

Magnus Lerch

Kontinuität und Kontingenz

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Die Frage nach dem
›Wesen des Christentums‹
im Kontext der
Diskurse über Historismus
und Moderne

Verlag Friedrich Pustet

Kontinuität und Kontingenz

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 82

Magnus Lerch

Kontinuität und Kontingenz

Die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ im Kontext
der Diskurse über Historismus und Moderne

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2023 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3464-4
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz: Fotosatz Pfeifer, Krailling
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2023

eISBN 978-3-7917-7472-5 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung	13
1. Ein unbekannter Diskurs – und die zwei Hauptziele der Arbeit	13
2. Die Wesensfrage im Kontext der Historismuskurse	18
2.1 Streit um den Historismusbegriff	19
2.2 Grundzüge des Historismus	23
3. Die Wesensfrage im Kontext des Diskurses über die Moderne	29
4. Zum Vorgehen und Aufbau der Arbeit	33
I. Adolf von Harnack: „[I]mmer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen“. Eine historistische Wesensbestimmung	39
1. Warum nach dem ‚Wesen‘ suchen? Kontext und Funktion der Fragestellung	42
2. Wie das ‚Wesen‘ finden? Die doppelte Frontstellung gegen aufklärerische und idealistische Wesensbestimmungen	47
2.1 Der konstitutive Geschichtsbezug	49
2.2 Das Wesen im Gesamtverlauf der Geschichte	51
2.3 Evidenz des ‚einfachen‘ Wesens? Eine erste Problemanzeige	57
3. ‚Geist‘ und ‚Kraft‘ als geschichtstheoretische Brückenkategorien zur Wesensbestimmung	61
4. Inhaltliche Wesensbestimmung: Die Kraft der Verkündigung Jesu	64
5. Kontinuität und Diskontinuität	70
5.1 ‚Metamorphose‘ als historiographische Metapher	71
5.2 Die Ambivalenz geschichtlicher Vermittlung	71
5.3 Der Fluchtpunkt: Protestantismus als Religion der Freiheit	79
5.4 Verfallgeschichte? Eine zweite Problemanzeige	83

6.	Die Kraft des Christentums im Modernisierungsprozess	87
6.1	Nähe und Distanz zur Kultur	87
6.2	Vermittlung sittlicher Freiheit: Die Bedeutung von Geschichte und Religion	91
6.3	Fortschritt sittlicher Freiheit: Die Kontinuität der Moderne	94
II.	Ernst Troeltsch: „Das Wesen als Kontinuum liegt also nirgends einfach zutage“. Krise und Auswege des Historismus	101
1.	Radikalisierte Kontingenz: An den Grenzen des Historismus	104
1.1	Zustimmung zu Harnack: Unausweichlichkeit des Historismus	105
1.2	Widerspruch zu Harnack: Krise des Historismus	110
2.	Funktionen und Probleme der Wesensbestimmung	117
2.1	‚Wesen‘ als Abstraktionsbegriff	117
2.2	‚Wesen‘ als Kritikbegriff	120
2.2.1	Diskontinuität, Pluralität, Kontingenz	120
2.2.2	Das Maßstabsproblem	127
2.3	‚Wesen‘ als Entwicklungsbegriff	131
2.3.1	Das Vorzeichen der Diskontinuität	131
2.3.2	Die Möglichkeit des ‚Kontinuums‘	135
2.4	‚Wesen‘ als Idealbegriff	138
2.4.1	Die praktische Dimension der historistischen Wesensbestimmung	138
2.4.2	Die reflexive Dimension der historistischen Wesensbestimmung	140
3.	„Unruhe in unserer geistigen Uhr“. Zu einer aufschlussreichen Parallele im Spätwerk	146
4.	Krisen der Moderne – Chancen des Christentums	150
4.1	Vorbemerkungen	150
4.2	Ambivalenzen der Moderne	152
4.2.1	Welche Moderne?	152
4.2.2	Gefährdungen individueller Freiheit	154
4.3	Das Wesen des Christentums als Lebenskraft individueller Freiheit	161
4.3.1	Theologische Zentralmotive	161
4.3.2	‚Kompromisse‘: Zwischen Religion und Kirche, Individuum und Gemeinschaft	168
5.	Der Sinn der Geschichte	175
5.1	Geschichtsglaube: Der religiöse Abschlussgedanke des Historismus	176

5.2	Am Ende doch Metaphysik? Bemerkungen zu einem umstrittenen Motiv	180
6.	Die Unhintergebarkeit der Moderne	185
III.	Katholische Wesensbestimmungen? Zum Verhältnis von Historismus und Modernismuskrise	193
1.	Alfred Loisy: Die Vermittlung von Wahrheit und Geschichte in der Einheit von Evangelium und Kirche	195
1.1	Abgrenzung von Harnack: Die geschichtliche Grundsignatur christlicher Identität	195
1.2	Das Wesen als ‚reale Idee‘	200
1.3	Abgrenzung von der Neuscholastik: Das Entwicklungsprinzip . .	202
1.4	Die eschatologische Dimension des Reiches Gottes	204
1.5	Die Kirche als Fortsetzung des Evangeliums	207
1.6	Die Wiederkehr des Historismusproblems: Faktizität und Normativität	210
2.	Wandel und Wahrheit als Thema der Modernismusenzyklika	219
2.1	‚Evolutionismus‘ oder: Das Problem der Identität von Wahrheit und Leben	220
2.2	Folgenreiche Verortungen in der Moderne	222
3.	Die Wesensfrage im deutschen Reformkatholizismus	227
3.1	Herman Schell: Die Unterscheidung von idealem und realem Katholizismus	228
3.1.1	Reformtheologische Funktion und historischer Kontext	228
3.1.2	Was heißt ‚Fortschritt‘? Zu Schells Wesensbestimmung des Katholizismus	231
3.1.3	Was bleibt? Zur stabilisierenden Funktion des Gottesbegriffs . . .	240
3.2	Albert Ehrhard: Die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung des Katholizismus	245
3.2.1	Das Anliegen: Aussöhnung mit der Moderne durch Differenzierung ihrer Kräfte	245
3.2.2	Der Konnex von Reformanliegen, Historismus und Wesensfrage	246
3.2.3	Wesen der Moderne – Wesen des Katholizismus	253
3.2.4	Vorausgeworfene Schatten der Modernismuskrise	259
4.	Fazit: Wesensfrage – Historismus – Modernismus	265

IV.	Karl Adam: „einheitliches Leben [...], das seine Eigengesetzlichkeit hat“. Eine lebensphilosophische Alternative zum Historismus	269
1.	Vorbemerkungen: Reformtheologie und Nationalsozialismus	269
1.1	Zum Forschungsstand	270
1.2	Eigene These: Lebensphilosophie als Basis von Wesensbestimmung, Geschichtstheorie und Ideologie	273
1.3	Zur Gliederung	278
2.	Historische Diskontinuität: Adams lebensphilosophische Denkform im Kontext	280
2.1	Kulturelle Diskontinuitäten: Die Wesensschrift im Horizont des Modernediskurses	280
2.1.1	Potenzierung der Modernekritik	280
2.1.2	Katholische Kirche als Ausweg aus der Krise?	290
2.2	Theologische Diskontinuitäten: Die Wesensschrift als theologisches Reformprogramm	296
2.2.1	Abgrenzung von der Neuscholastik	296
2.2.2	Abgrenzung vom Historismus	300
3.	Der Neuansatz: Was heißt ‚Wesensschau‘?	305
3.1	Die Selbstständigkeit religiösen Lebens – offenbarungstheologisch interpretiert	305
3.2	Jenseits der klassischen Moderne? Eine erste Problemanzeige . . .	315
4.	Organologische Wesensbestimmung	321
4.1	Die christozentrische Wesensbestimmung der Kirche	321
4.2	‚Leib Christi‘ und ‚organisches Wachstum‘. Der Zusammenhang von Kirchen- und Geschichtsbegriff	327
4.3	Prästabilisierte Harmonie? Der Störfaktor ‚Wesen und Erscheinung‘	332
5.	Lebensphilosophische Organologie	337
5.1	Kontinuität und Diskontinuität	337
5.2	Kontinuität durch Leben? Eine zweite Problemanzeige	343
5.3	Der Primat der Gemeinschaft	348
6.	Die ideologische Brücke zum Nationalsozialismus	351
6.1	Das gefährliche Vakuum der Lebensphilosophie	351
6.2	Antihistorismus und völkischer Rassismus im Kontext von Adams Lebensbegriff	354
6.3	Kontinuitätsfiktionen	360

V.	Romano Guardini: „Das Offenbartsein bildet die Wesensstruktur der christlichen Wahrheit“. Eine offenbarungstheologische Alternative zum Historismus	368
1.	Krise und Kritik der Moderne	373
1.1	„Die Neuzeit ist vorbei“ – Vorbemerkungen zu Guardinis Selbstverortung in der Zwischenkriegszeit	373
1.2	Tempo des geschichtlichen Wandels	381
1.3	Gefährdung der Person: Reduktion oder Bindungslosigkeit der Freiheit	385
1.3.1	Die Ausblendung historistischer Vermittlungen von Freiheit und Geschichte	387
1.3.2	Die veränderte Situation nach 1933	391
1.4	Ohnmacht des Historismus: Reduktion oder Maximierung von Kontingenz	392
1.5	Ambivalenz der Religion	398
1.6	Grenzen der Lebensphilosophie	403
2.	Die Gegensatzlehre als kontingenzsensibler Lösungsversuch	406
2.1	Prinzipialisierung des Wandels	407
2.2	Prozessualisierung der Erkenntnis	412
3.	Funktion und Inhalt der Wesensbestimmung des Christentums	416
3.1	Der zweifache Bezug: Krise der Moderne – Reform des Katholizismus	416
3.2	„Wesen“ als Offenbarungshandeln Gottes – Glaube als Praxis . . .	421
3.3	Gegentese zu Harnack: Identität von Form und Inhalt der Offenbarung	427
3.4	Zur Relevanz der Wesensbestimmung für die Krise der Moderne	430
4.	Anti-historistische Wesensbestimmung? Zu einer grundlegenden Ambivalenz	435
4.1	Überwindungsversuch des Historismus: Selbstvermittlung der Offenbarung	436
4.2	Wiederkehr des Historismusproblems: Vermittlung durch Freiheit und Geschichte	441
4.3	Fazit: Guardini als Anti-Historist?	445
5.	Problemverschiebung in die Ekklesiologie: Wesen und Erscheinung der Kirche	448
5.1	Organologischer Traditionsbegriff	448
5.2	Zweifel am Organismus – und ein korrespondierender Glaubensbegriff	453

6.	An den Grenzen des Organischen: Unausgearbeitete Perspektiven der Gegensatzlehre	457
6.1	Individuum und Gemeinschaft	458
6.2	Kontinuität und Diskontinuität	463
6.3	Normativität und Geschichte	468
VI.	Ertrag und Perspektiven: Die Problemgeschichte (anti-)historistischer Wesensbestimmungen und ihre Relevanz für aktuelle Problemlagen	474
1.	Diachroner Rückblick	474
1.1	Adolf von Harnack: Die Entdeckung der Kontingenz	474
1.2	Ernst Troeltsch: Die Entdeckung doppelter Kontingenz	481
1.3	Katholische Modernismuskrise: Kontingenz als Gefahr	493
1.4	Karl Adam: Verdrängte Kontingenz	501
1.5	Romano Guardini: Die Würde der Kontingenz	511
2.	Ausblick in zehn Schlussthesen	522
2.1	Eröffnung eines ökumenischen Diskurses über geschichtlichen Wandel	522
2.2	Unterscheidung zwischen Gehalt und Gestalt des Glaubens	526
2.3	Fortdauer und Problematik des organologischen Traditions- begriffs	531
2.4	Historische Bedingtheit organologischer Geschichtstheorien. . .	537
2.5	Tradition als Geschichte denken	539
2.6	Bleibende Notwendigkeit der Wesensfrage	542
2.7	Hohe Relevanz divergierender Modernebilder	550
2.8	Notwendigkeit einer Institutionentheorie in der Ekklesiologie ..	554
2.9	Interkonfessionelle Differenzen im Kirchenverständnis	559
2.10	Eine übersehene Brücke: Troeltschs ‚Kompromiss‘ und Guardinis ‚Gegensatzlehre‘	562
	Literaturverzeichnis	565
	Personenregister	605

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2023 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen. Für die Publikation wurde sie geringfügig überarbeitet.

Sehr herzlich möchte ich Prof. Dr. Klaus von Stosch in mehrfacher Hinsicht danken: zum einen für die Erstellung des Erstgutachtens und für die überaus hilfreichen Hinweise in der konkreten Schlussphase der Arbeit; zum anderen aber auch für die vielen Gespräche und theologischen Diskussionen, die ich seit fast zwei Jahrzehnten immer wieder mit ihm führen durfte. Prof.'in Dr. Gisela Muschiol danke ich sehr herzlich dafür, dass sie das Zweitgutachten erstellt hat. Schon während meines Studiums hat sie meine Begeisterung für historische und kirchenhistorische Fragestellungen geweckt.

Am Lehrstuhl von Prof. Dr. Jan-Heiner Tück für Dogmatik und Dogmengeschichte in Wien durfte ich viele Jahre als Universitätsassistent tätig sein und große Teile dieser Studie verfassen. Jan-Heiner Tück gilt mein besonderer Dank für seine jahrelange Begleitung und Unterstützung, seine stets wohlwollende Förderung und nicht zuletzt die persönlich zugewandte, vertrauensvolle Zusammenarbeit.

Prof. em. Dr. Karl-Heinz Menke hat das Entstehen auch dieser Studie mit großem Interesse verfolgt. Für seine treue Verbundenheit danke ich ihm von ganzem Herzen.

Weiteren Personen verdanke ich mehr, als hier ausgeführt werden kann. Zumindest nennen möchte ich: Prof. Dr. Dr. Martin Breul, Prof. Dr. Georg Essen, Prof. em. Dr. Hans-Joachim Höhn, Prof. Dr. Aaron Langenfeld, Prof. Dr. Matthias Reményi, Dr. Sarah Rosenhauer, Prof. Dr. Dr. Hans Schelkshorn, Prof. Dr. Christian Stoll, Prof. Dr. Magnus Striet, Prof.'in Dr. Saskia Wendel.

Prof. Dr. Andreas Michel möchte ich danken für die vertrauensvolle Zusammenarbeit in den vergangenen drei Jahren am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln, die durch vielfältige personelle und institutionelle Umbrüche geprägt waren. Zudem hat Andreas Michel mich als Mentor im Tenure-Track-Programm der Universität zu Köln mit großem Engagement unterstützt, wofür ich ihm bleibend dankbar bin. Für die gute Zusammenarbeit möchte ich außerdem Tina Karrasch vom Geschäftszimmer des Instituts herzlich danken. Tabea Odak, Studentische Hilfskraft am Institut, hat sich mit größter Sorgfalt und Genauigkeit den Korrekturen gewidmet. Auch für ihre stets engagierte Mitarbeit sei ihr an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.

Den Herausgeber:innen von „ratio fidei“ gilt mein Dank für die ehrenvolle Aufnahme in die Reihe. Herrn Dr. Rudolf Zwank danke ich für die wie gewohnt ebenso kompetente wie herzliche Betreuung von Seiten des Pustet-Verlags.

Schließlich habe ich für vieles meiner geliebten Frau Lea Lerch zu danken: für ihre ansteckende Freude an den in dieser Studie reflektierten Problemen; für ihre Solidarität und ihren Optimismus in den Umbrüchen der vergangenen Jahre; für unser gemeinsames freudvolles Leben. Unserer Tochter Linnea Clementine, die in diesem Monat geboren ist, widme ich dieses Buch.

Köln, im August 2023

Magnus Lerch

Einleitung

1. Ein unbekannter Diskurs – und die zwei Hauptziele der Arbeit

Der Ausdruck ‚Wesen des Christentums‘ dürfte zunächst keine positiven Assoziationen wecken. Er mag womöglich – ohne seinen Kontext – nach einer Identitätsvergewisserung klingen, die nicht nur das ‚Eigene‘ vom ‚Anderen‘ scharf abgrenzt, ein ‚reines‘ Christentum jenseits seiner soziokulturellen Kontexte sucht, sondern dies auch noch in geschichtsvergessener Weise tut: und zwar in dem Maße, wie ‚Wesen‘ als ‚zeitlose Substanz‘ verstanden wird und damit als dasjenige, was vom Wandel unberührt bleibt, der Fels in der Brandung, mit dessen Kenntnis man sich im Strudel der Zeit immer auf der sicheren Seite wähen kann.

Gegen dieses verständliche Vorurteil will diese Arbeit die Gegenthese begründen: Im hier untersuchten Zeitraum faltet die Frage nach dem Wesen des Christentums in sich höchst komprimiert einen Diskurs um den reflexiven Umgang mit Geschichtlichkeit ein. Wie lässt sich *im* radikalen historischen Wandel – und nicht jenseits von ihm – das eruieren, was christlichen Glauben ausmacht? Wie ist vor dem – bereits akzeptierten – Hintergrund, dass Traditionen sich beständig entwickeln, das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität, von Tradition und Innovation zu bestimmen? Auch in den aktuellen Modernisierungskonflikten der katholischen Kirche spielen diese Fragen eine entscheidende Rolle.¹

Die Wesensfrage ist zunächst eine klassisch protestantische Frage. Ihr genauer Ursprung ist nicht geklärt.² Deutlich wird aber, dass sie in sämtlichen Phasen ihrer verschlungenen Entwicklung ein traditions*kritisches* Moment beinhaltet: Der für

1 Vgl. hier nur Langenfeld/von Stosch, Vielfalt; Kopp (Hg.), Kirche; Seewald, Reform; Werner, Ecclesia; dies./Wendel/Scheiper (Hg.), Genese.

2 Im Anschluss an Harnacks viel beachtete Vorlesung über das Wesen des Christentums (1899/1900) ist zunächst Ernst Troeltsch 1903 dem Ursprung der Formel nachgegangen. Er verortet sie allgemein im Bereich der Romantik und des Idealismus (vgl. Troeltsch, Wesen, 391f). Dagegen führt sein Schüler Heinrich Hoffmann in den 1920er Jahren den Begriff auf die deutsche Aufklärungstheologie zurück (vgl. Hoffmann, Aufkommen). Noch weiter zurück geht in den 1970er Jahren Rolf Schäfer, indem er eine im 17. Jahrhundert anhebende, pietistische Genealogie des Begriffs nachweist (vgl. Schäfer, Christentum, 1012; vgl. ders., Sinn, 19f). Ebenfalls in den 1970er Jahren erscheint auf katholischer Seite die groß angelegte begriffsgeschichtliche Untersuchung von Hans Wagenhammer (Wesen), die lateinische Vorformen auch in Mittelalter und Spätmittelalter identifiziert. Ein wesentliches Resultat der Untersuchung ist, „daß die Formel ‚substantia christianismi‘ eine Tradition hatte, die ununterbrochen von der Reformationszeit bis zur Aufklärung geht“ (ebd., 76). Wagenhammer weitet den Gebrauch der Formel jedoch erheblich aus, wenn er sie schließlich „nicht als Bildung des Protestantismus werten“ möchte (ebd., 254), sondern ihre „Heimat in dem alten neuplatonischen und gnostisch-hermetischen Traditionsstrom“ verortet (ebd., 165). Beide Thesen werden wiederum von Birkner (Rezension, 377) in Zweifel gezogen.

das Christentum wesentliche Gehalt soll von seinen kontingenten Gestalten so unterschieden werden können, dass diese an jenem kritisch gemessen werden können. Von Seiten katholischer Theologie wurde und wird dieser protestantische Ursprung durchaus gesehen – und auch der traditionskritische Impuls, der mit der Wesensfrage verbunden ist. Allerdings tendieren die bisherigen Darstellungen in der katholischen Theologie dazu, den oben beschriebenen Verdacht der ‚Geschichtslosigkeit‘ der Wesensfrage gerade zu bestätigen. In diesem Zusammenhang tritt oft eine Metapher auf, die sich tatsächlich auch bei Adolf von Harnack findet – dessen Wesensschrift in dieser Arbeit noch analysiert werden wird –, die allerdings, wie ebenfalls zu zeigen sein wird, schon innerhalb des Protestantismus Kritik erfährt: die Metapher von ‚Schale‘ und ‚Kern‘. Dementsprechend geht es der Wesensfrage darum, den entscheidenden ‚Kern‘ des Christentums aus seinen zeitbedingten ‚Schalen‘ zu extrahieren. Der typische Verdacht katholischer Theologie lautet an dieser Stelle, dass damit zugleich der Geschichts-, Gemeinschafts- und Kirchenbezug des Christentums negiert wird. In diese Richtung weist nicht nur Walter Kaspers Rede von einer „saft- und kraftlosen Wesensformel“³, sondern auch Karl Rahners Bezug auf eine „häretisch[] beeinflusste[] Geschichte der Wesensfrage [...] ungefähr von der Aufklärung an“. Man habe damals das Wesen von einer „außerchristlichen Norm und Ausgangsbasis“ zu bestimmen versucht und diese in der „Natur des Menschen“ oder auch im „Phänomen des Religiösen überhaupt“ erblickt, damit „aber letztlich unabhängig von der geschichtlichen Faktizität einer freien Offenbarungstat Gottes“ argumentiert.⁴ Einige Jahrzehnte später hält Karl-Heinz Menke fest: Die Wesensfrage „birgt in sich die Tendenz zur Abstraktion des zeitlos Gültigen vom zeitlich Bedingten. Das immer gleich bleibende ‚Wesen‘ soll von Zufälligkeiten und geschichtlich bedingten Interpretationen getrennt werden.“ Menke spricht ferner von der „Ideologiefälligkeit der Wesensfrage. Wo immer das Christentum sein Wesen außerhalb der inkarnatorischen Bewegung von oben nach unten, vom Abstrakten ins Konkrete, gesucht hat, war es [...] in der Gefahr, menschliche Interessen und Institutionen zu rechtfertigen, statt diese zu hinterfragen.“⁵

Rahners Bezug auf die *Aufklärung* zeigt nun aber zugleich das entscheidende theologiegeschichtliche Desiderat auf Seiten katholischer Theologie an. Es fehlt eine Erschließung der Wesensschriften seit 1900.⁶ Diese kritisieren, wie zu zeigen

3 Kasper, Einführung, 93.

4 Rahner, K., Christentum, 1102f (im Original z. T. kursiv). Zur Schale-Kern-Metapher vgl. ebd., 1103.

5 Menke, Christliche, 253. Zur Schale-Kern-Metapher und ihrer genealogischen Einordnung vgl. ebd.: „Es waren zunächst ausschließlich vom Pietismus und von der Aufklärung bestimmte Protestanten, die den Versuch machten, das Wesen von der Schale zu trennen: das Christentum der Überzeugungen vom Christentum der Gewohnheiten, das Christentum des Glaubens von dem der Kirche und schließlich auch den zeitlich bedingten Jesus der Geschichte vom Christus der zeitlos gültigen Begriffe.“

6 Eine zentrale begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Ausdruck ‚Wesen des Christentums‘

sein wird, an den von der Aufklärungstheologie geprägten Wesensbestimmungen genau den Aspekt, den die genannten katholischen Stimmen gegen die Wesensfrage *als solche* geltend machen: Das ‚Wesen des Christentums‘ soll nicht einfach mit dem unveränderlichen ‚Wesen der Vernunft‘ oder dem ‚Wesen der Religion‘ zusammenfallen, sondern aus seiner eigenen Geschichte heraus – und d. h. zugleich: mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft – verstanden werden. Anders gesagt: Der Wesensdiskurs um 1900 ist erst im Kontext der Historismusdiskurse zu begreifen. Beides bindet Ernst Troeltsch zeitgenössisch sogar exklusiv zusammen: „Der ganze Ausdruck ‚Wesen des Christentums‘ hängt mit der modernen, kritischen und entwicklungsgeschichtlichen Historie zusammen.“⁷ Hierauf wird gleich zurückzukommen sein.

Vor dem Hintergrund des angesprochenen Desiderates verfolgt die Arbeit in ökumenischer Absicht zunächst zwei Hauptziele. Das erste Ziel besteht darin, die protestantische Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘ seit 1900 zu erschließen. Diese Aufgabe stellt sich umso dringender, als es in den letzten Jahrzehnten bereits neue Forschungsarbeiten zu Modernisierungskonflikten und -debatten gegeben hat, die zwischen katholischer und protestantischer Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geführt worden sind. Jedoch ist von protestantischer Seite kritisiert worden, dass *zeitgenössische* Abgrenzungsfiguren und Vorurteile katholischer Theologie auch in den *gegenwärtigen* Arbeiten kaum überprüft werden.⁸ Hier muss

stammt von Wagenhammer (Wesen). Ausgerechnet diese Studie, auf die häufig in der katholischen Theologie Bezug genommen wird, lässt die Geschichte der Wesensbestimmungen jedoch im 18. Jahrhundert enden. Wagenhammer hält am Ende seiner Untersuchung fest, dass eine Analyse der Verwendung des Wesensbegriffs im 19. und 20. „nur noch ein ergänzender Anhang sein [könnte], der für die Bedeutung der Formel nichts entscheidend Neues mehr erbringt“ (ebd., 5). Dieser These wurde von protestantischer Seite in einer Rezension schon 1977 widersprochen (Birkner, Rezension, 378). Die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass diese These nicht nur im direkten Widerspruch zum zeitgenössischen Selbstverständnis typischer Vertreter einer historistischen Wesensbestimmung steht, sondern auch insgesamt inhaltlich nicht haltbar ist. In zwei Publikationen hat sich auch Karl-Heinz Menke mit der Frage nach dem Wesen des Christentums befasst: Menke, Frage; ders., Christliche, 256–347. Er bietet einen umfassenden Überblick über ihre modernen Ausprägungen und setzt hierzu bereits bei Schleiermachers Wesensbestimmung an. Demgegenüber konzentriert sich die vorliegende Studie auf die Wesensschriften seit 1900 und geht damit über die bisherige Forschung hinaus, dass sie die Wesensfrage auf die komplexen Debatten über Historismus und Moderne, d. h. auf den in sich differenzierten ‚Geschichtsdiskurs‘ (und seine historischen Kontexte) protestantischer und katholischer Theologien bezieht.

7 Troeltsch, *Wesen*, 391.

8 So bemängelt etwa Claus-Dieter Osthövener (Rezension, 1245) trotz seiner Wertschätzung der Studie von Andreas Uwe Müller (Glaube): „Allerdings wird man kaum sagen können, dass Loisy oder gar Blondel der Höhenlage von Harnacks historischer Hermeneutik gerecht geworden sind. Da auch M. [= Autor der besprochenen Studie M.L.] in diesem Punkt nicht klüger sein wollte als seine Helden und daher die neuere Forschung [...] zu Harnack [...] konsequent ignoriert, wird man die (meist kritischen) Bezugnahmen auf die protestantische Theologie mit Stillschweigen übergehen können und das Buch stattdessen als den Versuch

es daher zunächst darum gehen, den protestantischen Wesensbestimmungen hermeneutisch gerechter zu werden als bisher. Das geht nur, wenn die protestantische Theologie nicht als homogene Größe wahrgenommen wird, sondern die konfliktiven Debatten beachtet werden, die *innerhalb* ihrer stattfinden.⁹ Das zweite Ziel dieser Arbeit besteht in der historischen Selbstaufklärung über bisher nicht erschlossene Erneuerungsprozesse katholischer Theologie. Um 1900 und zwischen den Weltkriegen entstehen auch auf katholischer Seite Wesensschriften. Interessanterweise stammen die Schriften von den katholischen Autoren, die zunächst in die Modernismuskrise verstrickt und dann – nach 1918 – mit den Neuaufbrüchen katholischer Theologie in der Zwischenkriegszeit verbunden sind, die wiederum das II. Vatikanische Konzil maßgeblich beeinflusst haben. Auch die katholischen Wesensschriften reagieren (wie ihre protestantischen Vorläufer) auf die Erfahrung eines radikalen historischen Wandels und wollen ihn theologisch verarbeiten. Dadurch wird – freilich in unterschiedlicher Intensität – reflexiv, dass auch religiöse Sprach- und Denkformen vom geschichtlichen Wandel nicht unberührt bleiben können. In der Theologiegeschichtsschreibung ist es durchaus gängig geworden¹⁰, die *Abgrenzung von der neuscholastischen Theologie* zugleich als *Hinwendung zur Geschichte* zu deuten. Allerdings verdeckt die Selbstverständlichkeit, mit der bis heute ‚lebendige‘ von ‚statischer‘ Tradition abgegrenzt und von der ‚Geschichtlichkeit‘ des Glaubens gesprochen wird, ungeklärte Fragen: Wie genau hat die katholische Theologie geschichtlichen Wandel verarbeitet, welche Theorien der Geschichte hat sie rezipiert

einer Klärung spezifisch katholischer Sachprobleme lesen.“ – Auch Friedrich Wilhelm Graf bemängelt gegenüber den Modernismustudien von Otto Weiß, dass hier der liberalprotestantische Historismus nur einseitig und negativ in den Blick kommt: Graf, *Modernisierer*, 70²⁵.

9 Das könnte man in methodisch-hermeneutischer Hinsicht eine ‚mikrologische Arbeitsweise‘ nennen, die Klaus von Stosch (Einführung, 17f) auf der Basis Komparativer Theologie für den interreligiösen Dialog fruchtbar macht. Michael Seewald (ders., *Bekennnistradition*; ders., *Theologie*) fordert völlig zu Recht, dass Ökumenische Theologie sich heute nicht allein auf lehrhafte Bekenntnistraditionen stützen sollte, sondern auch auf geschichtlich gewordene, konfessionelle Identitäten bzw. Selbstverständnisse. „Konfessionelle Identitäten [...] bestehen nicht nur [...] in der Zustimmung zu assertorisch formulierten, amtlich vorgelegten Glaubenssätzen oder im Mitvollzug einer von kirchenoffizieller Seite definierten Praxis, sei sie nun ethischer oder kultischer Art. Konfessionelle Identitäten beschreiben vielmehr das, was zum Beispiel sich als lutherisch oder katholisch identifizierende Subjekte oder Gruppen als das Lutherische oder das Katholische an dem Bild betrachten, das sie von sich selbst pflegen oder auf das hin sie sich zu entwerfen suchen.“ (Ders., *Theologie*, 49). Diese ‚Bilder‘ sind geschichtlichem Wandel ausgesetzt, wie gerade die ihrerseits zeitbedingten Wesensbestimmungen (z. B. des Protestantismus oder des Katholizismus) belegen. Insofern will die vorliegende Studie dem wichtigen Anliegen von Seewald darin Rechnung tragen, dass sie den Wesensdiskurs von vornherein als soziokulturell eingebettete Problemgeschichte beschreibt und historisiert.

10 Einige der nachstehenden Formulierungen sind wörtlich meinem bereits andernorts publizierten Problemaufriss entnommen: Lerch, M., *Geschichte*, 190f.

und in Theorien über ihre eigene Tradition zu integrieren versucht? Und welche Denkangebote der Geschichtswissenschaft wurden ausgeschlagen? Wie also ist der ‚Geschichtsdiskurs‘ im Katholizismus verlaufen?¹¹ Dass hier erheblicher Aufklärungsbedarf besteht, wird auch daran ersichtlich, dass die Debatte um das Verhältnis von Tradition und Innovation, von Kontinuität und Diskontinuität zu den gegenwärtig virulenten Themen gehört.¹² Zwar sind in den letzten Jahrzehnten zu den vorkonziliaren Erneuerungsprozessen in der Zwischenkriegszeit einige elementare Forschungsarbeiten erschienen.¹³ Aber bisher gibt es keine dezidierte Untersuchung zum ‚Geschichtsdiskurs‘ katholischer Theologie. Daher liegt nicht nur die Vorgeschichte des Bewusstseins für ‚Geschichte‘ im Dunkeln, das allgemein zu den entscheidenden Errungenschaften des II. Vatikanums gezählt wird.¹⁴ Sondern es bleibt auch die Chance ungenutzt, sich gerade solchen Theologien zuzuwenden, für die nicht nur historischer Wandel, sondern die Erfahrung radikaler Diskontinuität und Kontingenz den Ausgangspunkt bilden, konkret: der mit dem Ersten Weltkrieg erfahrene Bruch auf politischer, sozialer, kultureller und religiöser Ebene.¹⁵

11 Formuliert in Anlehnung an Küttler/Rüsen/Schulin (Hg.), *Geschichtsdiskurs*.

12 Vgl. Rahner, J., *Theologiegeschichte*; dies., *Veränderung* sowie die für Theorien der Dogmengeschichte bereits einschlägig gewordenen Arbeiten von Michael Seewald (ders., *Dogma*; ders., *Reform*; ders., *Wandel*). Vgl. jetzt auch Weißer, *Dynamik*.

13 Vgl. Faber, *Kirche*; dies., *Weg*; Heringer, *Kirche*; Lerch, L., *Guardini*; Ruster, *Nützlichkeit*; Scherzberg, *Adam*; dies., *Kirchenreform*; Stoll, *Öffentlichkeit*. Vgl. außerdem die in dem von mir mitherausgegebenen Sammelband versammelten Beiträge: Lerch, M./Stoll (Hg.), *Moderne*.

14 Vgl. Knop, *Hermeneutik*, 264, die von dem „Bewusstsein der Geschichtlichkeit aller Dimensionen und Instanzen der Überlieferung“ spricht und dieses als „wesentliche[n] Paradigmenwechsel“ bestimmt, der „im II. Vatikanum zutage tritt“. Noch 1995 konstatiert Holzem (*Weltversuchung*, 224) jedoch auch: „Ein religiöser Katholizismus und sein Geschichtsbewußtsein stehen noch ganz am Anfang.“

15 Allerdings kommt Seewalds Untersuchung bereits zu dem Schluss, dass „eine Theorie der Dogmenentwicklung [...] im engeren Sinne [...] erst durch die Diskontinuitätsvermutung nötig [wurde], die die *Dogmengeschichte* des 18. und 19. Jahrhunderts formulierte.“ (Seewald, *Dogma*, 291). Dabei liegt Seewalds Fokus auf katholischen Theorien der Dogmenentwicklung im 19. und frühen 20. Jahrhundert; während die Modernismuskrise knapp behandelt (ebd., 220–229) und dann zu den Neuansätzen im Umfeld des II. Vatikanums (Rahner, Ratzinger, Kasper) übergegangen wird (ebd., 230–269). Demgegenüber stehen in dieser Studie nicht Entwicklungstheorien katholischer Dogmatik, sondern Wesensbestimmungen des Christentums im Fokus, die mit den Historismus-Diskursen parallelisiert, ökumenisch perspektiviert und historisch kontextualisiert werden. Trotz dieser unterschiedlichen Materialobjekte und methodischen Zugriffe, ist die Studie jedoch der von Seewald aufgeworfenen Fragestellung verbunden, wie Theorien der Dogmen- und Überlieferungsgeschichte systematisch ausgestaltet sein müssen, damit sie die für den Ausdruck der ‚Geschichte‘ (zumindest heute) charakteristischen Momente der Diskontinuität und Kontingenz integrieren können. Anders gesagt: Gerade weil (wie in dieser Arbeit zu zeigen sein wird) der Wesensbegriff um 1900 als historischer Begriff ein Entwicklungsbegriff wird, läuft in ihm das Problem der Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität der Glaubenswahrheit

Insofern lassen sich gerade die in dieser Arbeit zu untersuchenden, im Einzelnen sehr unterschiedlichen Wesensschriften von Alfred Loisy, Herman Schell, Albert Ehrhard, Karl Adam und Romano Guardini als ‚Geschichtsdiskurs‘ katholischer Theologie dechiffrieren.

Beide genannten Ziele können nur erreicht werden, wenn die Wesensfrage eingeordnet wird in die außertheologischen *Historismuskurse* des langen 19. Jahrhunderts. Das gilt es im Folgenden zu erläutern, um deutlich zu machen, was mit ‚Geschichtsdiskurs‘ näherhin gemeint ist.

2. Die Wesensfrage im Kontext der Historismuskurse

An dieser Stelle soll keine ausführliche Einführung in die Historismuskurse gegeben werden. Sie sind vielmehr an Ort und Stelle zu thematisieren, d. h. dort, wo die geschichtstheoretischen Basisprämissen einer Wesensschrift erhellt werden müssen. Auf diese Weise soll ermöglicht werden, dass die Analyse der Wesensschriften und die Erhellung ihrer historischen Kontexte so konkret und anschaulich wie möglich ausfallen. Ziel ist, die Wesensbestimmungen des Christentums in die *Problemgeschichte* des Historismus einzuordnen, die ihrerseits historisch bedingt ist. Erst auf diese Weise kann zudem ein Desiderat erfüllt werden, das bisweilen explizit erhoben, aber bisher nicht eingelöst wurde: *theologische* Entwicklungen auf die Historismusdebatten zu beziehen. Bis in die Gegenwart wird von Seiten der katholischen wie protestantischen Theologie moniert, dass einige der hier behandelten historistischen Autoren von Gesamtdarstellungen des Historismus kaum berücksichtigt werden.¹⁶ Umgekehrt werden die theologischen Entwürfe selten in die weitere, außertheologische Problemgeschichte des Historismus eingeordnet. Um beides leisten zu

stets mit, das auch die von Seewald analysierten Theorien umtreibt. Zu Seewalds eigener Position vgl. ders., *Reform*, 126–149.

16 Vgl. zu dieser Problemanzeige bezüglich Harnack: Essen, Harnack, 215; Nowak, *Theologie*, 207. Historismusdebatten in der Theologie werden zumindest genannt von Oexle (*Historismus*) und vergleichsweise ausführlicher behandelt von seiner Schülerin Annette Wittkau (*Historismus*, 102–107, 164–168). Allerdings verbleiben auch die Ausführungen von Wittkau sehr im Allgemeinen, die Autoren der vorliegenden Studie finden gerade keine Erwähnung: zur Kritik vgl. auch Murrmann-Kahl, *Historismusdebatten*, 243. Murrmann-Kahl hat selbst eine umfassende Aufarbeitung der Rezeption des Historismus in der protestantischen Theologie zwischen 1880 und 1920 geleistet (ders., *Heilsgeschichte*). Allerdings wird innerhalb der protestantischen Theologie kritisch auf die Einseitigkeit mancher Urteile hingewiesen (vgl. Claussen, *Jesus-Deutung*, 28f²⁹ Graf, *Geschichte*, 240⁹). Zudem widmet Murrmann-Kahl den Wesensbestimmungen des Christentums (z. B. von Harnack und Troeltsch) nur wenige Seiten und verfolgt hier das primäre Ziel, die internen Aporien aufzuweisen: Murrmann-Kahl, *Heilsgeschichte*, 393–397, 404–408.

können, ist es an dieser Stelle zunächst erforderlich, eine Art ‚Panoramaperspektive‘ auf das weite Feld des ‚Historismus‘ zu bieten, vor dessen Hintergrund die spezifische Perspektive der behandelten Theologien zuallererst deutlich werden kann.

2.1 Streit um den Historismusbegriff

Zunächst einmal führt der hochgradig schillernde Begriff ‚Historismus‘ auf vermintes Diskursgelände. Am Ende des 20. Jahrhunderts ist – von der katholischen Theologie kaum wahrgenommen – in den Geschichts- und Kulturwissenschaften verstärkt darüber diskutiert worden, was unter ‚Historismus‘ genau zu verstehen ist.¹⁷ Zwar lässt der Begriff sich formal wie folgt definieren: „Das Wort ‚Historismus‘ ist seit Mitte des 19. Jahrhunderts gebräuchlich und bezeichnet in verschiedenen semantischen Nuancierungen eine grundsätzliche Bedeutung der Geschichte und des historischen Denkens.“¹⁸ Auch lässt sich im Anschluss an Wolfgang Eßbach der „harte Kern“ des Historismus als Einsicht in die Genese rationaler Gewissheiten, normativer Überzeugungen und sozialer wie kultureller Deutungsmuster bestimmen.¹⁹ Aber will man dann den Historismusbegriff genauer definieren, so zeigen sich mindestens zwei große Diskussionsstränge, die zugleich eine fest umrissene und allseits konsensfähige Definition des Historismusbegriffs unmöglich erscheinen lassen.

Erstens kann der Historismusbegriff selbst die ganze Bandbreite positiver wie negativer Konnotationen in sich einfolden. Positiv konnotiert wird ein ‚historistisches‘ Denken dann, „wenn es die menschliche Vernunfttätigkeit der konkreten Wirklichkeit menschlichen Handelns in ihrer jeweiligen zeitlichen Besonderheit zuwendet. Man beurteilt dann zumeist eine entsprechende historische Erforschung der menschlichen Vergangenheit positiv als willkommenen Beitrag zur Kultur der Gegenwart“²⁰. Negativ wird ‚historistisches‘ Denken konnotiert, „wenn es den

17 In seiner instruktiven Sammelrezension von 2001 kommt Michael Murrmann-Kahl (Historismusdebatten, 246) gar zu dem Schluss: „Es scheint symptomatisch für die Historismusdebatten zu sein, dass sich bisweilen kaum klären lässt, worum es überhaupt geht.“ Vgl. ebd., 233, 245 sowie auch Rösen, Konfigurationen, 17: „Historismus ist ein umstrittener Begriff.“ Vgl. den instruktiven, aber ebenfalls stark positionsabhängigen Überblick über die Kontroversen bei Iggers, Historismus und den explizit als „kritische[n], teilweise sogar bewusst polemisch[...]“ gekennzeichneten „Überblick über die neuere Literatur zum Historismus-Problem“ in ders., Meinungsstreit.

18 Rösen, Konfigurationen, 17.

19 In dieser Hinsicht gibt es „keine Chance, Nicht-Historist zu sein. Soviele Facetten und Aspekte der Historismus hat, sein harter Kern kann vielleicht so formuliert werden: Unser heutiges Wissen, unsere Kategorien des Denkens, unsere kulturellen und sozialen Formalen sind Resultat eines historischen Prozesses. Alles, was wir wissen, was wir können, was wir schätzen, ist historisch erworben, d. h. es ist unter Bedingungen erworben“ (Eßbach, Begrenzungen, 39).

20 Rösen, Konfigurationen, 17f.

menschlichen Geist handlungs lähmend einseitig auf die Vergangenheit ausgerichtet“²¹. Beide entgegengesetzten Wertungen spiegeln sich auch in der Geschichte der Wesensbestimmungen wider, wenngleich in zeitlich versetzten Abständen und unter historisch variablen Kontexten.

Das führt zum zweiten Problem, das in den Historismusdebatten der Geschichts- und Kulturwissenschaften das noch massivere darstellt und bis heute nicht allseits zufriedenstellend gelöst ist. Die Grundfrage ist: Bezeichnet ‚Historismus‘ vorwiegend die Geschichte der Geschichtswissenschaft in Deutschland und damit eine bestimmte, epochal abzugrenzende Wissenschaftstradition? Oder ist mit ihm vor allem ein Grundproblem der Moderne angesprochen, das aus der historisierenden Relativierung aller Geltungsansprüche erwächst und die Frage aufwirft, woher noch normative Orientierung in der Gegenwart zu gewinnen ist? Der Streit um diese Frage ist zwischen Otto Gerhard Oexle und Jörn Rüsen sowie den Arbeiten ihrer Schüler*innen ausgetragen worden.²² Er ist m. E. schon deshalb nicht endgültig lösbar, weil er als Spannung schon in der Geschichte des Historismusbegriffs selbst auftritt. Ernst Troeltsch, der in dieser Arbeit noch eine wichtige Rolle spielen wird, spricht 1922 von der „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist“²³, und wird von dem Problem umgetrieben, wie angesichts dieser – notwendigen, d. h. von ihm selbst bejahten – Historisierung noch normative Geltung und lebensweltlich orientierender Sinn ermittelt werden können. Bei ihm wird also der Historismus als „für die Moderne konstitutive geistig-kulturelle Bewegung“²⁴ und so auch der „Relativismus“ als der „dauernde Schatten des Historismus“²⁵ gesehen, der also auch keineswegs erst in der Spätmoderne auftritt. Auf beides fokussieren auch Otto Gerhard Oexle und seine Schülerin Annette Wittkau den Historismusbegriff.²⁶ In einer folgenreichen – und von Oexle als Einführung kritisierten²⁷ – Definition bestimmt jedoch 1936 Friedrich Meinecke den Historis-

21 Ebd., 18.

22 Auftakt war die scharfe Rezension von Oexle (vgl. Oexle, Göttingen) zu der wissenschaftsgeschichtlichen Arbeit des Rüsen-Schülers Horst Walter Blanke (vgl. Blanke, Historiographiegeschichte), die Rüsen (Kulturprozeß, 44) als „einem jungen Kollegen gegenüber unfair[]“ bezeichnet hat. Jedoch spricht sie auch Rüsen zufolge für die „Dauerrelevanz des Historismus-Themas“, in dem es um „einen Lebensnerv der historischen Profession geht“ (ebd., 44f). Ohne Polemik, aber der Sache nach hat sich wiederum ein Jahr nach Erscheinen von Blankes Arbeit die Oexle-Schülerin Annette Wittkau (vgl. Wittkau, Historismus) der Historismus-Definition von Oexle angeschlossen. Murrmann-Kahl (Historismusdebatten, 243) bemerkt mit Blick auf diese Debatte: „Offensichtlich wird um das Interpretationsmonopol des Phänomens Historismus gestritten.“ Vgl. zur Debatte ferner Muhlack, Zeitalter.

23 Troeltsch, Krisis, 437.

24 Oexle, Geschichtswissenschaft, 36.

25 Rüsen, Konfigurationen, 27.

26 Vgl. Oexle, Geschichtswissenschaft; ders., Historismus; Wittkau, Historismus.

27 Oexle, Meineckes Historismus, bes. 166–194.

mus als spezifisch deutsche Wissenschaftstradition. Er sei „die Anwendung der in der großen deutschen Bewegung von Leibniz bis zu Goethes Tode gewonnenen neuen Lebensprinzipien auf das geschichtliche Leben“, zwar „eine allgemeine abendländische Bewegung“, wobei jedoch „dem deutschen Geiste“ eine hervorragende Stellung gebührt, der damit „die zweite seiner Großtaten nächst der Reformation vollbracht“ habe²⁸. Zwar übernehmen Rüsen und seine Schüler freilich nicht die normativen Wertungen von Meinecke, betrachten aber ebenfalls den Historismus zunächst einmal aus einer wissenschaftsgeschichtlichen Perspektive – ohne dass dabei die systematischen Probleme, auf die es Oexle und Wittkau ankommt, zurücktreten müssen, wie Rüsen im Nachgang zu der kontroversen Debatte betont.²⁹ Oexle wiederum stellt mit Rückblick auf die Kontroverse und die divergierenden Positionierungen fest:

„Bei den Historikern ist Historismus eine bestimmte Art von Geschichtswissenschaft und Geschichtsschreibung, die entweder, positiv, als die nicht überholbare Grundlage aller modernen historischen Erkenntnis oder aber, negativ, als etwas jedenfalls am Ende des 20. Jahrhunderts unter allen Umständen Obsoletes bezeichnet wird. In den Äußerungen aus allen anderen Kulturwissenschaften hingegen ist Historismus eine Grundgegebenheit und ein Grundproblem der modernen Welt, das sich im 19. Jahrhundert ausformte, das aber nach wie vor eine Gegebenheit und ein Problem auch der Gegenwartskultur darstellt: ein bestimmtes, historisch gewordenes ‚Weltverhältnis‘ (V. Steenblock), das die Moderne charakterisiert und das auf der Grundannahme der Historizität, der Gewordenheit alles dessen, was ist, beruht; dazu gehören auch historischer Positivismus und historischer Relativismus als Konsequenzen des Historismus“³⁰.

Damit verortet Oexle die Debatte auch in einem disziplinenlogischen Konflikt zwischen Geschichts- und Kulturwissenschaft. Das kann hier dahingestellt bleiben. Zutreffend dürfte aber sein, dass die Problemlagen des Historismus – wie gerade auch Oexles Schülerin Annette Wittkau zeigt³¹ – im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts sich transdisziplinär ausweiten und sämtliche Disziplinen erfassen. Dies kann man gerade auch an der Geschichte der *philosophischen* Hermeneutik sehen, denkt man etwa an die Historismuskritik Hans-Georg Gadamers, der in der weite-

28 Meinecke, Entstehung, 2.

29 In einem Beitrag etwa 15 Jahre nach der Kontroverse schreibt Rüsen (Last, 23): „Was ist Historismus? Es gibt zwei Antworten auf diese Frage. Man kann Historismus im Sinne von Ernst Troeltsch [...] oder auch meines Kollegen Otto Gerhard Oexle [...] als modernes Geschichtsdenken schlechthin verstehen. Dann bedeutet er grundsätzliche Historisierung des Umgangs des Menschen mit seiner Welt und mit sich selbst. Man kann Historismus aber auch enger als nur eine Variante des modernen Geschichtsdenkens verstehen. Dann stellt er ein Paradigma modernen historischen Denkens dar, das sich von anderen Paradigmen abgrenzen läßt. [...] Ich werde beides ansprechen, denn in der Tat ist der Historismus ein sehr prägnanter, ungeheuer folgenreicher Ausdruck, eine Manifestation des spezifisch modernen Geschichtsdenkens.“

30 Oexle, Meineckes Historismus, 158. Zum Überblick über die verschiedenen Positionierungen: ebd., 141–158.

31 Vgl. Wittkau, Historismus.

ren Diskussion paradoxerweise selbst den Historismusvorwurf auf sich zieht (in Bezug auf seine Grundthese der Geschichtlichkeit jedwedem Verstehens).³²

Die vorliegende Arbeit ist nicht an einem deskriptiv fest umrissenen oder gar normativ gehaltvollen Begriff des Historismus interessiert. Ihr geht es um Historismuskurse im konkreten historischen Kontext. Nur diese sind schließlich bei den behandelten Autoren auch greifbar. Deshalb gilt die zwischen Oexle und Rüsen verhandelte Alternative für die vorliegende Studie nicht in der Schärfe, wie die Debatte zunächst vermuten lässt. Anders gesagt: Für Harnack, Troeltsch und andere Autoren ist der Historismus von Anfang an beides: „eine bestimmte Weise des historischen Denkens *und* eine ihr entsprechende Konzeption von Geschichtswissenschaft“³³. Beides ist aber seinerseits kontextabhängig.³⁴ Deshalb führt m. E. auch in den beschriebenen Debatten der Vorschlag von Gérard Raulet weiter, den Historismus selbst als geschichtlich bedingten, daher aber auch fragil bleibenden ‚Diskurs‘ zu bestimmen.³⁵ Raulet vertritt die These, dass

„man sich über die Unklarheit des Historismus keine Klarheit verschaffen kann, indem man einen festen begrifflichen Umriss herauszuarbeiten versucht, sondern erst, indem man diese Begrifflichkeit als eine dynamische Diskursstrategie untersucht. Man soll den ‚Historismus‘ und seine ‚Unbestimmtheit‘ in die Bewegung des Selbstverständnisses und der Selbstinterpretation der Modernität einschreiben. [...] Diese diskursive Beschaffenheit entspricht der Tatsache, daß der Historismus eigentlich nie das selbstsichere Bewußtsein einer Epoche, sondern immer dasjenige eines Umbruchs ausgedrückt hat.“³⁶

Diese Weichenstellung entspricht m. E. auch der Konsequenz, die Murrmann-Kahl aus den Wirren des Historismusbegriffs zieht. Seine Klärung ist „zunächst [...] nur so möglich [...], dass man zuerst die Geschichtswissenschaft beobachtet. Was ‚die‘ Geschichte ist, das sagen uns die Historiker.“³⁷ Dieser eher induktive bzw. histo-

32 Vgl. hierzu Scholtz, Historismusstreit.

33 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 1 (Hervorhebung M.L.).

34 Diese Kontextabhängigkeit, darin hat Rüsen m. E. Recht, droht Oexle bei seiner – an sich berechtigten – Fokussierung auf die geltungstheoretische und systematische Grundproblematik des modernen Geschichtsdenkens zu verlieren: „Gegen Oexles Einwand der Meinecke-Falle würde ich argumentieren, daß sein alternativ vorgeschlagener Historismusbegriff in der Gefahr steht, zu einer metahistorischen Größe zu werden, die das gesamte historische Denken der Moderne abdeckt und keine Differenzierungen in Form größerer Perioden zuläßt“ (Rüsen, Kulturprozeß, 69f). Hinzu kommt, dass gerade eine ideologiekritische Perspektive, die Frage nach nationalistischen oder gar nationalsozialistischen Denkmustern in bestimmten historistischen Konzepten, es verlangt, diese zu historisieren. Siehe hierzu auch weiter unten, mit Rekurs auf Georg Iggers.

35 Auch Oexle (Historismus, 46) hat angesichts der oben skizzierten Kontroverse eine „Historisierung der Historismus-Diskussion vorgeschlagen“.

36 Raulet, Strategien, 18f und 26.

37 Murrmann-Kahl, Historismusdebatten, 234. Allerdings nötigt diese Perspektive dazu, die Historismuskurse nicht vorab in eine solche normative Perspektive zu bringen, wie sie Murrmann-Kahl in ders., Heilsgeschichte über weite Strecken einnimmt. Graf (Geschichte, 240⁹) ist m. E. zuzustimmen, wenn er in Murrmann-Kahls Studie einen „höchst problema-

risch-hermeneutische Weg soll auch in dieser Arbeit gegangen werden. Wenn Raulot zu Recht davon spricht, dass der Historismus dann in die ‚Selbstinterpretation der Modernität‘ einzuschreiben ist, so klingt bereits an, was unten noch weiter expliziert werden soll: Historismuskurse hängen aufs Engste mit Modernediskursen zusammen. Beide sollen in der vorliegenden Studie den Interpretationshorizont auch der Wesensbestimmungen des Christentums bilden.

2.2 Grundzüge des Historismus

‚Historismus‘ war nie ein stabiles Konzept, sondern der immer neue Versuch, Wahrheit, Vernunft und Geschichte bzw. Geltung und Genese miteinander zu vermitteln.³⁸ Das aber hängt aufs Engste mit zeitgeschichtlichen Kontexten zusammen, näherhin damit, dass im 19. Jahrhundert eine neue Zeiterfahrung um sich greift: Der *Abstand* von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft tritt ins Bewusstsein und zwar bedingt durch den historischen Wandel auf sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ebene. Reinhart Koselleck hat dies bekanntlich als die erst für die Moderne charakteristische Differenz zwischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ bestimmt.³⁹ Zumindes eines der Grundmotive des Historismus lautet nun: Normative Orientierungen müssen auf diesen Wandel irgendwie bezogen sein, weil sie sonst ‚ortlos‘ in der Gegenwart wären.

„Herkunft und Zukunft sind auseinandergetreten, so daß die menschliche Lebenspraxis nur noch mit Zeitvorstellungen kulturell orientiert werden kann, die Wandel und Veränderung betreffen. Zeitliche Veränderung wird nicht mehr im historischen Sinn stillgestellt (etwa in

tischen, allzu stark an Friedrich Meinecke orientierten Historismusbegriff“ ausmacht. Dieser entspringt der – an sich wichtigen – sozialgeschichtlichen und wissenssoziologischen Kontextualisierung der Historismusedebatten, der Murrmann-Kahl jedoch eine stark ideologiekritische Wendung gibt. Vgl. etwa Murrmann-Kahl, 484: „Der immer wieder beschworene ‚unendliche Wert der Persönlichkeit‘ (Troeltsch) erweist sich als ein spezifisches Ideal einer partikulären Erwerbsklasse mit ständischen Zügen und hat [...] mit der christlich-religiösen Tradition nichts zu tun.“ Kritisch zu Murrmann-Kahls Perspektive auch Claussen, Jesus-Deutung, 28f⁴⁹: „Die Frage nach dem Recht einer auch an Persönlichkeiten orientierten Historik wird einer ‚antibürgerlichen‘ Ideologiekritik geopfert.“ Damit treten überdies die in der Moderne bleibend gültigen Grundprobleme und Grundfragen zurück, die der Historismus aufwirft und deren Beachtung Oexle zu Recht einklagt.

38 „Das *systematische* Problem, das der Historismus aufwirft, ist das des Verhältnisses von *Vernunft und Geschichte*“ (Schnädelbach, Aufklärung, 31).

39 Koselleck, Erfahrungsraum, 349. „Neu war, daß sich jetzt die in Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösen, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten. Und was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten. Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartung traten auseinander“ (ebd., 364).

der Überzeugungskraft von Traditionen oder empirisch gesättigter allgemeiner Erfahrungsregeln), sondern *die Veränderung selber macht Sinn*.⁴⁰

Der Historismus wird also deshalb plausibel, weil Geltung, Sinn und Orientierung nur *im* historischen Wandel gefunden werden können. Deshalb auch können Jaeger und Rüsen an anderer Stelle den Historismus „gesamteuropäisch“ als eine „Denkweise“ bestimmen, „die die Substanz der menschlichen Weltdeutung und Selbstverständigung nicht in zeitlosen Dimensionen gültiger Wahrheiten, sondern in der zeitlichen Veränderung von Mensch und Welt ausmacht“⁴¹. Auf genau dieser Linie werden die Wesensbestimmungen des Christentums versuchen, die Identität des Christentums nicht jenseits seines radikalen historischen Wandels, sondern in ihm zu bestimmen.

Was Modernisierungsprozesse und Historismusdebatten von vornherein verbindet, ist, dass der erfahrene Abstand von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft mit *Hoffnung* verbunden ist. Auch die Zukunft kann anders werden, wenn dies schon für die Gegenwart im Kontrast zur Vergangenheit gilt.⁴² In der Art und Weise, wie dieses ‚Anders-Werden‘ gedacht wird, vollziehen nun historistische Positionen eine Abgrenzung, die ein weiteres Wespennest der Historismusforschung darstellt: die Abgrenzung von der *Aufklärung*. Aus einer metakritischen Perspektive darf heute als relativ konsensfähig gelten, dass zwischen Aufklärung und Historismus kein radikaler Bruch besteht.⁴³ Wissenschaftsgeschichtlich ist aber in der Selbstbeschreibung historistischer Positionen diese Differenz zwischen Aufklärung und Historismus bedeutsam.⁴⁴ Gerade auf diese Differenz werden wir in den Wesensbestimmungen immer wieder stoßen. Daher soll die Absetzbewegung von der Aufklärung hier nicht allgemein, sondern an Ort und Stelle der entsprechenden Wesensbestimmung des Christentums beschrieben werden.⁴⁵ Ein entscheidendes Datum

40 Rüsen, *Historik*, 89 (Hervorhebung M.L.).

41 Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 80.

42 „Im Anderssein der Vergangenheit und ihres historischen Übergangs in die Gegenwart öffnet sich eine Zeitperspektive, die auch die Zukunft als ein Anderswerdenkönnen der gegenwärtigen Lebensverhältnisse erschließt und damit Hoffnung historisch plausibel macht“ (Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 75).

43 Vgl. diesbezüglich die wichtige Quellensammlung von Blanke/Fleischer, *Theoretiker*. Vgl. auch die Literaturübersicht über die Studien, die die „romantische Legendenbildung von der vermeintlich ‚unhistorischen‘ Aufklärung“ widerlegen: Murrmann-Kahl, *Historismusdebatten*, 235, 238f. Vgl. ferner ders., *Heilsgeschichte*, 91f.

44 Dies betont gerade Blanke (*Aufklärungshistorie*, 87), der sich um die minutiöse Herausarbeitung der Kontinuitätslinien zwischen Aufklärung und Historismus verdient gemacht hat: „Auch wenn retrospektiv diese Kritik [des Historismus an der Aufklärung; M.L.] und die Selbsteinschätzung zumindest teilweise falsch erscheinen, muß man sie doch als wissenschaftshistorischen Befund ernstnehmen: Es ist nun einmal ein Faktum, daß sich die große Masse der deutschen Historiker des 19. Jahrhunderts von ihren Vorgängern im 18. Jahrhundert kategorisch absetzte.“

45 Blanke selbst (ebd., 87f) resümiert seine diesbezüglichen Studien wie folgt: „Im Hinblick

gerade in der deutschen Geschichtswissenschaft soll jedoch bereits hier genannt werden: die Französische Revolution. Aufgrund der Erfahrungen mit den durch die Revolution ausgelösten sozialen und politischen Friktionen setzt sich die deutsche Geschichtswissenschaft gerade darin von der Aufklärung ab, dass das ‚Anders-Werden‘ der Gesellschaft und damit Modernisierung überhaupt *nicht im Modus der Diskontinuität bzw. Revolution*, sondern im *Modus der Kontinuität bzw. Evolution* begriffen und realisiert werden soll. Was daher auf grundsätzlicher Ebene der Historismus an der Aufklärung kritisiert, ist ihr Glaube (der nun seinerseits in der ihm eigenen historischen Bedingtheit durchschaut wird), „daß die politische, ökonomische, soziale und moralische Freisetzung des bürgerlichen Individuums aus sich selbst heraus – gleichsam naturwüchsig – auch menschenwürdiger, humanere Lebensformen produzieren würde“⁴⁶.

Zwei grundsätzliche Aspekte – ein politischer und ein geschichtstheoretischer – sind in diesen Abgrenzungsbewegungen bedeutsam. Sie sollen hier vorerst nur genannt werden, weil sie in der Arbeit noch ausführlich an Ort und Stelle expliziert und kontextualisiert werden.

auf die einzelnen Basisfaktoren kann man die Veränderungen, die die geschichtswissenschaftliche Matrix von der Aufklärung zum Historismus in formaler Hinsicht vollzieht, interpretieren: (a) als die theoretische Begründung eines explizit formulierten Parteilichkeitspostulates, (b) als Formulierung einer historischen Ideenlehre, (c) als Hermeneutisierung der historischen Methode, (d) als Individualisierung der historiographischen Darstellungsformen und schließlich, (e) als Historisierung der menschlichen Identität im Sinne einer Repartikularisierung [...]. Was die konkrete inhaltliche Füllung der Matrix betrifft [...], so bedeutete der frühe und klassische Historismus: (1) eine mehr oder wenige bewußte, jedenfalls konsequente Parteinahme für einen nationalstaatlichen Reichsgedanken bzw., auf der Gegenseite und in erklärter Ablehnung jeglichen (partei)politischen Engagements, vom eigenen Selbstverständnis her eine objektivistische Selbstbescheidung auf reine Tatsächlichkeiten; (2) die Arbeit mit historischen ‚Ideen‘ (als den leitenden theoretischen Hinsichten bei der Interpretation) – mit ‚Ideen‘ wie ‚Volk‘, ‚Nation‘, ‚Staat‘, ‚Entwicklung‘, ‚Freiheit‘ und ‚Individualität‘ [...]; (3) die Dominanz von Quellenkritik und Interpretation (des individualisierenden Verstehens) als den maßgebenden methodischen Verfahren; (4) die narrative Beschreibung historischer Individualitäten (einzelner Personen, einzelner Nationen, einzelner Ereignisse, einzelner Epochen etc.) in Form von Entwicklungsgeschichten; und (5) die Affirmation eines bürgerlichen Bewußtseins, das in der Nation seine Identität findet.“

46 Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 23. „Der Historismus verarbeitet die Erfahrung der Französischen Revolution, und insbesondere die Erfahrung der Jakobiner-Diktatur, der Revolutionskriege und des aggressiven napoleonischen Expansionismus zu der Auffassung, dass die revolutionäre Durchsetzung politischer Prinzipien (wie Volkssouveränität, Gewaltenteilung, Parlamentarismus) zu keinen dauernden Lösungen des Problems führte, wie politische Herrschaft partizipatorisch organisiert werden kann. Stattdessen müsse politisch an die gegebenen Umstände und Voraussetzungen staatliche Herrschaft angeknüpft und der Entwicklungsprozess *kontinuierlich* fortgeführt werden, der in diese Umstände und Voraussetzungen gemündet ist und zugleich im Sinne einer zunehmenden Beteiligung von Besitz und Bildung an der Herrschaft über sie hinaustreibt“ (ebd., 51; Hervorhebung M.L.).

Erstens zeigen die politischen Konnotationen des Historismus ein Grundproblem an, das in den Geschichts- und Kulturwissenschaften eingehend Beachtung gefunden hat: Wie stark ist der Historismus bzw. die deutsche Geschichtswissenschaft in nationalistische oder gar nationalsozialistische Ideologien verstrickt?⁴⁷ Insbesondere der deutsch-amerikanische Historiker Georg G. Iggers, der mit seinen jüdischen Eltern 1938 in die Vereinigten Staaten emigrierte⁴⁸, hat Ende der 1960er Jahre eine nachhaltige Debatte über die Ideologieanfälligkeit gerade der deutschen historistischen Traditionen angestoßen. Iggers Grundthese ist, dass der Historismus einen *scharfen* Bruch mit der Aufklärung, d. h. aber auch mit ihren *universalistischen* Implikationen vollzieht: Vernunft und Natur des Menschen werden nicht nur in ihrem geschichtlichen Kontext verortet, sondern letztlich so partikularisiert, dass ein universalistisches Menschenrechtsethos hinter der Einbettung des Menschen in ‚Nation‘, ‚Volk‘ und schließlich ‚Rasse‘ zurücktritt.⁴⁹ Aus eher systematischer Perspektive bezieht sich auch Eßbach auf dieses Problem, wenn er sowohl Affirmation als auch Begrenzung des Historismus fordert: Affirmation, weil es zur Einsicht in die Historizität auch von Vernunftvollzügen keine Alternative gibt; Begrenzung, weil aus der partikularistischen Instrumentalisierung dieser Einsicht gerade in Deutschland die universalistischen ‚Gegengewichte‘ betont werden müssen. So hält Eßbach fest:

Der „Historismus wurde gegen die westliche Aufklärungskultur profiliert, d. h. gegen die Auffassung einer historisch invarianten menschlichen Vernunft, gegen die überzeitliche Gel-

47 Zur Diskussion vgl. vorerst nur die Übersichten bei Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 95–112 und Murrmann-Kahl, *Historismusdebatten*, 236, 240f, 252. Jaeger/Rüsen sind bemüht, die ideologischen Einbruchstellen des Historismus aufzuklären, ohne dabei aber das Theorieparadigma als solches zu verwerfen; Murrmann-Kahl hingegen lässt deutliche Skepsis erkennen, ob das gelingen kann. Vgl. zur These von Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 97: „Geschichtstheoretisch betrachtet stehen zwar, so meinen wir, der Historismus als Wissenschaftsparadigma und die nationalsozialistische Geschichtstheorie durchaus im Verhältnis einer Paradigmenkonkurrenz zueinander [...]. Das heißt jedoch nicht, daß es im Selbstverständnis und innerhalb der historiographischen Praxis der Historiker nicht zu vielfältigen Konvergenzen und Vermittlungen gekommen ist, in denen die Historiker das traditionell verbindliche Selbstbewußtsein als Historisten in Übereinstimmung zu bringen suchten mit den politischen und sozialen Erfahrungen, die sie mit der deutschen Geschichte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts machten.“

48 Vgl. die sehr anschauliche, gemeinsam von Georg Iggers und seiner Frau Wilma Iggers verfasste Autobiographie, die auch wissenschaftsgeschichtliche Reflexionen enthält: Iggers, *Seiten*.

49 Vgl. Iggers, *Geschichtswissenschaft*, bes. 7–42, 365–386 sowie dort das Vorwort zur Neuauflage von 1997 (I–IX), wo Iggers resümiert (ebd., III): „Die Geschichtswissenschaft der deutsch-preußischen Schule, die wir hier behandeln, war sicherlich nicht reine Ideologie, aber doch ausgesprochen ideologisch überlagert. Die drei Ideenkomplexe, die ich für diese Tradition als konstitutiv ansah, waren ihre Apotheose des Machtstaates, ihre Ablehnung allgemein verbindlicher Normen und ihre negative Haltung gegenüber begrifflich exaktem analytischen Denken.“ Vgl. ferner ders., *Denken*; ders., *Historismus*, bes. 111f; ders., *Meinungsstreit*.

tion naturrechtlicher Normen, gegen die kosmopolitische Definition der Humanität. Der historische Angriff richtete sich gegen den Begriff eines transzendentalen Allgemeinen bzw. Gesetzmäßigen. Mit dem Vorrang des Historisch-Bedingten wurde das historisch Eigensinnige, uneinholbar Besondere und Individuelle ermächtigt. Der deutsche Historismus war das große Laboratorium für Konzepte eines deutschen Sonderweges, für das Konzept eines zum ‚westeuropäischen Geist‘ in Opposition stehenden ‚deutschen Geistes‘. Der Historismus ist die Brutstätte für den Diskurs, in dem den ‚Ideen von 1789‘ als bloß französisch bedingten die ‚Ideen von 1914‘ als die wahrhaft deutsch bedingten Ideen gegenübergestellt wurden.⁵⁰

Es wird deshalb bei den Einzelanalysen der historistischen Wesensbestimmungen darauf ankommen, ihre politischen Implikationen zu erheben. Dass mit ihnen ein heikler Punkt angesprochen ist, zeigt sich bereits daran, dass z. B. die in dieser Arbeit analysierte Position von Ernst Troeltsch sich während des Ersten Weltkriegs und danach erheblich wandelt: Während Troeltsch während des Kriegs – auch hier nicht ohne beständige Modifikationen – die ‚deutsche Idee von der Freiheit‘ in der von Eßbach beschriebenen Weise ins Feld führt, so begreift er Anfang der 1920er Jahre das von Iggers der Sache nach angesprochene Verhältnis von Universalismus und Partikularismus als ein Grundproblem bei der Akzeptanz der ersten Demokratie in Deutschland (Kap. II.6). Für sie versucht er, aus historischer Einsicht und mit theologischen Gründen, zu werben. Umgekehrt wird zu fragen sein, vor welchem ideologischen Hintergrund Karl Adam (Kap. IV) seinen Brückenschlag zwischen Theologie und Nationalsozialismus für gangbar halten konnte. Hat dieser Brückenschlag mit einer dezidiert historistischen Ausrichtung zu tun oder mit dem Ausstieg aus diesem Theorieparadigma und der Rückkehr zu biologistischen und essenzialistischen Konzepten, den in der Zwischenkriegszeit nicht wenige Theologen vollziehen?

Zweitens setzen im Zuge der oben beschriebenen Abgrenzung von Aufklärung und Revolution zeitgenössische Historiker in Deutschland auf ein geschichtstheoretisches Prinzip, das sich auch in der Theologie großer Beliebtheit erfreuen wird: das Prinzip *organischer Entwicklung*.⁵¹ Es wird oft über botanische Metaphern erklärt: Wie ein Keim sich erst langsam, aber sicher zu der Pflanze entwickelt, die in ihm angelegt ist, so entfaltet sich der normative Gehalt in den historisch-genetischen Gestalten seiner Vorläufer. Geschichte wird daher in vielen historistischen, post-revolutionären Konzeptionen als die langsam, aber sicher vorwärtsschreitende Entwicklung verstanden, durch die zunehmend bürgerliche Freiheit und sozialer Fortschritt realisiert werden.

Allerdings geraten, wie ebenfalls noch ausführlicher zu zeigen sein wird, diese organologischen Kontinuitäts- und Fortschrittstheorien bereits im letzten Drittel des

50 Eßbach, *Begrenzungen*, 40. Zu der von Eßbach der Sache nach vorgeschlagenen, unabschließbaren Dialektik von ‚Affirmation‘ und ‚Begrenzung‘ des Historismus vgl. ebd., bes. 41, 51. Zu den ‚Ideen von 1914‘ und ihrer Rolle im Prozess theologischer Modernisierung vgl. jetzt: Lerch, L., Guardini, 109–136, 189–200.

51 Vgl. hierzu vorerst nur Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 26f.

19. Jahrhunderts in eine massive Krise. Die Frage, wie sich diese Krise beschreiben und erklären lässt, ist selbst Gegenstand methodologischer Debatten. Friedrich Jaeger hat in diesbezüglich grundlegenden Arbeiten gezeigt, dass man die Historismuskritik retrospektiv als Modernisierungskrise des Bürgertums begreifen kann, da die mit seinem Aufstieg verbundenen Zukunftshoffnungen vom realhistorischen Prozess aufgezehrt worden waren.⁵² Aber es war Ernst Troeltsch, der zeitgenössisch die Krise des Historismus in wegweisender – weil nicht allein geistesgeschichtlich orientierter⁵³ – Form mit den sozialen und wirtschaftlichen Krisenerfahrungen verbunden hatte, die im Horizont der fortgeschrittenen Hochindustrialisierung zutage getreten waren. Der Historismus hat auf das unvergleichlich hohe Tempo der mit der Industrialisierung einhergehenden soziokulturellen Transformationsprozesse (zunächst) deshalb keine Antwort, weil am Ursprung seiner Genese eine „postrevolutionär[e]“, aber zugleich „prä-industriell[e]“ Ausrichtung steht.⁵⁴ Troeltsch hingegen betont angesichts der industrialisierungsbedingten Krisenerfahrungen: Historischer Wandel verläuft weder zwingend vernünftig noch als kontinuierlicher Fortschritt; zunächst einmal verheißt er Umbrüche, deren Ausgang ungewiss ist. Spätestens zur Jahrhundertwende ist deutlich, dass ‚Geschichte‘ ohne Diskontinuität und Kontingenz gar nicht zu denken ist.

Betrachtet man die beiden – hier stark vergrößert strukturierten – ‚Stufen‘ des Historismus, nämlich die organologischen Entwicklungs- bzw. Fortschrittstheorien nach der Französischen Revolution und das verstärkte Kontingenzbewusstsein spätestens um 1900, so wird die folgende These von Friedrich Jaeger sehr plausibel: „Die Geschichte der historischen Hermeneutik dokumentiert den schwierigen und niemals letztgültig abgeschlossenen Versuch des Historismus, die [...] Destabilisierung des historischen Fortschrittsbewußtseins im Modus einer neuen Konzeption des historischen Zusammenhangs aufzufangen.“⁵⁵ Anders gesagt: Die Frage nach dem Umgang mit radikalem Wandel und historischer Kontingenz ist von Anfang an ein Problem des Historismus – wie auch immer diese dann in den konkreten Modellen im Einzelnen beantwortet wird.⁵⁶

Was folgt aus alledem für die Erschließung der Wesensschriften? *Zum einen* begegnen uns bereits in der Geschichte der Geschichtswissenschaft bzw. des Historismus ganz unterschiedliche Geschichts- bzw. Entwicklungstheorien und Verhältnisbestimmungen von Kontinuität und Diskontinuität. Vor diesem Hintergrund ist zuallererst zu fragen, auf welchen geschichtstheoretischen⁵⁷ Basisannahmen die

52 Vgl. Jaeger, Modernisierungskrise; ders., Theorietypen.

53 Zur diesbezüglichen Schwäche des klassischen Historismus vgl. Jaeger/Rüsen, Geschichte, 81.

54 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 81.

55 Jaeger, Geschichtsphilosophie, 47.

56 Vgl. auch Scholtz, Historismusstreit, 194: „Die Begriffsbildung ‚Historismus‘ scheint mir [...] zur Voraussetzung zu haben, daß man von einem rapiden Wandel und von der Vielfalt der menschlichen Verhältnisse ein sehr klares, reflektiertes Bewußtsein hat.“ (Ebd.).

57 Wenn in dieser Arbeit von ‚Geschichtstheorie‘ gesprochen wird, dann ist dies rein formal ge-

Wesensbestimmungen des Christentums jeweils beruhen – und wie diese in der Geschichte des Historismus zu stehen kommen. Es wird sich zeigen, dass die in dieser Arbeit analysierten Wesensbestimmungen des Christentums hinsichtlich ihrer geschichtstheoretischen Voraussetzungen erheblich divergieren. So lässt sich ein differenziertes Bild eines ‚theologischen Historismus‘ zeichnen. Damit wird zugleich die geschichts- und kulturwissenschaftliche Historismusdebatte um ein theologisches Panorama aus ökumenischer Perspektive bereichert. *Zum anderen* kann es aber nicht nur darum gehen, die *internen* geschichtstheoretischen Voraussetzungen der Wesensbestimmungen des Christentums zu erschließen. Denn damit würde genau die oben beschriebene Verknüpfung von Historismus- und Modernediskurs unterlaufen. Erhellend werden muss daher auch der *externe*, zeitgenössisch soziokulturelle Bezug der Wesensschriften. Dies gilt es nochmals eigens zu erläutern.

3. Die Wesensfrage im Kontext des Diskurses über die Moderne

Deutlich wurde, dass bereits der Historismus als Problemgeschichte der Geschichtswissenschaft nicht beschreibbar ist, ohne den historischen und soziokulturellen Wandel moderner Gesellschaften zu berücksichtigen. Die „von dem Wort ‚Historismus‘ repräsentierte Problem-Geschichte [ist; M.L.] eine zentrale und signifikante Problem-Geschichte der Moderne“⁵⁸. Deshalb ist der *Historismus als Diskurs* (Raulet) notwendigerweise auch ein *Diskurs über die Moderne*. Damit ist ein Stichwort aufgenommen, das Jürgen Habermas zwar nicht auf die Wissenschaftsgeschichte des Historismus, aber explizit auf das – durch den geschichtlichen Wandel ausgelöste – Bedürfnis nach Selbstvergewisserung der Moderne über sich selbst bezieht.⁵⁹ Er verortet dieses Bedürfnis zunächst bei Hegel: „Indem die Moderne zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht, entspringt ein Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, das Hegel als Bedürfnis nach Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, *ihre* Zeit, und das ist für ihn die moderne Zeit, in Gedanken zu erfassen.“⁶⁰ Der Historismus übernimmt dieses ‚Bedürfnis‘, er trennt sich aber entschieden von Hegels Lösung – diese Distanz zu Hegel wird sich auch in

meint und bezeichnet nicht zwingend eine materiale, teleologisch ausgerichtete Geschichtsphilosophie, die historische Kontingenz stillzustellen droht. Vielmehr ist mit ‚Geschichtstheorie‘ ein jeweils unterschiedlich bestimmter, reflexiver Umgang mit historischem Wandel bezeichnet, der operationalisierbare Annahmen über das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität und die Erkennbarkeit des normativen Gehalts (des Glaubens) in der Geschichte einschließt.

58 Oexle, Meinecke's Historismus, 139.

59 Vgl. Habermas, Diskurs, bes. 9–58.

60 Ebd., 26f.