ihn also in seiner personalen Ganzheit: die Gnade Gottes eröffnet die Chance des Neuerdens“ (S. 191). Vgl. im Überblick zur Kirchengeschichtsschreibung: TRE XVIII, S. 535—560.

¹⁰⁶ Zu der „Entzauberung der Welt“ und „Entnaivisierung“ des Menschen vgl. Hübner, a.a.O., 15ff. u. passim; Hauke Brunnhorst, Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte, in: Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947—1987, hrsg. v. W. v. Reijen und G. Schmid Noerr, Frankfurt 1987, S. 160ff.; J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt 1981, S. 118f.; E. Drewermann, a.a.O., S. 23—57; Helmut Klages, Planung — Entwicklung — Entscheidung: Wird die Geschichte herstellbar? in: HZ 226 (1978), S. 529—546. Odo Marquard fordert in seiner Publikation „Aesthetica und Anaesthetica“ (Paderborn/München/Wien/Zürich 1989) zum Schutz und zur Freiheit der Individualität eine „ästhetische Gewaltenteilung“ (S. 20) oder „Pluralisierungskraft der äs-thetischen Kraft“ (S. 20). Das geschichtsphilosophische Fortschrittsversprechen habe angesichts einer durchrationali-sierten Welt bzw. ihrer „Entzauberung“ (S. 12) den Begriff „Kompensation“ übernommen: Er ist ein Äquivalenzwort, das in der Philosophie als „Ersatzkompensator“ (S. 75) kategorial anstelle Gottes tritt zum „Verständnis einer Verlaufsfigur moderner geschichtlicher Prozesse“ (S. 77), d. h. „Zur Entzauberung der Wirklichkeit gehört als Kompensation die Entwicklung der Subjektivität als Stätte einer ausgleichenden — der ästhetischen — Faszination“ (S. 79). Somit ist alles das, was exakte Naturwissenschaften nicht zu erschließen vermö-gen, kompensatorisch „historischer Sinn“, d. h. der „Agent der Lebenswelt“ (S. 80). „Ästhetisierung“ ist z. B. ein Phänomen der modernen Welt (Wirklichkeit): 1. kompensiert sie nicht nur die „Entzauberung“, sondern den „eschatologischen Weltver-lust“ (S. 13), 2. setzt sie die „Revolutionierung der Wirklich-

Die Suche z. B. nach dem „historischen Jesus“ rief viele Warner auf den Plan mit dem Tenor, ein Ausbruch aus dem hermeneutischen Zirkel sei nicht möglich, ein Exeget habe sich — wie der große Theologe Johann Adam Möhler in seiner „Symbolik“ (1832) ausführte — einer „Brille der Kirche“ zu bedienen, um das originäre Leben der Kirche verstehen zu können. Zeitgenossen führen dazu aus: „Die einem modernen Bewußtsein unverständlich gewordenen Wundergeschichten, die Sohn-Gottes-Theologie des NT, die Auferstehungsbotschaft etc. wurden dem Ziel der historisch exakten Rekonstruktion des tatsächlichen Lebens Jesu — so ‚wie es eigentlich gewesen war‘ geopfert. Als Tatsache, als Ereignis, das wirklich stattgefunden haben konnte, war nur das verstehbar, was in den Horizont moderner, naturwissenschaftlich geprägter Wirklichkeitsauffassung paßte.“¹⁰⁷ Was ist aber die verfaßte Einheit und Kraft der Kirche, wenn geschichtliche Erkenntnis ein lebenskräftiges Christentum aufbauen will? Ein neues Buch aus der Feder des Autors Karl Herbst zeigt indes die untergründige „Kirchenvergessenheit“, weil er auf seinem „Fußmarsch“ den kirchenkritischen Pfad zum „wirklichen Jesus“ beschreitet. Das Buch entstand „aus einer mehrjährigen Briefgemeinschaft von DDR- und BRD-Freunden“¹⁰⁸. Franz Alt schreibt im Vorwort: „Karl Herbst ist seit über 50 Jahren auf der Suche nach dem historischen Jesus, der geglaubte Christus interessiert ihn wenig. Für seine bescheidene, das heißt jesugemäße, Gott-Suche mußte er auch persönliche und berufliche Nachteile in Kauf nehmen“¹⁰⁹. Aus dem Verständnis der Kirche ist nur die christologische Antwort möglich: Jesus ohne die göttliche Autorität verliert seine spirituelle Heiligkeit und seine richterliche Majestät. Die Kirche ist dann ohne den Charakter des Mysteriums nicht mehr der Ort der Gottesherrschaft. Herbst formuliert statt dessen durch „Aussonderung und Relativierung ganzer Inhaltskomplexe“¹¹⁰ handlungsorientierte Antworten: „*Aber wir Heutigen machen uns schuldig, wenn wir nicht unbefangen forschen*, ob der historische Jesus ... sich wirklich mit Gott identifizierte, oder ob er, ‚nur‘ ein bescheidener Gottsucher, Gott neu erfahren hat und seine Mitmenschen zu Gott führen wollte“¹¹¹. An anderer Stelle schreibt er: „*Wir müssen seine Botschaft von dem mütterlichen Vater aller Menschen anwenden auf eine machbare Politik*.“¹¹² Das interpretative Destillat ist benutzbar: „So verdampfen in der Entmythologisierung die Zeit- und Katastrophenvorstellung der Apokalyptik zu einer präsentischen Eschatologie, die jeder in der existentiellen Glaubensentscheidung bereits erreichen kann ... Aber indem der Botschaft so die Fremdheit und Unverständlichkeit genommen

wird, wird sie gleichzeitig eingepaßt und verändert für gegenwärtige Verstehens- und Erfahrungshorizonte.“¹¹³

Die ideologischen Konstrukte des anthropologischen Optimismus preisen einen Mythos der scheinbaren Emanzipation, aber bieten keine Gewähr für eine „Vielfalt in der Einheit“, weil das Trennende höher einzuschätzen ist als das Gemeinsame. In dem Erkenntnisstreben der neuzeitlichen Wissenschaftler und Systemtheoretiker drohen polarisierte Positionen zu einem Justamentstandpunkt zu führen. Wenn unserer wissenschaftlichen Wirklichkeit der Gedanke immanent ist, sie könne nicht einen historischen Bestand dogmatisieren und sie sei selbst dem geschichtlichen Wandel unterworfen, dann ist unabdingbar, alle weiteren Möglichkeiten zu prüfen, den Relativismus der Aufklärung als Methode in der Wissenschaft zu beleben. Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie selbst, die Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit sowie der grassierende Kulturpessimismus zwingt aus gesellschaftlicher Verantwortung, so urteilen moderne

keit“ (S. 17) fort und führt 3. zur „Anästhetisierung des Menschen“ (S. 17). Der Verfasser fordert gleichwohl, „resistent zu werden gegen antiästhetische Effekte, denn sie sind antimodernistische Affekte“ (S. 20). Die moderne Welt brauche das „Ästhetische in der Form der autonomen Kunst“ (S. 20) als Replik auf den modernen „Aggregatzustand der eschatologischen Weltnegation“ (S. 119) und als ein „Kompensat der verlorenen Gnade“ (S. 120). Vgl. ebenfalls Hans-Ernst Schiller, Habermas und die kritische Theorie, in: G. Bolte, a.a.O., S. 106ff.

107 Ottmar John, Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik, in: Concilium 24 (1988), S. 521; zum historischen Jesus vgl. E. Drewermann, a.a.O., S. 76f.

108 Karl Herbst, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988, S. 2.

109 Ebd., S. 9.

110 O. John, a.a., S. 521.

111 Herbst, a.a.O., S. 274, vgl. 18. Viele Textstellen besitzen einen entlarvenden Charakter: „*Gibt es einen verantwortbaren Weg zum Frieden zwischen dem kirchlichen Lehramt oben, den kritischen Laien unten und dem vermittelnden Prediger dazwischen?* Nicht verantwortlich ist der Weg der heimlichen Lüge, sie mag noch so ‚gut gemeint‘ sein: ...“ (S. 273f.). (Hervorhebung im Original).

112 Ebd., S. 275; vgl. Franz Alt, Jesus — der erste neue Mann, München/Zürich 1989.

113 O. John, a.a.O., S. 521.

Philosophen aktueller ethischer Denkschulen, unbedingt zu einem „Diskurs“ über die Geltung universaler ethischer Normen: Die Tugenden der Aufklärung, darunter die Skepsis gegen die Endgültigkeit von Vernunftwahrheiten, bewirken den Pluralismus der Werte und der geistigen Unabhängigkeit, der in der Demokratie erst die Freiheit sichert. Aber es muß der aufgeklärte Geist angesichts einer Widerlegbarkeit die Unbedingtheit eines jeden Wahrheitsanspruches negieren — eine fundamentale Option ist für den Systemtheoretiker nicht möglich: „Sogar wenn die Systemtheorie als Instrument eines radikalen Relativismus fungiert, kann sie das nur unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst nicht darunter subsumiert“¹¹⁴.

Robert Spaemann hält Diskurse nur für sinnvoll, wenn sie real sind, weil sie dann zur Überprüfung von Normen dienlich sind. Der Diskurs darf nach Spaemanns Ansicht nur Durchgangsstation einer persönlichen Urteilsbildung sein. Gefahren sieht er in der Gravitation eigener Interessen, von denen sich keiner freisprechen kann, und den betroffenen Personen, die in keinem Diskurs präsent sind: Kinder, Geisteskranke und kommende Generationen.¹¹⁵ Nach Spaemann könnten Normen durch „ideale Diskurse“ erzeugt werden, die es allerdings real nicht gibt und die kein „Diskursethiker“ ernsthaft behauptet.¹¹⁶ Eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ gibt es ebenfalls nicht, wohl aber die Idee gelingender Kommunikation. Diese sog. Diskursethik als Element der Transzendentalpragmatik will davon profitieren, daß im kommunikativen Handeln, im Sprechen, immer schon Normen anerkannt seien, die man uns bewußtmachen müsse. Die im engen Gedankenaustausch mit Jürgen Habermas entwickelte Diskurs- oder Kommunikationsethik soll eine „Zweistufenethik“ sein. Es ist nach den Arbeiten von Karl-Otto Apel zu unterscheiden zwischen dem a priori gültigen „Grundprinzip“ der Ethik, das nach Apel „reflexiv letztbegründbar“ ist, und einer zweiten Stufe situationsbedingter, konkreter Normen, die in — allerdings fehlbaren — „praktischen Diskursen“ begründet werden, bei deren Verwirklichung aber das Grundprinzip als formales Verfahrensprinzip fungieren und bei deren weitgehend noch zu leistenden Institutionalisierung als regulative Idee dienen soll.¹¹⁷ Apel erkennt bereits die Notwendigkeit eines Ergänzungsprinzips für die „Vermittlung des *kommunikativ-ethischen* und des *strategischen* Handelns“¹¹⁸, um bei den „Anwendungsbedingungen der Diskursethik“ dem „dialektischen Apriori“ zu entgehen, „dem Kontrast zwischen Idealität und Realität, der selber der Ethik eine *geschichtsbezogene Aufgabe* stellt“¹¹⁹. Das sinnbildende ethische „Ganze“ kann offensichtlich niemals

wie ein „Werkstück“ hergestellt werden — es bleibt nur der Glaube an die schier unbegrenzte „Machbarkeit“ der Welt. Wir wissen, das geschichtlich metamorphosierte „Machwerk“ als Produkt des gepredigten Übermaßes an Rationalität besitzt wenig — wie Lübbe sagt — „Präsentation von Identität“.^{119a}

Grundsätzlich hegt niemand Zweifel daran, daß mit der Einbettung menschlicher Handlungen in einen sittlichen Lebenszusammenhang das Ethische thematisch wird. Eine auf Wahrhaftigkeit ausgerichtete wissenschafts- oder systemlogisch begründete Meta-Ethik, eine „Ethik der Erkenntnis“¹²⁰ oder „ethische

114 Robert Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989, S. 196.

115 Ebd., S. 175 f.

116 Ebd., S. 176, 179 u. 182; zur speziellen Problematik von Kommunikation und Bewußtsein mit verschiedenen Systemreferenzen siehe: Niklas Luhmann, Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt 1989; vgl. Gerhard Schweppenhäuser, Die „kommunikativ verflüssigte Moral“. Zur Diskursethik bei Habermas, in: G. Bolte, a. a. O., S. 123.

117 Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988, S. 271—274, 279, 283 u. 297; 342, 355 ff.

118 Ebd., S. 299 (Hervorhebung im Original).

119 Ebd., S. 297 (Hervorhebung im Original).

119a Hermann Lübbe, Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.), Identität, München 1979, S. 280 u. 284; J. Rüsen, Lebendige Geschichte, S. 40 u. 54; Malte Ristau (Hg.), Identität durch Geschichte. Leitziel Emanzipation, Marburg 1985; Christoph Türcke, Habermas oder Wie die kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde, in: G. Bolte, a. a. O., S. 34; ders., Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb, Lüneburg 1989, S. 90—96; U. Sonnemann (Rehabilitierung, S. 69) wirft Habermas vor, in seinem Werk pflanze sich „hörbar die Klage eines aufrichtig gekränkten Willens zur Ordnung fort, der es der Welt nicht einfach durchgehen läßt, daß sie rein aus Mutwillen, zu chaotischem Schabernack, nicht in seine Fächer paßt, ohne daß diese dann klemmen“. Kritik an der Diskursethik, die ein „tatsächlich scheinhafter Charakter affirmativer Moralphilosophie“ kennzeichne, äußert G. Schweppenhäuser (a. a. O., S. 130). Er konstatiert, das Handeln des einzelnen regulierten rationale und verbindliche Normen, „die in keiner übergeordneten Instanz, sondern nur noch im Individuum selbst situiert werden“ (S. 129). Vgl. weiter zur Kritik an der Diskursethik (S. 134 ff.).

120 Zitiert nach R. Spaemann/R. Löw, Die Frage Wozu? München 1985, S. 276.

Rationalität“¹²¹, darf niemals zu einer Extra-Ethik verkommen, weil das Ethische eben ein genuin realer Faktor in unserer menschlichen Gesamtwirklichkeit ist. Schon Nietzsche warnte vor dem Irrtum, ausschließlich in den Forminhalten der „Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben“¹²², weil sie doch nur die „versteinerten Grundirrtümer der Vernunft“ enthalte.¹²³ Andererseits ist die Sprache das Anthropomorphste, was der Mensch besitzt, sie ist im bewußten „Erleben“ das Medium, das Wirklichkeit „erfaßt“, das Sinn „trägt“ und Sinn „bildet“. Spaemann und Löw ziehen daraus den Schluß: „Hingegen ist der Versuch, auf sprachlich-begrifflicher Ebene unseren Umgang mit der Wirklichkeit zu entanthropomorphosieren, ein weiterer Ziehversuch Münchhausens an seinem Schopf“¹²⁴.

Bekannt sind die Urteile der Fundamentalopposition gegenüber einer „anonymen Diskursgemeinschaft“, doch noch ausgeprägter sind die Widerstände, wenn bohrende Fragen nach dem Habermas'schen Religions- und Theologieverständnis bis auf den interdisziplinären Sinngrund von Identität und Rationalität, von System und Lebenswelt vordringen. Die geistigen Verfechter der Habermas'schen Diskursethik und seiner Theorie kommunikativen Handelns reflektieren über Defizite der einfachsten und ureigensten Wechselbeziehungen von Individuum und Gesellschaft, sie integrieren in einer „Theorie der Moderne“ nun ausdrücklich Religion und Theologie, indem sie Wege weisen, inwiefern religiöse Weltbilder, christliche Gemeinschaften und kirchliche Werte und Lehren zur Stärkung kommunikativer Rationalität dienen bzw. eine „kalte Vernunft des Glaubens“ in substantiell erweiterter Theorie-Metamorphose zukünftige Perspektiven angesichts der Nichtigkeit und Kontingenz des Daseins zu eröffnen vermag. Die „willkürlich“ objektivierende Methode kritischer Religiosität depriviert das Göttliche zur Chimäre einer rein sozial bedingten Wesenheit und schafft mit den Gesetzen der Rationalität das programmatische Postulat einer neuen intersubjektiven Freiheit. Eine derartige Glaubensdynamik, die sich von jeglichem Personalismus und religiöser Prophetie unterscheidet, formt ein Menschenbild nach Maßgabe seiner zweckrationalen Verwertbarkeit. So büßt im Habermas'schen ambivalenten Verständnis von einer „Politischen Theologie“ Religion „ihren kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalt“ ein, löst sich wesenhaft in eine kommunikative Ethik auf und „planiert“ somit die Diesseits-Jenseits-Dichotomie¹²⁵: Die wissenschaftliche Gefühlsaskese, „die Verdummung des Menschlichen zu Gedanken und Fakten“¹²⁶, führt zu spitzfindi-

121 Apel, a.a.O., S. 55 ff., Hans Albert, Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 130.

122 Nietzsche, a.a.O., S. 238.

123 Zitiert nach Spaemann/Löw, a.a.O., S. 271; E. Drewermann, a.a.O., S. 12, 26 f. u. 31.

124 Spaemann/Löw, S. 274; Spaemann, a.a.O., S. 173.

125 Edmund Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, S. 12 u. 14. Diese Publikation bietet anlässlich des 60. Geburtstags von Jürgen Habermas einen Überblick über die theologische Diskussion, Rezeption und Kritik der Habermas'schen Theorie des kommunikativen Handelns. Informativ ist die Einführung „Theologie nach Habermas“ von E. Arens (S. 9—38). Im einzelnen untersuchen z. B. Helmut Peukert (Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, S. 39—64), Rudolf J. Siebert (Kommunikatives Handeln und Transzendenz: Gerechtigkeit, Liebe und Versöhnung, S. 65—95), Charles Davis (Kommunikative Rationalität und die Grundlegung christlicher Hoffnung, S. 96—114), Francis Schüssler Fiorenza, (Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, S. 115—144), Gary M. Simpson (Die Versprachlichung — und Verflüssigung? — des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion, S. 145—159), Norbert Mette (Identität ohne Religion. Eine religionspädagogische Herausforderung, S. 160—178), Hans-Joachim Höhn (Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre, S. 179—198) und P. Eicher (Die Botschaft von der Versöhnung und die Theologie des kommunikativen Handelns, S. 199—223) Bausteine zur theologischen Rezeption aus der Sinnperspektive einer radikalen Aufklärung zur Steigerung von Autonomie und Individualität. Niemals bildete die „Kritische Theorie“ eine monolithische Einheit, so daß es vermessend ist, Habermas, Adorno, Horkheimer oder Marcuse in einem Atemzuge zu nennen, weil politische Animositäten und Unterschiede in der Beurteilung des Idealismus, im Wissenschafts- wie im Gesellschaftsbegriff zu stark divergieren. Habermas hat in der Vergangenheit manche „Wahrheiten“ der „Kritischen Theorie“ über Bord geworfen, und unter den Schülern seiner Denkschule ist seit langem der Streit über „Reinheitsgebote“ der „Kritischen Theorie“ ausgebrochen. Die Abkehr vom rigorosen Politizismus und die Preisgabe revolutionärer Impulse führte zur Differenzierung zwischen einer „Älteren kritischen Theorie“ und einer „Kritischen Theorie der Moderne“ unter dem Aspekt des Theorieverfalls. Zwei Publikationen markieren diese Positionen. Im Unterschied zur Festschrift für Habermas mit dem Titel „Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung, Hrsg. v. Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Klaus/Wellner, Albrecht“ (Frankfurt 1989) erschien „gegen Habermas“ auf dem Buchmarkt mit dem Herausgeber Gerhard Bolte die „Unkritische Theorie“ (Lüneburg 1989).

126 E. Drewermann, a.a.O., S. 27: Kritik an der historisch-kritischen Methode, die nicht die religiöse Wahrheiten erfassen könne.

gen seelenlosen Lippenlauten, denen zur inneren und äußeren Legitimation die Sakralität der Versöhnung fehlt.

Eine historische Betrachtung muß Religion und Kultur in ihrer Zusammengehörigkeit sehen¹²⁷, wir müssen jedoch die Problematik ihrer Maßstäbe ernstnehmen, ausschließlich deswegen, weil die Wahrheitssuche als wissenschaftlicher Auftrag nicht von einer antizipierten Deutungsgewißheit begründet wird. Zwei Fundamentalaspekte sind im Grenzbereich entscheidend:

1. „Die Bedeutung der religiösen Kräfte in der Geschichte ist groß, im Bösen und im Guten. Wer sie beiseite läßt oder als Akzidenz behandelt, kann sich in ein ganz falsches Geschichtsbild einleben“¹²⁸.
2. „Wir versäumen die Kirchengeschichte und verderben die Kirche, wenn wir ihre jeweilige Gestalt im Hier und Jetzt, die zugleich wirksam anwesende Vergangenheit ist, nicht in unsere Mitverantwortung aufnehmen“¹²⁹.

An den Analysemethoden auf der Grundlage eines „Quodlibet“ scheiden sich schnell die Geister. Peter Ehlen stellt zaghaft die Frage: „Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich?“¹³⁰ Der Theologe sollte — wie er vorschlägt — „von Marx lernen“¹³¹. Skeptischer ist seine Überlegung: „Was folgt aus der Rezeption marxistischer Kategorien in den theologischen Diskurs?“¹³² Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist eine Publikation, die der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz mit dem Titel „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ im Jahr 1977 veröffentlicht hat¹³³. Nach Metz beginnt die „Bildung“ von individualisierender Identität in der Erweckung von „Erinnerung“ als Kategorie der geschichtlichen Identitätsfindung, als relevante geistige Kategorie der „Befreiung“ auch heutzutage im Licht der theologischen Reflexion. „Geschichte als Erinnerung“ ist das Prius aller nur denkbaren historischen Auffassungsweisen¹³⁴, weil in dem Gegenstand der Aufmerksamkeit stets das eigene Selbst erscheint: Ich begreife mich als gegenwärtiges Subjekt in meinem Anderssein nur aus der Vergangenheit¹³⁵, durch die in der „Erinnerung“ vermittelte Geschichte im Sinne eines produktiven Schatzes. Nicht die Geschichte bevorzugter Subjekte ist gemeint, sondern alle Menschen sind einbezogen. „Dafür aber ist Narrativität unentbehrlich, und in diesem allgemeinsten Sinn bleibt die Kategorie der Rettung von Identität“¹³⁶. Oder gegen alle Einseitigkeiten: Das Christentum ist eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft.¹³⁷

Überblickt und wägt man den Ertrag der theologischen Arbeit seit der Aufklärung, so muß man freimütig feststellen: Der Fundus der historischen Arbeit in der Theologie hat sie in die Lage versetzt, dem säkular-philosophischen Denken aus eigenem Fachantrieb Einhalt zu gebieten und das Interesse von neuem auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung zu lenken. Gleichwohl erlebte die bisher nichtbeachtete Geschichte eine Aufwertung, weil sie ja ursprünglich nicht zum „rechtgläubigen“ Traditionsstrang gehörte: Der Verdrängungsprozeß der Geschichte wird somit nachträglich in Frage gestellt.¹³⁸ Dieser „Befreiungs-

127 Dazu siehe neuerdings für einen späteren Zeitraum, aber mit grundlegenden Gedanken: Thomas Nipperdey, *Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900*, in: HZ 246 (1988), S. 591—615; Ernst Nolte, *Philosophische Geschichtsschreibung heute?*, in: HZ 242 (1986), S. 265—289; Odo Marquard, a. a. O., S. 137.

128 Wittram, *Anspruch und Fragwürdigkeit*, S. 90.

129 Wittram, *Zukunft in der Geschichte*, Göttingen 1966, S. 58. In der Gegenwart ist die Erosion christlicher Wertvorstellungen alarmierend, und das Sozialgebilde „katholische Kirche“ hat als profangeschichtlicher Faktor in unserer Welt das Interesse verloren. Vgl. K. Gotto, *Die Erosion christlicher Wertvorstellungen. Kritische Anfrage an Kirche und Unionsparteien*, in: A. Rauscher (Hg.), *Christ und Politik*, Mönchengladbacher Gespräche 10, Köln 1989; Konrad Repgen, „Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: RQA 84 (1989), S. 23 und 23 Anm. 78.

130 P. Ehlen, *Ist die Verwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse in einer Theologie möglich?*, in: J. B. Metz (Hg.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?* Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 122, Düsseldorf 1986, S. 99 ff.

131 Ebd., S. 115.

132 Ebd., S. 101.

133 J. B. Metz, a. a. O., Mainz 1977; zur geistigen Verwandtschaft zwischen Habermas und Metz vgl. E. Arens, a. a. O., S. 18 f.

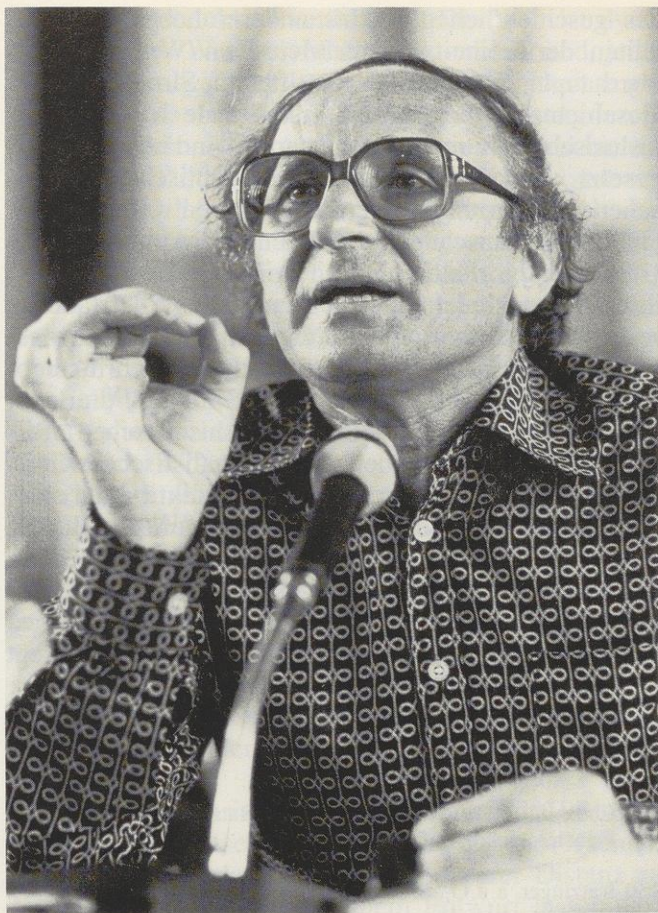
134 Alfred Heuß, *Verlust der Geschichte*, Göttingen 1959, S. 32; vgl. Lucian Hölscher, *Geschichte und Vergessen*, in: HZ 249 (1989), S. 1—17; Eberhard Jäckel, *Umgang mit Vergangenheit*, Beiträge zur Geschichte, Stuttgart 1989, S. 118—130.

135 A. Heuß, a. a. O., S. 15 u. 17; vgl. Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971, S. 40 f.

136 Metz, a. a. O., S. 15 u. 17; vgl. Karl-Georg Faber, a. a. O., München 1971, S. 40 f.

137 Ebd., S. 189.

138 Siehe TRE, Bd. IVX, 1985 (Stichwort Häresie II), S. 318.



Dr. Dr. Johann Baptist Metz (geb. 1928)

charakter“ gegenüber einer auf Herrschaftslegitimation hermeneutisch instrumentalisierten „reinen Personengeschichte“¹³⁹ ist heutzutage offener Konfliktstoff zwischen offizieller katholischer Kirche und wissenschaftlicher Theologie, weil — so Kardinal Ratzinger, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre — allein das Sezierschwert als Erkenntnismittel der historisch-kritischen Geisteswissenschaften der Struktur des Glaubens nicht gerecht würde.¹⁴⁰

In einem anderen Zusammenhang hält Kardinal Ratzinger „unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie“, die die analytischen Instrumente des Marxismus „als wissenschaftlich, das heißt als notwendig wahr“ qualifizieren¹⁴¹, mit der kirchlichen Lehre für unvereinbar. Die nachidealistische „Theologie der Befreiung“¹⁴² stellt überhaupt ideologiekritisch in Frage, ob die aufklärerischen Werte durch das bürgerliche Prinzip allein als humane gerettet und verteidigt werden können.¹⁴³ Das Schwungrad der

bürgerlichen Revolution darf demnach nicht zum Stillstand kommen und muß alle Lebensbereiche erfassen: Katholische Theologie soll sich ebenfalls der „Aufklärung“ öffnen, selbst gegen die warnende Stimme des römischen Lehramts. In der Ausrichtung auf das „*bonum commune*“ gibt es keine illusionäre Stimmigkeit, in der realdialektische Kontrasterfahrungen und Kontrapositionen ausgeblendet würden. Traditionalistisch gesehen käme dem gleich eine stillschweigende Identifizierung des bürgerlichen und des religiösen Subjekts.¹⁴⁴ In klarer Abgrenzung dazu fordert Johann Baptist Metz in seiner „praktischen Fundamentaltheorie“ ein neuzeitliches Subjektsein aller Menschen im Gefolge einer „Aufklärung über die Aufklärung“¹⁴⁵, das die christliche Botschaft ausdrücklich einbezieht. Diese „Theologie des Subjekts“¹⁴⁶ verwerfe geradezu Geschichtslosigkeit und bedürfe zur Identitätssicherung „Erinnerung“ und Erzählung als Kategorien eines autonomen individuellen Geschichtsbewußtseins. Metz skizziert in seinem „paradigmatischen Ansatz“ zwei Traditionsstränge des Erinnerungsverständnisses und ihre Vermittlungsproblematik seit der Aufklärung bis in unsere Gegenwart. Die Kategorie „Erinnerung“ bedinge in der „Vernunftkenntnis vorgewußter Wahrheit“¹⁴⁷ der platonischen Anamnesislehre wirkungsgeschichtlich

139 Metz, a. a. O., S. 64 Anm. 36.

140 Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 339, 345 u. 348; E. Drewermann, a. a. O., S. 28 ff.

141 Instruktion vom 6. August 1984, in: Metz (Hg.), Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?, Schriften der katholischen Akademie in Bayern, Bd. 122, Düsseldorf 1986 (im Anhang: Die Instruktionen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 1984 und vom 22. März 1986), S. 172 (VI, 10) u. S. 176 (VIII, 1); Zur inhaltlichen Problematik vgl. Kardinal Joseph Ratzinger, Die Theologie der Befreiung, in: Konflikt um die Theologie der Befreiung, Hrsg. v. Norbert Greinacher, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, S. 133—145.

142 Vgl. Walter Kasper, Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive, in: Metz, a. a. O., S. 77 ff.; Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 147 ff.

143 Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 43.

144 Ebd., S. 45 f.

145 Ebd., S. 29.

146 Ebd., S. 57.

147 Ebd., S. 162.

eine „Solidarität nach rückwärts“, genauso wie sie in der christlichen Tradition von Geschichte und Freiheit eine „ex memoria passionis“ hervorbrächte.¹⁴⁸ Die gegenseitige Durchdringung, die in neuzeitlicher Gestalt zwischen apriorischer Vernunftwahrheit und Freiheitsgeschichte vermittele, beeinflusse ein theologisches Denken, das an ein philosophisches Fragen als seine grundlegende Methode gebunden sei.¹⁴⁹ Damit ist auch das Verhältnis von Vernunft und Geschichte thematisiert. Bei aller Gemeinsamkeit der substantiellen Wahrheitssuche, die nach Kardinal Ratzinger „Gott aus der Vernunft“ nicht ausklammern dürfe¹⁵⁰, propagiert Metz den „Primat der Praxis“ resp. die „Intelligibilität der Praxis“ im Sinne einer Theorie — Praxis — Dialektik,¹⁵¹ für eine „polyzentrische Weltkirche, in der übrigens das abendländische Erbe nicht verdrängt, sondern neu ausgerufen und gefordert wird“¹⁵². Hier setzt Kardinal Ratzingers kritischer Vorbehalt ein: Theologie werde dann zur Handlungsanleitung, die jeweils aus der Reflexion der Praxis wieder neue Perspektiven der Praxis entwickle.¹⁵³ Für die Geschichtsthematik urteilt Metz treu seinem Grundsatz, der kognitive Primat erzählter Erinnerung berechtige zu einer Art „Antigeschichte“¹⁵⁴: „Es gibt einen unabgeholten Sinn der Toten, der bereits Besiegten und Vergessenen. Das Sinnpotential der Geschichte hängt nicht nur an den Überlebenden, an den Erfolgreichen und Durchgekommenen! ‚Sinn‘ ist eben keine den Siegern reservierte Kategorie“¹⁵⁵. Christlicher Glaube suche sich — so Metz abschließend — „in der Erzähl- und Argumentationsgestalt der befreienden Erinnerung, als einer bestimmten Gestalt von Hoffnung, in den Verhältnissen der Neuzeit zu verantworten“¹⁵⁶.

Abschließende Betrachtungen

Was Metz im einzelnen ausführt, ist Rüsens Konzeption — ohne ihn zu nennen — nicht fremd. Rösen erwartet ebenfalls — wie schon vorher ausgeführt — vom Geschichtsschreiber, daß der Leser seine Welt als geschichtlich und somit als veränderlich begreift: „In der Geschichtsschreibung kommt es nicht darauf an, Sinn zu stiften, sondern gestifteten Sinn zu erinnern, und dies auf eine Weise, die ihn als gestifteten mit dem ganzen Arsenal wissenschaftlicher Geltungssicherung ... zur Lösung der das Geschichtsbewußtsein bewegenden Orientierungsprobleme der Gegenwart befähigt“¹⁵⁷. Diese Erkenntnis befreie, weil sie — wie Rüsens Rezeptivität garantiert — eine Perspektive auf künftige Veränderung eröffne¹⁵⁸, doch sie verpflichte selbstredend zur Anerkennung

des geschichtlichen Rechts anderer Lebenswirklichkeiten, der Freiheit anderer Menschen. Was aber heißt überhaupt „Erinnerung gestifteten Sinns“ in der Geschichte? Ist damit das funktionale Modell einer historischen Äquivalenz von damals und heute vorausgesetzt oder der Anspruch von identischen historischen Substanzen erhoben? Was Rösen reflektiert, ist ein neues Wunschdenken, in dem die Antinomie von Utopie und orientierender Handlungsfähigkeit bzw. ihrer Folgen regelrecht zur unmittelbaren Erfahrung wird. Dieser Erfahrung fehlt die Empirie, das Surrogat etabliert sich in der Vernunftform des fortschrittstheoretischen Logismus: „Historische Bildung“¹⁵⁹ erlaubt mit den „Lerndimensionen der historischen Bildung“¹⁶⁰ zusammen einen „panrationalistischen Kraftakt“, der in der prognostizierten Perfektibilität einer „kognitiven Kraft der Geschichtskultur“¹⁶¹ gipfelt. Die religiösen „Bedürfnisse“ werden zur „Vereinfachung der Problemstellung“¹⁶² ausgeklammert. Rüsens Zukunftsmusik bedarf unablässig eines sprachlichen Lautverstärkers, da er sich nirgendwo richtig festlegt

148 Ebd., S. 161—175; hier S. 161 u. 97.

149 Ebd., S. 162 u. 164 u. 172 ff.; Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, S. 332.

150 Ratzinger, a. a. O., S. 332.

151 Metz, a. a. O., S. 47 u. 49 ff.

152 Ebd., S. 154.

153 Ratzinger, a. a. O., S. 332.

154 Metz, a. a. O., S. 97 u. 174 f.

155 Ebd., S. 99 u. 97 u. 114 f.

156 Ebd., S. 175; vgl. J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz 1980, S. 80 ff.; Metz spricht von einer „katholischen Spielart der Zweiten Reformation“ (S. 81) und fordert eine „Umkehr der Herzen“, d. h. „den Abschied von der privilegierten Situation unserer Ersten Welt, oder anders ausgedrückt: den Abschied von unserem bürgerlichen Zeitalter“ (S. 100).

157 Rösen, *Lebendige Geschichte*, S. 71.

158 Ebd., S. 83.

159 Ebd., S. 85 ff.

160 Ebd., S. 93 ff.

161 Ebd., S. 109 ff.

162 Ebd., S. 109.

und alles „produktiv“ verarbeitet: Die Welt ist dynamisch, jedes Wechselverhältnis komplex und jedes Engagement besonnen oder jede Besonnenheit engagiert.¹⁶³ Eine illusionäre Gebrauchsanleitung empfiehlt sogleich: Alle am „Bildungssinn der Geschichtswissenschaft“¹⁶⁴ partizipierenden Personen „müssen sich prinzipiell einig darüber sein, zumindest sich aber tendenziell darüber einigen können, was historisches Wissen in seiner Wissenschaftlichkeit so vernünftig macht, daß es im Engagement der Lebenspraxis zur Besonnenheit führen und dadurch Praxis humanisieren kann“¹⁶⁵. Der Inbegriff des „christlichen Kairos“ versinnbildlicht schließlich visionär dem staunenden Leser „die innerzeitliche Überzeitlichkeit eines geschichtlichen Augenblicks“, in dem „Utopie und Alterität zu einem umgreifenden Gebilde zeitlichen Sinns zusammenschießen“¹⁶⁶. Rüsen „Historik“ ist schlichtweg unhistorisch, die Fragwürdigkeit des Geschichtlichen ist kein Thema: Rüsen spricht selbstgewiß nur von der intelligiblen Verwertbarkeit und vom Nutzen der Geschichte. Die bewußtseinseitige Legitimation für solch eine Position ist aber nicht aus der „Geschichte“ ableitbar: „Es gibt keine Geborgenheit in der Geschichte“¹⁶⁷.

Selbstkritisch schrieb schon Alfred Schmidt 1971 über Nietzsches Streitschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“: „An unserer Distanz zu Nietzsches großartig-utopischem Entwurf lassen sich die Schwierigkeiten heutigen Geschichtsbewußtseins ablesen. Gegen sie ist auch ein Denken nicht gefeit, das sich auf Marx (und den Marxismus) beruft“¹⁶⁸. Die wahrhaft „historischen Menschen“, wie der junge Nietzsche sie bezeichnet, erschöpfen sich nicht im Bewahren, Beklagen oder Verehren der Vergangenheit; ihr „Blick in die Vergangenheit drängt sie zur Zukunft hin, feuert ihren Mut an, es noch länger mit dem Leben aufzunehmen, entzündet die Hoffnung, daß das Rechte noch komme, daß das Glück hinter dem Berg sitze, auf den sie zuschreiten. Diese historischen Menschen glauben, daß der Sinn des Daseins im Verlaufe seines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde, sie schauen nur deshalb rückwärts, um an der Betrachtung des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen; sie wissen gar nicht, wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln, und wie auch ihre Beschäftigung mit der Geschichte nicht im Dienste der reinen Erkenntnis, sondern des Lebens steht“¹⁶⁹.

Nietzsche sah nicht — wie die Interpreten Habermas und Schmidt behaupten — „streng gegenwartsbezo-

gen“¹⁷⁰ und einlinig „im Prozesse das Heil“, wenn er folgert: „Was könnten zehn neue Jahre lehren, was die vergangenen zehn zu lehren nicht vermochten!“¹⁷¹ Er plädierte vielmehr für eine „Historie zum Zwecke des *Lebens*“¹⁷², die nicht aufbaute auf dem „Bedürfnis nach rückwärtiger Klarheit“¹⁷³ wegen einer vermeintlichen positivistischen Sicherheit. Nietzsche erkannte wohl, daß der „Mensch zum Menschen“ wird durch die „Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen“¹⁷⁴. Aber er warnte geradezu vor einem wissenschaftlichen „Übermaße an Historie“, weil dann das „Menschwerden“ wieder aufhöre in der „Dunstsicht des Unhistorischen“¹⁷⁵.

Bereits im ideologischen Zugriff nivelliert Habermas die Aussage des frühen Nietzsche: „Die lebendige Historie macht Vergangenes und Fremdes zum Bestandteil eines gegenwärtigen Bildungsprozesses. Die historische Bildung ist Gradmesser der ‚plastischen Kraft‘, mit der sich ein Mensch oder eine Kultur in der Vergegenwärtigung des Vergangenen und des Fremden selber transparent werden“¹⁷⁶. Rüsen befindet sich im Bannkreis der Habermas-Schule — seine Denkbahnen sind im wesentlichen vorgezeichnet. So ist es nicht verwunderlich, daß Rüsen eine Typologie der Ge-

163 Ebd., S. 91 f.

164 Ebd., S. 92.

165 Ebd., S. 92.

166 Ebd., S. 134.

167 Wittram, Interesse, S. 15 f. u. 69; Faber, Theorie der Geschichtswissenschaft, S. 34.

168 A. Schmidt, a. a. O., S. 13. Norbert Rath, Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: Vierzig Jahre Flaschenpost, S. 73—110.

169 Nietzsche, a. a. O., S. 119 f. (Hervorhebung im Original).

170 Schmidt, a. a. O., S. 13.

171 Nietzsche, a. a. O., S. 120.

172 Ebd., S. 121 (Hervorhebung im Original).

173 Wittram, Zukunft in der Geschichte, S. 32.

174 Nietzsche, a. a. O., S. 118.

175 Ebd., S. 118.

176 Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 357.

schichtsschreibung entwirft, die Nietzsche bereits besser in seiner zitierten Streitschrift darstellt und die nichts Neues bietet. Rüsens traditionaler, exemplarischer und kritischer Typus entspricht den drei Arten der Historie, die nach Nietzsche dem Leben dienen. Einzig und allein Rüsens „genetische Sinnbildung“ ist ein modernes „Produkt“.

Nietzsches „monumentalische Historie“ widmet sich dem „Tätigen und Mächtigen“¹⁷⁷, Geschichte reize mit „verführerischer Ähnlichkeit den Mutigen zur Verwegenheit, den Begeisterten zum Fanatismus“¹⁷⁸. Die „antiquarische“¹⁷⁹ gehört dem „Bewahrenden und Verehrenden — dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist; durch diese Pietät trägt er gleichsam den Dank für sein Dasein ab“¹⁸⁰. Die „kritische“¹⁸¹ verleiht dem Menschen die Kraft, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“¹⁸². Sie ist dem „Lebendigen“ eigen, „als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen“¹⁸³. Häufig verführe sie auch zu dem „Versuch, sich gleichsam *a posteriori* eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“¹⁸⁴.

Nietzsches kritischer „Befreiungstypus“, der in der zeitgenössischen Gelehrtenwelt wenig zur Kenntnis genommen wurde, richtete sich an diejenigen, die aus dem modernen „Bildungs-Gedanken“¹⁸⁵ keinen „Bildungs-Entschluß“¹⁸⁶ zögen. Der Rückzug ins „Innere“¹⁸⁷ fördere eine „schwache Persönlichkeit“¹⁸⁸, ebenso wie die durch Wissenschaft angestrebte Objektivität zum irrtümlichen Schluß führe¹⁸⁹, Wissenschaft könne „seine Begriffe von Zweckmäßigkeit nach außen einem Ganzen unterchieben“¹⁹⁰ und einen Maßstab zur Beurteilung der Vergangenheit liefern¹⁹¹. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart“ — sagt Nietzsche — „dürft ihr das Vergangne deuten“¹⁹². Dies ist ein Kernsatz des Skeptizismus gegen die Starrheit der Tradition. Nietzsche forderte radikal den Maßstab des Erkennens, der im Handeln liegt, oder kantisch gesprochen: den Primat der praktischen Vernunft.

Aus der Auflösung allgemein verbindlicher Normen durch den Historismus entwickelte sich der „relativistische Historismus“ am Ende des 19. Jahrhunderts. Der neuzeitliche Historiker weiß trotz aller methodologischer Positionskämpfe: „Die Geschichte ist kein festes Haus und bietet kein bergendes Dach“¹⁹³. Der „historische Relativismus“ hat aber bis heute einen

verbindlichen „Begriff von ‚Menschlichkeit‘ und ‚Menschenwürde‘, der eine Gleichsetzung von Menschen und Sachen ausschließt“¹⁹⁴. Der Respekt gegenüber dem von Gott geschaffenen und erlöstem Mitmenschen ist die fundamentale Lebensnorm in einer Gemeinschaft: „Was uns bedrängt, ist die Frage, wie wir verantworten können, was das Gesicht des Menschen entstellt“¹⁹⁵. Die rationalen Kontrollen der Geschichtswissenschaft sind die kritischen Instrumente im Rahmen einer Gegenstandsoffenheit, die bei einer gewissenhaften Anwendbarkeit der Methoden selbst bisher Affirmatives in Frage stellen und beitragen, „gemodelte“ oder „metamorphosierte“ Geschichte resp. „Erinnerung“ zu Zwecken einer zu stiftenden Sozial-Identität zu entlarven. Wenn auch „in jeder Form traditional gebildeter Identität“ ein „Stück Dogmatismus“ steckt¹⁹⁶, so bleibt „Wieder-belebung“

177 Nietzsche, a. a. O., S. 122.

178 Ebd., S. 125.

179 Ebd., S. 126.

180 Ebd., S. 126.

181 Ebd., S. 129.

182 Ebd., S. 129.

183 Ebd., S. 121.

184 Ebd., S. 130 (Hervorhebung im Original).

185 Ebd., S. 132.

186 Ebd., S. 132.

187 Ebd., S. 132f.

188 Ebd., S. 133.

189 Ebd., S. 146.

190 Ebd., S. 144.

191 Jürgen Oelkers/Holger-Jens Riemer, Überlegungen zur Begründung einer kritischen Geschichtswissenschaft, in: I. Geiss/R. Tamchina, a. a. O., S. 94ff.

192 Nietzsche, a. a. O., S. 146.

193 Wittram, Interesse, S. 67.

194 Ebd., S. 68.

195 Ebd., S. 68.

196 Rüsens, Lebendige Geschichte, S. 47.

das Ziel — „Katharsis der Erinnerung durch Historiographie“¹⁹⁷.

Wissenschaftliche Geschichte, die aufhört, eine Bildungsmacht zu sein, erinnert auch kein Gemeinschaftsgefühl für die Lebenden, weil schon allein die Kluft zwischen Begrifflichkeit und Begreifbarkeit die vergangene Lebenswirklichkeit verfremdet. Es lohnt sich daher, kurz zu fragen, was im Interesse der Erkenntnis und einer Wertgemeinschaft die Zementierung erworbener Positionen verhindert.¹⁹⁸

Der Vorwurf gegen die Verfechter von Allgemeingültigkeit historischer Erkenntnis lautet, sie seien nicht lebensnah, ihre Ansichten seien etwas Weltfremdes und nicht auf die gegenwärtigen Probleme der Gesellschaft ausgerichtet. Im wissenschaftstheoretischen Relevanzkonflikt der Historiker, der schon bedrückende Zeichen von „Methodenhypochondrie“¹⁹⁹ verrät, kann u. a. ein Ausgleich der Positions rivalitäten möglich sein, wenn die wissenschaftliche Prämisse Akzeptanz besäße, „objektive Erkenntnis“ sei Erkenntnis von allgemeinem Wert. Folgen wir vorurteilslos Günther Patzigs Gedankengang, dann entsteht in der Kontamination von „Tatsache“ und Wahrheitsbegriff eine kommunikative „Objekt-Bezogenheit“ des Historikers, in die die „Relevanz gleichsam eingearbeitet“ worden ist. Danach sei wahr, was im Geist einer wissenschaftlichen Kommunität bedeutsam zur „Einheit des Weltverständnisses“ beiträgt. Patzig urteilt weiter: „Wahrheit wird damit eine Sache des Grades und, da Objektivität an Wahrheit in diesem neuen Sinne gebunden zu sein scheint, gibt es dann auch entsprechende Grade der Objektivität“²⁰⁰. In letzter Konsequenz ist die Objektivität historischer Befunde eben partikularer Ausdruck des Fragmentarischen, ein für uns moderne Menschen zweckmäßiger Konsens, der einen bewußten Verzicht auf jeden Totalitätsanspruch des Erfassbaren in der Wirklichkeit impliziert. Trotz der Teilaspekte, die das methodologische Postulat verbürgt, besteht nach Ansicht des Soziologen Hans Albert gleichwohl die Gefahr, in den normativen Sog einer säkularen Ideologie zu geraten, die das „Erbe der Theologie“²⁰¹ antreten könne. Sein an den Naturwissenschaften orientierter „kritischer Rationalismus“ verwirft totale Weltdeutungen, weil sie jeder Kritik abhold Neuerungen ablehnen und Leitgedanken akzeptierter Vorgänger autoritätsgläubig konservieren wollen.

Rüsens „genetisches“ Denkmodell wird nun hier zu Ende gedacht: „Lebendige Geschichte“ ist ein Ersatzkompensat für einen *vorwiegend erzieherischen Auf-*

trag, der in der Vergangenheit wie Gegenwart zur „Versittlichung des Menschen“ dient. Rüsens „Bildungsverständnis“ gleicht jedoch einem kunstvollen Kartengebäude mit optimal ausgestatteten Qualifikationsmerkmalen: Auffallend ist die mangelnde Relevanz zur menschlichen Lebenswelt. Metamorphosierte Geschichte erschafft demnach keinen metaphysischen Königsweg, denn „Gegenstandslosigkeit“ ist Trumpf, und das erlaubt ein kraftloses Experimentierfeld mit gleichsam „leblosen“ Objekten: Ihr Perfektionismus ist im „Bann einer metaphysischen Fiktion“²⁰².

197 Ebd., S. 28.

198 Angesichts der strapaziösen Diskussion in den letzten Jahren über „Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft“, die nicht nur den historischen Relativismus, sondern ebenfalls die methodologische Positionsvielfalt einer demokratischen Gesellschaft widerspiegelt, ist eine Schlüsselfrage nach unentbehrlichen Werten und Gemeinsamkeiten zur Interpretation historischer Sinn- und Bedeutungszusammenhänge mehr denn je aktuell. Vgl. R. Kosellek, W. J. Mommsen, J. Rüsen (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, Beiträge zur Historik*, Bd. 1, München 1977; W. Conze, *Die deutsche Geschichtswissenschaft seit 1945. Bedingungen und Ergebnisse*, in: HZ 225 (1977), S. 1—28.

199 Günther Patzig, *Das Problem der Objektivität und der Tatsachenbegriff*, in: *Objektivität und Parteilichkeit*, S. 321; vgl. Ulrich Muhlack, *Neuere Literatur zur Theorie und Geschichte der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), S. 303—316; Metz warnt geradezu vor „erinnerungsloser Geschichtstechnologie“ (*Glaube in Gesellschaft und Geschichte*, S. 172).

200 Patzig, a.a.O., S. 326; vgl. Adam Schaff, *Geschichte und Wahrheit*, Wien/Frankfurt/Zürich 1970, S. 163; Oelkers/Riemer, a.a.O. S. 100.

201 Albert, Plädoyer, S. 57 u. 59; ders., *Konstruktion*, S. 379. Die Spekulation des Londoner Historikers Victor Ehrenberg über eine Konvergenz historischer Ansätze zu einer neuen „Weltgeschichte“ ist verständlich auf dem Hintergrund der furchtbaren Kriegserlebnisse, die in den Auswüchsen des Bösen das Menschliche so grausam entstellten. Sein offenbar aus persönlicher Betroffenheit geschriebenes Resümee lautet: „Der Beweis für Gottes Plan in der Geschichte stimmt überein mit dem Wissen, daß es keinen wahren Fortschritt in der menschlichen Geschichte gibt, außer vielleicht in dem langsam wachsenden Bewußtsein jener Kräfte innerhalb der Menschheit, die zur Einheit hinführen. Ungeachtet aller gegenwärtigen Bedrohungen dessen, was von unserer Kultur übriggeblieben ist, kann ich die Hoffnung nicht aufgeben, daß die zwei Linien, diejenige, die des Menschen Beitrag an der Geschichte ausmacht, und diejenige, die Gottes Rolle ist, nicht nur nicht parallel sind oder auseinanderlaufen, sondern sich immer mehr einander nähern. Sie könnten eines Tages zusammentreffen“ (V. Ehrenberg, *Einige Gedanken zum Sinn der Geschichte*, in: *Saeculum* 26 [1975], S. 260). Vgl. Iggers, a.a.O., S. 336f. Odo Marquardt, a.a.O., S. 15ff.

202 Türcke, *Vermittlung als Gott*, S. 16, 25 u. 92.

Was pseudoempirische Synthesen nicht bewerkstelligen können, weil sie alles Metaphysische verbannen, gereicht jetzt einer „Historik“ und „Didaktik“ zur Ehre, die — reichlich mit allen Fortschrittsattributen ausgestattet — über eine spekulative Hintertreppe das Erbe von Philosophie und Theologie beanspruchen. „Institutionalisierter Interaktionismus“ dient wie ein kommunikativer Transformator einer Ideologie, deren Dominanz über alle Wissenschaften und Bildungsweisheiten in einem „maßgeschneiderten“ Vermittlungsbegriff mit metaphysischer Tragweite kulminiert. Obwohl das postkonventionelle Moralprinzip durch ein Ergänzungsprinzip samt Geschichtsrekonstruktionsprogramm in unendliche Ferne gerückt ist, wird Lehre und Lernprozeß bereits für das lernende Subjekt „gesellschaftlich-genetisch“ und alternativlos didaktisch proportioniert und ästhetisch-konsumptiv in die Tat umgesetzt. Über-individuelle Eigenheiten finden angemessene Rücksicht wie Lehr- und Lernbedingungen, die in ihrer wechselseitigen Wirkung „Faßlichkeit“ ausmachen²⁰³. Aber nur den „Glauben“ an die schöpferische Potenz der kommunikativen Vermittlung, allerdings unter dem Aspekt einer optimalen strukturanalytischen Faßlichkeit, propagiert diese Didaktik für einen Gesellschaftsprozeß, „als deren Missionar sie im Reich der Bildung des wissenschaftlichen Geistes wirkt“²⁰⁴. Absolutheitsmaxime und tatsächliche Vermittlungsleistung sind im Idealfall austauschbar: „Gelungene Didaktik wäre verschwundene Didaktik: ihrer Gegenstandslosigkeit als eigenständige Disziplin innegeworden und in die Selbstreflexion von Wissenschaft übergegangen“²⁰⁵. Diese „metaphysische Fiktion“ weist sich aus durch einen auslegenden Rationalismus, der mehr sein will als nur eine geschmeidige Denkkunst. Die welthaften Ausgleichsversuche haben nunmehr konjunkturelle Alleskleberfunktion: Angesichts des reißenden Verlusts christlicher Glaubenssubstanz ermöglichen sie sowohl die Substitution des Mythos durch Vernunft als die Wirklichkeitsprophetie mit sinnstiftender Bürgschaft für den Fortschritt, die den ideologischen Vereinheitlichungsprozeß beschleunigt.

Wenn wir die Zustimmungsfähigkeit zur Formel: „Die moderne Welt: das ist Rationalisierung plus Pluralisierung“²⁰⁶ akzeptieren, dann ist es ein Gebot der Klugheit, alles einzusetzen, was dem Kontinuitätsbruch im Verhältnis zur Vergangenheit beharrlich Einhalt gebietet und uns damit von der bedrückenden Sorge entlastet, was Vergangenheit als hochgestochenes menschliches Artefakt des Denkens in Abstraktheit und Geschichtslosigkeit verwandelt. Sofern wir uns vornehmlich bei der Weitergabe des Überlieferten

um Pluralisierung der Methoden und Interpretationsansätze bemühen, sollten einige wenige Thesen festgehalten werden:

- Die Vielfalt profangeschichtlicher Analysen erfolgt nach Maßgabe ihrer historisch-kritischen Instrumente und notwendigerweise diametral zur zielgerichteten entfremdenden Deutungskonjunktur.
- Geschichte gerät in den Bannkreis eines Identitätskults, in dem Vernunft dienstbar und ihrer selbst nicht mehr mächtig ist: Sinnstiftungskampagnen mit dem Angebot einer verlockenden Identitätserfülltheit benutzen Vernunft zum Zweck eines funktionalisierten Religionsersatzes.
- Bescheidenheit im Urteil, permanenter Revisionismus als Pflichtprogramm und Relativierung vor-schneller „sinnhafter“ Transfers immunisieren gegen eine selbstgewisse historische Zielprognostik und dogmatische Saturiertheit kognitiver Selbstüberhebung: Geschichte beunruhigt unsere Identität, aber vergewissert uns auch darin und stabilisiert erschütterte Identität.
- Eine „neokognitive“ konkrete Rehistorisierung bildet eine Gegenkraft zum „Boom“ entwickelter Dialektik und hilft, die „Kluft zwischen Erfahrung und Erwartung“²⁰⁷ oder die „Entzweiung“ von „Herkunft und Zukunft“²⁰⁸ zu überwinden.
- Ein Plädoyer für den inneren Zusammenhang von Erziehung, Politik, Kunst und der Fachwissenschaft Geschichte ist weder nur aus Vernunft ableitbar, noch läßt sie Humanität zu, ohne in die Fallen der Entfremdungstheoreme zu tappen: Aktivitäten im Fachinteresse und offensives Ausgreifen auf den Wissenschaftsprozeß dürfen nicht einmünden in eine Entproblematisierung des Geschichtlichen durch ein übersteigertes Bedürfnis nach rückwärtiger Klarheit.

203 Ebd., S. 131.

204 Ebd., S. 130, vgl. S. 92: „Die Vermittlung ist der Erkenntnisblitz, der sich jeder Begründung und Ableitung entzieht — der Fluchtpunkt aller didaktischer Bemühungen und zugleich ihr blinder Fleck“.

205 Ebd. S. 133.

206 O. Marquard, *Aesthetica*, S. 20.

207 Reinhard Koselleck, Artikel „Geschichte“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 702 ff.

208 Joachim Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt 1974, S. 27.

- Personale Geschichtsbetroffenheit bewirkt intersubjektive Reflektivität auf der Grundlage von Narrativität, Verständlichkeit und Lesbarkeit: Unvollkommenheit ist menschlich, Reflexion kein störender Zusatz, Zweifel kein Merkmal der Schwäche. Historiker tragen keinen Mantel des Weisen, ihr kritischer Wächterdienst zwingt zur Distanz gegenüber integraler Ganzheit, futuristischer Verbindlichkeit und modischen Kurswerten.
- Ideologische Reduktionen und Simplifizierungen mediatisieren die Offenheit der Zukunft zu einem Mythos der Lösungsgewißheit: Die Vergangenheit ist kein Modus der Gegenwart, die Gegenwart kein Element immerwährender Gegenwärtigkeit. Jeder gepriesene Fortschritt ist nur ein Gewinn im Einzelnen und eine Trennung im Ganzen (R. Musil).
- Professionalisierte Vermittler fixieren ein Bildungsutopia der Zukunft aus der Vergangenheit, in dem sich Moral und Wissen identifizieren mit dem Geist der substantiell gedachten Kommunikationsgemeinschaft. Im Prozeß dieser Selbstverwirklichung (Identität) wirkt Didaktik wie ein trügerisches Gravitationszentrum für planmäßige und organisierte futurologische Objektivierungsakte.
- Die Befürworter der „Kritischen Theorie“, die bis ins Herz der Theologie vorzudringen wagen, anästhetisieren sich mit einem „tostlosen Trost“²⁰⁹, weil sie „veränderungssüchtig und erwartungseu-

phorisch“ zum Zwecke einer fundamentalistischen Kollektividentität die „Erfahrung an die Erwartung heranzumogeln“²¹⁰ beabsichtigen. Der Historiker Lutz Niethammer erkennt in diesem paradigmatischen Wunschtraum mit Recht Signale zu einem „Bankrott der Kultur und den gewalttätigen Zusammenprall unvermittelter Identitäten“²¹¹.

Angesichts der dramatischen Vorgänge in Europa am Ende des Jahres 1989 erinnern wir, daß sich *die von Staats wegen* dekretierte Herrschaftsideologie in der sozialistischen Geschichtswissenschaft *nur gegen große Widerstände* vieler Historiker durchsetzen ließ. Zwischen gewaltsamer Historisierung und demokratischem Pluralismus liegen Welten, wie wir wissen. Eine selbstzufriedene Kirchtumpolitik zeugt nur von Gleichgültigkeit oder Rückzugsmentalität: Jedoch für einen an Deutungsvielfalt gewöhnten Westeuropäer sollte es gerade der „Weisheit letzter Schluß“ sein, sich gegen jede „objektiv“ machtsstrukturierte Nivellierung zu engagieren. „Die Neuerung kann“, wie Albert resümiert, „soweit sie sich nicht in der Maskerade der Deutung durchsetzt, weil sie von offiziellen Instanzen gewünscht wird, nur als Häresie zum Vorschein kommen. Und wo blinder Gehorsam und unbedingter Glaube zu obersten Tugenden erhoben werden, wird man Häresien mit allen verfügbaren Machtmitteln zu Leibe rücken. Relative Milde ist hier nur bei relativer Ohnmacht zu erwarten“²¹².

209 Marquard, a. a. O., S. 79.

210 Ebd., S. 79.

211 L. Niethammer, *Posthistoire*. Ist die Geschichte zu Ende? Hamburg 1989, S. 172; vgl. O. Marquard, a. a. O., S. 112: „Das Identitätssystem — so sieht das auch Hegel — verdrängt im Namen der Identität den Unterschied“.

212 H. Albert, *Plädoyer*, S. 18. Konrad Lorenz zitiert ein Wort von Thomas Huxley: „Jede neue Wahrheit beginnt ihren Weg als Ketzerei und endet als Orthodoxie.“ (Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973, S. 315) Entsprechend Anm. 16 folgert K. Hübner: „Jede Generation muß ihre Gegenwart und ihre Vergangenheit in ihrer Art meistern, und da sie das eine nicht ohne das andere tun kann, ist es für sie unverzichtbar, Geschichte zu schreiben und sie immer wieder neu zu schreiben.“ (K. Hübner, *Erkenntnistheoretische Fragen*, S. 58. Hervorhebung im Original.)