

Historismus – was ist das?

Historismus ist ein in den Geisteswissenschaften viel gebrauchtes, leider aber auch vieldeutiges Wort. Manchmal hat es geradezu gegensätzliche Bedeutungen angenommen. Besonders häufig dient es als diskreditierendes Schlagwort zur Abgrenzung gegenüber dem jeweils eigenen fachhistorischen, philosophischen oder theologischen Geschichtsverständnis. In der Theologie sind vor allem die Begriffsbestimmungen von Ernst Troeltsch und Karl Heussi einflußreich geworden.

Troeltsch verstand unter Historismus zunächst eine Erforschung der Geschichte bloß um der Erforschung willen, ohne Beziehung zur Gegenwart, eine rein kontemplative, alles verstehende und alles verzeihende Bearbeitung immer neuer Stoffmassen, durch die die Geschichtswissenschaft „zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen“ verkommt, „mit dem lastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart“ (Gesammelte Schriften IV, 1925, S.628). Die lähmende Wirkung des Historismus liegt für Troeltsch aber nicht nur in seiner faktischen Gegenwartsferne, sondern ist als Gefahr des ethischen Relativismus grundsätzlich mit dem modernen historischen Denken gegeben. Für das moderne Denken sind nämlich Staat, Recht, Kunst, Moral und Religion „in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich“ (Die Krisis des Historismus, Neue Rundschau 33/1922, S.573). Deshalb bezeichnete Troeltsch mit Historismus nicht nur die lebensfeindlichen Wirkungen des historischen Denkens, sondern ganz allgemein die „grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“ (Der Historismus und seine Probleme, 1922, S.102). Er kannte also sowohl einen kritisch-ablehnenden als auch einen neutral-beschreibenden Gebrauch des Begriffs.

Karl Heussi dagegen beschränkte sich auf einen neutral-beschreibenden Begriffsgebrauch, freilich anderen Inhalts als Troeltsch. Er definierte Historismus als die um 1900 mehrheitlich betriebene Art der Geschichtsschreibung (Die Krisis des Historismus, 1932). Für sie seien vier

Momente konstitutiv gewesen: *Erstens* die erkenntnistheoretische Voraussetzung, daß der Gegenstand der Geschichtsforschung nicht erst durch das erkennende Subjekt gebildet wird, sondern an sich gegeben ist, *zweitens* die durchgehende Einordnung aller geschichtlichen Größen in umfassende Zusammenhänge, *drittens* die Vorstellung durchgängiger Entwicklung und *viertens* die positivistische Beschränkung der historischen Aussagen auf das Gebiet möglicher menschlicher Erfahrung, also die Zurückhaltung gegenüber aller Metaphysik, besonders der Geschichtsphilosophie. – Soviel zu den in der Theologie am stärksten gängigen Definitionen.

Allen an der Historismusdebatte Interessierten hat nun das Jahr 1992 eine freudige Überraschung gebracht. Es erschienen nämlich in diesem einen Jahr nicht weniger als drei Monographien zum Thema, denen sich 1993 auch noch ein größerer Lexikonartikel anschloß. Die folgenden Seiten wollen die Hauptergebnisse dieser Veröffentlichungen darstellen und einige Hinweise zur theologischen Verarbeitung geben.

I.

In ihrer Geschichte des Historismus (Untertitel: Eine Einführung, München: C.H. Beck, VIII + 239 Seiten, brosch., DM 38,-) definieren *Friedrich Jaeger* und *Jörn Rüsen* Historismus neutral-beschreibend als „Geschichtswissenschaft in der Form einer verstehenden Geisteswissenschaft“. Sie wollen den vieldeutigen Begriff also aus der Wissenschaftsgeschichte der Geschichtswissenschaft begreifen und in ihrem Buch „den geschichtlichen Prozeß darstellen und analysieren, in dem die Geschichte als Fachwissenschaft entsteht“ (S.4). Damit soll zugleich Licht fallen auf den umfassenden Prozeß der Modernisierung, in dem unsere heutigen Lebens- und Denkformen entstanden sind. „Modernes“ Denken sei nämlich „wissenschaftliches“ Denken, und wenn mit dem Historismus die Epoche behandelt wird, in der die Geschichtsschreibung als Wissenschaft entsteht, dann werde damit zugleich die für moderne Gesellschaften ausschlaggebende Rationalität im Umgang mit der Geschichte nach ihren Möglichkeiten, Leistungen, Grenzen und Verfehlungen diskutiert.

Die Blütezeit des so verstandenen Historismus ist das 19. Jahrhundert. Die Autoren wollen das in jener Zeit nach ihrer Meinung durchgängig vertretene geschichtswissenschaftliche Konzept

darstellen. Zugleich wollen sie den Historismus aber auch als Sprache politischer Interessen und Einstellungen vernehmbar machen, nämlich der Interessen der gebildeten bürgerlichen Mittelschichten vor der Entfaltung der Industriegesellschaft. Dies geht so weit, daß sie Theodor Mommsen, Heinrich von Treitschke, Johann Gustav Droysen und Heinrich von Sybel unter der Überschrift „Preußisch-Kleindeutsche Schule“ zusammenfassen, weil sie alle die kleindeutsche Lösung des Nationalitätsproblems befürworten, und Georg Gottfried Gervinus – einen ansonsten typischen Vertreter der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts – zu den Außenseitern des Historismus rechnen, weil er zu dieser politischen Richtung in Opposition stand. Diese Vermischung der Analyse von wissenschaftlichen Denkstrukturen und politischen Absichten ist nicht ganz glücklich.

Die Grundlagen des Historismus wurden nach Jaeger und Rüsen in den drei Jahrzehnten von der Französischen Revolution 1789 bis um 1825 gelegt, einerseits durch die englisch-schottische Aufklärung, die eine fundamentale Historisierung der Vorstellungen von Mensch und Welt vollzog, andererseits dadurch, daß die deutsche Geschichtsschreibung begann, sich zu vereinfachen und zu verwissenschaftlichen. Die eigentliche Entstehung des Historismus kam dann durch fünf zusätzliche Faktoren zustande: Einmal durch die zeitgeschichtlichen Erfahrungen in der Umbruchphase von der Französischen Revolution zur bürgerlichen Gesellschaft, dann durch das Aufkommen der Prinzipien „Individualität“ und „Entwicklung“ bei Herder und in der Romantik, weiter durch die Kritik des Naturrechts und die Wendung zum historischen Recht, außerdem durch die Bedeutung, die Ideen, Nationalstaaten und große Männer in der Geschichtsphilosophie Hegels haben und schließlich durch Leopold von Ranke und Wilhelm von Humboldts Umformung der Geschichtsschreibung in eine empirische Wissenschaft.

Die innere Struktur des Historismus, sein Charakter als Wissenschaftsparadigma, ist Jaeger und Rüsen zufolge zunächst durch den Anspruch auf Objektivität bestimmt. Er drückt sich sowohl in der intersubjektiven Überprüfbarkeit der Erkenntnisse aus als auch in der Überzeugung, daß der Standort des Historikers im Leben seiner Gegenwart ihn die bewegenden Kräfte der Vergangenheit erkennen läßt. Des weiteren nimmt man an, daß die Geschichte von Ideen, von geistigen Triebkräften, bestimmt wird, die zu erfassen

vor allem Interpretation der kritisch bearbeiteten Quellen, Hermeneutik also, nötig ist. Für den Historismus liegt der geschichtliche Zusammenhang der Tatsachen in ihnen selber, weil sie von den Ideen des menschlichen Handelns zeugen, die der Historiker auch in seiner Gegenwart wirksam weiß. Schließlich: Das historische Wissen soll einem neuen Konzept historischer Identität dienen, nämlich dem der nationalen Identität.

Den zeitlichen Verlauf des Historismus unterteilen die Verfasser in drei Epochen: zunächst die Epoche Leopold von Ranke und Barthold Georg Niebuhrs von ca. 1825 bis ca. 1855, dann die „Preußisch-Kleindeutsche Schule“ bis ca. 1885, schließlich die Ranke-Renaissance, die bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts geht. Eingesprenzt in die Phase der Ranke-Renaissance liegt die nationalsozialistische Geschichtstheorie, die eine Negation des Historismus darstellt. Aber schon seit den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts sehen Jaeger und Rüsen den Historismus auf unterschiedliche Weise in der Krise. Zunächst versuchte Karl Lambrecht ihn durch eine positivistische und materialistische „Kulturgeschichte“ abzulösen, dann bemühten sich Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert und Max Weber um eine geschichtstheoretische und methodologische Neubegründung des historischen Denkens. Vor allem Webers Konzept von Kulturwissenschaft gab der nächsten Generation wichtige Anstöße, wobei die Frage entstand, ob es als Erneuerung oder Abbruch des Historismus zu verstehen ist. Die Verfasser nennen diese Frage, geben aber leider keine Antwort darauf. Als „Überwindungen“ des Historismus stellen sie den Marxismus, die französische Annales-Schule und die seit 1968 in Deutschland entwickelte „Historische Sozialwissenschaft“ oder „Gesellschaftsgeschichte“ dar.

Daß der Historismus sich heute tatsächlich überlebt habe, wird von den Verfassern aber bestritten. Sie begründen es damit, daß sich aus der Abkehr vom Historismus immer Defizite ergeben. Als wichtigstes Defizit heutiger Geschichtswissenschaft sehen sie einen Mangel an Wissenschaftlichkeit und Rationalität des historischen Denkens, vor allem dort, wo man zwischen historischer Sinnbildung auf der einen Seite und methodischer Rationalität der Forschung auf der anderen Seite streng unterscheidet. Mit dieser Unterscheidung würden sowohl objektive Sinnzusammenhänge im Geschehen als auch dem Objekt entsprechende subjektive Sinnkriterien der historischen Interpretation geeignet. Histo-

risches Denken werde auf diese Weise zur sinnstiftenden Poesie, der die Forschung nur die nackten (rein für sich sinnlosen) Fakten liefert. Gegen einen solchen Irrationalismus helfe aber eine Rückbesinnung auf den Historismus als wissenschaftsgeschichtliche Erfahrung.–

In der Tat kann dieser Irrationalismus philosophisch (und theologisch!) nicht befriedigen; er ist aber als Krisenerscheinung im Historismus selber aufgebrochen (Max Weber und Ernst Troeltsch; der letztere kommt in diesem Buch merkwürdigerweise überhaupt nicht vor!). Deshalb ist es enttäuschend, daß Jaeger und Rüsen nicht deutlich machen, wie historistisches Denken dagegen eine Hilfe sein kann. Die Behauptung alleine reicht nicht. Als eigentliche Grundfrage ihrer Überlegungen nennen sie zwar die, was es heißt, „modern“ (und das heißt immer: rational-wissenschaftlich) historisch zu denken (S.9), aber auf die Krise der Moderne im Historismus haben sie keine Antwort. Man wünschte sich, sie hätten das bleibende Recht des Historismus besser verteidigt. Dazu wäre es allerdings unumgänglich gewesen herauszuarbeiten, warum sich der Historismus in Richtung auf einen historischen Positivismus und Werterelativismus entwickeln konnte. Die knappen Feststellungen auf S.63f.65.81.120 nennen im Grunde nur das Faktum, interpretieren es aber nicht. Wo es philosophisch spannend wird, hören die Verfasser regelmäßig auf.

Dieses Buch ist aus dem Bielefelder Sonderforschungsbereich „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums im internationalen Vergleich“ und einem Studienbrief der Gesamthochschule Hagen entstanden. J. Rüsen ist Professor für Allgemeine Geschichte an der Universität Bielefeld, F. Jaeger sein wissenschaftlicher Mitarbeiter. Daß sie sich entschieden haben, den Historismus als Phase innerhalb der Geschichtswissenschaft zu verstehen, ist grundsätzlich natürlich zu akzeptieren. Heussi hatte das in ähnlicher Weise getan, den Historismus dabei allerdings nicht im ganzen 19. Jahrhundert, sondern nur um 1900 herum gefunden. Bei Jaeger und Rüsen kommen jedoch sowohl die weitreichenden philosophischen Grundsatzfragen zu kurz als auch die Parallelphänomene in anderen Wissenschaften. Der Historismus im 19. Jahrhundert ist noch mehr gewesen als eine Phase der Geschichtswissenschaft; er war eine europäische Weltanschauung, eine Denkweise, die Geschichte als Inbegriff aller menschlichen Existenz und deshalb die Geschichtsschreibung als Hauptauf-

gabe der Wissenschaft ansah. Jaeger und Rüsen wissen das (S.80), aber sie blenden es aus ihrer Darstellung leider aus. So bleibt das spannende Phänomen des Historismus letztlich allzu blaß.

II.

Für die Auseinandersetzung mit dem Begriff „Historismus“ nach 1945 ist die Forderung nach einer „Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus“ (W. J. Mommsen) symptomatisch. Der Historismus gilt als obsolet Gewordenes und zu Überwindendes – ein Zeichen dafür, „daß die eigentlich relevanten Dimensionen des Problems nach dem zweiten Weltkrieg nicht mehr zur Sprache kamen“ (S.196). Das ist der polemische Impuls, der *Annette Wittkaus* begriffs- und problemgeschichtliche Untersuchung des Historismus inspiriert hat (Historismus, Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 237 Seiten, broschiert, DM 29,80). Über die Schuldigen an dieser Entwicklung läßt sie keinen Zweifel: Es sind Karl Heussi und Friedrich Meinecke, die ihren Historismusbüchern von 1932 und 1936 je verschiedene, aber – so Wittkau – gleichermaßen willkürlich gewählte Begriffsbestimmungen zugrundelegten und so die Problemlage heillos verwirrten. Die Ursache für diesen Mißgriff liege bei beiden darin, daß sie nur „eine äußerst begrenzte Kenntnis der Begriffs- und Problemgeschichte des Historismus“ besaßen (S.191). Das Ziel von Wittkaus Untersuchung ist es dementsprechend, die Begriffs- und Problemgeschichte des Historismus so umfassend und präzise zu bestimmen, daß die Diskussion in Zukunft nicht mehr an den Grundsatzfragen vorbegehen kann.

Die Verfasserin ist Mitglied einer Baptisten-gemeinde in Hannover und arbeitet zur Zeit als Dozentin für Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie. Ihre Untersuchung ist im Winter 1989 als Dissertation an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover angenommen und von dem Historiker Otto Gerhard Oexle betreut worden. Die Anfänge sowohl der Problem- als auch der Begriffsgeschichte sieht Wittkau im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Das historische Interesse war im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert stark angewachsen und hatte einerseits die spekulative Geschichtsphilosophie Hegels hervorgebracht, andererseits die empirische

Geschichtswissenschaft nach dem Modell Droysens (in dessen Erkenntnistheorie die Verfasserin einen Anschluß an Kant wahrnimmt). In dieser Situation tritt der Begriff Historismus innerhalb der Geschichtswissenschaft zum ersten Mal auf, nämlich bei Carl Prantl (1852) und Rudolf Haym (1857). Beide vertreten das Recht einer empirischen Geschichtserkenntnis gegen eine rein spekulative Geschichtsbetrachtung; Prantl nimmt dabei Historismus als Selbstbezeichnung, Haym als pejorativen Kampfbegriff gegen Hegel. In der Jurisprudenz (I.H. Fichte; H.M. Chalybäus) erscheint der Begriff bereits 1850 zur Bezeichnung der empirebezogenen Rechtsbetrachtung der historischen Schule (Recht als geschichtlich gewordene Kulturercheinung im Gegensatz zum ewigen Vernunftrecht Hegels), allerdings mit dem vorwurfsvollen Unterton des Einseitigen. Im Kontext der Nationalökonomie verwendet 1866 E. Dühring Historismus als einseitig historisch beschreibende, lebensferne Gelehrsamkeit.

In dieser frühen Phase befindet sich der Begriff für die Verfasserin allerdings noch in einer Art Embryonalzustand, weil die empirische Historie immer noch in den festen Wertrahmen der idealistischen Philosophie integriert wird. Dies ändert sich erst bei Jacob Burckhardt 1872/73 und Friedrich Nietzsche 1874. Beide gebrauchen zwar nicht den Begriff Historismus, aber sie beschreiben doch sein Problem: Die Hegelsche Geschichtsphilosophie scheitert daran, daß Sinn und Ziel der Geschichte unerkennbar sind; aber die empirische Geschichtswissenschaft ist keine positive Alternative, denn sie hat lebensfeindliche Wirkungen. Diese lebensfeindlichen Wirkungen entstehen einmal durch die Unendlichkeit der historischen Forschungsaufgaben, die ohne praktische Relevanz bleiben, und sodann durch die Erkenntnis des ständigen Wandels und der nur relativen Geltung aller Kultur, Moral und Religion.

Der gewissermaßen „kanonische“ Historismusbegriff lautet für die Verfasserin demnach: ein historisches, nämlich empirieorientiertes Wissenschaftsverständnis mit handlungshemmender und normrelativierender Wirkung. Durch einen Überblick über die Ausbreitung der Historismusdiskussion in den Geisteswissenschaften zwischen 1880 und 1914 kann sie zeigen, daß eben dieses Verständnis des Begriffs die Erörterungen des Problems in der Nationalökonomie, der Jurisprudenz, der protestantischen Theologie und der Philosophie bestimmte. Als

Grundproblem des Historismus ergibt sich mithin die doppelte Frage: Was ist „wissenschaftliche Erkenntnis“ in den Geisteswissenschaften (das Problem des historischen Empirismus)? Und: In welchem Verhältnis steht diese wissenschaftliche Erkenntnis zum „Leben“ (das Problem der Handlungshemmung und des Wertrelativismus)?

Auf diese Fragen haben im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zwei Gelehrte in gegensätzlicher Richtung zu antworten versucht, nämlich Max Weber und Ernst Troeltsch. Beide stehen auf dem Boden des historischen Empirismus, aber für Troeltsch ist die historische Erkenntnis seinshaft mit der Realität verbunden, während für Weber im Anschluß an Kant die Dinge an sich niemals erkannt werden können. Das Problem des Werterelativismus will Troeltsch so lösen, daß er mittels der empirischen Historie Ordnungen und Werte der Vergangenheit erkennt, diese nach ihrem logischen und philosophischen Gehalt interpretiert und so zu einem System objektiv-gültiger Kulturwerte als Handlungsanleitung für die Gegenwart kommt (die sog. „Kultursynthese“). Weber dagegen will klar zwischen Tatsachenerkenntnis und Werterkenntnis trennen. Die historische Wissenschaft hat nur mit Tatsachen zu tun, und gibt keine Antwort auf die Frage, wie wir handeln sollen; darauf zu antworten ist ausschließlich Sache des persönlichen Glaubens. Werterkenntnis läßt sich also nicht objektiv begründen, sondern wird durch subjektive Entscheidung geschaffen. So kann sie durch die historische Arbeit auch nicht relativiert werden (es sei denn, man mißverstände die subjektive Wertschöpfung als Anerkennung ewig gültiger Wahrheit). In dieser Trennung von Wissenschaft und Glauben sieht die Verfasserin die einzig sachgerechte Lösung der Probleme des Historismus. Daher freut sie sich auch an den Geisteswissenschaftlern, die bis 1932 nicht Troeltschs, sondern Webers Lösung rezipiert haben. Nach 1932 begann für sie – wie schon gesagt – der Zusammenbruch der geordneten Diskussion.–

Die hier vorgelegte Begriffsbestimmung ist überzeugend – vor allem deshalb, weil eine zeitliche und inhaltliche Parallelität der Historismusdiskussionen fast in der ganzen Breite der Geisteswissenschaften dargestellt werden konnte. Angesichts dessen, was etwa bei theologischen Dissertationen an Umfang üblich ist (man schaue nur die im nächsten Abschnitt besprochene Monographie an), erfreut es zugleich, daß

die Verfasserin mit 237 nicht allzu eng bedruckten Seiten auskommt. Andererseits vermißt man dadurch auch manches. Man möge es nicht als Unfairneß gegenüber einer interdisziplinären Studie auslegen, wenn hier vor allem Theologisches genannt wird: Das Referat über Martin Kähler ist unvollständig, Troeltschs Aufsatz über „Historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (1898) hätte Berücksichtigung verdient, und Adolf Harnack wird leider überhaupt nicht erwähnt, obwohl er – im Unterschied zu Franz Overbeck, den die Verfasserin referiert – die repräsentative Gestalt einer Theologie war, die sich als historisch-empirische Wissenschaft verstand. Diese Auslassungen hängen gewiß damit zusammen, daß die Verfasserin die *Problemgeschichte* nur so weit heranzieht, wie es für die *Begriffsgeschichte* unumgänglich ist. Deshalb beläßt sie es auch hinsichtlich der Entstehungsgeschichte der empirischen Geschichtswissenschaft leider bei ganz wenigen Andeutungen.

Die Theologie stellt die Verfasserin durch ihr Plädoyer für Max Weber vor die Frage, ob dessen Trennung von Wissen und Glauben und damit sein Verständnis von Glaube als objektiv nicht begründbare persönliche Wertentscheidung auch theologisch vertretbar ist. Die dialektische Theologie hat diese Frage im Rückgriff auf Kierkegaard bejaht, damit aber den christlichen Glauben auch dem Verdacht ausgesetzt, ein willkürlicher Akt zu sein. Tatsächlich ist das Verständnis von Religion und Ethik als rein subjektive Postulate nicht eine Überwindung des Relativismus, sondern im Grunde seine äußerste Steigerung: Selbst die gegensätzlichsten Entscheidungen müssen als nicht hinterfragbar gültig anerkannt werden. Den christlichen Glauben als unbegründbare Wertentscheidung zu fassen, heißt ferner, ihn als einen schöpferischen Akt zu begreifen; er ist aber Empfangen der Offenbarung Gottes in der Geschichte und insofern Anerkennung einer außerhalb des Glaubens liegenden, ihn überhaupt erst schaffenden Wirklichkeit. Max Webers Lösung der Probleme des Historismus führt aus theologischer Sicht nur in eine Sackgasse.

Wenn also die inhaltliche Option der Verfasserin keine Zustimmung verdient, so bleibt es doch ein unbestreitbares Verdienst ihrer Arbeit, gezeigt zu haben, daß die Grundfragen des Historismus durchaus nicht obsolet geworden, vielmehr allen Geisteswissenschaften bleibend aufgegeben sind, nämlich die Frage nach dem Ver-

hältnis von Wissenschaft und Leben, die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis und die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft überhaupt. Im Vergleich mit der „Geschichte des Historismus“ von Jaeger und Rösen überzeugt Wittkau durch ihre aus der Begriffsgeschichte gewonnene Begriffsbestimmung, durch den interdisziplinären Ansatz und die philosophische Vertiefung. Hier findet man also, was bei Jaeger und Rösen fehlt, während umgekehrt das, was Jaeger und Rösen zur Problemgeschichte des historischen Denkens bieten, eine wichtige Ergänzung des Buches von Wittkau darstellt.

III.

Auch eine theologische Monographie hat sich jüngst der Analyse des Historismus gewidmet. *Michael Murrmann-Kahl* versteht in seiner bei Falk Wagner in München geschriebenen Dissertation (Titel: *Die entzauberte Heilsgeschichte: Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920*, Gütersloh: Mohn 1992, 515 Seiten, kt., DM 198,-) unter Historismus „das Wissenschaftsparadigma der Universitätshistorie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts“ (S.75). Darin stimmt er mit Jaeger und Rösen überein. Daß man mit diesem Begriff auch eine Weltanschauung meinen kann, gesteht er zu, meint aber, daß die Weltanschauung das Wissenschaftsparadigma schon resultathaft voraussetze und nur die Wirkung der Geschichtswissenschaft nach außen darstelle. Es mißfällt ihm vor allem die – angeblich bei Troeltsch zu findende – Unterscheidung, die den Historismus nur als Weltanschauung problematisiert, als Wissenschaft dagegen bejaht. Das eigentliche Problem liege vielmehr auf der wissenschafts*immanenten* Ebene der Historie. Daher wird die Weltanschauungsfrage von ihm in eine Art Anhang verwiesen und unter der Überschrift „Zur Sozialgeschichte der Gelehrten“ verhandelt (S.462-491). Er bespricht darin die Gelehrtenkultur und -mentalität des deutschen Bildungsbürgertums und skizziert „Persönlichkeit“ und „Religion“ als „mentalitätsgeschichtliche Schlüsseltermini“. Den Übergang vom Wissenschaftsparadigma zur Weltanschauung interpretiert er als Depravation des Historismus zur Ideologie einer bedrohten, partikularen sozialen Schicht.

Als Wissenschaftsparadigma greifbar wird der Historismus nach Murrmann-Kahl erst mit der

Institutionalisierung von Geschichte als Universalitätsfach (Berlin 1810). Ranke ist seine eigentliche Gründergestalt gewesen: „In den wesentlichen Grundzügen: Quellenkritik, Aufbau der Geschichte durch intuitives Verstehen, Abwehr der Französischen Revolution, ästhetische Darstellung hat Ranke die dominierende Richtung der Geschichtswissenschaft festgelegt“ (S.105). Droysen, von Sybel und von Treitschke haben das Paradigma weiter ausgebaut. Um die Jahrhundertwende geriet es dann in eine „prinzipien-theoretische Sackgasse“ (S.122), die äußerlich durch seinen Zerfall in zahlreiche miteinander konkurrierende Entwürfe erkennbar wurde. Diese „Sackgasse“ war nicht im analytischen Verfahren der Quellenkritik, sondern im synthetisierenden Schritt der Hermeneutik begründet: Hier wurden die grundlegenden Prämissen des Zugriffs auf Geschichte (Individualität, Entwicklung, Einheit) mit den materialen Bestimmungen (Nation, Kunst, Bildung) verschmolzen, und zwar vermittelt des intuitiven Verstehens auf undurchsichtige Weise. So entstand im Historismus „ein eklatantes Rationalitätsdefizit“ (S.130). Das steht allerdings in direktem Gegensatz zur Auffassung von Jaeger und Rügen, daß im Historismus gerade die für die Moderne typische Rationalität von der Geschichte Besitz ergriffen habe. Man kann Rationalität offenbar nach ganz verschiedenen Maßstäben bemessen.

Das Rationalitätsdefizit ist laut Murrmann-Kahl eine Art Erbfehler, den der Historismus schon von Herder überkommen hat. An Herders Geschichtsphilosophie beklagt er eine fundamentale Depotenzierung der Vernunft angesichts der Geschichte, Anbetung der Macht des Faktischen, den Konnex von Bildung, Schicksal und Nation sowie die individualisierende Betonung des Eigenwertes der unterschiedlichen Epochen, Kulturen und Nationen. Gerade das letztgenannte Element, das Individualitätsaxiom, versteht der Verfasser als prinzipientheoretischen Fehler, der, weil Sein und Sollen verwechselt werden, notwendig zum ethischen Relativismus führt. Von Herders Polemik gegen die Aufklärung her sei der Historismus zudem in einen strukturellen Selbstwiderspruch geraten: er mache nämlich den Versuch, eine dezidiert antirationalistische Position mit rationalen Mitteln als eigene Wissenschaftsdisziplin „Geschichte“ aufzubauen.

Nicht Herder hat demnach eine sachgemäße Geschichtsphilosophie entwickelt, sondern Immanuel Kant! An Kants Geschichtsbegriff hält

Murrmann-Kahl für bleibend gültig, daß Geschichtserkenntnis nicht intuitiv (wie im Historismus), sondern diskursiv zustande kommt, d.h. als spontan-synthetischer Akt der Vernunft, daß die Geschichte sich ausschließlich menschlichen Handlungen und nicht etwa einem göttlichen Plan verdankt, sowie, daß sie nicht einseitiges Ziel hat, sondern in der fortschreitenden Realisierung der Freiheit besteht. Daß der historische Sinn erst mit Herder einsetze und die Aufklärung ahistorisch verfaßt sei, bezeichnet er als „Gründungslegende des Historismus“ (S.90); es könne vielmehr schon bei Kant von einer „Freisetzung des historischen Denkens“ (S.38) gesprochen werden.

Die um die Jahrhundertwende offenbar werdende Krise des Historismus hat nach Murrmann-Kahl bei Dilthey und Troeltsch zu zwei Versuchen geführt, das Paradigma zu retten. Dilthey will die Genese und den Rechtsgrund des historischen Bewußtseins darstellen, um das philosophische Legitimationsdefizit des Historismus zu beseitigen. Er sucht ein funktionales Äquivalent zum „Selbstbewußtsein“ der kantischen Transzendentalphilosophie, ist aber dem Selbstverständnis nach kein Transzendentalphilosoph. Dieser Versuch mußte an der „offensichtliche(n) Inkompatibilität von Transzendentalphilosophie und Historismus“ (S.143) scheitern: Nach Kant ist menschliche Erkenntnis primär aktiv, Produkt des Denkens, nach dem Historismus primär passiv, rezeptiv-anschauend. Troeltsch dagegen wollte durch die Konstruktion einer „Kultursynthese“ der durch den Historismus erzeugten relativistischen Wertskepsis begegnen. Aber auch er mußte scheitern, weil er nicht sah, daß die auf weltanschaulicher Ebene erkennbaren Aporien schon dem historistischen Wissenschaftsparadigma als solchem immanent sind.

Murrmann-Kahl hält das historistische Paradigma demnach für prinzipiell unzureichend und „nicht mehr entwicklungsfähig“ (S.192). Ohne Rekurs auf eine metageschichtliche Ebene könne der Bereich der Geschichte nicht konsistent begründet werden. Obwohl die Historikerzunft sich bis in die 50er Jahre unseres Jahrhunderts hinein als reformunfähig erwiesen habe, liege doch schon seit Max Weber eine Antwort auf die Krise des Historismus vor, nämlich Sein und Sollen strikt auseinander zu halten. In Webers Bahnen sei die Geschichtswissenschaft in der Bundesrepublik seit 1960 auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, nämlich dem der historischen Sozialwissenschaft. R. Kosellek und

H.U. Wehler bieten dem Verfasser dafür die Hauptbelege, während er bei J. Rüsen „Post-historismus als Neohistorismus“ (S.255) diagnostiziert.

Die hier vorgelegte, schon 270 Seiten füllende Analyse des neuzeitlichen Geschichtsbegriffs stellt freilich erst eine Vorarbeit für das eigentliche Thema der Dissertation dar, und das ist die Entstehungsgeschichte der religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Methoden in der Exegese des Neuen Testaments. Murrmann-Kahl setzt ein bei der „Theologie des Neuen Testaments“ Rudolf Bultmanns und Leonhard Goppelts und ihrem Thema, die Einheit von gegenwärtigem Anspruch und historischer Fremdheit der Texte zu zeigen. Er erkennt bei beiden (!) eine strukturelle Aporie, weil sie Exegese als Funktion der Kirche sehen und die auf historischer Forschung basierenden genetischen Aspekte nicht plausibel mit den meist hermeneutisch vermittelten Geltungsansprüchen an die Gegenwart in Beziehung setzen können. Dieser Funktionalisierung der exegetischen Methoden für die Kirche will der Verfasser den Boden entziehen, indem er zu zeigen versucht, daß die Methoden (speziell die religionsgeschichtliche und die formgeschichtliche) ursprünglich rein wissenschaftlich und nicht kirchlich angelegt waren.

Der zweite Hauptteil dieser Untersuchung ist deshalb der Geschichte der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“ gewidmet (der „kleinen Göttinger Fakultät“ bestehend aus Ernst Troeltsch, Wilhelm Bousset, William Wrede, Heinrich Hackmann und von außerhalb Göttingens Hermann Gunkel). Ihr Proprium sieht Murrmann-Kahl im Willen zur rein historischen Behandlung der biblischen Texte, durch den sie „Anschlußrationalität an die historische Wissenschaft“ (S.305) gewann. Es habe sich um einen Paradigmenwechsel in der Theologie gehandelt, weil hier zum ersten Mal die normative Geltung biblischer Texte außer Betracht gelassen wurde: Genesis und Geltung der Texte traten auseinander, und die historische Theologie erhob einen wissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruch, mit dem sie in Spannung zur (kirchlichen) Systematischen Theologie geriet. Der Verfasser versteht diesen Vorgang als Übernahme des Historismus in die Theologie! Andererseits sieht er die Religionsgeschichtler aber schon auf einem Weg über den Historismus hinaus, insofern ihre Methodik Max Webers Einsicht entspreche, daß alle Rede vom Individuellen (religiöse Per-

sönlichkeit, theologische Schriftsteller) immer schon allgemeines Wissen (religiöses Milieu, gelebte Religion) voraussetzt. Deshalb sei das Paradigma der Religionsgeschichte in der Theologie als „ein Kompromiß zwischen Historismus und entstehender Soziologie“ anzusehen (S.335)!

Als die wichtigsten Realisierungen des religionsgeschichtlichen Paradigmas werden Boussets „Kyrios Christos“ (1913) und Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) referiert. Troeltsch sei allerdings nur in diesem Werk ein typischer Vertreter der „Religionsgeschichte“, nicht dagegen in seinen religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Schriften: „Während nämlich für die Exegeten die historische Rekonstruktion einen Selbstzweck darstellt, wird umgekehrt von Troeltsch alle historische Forschung wiederum für die normative Fragestellung funktionalisiert“ (S.355). Indem er Genesis und Geltung *nicht* trennt, vertritt er wissenschaftstheoretisch den traditionellen Historismus.

Innerhalb des religionsgeschichtlichen Paradigmas treten Geltungsprobleme nur als „Folgeprobleme“ der historischen Arbeit, d.h. nicht als ihre Bestandteile auf. Aber auch als solche müssen sie gelöst werden. Von der Vorgeschichte im 19. Jahrhundert her stellen sie sich konkret als Fragen nach dem „Wesen“ der Religion und der „Absolutheit“ des Christentums. Murrmann-Kahl muß nun feststellen, daß Bousset und Troeltsch in dieser Hinsicht die Sichtweise Harnacks – aller religionsgeschichtlichen Konstruktion zum Trotz – nur reproduzieren: das moderne Persönlichkeitsverständnis wird auf die Gestalt Jesu zurückprojiziert, um sie von dort als normatives Ideal aus der Geschichte zu entnehmen. Obwohl die Religionsgeschichtler historisch die Unhaltbarkeit eines „Lebens Jesu“ dartun, rekurren sie in der Geltungsfrage dennoch auf die „Persönlichkeit“ Jesu. Dabei wird Jesus zu einem gemeinschaftsstiftenden Symbol für die religiöse Unmittelbarkeit des Gottvaterglaubens uminterpretiert. Murrmann-Kahl erstreckt hier die Untersuchung bis auf die formgeschichtliche Methode von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann und stellt fest, daß nirgendwo eine plausible Antwort auf die Geltungskrise des Christentums in der Moderne zu finden ist.

Sein Ergebnis lautet insgesamt, daß die Geltungsfrage auf historischem Boden völlig unlösbar ist. „Damit gibt gerade die konsequent historische Erforschung des Neuen Testaments

die normative Aufgabe an die Dogmatik zurück“ (S.458). Die Gegenwartsbedeutung Jesu kann nach Murrmann-Kahl nur als „Verhältnis der Spannung zwischen dem historischen Jesus und der Moderne“ (S.460) erfaßt werden. Die Exegese des Neuen Testaments habe es nur mit der „Kulturbedeutung“, nicht mit der aktuellen Verbindlichkeit ihres Gegenstandes zu tun. Die Dogmatik müsse dagegen die Explikation der Christologie vor dem Forum gegenwärtigen Wahrheitsbewußtseins vertreten, ohne zugleich Phänomene der Geschichte als solche mit verbindlich zu setzen. Nur „die Erarbeitung einer Theo-Logie, nicht aber der Rekurs auf Geschichte“ (S.447) könne die Geltungssicherung des Christentums unter modernen Bedingungen leisten. –

Eine kritische Bewertung dieser Untersuchung wird wohl zunächst der Behauptung widersprechen müssen, der Historismus (als Wissenschaftsparadigma verstanden) sei erst durch die Religionsgeschichtler in die Theologie eingedrungen. „Anschlußrationalität an die historische Wissenschaft“ ist in der Theologie ständig gesucht und allerspätstens bei Harnack auch gefunden worden. Wir können sogar bei Murrmann-Kahl selbst (S.393) den Satz lesen: „Harnack repräsentiert in fast schon idealtypischer Weise den normativen Historismus der Ranke und Droysen.“ Der Historismus hat die Theologie also schon *vor* den Religionsgeschichtlern „erobert“. Daß die Entstehung der Religionsgeschichtlichen Schule einen Paradigmenwechsel in der Theologie darstelle, wird hier inhaltlich damit begründet, daß Genesis und Geltung der christlichen Botschaft, historische und systematische Theologie seither definitiv auseinander getreten seien. Dies ist allerdings nun gerade *nicht* typisch für den Historismus, der vielmehr das historisch Gewordene für normativ hält. Die Religionsgeschichtler haben vielmehr die Krise des Historismus, den Normenrelativismus, gespürt und sich ähnlich wie Max Weber aus dem Historismus in einen Dezisionismus geflüchtet.

Der Untertitel dieser Untersuchung ist also falsch, der Haupttitel dagegen ist irreführend oder zumindest mißverständlich. Nirgendwo in diesem Buch wird nämlich begründet dargelegt, was unter „Heilsgeschichte“ zu verstehen ist. Die heilsgeschichtliche Theologie jedenfalls (Cocceius, Bengel, Beck, Hofmann, Cullmann) wird

nicht behandelt. Folgt man den Andeutungen auf den S.300-317, dann müßte unter der „Heilsgeschichte“, die die Religionsgeschichtler „entzauberten“, die Theologien von Heinrich Julius Holtzmann und Albrecht Ritschl zu verstehen sein! Von Bousset wird zitiert, daß die moderne Geschichtswissenschaft es unmöglich gemacht habe, „ein ganz spezielles Gebiet göttlicher Offenbarung im menschlichen Leben im alten Sinn noch festzuhalten“ (S.317). Demnach wäre „entzauberte Heilsgeschichte“ die Überzeugung von der Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels und Jesu von Nazareth. Das trifft allerdings den Kern des überlieferten Glaubens!

Murrmann-Kahl hält es für unausweichlich, zwischen Genesis und Geltung strikt zu trennen. Damit ist eine geschichtliche Offenbarung Gottes von vornherein ausgeschlossen, bzw. unerkennbar geworden, und Geschichte überhaupt wird in ihrer Bedeutung für die Gegenwart minimalisiert. Man muß gewiß dem Historismus (auch dem theologischen, etwa bei Ferdinand Christian Baur und Adolf Harnack) widersprechen, wenn er die Geltung von Werten (und die Wahrheit des Glaubens) ausschließlich historisch begründet, aber dadurch wird es noch nicht richtig, daß Geltungsfragen ganz ohne Wahrnehmung des Historischen entschieden werden sollten. Genesis und Geltung sind weder zu vermischen noch zu trennen, sondern unterscheidend zu verbinden. Der Wahrheitsbeweis des Glaubens geschieht nicht durch geschichtliche Untersuchung, aber auch nicht ohne sie, so wahr Gott sich in der Geschichte offenbart hat.

Murrmann-Kahl wird wie Wittkau durch den über Max Weber vollzogenen Anschluß an Kant zur Verwerfung des Historismus geführt. Genesis und Geltung werden wie Wissen und Glauben voneinander geschieden. Dabei ist Murrmann-Kahls Hinweis besonders wichtig, daß der Historismus und Kant verschiedene Vernunftbegriffe haben: der empfangenden steht die schöpferische Vernunft gegenüber. Das theologische Urteil wird sich freilich auch in dieser Hinsicht nicht auf Kants Seite stellen dürfen: Die uns von Gott geschenkte Vernunft ist auf „Vernehmen“ angelegt, also auf Wahrnehmen als Voraussetzung ihrer verknüpfenden Tätigkeit. Nur so ist sie auch empfänglich für Gottes Offenbarung.

Lessing hat von dem „garstigen breiten Graben“ gesprochen, über den er nicht springen könne, und er hat damit den kategorialen Unterschied von historischer Gewißheit einerseits, metaphy-

sischer und moralischer Gewißheit andererseits gemeint: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“ (Über den Beweis des Geistes und der Kraft). Allem Anschein nach will Murrmann-Kahl genau diese Überzeugung bekräftigen. Damit gerät er jedoch wie Lessing in Widerspruch mit dem kontingenten, durch keine Metaphysik oder Ethik postulierbaren, durch die Vernunft nur nachvollziehbaren freien Selbsterweis Gottes. Soweit diese Untersuchung also die Theologie betrifft, weist sie in die falsche Richtung.

Was die Analyse des Historismus als Wissenschaftsparadigma betrifft, so spürt man ihr von Anfang an ein negatives Vorurteil ab: Im Lichte Max Webers und der „historischen Sozialwissenschaft“ erscheint der Historismus insgesamt als überholt. Das ist wahrscheinlich nicht gerechtfertigt (siehe Jaeger und Rösen), wenn auch an das Individualitätsprinzip in der Tat ernsthafte Anfragen zu richten sind. Der weltanschauliche Charakter des Historismus wird merkwürdig unterbewertet, indem er nur als Wirkung des Wissenschaftsparadigmas nach außen gefaßt wird. Daß philosophische, weltanschauliche Positionen schon zur Entstehung des Paradigmas beigetragen und während seiner Geschichte in ständigem Wechselverhältnis mit ihm gestanden haben, wird zwar in der Darstellung teilweise berücksichtigt, aber beim Begriff des Historismus leider nicht zur Geltung gebracht. Historismus als Weltanschauung hat es zu tun mit dem Aufkommen des historischen Bewußtseins in der Neuzeit und der in ihm implizierten Weltsicht, und er greift weit über die Wissenschaftsdisziplin „Geschichte“ hinaus; das verdiente eine etwas verständnisvollere Untersuchung, als sie hier vorliegt.

IV.

Unter dem Doppel-Stichwort „Historismus/Historizismus“ behandelt *J. Edgar Bauer* unser Thema im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Bd. III, Stuttgart 1993, S.143-155). Zur Begriffsgeschichte wird notiert, daß im allgemeinen kein strenger Unterschied zwischen Historismus und Historizismus gemacht wird – im Englischen und Französischen so wenig wie im Deutschen. Obwohl „Historismus“ auch in einem neutral-beschreibenden oder gar positiven Sinn gebraucht worden ist, dient er

doch meistens zur „Bezeichnung eines abzuwehrenden Übergriffs der Geschichtswissenschaft im Bereich des philosophischen Denkens“ (S.144).

Bei der Begriffsbestimmung unterscheidet Bauer drei Bedeutungsebenen: Historismus als historischer Positivismus, philosophischer Relativismus und Weltanschauung der Moderne. Auf der ersten Ebene ist ein Wissenschaftsverständnis der Geschichtsforschung gemeint, das mit seiner Reduktion auf die geschichtliche Faktizität sowohl die Frage nach dem epistemologischen Status des Geschichtsbetrachters als auch das Problem des Gegenwartsbezugs des geschichtlich Erforschten ausblendet und das von Nietzsche paradigmatisch kritisiert wurde.

Auf der zweiten Ebene bezeichnet Historismus die philosophischen Bemühungen (vor allem Diltheys) um eine erkenntnistheoretische Fundierung der historischen Wissenschaften. „Da Wahrheitsansprüche und ethische Prinzipien nur in Funktion ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualisierung verständlich werden, postuliert der reflektierte Historismus einen geschichtlichen Relativismus, der ein abschließendes Urteil über Geschichtliches verbietet und unter der Voraussetzung der prinzipiellen Gleichwertigkeit der geschichtlich entstandenen Phänomene nur ein einführendes Verstehen und Beschreiben ihrer Faktizität befürwortet“ (S.146).

Auf der dritten Ebene schließlich kommt „die seit der Wende zum 19. Jahrhundert grundlegende Weltsicht einer radikalen Vergeschichtlichung bzw. Genealogisierung allen Seins und Wissens“ zum Ausdruck, „das Verständnis von Sein als Geschichte“ (ebd.), das uns vor allem in den Werken von Hegel, Darwin und Nietzsche entgegentritt. Diese Bedeutungsebene legt Bauer seiner weiteren Darstellung zugrunde, wobei er allerdings Dilthey als dem „Philosophen des Historismus“ einen eigenen Abschnitt widmet, damit also auch die zweite Ebene zur Geltung bringt.

Die „durchgängige Historisierung von Philosophie und Wissenschaft“ (S.147) vollzog sich nach Bauer von Hegel an bis zu Nietzsche. Der Historismus im 19. Jh. verstand sich zwar weitgehend als eine antispekulative Reaktion gegen die systematischen Zwänge der Hegelschen Geschichtsauffassung; aber Hegels „Einsicht in das unabdingbare Gewordensein allen Seins und Denkens“ (ebd.) hat die Erforschung der geschichtlichen Konkretionen philosophisch überhaupt erst ermöglicht. Die historische Weltsicht

eroberte nicht nur die Geisteswissenschaften, sondern auch die Naturwissenschaft (in Gestalt des Evolutionismus von Herbert Spencer und Charles Darwin) und drang dann sogar in den Bereich der Ethik ein, nämlich mit Nietzsches „Genealogie der Moral“ (1887): „Der größte Kritiker des Positivismus der Historie wird mit der Vergeschichtlichung der Moral zum Vollen der Historismus des 19. Jh.“ (S.148).

Die grundsätzliche Vergeschichtlichung des Daseins im 19. Jahrhundert hatte zur Folge, daß alle transhistorischen Begründungsprinzipien der Philosophie (wie Gott, Vernunft, Natur, die Idee der Menschheit) sich als historisch relativ erwiesen. Das stürzte die herkömmliche Philosophie in eine tiefe Verlegenheit und rief Versuche hervor, den Historismus zu überwinden. Bauer sieht in diesen Versuchen „eher aus der Not verständliche Absichtserklärungen als befriedigende Durchführungen des Vorhabens“ (S.151). Er unterteilt sie in zwei Hauptgruppen. Die einen rechnen mit der prinzipiellen Möglichkeit, einen wie immer legitimierten transhistorischen Standpunkt zur Beurteilung von Sinn und Zweck der Geschichte einzunehmen; sie wollen also theologische Ansprüche erneuern oder die traditionelle Metaphysik fortsetzen. Bauer zählt hierzu Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke und Karl Löwith. Die anderen verzichten prinzipiell auf jede „Zuflucht in die Zeitlosigkeit unwandelbarer Wahrheiten“ (S.152), versuchen aber das jeweils historisch bedingte Geschichtsbild bzw. seine ontologische Fundierung als einen absoluten Bezugsrahmen zu nehmen; dazu werden Benedetto Croce, Robin G. Collingwood, Karl Mannheim und Martin Heidegger gezählt.

Unter der Überschrift „Historismus und Wissenschaft im 20. Jahrhundert“ behandelt Bauer die Auswirkung des Historismus auf Naturwissenschaft und Wissenschaftstheorie. Er bespricht hier Carl Friedrich von Weizsäckers Satz von der Geschichtlichkeit der Natur, Thomas Kuhns Analyse der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und Karl Poppers Kritik am sozialwissenschaftlichen Utopismus. Schließlich bekennt er sich selber zur „theoretischen Stichhaltigkeit und Überzeugungskraft der von ihm (scil. dem Historismus) vermittelten Einsichten“ (S.154). Der Historismus wende sich gegen totalisierende Geschichtskonzeptionen und bestehe darauf, die Geschichte ausschließlich aus der Sicht der unausweichlichen Endlichkeit des Menschen zu betrachten. Der daraus erwachsende ethische Relativismus sei positiv zu werten. „Denn der

Historismus bietet eine überragende Möglichkeit für die begründete Relativierung konkurrierender Weltansichten und Denkformen im planetarischen Zeitalter, wo die Zukunft der Menschheit nicht so sehr vom inhaltlichen Charakter der jeweils vertretenen Vorstellungen über Mensch, Welt und Gott abhängt, als von der Einsicht in die Notwendigkeit, Toleranz dem Andersdenkenden und -lebenden gegenüber zu üben“ (ebd.). –

Mit diesem Satz hat Bauer die ethische Provokation eines Historismus erneuert, der die Gleich-Gültigkeit aller Werte postuliert. Ob damit wirklich eine tragfähige Basis menschlichen Zusammenlebens formuliert ist, wird man bezweifeln können; mit einer biblischen Ethik ist der Satz jedenfalls unvereinbar. Auch bei voller Berücksichtigung des geschichtlichen Wandels der Kulturen bleibt die christliche Ethik an das inhaltlich konkrete Gebot Gottes gebunden, das in der geschöpflichen Wirklichkeit, vor allem im nicht beliebig umformbaren Wesen des Menschen gründet. Das besondere Verdienst dieses Lexikonartikels ist es dagegen, die philosophisch-weltanschauliche Bedeutung des Historismus herausgestellt zu haben. Darin bleibt er wertvoll, wenn er auch jemand wie Max Weber einfach übersieht.

V.

Nimmt man diese vier Neuerscheinungen zusammen, ergibt sich, daß nach wie vor kein Konsens über die Begriffsbestimmung von „Historismus“ erreicht ist. Historismus wird verstanden als Geschichtswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als empirisches Wissenschaftsverständnis mit lebensfeindlicher Wirkung und als geschichtliches Bewußtsein der Neuzeit schlechthin. In allen drei Begriffsbestimmungen liegen Herausforderungen für die Theologie beschlossen. Da die Theologie auch historisch arbeiten muß, hat sie an der hermeneutischen Diskussion um die Funktion der Intuition und der Kategorien von Individualität und Entwicklung teilzunehmen. Sie ist gefragt, wenn es um das Verhältnis von Empirie und Metaphysik, von Wissen und Glauben geht. Und sie ist natürlich erst recht gefragt, wenn das geschichtliche Verständnis des Seins einen Relativismus erzeugt, der anscheinend nur um den Preis der Trennung von Genesis und Geltung überwunden werden kann. Ein Rückzug auf Kant und sein

Vernunftverständnis kann für eine Theologie, die auf geschichtlicher Offenbarung gründet, jedenfalls nicht in Frage kommen. Wenn der Historismus die Welt als Geschichte begreift, dann ist er eine Säkularisierung des christlichen Offenbarungsglaubens. Das macht sein relatives Recht und zugleich seine Grenze aus.

Dr. Uwe Swarat
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg-Horn

Rezensionen

Walter Rebell, Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum. München (Chr. Kaiser), 1991, 196 Seiten, DM 54,-.

„Das Urchristentum (war) eine durch und durch pneumatische Bewegung“; es verdankte seine Lebendigkeit dem Geist (7). Rebell notiert: „Nach der Exegese aller neutestamentlichen Geist-Belege ist mir eine *Definition als solche* noch weniger möglich als vorher; der Geist muß offenbar über seine *Wirkungen* erfaßt werden.“ Ein weiteres Zitat aus der Einleitung: „Die Christologie ermöglichte die Geistererfahrungen und gab ihnen ihre Richtung vor.“

R. bietet einen Gesamtüberblick über die neutestamentliche Pneumatologie. Das geschieht in 17 Abschnitten; angefügt sind Literaturverzeichnis und Stellenregister. Zunächst bringt R. zwei Kapitel mit grundlegendem Charakter: „Jesus und der Geist“ und „Die Geistverleihung an die Gemeinde“. Es folgen Abschnitte zu Paulus, Johannes und Lukas (diese drei Schriftgruppen werden auch im folgenden häufiger behandelt).

Für die weitere Darstellung wählt R. einen Mittelweg zwischen der Behandlung von Schriften und Themen; die jeweilige Überschrift ist zwar thematisch gehalten, die Durchführung jedoch stärker exegetisch. Beispiele der weiteren Themen: Gaben und Gemeinde, Prinzip des Lebenswandels, Angel, Führungsinstanz, Geist – Tradition – Amt. Daneben gibt es auch spezielle Kapitel, so z.B. über das urchristliche „Ringeln um das Geist-Verständnis“ (139-151; hauptsächlich zu 1.Kor 15; 2.Thess 2; Apg 20; 1.Joh 4).

Die Vorteile des Buches liegen in einem dop-

pelten: Einmal bietet es einen Gesamtentwurf und Überblick, zum anderen berührt es auch neuere Fragestellungen – z.B. „Jubel über die Fülle des Geistes“ (zu Joh 7, 37-39) oder „Geisterfahrung und Anbetung Gottes“ (zu Joh 4,23f). Ein Kapitel behandelt den anthropologischen Gebrauch von Geist.

Wenn man die relative Länge der Kapitel als Ausdruck von Priorität werten darf, so sind besonders „Der Geist als Spender der Gaben für eine kommunikative Gemeindepraxis“ (zu 1.Kor 12-14) und „Der Geist als Prinzip des Lebenswandels (Leben im Geist)“ (zu Gal; Röm 8; 1.-2.Kor; 1.Thess u.a.) zu nennen. Ein gewisser Schwerpunkt liegt also bei Paulus.

Gesamtbeurteilung: Guter Überblick und ein besonderer Wert bei den Exegesen (das Bibelistellenverzeichnis ist für die Erschließung sehr hilfreich).
Dr. Wiard Popkes

Walter Rebell, Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von 2.Kor 5, 14-21. Stuttgart (Calwer Verlag) 1992, 107 Seiten, DM 34,-

Nach einer kurzen Einleitung geht Rebell den Text in neun Abschnitten durch, von denen der erste „allgemeine Überlegungen und Analyse“ enthält; die übrigen befassen sich jeweils mit einem Vers. Es folgen Zusammenfassung, Übersetzung sowie Literatur- und Bibelistellenverzeichnis.

An dem Text will R. nachweisen, „daß die paulinische Christologie als *Existenzentwurf* verstanden werden kann, als Symbolsystem, in dem ein entschranktes und gesteigertes Leben möglich ist“ (7). „Symbol“ will R. keinesfalls reduktionistisch verstanden wissen; vielmehr ist in dieses „eine Wirklichkeit hineinverschlüsselt, die höher ist als diejenige Wirklichkeit, in der sich unser normales Leben abspielt und für die unser Verstand ausgelegt ist“ (8). 2.Kor 5, 14-21 ist ein theologisch überaus reichhaltiger Abschnitt. Der Text „greift in die Beziehung Gemeinde – Apostel gestaltend ein“ (7). In dieses Geschehen ist auch Paulus selber einbezogen; er muß sich selber ebenfalls zur Disposition stellen. R. betont diese Rückwirkung auf Paulus. Paulus dürfe nicht als unangefochtener Verwalter von Glaubensgut angesehen werden. R. meint sogar, man müsse „Paulus z.T. gegen sein eigenes Selbstverständnis auslegen“ (8). Paulus signalisiere selber die Bereitschaft, „sich Christus ganz preiszugeben“ (9). Paulus muß sich z.B.