

Magnus Lerch

Kontinuität und Kontingenz

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Die Frage nach dem
»Wesen des Christentums«
im Kontext der
Diskurse über Historismus
und Moderne

Verlag Friedrich Pustet

Kontinuität und Kontingenz

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

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

Band 82

Magnus Lerch

Kontinuität und Kontingenz

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

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

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

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

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

Inhaltsverzeichnis

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

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

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

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

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

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

Vorwort

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

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

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

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

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

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

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

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

Köln, im August 2023

Magnus Lerch

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Kasper, Einführung, 93.

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

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

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

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

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

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

7 Troeltsch, Wesen, 391.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Wesensfrage im Kontext der Historismuskurse

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

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

16 Vgl. zu dieser Problemanzeige bezüglich Harnack: Essen, Harnack, 215; Nowak, *Theologie*, 207. Historismusdebatten in der Theologie werden zumindest genannt von Oexle (Historismus) und vergleichsweise ausführlicher behandelt von seiner Schülerin Annette Wittkau (Historismus, 102–107, 164–168). Allerdings verbleiben auch die Ausführungen von Wittkau sehr im Allgemeinen, die Autoren der vorliegenden Studie finden gerade keine Erwähnung: zur Kritik vgl. auch Murrmann-Kahl, *Historismusdebatten*, 243. Murrmann-Kahl hat selbst eine umfassende Aufarbeitung der Rezeption des Historismus in der protestantischen Theologie zwischen 1880 und 1920 geleistet (ders., *Heilsgeschichte*). Allerdings wird innerhalb der protestantischen Theologie kritisch auf die Einseitigkeit mancher Urteile hingewiesen (vgl. Claussen, *Jesus-Deutung*, 28f.⁹⁹ Graf, *Geschichte*, 240⁹). Zudem widmet Murrmann-Kahl den Wesensbestimmungen des Christentums (z. B. von Harnack und Troeltsch) nur wenige Seiten und verfolgt hier das primäre Ziel, die internen Aporien aufzuweisen: Murrmann-Kahl, *Heilsgeschichte*, 393–397, 404–408.

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

2.1 Streit um den Historismusbegriff

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

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

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

18 Rüsen, Konfigurationen, 17.

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

20 Rüsen, Konfigurationen, 17f.

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

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

21 Ebd., 18.

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

23 Troeltsch, *Krisis*, 437.

24 Oexle, *Geschichtswissenschaft*, 36.

25 Rüsen, *Konfigurationen*, 27.

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

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

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

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

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

28 Meinecke, Entstehung, 2.

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

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

31 Vgl. Wittkau, Historismus.

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

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

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

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

32 Vgl. hierzu Scholtz, Historismusstreit.

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

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

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

36 Raulet, Strategien, 18f und 26.

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

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

2.2 Grundzüge des Historismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 80.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

54 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 81.

55 Jaeger, Geschichtsphilosophie, 47.

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

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

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

3. Die Wesensfrage im Kontext des Diskurses über die Moderne

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

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

58 Oexle, Meineckes Historismus, 139.

59 Vgl. Habermas, Diskurs, bes. 9–58.

60 Ebd., 26f.

den theologischen Rezeptionen des Historismus immer wieder zeigen.⁶¹ Denn aus historistischer Perspektive versucht Hegel, „eine objektive Teleologie weltgeschichtlicher Zusammenhänge sowie des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit“⁶² zu entwerfen, die das Problem historischer Kontingenz zum Verschwinden bringt. Friedrich Jaeger hat in diesem Punkt die Abgrenzungsbewegung des Historismus von Hegel genau beschrieben:

„In einem zentralen Punkt schießt [...] Hegels Geschichtsphilosophie im Selbstverständnis des entstehenden Historismus eindeutig über das Ziel einer historischen Interpretation des geschichtlichen Wandels hinaus: Mit ihrer Vorstellung einer zu sich selber und damit zur Wirklichkeit der Vernunft gekommenen Gegenwart erbringt sie ein philosophisches Übersoll, das genau die Fragen einer historischen und zugleich normativen Orientierung der Gegenwart verstummen läßt, denen sie sich selbst verdankt.“⁶³

Jaeger stimmt an dieser Stelle mit Habermas in dem Urteil überein, dass Hegel „das anfängliche Problem einer Selbstvergewisserung der Moderne nicht nur löst, sondern *zu gut* löst“⁶⁴. So gesehen verbindet den Historismus und Habermas' Ansatz beim Diskurs der Moderne grundsätzlich der Ansatz bei einer Selbstvergewisserung der Moderne, die aber, anders als Hegel, historische Kontingenz nicht stillstellt.

Für die hier gewählte Interpretationsperspektive der historistischen Wesensschriften heißt das: Sie sind im Kontext nicht eines schon vorab festgelegten normativen Modernebegriffs zu interpretieren. Zu erheben sind vielmehr die divergierenden ‚Bilder der Moderne‘, d. h. Vorstellungen von ihrem Verlauf, ihren Errungenschaften und Ambivalenzen, Hoffnungen und Gefährdungen. So wird sich etwa zeigen, dass gerade für die katholischen Aufbrüche in der Zwischenkriegszeit „reduktionistische Oppositionsfiguren wie modern – antimodern, progressiv – restaurativ, eng – offen, liberal – fundamentalistisch“⁶⁵ nicht genügen, um die Reformtheologien zu verstehen. Denn wir stoßen hier auf Selbstbeschreibungen katholischer Theologen, die sich sehr explizit in der Moderne verorten, aber die Errungenschaften der Aufklärung seit 1800, wie z. B. subjekthafte Freiheit und historisch-kritische Reflexionskultur, gerade in Zweifel ziehen.⁶⁶ Anders gesagt: Über weite Strecken geht die *Reform* katholischer Theologie mit *Modernekritik* einher. Dieses scheinbare Paradox lässt sich nur dann auflösen, wenn die konfliktiven, historischen *Prozesse* der Modernisierung in den Blick kommen.⁶⁷

61 Ob zu Recht oder Unrecht, führt in Fragen der Hegelinterpretation hinein, die hier nicht entschieden werden müssen.

62 Jaeger, *Geschichtsphilosophie*, 47.

63 Ebd.

64 Habermas, *Diskurs*, 55; vgl. Jaeger, *Geschichtsphilosophie*, 62².

65 Graf, *Selbstmodernisierung*, 53.

66 Hier und im Folgenden werden vereinzelt Formulierungen und Argumentationsgänge aufgegriffen aus Lerch, M./Stoll, *Einführung*.

67 „Die Faszination des Moderne-Begriffs ist ungebrochen, und sei es aus postmoderner Sicht. Es gibt keinen anderen Begriff, der eine ganze Epoche so suggestiv, assoziationsreich und

Das Bewusstsein für historische Kontingenz, das im Historismus greifbar wird, ist daher auch auf der Ebene der *Theologiegeschichtsschreibung* selbst anzuwenden. Zu Recht hat Friedrich Wilhelm Graf davor gewarnt, im Sinne einer *whig interpretation of history* die vorkonziliaren Erneuerungsprozesse katholischer Theologie teleologisch auf das II. Vatikanische Konzil zulaufen zu lassen und diesen Prozess als linearen Fortschrittsprozess zu begreifen.⁶⁸ Vielmehr ist konkret hinzuschauen: Welche ‚modernen‘ Weichenstellungen und Denktraditionen sind von wem in welcher Absicht aufgenommen oder verworfen worden? Und in welchem historischen Kontext stehen solche normativen, aber zeitbedingten Urteile? Erst auf diese Weise lässt sich zum einen ein differenziertes Bild von den theologischen Modernisierungsprozessen zeichnen, die auch das II. Vatikanische Konzil geprägt haben. Zum anderen kann durch diese historisch-genetischen Perspektiven auch der Modernebegriff in der gegenwärtigen Systematik eine höhere Reflexivität und Kontingenzsensibilität annehmen. Denn er wird häufig gebraucht und ist auch in der Tat unverzichtbar. Dennoch wird freilich unter ‚Moderne‘ sehr Unterschiedliches verstanden, ohne dass die diesbezüglichen Differenzen immer transparent oder gar operationalisierbar gemacht werden.⁶⁹

Es entspricht also gerade der oben eingeführten Kategorie ‚Historismus als Diskurs‘, wenn die hier zu analysierenden Wesensbestimmungen des Christentums zugleich als Diskurs über die Moderne begriffen werden. Tatsächlich spielen, wie sich zeigen wird, unterschiedliche Modernewahrnehmungen in den Wesensschriften eine entscheidende Rolle. Das liegt nicht zuletzt daran, dass es ihnen nicht allein um eine Selbstvergewisserung der Identität des Christentums, sondern auch um dessen *Relevanz* für die Gegenwart geht. Im modernetheoretischen Zugriff auf die Wesensschriften korreliert das Interesse der vorliegenden Studie einer Perspektive, die Hans Schelkshorn für das II. Vatikanische Konzil vorgeschlagen hat. Er hat – ebenfalls im Anschluss an Habermas – vorgeschlagen, das Konzil als einen kirchlichen Diskurs über die Moderne zu begreifen.⁷⁰ Auf dem Konzil kommt „die Auf-

kraftvoll in diachrone Prozesse langfristigen Wandels einzuspannen vermag: als gegenwärtig im Unterschied zu vorher, als neu im Unterschied zu alt, aber auch als vorübergehend und damit zukunftsbezogen, mit unterschiedlichen Füllungen und Wertungen. [...]. Wer aber von Moderne spricht, kann kaum vermeiden, sich für die Prozesse zu interessieren, die die Moderne hervorbrachten: Prozesse der Modernisierung“ (Kocka, Jahrhundert, 151).

68 Vgl. Graf, Selbstmodernisierung, 53.

69 Vgl. zum Problem auch Striet, Spannungsfeld, 46: „Der Begriff der Moderne ist so unbrauchbar wie unvermeidbar zugleich. Unbrauchbar ist er deshalb, weil sich jede historische Epoche auf ihre Art als modern verstanden hat und bis heute versteht. [...] Was von den einen als reaktionär, normativ rückwärtsgerichtet beschrieben wird, kann im Selbstverständnis anderer deshalb als modern gelten, weil es in normativer Sicht als gehaltvoller betrachtet wird.“ Zu fragen ist daher immer auch, „welchen Grad von kritischer Selbstreflexivität und Kontingenzbewusstsein diese Selbstvergewisserung erfährt“.

70 Vgl. Schelkshorn, Konzil. Vgl. auch die grundlegenden modernetheoretischen Reflexionen in ders., Entgrenzungen, 11–24.

gabe einer Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens in der Kultur der Neuzeit als solche zum Bewusstsein“⁷¹. Eine solche Perspektive bringt gegenüber den oben kritisierten linear-teleologischen Fortschrittstheorien, wonach die Kirche mit dem Konzil endgültig in der Moderne ‚angekommen‘ ist, zwei analytische Vorteile mit sich, die *eo ipso* auch für die Erschließung der vorkonziliaren Reformtheologie gilt. Erstens kann erst auf der Basis einer Historisierung des Modernebegriffs bzw. der Umstellung auf den Diskurs über die Moderne ersichtlich werden, dass Theologie und Kirche vor dem Konzil nicht einfach anti-modern, sondern durch sehr divergierende Modernebilder geprägt waren bzw. es weiterhin sind.⁷² Erst so kann beispielsweise überhaupt verständlich werden, dass, wie zu zeigen sein wird, Reformtheologen wie Karl Adam oder Romano Guardini die neuscholastische Theologie des 19. Jahrhunderts nicht als anti-modern, sondern als *zu* modern bestimmen. Denn die Neuscholastik entspringt ihrer Meinung nach einem neuzeitlichen Rationalitäts- und Wissenschaftsideal, das nach 1918 in soziokulturell flächendeckender Weise für die Erfahrungsarmut und Leere des alltäglichen Lebens (auch des religiösen) verantwortlich gemacht wird. Zweitens ermöglicht die Umstellung auf den Diskurs über die Moderne zuallererst, die divergierenden Modernebilder transparent, operationalisierbar und auch kritisierbar zu machen, die in den jeweiligen geschichtlichen Selbstvergewisserungen implizit enthalten sind. Schelkshorn zeigt dies an dem berühmten Motiv der „Zeichen der Zeit“ (DH 4304) aus *Gaudium et spes*.

„Da sich sowohl progressive als auch konservative Theologien im selben hermeneutischen Zirkel bewegen, brechen im Streit um die ‚Zeichen der Zeit‘ die sattsam bekannten Gräben innerhalb der katholischen Kirche wieder auf. Für konservative und traditionalistische Strömungen sind der atheistische Nihilismus und Relativismus, für modernitätsoffene Christen hingegen die sozialen Bewegungen vorrangige ‚Zeichen der Zeit‘. Die Forderung, nach den ‚Zeichen der Zeit‘ zu forschen, kann folglich nur als Appell verstanden werden, nicht nur mit

71 Schelkshorn, Konzil, 75.

72 „Da es ‚die‘ Moderne nicht gibt, ist die übliche Formel, wonach sich die katholische Kirche erst im II. Vatikanum ‚der‘ Moderne geöffnet hat, letztlich irreführend. Die katholische Kirche ist nicht erst im 20. Jahrhundert in die Moderne eingetreten, sondern nimmt im Konzil eine neue Selbstverortung in der Kultur der Neuzeit vor“ (ebd., 64). Diese modernetheoretische Differenzierung entspricht der historischen Differenzierung, die Gisela Muschiol (Zweite Vatikanum) im Hinblick auf die Rede vom II. Vatikanum als ‚weltkirchlichem Zeitalter‘ eingeklagt hat. Muschiol zeigt, dass „die These vom Beginn des weltkirchlichen Zeitalters auf dem Vatikanum II in dieser Form nicht haltbar ist“ (ebd., 34). Denn Kirche hat sich „jahrhundertlang bereits über das *ad extra* definiert“ (ebd., 33f). Wohl aber verortet sich das Konzil bewusst in der konkreten, weil historisch bestimmten ‚Welt‘ nach dem Zweiten Weltkrieg. „Kirche war historisch schon Ereignis und Ort in der Welt von heute, als sie sich als Kirche in der Welt von heute neu definierte. [...] Es begann auf dem Konzil ein neues Bewusstsein dafür, Kirche auf der ganzen Welt zu sein.“ (Ebd., 36).

‚der Welt‘, sondern auch im Inneren der Kirche einen *Diskurs* über die unterschiedlichen Modernedeutungen zu führen.“⁷³

Wenn auf dieser Linie hier für einen Diskurs über die Moderne plädiert wird und damit überhaupt für eine stärkere modernetheoretische Verortung der Theologie, dann ist damit freilich eines gerade nicht gemeint: der Anschluss an klassische, in der Mitte des 20. Jahrhunderts vielfach vertretene *Modernisierungstheorien*, die oft ‚Modernisierung‘ mit ‚Säkularisierung‘ gleichgesetzt haben.⁷⁴ Sie ziehen ja aufgrund ihrer linear-teleologischen Struktur – je moderner, desto fortschrittlicher, desto weniger religiös ist eine Gesellschaft – nicht nur genau den „Stachel der Kontingenz“⁷⁵, der hier im Anschluss an Habermas, Jaeger und Schelkshorn bewahrt werden soll. Darüber hinaus werden sie von den historischen Kontexten, die in dieser Arbeit relevant sind, auch inhaltlich falsifiziert: Wie zu zeigen sein wird, nehmen evangelische und katholische Theologen um 1900 zwar einen radikalen Wandel, aber kein gänzliches Verschwinden von Religiosität wahr. Sie kritisieren selbst bereits Modernetheorien, die von einem langsamen, aber sicheren Verlust des Religiösen ausgehen, weil diese Theorien ihrerseits von einem Fortschrittsoptimismus abhängen, deren historische Kontingenz nun, um und seit 1900, durchschaut wird. Gerade deshalb ist der Begriff ‚Moderne‘ auch für diese Studie unverzichtbar – aber er ist es gerade nicht mehr im Sinne einer material bestimmten Geschichts- bzw. Säkularisierungstheorie. Vielmehr steht er für ein diskursives Feld, auf dem im Horizont eines fortgeschrittenen Bewusstseins für historische Kontingenz um Inhalt und Relevanz christlichen Glaubens gestritten wird. Dieses Feld soll in der vorliegenden Arbeit betreten werden.

4. Zum Vorgehen und Aufbau der Arbeit

In Anbetracht der erläuterten Forschungsdesiderate will die vorliegende Arbeit eine ‚Problemgeschichte der Wesensfrage‘ rekonstruieren. Es soll deutlich werden, wie sich die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erstellten Wesensbestimmungen – konstruktiv oder abgrenzend – aufeinander beziehen und welche spezifischen Moderne- und Historismuskurse hierbei sichtbar werden.⁷⁶ Dabei ist *einerseits* eine

73 Ebd., 67f.

74 Vgl. hierzu und zur Kritik hieran: Höhn, Gewinnwarnung; Joas, Prognosen; Knöbl, Kontingenz; Wohlrab-Sahr/Burchardt, Säkularitäten. Zur Verteidigung einer gewissermaßen ‚kritischen‘ (nicht teleologischen) Säkularisierungstheorie, die sich nicht allein auf den Bedeutungsrückgang von Religion kapriziert, sondern auch erneute Sakralisierungsprozesse zu erklären vermag vgl. Pollack, Tendenzen.

75 Knöbl, Kontingenz, 190.

76 Zur notwendigen Begrenzung des Untersuchungsgegenstandes werden Wesensschriften aus-

systematische Reflexionsrichtung unverzichtbar: Denn die Wesensschriften bestimmen das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität des Glaubens auf Basis geschichtstheoretischer Annahmen, die es eigens zu analysieren gilt, um den angesprochenen ‚Geschichtsdiskurs‘ (s. o. unter 1.) im Untersuchungszeitraum zu erhehlen. *Andererseits* bedarf eben dieser Diskurs, wie oben dargestellt, einer *historischen* Kontextualisierung. Denn auch die geschichtstheoretischen Annahmen verdanken sich spezifischen sozialen, kulturellen und politischen Problemlagen. Deshalb wurde oben auf den engen Konnex zwischen Historismus- und Modernediskurs aufmerksam gemacht. Was ‚das Wesen‘ des Christentums ausmacht, steht somit immer auch im Horizont bestimmter Modernedeutungen. Die Arbeit wird zeigen, wie stark diese Modernedeutungen bei den unterschiedlichen Autoren divergieren. Methodisch ist es vor diesem Hintergrund notwendig, den historischen Kontext nicht von vornherein auf einen theologiegeschichtlichen zu verengen, sondern all-gemeinhistorische Untersuchungen einzubeziehen. Nur so kann der ‚Außenbezug‘ evangelischer und katholischer Wesensbestimmungen des Christentums in den Blick kommen, der letztere tatsächlich – wie deutlich werden soll – tiefgreifend prägt.

Berücksichtigt werden muss, dass sich die Wesensschriften freilich oft an ein breiteres Publikum richten und nicht ausschließlich als fachwissenschaftlicher Beitrag zu begreifen sind. In ihnen spiegeln sich aber, dies wird ebenfalls deutlich werden, Voraussetzungen, die im jeweiligen Gesamtwerk des Autors greifbar werden. In dieses müssen die Wesensschriften daher ebenfalls eingeordnet werden. Bedenkt man jedoch, dass sich die Gesamtwerke bisweilen über mehrere historische Zäsuren hinweg erstrecken (so bei Harnack und Troeltsch über 1918 bei Adam und Guardini über 1939 hinweg), so besteht die Gefahr, durch eine Einordnung der Wesensschriften in das Gesamtwerk den engeren historischen Kontext der Wesensschriften wiederum zu überspringen oder zumindest zu relativieren. Daher muss die beschriebene Einordnung in *werkgenetischer* Hinsicht erfolgen. Markiert werden soll, an welcher Stelle seines Gesamtwerks ein Autor die Wesensfrage aufgreift, welche zuvor erarbeiteten systematischen Voraussetzungen und welche historischen Kontexte in seine spezifische Antwort eingehen. Nur so kann die ‚Problemgeschichte der Wesensfrage‘ tatsächlich anschaulich und in allen genannten Facetten zur Darstellung gebracht werden.

Die notwendige Verschränkung von systematischen und historischen Reflexionen bringt es mit sich, dass zwar innerhalb der einzelnen Kapitel auch systematische *Probleme* deutlich markiert werden. Jedoch geht es der Darstellung nicht um

gewählt, die im Untersuchungszeitraum unter dem expliziten Titel ‚Wesen des Christentums‘ bzw. ‚Wesen des Katholizismus‘ (bei Karl Adam) auch tatsächlich entstanden sind oder sich direkt auf den entsprechenden Diskurs beziehen (so z. B. Loisy's Schrift *L'Évangile et l'Église*, die sich als direkte Antwort auf Harnack versteht und auf die sich auch Troeltsch in seiner Wesensschrift kritisch bezieht).

direkte ‚Lösungen‘ durch bestimmte Autoren oder Konzepte, sondern zunächst einmal um die Erhellung von konfliktiven Diskurskonstellationen in ihrer historischen Bedingtheit. In ihrer Zusammenschau werden diese Konstellationen dann auch für den gegenwärtigen systematischen Diskurs ausgewertet.

Dadurch ergibt sich der folgende, grundsätzliche Aufbau der Arbeit in sechs größere Kapitel. Zunächst (Kap. I) muss Harnacks Schrift über das Wesen des Christentums analysiert werden. Sie mag vergleichsweise bekannt erscheinen. Jedoch stellt eine Erhellung ihrer geschichtstheoretischen Voraussetzungen bis heute ein dringendes Forschungsdesiderat dar. Erst vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen wird auch deutlich, dass und warum sich Troeltsch (Kap. II) von Harnack in etlichen Punkten kritisch absetzt, auch wenn er seine grundsätzliche Orientierung am Historismus teilt. Zusammengenommen zeigen bereits die ersten beiden Kapitel eine erhebliche Binnendifferenzierung dessen, was als ‚liberaler Protestantismus‘ oder auch ‚Kulturprotestantismus‘ bezeichnet wird. Diese Etiketten verdecken meist – gerade in der katholischen Theologie – die konfessionsinternen Konflikte um die Verhältnisbestimmung von Christentum und Moderne. Selbstverständlich muss daher der Forschungsdiskurs innerhalb der protestantischen Theologie heute berücksichtigt werden.⁷⁷

Das dritte Kapitel wird zeigen, dass die Integration historistischer Theoriebildung in die katholische Theologie zunächst zur Modernismuskrise führte. Tatsächlich ist der Konflikt um Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Theologie m. E. nicht adäquat zu verstehen, wenn man dabei ‚die Moderne‘ in einem allgemeinen Sinn versteht. Vielmehr hängt die Tatsache, dass – pointiert gesprochen – die Modernismuskrise gerade um 1900 ausbricht, mit dem gewachsenen Bewusstsein für geschichtliche Kontingenz zusammen, das sich bei Alfred Loisy (Kap. III.1) geltend macht, der mit seiner Wesensbestimmung des Christentums auf Harnack antwortet. Indem so die vorliegende Arbeit eine Verknüpfung von Wesens- und Historismuskritik einerseits und Modernismuskrise andererseits vornimmt, stellt sie zugleich neue Forschungsperspektiven für die Modernismusforschung bereit. Denn letztere ist immer noch durch die Debatte geprägt, was genau unter ‚Modernismus‘ zu verstehen und ob etwa ein ‚enger‘ oder ‚weiter‘ Modernismusbegriff bei der historisch-hermeneutischen Erschließung der damaligen Problemlagen hilfreich ist. Dass auch das kirchliche Lehramt sich in der Modernismusenzyklika *Pascendi dominici gregis* auf geschichts- und traditionstheoretische Probleme bezieht, wird ebenfalls zu erheben sein (Kap. III.2). Da die Arbeit sich – mit Ausnahme der Darstellung Loisy – auf die historischen Kontexte der Wesensfrage in *Deutschland* konzentriert, sollen ferner zwei Positionen untersucht werden, die

⁷⁷ Vgl. nochmals oben Anm. 8 zur diesbezüglichen, m. E. zutreffenden Kritik von Graf und Osthövener, die sachlich darauf abhebt, dass auch die Theologiegeschichtsschreibung in der katholischen Theologie des ausgehenden 20. Jahrhunderts den innerprotestantischen Differenzierungen im Geschichts- bzw. Historismuskritik nicht gerecht wird.

zwar die Wesensfrage nicht im expliziten Titel ihrer Schrift aufnehmen, aber bei denen zum einen die für die Wesensfrage charakteristische Unterscheidung von ‚Wesen und Erscheinung‘ (des Christentums) eine entscheidende Rolle spielt und die zum anderen auf die damaligen Problemlagen unmittelbar bezogen sind. Gemeint sind die Positionen von Herman Schell (Kap. III.3.1) und Albert Ehrhard (Kap. III.3.2). Dass gerade Ehrhard – der vergleichsweise entschieden am bis dato überlieferten katholischen Verständnis von Tradition und Dogmenentwicklung festhält – mit seiner Wesensschrift in die Modernismuskrise verstrickt wird, zeigt, wie schnell unter den damaligen Bedingungen die Wesensfrage und der mit ihr verbundene Historismuskurs als modernismusverdächtig galten. Vor diesem Hintergrund wird zu fragen sein, wie nach dem Ersten Weltkrieg und unter wiederum veränderten historischen Bedingungen Karl Adam (Kap. IV) und Romano Guardini (Kap. V) die ihnen vorausliegende Problemgeschichte der Wesensfrage und der Historismuskurse aufnehmen. Dabei stellt insbesondere die Tatsache, dass Adam nicht allein aus Opportunismus, sondern aus Überzeugung Brücken zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Ideologie baut, vor die Herausforderung, diese ideologischen Brückenschläge nicht nur zu konstatieren, sondern sie hinsichtlich ihrer inhaltlich leitenden Motive auch systematisch zu rekonstruieren. Oben wurde bereits angesprochen, dass hiermit die von Georg Iggers aufgestellte These der Verbindung von Historismus, Nationalismus und Nationalsozialismus gerade in Deutschland auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht vor die Frage stellt: (Wie) Hängt Adams Hinwendung zum Nationalsozialismus mit seinem Blick auf ‚Geschichte‘ und auf die Genese der modernen Gesellschaft zusammen?

Die Kapitel sind in einer Reihenfolge angeordnet, die der Chronologie der Wesensschriften entspricht. So kann nicht nur der Wesensdiskurs als kontinuierliche Problemgeschichte deutlich werden. Vielmehr tritt so erstmals auch hervor, welche Problemkonstellationen die Konfessionen jeweils *nicht* aufgenommen haben. Anders gesagt: Die oben erläuterte Frage, wie der ‚Geschichtsdiskurs‘ in der katholischen Theologie verlaufen ist, schließt notwendigerweise beide Fragerichtungen ein: Welche Geschichtstheorien wurden konstruktiv aufgegriffen? Und worin liegen die konkreten – historisch bedingten (!) – Gründe dafür, dass bestimmte Geschichtstheorien nicht aufgegriffen wurden? Eine Grundthese der Arbeit – dies sei bereits vorweggenommen – besteht darin, dass katholische Theologie sich verstärkt kritisch auf Adolf von Harnacks Wesensschrift bezogen und darüber Ernst Troeltschs Historismus übersehen hat. Ernst Troeltschs Kritik an Harnack und auch die von ihm profilierte Alternative gerieten in den ‚toten Winkel‘ katholischer Theologie – und sie sind dort verblieben. Dabei bietet gerade Troeltsch, wie ebenfalls deutlich werden soll, wertvolle systematische Anknüpfungspunkte für eine kontingenzsensible Theorie der geschichtlichen Überlieferung des christlichen Glaubens. Sie gilt es freilich zuallererst freizulegen – unter Einbeziehung gegenwärtiger Troeltsch-Deutungen und der diesbezüglichen Forschungsdiskussion in der protestantischen Theologie.

Damit ist erneut gesagt, dass die vorliegende Studie es trotz ihrer auch historischen Ausrichtung bei dieser nicht belassen will. Ihr zentrales Anliegen ist gerade deren *Verknüpfung* mit systematischen Perspektiven. Deshalb wird das den Ertrag der Arbeit einholende Kap. VI beides verbinden. Es bietet zunächst einen Rückblick in diachroner Hinsicht (Kap. VI.1), der den Ertrag der Einzelstudien sichert und dabei die ‚Problemgeschichte der Wesensfrage‘ nochmals *in nuce* rekonstruiert. Das soll am Leitmotiv des im Einzelnen sehr unterschiedlichen Umgangs mit historischer Kontingenz geschehen. Die Arbeit schließt mit einem zehn Thesen umfassenden Ausblick (Kap. VI.2). Über den Untersuchungszeitraum hinaus bezieht er die erreichten Einsichten auf Probleme des konziliaren, nachkonziliaren und gegenwärtigen Diskurses und stellt mögliche Lösungsperspektiven vor. Dass dabei sachliche Gemeinsamkeiten zwischen zwei wissenssoziologisch so unterschiedlich einzuordnenden Denkern wie Troeltsch und Guardini hervortreten und interkonfessionelle Brücken im Geschichts- und Traditionsverständnis erkennbar werden, deren Pfeiler bisher noch nicht einmal in Sichtweite lagen, gehört zu den ökumenisch relevanten Ergebnissen der vorliegenden Arbeit.

I. Adolf von Harnack: „[I]mmer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen“¹. Eine historistische Wesensbestimmung

Angesichts der zeitgenössischen Popularität von Harnacks Vorlesung über das ‚Wesen des Christentums‘ – über 600 Hörer im Wintersemester 1899/1900; 72.000 Auflagen allein bis zu seinem Tod 1930²; Übersetzungen in 16 Sprachen – sowie des auch nach dem Zweiten Weltkrieg anhaltenden Interesses an ihr³ kann der Forschungsstand zunächst überraschen: Es fehlt eine umfassende systematische Analyse, die auch Harnacks geschichtstheoretische Voraussetzungen einbezieht und allererst Aufschluss darüber geben kann, wie bei ihm das Verhältnis von Identität und Wandel genau zu verstehen ist.⁴ Hinzu kommt, dass in den Arbeiten, in denen zwar nicht die Wesensschrift, aber Harnacks Geschichtsverständnis Berücksichtigung findet, der systematische Bezug eher schwach ausgeprägt ist, auf den es mir gerade ankommt: der Bezug zur historistischen *Denkform* und ihren geschichtsphilosophischen Prämissen.⁵ Noch 2001 urteilt Kurt Nowak: „Über Harnack als *Denker* der Geschichte sind die Akten der Forschung noch kaum aufgeschlagen.“⁶

1 Harnack, *Wesen*, 17.

2 Vgl. die Übersicht bei Hübner, *Vorlesungen*, 312–338.

3 Vgl. die letzten Überblicke zur Rezeption und Forschung nach der Jahrtausendwende: von Kinzig, Harnack; Rieske-Braun, *Wesen*.

4 „Eine gründliche Monographie zu diesem bedeutenden Werk liegt auch hundert Jahre nach dessen Erscheinen noch nicht vor“ konstatiert Osthövener 2002 (*Systematiker*, 305f) und versteht seinen Artikel als erste Skizze, die Harnacks systematisches Potenzial würdigen will (ebd., 306). Osthövener kritisiert zu Recht den „weiträumigen Aufriss“ der einschlägigen Literatur zu Harnacks *Wesensschrift* (ebd., 305⁴⁴), auch der gleichwohl verdienstvollen Arbeiten von Neufeld, der aus katholischer Perspektive erstmals eine ausführliche Würdigung geleistet hat (vgl. Neufeld, Harnack; ders., *Konflikt*; ders., *Wesen*). Allerdings bricht Neufeld den entscheidenden Problemfeldern der *Wesensschrift* vorschnell die Spitze ab, um die es dieser Studie gerade geht (Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität; Zuordnung von ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘; spezifischer ‚Historismus‘ Harnacks). Das liegt nicht nur an Neufelds primär ekklesiologischem Fokus (ders., Harnack), sondern auch daran, dass er den Gelegenheits- und Bekenntnischarakter der *Wesensschrift* stark ins Licht rückt (ders., *Konflikt*, 18–25, 30, 126, 135–139; ders., Harnack, 17, 19, 21). Er ist nicht zu bestreiten, stellt aber gerade vor die Aufgabe, den theoretischen Hintergrund zu erhellen, der sich in der *Wesensschrift* in popularisierter Form zur Geltung bringt.

5 Vgl. Blaser, *Geschichte*, 19–46; Jantsch, *Entstehung*, 32–53 sowie zuletzt die sehr ergiebige und zahlreiche Aspekte, Kontexte und Gewährsmänner berücksichtigende Übersicht bei Basse, *Konzeptionen*, 52–84. Basse stellt in seiner kirchengeschichtlichen Studie jedoch den Historismus-Bezug Harnacks eher formal durch erklärungsbedürftige Schlagworte wie ‚Idealismus‘, ‚Geistprinzip‘ oder ‚Idee‘ her (ebd., 57f, 61, 65, 71, 73). Deren systematische Implikationen zu entfalten, bleibt daher ein Desiderat.

6 Nowak, *Theologie*, 207 (Hervorhebung M.L.).

Umgekehrt wird Harnack auch von wissenschaftsgeschichtlichen Gesamtdarstellungen des Historismus nicht beachtet.⁷ Das bedeutet aber, dass gerade hinsichtlich der Themafrage dieser Arbeit sogar Harnacks Position, die doch meist mit der Frage nach dem ‚Wesen des Christentums‘ überhaupt assoziiert wird, bisher nicht hinreichend aufgearbeitet wurde: Wie – unter welchen geschichtstheoretischen Voraussetzungen und mit welchen Argumentationsstrategien – wird die Identität des Christlichen angesichts der Erfahrung zunehmenden geschichtlichen Wandels bestimmt? Und wie wird die Gegenwartsrelevanz des Glaubens aufgewiesen: unter welchem Leitbild von ‚Moderne‘ und ihres Verhältnisses zum Christentum?

Zum einen sind daher in diesem Kapitel Harnacks geschichtstheoretische Leitannahmen in enger Anbindung an die Wesensschrift so weit zu entfalten, dass erstere helfen, letztere aufzuschlüsseln. Explizit hat Harnack methodologische Überlegungen zeitlich erst nach der Wesensvorlesung und dann nur vereinzelt und anlassbezogen dargelegt. Dennoch lassen sich über sein Werk verstreut dominante, aber implizite historiographische Grundmotive und Metaphern finden, deren Analyse nach wie vor ein Forschungsdesiderat darstellt.⁸ Diese Schwierigkeit nur implizit erkennbarer Theorieelemente ist aber nicht nur für Harnack charakteristisch, sondern für den klassischen Historismus generell. Er will gegenüber Aufklärung und Spätaufklärung den Erfahrungsbezug historischer Erkenntnis dadurch steigern, dass er deren narrative Kohärenz vom inneren Zusammenhang der Geschichte (von den in ihr hervortretenden ‚Ideen‘ und ‚Triebkräften‘) selber abhängig macht und nicht von einer vorgelagerten Planungs- und Kompositionsebene auf Seiten des Historikers, die von diesem Zusammenhang selbst unberührt bliebe.⁹ Was hier faktisch zusammenfällt – der erzählte Sinnzusammenhang und die Konstruktionsprinzipien der Erzählung – muss in der Historisierung des Historismus wieder differenziert werden.

Die hier leitende Perspektive auf den Wesens- als Modernisierungsdiskurs berührt sich *zum anderen* mit einem Diskussionsstrang, der auf das Feld neuerer modernisierungstheoretischer Deutungen protestantischer Theologie führt: die Erforschung des sog. ‚Kulturprotestantismus‘. Dieser Sammelbegriff wird seit etwa drei Jahrzehnten einer differenzierteren (Neu-)Bewertung unterzogen, die erkennen

7 Das monieren: Essen, Harnack, 215; Nowak, Theologie, 207 (Lit.!).

8 Osthöener und (im Anschluss an ihn) Nottmeier formulieren im Konjunktiv, es „ließe sich durchaus eine Harnacksche ‚Historik‘ nachzeichnen, also eine methodisch und systematisch angelegte historische Hermeneutik, wie wir sie von Johann Gustav Droysen kennen“ (Osthöener, Systematiker, 304). Vgl. Nottmeier, Politik, 10⁴², 47, 235⁵, 499¹⁷⁹.

9 „Theoretische Reflexionen erfolgen daher auch zumeist gar nicht mehr neben der Quellenarbeit, sondern innerhalb ihrer. Das hat die formale Konsequenz, dass die im Historismus maßgebenden Theoriekonzeptionen nicht mehr durchgängig expliziert und als Theorie-Probleme diskursiv verhandelt werden, sondern der Forschung und der Geschichtsschreibung zumeist implizit bleiben.“ (Rüsen, Aufklärung, 35).

lässt, dass sich hinter dem Begriff kein *bestimmtes* (gar prästabilisiert harmonisches) Verhältnis von Christentum und Kultur verbirgt; vielmehr verweist die Begriffsgenealogie auf die in den Debatten um die Zuordnung beider Größen auftretenden Modernisierungskonflikte sowie darauf, dass unter den Bedingungen zunehmenden Wandels die von der älteren Theologengeneration erstellten Konzepte nicht mehr trag- und orientierungsfähig sind.¹⁰ Dem entspricht, dass der Begriff ‚Kulturprotestantismus‘ erst Mitte der 1920er Jahre überhaupt zu einer Selbstbezeichnung wird¹¹, ursprünglich aber als „polemische Fremdbezeichnung“¹² und „theologiepolitischer Kampfbegriff“¹³ schon vor dem Ersten Weltkrieg Verwendung findet im „Interesse an der Unterscheidung eines wahren, evangelischen von einem falschen, der modernen Kultur angepassten Protestantismus“¹⁴. Insofern besitzt der Begriff geringere heuristische Erschließungskraft, als gewöhnlich veranschlagt wird, weil er weder Epochen noch Schulen klar bestimmen kann¹⁵ und damit (ebenso wie die ‚Wesensfrage‘) *Einzelfallstudien* erfordert, wozu hier ein Beitrag geleistet werden soll.

10 Graf (Kulturprotestantismus, 36–41) zeigt, dass schon die liberalen Theologen am Ausgang des 20. Jahrhunderts im Umkreis der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift „Die Christliche Welt“ die ältere Generation liberaler Theologie im Umfeld des „Deutschen Protestantenvereins“ mit strukturanalogen Argumenten kritisieren, die gegen sie selbst eine Generation später die dialektische Theologie in der Weimarer Zeit vorbringen wird, sodass „die jeweils Jünger den Repräsentanten der jeweils älteren Theologiegeneration eine kulturgläubige Diffusion der Substanz des Christlichen vorwerfen“ (ebd., 40). Insofern ist es auch hier entscheidend, die konkreten Bilder von moderner Kultur in den Blick zu nehmen: „Gerade auch der komplizierte Emanzipationsprozess der Dialektischen Theologen von ihren liberaltheologischen akademischen Lehrern [...] läßt sich nicht in dem weit verbreiteten theologiehistorischen Interpretationsmodell zureichend erfassen, daß die liberalen Theologen für eine harmonische Übereinstimmung oder gar differenzlose Einheit von Kultur und Christentum eingetreten sind und die Dialektischen Theologen um der Identität der Theologie und der Autonomie der Kirche willen daraufhin dann eine radikale Trennung von christlichem Glauben und Kultur zu inszenieren genötigt gewesen sind. Denn die von den Dialektischen Theologen proklamierte Diastase ist als Ausdruck *bestimmter Negation*, d. h. als Absage an eine historisch bestimmte Kultur ernst zu nehmen: Ihre Kritik gilt im wesentlichen dem Prozeß einer Umformung christlicher Vorstellungsgehalte zu spezifisch bürgerlichen Normen und Werten“ (ebd., 67f).

11 Vgl. ebd., 34–36.

12 Ebd., 34.

13 Ebd., 76.

14 Ebd.

15 Vgl. ebd., 76f.

1. Warum nach dem ‚Wesen‘ suchen? Kontext und Funktion der Fragestellung

Bevor Harnacks spezifische geschichtstheoretische Implikationen in den Blick kommen, d. h. seine Methode, um das ‚Wesen des Christentums‘ zu erforschen, soll es grundsätzlich noch um historischen Anlass und systematische Funktion der Frage gehen. Harnack selbst hat in der Rückschau auf den von seiner Vorlesung nicht trennbaren „zeitgeschichtlichen Hintergrund“¹⁶ hingewiesen und bezieht sich explizit auf die Situation um 1900. Seine Gegenwart befasst sich „ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums“; es ist heute „mehr Suchens und Fragens [...] als vor dreißig Jahren“¹⁷. Ein anderer Beitrag Harnacks lässt erkennen, dass er hier auf „die geistigen Zustände Deutschlands nach dem siegreichen Kriege von 1870“ anspielt; sie „waren jedem Idealismus ungünstig und der unselige Kulturkampf schädigte alles Kirchliche und alle Religion.“¹⁸ Dies verdient bereits an dieser Stelle festgehalten zu werden, weil es ein deutliches Distanzsignal erkennen lässt zum nationalistischen und kulturkämpferischen Antikatholizismus weiter Teile des Protestantismus, der mit der Reichsgründung einsetzt und dann in „atemberaubender Geschwindigkeit“ zur Sakralisierung der Nation führt.¹⁹ ‚Idealismus‘ hingegen dürfte als Gegenchiffre zu einem (im Kontext der Hochkonjunktur der Naturwissenschaften sich entwickelnden) ‚Positivismus‘ gemeint sein, dessen deterministischer Grundzug die nach der Reichsgründung schnell und breit aufsteigende sozialdarwinistische Ideologie stützen konnte – und damit erneut den Nationalismus befördern, weil so imperialistische Expansion und internationale Konkurrenz der Nationen rational legitimiert und in eine umfassende naturwissenschaftlich basierte Weltanschauung integriert waren.²⁰ Entchristianisierung und Entkirchlichung nehmen gegenüber der Jahrhundertmitte – vor allem in den Großstädten und in protestantischen Kreisen – zu.²¹

Gleichwohl verschränken sich Säkularisierungs- und erneute Sakralisierungsschübe. Deutschland tritt eine Dekade nach der Reichsgründung in die Hochin-

16 Harnack, *Wesen*, 6.

17 Ebd., 11.

18 Harnack, *Wort*, 16.

19 Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, 1175. Zum Zusammenhang vgl. ebd., 1175f; Nipperdey, *Geschichte*, Bd. I, 489–491.

20 Vgl. Wehler, *Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3, 1081–1085. „Gerade in seiner vulgarisierten Form drang er [der Sozialdarwinismus; M.L.] als überzeugende Deutung innerer Kräfteverhältnisse, noch mehr des internationalen Konkurrenzkampfes der Völker und ‚Rassen‘ in die Sozialmentalität breiter Schichten ein. Erst in der Theorie und Politik des Nationalsozialismus hat er jedoch den Höhepunkt seines verhängnisvollen Einflusses in Deutschland erreicht.“ (Ebd., 1085).

21 Vgl. Nipperdey, *Religion*, 118–123.

dustrialisierung ein und erfährt einen vorher nie dagewesenen ökonomischen und sozialen Wandel, der das ständige Potenzial von Identitäts- und Kulturkrisen in sich birgt. Dies wiederum verdichtet sich um 1900 in einem verstärkten Bedürfnis nach religiöser Sinndeutung, wie *Graf* in einschlägigen Studien gezeigt und zugleich das Forschungsdesiderat markiert hat, die um die Jahrhundertwende in Europa und den USA stattfindenden Diskurse zum Verhältnis von Religion und Moderne im Einzelnen zu analysieren.²² Um dies mit Blick auf Harnack leisten zu können, sind dabei zwei Beobachtungen entscheidend, die Anlass und Funktion von Harnacks Wesensschrift betreffen. *Erstens* verdeutlicht Graf den hohen Grad an innerer Heterogenität und Pluralität der neuen religiösen Sinndeutungen, der gerade nicht nur die binnenkonfessionelle Ausdifferenzierung sowie ihr Gegenüber, also außerkirchliche Strömungen, betrifft, die Nipperdey auch als „vagierende“ Religiosität“ bezeichnet hat.²³ Charakteristisch ist vielmehr auch die synkretistische Verbindung traditioneller und neuer Symbolsysteme, wie sich z. B. anhand der religiösen Semantik zeigt, die am Ende des 20. Jahrhunderts massiven Transformationen unterliegt: Religiöse Sprache wird synthetisiert mit subjektivitätstheoretischen Kategorien (‚Leben‘, ‚Erlebnis‘, ‚Erfahrung‘, ‚Gefühl‘), die – wie zu zeigen sein wird – auch Harnack gebraucht, oder – was in der Zwischenkriegszeit in den Blick kommen wird – mit biologistischen Vorstellungen (‚Volk‘, ‚Rasse‘, ‚Blut‘).²⁴ Auf diese auch das zeitgenössische Feuilleton bestimmende²⁵ Pluralisierung des religiösen Feldes bezieht sich Harnack der Sache nach, wenn er in der Einleitung seiner ebenfalls popularisierenden Wesensschrift mit der Hervorhebung der neu aufgebrochenen Frage nach dem Christentum zugleich von den „widerspruchsvollen Stimmen“ in der „Tagesliteratur“²⁶, dem „chaotischen Durcheinander“, dem „Tasten und Experimentieren“ spricht, in dem „viel Verworrenes und Halbwahres auftauchen muss“, das der Orientierungskraft des Glaubens und seiner existenziellen Relevanz abträglich ist.²⁷ Hiermit hängt, *zweitens*, zusammen, dass innerhalb der Konfessionen um die Jahrhundertwende „mit hoher Intensität Selbstverständigungsdebatten inszeniert“²⁸

22 Vgl. Graf, Geist; ders., Rettung; ders., Theologie, bes. 22–32, 56–69; vom Bruch/Graf/Hübinger, Einleitung. Zum angesprochenen Forschungsdesiderat vgl. Graf, Geist, 189f.

23 Sie „richtet sich gegen den positivistischen Determinismus, die Entseelung der Welt, die Auflösung aller Bindungen, und sie ist Wendung zu einem Absoluten, zu Urwerten. All die Lebensreformer und Jugendbewegten haben den emphatischen religiös-eschatologischen ‚Ton‘, sie leben ‚in der Zeit der Sonnenwende‘, in Erwartung, herein bricht das Neue“. (Nipperdey, Religion, 148).

24 Vgl. Graf, Geist, 221–228.

25 Vgl. ebd., 196f.

26 Harnack, Wesen, 9.

27 Ebd., 11. „Die Verwirrung scheint hoffnungslos. Wem kann man es da verdenken, wenn er, nach einigen Versuchen, sich zu orientieren, die Sache aufgibt? Und vielleicht fügt er noch hinzu, daß im Grunde die Frage doch eine gleichgültige sei. Was geht uns eine Geschichte, was geht uns eine Person an, die vor neunzehnhundert Jahren gelebt hat?“ (Ebd., 10).

28 Graf, Geist, 190.

werden, die, wie Graf im weiteren Verlauf zeigt, gerade zweierlei leisten sollen: *zum einen* die Sicherung eigener Identität, damit aber auch die Begründung des Anspruchs auf ein „wahrhaft zukunftsfähiges *Christentum*“ bzw. auf „das Christentum des neuen Jahrhunderts“²⁹; *zum anderen* die Möglichkeit, aus der „Bestimmung des ‚Wesens des Christentums‘ verbindliche Normen für eine humane Gestaltung der modernen *Kultur* zu gewinnen.“³⁰ Damit ist genau jene Verschränkung von Wesens- und Modernisierungsdiskurs markiert, um die es dieser Studie geht. Die Selbstvergewisserung eigener Identität ist untrennbar von ihrer Perspektivierung auf die Gegenwart. Für Harnack ist, wie Bultmann in seinem Geleitwort zur Neuauflage der Wesensschrift bemerkt hat, die „Frage nach dem ‚Wesen‘ [...] zugleich die Frage nach seiner Aktualität, seiner gegenwärtigen Gültigkeit“³¹. Das aber bedeutet, dass die Wesensbestimmung faktisch von der Wahrnehmung der Moderne mitbestimmt wird³², mithin Wesens- und Relevanzfrage nicht zu trennen sind. Mit Blick auf die seit Harnacks Tagen geläufige und bis in die heutige Forschung reichende Diskussion zu Anlass und Funktion der Wesensschrift bedeutet dies auch, dass ihr existenziell-bekennnishafter Charakter nicht gegen ihren theoretischen Anspruch ausgespielt werden sollte.³³ Die theologische Dramatik dieser Modernisierungsperspektive – und damit der genuin *historistische* Neuansatz der harnackschen Wesensbestimmung gegenüber aufklärerischen und idealistischen Fassungen – tritt aber erst in den Blick, wenn man beachtet, dass die Wesensbestimmung be-

29 Ebd., 197.

30 Ebd., 204f (Hervorhebungen M.L.).

31 Bultmann, Geleitwort, 11. Vgl. auch Trillhaas, Harnack, 157, der die Wesensschrift als „Legitimation der Theologie und ihres Arbeitsertrages vor dem öffentlichen Bewußtsein der Jahrhundertwende“ begreift und festhält, dass bei Harnack „die Modernität selbst zu einem theologischen Problem“ wird.

32 „Aussagen über die religiöse Lage der Gegenwart enthalten unumgänglich implizite Axiome oder normative Annahmen über die moderne Kultur“, sodass die „Wahrnehmungen der Lage des Christentums [...] stark von den je besonderen Perspektiven geprägt [sind], in denen die theologischen Beobachter auf die Gegenwart blicken.“ Graf, Geist, 206. Das gilt freilich ebenso für das Reformanliegen, die Perspektivierung der Zukunftsfähigkeit des Christentums. „Bilder der Zukunft sind positionsabhängig. Von den professionellen Religionsdeutern wird die Zukunft der Religion um 1900 deshalb nach dem je eigenen Bild der Vergangenheit und Gegenwart vorgestellt. Immer spiegeln die Erwartungen für den großen Lauf der Geschichte die jeweilige religiöse Gegenwartsoption der religiösen Akteure.“ (Ebd., 227).

33 Vgl. nochmals Neufeld, Konflikt, 18–25, 30, 126, 135–139; ders., Harnack, 17, 19, 21, der den Bekenntnischarakter der Schrift (m. E. einseitig) akzentuiert; zur Kritik vgl. Osthöver, Nachwort, 275f; ders., Systematiker, 305. Vgl. die Verbindung der Aspekte bei Rieske-Braun, Wesen, 486: „Der attraktive Impuls dieser Vorlesungsreihe bündelte sich [...] aus vier Teilaspekten: Der Offenlegung einer subjektiven religiösen Überzeugung, die mit einer geschichtlichen Perspektive verbunden wurde, auf die positiv, aber kirchenkritisch beantwortete Identitätsfrage des Christentums zielte und zugleich mit Gespür auf aktuelle Gegenwartsfragen einging“ (im Original z. T. kursiv).

reits im Horizont faktisch erfahrener Diskontinuitäten und Umbrüche erfolgt. So wie im Historismus generell die Frage nach dem übergreifenden Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erst notwendig wurde, als deren Horizonte bereits auseinander getreten waren, geht es Harnacks Wesensschrift elementar um den Nachweis, dass das Christentum „immer gültiges in wechselnden Formen“ enthält³⁴ und deshalb unter den *verschiedensten* Bedingungen existieren kann und muss.³⁵ Rendtorff hat in der von ihm besorgten Neuauflage der Wesensschrift als deren „konzeptionelle[n] Leitfaden“ die „Erfahrung des Wandels“³⁶ bestimmt, die „Frage nach dem, was bleibt, was *im* Wandel von Kultur und Gesellschaft, nicht *gegen* ihn, neu zu entdecken ist.“³⁷

Der Moderne- und Aktualitätsbezug korrespondiert natürlich mit der häufigen Charakterisierung von Harnack als ‚Kulturprotestant par excellence‘, sofern das kulturprotestantische Programm mit der Synthese von Christentum und moderner Kultur verbunden wird³⁸, ja auch die Identität beider Größen assoziiert (und je nach Standpunkt problematisiert) werden kann. Wie Harnack das Verhältnis bestimmt, wird noch zu analysieren sein (Kap. I.6). Doch muss bereits hier hervorgehoben werden, dass Harnack die Funktion der Wesensfrage auch nicht in der Relevanzfrage bruchlos aufgehen lässt: „Schon der verwundet sie [die christliche Religion], der in erster Linie fragt, was sie für die Kultur und den Fortschritt der Menschheit geleistet hat, und danach ihren Wert bestimmen will.“³⁹ Diese von Harnack als „apologetisch“ bezeichnete Methode soll ebenso ausgeschlossen werden wie die „religionsphilosophische“, die das Christentum von einem spekulativ gewonnenen Allgemeinbegriff der Religion her versteht.⁴⁰ Dem Anspruch nach

34 „Es sind hier nur zwei Möglichkeiten: entweder das Evangelium ist in allen Stücken identisch mit seiner ersten Form: dann ist es mit der Zeit gekommen und mit ihr gegangen; oder aber es enthält immer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen. Das letztere ist das Richtige“ (Harnack, *Wesen*, 17).

35 Vgl. Harnacks zugespitztes Resümee in *Wesen*, 110: „Weil diese Religion über den Gegensätzen von Diesseits und Jenseits, Leben und Tod, Arbeit und Weltflucht, Vernunft und Ekstase, Judentum und Griechentum steht, so vermag sie auch unter den verschiedensten Bedingungen zu existieren, wie sie ursprünglich ihre Kraft unter dem Schutt der jüdischen Religion entfaltet hat. Aber sie kann es nicht nur – sie muß es, wenn anders sie die Religion der Lebendigen sein will und selbst lebendig ist.“

36 Rendtorff, *Einleitung*, 9.

37 Ebd., 7.

38 Vgl. die Rückbindung der Wesensfrage an das kulturprotestantische Anliegen bei Claussen, Harnack, 151. „Denn die Bestimmung der eigenen Identität kann nur gelingen, wenn sie nicht abstrakt, sondern mit Bezug auf die eigene Kultur vollzogen wird – und dies so, dass sie selbst für diese Kultur relevant wird“.

39 Harnack, *Wesen*, 12.

40 „Wir wissen heute, daß Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen läßt, und daß es keinen Religionsbegriff giebt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies verhalten.“ (Ebd., 13). Zur Bezeichnung „apologetisch“ bzw. „religionsphilosophisch“ vgl. ebd., 12f.

geht es Harnack also durchaus um das spezifisch ‚Eigene‘, den irreduziblen Gehalt des Christentums. Die bereits erwähnten „widerspruchsvollen Stimmen“ der Gegenwart, in denen Harnacks ‚Wesensschrift‘ Orientierung bieten will, betreffen denn auch, wie die Einleitung erkennen lässt, verschiedene ‚Aufhebungsversuche‘, die etwa das Christentum vom Buddhismus, Judentum oder Hellenismus her begreifen.⁴¹

Diese Beobachtung verbindet sich mit zwei Aspekten neuerer Forschung, die Harnacks Wesensschrift und ihren Kontext betreffen. Es ist hervorgehoben worden, dass Harnack die Autonomie christlicher Religion zur Geltung bringen will⁴²; und damit ein Thema behandelt, das Graf wiederum in den Diskussionen der Jahrhundertwende identifiziert hat. Die erneuten Modernisierungsschübe auf sämtlichen Gebieten spitzen ein Problem zu, das mehrere Generationen der liberalen Theologie bereits im 19. Jahrhundert umgetrieben hat: Wie ist die „Selbstständigkeit der Religion“ gegenüber Kultur und Gesellschaft zu bestimmen, von der zuallererst ihre entscheidende Prägekraft für diese Bereiche ausgehen kann?⁴³ Eine etwas verborgene Linie in der Wesensschrift umkreist insofern den Religionsbegriff als solchen⁴⁴, dem Harnack sich auch nach eigener Aussage „ungesucht“⁴⁵ nähern will, als es ihm immer auch um die Dimension *irreduzibler religiöser Erfahrung* des Individuums geht. ‚Indirekt‘ ist Harnacks Annäherung insofern, als diese Dimension nicht abgekoppelt werden soll von dem wesentlichen Inhalt des Christentums und damit nur in der historistischen Denkform erhellt werden kann. M.a.W. auch das Religionsthema kann nach Harnack nicht durch Bildung apriorischer Begriffe

41 Vgl. ebd., 9f.

42 Vgl. Osthöener, Systematiker, 319f. Näheres in Kap. I.6.1.

43 Vgl. Graf, Geist, 192 mit Rekurs auf Troeltschs Schrift von 1895 zur „Selbstständigkeit der Religion“ (vgl. Troeltsch, Selbstständigkeit). Vgl. zu dieser Grundfrage und ihren unterschiedlich akzentuierten Antworten schon innerhalb der liberalen Theologie vgl. Graf, Kulturprotestantismus, 26–30 (im Hinblick auf die ältere liberale Theologie des Deutschen Protestantenvereins ab den 1860er Jahren) und ebd., 37–39 (im Hinblick auf die Generation liberaler Theologie, der Harnack, Troeltsch u.a. im Umkreis der Zeitschrift ‚Die Christliche Welt‘ angehören). Auch in Leo Baecks Wesensbestimmung des Judentums (1905) spielt dessen ‚Selbstständigkeit‘ eine entscheidende Rolle: Baeck, Wesen, 324, 343f. Eine luzide, auf Aktualisierung bedachte Interpretation zu Troeltschs Text bietet Joas, Bannkreis, 79–98

44 Dies macht Osthöener (Systematiker, bes. 305⁴², 315f, 319f, 327f) deutlich und betont das Forschungsdesiderat, die theologische Verbindungslinie zwischen Harnacks und Schleiermachers Wesensbestimmung zu rekonstruieren. Vgl. ebd., 301²⁵; vgl. hierzu auch die vereinzelten Hinweise bei Schröder, Naivität, 130⁴²; ders., Identität, 6, 158⁸³, 231¹.

45 Vgl. Harnack, Wesen, 11: „[I]n diesen Vorlesungen wollen wir uns nicht um das ‚religiöse Prinzip‘ bemühen und seine Evolutionen, sondern die bescheidenere, aber nicht minder dringliche Frage wollen wir zu beantworten suchen: was ist Christentum? was ist es gewesen, was ist es geworden? Wir hoffen, daß aus der Beantwortung dieser Frage ungesucht auch ein Licht auf jene umfassendere fallen wird: was ist Religion, und was soll sie uns sein? Haben wir es doch in ihr schließlich nur mit der christlichen zu thun; die anderen bewegen uns im Tiefsten nicht mehr.“

bearbeitet werden, sondern nur auf der geschichtlichen Basis der konkreten christlichen Religion.

Der Modernisierungshorizont, in dem die Wesensfrage steht, verweist binnentheologisch auf ihren traditionskritischen Impetus, wie die Metaphern der „spröden Formen“⁴⁶ bzw. „spröde[n] Schale[n]“⁴⁷ oder der „Incrustierung“⁴⁸, wie überhaupt das (noch zu problematisierende) Bild von ‚Schale und Kern‘⁴⁹ erkennen lassen, durch die ‚hindurch‘ bzw. ‚unter‘ denen das (mehr oder weniger verborgene) Wesen des Christentums erfasst werden soll. Das „Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen“⁵⁰ zu bestimmen, bedeutet, es von ihnen zu *unterscheiden*, den bleibenden Gehalt des Christentums von dessen relativen Gestalten zu differenzieren. Damit ist der emanzipatorische Impuls benannt, der auch Harnacks großes Werk der ‚Dogmengeschichte‘ prägt und darauf zielt, die Identität des Christentums neu begründen zu können, indem sie abgehoben wird von den sie deformierenden Gestalten. Unabhängig von der alles entscheidenden Frage, wie diese Operation durchgeführt werden kann, ist hier zunächst festzuhalten, dass dieses ‚Zugleich‘ von *konstruktivem* und *kritischem* Interesse für die Wesensschrift charakteristisch ist.⁵¹ Nur ein *im* Horizont der Moderne durch geschichtswissenschaftliche Mittel erneuertes Christentum kann *für* sie relevant werden (ohne dass dieses jener einfach untergeordnet oder ‚angepasst‘ werden darf). Welche Mittel sind das genau und wie arbeitet Harnack mit ihnen bei der Bestimmung christlicher Identität?

2. Wie das ‚Wesen‘ finden? Die doppelte Frontstellung gegen aufklärerische und idealistische Wesensbestimmungen

Identität und Relevanz des Christentums sollen innerhalb der historistischen Denkform bestimmt werden. Der Historiker ist gerade nicht nur für die ‚Erscheinungen‘ zuständig, sondern seine „höchste Aufgabe“ besteht in der Ermittlung des „Wertvolle[n] und Bleibende[n]“⁵², des „Wesentliche[n] [...] in den Erscheinungen“⁵³. Darin unterscheidet sich, wie Harnack betont, die ‚historische‘ von einer ‚archäologischen‘

46 Ebd., 3.

47 Ebd., 39.

48 Harnack, Dogmengeschichte, Bd. III, VII.

49 „[U]m diese Religion hatten sich bereits eine Schale und ein Mantel gebildet; es war schwerer geworden, zu ihr selbst durchzudringen und den Kern zu erfassen“ (Harnack, Wesen, 124).

50 Ebd., 3.

51 Das betonen auch: Neufeld, Wesen, 20–22; ders., Konflikt, 132; Rendtorff, Einleitung, 10; ders., Harnack, 404f.

52 Harnack, Wesen, 17.

53 Ebd., 3.

oder ‚antiquarischen‘ Betrachtung.⁵⁴ Diese Differenz wird freilich von späteren Historismus-Kritiken wie überhaupt von der pejorativen Verwendung des Historismusbegriffs eingezogen, weil diese gerade die Geschichtswissenschaft unter den Verdacht stellen, durch die Ansammlung bloßer Daten Relativismus zu produzieren, statt durch den Aufweis eines inneren Sinnzusammenhangs der Ereignisse Orientierung zu ermöglichen.⁵⁵ Nur weil Harnack letzteres noch für möglich hält, also den (schon zu seiner Zeit in die Krise geratenen) ‚klassischen‘ Historismus vertritt, kann er auch den Relevanzaufweis des Christentums an die historische Methode delegieren, die hierin dem allgemein menschlichen Bedürfnis nach Gegenwartsorientierung und -gestaltung entspricht.⁵⁶

Der Historismus setzt an die Stelle des *exemplarischen* Denkens die *genetische* Methode: Nicht mehr werden Einzelereignisse ‚nur‘ als beispielhafte Anwendungsfälle für allgemeine, an sich aber zeitlose Regeln menschlichen Verhaltens begriffen (als die allein wichtige ‚Moral von der Geschichte‘); vielmehr setzt sich der Kollektivsingular ‚Geschichte‘ parallel zu der Überzeugung durch, dass Wahrheit und Sinn *in* der zeitlichen Veränderung selber liegen. „Geschichte stellt als innerer Zusammenhang zeitlicher Verläufe so etwas wie einen Text dar, der chronologisch fortlaufend von den Ereignissen geschrieben wird und der ihnen gleichsam (durch die Forschung) abgelesen werden kann.“⁵⁷ Die These lautet: Durch die Erhellung der historistischen Denkform wird zuallererst deutlich, dass Harnacks Wesensschrift eine *doppelte Abgrenzung* vollzieht: nämlich sowohl von den Wesensbestimmungen der Aufklärung (Kap. I.2.1) wie auch vom spekulativen Idealismus (Kap. I.2.2).⁵⁸

54 „[A]ls ‚Archäologie‘ ist alle Geschichte stumm.“ (Ebd., 3). Vgl. ebd., 5. Die historiographische Metapher der ‚Archäologie‘ meint, wie Osthövener (Nachwort, 206) anhand weiterer Äußerungen Harnacks zeigt, die „Anhäufung bloßer Details“.

55 Vgl. Jaeger/Rüsen, Geschichte, 63f sowie Kap. III.4.

56 „Was wir sind und haben – im höheren Sinn –, haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und bis heute nachwirkt. Davon aber eine reine Erkenntnis zu gewinnen, ist nicht nur Sache und Aufgabe des Historikers, sondern eines jeden, der den Reichtum und die Kräfte des Gewonnenen selbständig in sich aufnehmen will.“ (Harnack, Wesen, 10). Im Sommersemester, das auf die im Wintersemester gehaltene Wesensvorlesung folgt, schreibt Harnack an seinen Freund Martin Rade: Ich „glaube [...] nicht, daß mein chronischer Historicismus mich hindert, zwischen Kern und Schale, Wesen und historischer Thatsächlichkeit zu unterscheiden: auch macht er mich nicht lahm in Zukunftshoffnung.“ (Harnack an Rade 20.5.1900, in: Jantsch, Briefwechsel, 456).

57 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 48.

58 Da an dieser Stelle Harnacks spezifisches Verständnis des Wesensbegriffs und des Zugangs zu ihm im Kontext der historistischen Denkform herausgearbeitet werden soll, ist die metatheoretische Frage auszuklammern, inwieweit die vom Historismus selbst markierten Abgrenzungen zu Aufklärung und Idealismus überhaupt sachangemessen sind. Vgl. zur Diskussion auch Kap. 2 der Einleitung dieser Arbeit.

2.1 Der konstitutive Geschichtsbezug

In einem vier Jahre vor der Vorlesung zum Wesen des Christentums gehaltenen Vortrag distanziert Harnack scharf das eigene Jahrhundert von dem vorherigen, das im Gefolge Lessings alles „geschichtlich Gewordene“ als „Unwesentliches, Zufälliges“ gegenüber der natürlichen Vernunft versteht, aus deren „feste[m] Kapital“ heraus der Mensch „alles bestreiten könne, was er zu einem tugendhaften und glückseligen Leben nötig habe.“⁵⁹ Diese aus Harnacks Sicht vergangene „Weltanschauung“, die sich

„sättigte [...] an den angeblich ewigen Vernunftwahrheiten [...] zerschnitt das Band der Geschichte. Alle geschichtlichen Religionen, so lehrte das 18. Jahrhundert, sind im besten Fall nur Verhüllungen der allein wahren natürlichen Religion – der Religion, die immer war und immer sein wird. Diese Religion aber hat keinen anderen Inhalt als die unveränderliche Vernunft. Auch das Christentum und sein Stifter können daneben nichts Besonderes für sich in Anspruch nehmen; denn alles Besondere ist zufällig, überflüssig und schädlich.“⁶⁰

Die Klimax zeigt Harnacks Abneigung gegenüber einem Geschichtsverständnis, das den Verlauf der Geschichte, wie Schnädelbach bemerkt, „nur als die zunehmende Manifestation dessen [ansieht], was der Mensch als Gattungswesen immer schon ist“, sodass „Statik und Dynamik in der Geschichte“ geradezu „verteilt“ werden auf „Wesen und Erscheinung“⁶¹. Auf Seiten der Theologie korrespondiert hiermit genau eine Verhältnisbestimmung von Wesen und Erscheinung des Christentums, in dem letztere lediglich als die Explikationsform der natürlichen Religiosität menschlicher Vernunft begriffen wird, wie Wagenhammer in seiner Begriffsgeschichte zur Wesensformel erläutert.⁶² Diese Begriffsgeschichte endet jedoch im 18. Jahrhundert⁶³ und bekommt die von Harnack gesetzte Zäsur um 1900 daher nicht in den Blick. Dass das „Wahngebilde einer von Anfang an fertigen Vernunft [...] gestürzt“ wurde, schreibt Harnack nicht nur Herder, Hegel und Ranke, sondern auch der „kräftigen Reaktion des christlichen Glaubens“ zu.⁶⁴ Harnack betont, dass die geschichtliche Person Jesu und das Evangelium nicht nur den „Ausgangspunkt“, sondern auch den „hauptsächliche[n] Inhalt“ des christlichen Glaubens ausmachen,

59 Harnack, *Christentum*, 882. „Diese Weltanschauung hatte die Geschichte nicht mehr nötig; denn der Mensch kann aus ihr überhaupt nichts empfangen, was er nicht schon besitzt.“ (Ebd.).

60 Ebd., 883.

61 Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie*, 24f.

62 Vgl. die Zusammenfassungen in Wagenhammer, *Wesen*, 251–256 sowie die Darstellung der Konzepte Steinbarts (226–236) und Lessings (236–250) und deren Tendenz, das konkrete Christentum als Erscheinungsform einer universalen Wahrheit zu verstehen, die der Vernunft ursprünglich schon zu eigen ist (vgl. ebd., 233f, 250).

63 Zur diesbezüglichen Kritik vgl. Birkner, *Rezension*, 378. Vgl. hierzu auch meine Bemerkungen in der Einleitung, Anm. 6.

64 Harnack, *Christentum*, 883.

von konstitutiver und bleibender Bedeutung für christliche Identität sind.⁶⁵ Insofern ist, wie Harnack im Vorwort zur 1925 erschienenen 70.000 Auflage der Wesensschrift und gegenüber anti-historistischen Tendenzen der Gegenwartstheologie nach dem Ersten Weltkrieg betont, die Wesensbestimmung eine „geschichtliche Aufgabe, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen hat.“⁶⁶ Es verhält sich nicht so, dass die historische ‚Erscheinung‘ Jesu Christi nur die exemplarische Veranschaulichung eines der Vernunft ohnehin schon eigenen Inhaltes ist, vielmehr sind geschichtliche Gestalt und wesentlicher Gehalt untrennbar. Wie früh Harnack dieses Motiv ausgebildet hat, zeigt seine Korrespondenz mit dem ihn während des Theologiestudiums in Dorpat prägenden Kirchenhistoriker Moritz von Engelhardt (1826–1881).⁶⁷ 1875 übermittelt Harnack ihm seinen Grundgedanken, „daß das Heil lediglich ein *geschichtliches* sein könne, das wir ergreifen müssen. Ich habe keinen Gedanken, den ich mit größerer Sicherheit denke, wie diesen, und er ist das Fundamentum meiner gesamten Lebensbetrachtung. Darum ist mir alle philosophische Verflüchtigung unseres Heilands und dessen, was wir durch ihn haben, im Grunde meiner Seele ein Zuwideres“, sodass es gilt, „nicht gleiche Empfindungen etwa wie Christus in sich hervorzurufen, sondern ihn selbst zu ergreifen“⁶⁸. Übrigens nennt Harnack im selben Atemzug einen weiteren Gedanken, der in der Wesensschrift ebenfalls bestimmend wird, nämlich einen traditionskritischen. Harnack zufolge hat „aller Geschichtsfluss zu allen Zeiten [...] rationalisierend, nivellierend und verschlechternd, um es sehr roh auszudrücken, gewirkt [...], so daß die *Tradition*, der großen Menge geläufig, sicher überall vom wahren Gedächtnis sehr weit entfernt ist. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß Gott seiner Kirche eine besondere und anders geartete, rein bewahrte Tradition gesichert hat“⁶⁹. Harnack betont mit Blick auf beide Motive, dass diese „konträren Gedanken“ zugleich „Angelpunkte“ darstellen, „in denen sich mein theologisches Denken bewegt“⁷⁰. Tatsächlich ist mit ihnen ein

65 Harnack, *Wesen*, 15. „An diesem Leben und Sterben ist der Menschheit die Gewissheit eines ewigen Lebens und einer göttlichen Liebe, die alle Übel, ja selbst die Sünde überwindet, erst aufgegangen. [...] Achtzehn Jahrhunderte trennen uns von dieser Geschichte, aber wenn wir uns ernstlich fragen, was gibt uns den Mut zu glauben, dass Gott in der Geschichte waltet, nicht nur durch Lehren und Erkenntnisse, sondern mitten in ihr stehend, was gibt uns den Mut an ein ewiges Leben zu glauben, so antworten wir: wir wagen es auf Christus hin“ (ders., *Christentum*, 892).

66 Harnack, *Wesen*, 7 (im Original z. T. kursiv).

67 Zu dieser von Zahn-Harnack betonten Prägung (Harnack, 31, 34–36), die von der Forschung jedoch lange Zeit übersehen wurde vgl. Basse, *Konzeptionen*, 54; Neufeld, *Konflikt*, 184–186; Nottmeier, *Politik*, 44–46.

68 Harnack an Engelhardt im März 1875, in: Zahn-Harnack, Harnack, 67. Die Originale der Briefwechsel zwischen Engelhardt und Harnack sind durch den Krieg verloren gegangen, sodass Zahn-Harnacks Biographie die einzige Quelle darstellt (vgl. ebd., X); anhand dieser hat Neufeld den Briefwechsel rekonstruiert: Neufeld, *Konflikt*, 186–194.

69 Harnack an Engelhardt im März 1875, in: Zahn-Harnack, Harnack, 67.

70 Harnack an Engelhardt im März 1875, in: Zahn-Harnack, Harnack, 67.

Problem benannt, das insbesondere die Wesensschrift durchzieht: Wie lässt sich die Grundorientierung an der Geschichte durchhalten, ohne ihren faktischen Gang zu sanktionieren?⁷¹ Eine (aber nicht die einzige) Antwort lautet, dass Unterscheidungskriterien jedenfalls nicht ohne historische Perspektive zu gewinnen sind und also das Wesen des Christentums nicht ohne die „Totalität“ des „geschichtlichen Befund[es]“ zu bestimmen ist.⁷²

2.2 Das Wesen im Gesamtverlauf der Geschichte

Damit ist der zweite Aspekt angesprochen, der Harnack mit der klassischen historistischen Denkform verbindet: die Akzentuierung der Kategorien ‚Persönlichkeit‘ und ‚Entwicklung‘.⁷³ Letztere entspricht dem genetischen Vorgehen des Historismus insofern, als in ihr zur Geltung gebracht wird, dass der Sinn der Geschichte nur durch hermeneutisch sich einfühlendes ‚Mitgehen‘ ihres durch zeitlichen Wandel geprägten Verlaufs – der eben weder bloßes Beispiel für ewige Vernunftwahrheiten noch aus sich heraus die Manifestation eines linear sich verwirklichenden Fortschrittstelos ist – verstanden und, weil der so Erkennende nicht außerhalb dieses Prozesses steht, auf Zukunft hin aktiv mitgestaltet werden kann. Harnack bringt dieses Verständnis auf den Punkt, wenn er die „letzte und höchste Aufgabe des Historikers, der selbst in seinem Gegenstande lebt“, darin sieht, dem „Gange der Entwicklung nachzudenken und die Bedeutung der neu recipierten Formen für den Kern der Sache festzustellen“⁷⁴. In demselben Jahr der Wesensvorlesung betont Harnack in einem Artikel zur Bedeutung der Reformation: „Das Produktive, Fortwirkende und darum Wesentliche in der Geschichte lässt sich immer nur an ihrem Verlaufe ermitteln und studieren“⁷⁵. Dem liegt die fundamentale Voraussetzung und sozialgeschichtliche Dimension zugrunde – deren Wegbrechen den Historismus in die Krise führt –, dass (bürgerliches) Subjekt und (realhistorisches) Objekt sich entsprechen: „Die Ideen, die auf der Ebene des realhistorischen Prozesses als die eigentlichen Triebkräfte der Geschichte fungieren, sind [...] Ausdruck derselben Geistnatur des Menschen, die auch seiner hermeneutischen Erkenntnis zugrunde liegen, und erst dieser Umstand ermöglicht das ‚Verstehen‘ der Geschichte.“⁷⁶ Die

71 Dass sich Engelhardt von der Tübinger Schule und ihrer (hegelianisch geprägten) rationalen Rekonstruktion der Geschichte unterscheidet, hat Harnack bereits 1878 in einer Rezension von Engelhardts Buch zu Justin dem Märtyrer hervorgehoben: abgedruckt in Neufeld, Konflikt, 194–199, bes. 195. Vgl. hierzu Basse, Konzeptionen, 54. Vgl. zu Harnacks ausdrücklicher Distanzierung von hegelianisch-idealistischen Konzeptionen der Dogmengeschichte auch die Erläuterungen weiter unten in diesem Kapitel.

72 Harnack, Wesen, 7.

73 Vgl. Harnack, Christentum, 883f.

74 Harnack, Nachwort, 268.

75 Harnack, Bedeutung, 295f.

76 Jaeger/Rüsen, Geschichte, 39f.

Fokussierung des Historismus auf den ‚Geist‘ ist von entscheidender Bedeutung, weil ‚Geschichte‘ von dessen kultureller Potenz und intentionalen Handlungen her verstanden, mithin als Verwirklichung und Entfaltung bürgerlicher Freiheit begriffen wird.⁷⁷ Diese subjekttheoretische Zusatzbestimmung ist von dem historistischen Entwicklungsgedanken nicht ablösbar.⁷⁸ Auch Harnack insistiert darauf, dass ‚Entwicklung‘ nicht subjektlos als „Prozess naturhaften Geschehens“ missverstanden werden darf, sondern verweist zeittypisch immer wieder auf große Persönlichkeiten, „die Kraft und die Tat eines Einzelnen“, ohne die sich „nichts Großes und Förderndes durchzusetzen“ vermag.⁷⁹

Beide Momente (‚Entwicklung‘ und ‚Persönlichkeit‘) zusammengenommen implizieren, dass die Wesensbestimmung des Christentums nicht allein vom historischen Ursprung her gewonnen werden kann. Harnack betont, dass „jede große, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt“⁸⁰, weswegen die Wirkungsgeschichte in die Wesensbestimmung mit eingeht, d. h. den „Eindruck“ Jesu und seines Evangeliums auf die Jünger sowie die „Hauptwandlungen“ und „großen Typen“ des „Christlichen in der Geschichte“⁸¹. Dies wird mit dem häufig auftretenden Bild der Inhärenz des auslösenden Funkens im ausgelösten Feuer illustriert: Wesen und Bedeutung einer Person sind nicht einfach aus ihr selbst oder den zeitgeschichtlichen Bedingungen heraus zu erkennen, sondern an den von ihr ‚entzündeten‘ Wirkungen, in denen sie zugleich präsent ist.⁸² Es deutet sich gar eine Interdependenz der Kategorien ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘ an, wenn Harnack schreibt: „Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert an dem Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evange-

77 Vgl. ebd., 48.

78 „Die ideellen Triebkräfte menschlicher Handlungen, die den geschichtlichen Zusammenhang zeitlicher Veränderungen des Menschen und seiner Welt ausmachen, wirken im Medium der das menschliche Handeln stets bestimmenden Absichten und Deutungen. Interpretiert man also das in den Quellen dokumentierte Handeln und Leiden der Menschen im Lichte der es bestimmenden Absichten und Deutungen, dann kommt man den spezifisch geschichtlichen Zusammenhängen dieses Handelns auf die Spur. Ein Handeln im Lichte seiner Absichten und Deutungen zu interpretieren heißt, es zu verstehen.“ (Ebd., 60f).

79 Harnack, Christentum, 886.

80 Harnack, Wesen, 15.

81 Ebd., 18.

82 „Selbständiges religiöses Leben wollte er entzünden, und hat es entzündet; ja das ist, wie wir sehen werden, seine eigentliche Größe, dass er die Menschen zu Gott geführt hat, auf daß sie nun ihr eignes Leben mit ihm leben – wie können wir da von der *Geschichte* des Evangeliums schweigen, wenn wir sein Wesen kennen lernen wollen?“ (Ebd., 16). Vgl. ders., Christentum, 890: Ein „Christ erzieht den anderen, an einem Gemüt entzündet sich das andere, und die Kraft, das zu wollen, was man billigt, entspringt aus der geheimnisvollen Macht, durch die ein Leben das andere erweckt. Am Ende dieser Reihe von Boten und Kräften steht Jesus Christus. Auf ihn weisen sie zurück; von ihm ist das Leben ausgeströmt, das sie jetzt als ihr Leben in sich tragen.“ Vgl. ders., Legenden, 24f.

liums, kontrolliert an der Geschichte, werden uns, so dürfen wir hoffen, dem Kern der Sache nahe bringen.“⁸³

Diese Perspektive verhält sich eher gegenläufig zu Harnacks häufig herangezogener und berühmt-berüchtigter ‚Schale-Kern-Metapher‘⁸⁴, weil sie die Möglichkeit einer direkten Trennung zweier ohnehin nur äußerlich verbundener Größen (in dem Fall: Wesen und geschichtlich konkrete Erscheinung des Christentums) insinuiert. Demgegenüber indizieren die hier erläuterten Theorieelemente (in Übereinstimmung mit Grundannahmen des Historismus), dass christliche Identität nur im ‚Durchgang‘ durch die geschichtlich wechselnden Erscheinungen erschlossen werden kann (so wie aus historistischer Sicht der Verlauf der Geschichte die wirkmächtigen Ideen und geistigen Triebkräfte erkennen lässt).⁸⁵ Auch hierfür kennt Harnack eine häufig verwendete und für das (auch im Historismus weit verbreitete) organologische Geschichtsdenken charakteristische Metapher, die jedoch im Vergleich zum Bild von ‚Schale‘ und ‚Kern‘ weniger Bekanntheit erreicht hat: Alles, was wächst, wächst in Rinden, „die den Kern schützen und unter denen allein Lebendiges wachsen kann“⁸⁶, sodass auch „das Innerlichste, die Religion, nicht frei und isoliert aufsteht“, sondern „in Rinden wächst und ihrer bedarf.“⁸⁷ In der Wesensschrift heißt es ausdrücklich:

„Wie wir eine Pflanze nur dann vollständig kennen lernen, wenn wir nicht nur ihre Wurzel und ihren Stamm, sondern auch ihre Rinde, Äste und Blüten betrachten, so können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muss, recht würdigen.“⁸⁸

83 Harnack, Wesen, 18. Osthövener (Nachwort, 282) sieht die „Grundstruktur der Wesensschrift“ daher in der *wechselseitigen* Beziehung von Ursprung und Geschichte des Christentums“ und liefert frühe wie späte Belegstellen für Harnacks Ansatz bei der Wirkungsgeschichte. Er wird, wie oben gezeigt, auch von den Basisannahmen des klassischen Historismus her verständlich. Rückblickend bemerkt Harnack in einem Brief an Heinrich Weinle vom 21.5.1929 (in: Osthövener, Nachwort, 282): „Es lag mir ganz fern, ein photographisches oder ein Charakterbild Jesu zu geben oder bei der Bestimmung des ‚Wesens‘ mich an die älteste Überlieferung zu halten, ja sogar an Jesus selbst halte ich mich nicht; denn was wesentlich u. was unwesentlich ist, kann immer erst die Nachwelt entscheiden.“

84 Zu den höchst divergenten Verwendungskontexten und der Unklarheit der Metapher bei Harnack selbst vgl. Osthövener, Systematiker, 302f³⁰; zu ihrer Verwendung in der Wesensschrift vgl. etwa Harnack, Wesen, 16, 18, 39, 105, 162.

85 Neufeld (Konflikt, 150) klagt genau diesen übersehenen Aspekt im kritischen Rückblick auf die Rezeptionsgeschichte der Schale-Kern-Metapher ein: „Das Bild von Kern und Schale [...] scheint unverstanden geblieben. Statt Kern und Schale in ihrem unauflösbaren Miteinander zu betrachten, stellte man sie alternativ einander gegenüber“. Harnack aber sei sich bewusst, „daß er wechselnde äußere Gestalten untersuchen muss, weil in ihnen der Zugang zur gesuchten Mitte und zum Wesen sich eröffnet – nur in ihnen.“ (Ebd., 121; vgl. ebd., 142). Die letztgenannte Zuspitzung („nur in ihnen“) ist allerdings zu hinterfragen, weil sie eine Zweideutigkeit bei Harnack selbst vorschnell glättet (s.u. Kap. I.2.3).

86 Harnack, Dogmengeschichte, Bd. I, 84. Vgl. ders., Wesen, 111.

87 Harnack, Wesen, 101.

88 Ebd., 16.

Zwar ist dies die einzige Stelle, an der innerhalb der Wesensschrift der Induktionsbegriff vorkommt; andere Vorträge (z. T. in direkter zeitlicher Nähe) lassen aber erkennen: Harnack spricht von ‚Induktion‘, um auszudrücken, dass die gesamte Entwicklung der historischen Ereignisse überschaut werden muss, um die in ihr hervortretenden Ideen und Werte ausmachen zu können.⁸⁹ In einem erst 1995 durch Christoph Marksches zugänglich gemachten Vortrag Harnacks zur Geschichtstheorie schränkt Harnack die Schale-Kern-Metapher denn auch entsprechend ein durch das Bild von Stamm und Rinde: „Suchen Sie nach dem Kern der Dinge und erfassen sie ihn, aber vergessen Sie nicht, daß alles was wächst, in einer Umhüllung aus Rinde wächst. Nichts wächst ohne Rinde! Und zwischen Rinde und Stamm ist es, wo die Säfte kochen.“⁹⁰ ‚Vollständige Induktion‘ meint also, „dass man die christliche Religion in ihrer Gesamtheit in den Blick nehmen muss, um ihr ‚Wesen‘ zu erfassen“⁹¹.

Die vorstehenden Ausführungen implizieren die Abgrenzung von idealistischen Wesensbestimmungen des Christentums auf der Basis der historistischen Denkform. Ranke –der seit den 1880er Jahren innerhalb der um die Jahrhundertmitte geborenen Historiker-Generation eine ‚Renaissance‘ erfährt⁹² und dessen Einfluss auf Harnack in der Forschungsliteratur hervorgehoben wird⁹³ – hatte sich gerade in der Grundüberzeugung von Hegel abgesetzt, dass Ideen, Triebkräfte und Fortschritte in der Geschichte nicht spekulativ aus apriorischen Gesetzmäßigkeiten der Vernunft *deduzierbar* sind (als sukzessives Zu-sich-Kommen des absoluten Geistes), sondern sich nur *induktiv* aus ihrem faktischem Verlauf – dem *Gang* der Entwicklung, den auch Harnack betont – erschließen lassen.⁹⁴ An dieser Stelle zeigt sich der

89 In einem Vortrag von 1901 heißt es im Kontext der Frage, auf welchem Weg ein Religionsbegriff zu gewinnen ist, dass dieser nicht „durch eine einfache Abstraktion“ erreicht werden kann. Weil Religion wie Moral und Kunst „ein Gegebenes und Werdendes zugleich“ ist, ist ihr „wahre[r] Begriff ein sich enthüllendes Ideal“. Zur „Erkenntnis eines solchen Begriffs ist eine möglichst vollständige Induktion der Erscheinungen wünschenswert. Man muss die ganze Stufenleiter der Religion überschauen, man muss die Verbindungen kennen lernen, in die sie eintritt“ (Harnack, Fakultäten, 802).

90 Harnack, *Geschichte*, 157 (im Original kursiv).

91 So Kinzig, Harnack, 486. Zeitgenössisch stimmt Leo Baeck in seiner kritischen Antwort auf Harnack mit ihm gleichwohl formal darin überein, dass der Wesensbegriff ein Entwicklungsbegriff ist. „Für die *Beurteilung*, für die richtige Erkenntnis des *Wesens* einer geschichtlichen Erscheinung kommen nur die höchsten, die klassischen Formen in Betracht. Was in einer Religion wahrhaft wirksam ist, vermag erst durch den Lauf ihrer Entwicklung festgestellt zu werden. Gerade das, was ursprünglich Ausnahme war, kann sich oft im Fortgange der Geschichte als das Wesentliche, als die Hauptsache erweisen. Das Bezeichnende tritt in dem Zuge durch die Jahrhunderte hervor.“ (Baeck, *Wesen*, 325). Vgl. ebd., 325

92 Vgl. Jaeger/Rüsen, *Geschichte*, 92–95.

93 Vgl. Basse, *Konzeptionen*, 57f.

94 „[E]s ist notwendig, daß der Historiker sein Auge für das Allgemeine offen habe. Er wird es sich nicht vorher ausdenken, wie der Philosoph; sondern während der Betrachtung des Einzelnen wird sich ihm der Gang zeigen, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen ge-

entscheidende wissenschaftsgeschichtliche Schritt, den der Historismus gegenüber dem Idealismus vollzieht: als „Transformation von apriorisch-philosophischen Prinzip[ien] in [...] Begriff[e] von empirischem Gebrauch.“⁹⁵ Ihr entspricht *zum einen* Harnacks in der ‚Dogmengeschichte‘ geäußerte Kritik an der „abstracte[n] Geschichtsbetrachtung“ hegelscher Provenienz (vor allem bei Baur und Strauß), die „im Interesse, die Einheit der Geschichte aufzuweisen, rücksichtslos durchgeführt wurde“, so aber den geschichtlichen Stoff nicht nur „verkürzte“, sondern auch „neutralisierte [...], sofern seine concrete Bestimmtheit als Erscheinung dem Wesen der Sache entgegengesetzt wurde“⁹⁶. Entgegengesetzt, weil die geschichtliche Erscheinung in dem Maße bedeutungslos wird, in dem sie als Medium für den absoluten Begriff bzw. das absolute Wissen ‚durchschaut‘ ist.⁹⁷ Für Harnack ist folglich, wie Nowak resümiert, „Geschichte [...] in der Mannigfaltigkeit des Wirklichen an die Anschauung und nicht an den Begriff gebunden.“⁹⁸ Er bringt die *Kontingenz* des Geschichtsverlaufs zur Geltung⁹⁹ und betont die Unmöglichkeit, „Gesetze“ der Geschichte „aufzustellen“, und zwar wegen der vielfältigen „Faktoren der Geschichte“, die „kompliziert und unberechenbar sind“¹⁰⁰.

nommen.“ (Ranke, Epochen, 4). Vgl. zu Ranke Schnädelbach, Geschichtsphilosophie, 34–48.

95 Schnädelbach, Geschichtsphilosophie, 41. Vgl. Jaeger/Rüsen, Geschichte, 34–40.

96 Harnack, Dogmengeschichte, Bd. I, 35–37.

97 Vgl. Harnacks Kritik an Strauß' Glaubenslehre: „[H]ier ist der ganze Stoff in Ideen aufgelöst und diese Ideen schrumpfen zu *einer* Idee zusammen.“ (Dogmengeschichte, Bd. I, 36²). Harnack bestimmt die Leistung von Ritschl dahingehend, dass dieser „durch die Hegelsche Schule hindurchgegangen“ war und „sich in schwerer Gedankenarbeit aus den Schlingen des vorgreifenden spekulativen Rationalismus herausgezogen“ hatte (Ritschl, 1565). Zu dieser Konstellation und ihrer Einordnung in historistische Theorierahmen vgl. die einschlägigen Studien von Zachhuber, Theology; ders., Idealismus.

98 Nowak, Einführung, 28. Auch Basse (Konzeptionen, 73) betont: „Gegen Hegels identitätsphilosophischen Geistbegriff hat Harnack gerade die geschichtlichen Erfahrungen des Menschen geltend gemacht“.

99 „Ob der Sand in das eine oder in das andere Fäßchen der Sanduhr rinnt, darüber entscheidet weder die Sanduhr noch der Sand, sondern lediglich die Lage des Gefäßes. Hierin liegt es begründet, daß Voraussicht und Prophezeiung in der Geschichte so schwierig sind – denn die Lage vermag schon ein geringer Stoß vollständig zu verändern –, und daß selbst bei scheinbar ganz einfachen Entscheidungen die gewiegtesten Fachmänner in bezug auf die mutmaßlichen Wirkungen auseinandergehen. In der Regel suchen sie aber den Grund ihres Streites am unrechten Ort, indem sie sich gegenseitig falsche Theorien vorwerfen; in Wahrheit beurteilen sie jedoch die Gesamtlage anders. Aber es ist sehr viel bequemer, den Streit auf der schmalen Linie einer Theorie zu führen als auf dem breiten Felde des gesamten Systems der bewegten Kräfte.“ (Harnack, Vorzeichen, 925; im Original z. T. gesperrt).

100 Harnack, Historie, 954. Harnack nennt (ebd., 954–956) drei Faktoren: den *elementaren* (der natürlichen und wirtschaftlichen Vorgegebenheiten); den *kulturellen* („In jedem Moment der Geschichte ist die Gegenwart und ist jeder einzelne bestimmt durch das bis zu diesem Zeitpunkt angesammelte Kapital von Überlieferungen, Institutionen, Autoritäten,

Zum anderen erkennt Harnack den für den Historismus charakteristischen¹⁰¹ Primat des Individuellen vor dem Allgemeinen an. Dieser macht sich nicht allein darin bemerkbar, dass Harnack das Wesen des Christentums nicht von einem allgemeinen Religionsbegriff her bestimmen, sondern umgekehrt diesen von jenem her entwickeln will.¹⁰² Darüber hinaus prägt der besagte Primat des Individuellen auch den Entwicklungsgedanken. Denn dieser soll einschließen, dass die jeweils früheren Stufen nicht zurückgelassen oder abgewertet werden, sondern ihren individuellen Wert in sich tragen, somit die Entwicklung nicht linear-teleologisch zu begreifen ist, sondern neue Sprünge und qualitative Zäsuren beinhaltet. Harnack kann daher auch explizit den Entwicklungsbegriff als solchen kritisieren, wenn er etwa von „Entwicklungsseligkeit“¹⁰³ spricht, und formuliert bereits einige Monate vor der Vorlesung zum Wesen des Christentums: „Solange sich die Entwicklungshistoriker noch nicht davon überzeugt haben, daß die Dinge innerhalb der Entwicklung anders werden, daß Bewusstsein und Willenskraft sich transformieren, [...] solange wirken sie verwirrend und gemeinschädlich.“¹⁰⁴ In der Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität wird hierauf zurückzukommen sein; entscheidend ist bereits an dieser Stelle der Hinweis, dass die Anerkennung der *Diskontinuität* erneut auf die *Kontingen*z des Geschichtsverlaufs und die Unmöglichkeit verweist, ihn nach einem apriorischen Schema zu deuten.¹⁰⁵

Natürlich: Aus heutiger Sicht wirkt der Ansatz bei der oben beschriebenen ‚Induktion‘ insofern „erkenntnistheoretisch naiv“, als er „übersieht, daß jener Aufstieg zum Allgemeinen gar nicht möglich wäre, wenn ihm nicht schon allgemeine Prinzipien der Konzeptualisierung des Besonderen vorauslägen: z. B. jene Hypothese der Freiheit, die jedes geschichtliche Ereignis von vornherein als einen Handlungskomplex erscheinen lässt.“¹⁰⁶ Damit ist sachlich ein Problem markiert, auf das Troeltsch in seiner Wesensschrift direkt zugehen wird: Welche konstruktiven Anteile auf Seiten des erkennenden Subjekts beinhaltet die Wesensbestimmung und welchen Grad an Objektivität kann sie beanspruchen? Harnacks diesbezügliche Äußerungen sind alles andere als eindeutig.

Erkenntnissen, Meinungen und Gewohnheiten.“) sowie den *individuellen* (die Unberechenbarkeit, Einmaligkeit und Freiheit großer Persönlichkeiten).

101 Vgl. Jaeger/Rüsen, Geschichte, 37f.

102 Vgl. Harnack, Wesen, 11.

103 Harnack, Sicherheit, 929f.

104 Harnack, Bedeutung, 298.

105 Ex negativo formuliert: „Wenn wir „nur solche Treppenstufen“ wären, „auf denen andere aufsteigen sollen“, „[d]ann wäre es sehr einfach, den Faden der Geschichte zu verfolgen. Wir stehen wohl mitten in der Entwicklung, aber wir sind jeder für sich etwas Besonderes. Es gibt etwas unberechenbar Schöpferisches in jedem Individuum. [...] Wie würde ich nicht diese ganze herrliche weite Welt zerstört haben, wenn ich nur auf die Spitze der Entwicklung blickte und alles übersähe oder auf alles herabsähe, was sich darunter befindet!“ (Harnack, Geschichte, 156).

106 Schnädelbach, Geschichtsphilosophie, 44 in Bezug auf Ranke.

2.3 Evidenz des ‚einfachen‘ Wesens? Eine erste Problemanzeige

Auch wenn Harnack (wiederum im Gegensatz zu Troeltsch) nicht vom Problem der ‚Krise des Historismus‘ umgetrieben wird, so stellt er die mit historischen Mitteln zu eruiende Wesensbestimmung doch unter einen doppelten Vorbehalt. Die *Möglichkeit* der Wesensbestimmung betreffend, konzidiert er gerade dort, wo er die Aufgabe als eine ‚rein historische‘ beschreibt, dass deren Einlösung „von vielen Fehlern und Irrtümern bedroht“ ist.¹⁰⁷ Für deren *Relevanz* gilt, dass eine „rein geschichtliche Betrachtung“ nicht in der Lage ist, „absolute Werturteile“ zu generieren; diese „schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive That. Die Verwechslung, als könnte die Erkenntnis sie erzeugen, stammt aus jener langen, langen Epoche, in der man vom Wissen und der Wissenschaft alles erwartete, in der man glaubte, man könne diese so ausdehnen, daß sie alle Bedürfnisse des Geistes und Herzens umspannt und befriedigt.“¹⁰⁸ Damit wird die Wesensbestimmung weder unmöglich noch die Orientierungskraft der Geschichte bestritten, zumal Harnack an anderer Stelle alle Geisteswissenschaften als „Gemisch von Wissenschaften und Lebensweisheit“ versteht. Die ‚Lebensweisheit‘ ist also mit konstitutiv für den Aufweis des inneren Sinnzusammenhangs der historischen Tatsachen: „Ein Herüber und Hinüber entsteht hier; das reiche eigene Erleben des Historikers klärt und ordnet den geschichtlichen Stoff, und eben dieser Stoff steigert reflexiv seine Lebensweisheit.“¹⁰⁹ Dies entspricht zunächst einmal der oben hervorgehobenen Interdependenz von Evangelium und Geschichte, Wesen und Erscheinung. Vor ihrem Hintergrund hat Osthövener den geltungstheoretischen Status der historischen Reflexionen Harnacks dahingehend bestimmt, dass diese „hypothetischen Modellcharakter“¹¹⁰ besitzen und nach Harnacks eigenen Voraussetzungen das gesuchte Wesen ein konstruktiver Wesensbegriff ist, der sich sowohl „aus der Analyse historischer Prozesse zu ergeben hat“ als auch „sich in der Durchführung an diesen bewähren muss.“¹¹¹ Allerdings bemerkt Osthövener selbst, dass darüber hinaus Harnacks Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem „ein Moment unmittelbarer Überzeugung innewohnt, eine ‚Evidenz‘“, und er-

107 Harnack, Wesen, 16. Vgl. ebd., 3.

108 Ebd., 19f. Vgl. ebd., 168.

109 Harnack, Sicherheit, 943.

110 Harnack, Wesen, 283.

111 Osthövener, Systematiker, 300. Vgl. ebd., 300–302. Diese Interpretationslinie wird gestützt durch eine weitere Stelle in der Wesensschrift, in der Harnack eine Selbstrelativierung ausdrücklich vornimmt: „Ich meine, nach einigen hundert Jahren wird man auch in den Gedankengebilden, die wir zurückgelassen haben, viel Widerspruchsvolles entdecken und wird sich wundern, daß wir uns dabei beruhigt haben. Man wird an dem, was wir für den Kern der Dinge hielten, noch manche harte und spröde Schale finden, man wird es nicht begreifen, daß wir so kurzsichtig sein konnten und das Wesentliche nicht rein zu erfassen und auszuschneiden vermochten.“ (Harnack, Wesen, 39).

kennt im Anschluss an Schröder das Recht der Frage an, wie diese Annahme geschichtsmethodologisch eingeholt werden soll.¹¹² Beide verfolgen sie jedoch nicht weiter, ihr systematisches Interesse gilt dem in Harnacks Wesensschrift indirekt gewonnenen Religionsbegriff. Die kirchengeschichtliche Arbeit von Basse hingegen markiert deutlicher das hier aufbrechende Problem als „methodologische[s] Dilemma“¹¹³, geht ihm aber ebenfalls nicht weiter nach.

Tatsächlich ist das Problem von erheblichem Gewicht, und zwar sowohl für die Bestimmung des Wesens als auch seiner Kontinuität im diskontinuierlichen Gang der Geschichte. Es lautet wie folgt: Die oben ausgeführte Interpretation, nach der Harnack das Wesen des Christentums *nicht ohne* dessen differente Erscheinungen in der Geschichte für bestimmbar hält, kann bei Harnack – mehr oder weniger unverbunden – parallel zu der These auftreten, dass es auch *nicht allein durch* diese zu erkennen ist. So heißt es etwa, dass der Überblick über den „ganzen Verlauf“ der Christentumsgeschichte zwar den „Maßstab für das Wesentliche und wahrhaft Wertvolle“ zu „verstärken“ vermag; aber „wir brauchen ihn nicht erst der Geschichte der Folgezeit zu entnehmen“¹¹⁴ – eine Formulierung, die das entscheidende erkenntnistheoretische Problem rhetorisch verdeckt, unter welchen Voraussetzungen die Wesensbestimmung aus der Wirkungsgeschichte überhaupt gewonnen werden kann. Tatsächlich erklärt Harnack, dass „die Sache selbst“ den Maßstab „an die Hand“ gibt:

„Wir werden sehen, daß das Evangelium im Evangelium etwas so einfaches und kraftvoll zu uns sprechendes ist, daß man es nicht leicht verfehlen kann. [...] Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können.“¹¹⁵

Damit scheint es nun doch so zu sein, dass Harnack – wie Basse zu Recht problematisiert – „entgegen seiner eigenen Ankündigung einer rein historischen Untersuchung“ den Maßstab für die Identifikation christlicher Identität „jenseits der Zeiten in der ‚Sache selbst‘ suchen mußte.“¹¹⁶ Anders gesagt, scheint Harnack zumindest *an dieser Stelle* die Weichenstellungen eines konsequenten Historismus zu verlassen. Denn dieser würde auch ‚das Wesen‘ historisieren, weil dieses jenseits eines radikalen geschichtlichen Wandels gar nicht auszumachen ist. Harnack weicht damit genau an der Stelle von einem Historismus ab, den der niederländische Historiker Frank R. Ankersmit als ‚Historisierung der Substanz‘ beschrieben hat: „Was der Historismus bewirkte, war eine Historisierung der Substanz. Histori-

112 Osthöven, Systematiker, 303. Vgl. Schröder, Naivität, 129⁴¹. Von einer „unmittelbaren Evidenz und Plausibilität der Predigt Jesu“, an die Harnack „appelliert“, spricht auch Rendtorff, Wesen, 264f.

113 Basse, Konzeptionen, 209.

114 Harnack, Wesen, 17.

115 Ebd. Vgl. ebd., 78: Der „eigentlich[e] Inhalt“ von Jesu Botschaft „löst sich leicht aus den notwendigen Hüllen zeitgeschichtlicher Formen.“

116 Basse, Konzeptionen, 209.

sche Veränderung ließ sich für Historisten nicht auf das lediglich Periphere beschränken; ‚substantielle‘ Veränderung wurde sogar als die wahre Domäne der historischen Forschung begriffen.¹¹⁷

Der im obigen Zitat von Harnack gebrauchte Ausdruck ‚Einfachheit‘ fällt in der Wesensschrift (aber auch in der Dogmengeschichte) häufig und zudem in systematisch entscheidenden Kontexten. Er taucht in den folgenden systematischen Zusammenhängen auf: *erstens* dort, wo Harnack die unerschöpfliche Inkulturationskraft des Evangeliums betont, das gerade aufgrund seiner ‚Einfachheit‘ auf keine bestimmte Denkform, Zeitstufe oder Epoche festgelegt ist, sondern „immer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen enthält.“¹¹⁸ Diese Inkulturationskraft entspringt ihrerseits der *Autonomie* christlicher Religion. Hierauf wird in der Verhältnisbestimmung von Christentum und moderner Kultur zurückzukommen sein. *Zweitens* taucht der Begriff im Kontext von Harnacks Plädoyer für ein dogmenfreies Christentum auf. Gerade die ‚Einfachheit‘ von Jesu Botschaft verweist auf die Universalität und Ernsthaftigkeit ihres existenziellen Anspruchs an den Menschen, dem dieser nicht unter Verweis auf die intellektuelle Unverständlichkeit dogmatischer Lehrsätze ausweichen kann.¹¹⁹ Insofern zielt ‚Einfachheit‘ auf die fundamentale Einsicht Harnacks, dass das Christentum primär nicht Lehre, sondern Leben ist.¹²⁰ *Drittens* ist auf eine Korrelation hinzuweisen, die noch eine gewichtige Rolle spielen wird: zwischen der ‚Einfachheit‘ christlicher Religion und individueller Erfahrung des Menschen. Sie tritt in dem zweiten der drei für die Wesensbestimmung inhaltlich konstitutiven Bedeutungsfelder hervor, der mit „Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele“¹²¹ benannt ist. Hier wird die Seele als Reso-

117 Ankersmit, Historismus, 398. Diese Problemanzeige hängt freilich mit der bereits problematisierten Schale-Kern-Metapher aufs Engste zusammen. Murrmann-Kahl (Heilsgeschichte, 393f) kritisiert zu Recht, „daß das ‚Kern-Schale‘-Modell ein ganz ahistorisches Substanzmodell darstellt, in dem die wie immer bestimmte Substanz (hier: das Evangelium Jesu) die jeweiligen historischen Realisierungen zu ‚Hüllen‘ dieser Substanz depotenziert.“ Allerdings argumentiert Harnack, wie oben gezeigt wurde, nicht ausschließlich so substantialistisch, wie Murrmann-Kahl dies dann weiter ausführt und Harnacks Position damit vereindeutigt (ebd., 394f).

118 Harnack, Wesen, 17. Vgl. ebd., 37: „Die Größe und Kraft der Predigt Jesu ist darin beschlossen, daß sie so einfach und wiederum so reich ist – so einfach, daß sie sich in jedem Hauptgedanken, den er angeschlagen, erschöpft, und so reich, daß jeder dieser Gedanken unerschöpflich erscheint und wir die Sprüche und Gleichnisse niemals auslernen.“

119 „Nein – diese Verkündigung ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollten, einfacher, aber darum auch universaler und ernster. Man kann ihr nicht mit der Ausflucht enttrinnen: Ich vermag mich in die ‚Christologie‘ nicht zu finden; darum ist diese Predigt nicht für mich. Jesus hat den Menschen die großen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheißen und eine Entscheidung verlangt: Gott oder der Mammon, ewiges oder irdisches Leben, Seele oder Leib, Demut oder Selbstgerechtigkeit, Liebe oder Selbstsucht, Wahrheit oder Lüge.“ (Ebd., 85).

120 Vgl. etwa ebd., 15.

121 Ebd., 43 (im Original kursiv).

nanzraum der ‚ruhigen‘ und ‚einfachen‘ Elemente von Jesu Verkündigung beschrieben (z. T. in einer Sprache, die auch deren Aufhebung in das Subjekt vermuten lassen könnte, was Harnack insgesamt allerdings nicht intendiert).¹²² *Viertens* schildert Harnack am Ende der Wesensschrift, dass erst Luther die im Laufe der Geschichte überlagerte ‚Einfachheit‘ des Evangeliums wieder entdeckt hat, und entwirft von hier aus Perspektiven für einen modernen Protestantismus.¹²³ Gerade anhand seiner Luther-Deutung lässt sich die beschriebene Dialektik von Reduktion und Relevanz bei Harnack erkennen, denn Luthers „ungeheure Reduction“ hat zugleich eine „befreiende Vereinfachung“ ermöglicht.¹²⁴ Reduktion wird in genereller methodischer Hinsicht als der Modus jeder Reform begriffen.¹²⁵

Diese vier Argumentationskontexte im semantischen Umfeld von ‚Einfachheit‘ zeigen: Man muss ihre jeweiligen Orte aufsuchen, um verstehen zu können, wie Harnack an ihnen das Wesen des Christentums bestimmt. Es wird zudem erst wieder durch Luther überhaupt beschreibbar, wie das letzte Kapitel der Wesensschrift, aber auch in der ‚Dogmengeschichte‘ der letzte der drei „Ausgänge des Dogmas“ im Protestantismus erkennen lässt.¹²⁶ Außerdem wird zu zeigen sein (Kap. I.4), dass Harnack etliche inhaltliche Bestimmungen christlicher Identität faktisch durch ihre Wirkungsgeschichte plausibilisiert. So gesehen bleibt *einerseits* die historistische Prämisse in Kraft: Ohne Durchgang durch die Geschichte lässt sich das Wesen des Christentums nicht ermitteln. *Andererseits* versteht Harnack es als einen objektiven, für und durch sich selbst sprechenden Maßstab, der durch den Verlauf der Geschichte ‚nur‘ verstärkt wird. Damit umgeht er aber die Frage nach dem epistemologischen Status des Wesensbegriffs und begreift ihn folglich auch nicht entschieden als einen am Material zu bewährenden Konstruktionsbegriff.¹²⁷ Beide Aussagereihen lassen freilich die Absicht erkennen, den Protestantismus als adäqua-

122 Jesus „zuerst hat es ruhig, einfach und sicher ausgesprochen, wie wenn das eine Wahrheit wäre, die man von den Sträuchern pflücken kann. Das ist ja das Siegel seiner Eigenart, daß er das Tiefste und Entscheidende in vollkommener Einfachheit ausgesprochen hat, als könne es nicht anders sein, als sage er etwas Selbstverständliches, als rufe er nur zurück, was alle wissen, weil es im Grunde ihrer Seele lebt.“ (Ebd., 46).

123 Vgl. ebd., 151–158. Vgl. Kap. I.5.3

124 Harnack, Dogmengeschichte, Bd. III, 824 (im Original z. T. gesperrt).

125 „Jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets *kritische Reduktion*; denn im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zieht die Religion, indem sie sich den Verhältnissen anpasst, sehr viel fremdes an sich, produziert mit ihm zusammen eine Fülle von Zwitterhaftem und Apokryphem und stellt es notgedrungen unter den Schutz des Heiligen. Soll sie nicht üppig verwildern oder in ihrem eigenen dünnen Laube ersticken, so muß der Reformator kommen, der sie reinigt und sie auf sich selbst zurückführt.“ (Harnack, Wesen, 152).

126 Vgl. ebd., 151–168; ders., Dogmengeschichte, Bd. III, 808–902.

127 Dies entspricht der in der Literatur immer wieder konstatierten Orientierung Harnacks am Ideal objektiver Erkenntnis. Vgl. Basse, Konzeptionen, 57; Nowak, Harnack, 225; ders., Theologie, 196, 215; Rieske-Braun, Wesen, 480.

te Realisierung des normativen Ursprungs des Christentums zu demonstrieren bzw. zu zeigen, unter welchen Bedingungen er dies sein kann. M. a. W. der Wesensdiskurs wird als Selbstvergewisserungs- und Reformdiskurs geführt.

Beide Aussagereihen lassen sich zudem nochmals insofern enger aufeinander beziehen, als Harnacks unvermittelt erscheinende Annahme der Evidenz des Wesens auf ihren Grund hin beleuchtet werden kann, wenn man die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen mitbedenkt, die Harnack mit dem klassischen Historismus faktisch verbinden. Sie stellen zudem eine Brücke in doppelter Hinsicht bereit, nämlich zur *inhaltlichen* Bestimmung christlicher Identität (Kap. I.4) sowie zur Verhältnisbestimmung von Kontinuität und Diskontinuität in ihrer Geschichte (Kap. I.5).

3. ‚Geist‘ und ‚Kraft‘ als geschichtstheoretische Brückenkategorien zur Wesensbestimmung

An etwas versteckter Stelle, die eigentlich von der Beziehung des Evangeliums zu Lehre und Bekenntnis handelt, gibt Harnack einen Hinweis auf eine Korrelation, die m. E. von systematisch entscheidender Bedeutung ist. Die „wesentlichen Elemente“ des Evangeliums seien „zeitlos“¹²⁸. „Aber nicht nur sie sind es; auch der ‚Mensch‘, an den sich das Evangelium richtet, ist ‚zeitlos‘, d. h. es ist der Mensch, wie er, trotz allem Fortschritt der Entwicklung, in seiner inneren Verfassung und in seinen Grundbeziehungen zur Außenwelt immer derselbe bleibt. Weil dem so ist, darum bleibt dieses Evangelium auch für uns in Kraft.“¹²⁹ Während *formal* gesehen das Wesen des Christentums immer in einer geschichtlichen Erscheinungsform begegnet und auch nur so begegnen kann, ist es *material* gesehen auf kein *bestimmtes* „Welt- und Geschichtsbilde“¹³⁰ festgelegt. Lässt sich dann eine vollständige Historisierung überhaupt vermeiden? Harnack begrenzt sie durch die Korrelation zwischen *wesentlichem Gehalt* des Christentums und *invariantem Wesen* des Menschen. Diese Korrelation ist, so die leitende These, nicht nur als Relevanzaufweis, sondern auch als Begründungsvoraussetzung der Wesensschrift zu lesen und wirkt sich zudem inhaltlich aus auf Harnacks Schilderung der Gestalt Jesu.

Es wurde bereits bemerkt, dass wir es hier mit einer Basisannahme zu tun haben, die für den klassischen Historismus generell entscheidend ist: Nur deshalb können

128 Harnack, Wesen, 88.

129 Ebd. „Das Evangelium richtet sich an den inneren Menschen, der immer derselbe bleibt, mag er gesund oder verwundet, mag er in Glückslage oder im Unglück sein, mag er in dem irdischen Leben kämpfen oder Gewonnenes ruhig behaupten müssen.“ (Ebd., 70).

130 Ebd., 88.