

Sonderdruck aus:

Wozu Geschichte(n)?

Geschichtswissenschaft und
Geschichtsphilosophie im Widerstreit

Herausgegeben von
Volker Depkat, Matthias Müller
und Andreas Urs Sommer



Franz Steiner Verlag 2004

Inhaltsverzeichnis

<i>Volker Depkat, Matthias Müller und Andreas Urs Sommer</i> Einleitung	7
<i>Emil Angehrn</i> Vom Sinn der Geschichte	15
<i>Mirko Wischke</i> Ist es notwendig, die Vergangenheit zu verstehen? Über Anspruch und Sinn geschichtsphilosophischer Betrachtungen.....	31
<i>Philipp Stoellger</i> Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von 'Geschichte' in theologischer Perspektive	49
<i>Lionel Gossman</i> Wittgensteins Feuerhaken. Über Anekdote und Geschichte	89
<i>Christ Lorenz</i> Wozu noch Theorie der Geschichte? Die Krise der Gesellschafts- geschichte im Lichte der Theorie der Geschichte	117
<i>Hans-Ulrich Wehler</i> Modernisierungstheorie und Gesellschaftsgeschichte. Einige Ergän- zungen und Einwände zu Chris Lorenz' kritischen Überlegungen.....	145
<i>Kilian Heck</i> Der Ahne als Denkform	155
<i>Matthias Müller</i> Daniel Libeskind und das Gedächtnis der Architektur. Baukunst als geschichtsphilosophischer Entwurf	171
Autoren und Herausgeber	205
Register	207

Philipp Stoellger

Geschichten aus der Lebenswelt Zum Woher und Wozu von ‚Geschichte‘ in theologischer Perspektive

„... auf eine Geschichte war es [das Christen-
tum] gebauet und eine Geschichte will Erzäh-
lung, Überlieferung, Glauben“. Herder¹

1. Mythische Einleitung: Wenn sich der Teufel irrt

Als es in der Apokalypse des Johannes dem Ende der Geschichte zugeht – dem Ende der Welt und dem Ende der Schrift – bläst der siebte Engel in seine Posaune und die Stimmen vom Himmel verkünden: „Es sind die Reiche der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Apk 11,15). Trotz der nahenden Ewigkeit ist aber im Himmel noch nicht alles in der erhofften Ordnung. Dort droben kämpfen noch „Michael und seine Engel ... gegen den Drachen. Und der Drache kämpfte gegen seine Engel, und sie siegten nicht, und ihre Stätte wurde nicht mehr gefunden im Himmel. Und es wurde hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, die da heißt Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt, und er wurde auf die Erde geworfen“ (Apk 12,7–9). Der Sieg im Himmel hat den erheblichen Preis, daß der besiegte Teufel für eine Weile ‚zur Welt kommt‘ und auf der Erde herrscht. So ist die himmlische Freude recht einseitig, wenn es heißt: „Drum freut euch, ihr Himmel und die darin wohnen! Weh aber der Erde und dem Meer! Denn der Teufel kommt zu euch hinab und hat einen großen Zorn und weiß, daß er wenig Zeit hat“ (Apk 12,12).

Die himmlische Entsorgung des Teufels ist eine indirekte Entsendung, die auf Kosten des Menschen geht. Denn der bekommt es nun mit dem Teufel höchstpersönlich zu tun, und mit einem zornigen dazu. Daß der Teufel dabei ‚wenig Zeit hat‘, liegt daran, daß die Apokalypse auf ihr Ende zugeht. Auf den wenigen verbleibenden Seiten der Bibel muß die Geschichte zu ihrem Ende kommen, über das Tausendjährige Reich und das Weltgericht schließlich im neuen Jerusalem. Bis dahin herrscht der Teufel wie nie zuvor. Die Endzeit ist des Teufels, und das auch noch mit himmlischer Zustimmung. Das kleine aber feine Problem ist derweil allerdings, daß die Arbeit am Ende der Geschichte offenbar länger dauert als gedacht. Darin hat sich der Teufel geirrt: er hat mehr Zeit als gedacht. Denn das Ende der Geschichte läßt nun schon einige Zeit auf sich warten. Nur – die himmlische Zustimmung, bis dahin sei die Zeit des Teufels,

¹ J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hrsg. von M. Bollacher, Werke, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1989, S. 748.

kann schwerlich zurückgenommen werden. Hätte man das gewußt, die Dauer der Endzeit wenigstens geahnt, wäre man droben mit diesem Zugeständnis an den Teufel vielleicht vorsichtiger gewesen.

Erstaunlicherweise sind Himmel wie Teufel in ihrem Irrtum in guter Gesellschaft. Denn diesem Irrtum war auch *Paulus* aufgesessen. Der hatte im 1. Thess gemeint (dem ältesten Paulusbrief, 50/51 in Korinth), die Wiederkunft des Herrn sei noch in seiner Generation zu erwarten, und zwar bevor er das Zeitliche gesegnet habe. Als es allerdings auf sein Ende zuing, wurde es unvermeidlich einzugestehen, daß das ein Irrtum war. Paulus merkte, wie wenig Zeit er hatte – noch weniger als der Teufel, viel weniger.² So stand es um das Ende der Geschichte und die christliche Hoffnung darauf einigermaßen übel. Man hatte sich in der Welt und ihrer Zeit einzurichten, auch wenn die Welt des Teufels war. Hoffte die Apokalyptik, die Weltzeit ende noch im Rahmen der eigenen Lebenszeit, so zerfiel diese Hoffnung mit der Kürze der eigenen Lebenszeit und der Dauer der Weltzeit. ‚Was nun?‘ war die offene Frage, die die Antworten der Theologie provozierte. Das Ende apokalyptischer Hoffnung wurde zum Anfang der Geschichte, der Geschichte des Christentums. Wenn aber die Geschichte bis auf weiteres des Teufels ist – warum und wozu dann Geschichte? Als übler Umweg zur Parusie? Als Läuterung und Prüfung der Erwählten? Als Frist zur Bekehrung für den Rest der Welt?

Solche Uneigentlichkeit der Welt und ihrer Zeit war zumindest auf Dauer schwer erträglich. Deswegen ging die theologische Arbeit an dem Problem der Geschichte andere Wege als die Apokalyptik (auch wenn die von Zeit zu Zeit aufersteht) und versuchte immer wieder, Lebenszeit und Weltzeit in ein *vermitteltes* Verhältnis zu setzen und deren Spannung nicht durch prätendierte Kongruenz zu ‚lösen‘, sondern aufrechtzuerhalten, ohne sie über die Maßen zu verschärfen.³ Die Antworten auf den Irrtum des Teufels sind allerdings so verschieden,

² „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben. 14 Denn wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm einherführen. 15 Denn das sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, daß wir, die wir leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn, denen nicht zuvorkommen werden, die entschlafen sind. 16 Denn er selbst, der Herr, wird, wenn der Befehl ertönt, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallen, herabkommen vom Himmel, und zuerst werden die Toten, die in Christus gestorben sind, auferstehen. 17 Danach werden wir, die wir leben und übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft, dem Herrn entgegen ...“ 1Thess 4,13–17; vgl. 1Kor 15,51: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden“; 2Thess 2,1ff: „Was nun das Kommen unseres Herrn Jesus Christus angeht und unsre Vereinigung mit ihm, so bitten wir euch, liebe Brüder, 2 daß ihr euch in eurem Sinn nicht so schnell wankend machen noch erschrecken laßt – weder durch eine Weissagung noch durch ein Wort oder einen Brief, die von uns sein sollen –, als sei der Tag des Herrn schon da. 3 Laßt euch von niemandem verführen, in keinerlei Weise; denn zuvor muß der Abfall kommen und der Mensch der Bosheit offenbart werden, der Sohn des Verderbens“.

³ Vgl. Ph. Stoellger, Arbeit an der Apokalyptik zur Dehnung der Zeit. Überspannte Erwartung und phänomenologische Entspannungsübungen, in: W. Voegelé/R. Schenk (Hrsg.), Aktuelle Apokalyptik!, Loccum-Protokolle 20, 1999, 248–279.

daß sie bis heute die Christen dividieren, zumal die Theologen: Die einen behaupten, das Ende von Welt und Geschichte komme nicht erst, sondern sei schon da. „Das wahre Licht scheint [schon] jetzt“ (1Joh 2,8) ist die johanneische Antwort, die Bultmann mit Heidegger vertritt unter dem Programmtitel ‚präsentische Eschatologie‘. Im Grunde ist das die These der *aktualen* Identität von Lebens- und Weltzeit – leider kontraintuitiv und kontrafaktisch, aber vermutlich der brauchbarste Versuch, sich als Christ in dieser Welt zuhause zu fühlen, wenn auch nicht ganz und gar. Dazu gehört das Pathos der Entweltlichung mit der eschatologischen Differenz von alter und neuer Welt, die asymmetrisch verflochten sind. Die alte Welt ist im Vergehen, die neue im Werden. Zu hoffen bleibt dann nicht mehr auf ein Ende des Begonnenen, sondern auf dessen Vollendung, nicht auf ein Ende (der schon neuen) Welt, sondern auf deren Vollendung⁴.

Die üblich gewordene Alternative zu diesem wenig verbreiteten johanneischen Versuch vertritt Augustin: das Drama der Endzeit wird gedehnt. Es wird alles so kommen wie angedroht und verheißen, nur dauert es noch etwas, bis die *civitas Dei* die *civitas diaboli* überwunden hat. Die Antwort auf die Krise der Apokalyptik ist dann die Geschichtsphilosophie bzw. ‚Theologie als Geschichte‘⁵. Der Anlaß für *De civitate Dei* war die Einnahme Roms durch den Goten Alarich im Jahre 410. Dieses ‚Unheil‘ für die Kirche provozierte Augustins Theodizee, die dualistisch mit zwei Menschenklassen operiert, den Bösen und den Guten, dem Reich des Teufels und dem Gottes (d.h. der Kirche). In der Geschichte sind beide vermischt und werden im Endgericht geschieden werden. Bis dahin ist der Gottesstaat die Präsenz des Guten in der Geschichte, und die Geschichte ist der Kampfplatz von Gott und Teufel. Zumindest konnte so die Geschichte als Dauer, als legitimer Zeitraum des Gottesstaates, vor theologischer Geringschätzung gerettet werden – aber um welchen Preis? Die Geschichtstheologie Augustins operiert mit einem metaphysischen Dualismus (in dem noch sein jugendlicher Manichäismus nachzuklingen scheint) und einer entsprechenden Teleologie: dem einen Ursprung, dem Neuanfang und der finalen Vollendung. Die ganze Hoffnung geht auf das Ende der Zeiten als dem Ende der Zeichen – einem letztendlichen Kollaps von Differenz und Semiose. Die Zeichen der Zeit richten sich daher stets auf das Ende der Zeiten. Auf der Strecke bleiben die Bösen, alle Anderen und alle Differenzen der Semiose. Der Preis ist immens. ‚Stattdessen‘ geht es im folgenden um den Verzicht auf solch eine homogene Ordnung einer metaphysischen Teleologie mit ihrem Dualismus, um eine *andere* Geschichte in theologischer Perspektive, die eine Geschichte *mit* den Anderen ist und bleibt, sie also nicht dem Vergehen in der *civitas diaboli* überläßt. Eine konstruktive Antwort auf das ‚Wozu von Geschichte‘ erfordert Sinn und Geschmack für die Endlichkeit und den Umweg der Entwöhnung von der Sehnsucht nach Unendlichkeit.

⁴ Ob in diesem aktuellen Modell noch von Geschichte die Rede sein kann, oder nur von *Geschichtlichkeit*, wäre eigens zu erörtern.

⁵ E. Mühlberg, Dogma und Lehre im Abendland, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von C. Andresen, Göttingen 1988, Bd. 1, 432ff.

2. Perspektivität und Pluralisierung

„Wozu Geschichte(n)?“ fragt nach Sinn und Zweck oder nach „Nutzen und Nachteil“ von Geschichte(n) und formuliert als pragmatistisch klingende Antwort: daß Geschichte zur „Selbstvergewisserung“ diene, und zwar „in geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Gegenwartsdebatten“⁶. Auch wenn die Abschreitung des retrospektiven Horizonts, in dem ‚wir‘ leben, nicht unbedingt der Selbstvergewisserung dienen muß – sind doch beispielsweise auch Selbstverortung, Orientierung⁷ und Selbstverständnis mögliche Funktionen der Geschichtsschreibung – ist die Frage nach Sinn und Zweck so offen wie unvermeidlich. Fraglich ist allerdings die implizite *Sinnthese* der Frage. Auf Geschichte als *Geschehen* oder Ereignis bezogen, wäre damit eine dem Geschehen inhärente Teleologie unterstellt oder ein intrinsischer Sinn, was vermutlich kaum gemeint sein dürfte. Auf Geschichte als *geschriebene* (als Erzählung oder Darstellung) bezogen, ist nach der *Funktion von Geschichtsschreibung i.w.S.* gefragt, und zwar im Zusammenhang der theoretischen bzw. philosophischen *Thematisierung* der Geschichtsschreibung (also nicht in Geschehen oder Geschichtsschreibung, sondern in der Reflexion beider). Folglich wird nicht nach dem Sinn der Geschichte als Geschehen gefragt, sondern nach dem der *Geschichtsschreibung*, wie er von *Geschichtsschreibungstheoretikern* beurteilt wird. Dieses Thematisierungstunnels muß man gewärtig sein, zum einen, weil man nicht aus ihm herauskommt, denn es gibt kein ‚Licht am Anfang des Tunnels‘ (im reinen Faktum) oder an dessen Ende (im finalen Begriff), zum anderen weil in dieser doppelt gebrochenen Thematisierung ‚über Andere‘ und ‚andere Zeiten‘ geurteilt wird, was für das Urteil nicht gleichgültig sein sollte.

Mit der These in der Frage ‚Wozu‘ wird nicht weniger als die ‚Zunftregel‘ der ‚Neutralität‘ des Historikers herausgefordert. Auch wenn diese Regel keine Selbstbeschreibung der Geschichtsschreibung sein kann, sondern ‚nur‘ ein Regulativ, dürfte der Zweifel daran manchen Widerspruch erfahren. *Reinhart Koselleck*⁸ ist der Frage nach der Perspektivität des Historikers näher nachgegangen und zeigt, wie die *Spiegelmetaphorik*, die der ‚nackten Wahrheit‘ und das Postulat der *Unparteilichkeit* traditionellerweise das Selbstverständnis der Historiker bestimmten. „Die Metaphern, die einen naiven Realismus einschließen, zehren vom Augenzeugen, weniger vom Ohrenzeugen, der durch seine Präsenz die Wahrheit der Geschichte verbürgt“⁹. Im 18. Jahrhundert wurde von Chladenius die Standortgebundenheit und damit die Perspektivität der Geschichtsschreibung erörtert.¹⁰ Dadurch wurden deren Horizont und Perspektive selber historisch:

⁶ So die Tagungsausschreibung.

⁷ Programmatisch J. Rüsen, *Historische Orientierung*, Köln/Weimar/Wien 1994; vgl. J. Simon (Hrsg.), *Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997.

⁸ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1984, in dem Kapitel „Standortbindung und Zeitlichkeit. Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“ (S. 176–207).

⁹ Ebd., S. 182. Auffällig ist, wie Koselleck diese Einstellung ins Recht setzt (ebd., S. 181, 183), statt sie wie Blumenberg zu ‚destruieren‘.

¹⁰ Ebd., S. 184–187. Vgl. Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*

dynamisch erweitert und relativiert, ohne gleich relativistisch zu werden. Die historische Perspektive bekam „selber einen zeitlichen Veränderungskoeffizienten“¹¹ – auch wenn bis Droysen noch die Kompossibilität der historischen Perspektiven in einem Integral der Vernunft vorausgesetzt wurde.¹²

Durch die Entdeckung der Perspektivität der Geschichtsschreibung wurde sie selber dessen gewahr, eine Geschichte zu *haben* und zu *sein*, und es wurde unvermeidlich, hermeneutisch den eigenen Standort zu reflektieren. Auf diese Selbstrelativierung konnte man mit drei Strategien reagieren: mit einer *Totalisierung* nach dem Muster Hegels, mit einer *dokumentarischen* Vergangenheitsforschung, oder aber mit einer Akzeptanz und Reflexion der eigenen *Standortgebundenheit*. Bis heute überlebt haben die letzte beiden Optionen.¹³ „Vergangene Tatsachen und gegenwärtige Urteile sind die terminologischen Pole innerhalb der Forschungspraxis, denen Objektivität und Parteilichkeit in der Erkenntnistheorie entsprechen“¹⁴. Als Alternative formuliert wäre das eine *Antinomie* des Historikers: neutral und objektiv sein zu sollen – und faktisch nie zu sein, weil schon in der Perspektive ein implizites Urteil (eine Selektion) liegt. Die Regel strikter Epoché des perspektivischen Urteils wäre hermeneutisch selbstwidersprüchlich. Wenn der ganze Ehrgeiz historischer Methode auf die Objektivität reiner Tatsachenfeststellung ginge, entzöge sie sich damit den Problemen nur vordergründig, denn der „Streit über ‚Objektivität‘ gewinnt seine Brisanz erst dort, wo eine ‚Tatsache‘^[15] in den Kontext geschichtlicher Urteilsbildung einrückt“¹⁶. Auch wenn Ereignisse den Quellen ‚entnehmbar‘ sind, gilt dies nicht für deren Zusammenhang, Strukturen und Prozesse, was jeden Historiker zu einer „Theorie möglicher Geschichte“ nötige¹⁷ – wie sc. auch jeden Theologen, dem ebensowenig ein ‚dritter aperspektivischer Ort‘ gegeben ist. „Die Entscheidung darüber, welche Faktoren zählen sollen oder nicht, fällt zunächst auf der Ebene der Theorie, welche die Bedingungen möglicher Geschichte setzt“¹⁸. Allerdings wäre das ein ‚theoretischer Fehlschluß‘, wenn vergessen würde, daß die Bedingungen impliziter Selektion und expliziten Urteils ebenso vortheoretischer Natur sind, wie sie sich in leitenden Grundmetaphern zeigen, in orientierenden Horizontvor- und -rückgriffen. Koselleck meint daher: „Die Historie als Wissenschaft lebt im Unterschied zu anderen Wissenschaften nur von der Metaphorik“, wegen der

[1752], Wien/Köln/Graz 1985, „Fünftes Capitel vom Zuschauer und Sehepunkte“, S. 91–115; vgl. auch Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg 1990, Bd. 1, S. 3–39. – Entdeckt wurde diese Perspektivität wohl spätestens bei den antiken Historiographen.

¹¹ Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 189, vgl. S. 363.

¹² Vgl. B. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg/München 1999, S. 28f, 293f, 259f, 261ff.

¹³ Koselleck, *Vergangene Zukunft*, S. 201f.

¹⁴ Ebd., S. 203.

¹⁵ Bezeichnenderweise setzt Koselleck hier distanzierende Anführungszeichen.

¹⁶ Ebd., S. 204.

¹⁷ Ebd., S. 205.

¹⁸ Ebd., S. 206.

„Anschauungslosigkeit der reinen Zeit“¹⁹. Da ‚Geschichte‘ ein „absoluter Begriff“ ist wie die ‚Zeit‘ per se anschauungslos, bedarf es kantisch gesprochen der Schematismen bzw. absoluter Metaphern um sie denken und vorstellig machen zu können. Daher zeigt sich das ‚Wozu‘ von Geschichte in diesen Grundmetaphern, wie sie maßgeblich Hans Blumenberg untersucht hat.²⁰

„Mit der Zeit“, mit der Historisierung der Geschichtsschreibung, zerfiel demnach das identitätslogische Verhältnis zur Wahrheit, da verschiedene, ja sogar widersprechende historische Darstellungen zugleich wahr sein können, indem differente Perspektiven auf denselben Ereigniszusammenhang beziehbar werden, der aus differenten Kontexten heraus different gesehen und beschrieben wird.²¹ In Erinnerung an Leibniz ist die neuzeitliche Geschichtsschreibung der Entdeckungszusammenhang *realer Inkommensurabilität*. Geschichten im Plural erweisen sich als nicht (mehr) in *einer* Ordnung *kompossibel*, d.h. ‚Geschichte‘ ist aufgrund ihrer perspektivischen Pluralisierung nicht mehr in *einer* Ordnung zu fassen, weder in der eines harmonischen oder antagonistischen Zyklus des Kosmos noch in einer stabilen Harmonie, weder in der eines Ursprungs noch in der einer Teleologie.²² Daher wäre eine ‚Universalgeschichte‘ in theologischer Perspektive eine selbstwidersprüchliche Präntion – allenfalls für nostalgische Hegelianer noch plausibel.

Nicht die Theorie darüber, aber das *Problem* der Pluralisierung von Geschichte in Geschichten war spätestens mit ihrem mythischen Anfang präsent, allein schon durch die Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit wie von Lebensgeschichten und Weltgeschichte. Bemerkenswert und manifest wurde das nicht zuletzt mit dem Anfang des Christentums, mit dem eine neue Geschichte begann, die nicht unter eine vorhergehende zu subsumieren war – aber bei aller Standortgebundenheit doch eine Geschichte final für alle sein wollte. Mythischer Ausdruck dessen sind Höllen- und Himmelfahrt Christi, mit der die heilsgeschichtliche Sammlung aller Menschen aller Zeiten zum Ausdruck gebracht werden sollte. Aber anders als ein Konzept von Universalgeschichte insinuiert (wie dasjenige W. Pannenberg), ist die christlich-theologische Auffassung von Geschichte keineswegs fraglos auf ‚die eine Geschichte als Ganze‘ festzulegen. Die heilsgeschichtliche Ordnung des Christentums war von Anfang an durch radikale *Kontingenz* affiziert: entweder es beginnt eine neue Geschichte angesichts des Neuen, der Präsenz des Eschatons, oder aber nicht. Dann lebt man weiter in der alten

¹⁹ R. Koselleck, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: W. Conze, Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts, Stuttgart 1972, S. 10–28, 16 (ursprünglich: Historische Zeitschrift 212 [1971], S. 1–18).

²⁰ Vgl. Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986; vgl. Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000.

²¹ Koselleck geht hier nicht soweit: „Aber daß die Hinblicknahmen räumlich bedingt, also standortgebunden bleiben müßten und daß sie zu unterschiedlichen, aber gleichberechtigten Texten über den selben Sachverhalt führen müßten, das wurde bis dahin noch nicht hingenommen“ (Vergangene Zukunft, S. 190).

²² Vgl. B. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1999, S. 171ff (Das Ordentliche und das Außerordentliche).

Geschichte, der Israels oder der ‚Antike‘. Angesichts des Außerordentlichen, der Geschichte Jesu, wird entweder eine neue Ordnung entworfen oder es bleibt bei der alten, wenn man *nicht* angesichts dessen neu anfängt. Die radikale *Kontingenz* der Geschichte Jesu und der Antworten auf sie *pluralisierte* die Ordnungen und provozierte entsprechende *Konflikte*. Was für die einen die eine neue Ordnung, ist für die anderen allenfalls eine ‚Ordnung im Potentialis‘²³ oder nur ‚im Irrealis‘ – und vice versa. Geschichte als eine retrospektive Ordnung der Wirklichkeit, mit entsprechenden prospektiven Erwartungen für die Zukunft, war (nicht erst) seit dem Anfang des Christentums irreduzibel plural. Das begann schon mit dem Streit zwischen Paulus, Petrus und Jakobus, den Heiden- und den Judenchristen, innerhalb der Gemeinden (Korinth!) und nicht zuletzt zwischen den divergenten Geschichtsentwürfen der Evangelisten. Diese Dynamik bestimmt ‚die ganze Geschichte‘ des Christentums, die dementsprechend aus Christentumsgeschichten besteht, beispielsweise durch die Pluralisierungen des Christentums in Ost- und Westkirche(n) wie in Katholizismus und Protestantismen.

3. Singularisierung durch Geschichtstheorie?

Diese Pluralisierung der Ordnungen, der Perspektiven wie der Horizonte, der Geschichte in Geschichten, ist so offensichtlich wie die entsprechenden Gegenmaßnahmen – und deren Vergeblichkeit: der Homogenisierung oder Singularisierung durch Philosophie, Geschichtstheorie oder -theologie, die immer wieder eine absolute Perspektive oder einen Horizont von Horizonten präntieren. Was auf der Ebene des Geschehens nicht eins ist und durch die Erzählungen oder die Geschichtsschreibung nicht synthetisiert werden kann, wird ‚in letzter Instanz‘ aus theoretischer Distanz als Einheit thematisiert: als eine Geschichte einer Menschheit. Aber diese Synthesversuche sind hybrid. Die großen *Theorien* der Ordnung, zu denen die Geschichtstheorien wie -theologien zählen, sind effektiv nur eine Verschärfung der Pluralisierung in theoretischer Perspektive.

Sofern ‚Geschichte‘ (spätestens) seit dem objektiven Idealismus als ‚*absoluter* Begriff‘ fungierte, wie W. Schmidt-Biggemann²⁴ formuliert, wurde er allumfassend gebraucht, dem Natur- und dem Gottesbegriff darin verwandt²⁵. Wie H. M. Baumgartner formuliert: „Verlust des Kosmos – Verlust des Absoluten: An deren Stelle trat der Mensch, der nun die Last des Absoluten, die Last der Sinn-

²³ Ebd., S. 174ff.

²⁴ W. Schmidt-Biggemann, Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie, Frankfurt a.M. 1991.

²⁵ Wird als entscheidendes Merkmal des Geschichtsbegriffs die universale Veränderung oder Bewegung verstanden (mit Erinnerung an Heraklit), wäre er noch unterbestimmt. Denn erst wenn die Freiheit der Handlung in diesen Begriff eingezogen wird, ist er vom Naturbegriff zu unterscheiden. Mit der Handlungsfreiheit sind gesetzt: Subjekt und Zeit sowie Möglichkeitshorizont und Kontingenz. – Über Bestimmungsmerkmale den Geschichtsbegriff aufzubauen als Funktion eines Handlungssubjekts (*verum factum*) *appresentiert* allerdings das – m. E. entscheidende – Moment der *passiven* Synthesis.

stiftung des Kosmos zu übernehmen und zu tragen hat ... Die Geschichte ... wurde ihm so zum absoluten Horizont, zum Horizont von Sinnstiftung schlechthin²⁶. Daher steht die Geschichtstheorie nolens volens in theologischer Tradition, da ein ‚generischer‘, die ganze Menschheit umfassender Geschichtsbegriff in Juden- und Christentum ausgebildet wurde. Nur ist mit dieser Tradition eine prekäre Problemlast ererbt: „Die Geschichte wird nun zum Leitbegriff, der an die Stelle sowohl des göttlichen Kosmos wie des absoluten Gottes treten kann; indem sie diese Stelle besetzt, wird sie zum neuen Erlösungssymbol der Menschheit“²⁷.

‚Geschichte zu denken‘ wurde damit eine ebenso ‚unendliche Aufgabe‘, wie ‚Gott zu denken‘. Maximal würde man dieser Aufgabe folgend einen ‚Horizont der Horizonte‘ entwerfen, sei es Gott oder die Geschichte. Postuliert man solch einen Universalhorizont als unentbehrliches Regulativ, ist man offenbar der Ansicht, ohne ein *Ganzes*, und zwar *ein Ganzes*, lasse sich das Einzelne nicht denken in seinem Verhältnis zum Anderen. Wenn ein so gearteter Rekurs auf ‚das Ganze‘ beim Raum obsolet geworden ist – spätestens seit dem Zerfall von Newtons Idee eines absoluten Raumes – so erging das dem singularischen Geschichtsbegriff nicht anders. Als neuzeitliche Singularisierung gegen die ‚faktische‘ Pluralität entworfen, wurde diese Antwort von ihren Fragen wieder eingeholt und überholt. Eine ‚absolute‘ Zeit ist ebenso zerfallen wie die absolute Geschichte im 19. Jh., und sei es die Geschichte des Absoluten.

4. Antworten auf die Krise des absoluten Begriffs

Als allumfassender Begriff humaner Wirklichkeit provozierte der singularische Geschichtsbegriff entsprechende *Antinomien und Paradoxe* – die zu mäßigen zur Arbeit an diesem Begriff gehört. So sehr die Arbeit an der Geschichte an Sisyphos erinnert, bleibt sie dennoch anscheinend unentbehrlich. Auch wenn die Sprache zur metaphysischen Singularisierung verführt, braucht es wenigstens irgendeinen Begriff des Zusammenhangs der Pluralität, schon im bescheidenen Blick auf die eigene Lebensgeschichte. Und gleiches gilt für den humanen Orientierungsbedarf in einer Kultur, einer Region und einem Zeitraum: „angewiesen auf die präsumptive Ortsbestimmung der eigenen Epoche bleibt der Mensch dennoch. Ohne Begriff kann man nicht leben, und das gilt fürs Überleben und fürs Gutleben“²⁸. Nur daß in dieser Funktion der Begriff stets später kommt als das, was ihm vorausgeht: die lebensweltlichen Figuren der Unbegrifflichkeit, vom Mythos bis zur Metapher. Man kann zumindest alle *nachhegelschen* Versuche ‚Geschichte zu denken‘ als Arbeit an dem absolut gewordenen Begriff verstehen, um (mehr oder minder) ‚rationale Konstanten‘ im ‚Meer der Geschich-

te‘ zu identifizieren, an denen man sich orientieren kann: sei es Herders Rekurs auf die Sprache, Nietzsches Mythos der Wiederkehr, Webers Rationalisierungstheorie, Schmitts Schema von Säkularisierung und Souveränität oder Adornos negative Dialektik etc.

Der absolut gewordene Geschichtsbegriff als terminus a quo und contra quem des ‚Geschichte Denkens‘ provoziert Antiabsolutismen, Unveränderliches im Meer der Geschichte entweder *in* oder *jenseits* derselben zu denken – woran sich die Theologie emphatisch beteiligt. Daher ist es problemgeschichtlich plausibel, wenn Odo Marquard²⁹ auf den Naturbegriff und die Anthropologie verweist, die den ‚Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie‘ zu begegnen suchten – und mit dieser Option seinen eigenen Abfall von der ‚Ritter-Schule‘ begründete. Die Antworten auf die Krise des absoluten Geschichtsbegriffs sind allerdings vielfältiger:

a) die wiederkehrende *Homogenisierung* durch *eine* Ordnung, wie in Geschichtsphilosophie und -theologie, auch wenn das geschichtstheoretisch mittlerweile obsolet erscheint. Gleichgültig ob die Geschichtsphilosophie in der Apokalyptik oder im Christentum *beginnt* (Löwith, Taubes) oder erst im Idealismus (mit Vorläufern und Nachfolgern), gleichgültig also wo man ihren Ursprung verortet, ist sie durchaus noch präsent, zumindest im Christentum (und den verwandten monotheistischen Religionen): die *eine* Geschichte der *einen* Schöpfung mit *einem* Anfang und *einem* Ende, meist mit *einem* Sinn und Ziel und *einem* übergeschichtlichen Subjekt, ist ein Schema, das fast unwiderstehlich zu sein scheint. Für die gegenwärtige Geltung dieses Schemas kann man auf dessen starke Version verweisen, wie sie W. Pannenberg mit Rekurs auf Hegel vertritt. Und dieses Geschichtsbild ist unterhalb theologischer Schuldifferenzen eine Üblichkeit religiöser Rede, trotz aller Kritik von Kierkegaard über Rosenzweig bis hin zu Levinas.

b) die *Naturalisierung*, wie der Rekurs auf die *Naturordnung* als zeit-, kultur- und geschichtsindifferent (Physik etc.). So *kann* auch der Rekurs auf *Anthropologie* verstanden werden (Marquard), als wären die anthropologischen ‚Konstanten‘ oder Grundfragen nicht ihrerseits geschichtlich. Eine jüngere Version dieser Begrenzung des absoluten Begriffs ist der Rekurs auf die ‚*Lebenswelt*‘ – zu dem regelmäßig das von Blumenberg so genannte Lebensweltmißverständnis³⁰ gehört, sie sei ein Residuum, auf das zu rekurren eine unversehrte Geborgenheit gewähre diesseits des abgründigen Ozeans der Geschichte. Die Lebenswelt als ‚Insel der Seligen‘ diesseits von Geschichte ist ein Mißverständnis, weil Lebenswelt als *ursprüngliche* nicht geschichtlich und damit nicht *in* der Geschichte gegeben ist. Sie ist lediglich eine imaginative Grenzfigur, deren *Ende* mit der Geschichte beginnt. Lebenswelt als ungestörte Fraglosigkeit *zerfällt* mit der Wahrnehmung von Dauer und Veränderung ohne meine Beteiligung, mit der

²⁶ H. M. Baumgartner, Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens, in: H. Nagl-Docekal (Hrsg.), Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten, Frankfurt a. M. 1996, S. 151–172, 166.

²⁷ Ebd., S. 167.

²⁸ Schmidt-Biggemann, Geschichte als absoluter Begriff, S. 13.

²⁹ O. Marquard, Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse, Köln 1987, S. 54ff, 72ff; vgl. ders., Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen, PuH XII, 1987, S. 343–352.

³⁰ Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, S. 7ff; ders., Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, S. 3ff.

Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit. In der Geschichte ‚gibt es‘ keine *ursprüngliche* Lebenswelt, sondern nur *geschichtliche Lebenswelten*, die fragil und plural sind. Das suggestiv ‚Natürliche‘ an der Lebenswelt ist daher stets so geschichtlich wie kulturell verfaßt.

c) der *Relativismus*: Wenn alles voll von Ordnungen ist und keine Ordnung der Ordnungen als Regulativ absehbar, wird die Frage nach ‚der Geschichte‘ obsolet. Dem entspräche ein vergangenheitsvergessener Aktualismus, der allenfalls ‚nur nach vorn‘ schaut. Wenn jede Wahrnehmung der eigenen Geschichte fehlt, jede Kenntnis oder jedes Interesse, ist nur die Gegenwart oder ‚das Quartal‘ der schmale Zeithorizont, in dem gerechnet wird.

d) der Rekurs nicht auf *eine Geschichte*, sondern auf deren *Struktur*, die es erlaubt, in verschiedenen Geschichten deren Struktur zu identifizieren, wie beispielsweise in Husserls Weg vom inneren Zeibewußtsein in die Geschichte³¹ oder Heideggers Ontologie der *Geschichtlichkeit*. Der Rekurs auf die Struktur der *Geschichtlichkeit* findet sich sc. auch in der Theologie, bei Bultmann und in der von ihm her denkenden Hermeneutik. Aber solch eine ‚strukturelle Reduktion‘ durch ein im Grunde synchrones (präsenzfixiertes) Modell findet sich vergleichbar im Strukturalismus oder in der Semiotik.

e) die *Ausdifferenzierung* in die eine einzige chronologische Ordnung, an die sich die Geschichtswissenschaft hält, und die regionalen Ordnungen der Geschichten, die dann vorwissenschaftlich, mythisch oder naiv erscheinen mögen. *Diese* Ausdifferenzierung und die *Indifferenz* der Chronologie gegenüber den Eigenzeiten und Geschichten von Orten, Gruppen, Nationen und Religionen scheint fokussiert zu sein mit der Frage nach dem ‚Wozu von Geschichte(n)‘.

5. Zum Problemhorizont der Arbeit an der Geschichte

a) Geschichte und Gedächtnis

Die Frage steht im Horizont der durch M. Halbwachs geschärften Differenz von gelebtem *Gedächtnis* (*mémoire*) und kritisch distanzierter *Geschichte* (*histoire*). *Gedächtnis* als (vermeintlich unkritische) doxische Gegenwart des Vergangenen fungiert als Erfahrungsraum³², der die Erwartungen vorzeichnet. Dieser ‚Raum‘ bildet eine Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart in die erwartbare Zukunft hinein, die eine Konstanz der Lebensordnungen und die Identität des Kollektivs sichert, einerseits inklusiv, andererseits exklusiv gegen die Fremden. Gedächtnis in diesem Sinne hätte in ausgezeichneter Weise die Funktion, nach der mit dem Tagungsthema die ‚Geschichtsschreibung‘ befragt wird: Selbstver-

³¹ Vgl. J. Derrida, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ‚Krisis‘, München 1987.

³² M. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a.M. 1985; ders., Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M. 1991; vgl. Liebsch, Geschichte als Antwort und Versprechen, 1999, S. 248ff. B. Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a.M. 1985, S. 38.

gewisserung eines Kollektivs bzw. einer Nation in soziozentrischer Form. Halbwachs allerdings hatte die Geschichte als kritische Distanzierung und Episteme vom Gedächtnis als doxa unterschieden und damit auch von dessen Funktionen distanziert. In diesem Sinne konnte Peter Burke³³ die politische Indiennahme der Geschichtsschreibung im 19. Jh. und deren ‚Traditionserfindung‘³⁴ kritisieren im Namen der ‚Identitätsneutralität der Geschichtsschreibung‘.

Zugespitzt wurde Halbwachs Differenz von Pierre Nora zum Widerstreit mit seiner These vom ‚Ende der Gedächtnisgesellschaften, all jener Institutionen, die die Bewahrung und Weitergabe der Werte sicherten, Kirche oder Schule, Familie oder Staat‘³⁵. Die Identitätsfunktion derselben werde nicht von der Geschichtsschreibung übernommen. Der Diskurs über das Gedächtnis indiziere daher nur einen Verlust, so wie stets thematisiert wird, was vergangen ist. Die These ist nicht unplausibel, denn auch die Sinnfrage wird gerade dort aufgeworfen, wo Sinn *fraglich* geworden ist. Entsprechend ist die thematisierte Lebenswelt Ausdruck der *Lebensweltdistanz*. Denn das ‚Universum der Selbstverständlichkeiten‘ hat man auf dem Weg des Verstehens schon hinter sich gelassen. – Aber Noras These übertreibt die kritische Differenz zur Kritik des Differenten, der durchaus noch präsenten Formen des Gedächtnisses. Sowenig der Staat mit seinem Gedächtnis am Ende ist, sowenig die Kirchen. Im Gegenteil scheint gerade die Indifferenz der Geschichtsschreibung gegenüber den Gedächtniskulturen im Gegenzug deren Indifferenz *ihr* gegenüber zu provozieren. Auch wenn Geschichte nur als geschriebene zugänglich ist, wird sie (jenseits der Zeugen) nur als gelesene wirksam – und gelesen werden historische Romane, Biographien und Erfahrungsberichte, nicht die Studien der Historiker. Auf die Funktionsarmut der Geschichtswissenschaft erwidern die Gedächtniskulturen daher im Gegenzug, bei dem man nicht nur angesichts von nationalen, religiösen oder extremistischen ‚Geschichten‘ den Eindruck gewinnt, deren Geschichte sei vor allem *selbstgemacht*. In dieser wechselseitigen Indifferenz, in der Ausdifferenzierung und Verselbständigung von Geschichte wie Gedächtnis bestätigt sich allerdings Noras These vom Widerstreit – mit der prekären Implikation einer ‚Krisis der Geschichtswissenschaften‘.

b) Krisis der Geschichtswissenschaft – und die Antworten darauf

Man kann Halbwachs Differenz auf dem Hintergrund von Husserls Krisisschrift als eine Version der *Krisis der Wissenschaften*, in diesem Fall der Geschichtswissenschaften, verstehen: Hat die lebensweltliche Form des Gedächtnisses die Funktion der Orientierung in den ‚Wirklichkeiten in der wir leben‘, hat die von

³³ P. Burke, Geschichte als soziales Gedächtnis, in: A. Assmann/D. Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a.M. 1991, S. 289–304.

³⁴ Vgl. Chr. J. Nyiri (Hrsg.), *Tradition*, Wien 1995; E. Hobsbawm/T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 43, 77.

³⁵ P. Nora, *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*, Berlin 1990, S. 12f, 14f.

der Lebenswelt distanzierte Geschichtswissenschaft in ihrer präntendierten Neutralität diese Funktion dezidiert preisgegeben – und gerät daher in eine Krisis: nicht mehr durch diese Funktion motiviert und verständlich zu sein, sondern sich wie die Technik zu verselbständigen und damit die Frage nach ihrem Sinn und Zweck zu provozieren. Das Problem ist der Theologie keineswegs fremd. ‚Kirchengeschichte‘ als Historie kultureller Sondergruppen ist zumindest im faktischen Universitätsbetrieb den Historikern näher als den theologischen Kollegen. Entsprechendes gilt meist für die alt- und neutestamentlichen Textwissenschaftler. Hierin ein *Problem* zu sehen, ist allerdings mitnichten selbstverständlich. Reagieren nicht wenige theologische Historiker doch mit einem dezidierten Neohistorismus darauf.³⁶ Dem gegenüber stehen die ‚narrative Theologie‘ oder die Gedächtnisrituale und Traditionen der Kirchen (wie auch der Kirchenkritiker). Was den einen als vorkritische Entdifferenzierung gelten mag, ist den anderen eine Lebensweltrückbindung oder -nähe. Auf die *Ausdifferenzierung* der (bei Cassirer noch als ‚Einheit‘ gefaßten) symbolischen Form ‚der Geschichte‘ wird entsprechend plural geantwortet³⁷:

- a) mit *Konflikt und Reduktion* der einen oder der anderen Seite, sei es, indem die Geschichtswissenschaft beansprucht, in reiner Deskription zu sagen, was Sache ist; oder indem geschichtswissenschaftliche Ergebnisse beharrlich ignoriert und die eigenen Legenden fortgeschrieben werden;
- b) mit *Indifferenz* zwischen Gedächtnis und Geschichte in Form unangefochtener Traditionen in pragmatischen Zusammenhängen wie Politik und Religion, Familie oder Firma; mit anders gearteter *Indifferenz* gegenüber der Geschichtsschreibung in Form von Verdrängung und Ahistorizität;
- c) oder aber mit *Vermittlungsformen* (und zwar solchen, die auf ‚Hegel verzichten‘) der Differenz von Gedächtnis und Geschichte, um die Krisis wenn nicht zu therapieren, so doch die Geschichte auf Gedächtnis *rückzubeziehen*. Dabei zeigt sich in den hermeneutisch-phänomenologischen Entwürfen eine mehr oder minder deutliche *Präferenz für das lebensweltliche Gedächtnis* (resp. die Erinnerung). Zum einen sind Hermeneuten und Phänomenologen zumeist keine ‚Geschichtswissenschaftler‘, zum anderen folgen sie darin der Husserlschen Krisisfigur, die Verselbständigung und (faktische oder programmatische) Funktionslosigkeit der Geschichte zu bearbeiten durch diesen Rückbezug.

³⁶ Der allerdings ist nicht einfach die Negation von Sinnfragen und -erwartungen an die *Geschichtsschreibung*, sondern kann als Kritik und Öffnung für Deutung verstanden werden, wie anhand von Blumenbergs Plädoyer für den Historismus zu zeigen sein wird.

³⁷ Die sich ausdifferenzierenden, reduktiv entdifferenzierenden oder vermittelnden ‚Antworten‘ auf die Problemlage finden sich auch in Religion und Theologie. Mit der Zuspitzung, daß diese radikale Pluralisierung sich *innerhalb* einer Religion (und einer Wissenschaft) wiederholt. Lebt doch die christliche Religion über weite Strecken noch im Genuß ihres Eigen-Gedächtnisses mit entsprechenden Erzählungen, Riten und Praktiken.

6. Hermeneutisch-phänomenologische Vermittlungen

Ausgewählte Beispiele der hermeneutisch-phänomenologischen Vermittlungen von Geschichte und Gedächtnis³⁸ sind Gadamers ‚Wirkungsgeschichte‘, Schapps ‚Philosophie in Geschichten‘ mit Lübbes Weiterführung, Ricoeurs Erzähltheorie, Whites tropologische ‚Metahistory‘, Blumenbergs Metaphorologie und Phänomenologie der Geschichten und die Responsorik der ‚Geschichte als Antwort‘ auf den Anspruch des Anderen von Waldenfels und Liebsch.³⁹ Diese Vermittlungsformen seien kurz in Erinnerung gerufen, weil sie den geschichtstheoretischen Horizont bilden, in dem im folgenden das religiöse Gedächtnis und die theologische Geschichtsschreibung loziert werden sollen – einerseits um den Eigensinn dieser Version von Gedächtnis und Geschichte zu verstehen, andererseits um Probleme und Perspektiven derselben auszuloten.

a) *Hans-Georg Gadamers* Hermeneutik der Wirkungsgeschichte, in der wir diesseits geschichtswissenschaftlicher Methoden stets schon leben und denken, vermittelt den Widerstreit durch eine universale Grundierung. ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‘ – und damit rekurren Geschichte wie Gedächtnis auf einen sprachontologischen Horizont, der sie zusammenbindet und nie verlassen werden kann (es sei denn in einer sprachvergessenen ‚Methodisierung‘). Die *Funktion* von Geschichte als *Wirkungsgeschichte* ist es, dem Menschen sein Selbstverständnis zu ermöglichen und zu eröffnen, Verstehen überhaupt zu ermöglichen und über die Einheit des Schönen, Guten und Wahren in der Kunst daran zu partizipieren.⁴⁰

b) *Wilhelm Schapps* (und H. Lübbes) ‚Narratologie avant la lettre‘ ist seine Philosophie der Geschichten, in die wir verstrickt sind. Von ihm stammt, so Lübbe, die explizite Erörterung der Geschichten im *Plural* (zumindest im deutschen Sprachraum). Indem er sich an der ‚natürlichen Weltsicht‘ der Lebenswelt orientiert, geht er von der Perspektivenpluralität der individuellen Wahrnehmung

³⁸ Ich verzichte hier auf eine erneute Wiederholung von Heidegger, Bultmann und den Folgen.

³⁹ Zu diesen Vermittlungsformen gehört wohl auch *Foucaults Genealogik* (mit Nietzsche) als ‚Wiederholung‘ der nicht in der Erinnerung aufzuhebenden Alterität des Eigenen, der Rückführung ‚geschichtlicher Identität‘ auf das ihr Fremde, als Kritik des fremdvergessenen Eigengedächtnisses (disseminiert das Eigene in seine ‚diasporischen‘ Ursprünge und Abspaltungen); und *Jan Assmanns* faktisch an Foucault und Nietzsche anschließende Arbeit am kulturellen Gedächtnis.

Anders gelagert ist die Arbeit an einer *neuen Historik* wie bei *J. Rüsen* und *H. M. Baumgartner*: als Erkenntnistheorie geschichtlichen Wissens, „daß Geschichtsphilosophie nur als formalapriorische Theorie des historischen Wissens möglich ist“ (Baumgartner, Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie, S. 163). Nachdem das Pathos aber mit der Geschichtsphilosophie (als historischer Formation des Idealismus) zerfallen war, bleibt auch Baumgartner im Grunde „nur belehrte Skepsis“, allerdings einer reflektierten: „Philosophie nach dem Ende der Geschichtsphilosophie ist Kritik der historischen Vernunft: Sie verweist auf die *Geschichte* als regulative Idee der Historie wie unseres Selbstverständnisses und Handelns. Sie ist Anleitung zur Selbsterkenntnis“ (ebd., S. 170f).

⁴⁰ Kritisch gesehen könnte man darin auch eine ästhetische Ontologie sehen mit einer latenten Drift zur paganen Soteriologie.

aus und kann so die Pluralität von Geschichten rekonstruieren. Indem sich die Wahrnehmung kinästhetisch aufbaut, und nicht *ein* Bewußtseinshorizont die Welt umgrenzt, sondern jemeinige Horizonte von Bedeutsamkeit, geht es um die Geschichten, in die *wir* verstrickt sind – ohne daß damit ein generisches ‚wir‘ gemeint wäre. Als Jurist (Rechtsanwalt) orientierte sich Schapp auf diese Weise über die Figur von ‚Fällen‘ und damit von konfligierenden Lebensgeschichten. Mit der Verstrickungsmetapher ist die Ausdifferenzierung von Geschichte und Gedächtnis a limine limitiert, denn auch die Geschichtsschreibung bleibt in ihre Geschichten verstrickt. Das Wozu von Geschichtsschreibung wäre dann die Kulturhermeneutik dieser Verstrickungen.

c) *Paul Ricoeurs* dialektische Erzähl- und Identitätstheorie orientiert sich an der Grundfigur des Chiasmus von *idem* und *ipse*, von Weltzeit und Lebenszeit wie von Geschichte und Erzählung. Deren Kreuzung dient der Arbeit an der dialektischen Vermittlung von Gedächtnis und Geschichte – mit der Funktion, Geschichte (von der Erzählung her) als Grund narrativer Identität zu verstehen, als auf Gerechtigkeit angelegte Lebensweltrefiguration, final im Zeichen des ‚Pardon‘ (als eine phänomenologischen Annäherung an eine immanente Versöhnung durch Vergebung⁴¹).

Ricoeur bezieht durch die These, alle Geschichte sei Erzählung, die *École des Annales* in seine Erzähltheorie mit ein (prominent Braudels *La Méditerranée*). Die *École* hatte das Problem einer Krisis der Geschichtswissenschaft allerdings anders bearbeitet. In ihren Anfängen antwortete sie auf die Enge traditioneller Historik mit Interdisziplinarität, gemäß Febvres Imperativ: „Historiker, seid Geographen! Seid auch Juristen und Soziologen und Psychologen!“⁴². Von außen betrachtet arbeitete sie mit quantitativen Methoden und deterministischen Theorien,⁴³ forcierte also die Geschichte gerade als Wissenschaft im neuzeitlichen Sinn, statt die Krisis der Wissenschaften durch Lebensweltrückbezug zu ‚therapieren‘. – Erst in der späten Zersplitterung der *École* nach 1968 kam es (parallel zur Narratologie) zur ‚Wiederkehr des Erzählens‘ mit Kritik am Quantitativen und Deterministischen, um des *Handlungscharakters* von Geschichte und damit ihrer Erzählbarkeit willen.⁴⁴ Die *Funktion* der Geschichtsschreibung in der *École* war anfangs der Kampf gegen das historiographische Establishment in Frankreich, nach dem zweiten Weltkrieg die Durchsetzung und Stabilisierung dieser Schule und schließlich seit ’68 die Ausdifferenzierung mit erneutem Widerstand gegen die Macht der eigenen Schule. Sie war (oder ist) nicht an der Funktion von ‚Geschichte für ...‘ interessiert, sondern an der ‚Funktion von ...‘ für die *Geschichtswissenschaft*.

⁴¹ Vgl. dazu seine jüngste Weiterführung von ‚Zeit und Erzählung‘ in: P. Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, und erheblich ausführlicher ders., *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris 2000.

⁴² L. Febvre, *Combats pour l’histoire* [1953], Paris 1992, S. 32; zit. nach P. Burke, *Offene Geschichte. Die Schule der ‚Annales‘*, Berlin 1991, S. 8.

⁴³ Kritisch gegenüber dieser Vereinfachung, Burke, ebd., S. 111ff.

⁴⁴ Vgl. Burke, ebd., S. 91ff.

Ricoeurs Vermittlung von Gedächtnis und Geschichte geht von der Erzählbarkeit des Lebens zur Erzählung bis zu deren Wirkung in der Lektüre und zielt final auf die Refiguration der Lebens- durch die Lesewelt. Auf diesem Weg wird die Geschichtsschreibung auf ihre effektive Dimension, auf ihre Arbeit am Leser, fokussiert, statt etwa auf die Eigendynamik der Wirkungsgeschichte. Das führt zur Frage nach dem Zusammenhang der ‚historischen Operation‘ von dokumentarischer Forschung, historischer Erklärung und Geschichtsschreibung, die Ricoeur mit dem Modell der Rhetorik von *inventio*, *dispositio* und *elocutio* beschreibt⁴⁵. Zur Pointe dieser rhetorischen Interpretation der Geschichtsschreibung gehört die Aufmerksamkeit auf das ‚movere‘⁴⁶, auf die Wahrscheinlichkeitsargumente und die *Tropik*.

d) Damit folgt Ricoeur *Hayden Whites* Rhetorik bzw. Tropologie des historischen Diskurses⁴⁷. Während Ricoeur die kulturelle Form der Geschichte im Modell der Erzählung faßt, rekurriert White auf die Form der vier Tropen als Schemata des ‚Emplotments‘⁴⁸. Grundform der Vermittlung von Geschichte und Gedächtnis ist die *rhetorische Formung*, in der Geschichte sprachlich dargestellt und erinnert wird. Bei der Thematisierung problematischer Gegenstände wie Natur, Kultur, Gesellschaft und Geschichte (wie auch Zeit oder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, der Mensch, die Welt[en] oder auch Gott) „sagen wir niemals genau das, was wir sagen möchten, oder meinen genau das, was wir sagen“⁴⁹. Die unvermeidliche Differenz von Sagen und Meinen mache es notwendig, „die Adäquatheit der Sprache, die für die Analyse des Gebietes verwendet wird, hinsichtlich der Gegenstände, die dieses zu enthalten scheint, herzustellen. Und der Diskurs bewerkstelligt diese Adäquatheit durch einen vorstrukturierenden oder präfigurativen Schritt (prefigurative move), der eher tropisch als logisch ist“⁵⁰. In dieser rhetorisch-hermeneutischen Analyse- und Beschreibungs-

⁴⁵ P. Ricoeur, *Geschichte und Rhetorik*, in: H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Der Sinn des Historischen*, S. 107–125.

⁴⁶ Das ‚movere‘ und die Topik werden von Ricoeur nicht erörtert.

⁴⁷ Von dem sich Ricoeur allerdings in *La mémoire, l’histoire, l’oubli* deutlicher abgrenzen sucht. H. White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Einführung von Reinhart Koselleck*, Stuttgart 1991; vgl. ders., *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 1991; ders., *Tropics of Discourse*, Baltimore 1978; ders., *Die Bedeutung der Form*, Frankfurt a.M. 1990.

⁴⁸ Vgl. H. White, *Auch Klio dichtet: Die Auslegungsmodalität, die „Modalität der Präfiguration“ (S. 13) ist tropisch und hat vier Schritte von der Metapher zur Metonymie zur Synekdote zur Ironie (S. 13f), in deren Übergängen „Phasen des ‚Gestaltwandels‘ oder der ‚Restrukturierung‘ des Wahrnehmungsfeldes“ stattfinden (S. 14). „In der Verlängerung der Gedanken Frieses könnte man behaupten, daß Interpretation in der Geschichte darin besteht, einer Ereignisfolge eine Plotstruktur zu verleihen, so daß sich ihr Charakter als verstehbarer Prozeß durch ihre Anordnung als eine Geschichte von ganz bestimmter Art (story of a particular kind) offenbart“ (S. 75). Das heiße, „der Historiker muß aus dem Fundus an kulturell zur Verfügung stehenden mythoi schöpfen, um die Fakten so zu konstituieren, daß sie *eine Geschichte von ganz bestimmter Art* bilden, ebenso wie er bei den Lesern sich auf einen Fundus an mythoi beziehen muß, um der Darstellung der Vergangenheit den Anschein von Sinn oder Bedeutung zu geben“ (S. 78).*

⁴⁹ Ebd., S. 7.

⁵⁰ Ebd.

theorie für ‚Geschichte‘ ist eine Aufgabe und Erwartungshaltung impliziert: Geschichte verstehen heißt, sie verständlich zu machen, indem sie in einem tropischen Schema *geformt* wird.⁵¹ Und die Figuren der tropischen Formung sind Typen des ‚Emplotments‘: sie sind *Sinnfiguren*. Wenn Whites transzendental-theoretisches Argument trifft, ist der ‚Sinn dargestellter Geschichte‘ und damit die rhetorische Imprägnierung durch die Darstellung irreduzibel: „Bevor ein bestimmtes Gebiet der Deutung offensteht, muß es als ein von bestimmten Gestalten besiedeltes Terrain entworfen werden“⁵². Die Vorstrukturierung des Wahrnehmungsfeldes (in diesem Fall das ‚historische Geschehen‘) ist Interpretationshandeln des Historikers – allerdings nolens oder volens. Sie *muß* nicht dem Schema der Tropen folgen, *kann* aber so typisiert werden. Entscheidend ist, daß in diesem manifesten oder latenten Interpretationshandeln der Historiker ‚am Werk‘ ist, und mit diesem selbstbezüglichen Aspekt der Geschichtsschreibung *seine* Perspektive und *sein* Horizont zum Ausdruck und zur Darstellung kommen. Diesen Aspekt *kann* man dezidiert gestalten und damit Sinnthesen oder -erwartungen verbinden.

Als *Problem* zeichnet sich hier die gegenseitige Indifferenz von Fiktion und Geschehen ab, die zur Folge hat, daß der *Eigensinn* des Anderen *stets* und *nur* als Funktion der *eigenen* Interpretation konzipiert wird. Fremdheit, irreduzible Alterität also, scheint auf diese Weise kaum in den Blick zu geraten. Indem White von der historischen Epistemologie auf Literaturkritik umstellt (unter Leitung der ‚Ironie‘!), eskamotiert er die Frage nach dieser Alterität, und vice versa kann man zumindest den epistemologischen Einwand auch in deren Namen verstehen. So fragt H.M. Baumgartner: „Ist Geschichte ... primär präsent als Erzählung ... und sind Erzählungen ursprünglich Konstruktionen eines erzählenden Subjekts ..., so stellt sich die Frage nach der Objektivität historischen Wissens als Frage nach der möglichen Objektivität von Interesse und Konstruktion“⁵³. Aber auch er kommt aus epistemologischen Erwägungen zur Genese von Urteilen zum Ergebnis, „Geschichte ... als Dimension ..., durch den die Gegenstände unserer Erfahrungs- und Lebenswelt die zusätzliche Qualität geschichtlicher Gegenständlichkeit gewinnen, konstituiert sich im Erzählen von Ereignissen und nicht in den

⁵¹ White, ebd.: „Tropische Rede ist der Schatten, vor dem jeder realistische Diskurs zu fliehen sucht. Diese Flucht ist jedoch vergeblich; denn die Tropen stellen den Prozeß dar, durch den jeder Diskurs die Gegenstände *konstituiert*, die er lediglich realistisch zu beschreiben und objektiv zu analysieren behauptet“ (S. 8). „Das tropische Verfahren ist daher die Seele des Diskurses, der Mechanismus, ohne den der Diskurs weder seine Aufgabe erfüllen noch sein Ziel erreichen kann“ (S. 9). „Diskurs ist mit einem Wort im wesentlichen ein *vermittelndes* Unternehmen. Als solches ist der Diskurs sowohl interpretativ als auch präinterpretativ; er handelt immer ebensowohl *über* das Wesen der Interpretation selbst wie *über* den Gegenstand, der der manifeste Anlaß zu seiner eigenen Entstehung und Gestaltung ist“ (S. 11). Ein „Verstehensprozeß kann nur tropologischer Natur sein, denn das Vertrautmachen des Unvertrauten beinhaltet ein tropisches Verfahren (troping), das im allgemeinen figurativer Art ist“ (S. 12).

⁵² H. White, *Metahistory*, S. 49.

⁵³ H. M. Baumgartner, *Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen*, in: J. Rüsen (Hrsg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975, S. 48–67, 48.

Ereignissen selbst“⁵⁴. Selbst Pannenberg meint in dieser Hinsicht: „Sofern die *Geschichtsdarstellung* ... solche impliziten und antagonistischen Sinnantizipationen einordnet, ist sie dem Kunstwerk analog, wenn sie auch nicht dessen Freiheit gegenüber ihrem Stoff in Anspruch nehmen kann. Hier wie dort, und zwar nicht nur im Werk selbst, sondern auch in jedem Akt seiner Rezeption findet ‚Sinnstiftung‘ statt“⁵⁵.

e) Reinhart Koselleck (der Herausgeber der deutschen Übersetzung von ‚Auch Clio dichtet‘) meinte, White „fragt danach, wie die kulturelle Verarbeitung geschichtlicher Erfahrung überhaupt sprachlich ermöglicht wird. Insofern rückt sein Anspruch in die Nähe von Gadamer, für den die Historik ein Unterfall der allgemeinen Hermeneutik ist. Und er verfährt auch ähnlich wie Hans Blumenberg, für den die erfahrungserschließende Kraft der sprachlichen Metaphern allen geschichtlichen Aussagen vorausliegt. Beide Autoren tauchen bei Hayden White nicht auf, so daß auch hier ein Brückenschlag erwartet werden darf“⁵⁶. Zumindest im Blick auf Blumenberg sei dieser Hinweis aufgenommen. Das scheint auch im Ausgang von Halbwachs angebracht. Denn ihm zufolge operiert das Gedächtnis mit Ähnlichkeit und Kontinuität, im Unterschied zur Geschichte, die von Differenzen und Diskontinuitäten bestimmt ist. So gesehen ist das Gedächtnis ‚metaphernaffin‘. – Die Frage ist dann, ob und inwiefern Geschichte vom Gedächtnis *affiziert* wird.

Hans Blumenberg geht die ‚Arbeit an Geschichte und Gedächtnis‘ unter mehreren Aspekten an⁵⁷:

1. *Geschichtsphänomenologisch* arbeitet er *genetisch-phänomenologisch* an der Schere von ‚Lebenszeit und Weltzeit‘, d.h. er sucht zu verstehen und darzustellen, wie diese beiden Zeiten am oder als Anfang der Geschichte auseinander treten und wie deren Divergenz sich im Laufe der Zeit verschärft – was apokalyptische, mythische oder metaphysische ‚Gegenmaßnahmen‘ provoziert.

2. *Geschichtstheoretisch* argumentiert er (maßgeblich in *Die Legitimität der Neuzeit*) gegen den sog. ‚historischen Substantialismus‘ und dessen Illegitimierung oder theologische Vereinnahmung der Neuzeit. Dem entgegen setzt er, Cassirer weiterführend, sein Modell der funktionalen Relationen, deren Positionen im Laufe der Geschichte *umbesetzt* werden. – Damit einher geht (durchaus unausgewogen) eine Fortschreibung des hermeneutischen Modells von Frage und Antwort, in dem Fragen fortbestehen können, auch wenn die (theologischen) Antworten unplausibel geworden sind, so daß die Fragen neue Antworten (Umbesetzungen) auf sich ziehen. Hier setzt die ‚therapeutische‘ Dimension seiner Geschichtstheorie an: Er arbeitet indirekt an der Entwöhnung von tradierten

⁵⁴ Ebd., S. 56f. Vgl. „der historische Gegenstand verdankt sich als solcher einer narrativen, implizit retrospektiven Konstruktion über vergangene Ereignisse“ (S. 59).

⁵⁵ W. Pannenberg, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*, in: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, PuH V, hrsg. von R. Koselleck/W.-D. Stempel, München 1973, S. 478–490, 490.

⁵⁶ Koselleck, *Einleitung*, in: White, *Auch Clio dichtet*, S. 2.

⁵⁷ Vgl. M. Hundedek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000, S. 309ff.

Fragen und an der Mäßigung übertriebener Erwartungen (darin Wittgenstein verwandt). Das scheint mir das indirekte ‚Wozu‘ seiner konkreten geschichtswissenschaftlichen Arbeit zu sein.

3. Geschichtswissenschaftlich schreibt er Wissenschaftsgeschichten, wie die ‚Kopernikanische Wende‘ und die ‚Genesis der Kopernikanischen Welt‘. Statt wie Heidegger auf die Struktur von Geschichte als Geschichtlichkeit zu rekurrieren, arbeitet er im einzelnen (an paradigmatisch prägnanten Fragen) an der Genealogie der Neuzeit in Fortschreibung Husserls. Gegen Heidegger notiert er einmal als Husserls Programm: „Husserls späte Krisis-Abhandlung ... ist gegen so etwas wie die Sprunghaftigkeit in der europäischen Geschichte der Theorie gerichtet und entwirft das Programm der Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges, der als noch nachgebar vorgestellt wird“⁵⁸ – und formuliert als (wie mir scheint) *eigenes* Motto: „Wege müssen gegangen, nicht Sprünge getan werden“⁵⁹. In diesem Sinne *dient* seine Wissenschaftsgeschichte der Arbeit an der Krisis der Wissenschaften, indem er ‚Geschichte(n)‘ als ‚nachgebare Wege‘ schreibt, und zwar im Rückgang auf die Lebenswelt als den motivierenden Hintergrund und Horizont der Wissenschaften. – Wohin diese Wege führen mögen, wo sich die Wege gabeln und was dabei auf der Strecke bleibt, ist allerdings seinerseits bezeichnend für die Perspektive und den Horizont dieses Topographen der Neuzeit. Der Protestantismus jedenfalls bleibt ebenso auf der Strecke wie der Nominalismus.

4. In der *Darstellung* seiner Geschichten, wie denen des Prometheusmythos und des Höhlengleichnisses, verfährt er programmatisch *erzählend* und *memorial*, weder philologisch präzise noch geschichtswissenschaftlich korrekt. Das hat den Preis, daß im einzelnen manches der Korrektur fähig und bedürftig ist.⁶⁰ Die phänomenologische Methode der (eidetischen) *Variation* schreibt er fort als *memoriale* und *imaginative* Variation, die nicht wesens- oder faktenorientiert ist, sondern mit der faktischen Kontingenz hermeneutisch umgeht, indem er sie in einem Horizont von Möglichkeiten⁶¹ zu verstehen sucht und die Geschichte der Faktizität als Auslegung des Auslegbaren darstellt – und so dessen weitere Auslegungsfähigkeit zeigt und auslotet. Damit *eröffnet* seine memoriale Geschichtsschreibung den imaginativen Umgang mit den Geschichten, in die wir verstrickt sind.

5. Trotz Blumenbergs dezidiert geschichtswissenschaftlichem Anspruch ist in der Durchführung seiner Geschichtsschreibung eine eigene memoriale und imaginative Form der Vermittlung von ‚Gedächtnis und Geschichte‘ am Werk. Die *Metaphorologie* ist sein *Methodos* der *Geschichts- als Lebensweltphänome-*

⁵⁸ H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987, S. 158f.

⁵⁹ Ebd., S. 158.

⁶⁰ Wie u.a. die Kritik an seiner Neuzeitthese zeigt, vgl. J. Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg/München, 1998, S. 84ff.

⁶¹ So fragt er stets nach den ‚historischen Ermöglichungsbedingungen‘, etwa des Kopernikanismus. Vgl. Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, S. 174ff.

nologie. Er läßt sich darin von der hermeneutischen These leiten, daß sich *Sinn und Zweck der Geschichtsschreibung in ihrer Metaphorik zeigen* (und deren Verwandten).⁶² Diese These kann man nicht nur auf die Dokumente und Zeugnisse beziehen, sondern auch auf die Texte der Geschichtsschreibung, -theorie und -philosophie (und daher auch auf Blumenberg selber). Auch wenn die akademische Geschichtsschreibung sich funktionslos und indifferent gibt, zeigt sich indirekt die Perspektive und der Horizont, also der Erfahrungs- und Erwartungsraum, an den Rändern der ‚Geschichte als reiner Wissenschaft‘: dort, wo sie ‚unrein‘ ist – an den *Lebensweltspuren*. In der (teilnehmenden, selber ‚schreibenden‘) Beobachtung an Metaphern *in* der Geschichtsschreibung findet Blumenberg ‚indirekt anzeigende‘ Figuren für den Sinn von Geschichte in der Perspektive des jeweiligen Geschichtsschreibers.

Exemplarisch dafür ist seine Geschichte der Schiffahrtsmetaphorik, die zwar mit Erinnerung an Lukrez als ‚Schiffbruch *mit* Zuschauer‘ betitelt ist, aber vom Schiffbruch *des* Zuschauers handelt. „Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem festen Lande. Die Bewegung [und d.h. die Geschichte] seines Daseins im ganzen jedoch sucht er bevorzugt unter der Metaphorik der gewagten Seefahrt zu begreifen“⁶³. Die Ausgangskonstellation ist die imaginative Selbstverortung von Lukrez am Anfang des zweiten Buches von *De rerum natura*, vom festen Ufer aus die Seenot der Anderen im stürmischen Meer zu beobachten. Die Geschichte dieser erhabenen Zuschauerposition (die Geschichte einer Perspektive) schreibt Blumenberg anhand der Variationsgeschichte derselben. Auch wenn die Privilegierung der nautischen Metaphorik zweifelhaft ist,

⁶² A. Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978, S. 166ff, bes. S. 190ff (Geschichte als Schiffsreise). – F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Leipzig 21940: „Für Ranke wie für Hegel und für Droysen war die Geschichte der alles bewegende, verwandelnde und neu gestaltende Fluß des Werdens. Wie brachten sie es ... dennoch zuwege, ... in ihm nicht unterzugehen, sondern vielmehr positive und aufbauende Kräfte aus ihm zu schöpfen?“ (S. 14). „Dieser Strom des Werdens, der alles relativiert und in Wellen auflöst, relativiert eben auch die beiden von der Menschensehnsucht gemachten Versuche, seiner geistig Herr zu werden, die Vergangenheitsromantik und den Fortschrittsoptimismus. Sie haben es an sich, und das ist ihre Schwäche, sich in den Strom selbst zu begeben, sei es gegen ihn, sei es mit ihm zu schwimmen. Das ist möglich und nicht schlechthin zu verwerfen, und man kann dabei wohl praktisch ein Stückchen vorankommen. Aber dann siegt der Strom über den Schwimmer“ (S. 17). „Aber kann man nicht ... eine feste Brücke über den Strom zu bauen versuchen? Von ihr aus dann in den Strom blicken und das Feste und Sichere im Wechsel gewahr werden? Ich sehe keinen anderen Weg“ (S. 18; mit Demandt, *Metaphern für Geschichte*, S. 183f). – Der Historiker als Pontifex ist eine Variation von Lukrez Figur des Philosophen, der mit der Philosophie festen Fels unter den Füßen hat, von dem aus er den Schiffbruch der Anderen im Meer der Geschichte beobachten kann (Lukrez, *Über die Natur der Dinge/De rerum natura*, hrsg. von J. Martin, Berlin 1972, II, S. 1-4). – J. Burckhardts Antwort darauf war, die Kirchen glichen einem Schiff, „welches einst auf den Wogen ging, aber seit langer Zeit zu sehr ans Vorankerliegen gewohnt ist, so werden sie wieder schwimmen lernen, sobald sie einmal im Wasser sind; selbst der Katholizismus hat es ja in Amerika bereits gelernt. Dann werden sie wieder Elemente und Belege der Freiheit sein“ (Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1955, S. 120, vgl. S. 170f, und Demandt, ebd. S. 196). Vgl. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, S. 304, 380f.

⁶³ H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M. 1979, S. 9.

erschließt sich mit ihr einiges. Sie eignet sich für ein Spurenlesen in besonderer Weise, weil sie reich an potentiellen Positionen und Variationen ist: man kann sich am sicheren Ufer oder im Hafen lozieren, zu Wasser auf dem Schiff, im Wasser oder gar als Schiffbrüchiger. Die jeweilige Besetzung der imaginären Position indiziert die Perspektive und den Horizont – und bringt indirekt Erfahrung, Erwartung und Enttäuschung zum Ausdruck.

An einem bei Blumenberg nicht explorierten Beispiel kann man so auch nach dem ‚Wozu‘ von Geschichte(n) in theologischer Perspektive fragen. Für das christliche Selbstverständnis ist die nautische Metaphorik von nicht geringerer Bedeutung: ‚Das Schiff, das sich Gemeinde nennt‘, ist eine Grundmetapher religiöser Rede, an deren Fassung (resp. Formvarianz) sich die Selbstverortung im Meer der Geschichte zeigt. Mit Lukrez etwa meinte *Ambrosius*, der Glaube sei ein unerschütterliches Fundament, von dem aus der Christ den Schiffbruch der Ungläubigen beobachten kann, ohne selber Schaden zu nehmen.⁶⁴ Diese – zweifelhaft erhabene – Position bestimmt noch den Selbstgenuß im Gesang der Gemeinde, die sich im sicheren Kirchenschiff vor den Gefahren der Welt draußen in Sicherheit wiegt (auch wenn man gelegentlich den Eindruck hat, man sitze in einem bunten Gummiboot). Nachdenklich allerdings macht, daß die christliche Schifffahrtmetaphorik durchaus nicht auf diese Selbstsicherheit festgelegt ist, sondern gespannt ist zwischen sicherer Schifffahrt und *Schiffbruch*.

Denn der Christ ist nach *Tertullian* ein zwar geretteter, aber immer noch gefährdeter *Schiffbrüchiger*, der sich lediglich an die Planke der Taufe klammert – die er verliert, wenn er nach der Taufe nochmals sündigt. „Übrigens wird es mit dem Entkommen bald ein Ende haben, wenn es mit dem Sündigen kein Ende hat. Wir sind ein Mal glücklich entronnen; begeben wir uns nicht mehr in Gefahr, wenn wir uns auch schmeicheln dürfen, nochmals zu entkommen. Die meisten, welche aus einem Schiffbruche gerettet sind, sagen dem Meere und der Schifffahrt Lebewohl für immer und ehren dadurch die göttliche Wohltat ihrer Errettung, indem sie der Gefahr eingedenk bleiben“⁶⁵. So gesehen steht er den ‚Anderen‘, Ungläubigen, gar nicht fern. Denn „die Welt sündigte abermals, wodurch sie sich eine böse Taufe, die Sündflut, eintauschte“⁶⁶ – und dieser ‚traurige Wechsel‘ bleibt offenbar immer möglich. Die Fähnisse der Schifffahrt sind allgegenwärtig: „Alle, welche Gott nicht erkennen ... treiben ... ohne das Steuerruder der Vernunft in allen Verhältnissen und Vorkommnissen des Lebens umher und können den der Welt drohenden Sturm nicht vermeiden“⁶⁷. Allerdings bleibt dem Christen nach erneutem Schiffbruch noch eine ‚zweite Planke‘: die Buße.⁶⁸ „Mithin

⁶⁴ Ambrosius, CSEL 32, 2, S. 139f.

⁶⁵ Tertullian, Über die Bekehrung, in: ders., Sämtliche Schriften, übers. u. hrsg. von K.A.H. Kellner, Bd. 1, Apologetische und Gelegenheits-Schriften, Köln 1882, S. 274–291, c. 7; S. 285.

⁶⁶ Tertullian, Über die Taufe, in: ders., Sämtliche Schriften, übers. u. hrsg. von K.A.H. Kellner, Bd. 2, Die dogmatischen und polemischen Schriften, Köln 1882, S. 40–58, c. 8; S. 48.

⁶⁷ Tertullian, Über die Bekehrung, c. 1; S. 275.

⁶⁸ Taufe und nach erneuter Sünde die Buße sind die „beiden rettenden Planken“ nach dem Schiffbruch der Sünde (ebd. c. 12; S. 291).

ist die Busse das Leben ... Tritt sie an, o Sünder ... und umklammere sie so, wie ein Schiffbrüchiger ein getreues Brett. Es wird dich, den in die Meeresfluten der Sünde Versenkten, emporheben und in den Hafen der göttlichen Erbarmung weiter tragen“⁶⁹. Verliert er auch diese Planke, ist er verloren im Meer der Sünde. Diese abgründige Unsicherheit des Christen ist so fern von reichskirchlicher Selbstsicherheit – daß sie nach dem Untergang der Volkskirche wieder naheliegt. Wenn Kirche und Welt auseinanderdriften, wenn deren gewünschte Identität nicht wirklich wird und die Weltzeit nicht mehr die Zeit der Kirche ist, in der sich selig leben läßt – dann driften die Lebenszeit des Christen und die Weltzeit auseinander. Der feste Boden eines ‚corpus christianum‘ ist längst Geschichte – und was bleibt sind die gefährdeten Schiffbrüchigen, versammelt in leeren oder zerfallenden Kirchenschiffen.

7. Memoria als Vermittlung von Geschichte und Gedächtnis

Was oben nur angedeutet wurde, Blumenbergs genetische Phänomenologie von Lebenszeit und Weltzeit, ist noch näher auszuführen.⁷⁰ Denn sie ist der Zusammenhang, in dem er *seine* Vermittlungsfigur der Zeitschere entfaltet: die (stets imaginative) *Memoria als eine Kultur humaner Fremderhaltung*. Das scheint mir ein erwägenswerter Hinweis auf ‚Wie und Wozu‘ von Geschichte, der aufgenommen und mit Waldenfels und Liebsch weiterführt werden soll. Hinsichtlich Lebenszeit und Weltzeit, die Ricoeur als Zeit der Chronologie und Zeit der Handlung in der Erzählung zu vermitteln sucht, *verschärft* Blumenberg diagnostisch das Differenzbewußtsein. Er analysiert das Wiedereinander beider anhand der Indifferenz der Weltzeit ‚uns Lebenden‘ gegenüber. „Die Welt war da gewesen, als der Mensch zum ersten Mal erwachte; sie bestand fort, als er zum ersten Mal einschlief. Sie scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine ‚Qualität‘ eigen“⁷¹. Daß die Zeit weitergeht, die Welt fortbesteht, auch wenn wir nicht mehr sind, ist die Erfahrung des ‚Absolutismus der Weltzeit‘ – gewissermaßen die zeitliche Version der Indifferenz der Geschichtswissenschaft gegenüber dem lebensweltlichen Gedächtnis.

Kein ‚synchrones Zeitbewußtsein‘ und keine subjektive Evidenz im Augenblick⁷² vermag die Weltzeit in der Lebenszeit zu versammeln, sondern Lebenszeit und Weltzeit klaffen auseinander. Blumenberg gebraucht hier die Metapher der *Schere* von Lebenszeit und Weltzeit, die sich etwa in der eskalierenden Differenz von Wunsch und Wirklichkeit zeige: immer weniger Zeit für immer mehr Wünsche. Der „Begriff des Auseinanderklaffens von Weltzeit und Lebenszeit ... gibt den Blick dafür frei, daß Formen der Vermeidung und Entschärfung

⁶⁹ Ebd., c. 4; S. 279.

⁷⁰ Vgl. dazu Hundek, Welt und Zeit, S. 323ff.

⁷¹ Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, S. 75.

⁷² Vgl. M. Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung, Frankfurt a.M. 1987, S. 203ff; ders., Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt a.M. 1990, S. 151ff.

dieses Sachverhalts überall wiederkehren und auffindbar sein müssen. Zeitgewinn als das Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität. Insofern haben alle anderen Wünsche in jenem den Grund ihrer Möglichkeit, aber auch Empfindlichkeit wie Enttäuschbarkeit in dem Maße, wie das Bewußtsein mit dem Makel seiner Endlichkeit imprägniert wird⁷³. Wenn es kein fundamentum inconcussum des der Präsenz mächtigen Subjekts gibt⁷⁴, scheint keine ‚therapeutische‘ Vermittlung dieses Widerstreits absehbar⁷⁵. Statt eine prospektive und präskriptive Therapie zu entwerfen, geht Blumenberg diagnostisch auf das ‚Scherengelenk‘ zurück, den Ursprung der Genese des Widerstreits. Dieser Ursprung ist aber nicht in ‚unmittelbarer Anschauung evident gegeben‘, denn es gibt keine gleichzeitige Wahrnehmung dieses Anfangs. Daher verfährt er imaginativ und memorial: retrospektiv entwirft er eine Erinnerung⁷⁶ an etwas, das nie Gegenwart war und nie mit einem ‚Faktum‘ von einem dritten Ort aus zu vergleichen ist. Dieser Ursprung ist *weder* die ursprüngliche Lebenswelt *noch* eine fraglos fungierende Intersubjektivität. Denn: „Der andere ist immer der, der mich für meine Welt ersetzt, überflüssig macht, potentiell ausschaltet“⁷⁷. Stattdessen verweist Blumenberg lediglich auf die „Gewißheit, daß im Augenblick meiner Wahrnehmung des anderen dieser mich wahrnehmen kann und dann diese beiden Wahrnehmungen gleichzeitig wären“⁷⁸. Diese Grundbestimmung, die sich aus „dem Faktum meiner Fremdwahrnehmung und der möglichen Gegenseitigkeit ergibt, ist die Evidenz, daß dies nur stattfinden kann, wenn beide Subjekte eine gemeinsame Welt *haben*. Mehr noch oder genauer: Sie müssen sich in ein und derselben Welt *befinden*“⁷⁹. Der imaginäre Augenblick wechselseitiger Wahrnehmung in der gemeinsamen Welt ist das Gelenk der Schere: „Nur der eine Augenblick der Wahrnehmung als der eines anderen und deren Gegenseitigkeit, mit dem Zeitindex der Gleichzeitigkeit, verbindet uns derart für immer, daß zwei voneinander gänzlich unabhängige Erinnerungen auf diesen Punkt zurücklaufen. Die Konvergenz der subjektiven Zeit auf den Augenblick der Gegenseitigkeit von Fremdwahrnehmung ist umgekehrt die Divergenz dieser Zeiten, indem sie von dem Punkt der Gleichzeitigkeit wieder wegfüh-

⁷³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 73f.

⁷⁴ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, S. 95: „Vielmehr ist es für die zeitliche Zerstreuung unmöglich, sich wieder zu Gegenwart zu versammeln – ist die Diachronie der Zeit unüberwindbar“.

⁷⁵ Die Öffnung der Zeitschere von Lebenszeit und Weltzeit läßt die *ursprüngliche* Lebenswelt definitiv vergehen. Alle Rückholungsversuche sind daher *a limine* Übertreibungen der Intentionalität: entweder in der Perspektive des Wahns oder in den Totalitarismen klassischer Geschichtsphilosophie. Stattdessen sei realistischere die Einwilligung in die Inkongruenz oder die Abkopplung der Lebenszeit zu intendieren (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 87f).

⁷⁶ M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, S. 160: „Die Retention ist die Grundform der Leistung, die Synthesis heißt und Komplexe erzeugt“.

⁷⁷ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 300; vgl.: „Die Enttäuschung an der Intersubjektivität ist, daß sie das Mißverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit nicht zu entspannen vermag“ (ebd., S. 312).

⁷⁸ Ebd., S. 300

⁷⁹ Ebd.

ren“⁸⁰. Das Gelenk der Schere von Lebenszeit und Weltzeit ist *die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.⁸¹

Diesen nicht egologischen, nicht intersubjektivitätstheoretischen, sondern *alterologischen* ‚Ursprung‘ koppelt er mit einer anthropologischen These. Das „Phänomen, daß dem Menschen nicht gleichgültig ist, ob die jenseits seiner Lebenszeit fortbestehende Welt Erinnerung an ihn hat oder nicht, ist das stärkste Indiz für seine Gegenwehr gegen die Fremdheit der Weltzeit. Er bäumt sich auf gegen diese Indifferenz, die er selbst in seiner Erinnerung an die eigene vergangene Lebenszeit ständig zu überwinden sucht“⁸². Dieser humane Antiabsolutismus hat die Gestalt des *Anspruchs auf Erinnerung*: „Es gibt einen Anspruch des einzelnen über seine Lebenszeit hinaus, nicht vergessen zu werden“ in dem sich der „Widerstand gegen Kontingenz“ ausdrückt⁸³. Das lebensweltliche Gedächtnis wie in der Erzählung wird somit *legitimiert* als Widerstand gegen die Indifferenz der Weltzeit. Auch das ist ein ‚Anspruch des Anderen‘, dem wir ausgesetzt sind, bevor wir ihn gewählt haben – und dem auszuweichen nolens volens eine abschlägige Antwort wäre. Nur daß bei Blumenberg dieser Anspruch nicht primär als der des Anderen, sondern als der eigene zur Geltung gebracht wird: „Ich erwarte, daß er [der Andere] eine Erinnerung an diese Gleichzeitigkeit in dem Maße hat, in dem ich selbst sie habe, so daß eine Art Symmetrie der beiderseitigen Bewußtseinsbestimmungen durch diese Gleichzeitigkeit eintritt“⁸⁴. Auch wenn die Symmetriefigur fraglich ist, wie sich bei Waldenfels und Liebsch zeigen wird, ist bei Blumenberg das *diachrone Fremdverhältnis* die Grundfigur

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Blumenberg erläutert diese Ugleichzeitigkeit später auf eigenartige Weise ‚sexualphänomenologisch‘. H. Blumenberg, *Ich-bin und Ugleichzeitigkeit*, in: ders., *Ein mögliches Selbstverständnis*. Aus dem Nachlaß, Stuttgart 1996, S. 213–219: „Der Fremde ist dieser nicht nur kraft *seiner*, sondern auch nur kraft *meiner* Identität. Darauf beruht, daß wir die einzigen Wesen in der Welt sind, die eine absolute Gleichzeitigkeit haben können, nämlich die unserer gegenseitigen ‚Fühlungnahme‘ ... Diese Gleichzeitigkeit ist die *erste* objektive noch vor aller Weltzeitlichkeit und unabhängig von dieser, sie ist die Ugleichzeitigkeit“ (S. 213f). „Die Ugleichzeitigkeit verdoppelt sich virtuell in den Erinnerungen, im Dual der *Memoria*, ihrer Konfrontierten. Die Funktion der *Memoria*, die Art ihrer ‚Weckung‘, kann in der weiträumig-unbestimmten Protention positive wie negative Funktion haben“ (S. 215). „Die Ugleichzeitigkeit impliziert nicht nur eine Protention von unbestimmter Weite – gemeint etwa in der Abschiedsformel ‚Auf Wiedersehen!‘ –, sondern *zwei*. Und zwar *nur* zwei, weil man nur unter vier Augen jene absolute Augenblicklichkeit des Blick-Ineinanders haben kann, dem die Evidenz der Gleichzeitigkeit zukommt. Deshalb – und nicht aus Gründen der Kumpanei mit zeitgeistgefälliger Theorie – ist die Sexualität das ausgezeichnete, dazu noch anthropologisch singuläre Paradigma: Nur der Mensch hat sich von der Kopulation *a tergo* abgekehrt und durch die Erlangung des Orgasmus der beiden Partner des Geschlechtsaktes tendenziell auch die gleichzeitige, gegenseitig ‚feststellbare‘ Gleichzeitigkeit in die Evolution aufgenommen“ (S. 216). „Da haben *zwei* Egos *eine* Erinnerung, die für den absolut identischen Zeitpol doch je ein eigenes und differentes ‚Erlebnis‘ enthalten kann, ja muß. Die Zeitkonvergenz, die gemeint ist, enthält nicht den Koitus als Erfahrung, sondern nur das formale Moment ihrer notwendigen Simultaneität auch bei gelingender Synchronisation des Orgasmus“ (S. 218). Vgl. im folgenden zum konstitutiven ‚Fehlen des Dritten‘ (S. 218f).

⁸² Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 301.

⁸³ Ebd., S. 302.

des Geschichtsverstehens. Damit kommt angesichts des geschärften Differenzbewußtseins eine *Vermittlung* der auseinanderdriftenden Eigenzeit und Fremdzeit in den Blick. Was mir als Zeit *der* Anderen als indifferente Weltzeit gegenübertritt, entsteht aus der Zeit *des* Anderen, die ursprünglich in einer Gleichzeitigkeit mit einem *bestimmten* Anderen auch meine eigene Zeit ist – stets *gewesen* ist und auch als vergangene *immer gewesen sein wird*. Daß hier eine theologische Version dieser Figur nahe liegt, ist offensichtlich, sei aber noch dahingestellt.

Die Geschichtsphänomenologie entfaltet mit dieser imaginativ-memorialen Darstellung der Ugleichzeitigkeit (diesseits des Dritten!) und dem normativen anthropologischen Anspruch auf Erinnerung eine *erwartungshaltige* These über die *Funktion von Geschichte als Gedächtnis*. Denn die reine Selbsterhaltung scheitert an der ‚Enge der Lebenszeit‘ und der Indifferenz der Weltzeit. Sollen diese Grenzen, der Tod also oder die kulturelle Entropie des Vergessens, nicht das letzte Wort behalten, bedarf es der *Fremderhaltung in der Gestalt der Memoria*: „*Memoria* heißt das Zentrum der Auseinandersetzung zwischen Lebenszeit und Weltzeit“⁸⁵. Sie bildet für Blumenberg die Grundfigur einer anvisierten „Kultur‘ der Retention“: „die Pflicht gegenüber den Gewesenen als *memoria*, als ‚Geschichte‘ ... geht als erlernte und erlernbare Form ein in die Kultur der jeweils uns Überlebenden“⁸⁶. Allerdings bleibt die Geschichte im Zeichen dieser Erinnerungskultur noch *ambig*: denn sie könnte auch ‚bloß‘ (?) eine Fremderhaltung auf *Gegenseitigkeit* sein, eine Selbsterhaltung der humanen Gattung⁸⁷ – was auch ‚nur‘ eine Form der generischen Selbststeigerung wäre, bei der die im Orkus des Vergessens untergehen, die ‚versehentlich‘ nicht erinnert werden. Eben das wollte die Theologie im Anschluß an Augustin verhindern, indem sie die *Memoria Dei* als ewige Gegenwart aller vorstellte, und damit auch uns von der rigorosen Selbsterhaltung der Gattung entlastete.

⁸⁴ Ebd. S. 305. Daran anzuschließen wäre Blumenbergs Version der ‚narrativen Identität‘, im Unterschied zu Ricoeur als ‚ein mögliches Selbstverständnis‘: „Selbstverständnis ist, was man hat, wenn man danach gefragt wird“ (Ein mögliches Selbstverständnis, S. 9). Zuvor hat man nur mancherlei Selbstverständlichkeiten, die angesichts der Frage fraglich werden. Wenn wir antworten wollen, bleibt uns nur, diese Selbstverständlichkeiten zu erinnern und zur Verständigung als ein Selbstverständnis darzustellen: „wir haben die Erinnerung, ihre Requisiten und Bilder und Stichworte inmitten der Ichverlorenheit, der Aussichtslosigkeit, sich selbst wiederzufinden, bei aller Not, sich ein *mögliches Selbstverständnis* zu erzwingen“ (ebd., S. 45). Blumenberg argumentiert für den Übergang von der Selbsterhaltung zum *Selbstverständnis* (ebd., S. 115ff), allerdings: „Selbstverständnisse sind Hilfskonstruktionen der Selbsterhaltung“ (ebd., S. 122).

⁸⁵ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 301. Der Satz zuvor lautet: „Die Zeit entreißt ihm seinen Bewußtseinsbesitz, seine Identität, seine Erlebnisse, schließlich ihn sich selbst“.

⁸⁶ Ebd., S. 303. Der folgende Satz: „So wird sie zur ‚Kultur‘ der Protention“.

⁸⁷ Vgl. „Das Kapitel ‚Haltbarkeit der Zeit‘ wurde zentral für eine Kultur der Gewißheit von eigenen Gnaden – und eben damit wird ‚Erinnerung‘ in einem sich vertiefenden Verstande zum Medium aller möglichen Selbstverständnisse. Wir verstehen uns im Maße, wie wir uns ‚erinnerlich‘ werden, die längst auch dem Namen nach kostbar gewordene ‚Identität‘ wahren“ (Ein mögliches Selbstverständnis, S. 124).

8. Geschichte im Zeichen der Passivität

Ohne sich dabei auf Blumenberg zu beziehen, wird diese Problemlage von Burkhard Liebsch in bemerkenswerter Weise weitergeführt. In Aufnahme seines Entwurfs einer Geschichtstheorie soll das ‚Woher und Wozu‘ der Erinnerung in der Religion und der Geschichte in der Theologie näher bestimmt werden. Es sei nach Liebsch „ein – so weit ich sehe – nirgends eingelöstes Desiderat, die eigentliche geschichtliche Signifikanz des Phänomens der Trauer als einer Antwort der Überlebenden auf ihr Infragegestelltsein durch den Tod der Anderen auszuloten“⁸⁸. Diesem Desiderat sucht er beizukommen. Daß er dabei ‚nicht soweit sieht‘, daß die Theologie in den Blick kommt, die gerade als Antwort auf die ‚geschichtliche Signifikanz‘ des Todes Jesu und in der ‚Trauer der Überlebenden‘ ihren Anfang nahm, ist Grund genug, Liebschs Horizonsweiterung der Geschichtstheorie theologisch weiterzuführen und auf sie zu antworten.

Er entwirft in seiner Studie ‚Geschichte als Antwort und Versprechen‘ eine Geschichtstheorie im Anschluß an Bernhard Waldenfels‘ ‚responsorische Phänomenologie des Fremden‘.⁸⁹ Dem gemäß entwickelt er eine phänomenologische Theorie der *Geschichte als Antwort auf den Anspruch des Anderen* – und zwar nicht des ‚urgleichzeitigen‘, kopräsenten Anderen in symmetrischer Erinnerung, sondern des *ungleichzeitigen*, nicht mehr präsenten Anderen in unhintergebar asymmetrischer Asymmetrie. Die Indifferenz der Geschichte uns gegenüber, der Weltzeit unserer Lebenszeit gegenüber, wird von Liebsch ‚anders gesehen‘: Geschichte *widerfährt*⁹⁰ uns, und zwar nicht als indifferent, sondern sie *affiziert* uns. Es sei konkret

⁸⁸ Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, S. 330.

⁸⁹ Waldenfels Phänomenologie des Fremden ist eine Differenztheorie im Ausgang von Merleau-Ponty, Levinas und Derrida. Kennzeichnend für seine Methode ist, die eidetische in eine strukturelle Reduktion zu transformieren, in der nicht nach einem ‚Wesen‘, sondern nach den basalen *Ordnungen* (z.B. des ‚Gesagten‘) zurückgefragt und zugleich das je *Außerordentliche* (das ‚Sagen‘) am Phänomen wahrnehmbar wird. Die transzendente Reduktion rekurriert dann nicht mehr auf ein egologisches Subjekt, sondern auf die Konstitution *zwischen* Eigenem und Fremdem. Dieses ‚Zwischen‘ als genetische Grundrelation der aus ihr hervorgehenden Differenzen ist im Anschluß an Merleau-Ponty zu verstehen. – Entscheidend für Waldenfels ist, daß dieses Zwischen der Ort von *Ansprüchen* ist, auf die wir stets nur verspätet *Antworten* geben. Die ‚responsive Differenz‘ ist die von Was und Worauf einer Antwort, die als response stets mehr ist als eine Entsprechung oder answer. Wir sind vor jeder Intention Ansprüchen ausgesetzt, in denen der oder das Fremde in die Eigensphäre einbricht und sie verändert. Diesen Ansprüchen können wir nicht nicht antworten. – Jede Antwort bringt nicht den Überschub des Anspruchs zum Verschwinden und jede Antwort geht nicht in einem Gesagten auf, sondern ist ihrerseits als ein eigenes Sagen ein Anspruch. So bei der asymmetrischen Relation von Anspruch und Antwort einzusetzen (statt etwa bei ‚der Frage‘) ist der Grundgedanke von Waldenfels Hauptwerk ‚Antwortregister‘. Auf diese Weise vermag er den Einsatz bei der Subjektivität oder Intersubjektivität zu unterlaufen auf eine diesseits dieser Relate liegende dynamische Relation, die er ‚Prä-/Interferenz‘ nennt. ‚Prä-‘ sofern Eigenes erst wird im responsiven Eingehen auf den mir vorausliegenden Anspruch, ‚Inter-‘ sofern das Anspruchsereignis stets schon in Ordnungen bzw. Strukturen auftritt.

⁹⁰ Vgl. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich, 1972, S. 34ff: „Widerfahrnis und Handlung“.

der Tod des Anderen, der seinen Anspruch an uns bedeutet, ihm nicht-indifferent zu begegnen, sondern ihn zu erinnern.

Es scheint, daß Liebschs Vermittlung von Gedächtnis und Geschichte, methodisch Waldenfels folgend, auf den Ursprung beider *diesseits* ihrer Ausdifferenzierung rekurriert.⁹¹ Denn sozientrisches Gedächtnis und ‚neutrale‘ Geschichtsschreibung sind zwei Formen auf den Anspruch des Vergangenen zu antworten – die allerdings im Lichte von Liebschs These beide als *unzureichende* Antworten erscheinen. Dem Vergangenen-Sein des Anderen gegenüber solle man nicht mit retrospektiver ‚Sinnggebung‘ begegnen. Denn damit würde der Eigensinn des Anderen überwältigt und lediglich das Verständnis der Gegenwart dem Vergangenen zugeschrieben. Gegenüber Whites transzendentaltheoretischem Argument kommt bei Liebsch hier eine metaphysische Intuition zum Vorschein: kein Ding an sich, auch keine Sinnstruktur der Geschichte vor aller Interpretation, sondern die Differenzthese, daß der Andere nicht die Funktion meiner selbst oder unserer Gegenwart ist. Er geht nicht auf in meiner Zuschreibung an ihn, sondern geht ihr uneinholbar (nicht in Präsenz und Repräsentation aufgehend) voraus. Daher versteht Liebsch *Geschichte im Zeichen der Passivität*: und zwar der Passivität als *Affektion* durch den Tod des Anderen.

Damit folgt Liebsch *Nietzsche*⁹², der den Affekt des *Schmerzes* (bei Liebsch indes die Trauer) für ‚memotechnisch‘ basal hält: „Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss? Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leibhaften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt? ... Dies uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine *Mnemotechnik*. ‚Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss‘ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. Man möchte selbst sagen, dass es überall, wo es jetzt noch auf Erden Feierlichkeit, Ernst, Geheimniss, düstere Farben im Leben von Mensch und Volk giebt, Etwas von der Schrecklichkeit *nachwirkt*, mit der ehemals überall auf Erden versprochen, verpfändet, gelobt worden ist: die Vergangenheit, die längste tiefste härteste Vergangenheit, haucht uns an und quillt in uns herauf, wenn wir ‚ernst‘ werden. Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen“⁹³. Diese basale Affektion bildet nach *Jan Assmann* den Anfang des Gedächtnisses – und damit auch den Anfang der Geschichte des Christentums: „Tote bzw. das Andenken an sie werden nicht ‚tradiert‘. Daß man sich an sie erinnert ist Sache affektiver Bindung, kultureller Formung und bewußten, den Bruch überwindenden Vergangenheitsbezugs“⁹⁴. Man könnte geradezu vermuten, daß Assmann seine These am Anfang des

⁹¹ Vgl. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, S. 267f.

⁹² Ebd., 14, S. 296ff.

⁹³ Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KGW VI,2, S. 311/KSA 5, S. 295 (Punkte im Text).

⁹⁴ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 34.

Christentums entdeckt hat: „Wenn Erinnerungskultur vor allem Vergangenheitsbezug ist, und wenn Vergangenheit entsteht, wo eine Differenz zwischen Gestern und Heute bewußt wird, dann ist der Tod die Ur-Erfahrung solcher Differenz und die an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung“⁹⁵.

Der Horizont dieses von Liebsch so genannten ‚pathologischen‘ Ansatzes ist einerseits die *Zäsur*, nach der endgültig jede teleologische Geschichtsphilosophie idealistischer Provenienz unsäglich geworden ist, die *Shoa*⁹⁶; andererseits die Krisis der Geschichtswissenschaften, die der Vergangenheit möglichst neutral gegenüber zu sein suchen – und darin den ungeheuren Anspruch der Vergangenen an die Gegenwart neutralisieren.⁹⁷

Mit *Levinas* versteht Liebsch hingegen die Verantwortung gegenüber dem Anderen als aller Übernahme, Akzeptanz oder Vertragsbindung an ihn *vorgängig*. Das zeige sich daran, daß (schon vor allen verliehenen Rechten und Verträgen) dem Anderen etwas anzutun, als Verletzung des Anderen die Verantwortung ihm gegenüber verletzt. Anders gesagt scheint hier die Unhintergebarkeit und ‚Unwählbarkeit‘ des Gewissens vorausgesetzt⁹⁸ – auch wenn das keine theoretische Setzung ist, sondern eine Annahme, mit der das Immer-schon-Verantwortlichsein verstanden werden kann. Damit ist das Verhältnis zum Vergangenen immer schon *ethisch* verfaßt⁹⁹ (wobei der Sinn der Ethik von dieser Verfassung her neu zu bestimmen ist¹⁰⁰). Der Geschichte gewahr zu werden bedeute „*ein unabwiesbares Beunruhigtsein aufgrund der Sterblichkeit des Anderen*“¹⁰¹, nicht also einfach ‚der Anderen‘, die der Geschichte zum Opfer gefallen sind, sondern ‚je und je‘ des Anderen, der nie als Dritter gleich-gültig ist. Geschichte zu thematisieren sei daher nicht ‚Erinnerung‘, weil die in der eigenen Präsenz versammle und vereinnahme, sondern die ganze Aufgabe der Geschichte fängt mit dem Affekt an, der konkreten, selbst erfahrenen Passivität durch den Anderen. Etwas pathetisch gesagt ‚erweckt‘ er das Geschichtsbewußtsein.

Daher ist es m.E. nicht eigentlich die ‚Sterblichkeit‘, auch nicht ‚das Sterben‘, sondern der unwiderrufliche *Tod*, der uns nicht nur beunruhigt, sondern bestürzt, und zwar nicht nur, weil er uns an den anstehenden eigenen Tod erinnert, sondern weil er *die immer schon ‚vorhandene‘ Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn zerreißt*. Angesichts des Todes des anderen ‚fehlen uns die Worte‘. Er provoziert die Sprachlosigkeit, die religionstheoretisch gern zum Anfang der Erfindung der Götter erklärt wurde: im Grunde die Ursprungssituation der Sprachgenese, Worte zu finden, wenn sie uns fehlen. Von neuem liegt hier ein theologischer Anschluß nahe – ob der Liebsch nicht schon im Rücken liegt, sei dahinge-

⁹⁵ Ebd., S. 61, vgl. S. 33.

⁹⁶ Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, S. 218 u.ö.

⁹⁷ Beides gilt mutatis mutandis für die Geschichte in theologischer Perspektive.

⁹⁸ Liebsch, ebd., S. 228.

⁹⁹ Ebd., S. 21f, 330ff.

¹⁰⁰ Vgl. Ricoeurs Hinweis auf das Gewissen im ‚Dreifuß der Passivität‘ (Das Selbst als ein Anderer, München 1996, S. 384ff).

¹⁰¹ Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, S. 13.

stellt, jedenfalls spielt er ihn dem Leser zu – den Ursprung der christlichen Theologie dem entsprechend zu verstehen: Theologie entsteht angesichts der Bestürzung und in der Trauer über den Tod Jesu, in der (nicht präsenzfixierten, sondern die Gegenwart unterbrechenden) Erinnerung und Erzählung seiner Passion als Zeugnis von seinem Tod, das ‚tradiert‘, weiter-gegeben wird – allerdings im Lichte der gewissen Hoffnung, daß der Tod nicht das Ende aller Dinge sei. Das ‚Wozu‘ der so entstehenden Theologie ist die *Bezeugung einer bestimmten Geschichte*, d.h. das Zeugnis von der Bedeutung des Todes Jesu.

Diese theologische Fortschreibung liegt fast zu nahe, wenn man sieht, wie Liebsch die Antwort auf den Tod des Anderen näher ausführt. Die geschichtliche Identität eines Späteren (als ipse-Identität kraft des Anspruchs des Anderen) wird bezeugt, wie er entsprechend als Zeuge in Anspruch genommen ist. Die Antwort auf den Tod ist dessen *Zeugnis*¹⁰², in dem der Zeuge lebt und das mit dem Zeugen lebendig bleibt.¹⁰³ „Die Wahrnehmung [des Anderen und darin seiner Geschichte] wird von der Sterblichkeit des Anderen her zur bezeugenden“¹⁰⁴. Und das geschichtliche Leben des Anderen wie seiner Zeugen ist die *Weiter-Gabe* dieses Zeugnisses.¹⁰⁵

Mit dem Zeugnis als ‚Weiter-Gabe‘, also einer Form der ‚Gabe‘, opponiert Liebsch gegen jeden noch so sublimen Tausch, als den man die diachrone Geschichte als Antwort *auch* verstehen könnte¹⁰⁶ – und wie sie vielleicht bei Blumenberg gemeint sein mag. Im Tausch würden die Späteren den Früheren geben, was sie selber mit entsprechendem Recht dann von ihren Späteren erwarten. Die nicht reziproke, sondern sukzessive Memoria wäre nur eine Art Generationenvertrag. Geschichte im Zeichen der Gerechtigkeit dem Anderen gegenüber überschreitet zwar die Indifferenz wie die ‚Herrschaft der Repräsentation‘ der Präsenz. Es entsteht damit aber eine Spannung zwischen der Ethik der Gabe und der Ökonomie der Gerechtigkeit, die eine Form Tauschs bleibt.¹⁰⁷ Anders gewendet: Was unterscheidet diese Gerechtigkeit noch von dem diachronen Tausch der Erinnerung, einer Art memorialer Generationenvertrag? Demgegenüber ist das Zeugnis-*Geben* sicher kein Tausch mit dem bezeugten Anderen, denn von dem kehrt nichts zurück, aber diachron kann sich das Zeugnis der Ambiguität nicht entziehen.

Auf dieses Problem antwortet Liebsch mit der Entfaltung seiner Figur des *Versprechens* (dem finalen metaphorischen Horizontvorgriff seiner Geschichts-

¹⁰² Liebsch, ebd., S. 230ff.

¹⁰³ Ebd., S. 232: „Nur durch Zeugen kommt den Zeugnissen geschichtliches Leben zu“.

¹⁰⁴ Ebd., S. 234. Vgl. B. Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996: „Vom Überlebenden als Zeugen her allein ist nachträglich ein Aufforderungsgehalt zu verstehen, der ‚totem Leben‘ in der Begegnung mit ihm zukommt“ (S. 368, i.O. kursiv).

¹⁰⁵ Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, S. 238ff, 30f, 345ff

¹⁰⁶ Vgl. zum Problem Ph. Stoellger, *Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation*, in: K. Tanner (Hrsg.), *Religion und Symbolische Kommunikation*, Leipzig 2004 (im Druck).

¹⁰⁷ Vgl. schon P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, hrsg. von O. Bayer, Tübingen 1990, S. 43ff (indirekt gegen Derridas These von der Annihilation der Gabe in jeder Ökonomie, auch der der Gerechtigkeit).

theorie; hier zeigt sich dem metaphorologischen Blick das Telos seiner Theorie): Die Antwort und die Weiter-Gabe im Zeugnis *geben das Versprechen*, dem Anderen gerecht zu werden, seinen Anspruch wahrzunehmen und den Späteren zu bezeugen.¹⁰⁸ – Nur ist damit ‚das Problem der Geschichte‘ keineswegs ‚gelöst‘, wie Liebsch selber vermerkt. Denn „dieses Versprechen [wird] niemals definitiv einlösbar sein“ und das heißt: „Die Aufgabe geschichtlicher Vernunft wird niemals beendet sein“¹⁰⁹. Die Offenheit des Versprechens und die uneinholbare Verletzung des Anspruchs des Anderen überschreitet diese Ökonomie und erweist die Gerechtigkeit dem Vergangenen gegenüber als immer schon versehrt. Man könnte hierin das unglückliche Bewußtsein im Zeichen eines immer schon versehrten Gesetzes finden. Dann bleibt mit der ‚pathologischen‘ Geschichte als Versprechen die Andeutung einer ‚anderen Gerechtigkeit‘, die nicht in der Ökonomie des Tauschs aufgehen soll¹¹⁰, aber diese Zweideutigkeit nie beheben kann. Das ist die Zweideutigkeit des ‚vor dem Gesetz Seins‘: „als Sachwalter einer Gerechtigkeit des Verstehens werden wir zugleich immer auch Erben der Ungerechtigkeit sein, die in der präntierten Gerechtigkeit selbst wurzelt“¹¹¹ – worin offenbar eine prekäre Antinomie zutage tritt.

Demgegenüber scheint eine theologische Antwort auf den Anspruch Liebschs möglich¹¹²: Es ist vielleicht die entscheidende Pointe christlichen Geschichtsverstehens (auch im Unterschied zum Judentum?), Geschichte anfänglich, dauernd und letztlich *nicht* vor allem im Zeichen der *Gerechtigkeit* zu verstehen. Denn einerseits werden wir dem Anderen nie gerecht, was bis zur Verzweiflung führen kann¹¹³; andererseits wäre die Gerechtigkeit in der Regel ein gnadenloses Regulativ. Daher ist es nach christlichem Zeugnis die Überschreitung der Gerechtigkeit zur *Gerechtwerdung* (resp. -machung) als *iustitia passiva*, in der die ‚Ökonomie der Gerechtigkeit‘ an-ökonomisch überschritten wird. Darin wird die Affektion durch den Tod des Anderen zu einem ‚initium novae creaturae‘ – zu einem *movere*, das vielleicht doch noch tiefer reicht, als Liebsch dachte. Denn dieses *movere* gründet in einer Inversion des Versprechens.

Liebsch geht schon sehr weit in diese Richtung: „Als diejenigen, denen das Wort anvertraut ist, ziehen wir uns das Versprechen zu, ihm Treue und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen ... Das uns anvertraute Wort mutet uns zu, ein Versprechen zu sein ... Als Antwortgebende bezeugen wir nachträglich ... das Worauf des Antwortens und legen Zeugnis ab von uns *als* denjenigen, die dem, worauf wir antworten, Treue und Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen“¹¹⁴.

¹⁰⁸ Liebsch, ebd., S. 19, 59ff, 342ff; vgl.: „die Gegenwart des Interpreten ist angesichts des Anspruchs des Gesagten auf diese Gerechtigkeit die Zukunft des Vergangenen. Sie ist das Versprechen, diesem Anspruch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“ (ebd., S. 342). Vgl. H.-D. Gondek, *Das Versprechen und seine Verbindlichkeit*, Parabel 13, 1990, S. 39–65.

¹⁰⁹ Liebsch, ebd., S. 60.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 82ff.

¹¹¹ Ebd., S. 354.

¹¹² Zu Liebschs Zweifeln an der Gerechtigkeit gegenüber den Anderen, ebd., S. 19f, 60: „diese Schuld läßt sich nicht begleichen“.

¹¹³ Vgl. Kierkegaards Analyse der Verzweiflung in ‚Die Krankheit zum Tode‘.

¹¹⁴ Liebsch, ebd., S. 352.

„Das Versprechen, das wir sind“, provoziert die theologische Frage nach dem vorgängigen ‚Werden‘ – und das könnte aus *dem* Versprechen rühren, von dem her wir selber zum Versprechen werden. In der religiösen Rede heißt das ‚Verheißung‘. Dann wäre unsere stets auch untreue Treue den Ansprüchen Anderer gegenüber zwar um nichts gemildert (kein falscher Trost also), aber diese Ambiguität könnte bearbeitet werden im Rückgang auf diejenige Treue, aufgrund derer wir treu zu sein suchen. Ohne diese theologische Antwort auf die Antinomie der Gerechtigkeit, die passive Genesis des Versprechens und die Ambiguität humaner Gabe, bliebe Liebschs Entwurf m.E. sowohl eine Überforderung als auch ein ‚frommer Wunsch‘. – Vice versa allerdings *kann* man in theologischer Lesart seines Entwurfs vermuten, daß die Affektion durch den Tod des Anderen, die Weiter-Gabe im Zeugnis und das Versprechen, seiner zu gedenken, die lebensweltlichen Formen des religiösen Gedächtnisses sind, ohne die die theologische Rede leer bliebe.

9. Sinnvolle Indifferenz?

„Geschichte im Zeichen der Passivität“ und unser Verhältnis zu ihr vom ‚Affiziertwerden durch den Tod des Anderen‘ her zu denken, bedeutet einen starken Widerspruch *gegen jede Vergleichgültigung, Indifferenz oder Neutralität*, wie sie Liebsch der Geschichtswissenschaft vorhält¹¹⁵, womit er Jan Patočka folgt.¹¹⁶ Wie gegen die Indifferenz wendet sich Liebsch auch gegen die retrospektive Sinnggebung und die Aufhebung des Vergangenen in der Kohärenz einer Geschichte, also gegen die Dominanz der Narration.¹¹⁷ Angesichts dessen wird es doppelt *unselbstverständlich* an die *Geschichtsschreibung* mit der ‚Wozu‘-Frage heranzutreten – wie andererseits unerschwinglich, die historische ‚Neutralität‘ zu rehabilitieren. Es scheint fast, als würde Liebschs Antwort auf den Anspruch ‚der Geschichte‘ die Problematik verschärfen und dabei eine Wozu-Frage mit einem *alterierten* Ethos beantworten. Im Anschluß an Liebsch ginge es um einen riskanten Balanceakt: ein *nicht ‚verzweckender‘* Umgang mit Geschichte (der in die Nähe der Indifferenz gelangt), *ohne* sich ihr gegenüber *gleichgültig* zu verhalten (der also nicht-indifferent zu sein sucht). Es bedarf zu dieser Balance einer nachvollziehbaren *Verschränkung* einer ‚gutartigen‘ Indifferenz und einer eben solchen Nicht-Indifferenz dem Vergangenen gegenüber. Auf diesem Umweg kommt die gescholtene Indifferenz zurück, allerdings ethisch imprägniert.¹¹⁸

Zunächst bedarf es einer Näherbestimmung und Abgrenzung des möglichen guten Sinns historischer Indifferenz. Sofern jeder Umgang mit Geschichte nolens

¹¹⁵ Ebd., S. 14, 17f.

¹¹⁶ J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, S. 322: „Gleichgültigkeit und Geschichte vertragen sich nicht“; vgl. Liebsch, ebd., S. 17.

¹¹⁷ Ebd., S. 26ff

¹¹⁸ Diese Wiederkehr ist auch nötig, wenn die antagonistische These der ‚Nicht-Indifferenz‘ ihr Gegenüber nicht vergessen will! Vgl. Liebsch, ebd., S. 357: „Mit der Nicht-Indifferenz dieses Verhältnisses setzt der eigentlich *ethische Sinn von und für Geschichte* ein“.

volens von ihr (pragmatisch) ‚Gebrauch macht‘ in bestimmter Absicht, bleiben vier Möglichkeiten, sich von einer Verzweckung zu unterscheiden: 1) eine regulative *Neutralität* oder Interesselosigkeit der Geschichte gegenüber, wie sie als Ethos des Historikers in Geltung steht; 2) eine vor- oder unwissenschaftliche Gleichgültigkeit oder Ignoranz, also eine unprofessionelle *Indifferenz* der Geschichte gegenüber; 3) die Akzeptanz einer nicht intelligiblen *Sinnlosigkeit* von Geschichte, wie sie sich in der vergeblichen Theodizee abzeichnet, die jeden sinnsetzenden Zugriff unsinnig werden läßt; und 4) die antagonistische These¹¹⁹ eines *Eigensinns* von Geschichte, der unserem Fragen vorausgeht und von ihm zu unterscheiden ist. Bis auf die zweite, sind die drei verbleibenden Bestimmungen wissenschaftlich wie ethisch plausibel – und zwar als Epoché des ‚sinngebenden‘ Zugriffs in eigener Selektion. Die unvermeidliche Pragmatik im Verhältnis zur Geschichte bestimmt ihr ‚Wozu‘. Soll das aber nicht sich selbst genug sein, braucht man demgegenüber einen *Antagonisten*. Und dazu kann die Unterscheidung dienen, *ob wir die Geschichte in Anspruch nehmen* (was rhetorisch unvermeidlich ist) oder *ob die Geschichte ihrerseits uns in Anspruch nimmt, einen Anspruch stellt oder gar artikuliert* (was einen antagonistischen Einspruch uns gegenüber bedeutet, und ob man den ‚sich selber machen‘ kann?). Damit ist nicht intendiert, mit einem ‚externen Realismus‘ ohne zeichenförmige Vermittlung einen ‚Sinn der Geschichte als Geschehen‘ zu behaupten, sondern lediglich eine *Sinndifferenz* zwischen ego und einem alter, das/der nicht eine Funktion der Imagination oder Extrapolation des ego ist. Diese Sinndifferenz hält die Möglichkeit offen, daß auch oder gerade eine Geschichtswahrnehmung und -schreibung, die *nicht* auf gegenwärtigen Nutzen aus ist, ‚Sinn machen‘ kann – etwa den Eigensinn der Geschichte unseren Fragen und Interessen gegenüber wahrzunehmen und darzustellen.

Solch eine Differenzsensibilität braucht allerdings eine methodische Indifferenz, eine Selbstzurücknahme und zeitweilige Indifferenz in diesem vom Anderen beanspruchten Sinn, um nicht im eigenen Zugriff gefangen zu bleiben. Eine *Indifferenz* in diesem Sinne ist nicht (wie Liebsch es tut) *gegen* eine Orientierung am *Anspruch der Geschichte* zu setzen. Gerade die regulativ gesetzte Indifferenz *kann* gegen eine (unkritische, egologische, pragmatische etc.) Inanspruchnahme der Geschichte gerichtet sein – um der Öffnung des eigenen Horizonts willen auf die Alterität des Vergangenen. Es kommt also auf das ‚Wozu‘ und ‚Wie‘ dieser Indifferenz an, auf ihren Gebrauch. Um es an einem Beispiel der religionspolitisch motivierten Geschichtsschreibung mit *Herder* zu formulieren: „War einmal der Satz angenommen, daß man zur Ehre Gottes und zum Besten der Kirche unterdrücken, verfälschen, unterschieben könne so wehe der Geschichte! Die Folgezeit darf nicht auf sie bauen; sie hat nur Einen Gewinn an ihr, die schärfste historische Kritik an ihr zu üben“¹²⁰. Geschichte als *Kritik* hat kathartische Funktion gegenüber der Vereinnahmung und ist ein Moment der regulativen Indifferenz. Denn sie ermöglicht eine Selbstzurücknahme zur Vermeidung von Willkür, Fälschung und Indienstnahme – und damit *gegen die Herrschaft historischer Repräsentation über den Anderen*, bis hin zu dessen Eliminierung.

¹¹⁹ Sc. ist diese These eine Setzung – die allerdings etwas ‚als nicht gesetzt setzt‘.

¹²⁰ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 1107.

Einen weiterführenden Hinweis in diese Richtung gab 1974 Hans Blumenberg in seiner Rede ‚Ernst Cassirers gedenkend‘: „Was bei Cassirer zu lernen bleibt, steckt gerade in dem, was ihm nicht gelungen ist ...: Geschichte der Philosophie, der Wissenschaften, der symbolischen Formsysteme nicht der Selbstbestätigung von Gegenwarten dienstbar zu machen, nicht dem Kriterium des Erfolges – auch nicht dem der Relevanz für Bewußtseinsbildungen – zu unterwerfen“. Diese ‚Nutzlosigkeit‘ der Geschichtsschreibung könnte auch als Indifferenz ihr gegenüber unterinterpretiert werden. Aber ihre Pointe wäre damit verfehlt, denn Cassirer (oder zumindest Blumenberg) folgt vielmehr einem „Ethos der Erkenntnis ... , das die Mediatisierung der Geschichte destruiert“¹²¹. Daß im Blick auf den Umgang mit der Geschichte das *Ethos* berührt ist, also die Frage, wie wir uns der geschehenen Wirklichkeit gegenüber verhalten, ist sicher auch jedem (imaginären?) ‚interesselosen Historiker‘ klar. – Was Blumenberg bei Cassirer schwinden sieht, wird diesem Historiker allerdings längst entschwunden sein: eine *teleologische* Geschichtsschreibung, die Grundfigur aller Verzwekung der Geschichte.¹²² Blumenberg jedenfalls meinte, dergleichen sei ihm mißlungen: „Zu unserem Glück, denn, daß es kein Ziel der Geschichte gibt, bewahrt uns davor, auf ein solches Ziel hin ‚vorläufig‘ zu bleiben, aufgefordert zu werden, ihm als Mittel dienstbar zu sein“¹²³.

¹²¹ Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 168. Blumenbergs Hintergrund für solch eine ‚Mediatisierung‘ ist (1974) vermutlich seine eingehende Auseinandersetzung mit der ‚Legitimität der Neuzeit‘, vor allem mit dem ‚Säkularisierungs‘-Modell. In seiner Lesart der Neuzeit – mit der indirekten Funktion, in einer Genealogie der Neuzeit deren Legitimität zu erweisen und damit eine Form der legitimen Selbstbehauptung in *historia* zu leisten – ist sie der Bestreitung des Humanen durch den von ihm sogenannten ‚theologischen Absolutismus‘ des Nominalismus wie der Reformation abgerungen. Deren Willkürgott unterminierte mangels Intelligibilität alle rationalen Konstanten der Welt- und Selbsterfahrung und verbot wie erforderte daher im Gegenzug das ‚Messen, Zählen und Wägen‘, das als ‚Nachmessen, Nachzählen und Abwägen‘ von Gottes maßvoller Schöpfung für illegitim gehalten wurde. Soweit, so falsch, wie die Neuzeitstudien in Kritik an Blumenberg gezeigt haben. – Sinnvoll bleibt seine Legitimierung der Neuzeit dennoch, trotz irrtümlicher Annahmen über das Spätmittelalter und dessen Funktion als terminus contra quem der Neuzeit. Sinnvoll bleibt diese Arbeit an der Neuzeit u.a., weil sie sich gegen deren Illegitimierung ebenso richtet wie gegen deren theologische Indienstnahme zur Vereinnahmung der Neuzeit etwa zur Rettung der neuzeitlichen Theologie. Blumenbergs Kritik am von ihm sogenannten ‚historischen Substantialismus‘ ist *seine* Version der Kritik an einer ‚Mediatisierung der Geschichte‘: Wer die Neuzeit als durch Erbschaft verpflichtet, ja ihrer theologischen Vergangenheit gegenüber verschuldet hält, operiert mit der Figur historischer Substanzen, die bei Aneignung rückzahlungspflichtig werden – ähnlich den historischen Rechtstiteln der Kirchen.

¹²² Ob der zu entraten ihm gelungen oder mißlungen ist, bleibt umstritten. Vgl. Ph. Stoellger, *Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz*. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: D. Korsch/E. Rudolph (Hrsg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000, S. 100–138; ders., *Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten*, in: W. Voegelé (Hrsg.), „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“. Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, *Loccumer-Protokolle* 30/98, S. 108–149.

¹²³ Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, S. 168f.

10. Indifferenz und Nicht-Indifferenz in theologischer Perspektive

Auf dem hermeneutisch-phänomenologischen Umweg, wie er hier begangen wurde, wird das Verhältnis der christlichen Theologie zur Geschichte gründlich in Frage gestellt. Denn daß ‚die Geschichte‘ sei es Israels, der Kirche oder der Schöpfung einen Anfang und ein Ziel hat, gehört zu den Grundfiguren religiöser Rede und daher auch der Theologie. Nur ändert sich deren Horizont auf dem genannten Umweg. Mit der Differenz von Gedächtnis und Geschichte formuliert fragt sich erstens, wie kann das Gedächtnis der Religion *diesseits* einer großen Teleologie gedacht werden *als Antwort auf den Anspruch der Passion Jesu*, ohne eine ‚Dienstbarmachung‘ der Geschichte zur Selbsterhaltung der Religion oder ‚ad maiorem Dei gloriam‘? Und zweitens, *wie verhält sich die Geschichtsschreibung und -theorie der Theologie gegenüber dem Gedächtnis der Religion?*

Angesichts des Zerfalls teleologischer Geschichtsschreibung ergibt sich in theologischer Perspektive damit die Frage: *Ist es möglich, in der Theologie Geschichte zu denken ohne eine große Teleologie?* Zu fragen, ob ‚Geschichte theologisch‘ anders strukturiert werden kann, heißt davon auszugehen, daß die großen Teleologien zu recht zerfallen sind und mit ihr das an der Theologie, was an sie gekoppelt ist. Denn ein entscheidender Grund für die nicht therapierbare Krise der großen Teleologien (als Totalität der Geschichte, der Einheit ihres Sinns) ist deren *gleichgültige Indifferenz* dem Einzelnen/dem Anderen wie seinem Leiden und Tod gegenüber (wie sie am Scheitern der Theodizeen deutlich wird). Gesetzt ist mit der Frage auch, daß diese Teleologien die Theologie bestimmt haben (wenn nicht sogar ‚beherrscht‘¹²⁴) und daß mit der Bindung an diese Teleologien die Theologie ihrerseits in die Krise geriet. Damit geht es um die Frage, ob und ggf. *wie* Geschichte angesichts des Anspruchs des Anderen anders zu denken ist – als eine andere Geschichte.

Auf eine große Teleologie zu verzichten¹²⁵ heißt, mit Ricoeur gesagt, auf Hegel zu verzichten.¹²⁶ Als Vorsatz formuliert läuft das Gefahr, frommer Wunsch zu bleiben. Es sei denn, es erwiese sich als unverzichtbar, worauf Hegel verzichtete: diejenige *kontingente Endlichkeit*, die im *Anspruch des Anderen* begegnet und in einer Teleologie auf der Strecke bleibt, die ausgebrannte Endlichkeit des Einzelnen. Davon abzusehen, von dessen Anspruch, maßgeblich von demjenigen des Todes Jesu, hieße vom *Eigensinn der Religion* abzusehen. *Geschichtsschreibung* in theologischer Perspektive *kann* zwar von diesem *Eigensinn* der Religion absehen. Eben darin wird wahrscheinlich die Wissenschaftlichkeit theologischer

¹²⁴ Fraglich ist allerdings, ob die theologische Version dieser Teleologie sich die Indifferenz der metaphysischen überhaupt zu eigen machen konnte. Denn eine Teleologie im Horizont des Christentums ist *nicht* als dem Einzelnen gegenüber indifferent konzipierbar (gegen die theoretischen Theodizeen).

¹²⁵ Auf solch eine Teleologie zu verzichten heißt allerdings *problemgeschichtlich*, nicht erst auf Hegel zu verzichten, sondern auf die *Apokalypik* – *ohne* damit auch auf die Eschatologie zu verzichten.

¹²⁶ Dagegen anzudenken (gegen Hegel), droht darin verstrickt zu bleiben. In einer (reflexiven) Kontinuität fortzuschreiben, würde die Lasten dieser Teleologie latent übernehmen.

Historik gesehen. Aber die Rückfrage ist demgegenüber unvermeidlich, ob von diesem Eigensinn des (in sich pluralen) religiösen Gedächtnisses abgesehen werden *sollte*? Die Indifferenz der Geschichtswissenschaft gegenüber der Religion kann *polemische* (Dogmen- und Kirchenkritik) und v.a. *kritische* Funktion haben gegen die Selbstbezüglichkeit religiösen Gedächtnisses. Sofern sie eine mehr als kritische, etwa eine *pragmatische* Funktion entwickelt als Orientierung, Darstellung der Identität der Kirche resp. Konfession, Horizonterweiterung auf andere Konfessionen und Religionen o.ä., bekommt die wissenschaftliche Geschichtsschreibung *selber* mit einer *Perspektivendifferenz* zu tun. Sie operiert dann in zwei verschiedenen Horizonten, in zweierlei Hinsicht: der Religion und den Wissenschaften gegenüber. In dieser doppelten Hinsicht sollte die theologische Geschichtsschreibung sich *nicht* indifferent verhalten. Gegenüber anderen Perspektiven, zumal gegenüber den regulativ neutralen Historikern nicht, weil denen gegenüber sonst der Eigensinn gerade dieser Geschichte unthematisch bliebe. Und gegenüber der Religion und ihrer Gedächtniskultur auch nicht, weil ihr gegenüber die theologische Geschichtsschreibung eine Distanz eröffnet, die die ‚Soziozentrik‘ des Gedächtnisses zu irritieren vermag. Geschichtsschreibung (im theologischen Horizont) ist *Antwort auf das Gedächtnis der Religion*, und damit auch auf andere Formen kulturellen Gedächtnisses, und *Anspruch gegenüber anderen Zeitgenossen*, in dem der Anspruch religiösen Gedächtnisses *weitergegeben* und auf Indifferenz, Interesse oder Kritik seitens der Zeitgenossen *geantwortet wird*. So gesehen kann eine methodische, zeitweilige Indifferenz gerade eine Differenz eröffnen, die die Nicht-Indifferenz ermöglicht.

11. Zum Gedächtnis der Religion

Auf dem Hintergrund der Konstellation von Gedächtnis und Geschichte mit ihren Vermittlungsformen ist ersichtlich, daß die *Religion* eine Form der Gedächtniskultur ist mit allen ‚vorkritischen‘ Funktionen. Daß dergleichen obsolet sei, wäre ein kontrafaktischer, normativer Satz, der weder religionstheoretisch noch lebensweltlich einleuchtend scheint. Stattdessen soll abschließend in einigen Thesen versucht werden, ein nicht-indifferentes Verhältnis der Theologie zum Gedächtnis der Religion zu skizzieren.¹²⁷

1. An der christlichen Religion zeigt sich (zumindest in manchen ihrer Erscheinungsformen), daß deren Gedächtniskultur nicht naiv, sondern a limine kritisch ist. Am Beispiel der Passionserinnerung und deren Darstellungsform in den Passionsgeschichten wird deutlich, daß ihr von Anbeginn mit Kritik begegnet und durchaus kritisch darauf geantwortet wurde (Betrugsvorwurf an die Geschichte vom ‚leeren Grab‘ etc.). Diese Angefochtenheit der Unselbstverständlichkeit des christlichen Bekenntnisses (vgl. Paulus auf dem Areopag) ge-

¹²⁷ Das in dieser Interpretation des Gedächtnisses der Christen nicht ‚naiv‘ beschrieben wird, sondern vor allem ‚unterschieden‘, ein Anspruch formuliert und insofern latent normativ formuliert wird, ist offensichtlich.

hört zur Selbstverständlichkeit der religiösen Rede. Sie beginnt und bleibt fragil – auch wenn sie das (nicht zuletzt deswegen) verschleiert.

2. Kritisch ist das religiöse Gedächtnis allerdings in ambiger Weise. Seine Kritik kann alteritätsreduktiv werden, wenn in der Passionsgeschichte Juden und Römer als ‚die Verstockten‘ ‚draußen‘ bleiben im Dunkel der Sünde. Dasselbe Gedächtnis aber weiß sich von Anfang an durch die Position der Anderen angefochten, die sie nicht in ihrer Andersheit zu reduzieren vermag. Sofern die fliehenden und nichts verstehenden Jünger im Grunde nicht besser positioniert sind als die anderen Anderen, wird die Präsenz dieser befremdlichen Alterität im Selbst eingestanden – und damit die religiöse Identität offen gehalten für die Fremden.

3. Der kritische Einwand, ihr Gedächtnis sei in jedem Fall soziozentrisch auf die eigene Identität konzentriert (‚idiotisch‘ gleichsam), wird zweifelhaft, wenn die Identität nicht ‚egozentrisch‘ verfaßt ist, sondern von Anfang an gebrochen, verdankt, offen und insofern ‚exzentrisch‘, als sie von einem solchen Anderen her zu eigen und erfahren wird, der allen übrigen Andern in gleicher Weise zugewandt ist.

4. Von diesem Anderen her sind alle Anderen nicht nur Fremde, sondern zugleich Nächste. Ihr Anspruch ist daher nicht erst ‚zur Geltung zu bringen‘, sondern gehört zur ‚Urstiftung‘ christlicher Lebensform. Gleiches gilt für die Antwort auf deren Anspruch, der jeder Erinnerung im christlichen Horizont bereits im Rücken liegt.

5. Wenn im Horizont der Alteritätstheorie der höchste Punkt wäre, sich nicht aus der Erinnerung an die eigene Geschichte her zu verstehen, sondern vom Anderen her (als ipse), bliebe dunkel, wie dieses ‚vom Anderen her‘ zum ‚auf den Anderen hin‘ und ‚für den Anderen‘ werden soll. Die Offenheit des Gedächtnisses in christlicher Perspektive nimmt in diesem Übergang seinen Anfang.

6. Sofern der Andere das telos christlicher Lebensform ist, lebt sie mit einer ‚kleinen Teleologie‘, ohne einer ‚großen‘ bedürftig zu sein. Zu dieser kleinen Orientierungsfigur paßt auch der Rekurs auf eine ‚kleine Geschichte‘, die Passionsgeschichte – und die entsprechende Kritik von deren Übertreibung zu einer metaphysischen Heilsgeschichte.

7. Schwieriger steht es mit der von Grund auf *handlungslogischen* Konzeption religiöser Gedächtniskultur: In der Urstiftungsgeschichte von Leben und Sterben Jesu wird ‚Geschichte gemacht‘. Allerdings nicht von einem allmächtigen Handlungssubjekt, sondern von mehreren, keineswegs allmächtigen: Jesus, den Jüngern, den Juden und Römern und von dem darin handelnden Vater Jesu. Geschichte ist an diesem Neuanfang bereits eine *Konstellation* von Handlungs- und Leidenssubjekten – die nicht *in einer Perspektive* allein erfahren und dargestellt wird, sondern in mehreren. Als Konstellation ist das Geschehen wie dessen Darstellung pluralperspektivisch. Daher ist es auch unvermeidlich, daß der Rekurs auf die Darstellung des ‚Urstiftungsgeschehens‘ nicht einen ‚zentralperspektivischen‘ Urstiftungssinn vorfindet, sondern different verstandene und unterschiedlich dargestellte Geschichten. Diese Differenzen für spät und marginal zu erklären, würde die Perspektivität der Darstellungen (und deren kanonischen Rang) unterlaufen.

So wurde beispielsweise mit dem Versuch, in ‚streng wissenschaftlicher‘ Weise in einem demokratisch ‚abstimmenden‘ Gremium über den harten Grundbestand an ‚historischen Worten Jesu‘ zu entscheiden¹²⁸, 1. die unvermeidliche Interpretativität Jesu verkannt, als könnte man in geschichtswissenschaftlicher Destillation die ‚harten Fakten‘ vor aller Deutung isolieren; 2. wird von Sinn und Bedeutung der so abstraktiv gewonnenen ‚Sprüche‘ dezidiert abgesehen, auch wenn in deren Form als ‚Evangelium‘ deren Pointe liegt; 3. wird so getan, als wäre das Verfahren selber sinnindifferent, dabei verfolgt es ein (sehr traditionell) antitheologisches Interesse, den ‚historischen Jesus‘ vom ‚dogmatischen Christus‘ zu isolieren mit der Hintergrundthese, das ‚Historische‘ vor seiner Interpretation sei ‚das Eigentliche‘, woran man sich nun (statt an die Evangelien) zu halten habe; und 4. wird mit diesem impliziten Geltungsanspruch (scheinbar?) keine weitere Interpretation verbunden (außer vielleicht der Subsumtion unter ein anachronistisches Ideal wahrer Humanität).

8. Auch wenn in den Evangelien als ‚Passionsgeschichten mit verlängerter Einleitung‘ mehrere agieren, ist letztlich entscheidend der Vater Jesu als ursprüngliches und finales *Handlungssubjekt*, der Anfang, Mitte und Ende der Geschichte bestimmt. Daß scheint solange noch sinnvoll, als aus dieser religiösen Gewißheit keine behauptete (theoretische) Evidenz gemacht wird; d.h. solange das Zeugnis nicht zur Behauptung wird und solange aus der Erzählung keine Geschichtstheorie abgeleitet oder ihr übergestülpt wird. Das passiert erst, wenn das gelebte Gedächtnis zur gelehrten Geschichte (mit Häretisierungen) wird, wenn *gegen Andere* sich die Gewißheit behauptet und schließlich wenn eine Metaphysik oder andere Metatheorie der Geschichte den bedeutungsgebenden Hintergrund der Darstellung des religiösen Gedächtnisses wird. Dann ereignet sich eine *Metabasis des Horizonts*, in der die übertragene Lebensgewißheit *theoretisch fundiert* werden soll und damit ihren Sitz im Leben verliert. So und dann erst entsteht aus der Handlungslogik, mit der eine schwache Teleologie in legitimer Weise einhergeht, eine Logik der Geschichte mit einer starken Teleologie.

9. Gott als Subjekt der Geschichte¹²⁹ ist keine perspektivenneutrale Behauptung, die einen ‚Beschreibungswert‘ hätte, sondern Ausdruck eines bestimmten Horizonts, vermittelt darüber, daß der Vater Jesu der Vater aller Menschen ist.

¹²⁸ J.D. Crossan, *Der historische Jesus*, München 1995, S. 557. R. Funk hatte ein Jesus-Seminar gehalten, um herauszufinden, wieweit sich die geladenen Historiker auf den Grundbestand an echten Worten Jesu einigen konnten. Man traf sich fünf Jahre lang zweimal jährlich mit dem Ziel der Isolierung der ursprünglichen Einheiten nach der eingehenden Diskussion der Zuverlässigkeit der Überlieferungen. Abgestimmt wurde mit farbigen Perlen: wobei rot bedeutet, Jesus hat es gesagt; rosa, Jesus hat etwas derartiges gesagt; grau, er hat es nicht gesagt, aber seine Gedanken sprechen daraus; schwarz, er hat es nicht gesagt und der Inhalt stammt von späteren.

¹²⁹ Vgl. Pannenberg, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*: „Erst wo ein geschichtliche Erfahrung erschließender und integrierender Sinnzusammenhang gegeben ist, kann Geschichte als Einheit verstanden und auch das menschliche Gattungsbewußtsein auf die Erfahrung von Geschichte bezogen werden. So ist im Zusammenhang der Herausbildung der israelitischen Erfahrung von Geschichte als Medium göttlichen Wirkens und göttlicher Offenba-

Das ist allerdings die Universalisierung einer bestimmten Perspektive (nicht die Verallgemeinerung einer Partikularität), die als lebensbestimmende Gewißheit eine Hoffnung für alle zum Ausdruck bringt. Wie die Welt als Schöpfung, so kann dann die Geschichte als sinnvolle Einheit geglaubt und verstanden werden – allerdings nicht jenseits dieser Perspektive, deren Horizont so kontingent wie wesentlich ist für die christlichen Lebensformen. Damit wird nicht eine Welt hinter der Welt oder ein Horizont hinter allen Horizonten gesetzt, sondern ein Sinn *für* diese Welt und ihre Geschichte, der ihr selber nicht zu entnehmen ist. Wie die Bestimmung des Menschen nicht an ihm selbst zu finden ist (aufrechter Gang etc.), sondern ihm von diesem Anderen her zukommt, so gilt gleiches hinsichtlich der Geschichte. *Remoto Deo* kann sie als ambivalente Pluralität von mehr oder eher weniger sinnvollen Geschichten erscheinen. Erst im Ausgang von dem Sinn, den Christen in der Geschichte Jesu manifestiert sehen, wird es möglich, diesen Sinn für alle (retro- und prospektiv) zu erhoffen.

10. Das ist *möglich*, aber ist es *notwendig* (gar heilsnotwendig in Religion und in der Theologie)? Daß in der Geschichte Jesu ein (deutungsfähiger und -bedürftiger!) Sinn manifest wurde, gehört unvermeidlich zur religiösen Lebensform. Daß dieser Sinn nicht nur einzelnen ‚Erwählten‘ gilt, gleichfalls (sieht man von heilsegoistischen Engführungen ab). Es macht gerade den Sinn des Rekurses auf Gott als ‚Subjekt der Geschichte‘ aus, diesen bestimmten Sinn als ‚für alle‘ zu artikulieren. Insofern gehört der präntendierte Universalismus des Christentums zu dessen unvermeidlichen Grundfiguren.¹³⁰ Wird diese Hoffnung und das Bekenntnis, der Anfang vom Ende (als Vollendung) sei ‚schon da‘, als Behauptung und Beschreibung auf die Geschichte angewandt (wird also die Übertragung für alle ‚beim Wort genommen‘), wird es absurd. Die kalkulierte Metabasis zur Darstellung eines Zuspruchs wird zum Kategorienfehler eines theoretischen Anspruchs.

Ein Beispiel dafür ist das geschichtstheologische Schema von *Weissagung und Erfüllung*: Dies Schema ist exegetisch und historisch obsolet¹³¹, es ‚gilt nicht mehr‘, und zwar nicht mehr als ‚Weissagungsbeweis‘ (etwa der Messianität Christi bei Matthäus, besonders gegen deren Bestreitung durch das Judentum). Aber gleichwohl lebt die christliche Gemeinde mit diesem Schema. – Nur, mit welchem Recht? So zu fragen, setzt eine abwägende, prüfende Distanz gegenüber dem Schema voraus, der gegenüber ‚es sich nicht zu rechtfertigen vermag‘. Denn

rung schließlich im Urchristentum auch der Mensch selbst als geschichtlich und die Geschichte als Weg vom ersten zum zweiten Adam, auf den neuen, in der Auferstehung Christi erschienenen Menschen hin verstanden worden ...“ (S. 482).

¹³⁰ Die theologische Denkfigur der göttlichen Ökonomie – gilt dem Historiker und wohl auch dem theologischen – als metaphysische Übertreibung der religiösen Rede. Hermeneutisch indes ist der Sinn dieser – in der Tat prekär gewordenen – Figur zu verstehen.

¹³¹ Pannenberg, *Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*: „Damit löst sich auch die Positivität der biblischen Überlieferungen auf in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß von Traditionsbildung und -neubildung ... Auch die Subjektivität göttlichen Geschichtshandelns kann dann nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch vermittelt durch den Prozeß von Tradition und Rezeption und also in bezug auf menschliche Geschichtserfahrung geltend gemacht werden. Sie verliert damit ihren supranaturalen Charakter“ (S. 488).

es ist keine theoretische Behauptung, die der argumentativen Rechtfertigung zugänglich wäre. Sondern es fungiert als Ausdruck und Darstellung einer Einstellung und zwar *im Modus des Zeugnisses*, das nicht als Beweis, sondern als Bezeugung fungiert und von einem Versprechen zehrt, das es zugleich ist. Damit kann die Bestreitung, die in der Legitimitätsfrage explizit wird, nicht vermieden werden, aber sie trifft nicht die valente Pointe dieser Figur.

11. Bemerkenswert ist, daß die *Handlungslogik* lebensweltlichen Gedächtnisses im Falle der christlichen Religion nicht vor allem vom Handeln dominiert wird, sondern vom *Leiden*, und zwar in doppeltem Sinne, als (zweiwertiges) Widerfahren und als affektives Leiden. Alle in der Geschichte Jesu – auch er selber – sind nicht Agenten, sondern ‚erleiden‘ in mehr oder weniger glücklicher Weise, worin sie verstrickt sind (von der Berufung bis zum Entsetzen über das leere Grab). Und die Hauptperson selber ist zwar zentraler Agent, der aber seinerseits vor allem seine Geschichte erleidet, final in Passion und Kreuz (vgl. Gethsemane).

12. Sofern also Handlungslogik in der Grundgeschichte des Christentums leitend ist, dann eine, die erstens keine große Teleologie; zweitens keine Erfolgsgeschichte (vgl. die Evangelien) ist; und drittens keine scharfe Grenze von ‚innen und außen‘ kennt. Denn die Geschichte Jesu ist für die Anderen zugänglich (‚Heiden‘) und nimmt selber ihren Ausgang von den vorgängigen und dauernden Anderen (Juden).

13. Daher ist die demgemäß schwache Teleologie des religiösen Gedächtnisses der Christen nicht von der Herrschaft des *Eigenen* über die Welt bestimmt, sondern von der Hoffnung auf die ‚sinnvolle‘ Veränderung durch denjenigen Anderen, der als heilvoll handelnd bezeugt wird. In dieser Hoffnung sind die Christen von sich aus in keiner Weise privilegiert den Anderen gegenüber. Denn der Andere, auf den gehofft wird, ist ihnen nicht zu eigen (extra nos), sondern allen Anderen in gleicher Weise nicht-indifferent gegenüber. Nicht die ‚Geschichte des Christentums‘ also, sondern diejenige, von der her sie hofft, ist der Grund und die Gestalt der Teleologie.

14. Was aber kann Teleologie heißen, wenn die Geschichte Jesu im Tod gipfelt – der von der Auferstehung nicht rückgängig gemacht, sondern in seiner Bedeutung einsichtig wird? Von ‚Auferstehung‘ ist *im Modus des Zeugnisses* die Rede. Es geht also nicht um eine ‚zweite Initiative Gottes‘, weil die erste gescheitert wäre, und auch nicht um die Beschreibung einer ‚historischen Tatsache‘ (oder gar ‚Heilstatsache‘), sondern um *das Sagen der Bedeutung des Todes Jesu*. Reduziert man dieses Sagen auf Gesagtes, wird es absurd – oder aber zum Anspruch, es *neu zu sagen*.

15. Der indirekte Ausdruck einer Perspektive und dessen figürliche Darstellung sind, wie mehrfach betont, keine Behauptungen aus theoretischer Distanz, sondern – so legt es sich angesichts der neutestamentlichen Schriften einerseits und andererseits angesichts der (daher inspirierten?) phänomenologischen Studien von Ricoeur und Liebsch nahe – *Zeugnisse*; und zwar im Doppelsinn: Sie sind dem Historiker (auch dem theologischen) Zeugnisse, die sich (regulativ) ‚indifferent‘ befragen und auf Art und Weise dieser Lebensform hin untersuchen lassen;

und sie sind in ‚absoluter‘ (irreduzibler) Weise perspektivisch: ihr Sinn geht erst auf *in* dieser Perspektive des *Zeugens*.¹³²

15. Das religiöse Gedächtnis der Zeugen ist von Anfang an in dreifacher Weise affiziert vom Anderen:

a) Das Gedächtnis der Christen geht *retrospektiv* aus von der Erfahrung des Todes des Anderen, und zwar des einen Anderen, in dessen Licht gerade der übrigen Anderen gedacht wird. *Dieser* Anfang im Tod des Anderen ist signifikant anders *einerseits* als das Gedenken der Ahnen. Denn die sind stets die (genealogisch) *eigenen* Toten, die uns gezeugt haben, und von denen wir zeugen durch unser eigenes Dasein. Das auf sie gerichtete Gedächtnis privilegiert die eigenen Toten und daher herrscht hier die eigene Identität (Primat des Ego der Gruppe). Des Todes Jesu zu gedenken heißt demgegenüber, gerade nicht sich von den Ahnen her zu identifizieren (Auflösung der Familienbindung), sondern von einem Anderen her, von dem her sich jeder als Christ identifizieren kann. *Andererseits* ist *dieser* Tod gründlich anders als der Tod in der Shoa. Zwei je für sich inkommensurable Tode ins Verhältnis zu setzen ist a limine widersinnig. Aber die Erfahrung der Zeugen des einen und der des andern sind himmelweit verschieden. Sei der eine der Anfang der Vollendung, ist der andere Inbegriff der Vernichtung; wurde der eine als heilvoll bezeugt, so der andere als unsägliches Unheil. Offenbar ist der Anspruch des einen ein anderer als der des anderen. – Aber je mehr man der Differenz gewahr wird, um so deutlicher zeichnet sich ab, daß der Tod des Anderen den Anspruch bedeutet, der Tod soll nicht mehr sein und nicht das letzte Wort in der Geschichte haben. Im Lichte des Todes Jesu ist die Shoa *das Widerfahrnis*, das eine große Teleologie so unsäglich hat werden lassen – aber womöglich die kleine Teleologie, die Hoffnung auf eine Veränderung der Welt erneuert.

b) Das Gedächtnis der Christen hofft *prospektiv*¹³³ auf einen Daseinssinn, der nicht vom Tod annulliert wird, und zwar hoffen sie darauf von dem Anderen her, der in Jesu Tod und darüber hinaus als präsent erfahren und bezeugt wird. Darin ist diese Geschichte der Hoffnung affiziert vom Vater Jesu.

c) Im Lichte dieser doppelten Affektion werden die übrigen Anderen gesehen, was allerdings prekär wurde, wenn sie als feindlich oder nur als zu ‚missionieren‘ gesehen wurden. Der Logik des Gedächtnisses folgend hat auch dessen religiöse Form eine Identitätsfunktion. Die wird egozentrisch, wenn deren Affektion durch den befremdlichen Anderen zum *Eigenen* wird (der Anfang der Reihe zum Teil der Reihe) und damit die Offenheit der ‚Identität‘ vom Anderen her geschlossen wird.

16. Damit kommt der Theologie die Aufgabe zu, als Theorie der Geschichte und Praxis der Geschichtsschreibung das religiöse Gedächtnis immer von neuem zu *befremden*. Denn es liegt dem Gedächtnis (allerdings auch dem der Theologie) nichts näher, als das Außerordentliche zu ordnen, den Anfang einer neuen Reihe

¹³² Liebsch, Geschichte als Antwort und Versprechen, S. 232, geht soweit zu vertreten: „Nur durch Zeugen kommt den Zeugnissen geschichtliches Leben zu“.

¹³³ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis: „Die Erinnerung an die Toten gliedert sich in eine retrospektive und in eine prospektive Erinnerung“ (S. 61).

zum Element der Reihe zu machen. Anders gesagt: Christus als den Anfang des Christentums in es zu integrieren – und damit die Differenz des Außerordentlichen zu nivellieren.

Was retrospektiv nahe liegt, in perspektivischer Verkürzung den Anfang in die Reihe einzufügen, liegt auch prospektiv nahe: in der unvermeidlichen Horizontenerweiterung alle mit einzubeziehen, und zwar so, daß sie final zu Gliedern der *eigenen* Religion werden und in das eigene Bekenntnis einstimmen. Was als (vortheoretischer!) Anspruch an den Anderen *bezeugt* werden kann, wird zum gefährlichen Übergriff, wenn das ‚in eigenem Namen‘ geschieht, wenn sich damit das Christentum zum gar einzigen Heilsweg erklärt. Daß das in mancher christlichen Perspektive geschieht, und nicht nur in der, sondern auch in jüdischer oder islamischer, kann der Theologie nur Anlaß sein, dieses Selbstmißverständnis zu irritieren (und diese Aufgabe nicht den wütenden Kritikern zu überlassen, die im Gegenzug das Christentum zu *dem* Unheilsweg erklären wollen).