

# Geschichte als Sinnproblem

## Zum Verhältnis von Theologie und Historik<sup>1</sup>

VON GEORG ESSEN

### I.

Weil der christliche Glaube sich konstitutiv auf Geschichte bezieht, ist das Christentum primär eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die die eschatologische Wahrheit der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen im Horizont der eigenen Geschichte anamnetisch aktualisiert und in ihrer Praxis von der schon angebrochenen Verheißung Zeugnis gibt. Die von Christen erzählten Geschichten dienen der „Orientierung gegenwärtig handelnder und leidender Menschen in der Zeit, indem sie durch Erinnerung an die Vergangenheit eine Zukunftsperspektivierung des gegenwärtigen Lebens möglich machen [...]“<sup>2</sup>. Mit der Geschichte, die Christen erzählen, erheben sie einen spezifischen Wahrheitsanspruch, den sie als universal, d. h. als für alle Menschen aller Zeit existentiell bedeutsam zur Geltung bringen. Ihr zentraler Inhalt besteht darin, daß die Geschichte in ihrer Einheit und Universalität als von Gott gestiftetes Bundesverhältnis mit den Menschen zu begreifen ist, weil Gott in seiner geschichtlichen Selbstmitteilung den Menschen als freien Partner seiner Liebe erwählt hat. Dies bedeutet, daß die Geschichte nach christlichem Verständnis wesentlich Freiheitsgeschichte ist; das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen, das im Christugeschehen seinen Höhepunkt findet. Weil es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, die Selbstoffenbarung Gottes zu sein, ist sie der geschichtlich unüberbietbare und deshalb eschatologisch-endgültige Ausdruck der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. Anders formuliert: Letztgültiger Sinn hat sich in geschichtlicher Kontingenz ereignet.

<sup>1</sup> Text eines Vortrages, der am 29. 11. 1995 im Rahmen des Kolloquiums zur Historik, Historiographie, Geschichtsdidaktik und historische Repräsentation gehalten wurde, das Jörn Rüsen im Wintersemester 1995/96 in Bielefeld veranstaltet hat. Zu den geschichtstheologischen und -philosophischen Voraussetzungen, die dem Vortrag zugrunde liegen, vgl. G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP 9). Mainz 1995; *ders.*, *Geschichtstheologie*, in: LThK<sup>3</sup> IV, 564–568.

<sup>2</sup> Vgl. J. Rüsen, *Anmerkungen zum Thema Christologie und Narration*, in: K.-M. Kodalle (Hg.), *Gegenwart des Absoluten. Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie*, Gütersloh 1984, 90–96, hier: 92. Ferner wird Bezug genommen auf J. Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983; *ders.*, *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik I: Die Prinzipien der historischen Forschung*, Göttingen 1986; *ders.*, *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*, Göttingen 1989; *ders.*, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990; *ders.*, *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewußtseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*, Köln/Weimar/Wien 1994.

Die Herausforderung, die den Dialog zwischen Theologie und Historik dringlich macht, besteht nun darin, daß der Wahrheitsanspruch der christlichen Geschichtsdeutung im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses als nicht mehr plausibel erscheint. Und zwar sind die Rezeptionsschwierigkeiten auf einen qualitativen Bruch zwischen dem biblischen und dem neuzeitlichen Geschichtsverständnis zurückzuführen. Denn in der Neuzeit konstituiert sich die Geschichtsphilosophie u. a. dadurch, daß sie sich in ideologiekritischer Absicht vom Deutungsmonopol der theologischen Geschichtsauffassung emanzipierte und sich die *historia humana* gegenüber der *historia sacra* verselbständigte. Die damit eingeleitete Anthropologisierung des Geschichtsbegriffs deklarierte schließlich exklusiv den Menschen zum weltgeschichtlichen Subjekt und führte, wo sie sich mit der historisch-kritischen Methode verband, zur Infragestellung des biblisch bezeugten Geschichtshandelns Gottes. Die von mir hier nur angedeutete Entwicklung führt dahin, daß die gegenwärtige Historie die Geschichte insgesamt nicht mehr als die Stätte des von Gott kommenden Heils versteht. Sie vollzieht vielmehr den gegenstands- wie erkenntnistheoretisch bedeutsamen Schritt, das christlich bezeugte Geschichtshandeln Gottes aus dem Objektbereich ihrer Forschungspraxis auszuklammern. Daß ein von Welt und Mensch verschiedener Gott in den Geschichtsprozeß handelnd eingreift und sich den Menschen als er selbst offenbart, wird im Horizont des neuzeitlichen Geschichtsverständnisses bestritten. Jedenfalls wird die historische Wissenschaft die Frage, ob etwa die biblische Tatsachenbehauptung eines Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes auch für unser heutiges Urteil wirklich geschehen sind, verneinen.

Diese Andeutungen, die darauf hinweisen wollen, warum der Wahrheitsanspruch der christlichen Geschichtserzählung in der Neuzeit problematisch wurde, müssen zu der Einsicht führen, daß es in dieser Situation nicht mehr genügen kann, die Geschichte Gottes mit den Menschen unbeirrbar weiterzuerzählen. Wenn die von Christen erzählte Geschichte im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses zustimmungsfähig sein soll, muß sie zum Gegenstand einer reflektierenden Begründung gemacht werden. Diese Reflexionsleistung, die als ein theoretisches Unternehmen mit dem Erzählen dieser Geschichte nicht identisch sein kann, gehört zu den Aufgaben der Geschichtstheologie, die die Erzählung der Geschichte Gottes mit den Menschen zum Gegenstand einer diskursiven Begründung macht. Sie leistet die wissenschaftliche Reflexion der im Glauben gedeuteten Geschichtserfahrung: die systematische Darstellung ihres Inhaltes und die Erschließung, d. h. Vergegenwärtigung ihrer Bedeutung. Ihre Verwiesenheit auf den interdisziplinären Diskurs mit der Historik aber ist aus den folgenden Gründen unumgänglich: Die religiöse Geschichtserfahrung erhebt einen universalen Wahrheits- und Geltungsanspruch, der, wie übrigens jeder Wahrheitsanspruch, seine Haltbarkeit zu erweisen hat und also begründungspflichtig ist. Weil der Glaube auf Geschichte sich bezieht und

es ihm bereits aus genuin theologischen Gründen verwehrt ist, eine sakrale Heilsgeschichte als religiöse Sonderwelt von einer profanen Weltgeschichte strikt abzusondern, muß sich dessen Inhalt im Prozeß des aneignenden Verstehens auch mit dem gegenwärtigen historischen Bewußtsein vermitteln, d. h. als vernünftig und sinnvoll bewähren lassen. Darum ist die Geschichtstheologie in der Frage, ob das christlich behauptete Geschichtshandeln Gottes auch nach unserem heutigen Urteil Zustimmung verdient, an diejenige Wissenschaft verwiesen, die den Begriff der Geschichte als ihren spezifischen Erkenntnisgegenstand definiert.

Aus der Einsicht, daß die Geschichtstheologie auf den interdisziplinären Diskurs mit der Historik verpflichtet ist, ergeben sich Konsequenzen, die ich mit Blick auf die Theologie benennen möchte: Einsetzen möchte ich freilich mit der theologiekritischen Anmerkung, daß die konzeptionelle Erarbeitung eines tragfähigen theologischen Geschichtsbegriffs die Genese der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie, aber auch des Verwissenschaftlichungs- und Methodisierungsprozesses der Historie aufzuarbeiten hat und zunächst Anschluß finden muß an das erreichte Reflexionsniveau der gegenwärtigen Historik<sup>3</sup>. Läßt sich die Geschichtstheologie jedoch ernsthaft auf diesen Diskurs ein, so ist sie andererseits auch zu einer metakritischen Auseinandersetzung mit den leitenden Axiomen des historischen Denkens berechtigt. Insofern wird dieser Dialog also immer auch Züge einer innovativ-inspirierenden und zugleich aufdeckend-kritischen Vermittlung tragen müssen: Er schließt eine Kritik der faktischen Gestalt der historischen Vernunft mit ein und rechnet mit ihrer Entstellung, ihrer Verslossenheit und Reduktion auf die Plausibilitäten des herrschenden Bewußtseins. Freilich darf diese Kritik niemals die Diskursregel verletzen, die Rationalität der jeweiligen Argumentation zu suspendieren. Um diesen Anforderungen Rechnung zu tragen und um die Möglichkeit allgemeinverbindlicher Diskurse nicht zu unterlaufen, hat der von der Theologie gesuchte metakritische Diskurs begründungslogisch auf einem Boden zu erfolgen, den sie mit der Historik teilt. Die scheinbar leichtfertig gewählte Metapher vom gemeinsamen „Boden“, den Geschichtstheologie und Historik betreten, hat gewichtige Implikationen, die weit in das prekäre Verhältnis der Theologie zur neuzeitlichen Philosophie hineinreichen. Ohne auf die kontroverse binnentheologische Diskussion eingehen zu können, vertritt der theologische Ansatz, dem meine Ausführungen verpflichtet sind, die folgende Position: Die Geschichtstheologie anerkennt in einem geltungstheoretischen Sinn die Autonomie der Historik. Sie selbst aber begreift sich als gläubige Deutung der Geschichte *sub specie Dei seipsum revelantis* und bewährt ihren Anspruch auf Wahrheit, indem sie die prinzi-

<sup>3</sup> Vgl. auch A. Dunkel, Christlicher Glaube und historische Vernunft. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theologischen Geschichtsverständnisses (FSÖTH 57). Göttingen 1989.

pielle Vereinbarkeit ihrer Erkenntnis mit historisch-kritischem Wissen aufzeigt<sup>4</sup>. Dies bedeutet, daß die interdisziplinäre Ausweisbarkeit des christlichen Geschichtsverständnisses im Geltungsbereich der historischen Vernunft erfolgt. Insofern ist die theologische Metakritik der Historik Kritik der historischen Vernunft in der Instanz der autonomen historischen Vernunft. Weil m. E. die entscheidenden Resultate der Vernunftkritik Kants zu den Voraussetzungen des theologisch-geschichtswissenschaftlichen Diskurses gehören, ist das von seiten der Geschichtstheologie angestrebte Ziel noch einmal zu präzisieren: Nicht die Existenz Gottes und die Wirklichkeit seines Geschichtshandelns sollen und können bewiesen werden. Vielmehr kann es ausschließlich um den Aufweis der Denkbarkeit Gottes wie um die theoretische Möglichkeit seines freien geschichtlichen Selbsterweises gehen. Anthropologisch aber wird aufzuweisen sein, daß der Geschichte eine entscheidende Bedeutung für die Bestimmung des Menschen zukommt, und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist. Noch einmal anders formuliert: Die christliche Behauptung eines Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes wird sich nur aufrechterhalten lassen, wenn es der Geschichtstheologie gelingt, diesen Begriff im interdisziplinären Diskurs mit der Historik vernünftig zu begründen und argumentativ so zu vertreten, daß auch die Historik dieser Behauptung zumindest prinzipiell wird zustimmen können. „Zumindest prinzipiell“; denn zustimmungsfähig sind die Wahrheitsansprüche der von Christen erzählten Geschichte Gottes mit den Menschen nur, sofern sich die Historik einer begründeten und interdisziplinären Metakritik ihrerseits öffnet.

Bleibt noch die Frage nach der theologisch angemessenen und geschichtstheoretisch ausweisbaren Denkform, nach dem von Historik und Theologie gemeinsam beanspruchten Denken, das der geschichtlichen Gegebenheit der Glaubenswahrheit entsprechen und sich für ihr Verstehen als geeignet erweisen muß. Deshalb verlangt der von der Theologie beanspruchte Geschichtsbegriff in wissenschaftstheoretischer Hinsicht den Rückgriff auf ein dem biblischen Bundesgedanken entsprechendes Denken, weil theologischerseits nicht darauf verzichtet werden kann, die Geschichte als von Gott gestiftetes Bundesverhältnis mit den Menschen und mithin als Freiheitsgeschichte zu begreifen. Wichtig ist freilich der Hinweis, daß nicht die theo-

<sup>4</sup> Zum leitenden Theologiekonzept vgl. *Th. Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: *E. Schockenhoff/P. Walter* (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 165–192; *ders.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991. Einen anderen Weg schlagen W. Pannenberg und A. Dunkel ein, die über die genealogische Dependenz hinaus eine begründungslogische Abhängigkeit der Geschichtsphilosophie von der Geschichtstheologie annehmen und deren Themen theologieintern rekonstruieren. Vgl. *W. Pannenberg*, Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE XII, 658–674; *Dunkel*, Glaube.

gische Deutung der Geschichte als Bundesgeschichte selbst, sondern der Begriff der ‚Freiheitsgeschichte‘ den eigentlichen Gegenstand des interdisziplinären Diskurses bilden kann. Anders angewendet: Der Begriff ‚Freiheit‘ ist so auf den Begriff ‚Geschichte‘ zu beziehen, daß die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität ebenso gewahrt wird wie die Gratuität der Offenbarung.

Mit dieser Option mischt sich die Geschichtstheologie freilich ein in den neuzeitlichen Streit um die Geschichtsphilosophie und dringt ihrerseits auf die Ausarbeitung eines nachidealistischen Geschichtsbegriffs. In der Abweisung der Hegelschen Geschichtsphilosophie konvergieren allerdings theologische und geschichtswissenschaftliche Interessen: Wie das spekulativ-idealistische Vermittlungsverhältnis von Vernunft und Offenbarung die Eigenart des christlich-theologischen Wahrheitsbegriffs korrumpieren muß, so die vom absoluten Idealismus prätendierte Dominanz der Vernunft über die Geschichte die Eigenart des geschichtswissenschaftlichen Gegenstandes. Die Geschichtstheologie ist also an einem Diskurspartner interessiert, der ihre Option für eine restriktive Theorie der historischen Vernunft teilt. Das Plädoyer für eine rein formale Geschichtsphilosophie soll darauf aufmerksam machen, daß meine Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtstheologie und Historik keinesfalls daran interessiert sind, die Geschichtsphilosophie als „Geschichtsreligion“ des historischen Idealismus reprimieren zu wollen<sup>5</sup>.

Um den damit angedeuteten Anforderungen in theologischer wie in geschichtsphilosophischer Hinsicht gerecht werden zu können, empfiehlt sich m. E. der Rückgriff auf ein transzendentalphilosophisches Denken. Denn es entspricht dem vernunftkritischen Anspruch nachidealistischer Philosophie, weil es konstitutiv auf eine vorgegebene Wirklichkeit bezogen ist, die von ihr geleistete Reflexion post factum geschieht und also für das Geschehen nicht aufkommen kann, auf dessen Bedingung der Möglichkeit sie nur reflektiert. Und zwar reflektiert dieses Denken mittels der Methode der transzendentalen Reduktion auf die theoretische und anthropologische Möglichkeit einer vorgegebenen Wirklichkeit und vermittelt zugleich deren Bedeutung und Sinn. In dieser Konsequenz zielt mein Lösungsvorschlag, die theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung des Geschichts- und Offenbarungshandelns Gottes im Horizont des neuzeitlichen

<sup>5</sup> Zur Unterscheidung von formaler und materialer Geschichtsphilosophie vgl. *H. M. Baumgartner*, Geschichte, Geschichtsphilosophie, in: *StL<sup>7</sup> II*, 924–936; *H. Schnädelbach*, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus (Kolleg Philosophie), München 1974; *Esen*, Historische Vernunft 175–211, 394–403. Zum Begriff der „Geschichtsreligion“ vgl. *W. Hardtwig*, Geschichtsreligion – Wissenschaftliche Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht, in: *HZ* 252 (1991) 1–32; *D. Fleischer*, Geschichtswissenschaft und Sinnstiftung. Über die religiöse Funktion des historischen Denkens in der deutschen Spätaufklärung, in: *H.-W. Blanke/D. Fleischer* (Hg.), *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop 1991, 173–201; *Rüsen*, *Historische Methode* (s. u. Anm. 18).

Geschichtsverständnisses zu erschließen, auf die Rezeption des von Hans-Michael Baumgartner ausgearbeiteten Entwurfs einer Transzendentalen Historik, die gerade als transzendente die Kontingenz geschichtlicher Wirklichkeit wie die Dignität theologischer Erkenntnis unangetastet läßt und deshalb für ihre Vermittlung und kategoriale Explikation geeignet ist<sup>6</sup>. Auf das Verhältnis dieses Ansatzes zum Historik-Entwurf von Jörn Rüsen kann ich hier nicht näher eingehen. Statt dessen möchte ich darauf verweisen, daß sein transzendentalpragmatischer Entwurf, an der Idee der Humanität wie an der Idee der angezielten, aber nicht zu vergegenständlichenden und nicht einlösbaren Totalität des Wissens interessiert, ausdrücklich an der methodischen Berücksichtigung der im Sinne Kants regulativen Prinzipien unseres Wissensvollzugs orientiert ist. Verdient bereits diese Intention theologische Aufmerksamkeit, so nun auch ausdrücklich das Bemühen, die Totalität des Geschichtsganzen anthropologisch begreifen zu wollen<sup>7</sup>. Denn von hier aus bietet sich die Möglichkeit, die Anthropologie als eine gemeinsame philosophische Basistheorie im interdisziplinären Dialog von Theologie und Historik zu beanspruchen: Auf dem Boden einer anthropologischen Argumentation können für die Frage nach dem Geschichts- und Offenbarungshandeln Gottes grundlegende Problemzusammenhänge expliziert werden und eröffnen sich Chancen einer argumentativen Vermittlung des theologischen Geschichtsdenkens.

## II.

Den genannten Anforderungen sucht die Transzendente Historik dadurch zu entsprechen, daß sie in einem reduktiven Verfahren auf eine transzendente Instanz a priori zurückgeht, um den Ansatzpunkt bestimmen zu können, die Konstitutionstheorie des empirisch-historischen Gegenstandes mit einem philosophischen Letztbegründungsanspruch zu versehen. Sofern diese transzendentallogische Reduktion Begründungsfragen der theoretischen wie praktischen Philosophie aufnimmt und nach der Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Weltbezugs in Erkenntnis und Wissen, Wille und Handlung fragt, thematisiert sie schließlich die transzendente Freiheit als die gesuchte schlechthin unbedingte Bedingung<sup>8</sup>. Nun kann an dieser Stelle die transzendente Analyse der Freiheit nicht vollständig durchgeführt werden. Es soll vielmehr sogleich ihr Resultat beansprucht und auf den

<sup>6</sup> Vgl. H. M. Baumgartner, Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik, in: *ders./J. Rüsen* (Hg.), Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik (stw 98). Frankfurt/M. 1982, 274–302; *ders.*, Freiheit als Prinzip der Geschichte, in: *ders.* (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings (Praktische Philosophie 10). Freiburg/München 1979, 299–321.

<sup>7</sup> Vgl. Rüsen, Historische Vernunft 108–116; *ders.*, Rekonstruktion 47–65.

<sup>8</sup> Zur transzendentalen Freiheitsanalyse vgl. H. Krings, System und Freiheit. (Gesammelte Aufsätze Praktische Philosophie 12). Freiburg/München 1980; *Pröpper*, Erlösungsglaube.

geschichtstheoretischen Gewinn ihres Reflexionsganges aufmerksam gemacht werden. Ich fasse die Analysen in vier Schritten zusammen.

Wesentlich ist *erstens*, daß die transzendente Reflexion Freiheit denkt als unbedingtes Sich-Verhalten, grenzenloses Sich-Öffnen und ursprüngliches Sich-Entschließen. Durch diese Bestimmungsmomente aber ist Freiheit in ihrer ursprünglichen Aktualität und reflexiven Struktur erst ihrer formalen Unbedingtheit nach bestimmt: Einerseits als das durch sich selbst Bestimmbare und das sich selbst Bestimmende; als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, und zwar näherhin als ursprüngliches Sich-Öffnen für Gehalt und Selbstvermittlung durch Gehalt. Andererseits aber dadurch, daß die Freiheit in ihrer Unbedingtheit auch den Maßstab für die wirkliche Selbstbestimmung besitzt. Die formal unbedingte Freiheit aber wird zur realen erst durch die tatsächliche Affirmation eines Inhaltes, und zwar letztlich, der Dignität ihrer Unbedingtheit entsprechend, durch den Entschluß für andere Freiheit. Das Verhältnis der Anerkennung ist die Wirklichkeit der Freiheit.

Damit aber ist *zweitens* die Frage gestellt, wie Freiheiten überhaupt füreinander „da“ sein und wie Anerkennungsverhältnisse sich realisieren können. Grundlegend ist, daß aufgrund der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit der Freiheit ihre Bezogenheit auf andere Freiheit nur gedacht werden kann als das Ereignis eines sich mitteilenden Selbsterweises. Die ‚Wirklichkeit‘ aber, die den Entschluß für andere Freiheit und damit deren Anerkennung vermitteln soll, ist zu verstehen als Ausdruck und Darstellung der Freiheit selbst. Diese ‚Wirklichkeit‘ zeichnet sich in qualifizierter Weise dadurch aus, daß sie „als Realität der einen Freiheit zugleich die der anderen [ist], die sich durch sie ihr mitteilen will“. Unter dieser Voraussetzung kommt ihr „symbolische Dignität“ zu: Eine Wirklichkeit kann *Symbol* genannt werden, sofern und weil – erstens – in ihr und durch sie eine Freiheit sich anderer Freiheit selbst mitteilen will. Und zweitens, weil die Freiheit in ihr ganz als sie selbst „da“ ist und „real“ sich mitteilt. Drittens aber, weil in ihr „die formal unbedingte Freiheit mit ihrer Erscheinung ‚zusammenfällt‘, ohne sich doch in ihr zu erschöpfen oder differenzlos mit ihr in eins gesetzt werden zu können.“<sup>9</sup> Mit dieser Einsicht verbindet sich nun auch die folgende: Die sinnlich-real wahrnehmbare Erscheinung ist das Medium, durch das sich Anerkennung vermittelt und sich – aufgrund der menschlichen sinnlich-geistigen, d. h. selber symbolischen Verfassung – auch nur in die Aufnahmefähigkeit eines Menschen hinein vermitteln kann. Nur mittels einer konkreten empirischen Modalität ist die sich für andere Freiheit entschließende Freiheit „da“, d. h. kann sie „wirklich“ werden und „offenbar“ sein. Das aber bedeutet nun auch, daß nur im symbolisch sich mitteilenden Selbsterweis Freiheit für andere Freiheit Wirklichkeit werden kann.

<sup>9</sup> Pröpper, Erlösungsglaube 188, 246.

*Drittens* ist das geschichtstheoretische Resultat der bisherigen Ausführungen herauszustellen. Denn durch den Aufweis der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung ist es möglich, ‚Geschichte‘ (transzendentallogisch) zu begreifen als der durch symbolische Interaktion „eröffnete ‚Raum‘ der möglichen Selbstverwirklichung des Menschen“. Er wird konstituiert, „wenn mindestens zwei reale Vernunftsubjekte existieren, die in ein konkretes Kommerzium der Freiheit(en) eingetreten sind“<sup>10</sup>. Damit aber ist Geschichte grundsätzlich in ihrer Bedeutung anerkannt, der adäquate Ort der Selbstvermittlung von Freiheit zu sein: Als Realisierungsbedingung konkreter Freiheiten ist die Geschichte für deren Existenz konstitutiv. Denn ihre wesentliche Bedeutung liegt darin, das Kommerzium von Freiheiten und somit reale Freiheiten zu ermöglichen. Darum ist der Mensch an die Geschichte verwiesen, weil ihm in ihr je neue Gehalte der Freiheitsrealisation begegnen (können). In der Geschichte und durch sie wird Anerkennung vermittelt oder verweigert, realisieren Menschen ihre Freiheit und sind „in Geschichten verstrickt“: In ihr und durch sie, d. h. in geschichtlich-symbolischer Vermitteltheit sind Freiheiten füreinander da<sup>11</sup>.

Mit dem *vierten* Schritt möchte ich einen Grundgedanken entfalten, der aus der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung resultiert und die antinomische Struktur menschlicher Freiheit zutage treten läßt. Mit ihm wird ein zentrales Problem aufgeworfen, das in besonderer Weise aufmerksam macht für die „Geschichte als Sinnproblem“. Ich werde es im Anschluß an den Historik-Entwurf von Jörn Rüsen entfalten, und zwar dadurch, daß ich an das Kriterium der „narrativen Triftigkeit“ erinnern möchte. Es macht darauf aufmerksam, daß die geschichtskonstituierende Tätigkeit der narrativen Synthesis ein Sinnbildungsprozeß ist, in dem Ideen als „oberste Gesichtspunkte der menschlichen Daseinsorientierung“ eine maßgebende Rolle spielen. Diese Ideen aber müssen ihrerseits dem „regulativen Prinzip der Menschheit als universaler Kommunikationsgemeinschaft“ entsprechen<sup>12</sup>. Meine Frage konzentriert sich darauf, was vorausgesetzt werden muß, damit der Gedanke der Menschheit als universale, d. h. synchrone und diachrone Kommunikationsgemeinschaft überhaupt als möglich gedacht werden kann<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Baumgartner, Freiheit 316. Freilich kann die formal unbedingte Freiheit als transzendente nicht zum Deduktionsprinzip von Geschichte und diese selbst nicht als teleologischer Prozeß der Freiheit begriffen werden. Freiheit ist vielmehr normierendes und orientierendes Sinnprinzip von Geschichte, aber nicht ihr realgeschichtlich einlösbares Ziel. Vgl. Krings, Replik 400; Baumgartner, Freiheit 299–303.

<sup>11</sup> Zu dem hier vorausgesetzten Symbolbegriff vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube 188f., 246–248. Zu den Möglichkeiten seiner geschichtstheoretischen Aneignung vgl. Essen, Historische Vernunft 426–449.

<sup>12</sup> Vgl. Rüsen, Vernunft 108–116, 132–136.

<sup>13</sup> Dabei insistiert der von mir gewählte transzendentalphilosophische Ansatz im Unterschied zur Universal- und Transzendentalpragmatik, die sich mit der Identifikation von pragmatisch nicht hintergehbaren Regelbedingungen der Kommunikation begnügen oder es beim bloßen Faktum ihrer Anerkennung belassen, auf der Metafrage nach der Bedingung der Möglichkeit von An-

Dabei setze ich im folgenden die von der Universal- und Transzendentalpragmatik geleisteten interaktionslogischen Analysen voraus, die auch von Jörn Rüsen beansprucht werden. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß eine geschichtsphilosophisch relevante Aporie sichtbar wird, wenn man die Konzeption der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit ihren elementaren Bestimmungen der Reziprozität und universalen Solidarität auf ihre geschichtliche Dimension hin entfaltet. Denn auch die diachron vollzogene universale Anerkennung wird mit einem Paradox konfrontiert, das bereits in synchronen Anerkennungsverhältnissen begegnet. Mit der symbolischen Struktur wirklicher Anerkennung tritt die antinomische Struktur menschlicher Freiheit zutage, weil dort, wo die formal unbedingte Freiheit sich für andere Freiheit entschließt, sich die prinzipiell unschließbare Differenz auftut zwischen ihrer formalen Unbedingtheit und der endlichen Bedingtheit ihrer Realisierung. Auch der unbedingte Entschluß für andere Freiheit kann ihr unbedingtes Seinsollen zwar intendieren und es in konkreten Handlungen auch zusagen, aber nicht einlösen. Denn die unbedingte Bejahung des anderen kann nur auf endliche Weise realisiert werden. Diese Einsicht hat geschichtstheoretische Implikationen, die einerseits Hypothesen enthalten über Richtung und Grundtendenz des faktischen Geschichtsverlaufs, dann aber auch methodologische Hypothesen über den Umgang mit Geschichte. Sie konvergieren mit dem von Helmut Peukert in die Diskussion eingebrachten „Paradox anamnetischer Solidarität“, das seinerseits an die bekannte Horkheimer-Benjamin-Auseinandersetzung um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit des Vergangenen anschließt<sup>14</sup>. Daß die gegenseitige Anerkennung und universale Solidarität als der normative Kern kommunikativen Handelns gelten darf, hat Folgen für die Frage, wie diese Solidarität in der Geschichte realisiert und wie ihr normativer Anspruch in der Methodologie der narrativen Rekonstruktion der menschlichen Vergangenheit eingelöst werden kann. Vergangenheit ist ja vor allem die geschichtlich-kommunikative Praxis von Subjekten, die in konkreter Auseinandersetzung mit der Natur und mit den Widersprüchen ihrer Gesellschaft neue Orientierung für ihr eigenes Handeln und darin schließlich für ihre Nachkommen erschlossen haben. In welchem Sinn aber kann Vergangenheit rekonstruiert werden, wenn das geschichtliche Bemühen um die Transformation bestehender Verhältnisse seine Opfer fordert? „Sind die Subjekte“, fragt Peukert, „dann selbst nur der Abfall in einem geschichtlichen Verwertungsprozeß? [...] Werden die Subjekte vom geschichtlichen Prozeß einfach überrollt und bei der Rekonstruktion von

---

erkennung. Geschichtsphilosophisch formuliert: Die Transzendente Historik insistiert auf der Frage nach der unbedingten, d. h. moralischen Verpflichtung, aber auch nach dem Sinngrund geschichtlicher Erinnerung. Vgl. Krings, Replik, in: Baumgartner, Prinzip Freiheit 345–411.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. vor allem H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (stw 231). Frankfurt/M. 1978, 252–355.

Geschichte übersehen?“ Damit aber wäre bereits das Konzept der unbedingten und universalen Anerkennung aufgegeben. Denn wie kann man, wenn doch die unbedingte Solidarität mit allen anderen die Möglichkeit eigenen Menschseins konstituiert, „die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs, dem man sich selbst verdankt, überhaupt in der Erinnerung behalten und dabei glücklich sein, seine Identität finden“<sup>15</sup>? Wie ist die unbedingte Anerkennung aller, also auch Treue zu den Toten möglich? Was ist die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte als „zeitlich sich erstreckende Universalisierung von Anerkennung“<sup>16</sup>?

Setzen wir ein beim Begriff der historischen Erinnerung. Der Akt der Erinnerung ist ein Umgang mit vergangenen Ereignissen, der ihren Zeitstatus, vergangen zu sein, ausdrücklich anerkennt und sie unter Wahrung der historischen Differenz im Medium der Erzählung gegenwärtig setzt. Das aber heißt: In ihrer geschichtskonstituierenden Tätigkeit, eben der aktualisierenden Vergegenwärtigung des Vergangenen, widerspricht die historische Erinnerung bereits, was wie die reine Anerkennung einer Tatsache aussehen möchte: daß die Vergangenheit restlos vergangen und abgeschlossen ist. Wenn wir schließlich noch im Blick haben, daß die Vergangenheit, die erinnert wird, ja vor allem die geschichtlich-kommunikative Praxis von Subjekten ist, dann müssen wir sagen, daß historische Erinnerung als Kategorie historischer Sinnbildung zugleich dem kategorischen Imperativ moralischen Sollens verpflichtet, d. h. von den normativen Implikationen unbedingter Anerkennung bestimmt ist. Ja, sie ist die Unbedingtheit der Anerkennung selbst, sofern man diese unter dem Zeitindex betrachtet. Doch gerade wo ein Subjekt, das den Akt der Erinnerung vollzieht, sich formell unbedingt für die Subjekte der Vergangenheit, die Opfer der Geschichte entschließt, will es mehr, als es verwirklicht und jemals verwirklichen kann. Denn indem es das Seinsollen der vergangenen Opfer unbedingt intendiert, wünscht es ihnen eine Zukunft, die es selbst nicht verbürgen und herbeiführen kann. In diesem Widerspruch kommt zwar der Tod als Grenze menschlicher Bejahung des anderen entschieden in den Blick, jedoch, weil der synchron wie diachron vollzogene Entschluß für andere Freiheit unbedingt ist und doch im Tod an die Grenze des eigenen Vollbringens kommt, ebenso die Unverfügbarkeit endgültiger Sinnerfüllung, die für die andere Freiheit nur erhofft werden kann und doch bereits antizipiert wird. Denn der Akt der Erinnerung befindet sich, ernsthaft vollzogen, bereits im Widerspruch zum Tod des anderen, zum definitiven Vergangensein der Opfer. Insofern aber weist das in die geschichtliche Dimension hinein ausgelegte Kommerzium der Freiheit durch den ihr immanenten Charakter des Unbedingten strukturell über sich hinaus auf die Idee einer

<sup>15</sup> Peukert, *Wissenschaftstheorie* 305, 309.

<sup>16</sup> Rüsen, *Lebendige Geschichte* 130.

vollkommenen Freiheit, die Idee Gottes, mit der als Wirklichkeit gedacht wird, was Menschen voraussetzen müssen, „wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß ihrer Freiheit zu sich selbst und zu anderen intendieren, als begründbar und somit als möglich gedacht werden soll“<sup>17</sup>.

### III.

Das Resultat dieses transzendentalphilosophischen Reflexionsganges ist ein dreifaches: Aufgewiesen ist *erstens* die theoretische Möglichkeit der Existenz Gottes. Zwar gestattet es der transzendente Charakter der Idee Gottes nicht, aus ihr auf seine Existenz zu schließen und sie zu beweisen. Wohl aber hat die transzendentallogische Reflexion im Rückgang auf den formal unbedingten Charakter endlicher Freiheit einen Ansatzpunkt gefunden, die Idee Gottes zu denken, d. h. den Begriff der vollkommenen Freiheit als möglich und vernünftig zu erweisen. *Zweitens* kann aus der Idee der vollkommenen Freiheit der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes, d. h. wiederum nur ihre theoretische Möglichkeit entwickelt und als vernünftig erwiesen werden. Denn sofern die Idee Gottes als die Idee der vollkommenen Freiheit bestimmt wird, eignet auch ihr der transzendente Entschluß für andere Freiheit. Damit aber ist Offenbarung, d. h. freie Selbstmitteilung primäres Prädikat des Gottesbegriffs. Mit der Transzendentalität dieses Prädikats ist jedoch gegeben, daß es prinzipiell nicht zum Deduktionsprinzip der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes werden und also aus ihm auf ein Geschichtshandeln Gottes nicht geschlossen werden kann. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten kann *drittens* auch das Folgende einsichtig werden: So entschieden die transzendentalphilosophischen Analysen vordringen zu der Bestimmung, daß der Mensch existiert als Frage nach absoluter Begründung und Sinnggebung, so deutlich tritt zugleich das Wissen hervor, daß sich der Mensch weder selbst begründen noch sich selbst erfüllen kann. Mithin ist (nur) die Ansprechbarkeit der menschlichen Freiheit dafür aufgewiesen, daß die vollkommene Freiheit als gründender Grund und endgültiges Ziel seiner Freiheit ihm zugänglich werden kann<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Pröpfer, Freiheit 185. Die Idee Gottes ist die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingend eröffnenden Freiheit und mithin einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sich-Öffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt, d. h. vollkommen ist. Vgl. H. Krings, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit 161–184.

<sup>18</sup> Weil sich die vorstehende Argumentation damit begnügt, die menschliche Hinordnung auf den sich geschichtlich offenbarenden Gott aufzudecken, kann sie keinesfalls selbst schon als *Sinnaufweis* gelesen werden. Eine solche philosophische Vergewisserung findet sich hingegen bei denjenigen materialen Geschichtsphilosophien, bei denen es zu einer Verschränkung transzendentalphilosophischer und geschichtsontologischer Reflexion kommt. Denn diese Ansätze beanspruchen, darauf allein soll hingewiesen werden, eine substanzmetaphysische Wesensbestimmung von Geschichte als das der Historie vorausgesetzte Sinnfundament. Entscheidend ist hier der Anspruch, daß die sinnverbürgende Substanz der historischen Vernunft von dieser selbst in eigener Instanz bereits sichergestellt werden kann. In geltungstheoretischer Hinsicht aber ist zu beachten, daß die Historie vom jeweils vorausgesetzten Sinnfundament begründungslogisch abhängig sein

Weil in allen geschichtlich-symbolischen Realisierungen von Freiheit der mit ihrer antinomischen Verfaßtheit gegebene ‚Überschuß des Unbedingten‘ (H. Krings) nicht zum Erliegen kommt und geschichtlich nicht aufhebbar ist, wird gerade durch die Geschichte die Frage nach dem schlechthin Erfüllenden und Sinnverbürgenden menschlicher Freiheit aufgeworfen. Zugleich aber ist der Mensch an die Geschichte verwiesen, weil sie der Ort ist, an dem die in der formal unbedingten Freiheit begründete offene Transzendenz des Menschen ihre mögliche definitive Bestimmung dadurch erfährt, daß die vollkommene Freiheit als das die endliche Freiheit Erfüllende sich *geschichtlich* mitteilt: als zuvorkommende Ermutigung für eine historische Erinnerung, die den Grund ihrer intendierten Hoffnung für die Opfer der Geschichte selbst nahebringt und verbürgt.

Ich möchte schließen mit einer theologisch motivierten Frage, die die „Entwicklungschancen der historischen Vernunft“ (Rüsen) betreffen<sup>19</sup>.

Zwingen die bisherigen Analysen, die in geschichtstheoretischer Absicht eine dialektische Grenzreflexion vollziehen und zum „Paradox anamnetischer Solidarität“ vorstoßen, nicht dazu, die Frage nach der Sinnbedürftigkeit der historischen Vernunft ausdrücklich zu stellen? Und zeigt sich nicht, daß die geschichtsphilosophische Reformulierung von Kants Antinomie der praktischen Vernunft bereits Grundlegungsfragen der Historik berührt? Denn im Paradox der anamnetischen Solidarität wird ja eine Grundaporie der historischen Erinnerung sichtbar: Sie könnte, wie gesehen, nur um den

---

soll. Vgl. *Hardtwig*, Geschichtsreligion; *Fleischer*, Geschichtswissenschaft; *Rüsen*, Historische Methode.

<sup>19</sup> Dabei möchte ich Andeutungen aufgreifen, die sich, behutsam und zurückhaltend formuliert, bei Jörn Rüsen finden lassen. Vgl. *Rüsen*, Lebendige Geschichte 109–135; *ders.*, Historische Methode und religiöser Sinn. Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne, in: *W. Küttler/J. Rüsen/E. Schulin* (Hg.), Anfänge modernen historischen Denkens (Geschichtsdiskurs 2). Frankfurt/M. 1994, 344–377. – Die nachstehenden Ausführungen können auf vielfältige Anregungen zurückgreifen und sie für die geschichtsphilosophische Frage nach dem Sinngrund historischer Erinnerung fruchtbar machen. So den Entwurf von H. Peukert, der das Verhältnis einer Theorie kommunikativen Handelns (und das in ihr aufweisbare Ideal von Freiheit in universaler Solidarität) zur neuzeitlichen Geschichtsphilosophie ausdrücklich thematisiert. Ferner die mit dem Namen von J. B. Metz verbundene „Politische Theologie“, die ‚Erinnerung‘ und ‚Erzählung‘ als kritisch-praktische Grundbegriffe für die Theologie fruchtbar gemacht und zum Begriff der „anamnetischen Vernunft“ fortbestimmt hat. Und insbesondere die transzendentalphilosophisch vermittelte Offenbarungstheologie von Th. Pröpper, die durch die Aufnahme der neuzeitlichen Freiheitsreflexion die Möglichkeit argumentativer Vermittlung mit einem der Freiheit verpflichteten Denken wie die Chance einsichtiger Kritik am tatsächlichen Gang der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte eröffnet und für die Theologie selbst eine Denkform bereitstellt für die Explikation des dem Glauben eigenen und von ihm geforderten Verstehens. Vgl. *Peukert*, Wissenschaftstheorie; *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992; *ders.*, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: *A. Honneth/Th. McCarthy/u. a.* (Hg.), Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1989, 733–738; *Pröpper*, Erlösungsglaube; *ders.*, Freiheit; *ders.*, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: *E. Arens* (Hg.), Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation. Helmut Peukert zum 60sten Geburtstag (QD 156), Freiburg/Basel/Wien 1995, 95–112.

Preis verweigert oder abgebrochen werden, daß die Opfer der Geschichte vergessen und aufgegeben würden. Je unbedingter aber ihre Intention und ihre Entschiedenheit für sie, desto deutlicher ihre reale Ohnmacht. Vermag doch die historische Erinnerung ihre letzte Sinnhoffnung, ihr in der unbedingten Bejahung intendiertes Seinsollen, selbst nicht einzulösen. Und wenn sie dennoch sinnvoll sein soll, dann verfügt sie über diesen Sinn jedenfalls selbst nicht. Offenbar kann die historische Vernunft die Sinnvorgaben nicht selbst garantieren, die die Idee der universalen Kommunikationsgemeinschaft beansprucht und die nur um den Preis der Absurdität verraten werden könnten<sup>20</sup>. An dieser Stelle drängt sich eine Rückfrage an die Historik auf: Wenn die Einsicht unausweichlich ist, daß die historische Vernunft die Sinnvorgaben, von denen sie faktisch lebt, nicht selbst garantieren kann – bedeutet dies nicht, daß sie dort, wo sie diesen Sinn vermittelt, sie dies nur begründet vermag, wenn er als schon eröffnet vorausgesetzt werden kann? Deutet sich damit aber nicht die faktische Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgabe und Verheißung des christlichen Glaubens an? Denn er ist die erinnernd-erzählende Vergegenwärtigung einer schon angebrochenen Verheißung, ist die erinnernde Behauptung einer eschatologischen Wahrheit: Die Geschichte Jesu hat die Bedeutung, der geschichtlich offenbare Ausdruck dafür zu sein, daß die Macht des Todes über das Leben gebrochen ist, weil sich in ihr Gott zeigt als die Macht, die im Tod einen Menschen rettet. In eschatologischer Definitivität ist offenbar geworden, daß geschichtliche Wirklichkeit ist, was Menschen füreinander als Hoffnung intendieren und doch nicht verbürgen können. Eröffnet ist die Möglichkeit, in der Erinnerung an diese Geschichte, d. h. durch einen erinnernden Rückbezug auf Gott als die Wirklichkeit, die aus dem Tode rettet, in geschichtlich-universaler Solidarität zu existieren. Eröffnet ist damit die Möglichkeit, Geschichte als „zeitlich sich erstreckende Universalisierung von Anerkennung“ (Rüsen) zu denken. Für die historische Vernunft, die sich als Vernunft der Freiheit begreift, darum beim Unbedingten menschlicher Freiheit einsetzt und mit der Feststellung ihrer geschichtlich unaufhebaren Antinomie endet, bedeutet dies, daß sie ihre eigene historische Möglichkeit jener Freiheitsgeschichte Gottes mit den Menschen verdankt, deren theoretische Möglichkeit und anthropologische Bedeutung sie transzendentallogisch erschließt.

<sup>20</sup> Von anderen Voraussetzungen herkommend, macht auch J. Rüsen auf die strukturelle Antinomie der historischen Vernunft aufmerksam: „Es könnte sein, daß mit [...] dem Beharren auf Sinn angesichts seiner Negation in der historischen Erfahrung [...] etwas der Religion Ähnliches zum *notwendigen* Bestandteil einer historischen Erfahrung wird, die sich weder vom Schrecken der erfahrenen Sinnlosigkeit die Sprache auf Dauer verschlagen lassen will noch den bequemen Ausweg sucht, sich unterhalb des Sinnlosigkeitsniveaus dieser Erfahrung in den vertrauten Gleisen der fachlichen Diskurse zu bewegen.“ *Rüsen, Historische Methode* 371.