
Wolfgang-Michael Klein (Hg.)

**Genese und Legitimation.
„Intentionale Geschichte“ im interdisziplinären Gespräch**

Über die FEST

Die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e. V. (FEST) ist ein interdisziplinäres Forschungsinstitut, seit 1958 mit Sitz in Heidelberg, dessen Grundfinanzierung durch die Mitglieder des Trägervereins – die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Landeskirchen der EKD, den Deutschen Evangelischen Kirchentag und die Evangelischen Akademien – getragen wird und das darüber hinaus Forschungs- und Beratungsarbeiten durch Drittmittel finanziert.

Vorsitzender des Wissenschaftlichen Kuratoriums

Prof. Dr. Michael Moxter

Vorsitzender des Vorstands

Landesbischof Ralf Meister

Leiter der Forschungsstätte

Prof. Dr. Philipp Stoellger

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST)

Schmeilweg 5, 69118 Heidelberg

www.fest-heidelberg.de

Tel.: 06221/9122-0 Mail: info@fest-heidelberg.de

Satz und Layout: *Anke Rahimi-Muno*

Druck: Bonifatius GmbH Druck | Buch | Verlag, Paderborn

Klimafreundlich gedruckt auf 100 % Recyclingpapier

mit dem Blauen Engel – CO₂-Emission über die

Klima-Kollekte kompensiert.



Wolfgang-Michael Klein (Hg.)

**Genese und Legitimation.
„Intentionale Geschichte“ im interdisziplinären Gespräch**

Studententag anlässlich der Verabschiedung von
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans-Joachim Gehrke als
Vorsitzender des wissenschaftlichen Kuratoriums der
Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)
am 6. März 2020

Heidelberg 2022

INHALTSVERZEICHNIS

Grußwort	
<i>Philipp Stoellger</i>	5
Einleitung	
<i>Wolfgang-Michael Klein</i>	7
I. Auf der Suche nach dem Ursprung. Vergangenheitskonstruktionen und der Alte Orient	
<i>Stefan M. Maul</i>	17
II. Geschichte mit Geschichte überwinden?	
<i>Klaus Tanner</i>	31
III. Historie als Deutungsmacht. Zur Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen	
<i>Thorsten Moos</i>	45
IV. Genese und Legitimation. Antwort und Dank	
<i>Hans-Joachim Gehrke</i>	73
Literaturverzeichnis	83

GRUSSWORT

„Viele Jahre an der Arbeit der FEST teilzuhaben war eine große Bereicherung“, schreibt Hans-Joachim Gehrke am Ende seines Beitrags. Die Doppeldeutbarkeit dieser Wendung ist ausgesprochen glücklich und gelungen. Denn die vielen Jahre seiner Arbeit als Vorsitzender des wissenschaftlichen Kuratoriums waren und bleiben eine große Bereicherung – nicht zuletzt und nicht am wenigsten für die FEST. Offenbar ist es in diesen Jahren geglückt, dass alle miteinander gearbeitet und gemeinsam daran gewonnen haben, was ohne einander nicht möglich geworden wäre.

Solche glücklichen Fügungen sind bekanntlich alles andere als selbstverständlich. Im Rückblick zeigt sich dem Historiker, wie eine geteilte Intention am Werk war, die als sinnstiftend erfahren wurde und solch einen Sinn gestiftet hat, der bleibt. Hans-Joachim Gehrkes Arbeit in der FEST ist so gesehen eine Verkörperung ‚intentionaler Geschichte‘, in der Gestalt geworden ist, wovon die Beiträge dieses Bandes handeln.

Dass ein ‚großer Vorsitzender‘ zu solch einer Verkörperung wird, kann man leicht nehmen und verstehen als Ernennung zum Zwecke der Institutionenpolitik. Dann wäre es eine Transfiguration im Rückblick, Verklärung und Erhöhung zugleich. Das ist für Institutionen würdig und recht, denn so schreiben sie ihre Geschichte. Für den entsprechend Transfigurierten indes ist das nicht ohne Ambivalenzen. Widerfährt ihm in solcher Ernennung doch eine Zuschreibung, die etwas aus und mit ihm macht, das seine Selbstbestimmung verletzen und überschreiben könnte.

In diesem Fall ist dem glücklicherweise gewiss nicht so. Denn mit Hans-Joachim Gehrke und der FEST haben Person und Institution wie Amt und Charisma zueinander gefunden. So hat er beispielhaft und für die FEST

maßgebend deren kollektive Identität geprägt, wobei womöglich auch seine individuelle Identität davon geprägt wurde. Dass Geist und Form oder Person und Institution so zueinander finden und es ‚zündet‘, immer wieder, ist überraschend und erhellend und überaus erfreulich. Es zeigt, wozu die FEST da ist: einen Raum für Interdisziplinarität zu öffnen, in dem der Geist Funken schlagen kann. Solche geistreiche Gegenwart bedarf der Pflege, der intensiven Kultivierung dieses Raumes interdisziplinärer Offenheit. Genau das verdankt die FEST Hans-Joachim Gehrke – und kann ihm dafür kaum genug Dank sagen für seine ‚vielen Jahre‘ der gemeinsamen Teilhabe.

Mit diesem Band zum An- und Weiterdenken seines Konzepts der Intentionalen Geschichte wird symbolisch sichtbar und bleibt auf Dauer lesbar, wie Hans-Joachim Gehrke Geschichte versteht – und wie sich daher auch seine Geschichte in der FEST deuten und verstehen lässt. Für diesen Band sei dem ehemaligen Leiter der FEST, Klaus Tanner, und dem Herausgeber des Bandes, Wolfgang-Michael Klein, ebenso gedankt wie den Beitragenden.

Philipp Stoellger

EINLEITUNG

Mit der aus einem Studientag erwachsenen Publikation *Genese und Legitimation* ehrt die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) ihren verdienten Kuratoriumsvorsitzenden Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans-Joachim Gehrke. Im Rahmen seiner langjährigen Tätigkeit im Kuratorium, dem er viele Jahre auch vorstand, hat er die Wege der FEST entscheidend strukturiert und mit großem Erfolg gestaltet. In tiefer Dankbarkeit für diese langjährige engagierte Arbeit an den Geschicken der FEST widmet ihm die FEST diesen Band.

Als Althistoriker hat sich Hans-Joachim Gehrke außerordentlich verdient gemacht. In seinen Schwerpunkten – der griechischen Antike sowie der römischen Republik und Kaiserzeit – hat er mit seinen Beiträgen die Forschung der letzten Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt. Neben wichtigen Überblickswerken – *Alexander der Große*, *Geschichte des Hellenismus* und *Geschichte der Antike* – zeichnet sich Gehrkes Œuvre auch durch zahlreiche Einzelstudien aus. Diese reichen von Arbeiten zu den Umbrüchen der griechischen Geschichte bis hin zu Studien über die Instrumentalisierung antiker Ereignisse im Nationalsozialismus oder aber des zeitgenössischen, europäischen Iranbilds vor dem Hintergrund seiner wechselvollen Geschichte. Dieser weite Blick wird noch durch Gehrkes intensive archäologische Tätigkeit ergänzt.

In seinem Schaffen ist es Gehrke ein wichtiges Anliegen, den Fragen nach antiken Konzeptionen und Denkweisen nachzugehen. Deren Erarbeitung – u. a. Konzepte von Raum, Geschichte und Politik – hat maßgeblich zum Verständnis antiker Kulturen beigetragen. In seinem jüngsten interdisziplinären

nären Projekt in Olympia verschränkt Gehrke dabei seine Kenntnisse von Raumkonzeptionen, Archäologie und Geschichte.¹

Aus dem breiten Interessenspektrum Gehrkes wurde für den Studientag ein kleiner Teilbereich ausgewählt und interdisziplinär diskutiert. Das Konzept der Intentionalen Geschichte, welches Gehrke u.a. für die Verhältnisbestimmung von Genese und Legitimation erarbeitet hat, stand hier im Vordergrund. Dieses weithin anschlussfähige und auch für aktuelle politische Entwicklungen hilfreiche Konzept bot eine gute Ausgangsbasis des interdisziplinären Austausches. Gehrke geht dabei zunächst vom Intentionalitätsbegriff Reinhard Wenskus' aus und nutzt ihn im Gefolge von Wilhelm Mühlmann soziologisch „als ‚Ausdruck‘ des Selbstverständnisses von Völkern“.²

Mit der Zusammensetzung ‚intentional‘ und ‚Geschichte‘ beschreibt Gehrke entsprechend die Schaffung kollektiver Identität bzw. kollektiven Bewusstseins durch geteilte Vergangenheitsvorstellungen. Die Leistungskraft der Begriffsbildung liegt darin, orientierendes Wissen in seinem Austrag für die jeweiligen Gruppen angemessen zu bestimmen. Statt Ansprüche heutiger Geschichtswissenschaft an diese Form der Geschichtsbildung anzulegen, steht die im jeweiligen Kontext stabilisierende Verortung der eigenen Gruppenidentität im Zentrum der Aufmerksamkeit. Damit ist die Wirkung kollektiver Vorstellungen in den Blick genommen, jenseits aller Fragen nach deren geschichtlicher Faktizität.

Dies berührt einen weiteren wichtigen Punkt. Denn mit dem Begriff Intentionaler Geschichte verfolgt Gehrke auch das Ziel, Werturteile über jene Formen von Verganheitszugriff zu vermeiden. Diese Formen von

1 Gehrke 2019, vgl. <https://www.leopoldina.org/mitgliederverzeichnis/mitglieder/member/Member/show/hans-joachim-gehrke/> (aufgerufen am 27.04.2022).

2 Gehrke 2014: 5; Gehrke 2004: 21.

Vergangenheitskonstruktion können heute und konnte damals – gerade die im Alten Griechenland – ein Selbstverständnis stiften, indem sich „zugleich ein gutes Stück Selbstbewusstsein vermittelte, und indem sie das in der Tiefe der Vergangenheit verankerten, also – wie wir sagen würden – historisch herleiteten.“³ Mit diesem Blick will Gehrke vermeiden, durch „wertende[n] Klassifizierungen wie ‚gegläubte‘ oder ‚fiktive‘ Geschichte, die essentialistischen Vorstellungen Vorschub leisten“, anachronistische Urteile zu fällen.⁴

Gehrke unterscheidet in seinem Konzept grob zwei Gesichtspunkte. Zunächst wendet er sich dem Ort Intentionaler Geschichte zu: Wie werden Gruppen durch welche Medien angesprochen und von wem werden diese produziert? Ein wichtiges Moment in diesem Zusammenhang stellt für Gehrke das kollektive ‚Wir‘ dar, das heute wie in der Antike genutzt wird, um eine Unmittelbarkeitsfiktion zu mitunter lange Vergangenheit herzustellen. Diese vergemeinschaftende Konstruktion verdeutlicht exemplarisch, was Gehrke mit Blick auf seine Quellen herausstellt: Fortschreibungen eigener Geschichtsvorstellungen sind nicht völlig beliebig, sondern „in der Regel Teil der jeweiligen Tradition, in die die jeweils nachwachsende Generation hineinsozialisiert“ wird.⁵ Dies galt auch schon in der Antike.

Die ‚mythistorische‘ Grundsubstanz der Geschichtsbildung griechischer Poleis war nach Gehrke ein geteiltes Gemeingut. Die durch Intentionale Geschichte je geschaffene Verortung diente der Rechtfertigung z.B. politischer Bündnisse oder dem Stand und der Selbstverortung der Polis und seiner Bevölkerung. Gerade in der Verhältnisbestimmung zu anderen Poleis liegt für Gehrke der Sinn, nicht von ‚Eigengeschichte‘ zu reden.⁶ Vielmehr spiegeln intentionale Geschichtsschreibungen mit ihren jeweiligen Deutungen

3 Gehrke 2014: 62.

4 Gehrke 2004: 23.

5 Gehrke 2004: 21.

6 Vgl. Gehrke 2004: 22.

des ‚mythistorischen‘ Gemeinguts auch aktuelle Aushandlungsprozesse unter den Poleis wider.

Diese Form geschichtlicher Selbstverortung bediente nach Gehrke auch das Bedürfnis, die Bedeutung der eigenen Gruppe mit dem Ruhm mythischer Abstammung aufzuladen. Durch die Erinnerungskultur als „umgekehrte Nachruhpflege“ überwand jenen Geschichten fiktional die – aus heutiger Perspektive – historische Distanz mittels mündlicher und schriftlicher Kulturformen oder durch Musik und Bewegung. Die vielfach in Kombination auftretenden Formen konnten zudem in und an Tempeln, in Form von Statuen oder an und durch Gegenstände vergegenwärtigt werden.⁷

Die durch diese Medien als kollektive Geschichte vergegenwärtigte Vergangenheit gab dabei auch der vorgestellten Zukunft Orientierung: „Die Vergangenheit ist das Präteritum einer schon in der Gegenwart vorgestellten Zukunft. Und von dieser Gegenwart aus stellte man sich seine eigene Vergangenheit nicht nur vor, sondern auch konkret her.“⁸

Mit Blick auf die Frage der Produktion intentionaler Geschichte hält Gehrke zunächst fest, dass die Produzierenden weder Teil der Gruppe bzw. der Polis sein mussten, noch auf vorgängige Schriftlichkeit angewiesen waren.⁹ Dennoch sei es „[f]ür die griechische Kultur [...] in der Tat ausschlaggebend, dass es Dichter waren, die hier die intentionale Geschichte stifteten und weitergaben.“¹⁰ Was schon früh unter den Namen Homer und Hesiod zusammengefasst und weitergedacht wurde, entwickelte sich nach Gehrke zum Bezugspunkt griechischer Kultur überhaupt, in dessen Rahmen weitgehende Freiheiten zur Variation gegeben waren.

7 Vgl. Gehrke 2004: 28–32.

8 Gehrke 2004: 35.

9 Vgl. Gehrke 2014: 12f., vgl. Gehrke 2004: 25f.

10 Gehrke 2014: 14.

Mit dem anderen Gesichtspunkt, unter dem Gehrke den Themenkomplex bearbeitet, kommt die konkrete Geschichtsbildung in Griechenland in den Blick. Um Vergangenheit wirksam in der Gegenwart zu erinnern, wurden die mythischen Stoffe bearbeitet und als eigene Geschichte vorgestellt. Rückführungen wie die der Dorier auf Doros zeigen beispielhaft das Interesse an „Fragen des Ursprungs bzw. der Herkunft. Insofern ist die intentionale Geschichte hier auch Urgeschichte, ja Kosmologie.“¹¹

Trotz ihrer Funktion für das je aktuelle eigene Selbstverständnis wurde Vergangenheit in der griechischen Dichtung durchaus auch in ihrer Differenz zum Jetzt wahrgenommen.¹² Gerade die Heldensagen bieten davon beredte Beispiele. Nach Gehrke, der den Kampf um Troja als ordnende Achse der imaginierten Vorzeit ansieht, gruppieren sich die maßgeblichen Bezugsfiguren um dieses ‚mythistorische‘ Großereignis. So bieten beispielsweise die Erzählungen der Rückkehrer aus Troja – neben der Odyssee auch die sogenannten Nosten – einen zentralen Bezugspunkt genealogischer Rückführung. Diese bilden für Gehrke „das wichtigste Element der erwähnten Überbrückung der Zeiten“.¹³ Mit diesen Migrationserzählungen seien Übergänge zwischen *spatium mythicum* und *spatium historicum* ermöglicht, wobei die Grunddifferenz beider (fast) durchweg aufrechterhalten werde.¹⁴

Aus dieser genealogischen Verortung wurden, wie oben angedeutet, Bündnisverpflichtungen und Feindschaften gleichermaßen abgeleitet, ja selbst Rangordnungen der Poleis untereinander begründet. Mit diesen Verhältnisbestimmungen ging es nicht zuletzt um die Begründung von Besitzansprüchen: „Am geläufigsten und insofern ein besonders fester Typus war dabei der namengebende Anführer eines gewaltsam operieren-

11 Gehrke 2014: 40.

12 Vgl. Gehrke 2014: 46.

13 Gehrke 2014: 44.

14 Vgl. Gehrke 2014: 46.

den Kolonisierungszuges.“¹⁵ Dabei unterstreicht Gehrke, „dass die Heroengestalten in dieser Form nicht seit grauer Vorzeit verehrt wurden, sondern im wesentlichen *ex post* konstruiert sind“.¹⁶ Ebendiese Konstruktion *ex post* diene demnach dazu, „in den hier einschlägigen Migrations- und Gründungserzählungen“ die Bündnisse und Verhältnisbestimmungen von Poleis untereinander zu regeln, ging es dabei „nicht zuletzt um die Kontrolle und den Besitz von Land“.¹⁷ Die Verehrung bestimmter Göttinnen und Heroen, auf die man sich aktiv zurückführte, wurde so zur Legitimation bestimmter Besitzansprüche im Jetzt. Diese ätiologische Figur unterstreicht, dass Vergangenheit auch im antiken Griechenland durchaus nicht vergangen war.¹⁸

Wie ist heute mit dem Phänomen umzugehen? Für Gehrke ist Intentionale Geschichte kein Moment der Vergangenheit. Vielmehr nehme ihre soziale Funktion, „die eigentliche Wahrheit zu stiften und Orientierung zu geben“, in ihrer Bedeutung „in einer säkularisierten und entzauberten Welt [...] als einer im Kern jedoch sicheren Kategorie“ noch zu.¹⁹ Zwar nimmt Gehrke ein gesellschaftlich zunehmendes Sicherheitsbedürfnis wahr. Jedoch sieht er in der aktuellen westlichen Geschichtswissenschaft das Paradigma Intentionaler Geschichte überwunden – im Gegenüber zu „vielen Ländern der Welt“, in denen „Geschichte und Archäologie nach wie vor sehr stark durch nationale Selbstvergewisserung und mit dieser verbundene Legitimationsstrategien geprägt“ seien.²⁰

Mit Berger/Luckmann sieht er die Integrationsbemühungen moderner Nationalstaaten als den Versuch an, durch diverse „Institutionen, Überlieferungen und Rituale“ eine „gesellschaftliche Kohärenz“ zu konstruieren.

15 Gehrke 2014: 57.

16 Ebd.

17 Gehrke 2014: 62.

18 Gehrke 2014: 62f.

19 Gehrke 2004: 24.

20 Gehrke 2004: 25.

Für Gehrke bildet Intentionale Geschichte ein ebensolches Gebilde. Diese zweckgerichteten Formen werden jedoch ihrerseits meist nicht als Konstruktionen wahrgenommen, sondern vielmehr ‚verdinglicht‘: Die Konstruktion wird zur geglaubten Wahrheit, zum *imaginaire* einer Gesellschaft.²¹

Die damit beschriebene ideologische Funktion intentionaler Geschichte wirkt weiter in die Gegenwart. Wie aktuell und anknüpfungsfähig Gehrkes Paradigma ist, soll folgendes Beispiel aus der modernen Medienlandschaft veranschaulichen. Im Nachgang des Irakkrieges erschien 2007 eine US-amerikanische Verfilmung der Schlacht an den Termophylen mit dem Titel „300“.

Der Film von Jack Snyder kann mit dem Konzept der intentionalen Geschichte durchaus als Selbstvergewisserung amerikanischer Außenpolitik bzw. westlicher Gesellschaften gelesen werden. Mit diesem Film wird der Kampf gegen die sogenannte Achse des Bösen in eine Reihe mit dem Kampf gegen die Perser gestellt. Das eigene Handeln wird so in filmischer Vergegenwärtigung der heldischen Spartaner legitimiert, die, so die intentionale Geschichte, ebenfalls in vorderster Front gegen die Mächte des Bösen kämpfen.

In diesem erfolgreichsten Film des Jahres 2007 wurde aktiv auf klassische intentionalgeschichtliche Vorlagen zurückgegriffen, wie der Abgleich mit Gehrkes Ergebnissen zeigt.²² Den zu Sklavenhaltern, dämonisch anmutenden Un- bis Übermenschen stilisierten Persern, deren Gottkönig zudem transsexuelle und dekadente Züge verkörpern soll, treten die europäisch-weißen, maskulinistischen Elitkrieger Spartas entschieden und heroisch entgegen und retten das Abendland. Die Stilisierung reicht sogar so weit,

21 Gehrke 2004: 26, vgl. Gehrke 2004: 23.

22 Vgl. hierzu die breiten Ausführungen bei Gehrke zu der Stilisierung der Perserkriege bis in unsere Gegenwart in Gehrke 2004: 26–30.

das Orakel von Delphi statt als Ort der Weisheit und politischen Raison zu einem Hort perverser Greise zu machen, die für finanzielle Einflussnahme fremder Mächte durchaus offen sind. So erweist sich Gehrkes Konzeption auch im Zusammenhang moderner Medien als sinnvolles Instrument, intentionale Geschichten in ihrer Machart und Wirkung zu entschlüsseln.

Die vorliegenden Aufsätze gehen auf unterschiedlichen Feldern der Frage nach, wie Vergangenheitskonstruktion für jeweils gegenwärtiges Bewusstsein und Handeln in Stellung gebracht wurden.

Stefan Mauls Beitrag zur ‚Vergangenheitskonstruktion im Alten Orient‘ verzahnt Ergebnisse und historische Hintergrundbetrachtung des Faches Altorientalistik. Maul beginnt mit einer ökonomischen Beobachtung altorientalischer Verhältnisse. Gerade bezüglich Eigentumsansprüchen an Land und Gütern kam im Alten Orient der historischen Rekonstruktion eine besondere Funktion zu. Der Rückgriff auf sumerische Vorzeiten in babylonischer Königspropaganda diente nach Maul entsprechend zu allererst als Legitimation des je eigenen Anspruchs, mit Recht in dieser Erbfolge zu stehen. Daher wurden nötige Transformationen aktueller Verhältnisse durchweg als Restauration der alten Ordnung und Stabilität dargestellt. In seinem zweiten Abschnitt legt Maul dar, wie unterschiedliche Interessenlagen das Fach der Altorientalistik formten und hierdurch auch das Überlegenheitsbewusstsein gegenüber antiken Kulturen gefördert wurde. Dieses nachzeichnend, plädiert Maul abschließend für eine von nationalen, kulturkreisbedingten Teleologien gelöste Altorientalistik, um die Ressourcen jener über Jahrtausende stabilen Kulturen für die Herausforderungen unserer Zeit wirksam nutzen zu können.

Klaus Tanner leuchtet in seinem Beitrag das Verhältnis von Genese und Legitimation aus und stellt dabei die Arbeit Gehrkes in den Zusammenhang geschichtsphilosophischer Debatten. Vor allem mit Blick auf Troeltsch

lotet Tanner aus, wie theoretischer Rahmen und konkrete Arbeit an der Geschichte als miteinander verbunden gedacht werden können, ohne entweder in Beliebigkeit und Relativismus oder aber in abstrakte Metatheorie abzuleiten. Dieser schmale Grad, Geschichte mit Vernunft zu verbinden, bedeutet für Troelsch auch, mithilfe einer Teleologie jenseits evolutionären oder fortschrittsoptimistischen Denkens weiterhin Individuen *als* Individuen normative Orientierung zu geben. Damit rückt die konstitutive Vernunftleistung bei der Bewertung historisch erhobener Momente ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Aus den Dingen selbst ergibt sich für Troeltsch keinerlei Bedeutung oder gar Notwendigkeit für die Zukunft.

Der Beitrag von Thorsten Moos betrachtet das Verhältnis von Genese und Legitimation anhand der Kategorie Deutungsmacht. Moos zeigt anhand einer Gründungsgeschichte der Diakonie auf, wie diese – Bodelschwingh der Jüngere gegen Reichskommissar Brandt – im Rahmen der Diakonie bis heute Deutungsmacht beansprucht. Indem Bethel durch hagiographische Darstellungen wie die von Pegrande primär als geistliche Anstalt dargestellt wurde, konnten nach Moos Forderungen nach Reformen lange abgewehrt werden. In der folgenden Darstellung veränderter Rahmenbedingungen heutiger Diakonie zeigt Moos die Reformbedürftigkeit und die Problemstellungen heutigen diakonischen Handelns auf. Diesen Momenten wird in einem dritten Schritt über konkrete Geschichtspolitiken nachgegangen, ehe diese wiederum abschließend mit dem Begriff der Deutungsmacht ins Gespräch gebracht werden. Gerade vor dem Hintergrund der ausgeführten Transformationen stellt Moos die Ambivalenz des Rückgriffs auf Gründungsfiguren heraus, da die Pluralität der Institutionen und ihrer Mitarbeitenden weder mit Gründungsfiguren noch gänzlich säkularen Formen hinreichend beschrieben ist. Abschließend wird eine mögliche Weiterentwicklung skizziert.

Den Band beschließt eine Replik Hans-Joachim Gehrkes, der auf die Beiträge eingeht und sich dazu positioniert. In dieser Replik, den Beiträgen wie auch der lebhaften Diskussion auf dem Studientag wird deutlich, dass Gehrkes Konzept der Intentionalen Geschichte vielfach interdisziplinär anschlussfähig ist.

Wolfgang-Michael Klein

I. AUF DER SUCHE NACH DEM URSPRUNG.
VERGANGENHEITSKONSTRUKTIONEN UND DER ALTE ORIENT

Stefan M. Maul

Nur in Ausnahmefällen reicht eine lebendige, mündlich überlieferte Erinnerung weiter zurück als bis in die Zeit der Großeltern. Zahlreiche ethnologische und soziologische Studien belegen dies gleichermaßen für traditionelle wie für die modernen westlichen Gesellschaften. Führt man sich beispielsweise das Wissen um die eigene Familiengeschichte vor Augen, findet dieser Sachverhalt sofort Bestätigung. Offenbar ist er von so grundlegender Natur, dass er über alle Zeiten hinweg Gültigkeit besitzt.

In einer eindrucksvollen Studie hat der Altorientalist Dominique Charpin dies am Beispiel der vielfältigen Korrespondenzen aufgezeigt, die am Hof des Zimri-Lim in Mari im Verlauf von etwa 20 Jahren (ca. 1782–1762 v. Chr.) archiviert wurden. In den Briefen von Gouverneuren, Generälen und Beratern des Königs finden sich zwar immer wieder Verweise auf frühere Zeiten. Doch nicht eines der dabei genannten Ereignisse lag weiter zurück als zwei Generationen, obgleich man doch auch in Mari über gelehrte Texte verfügte, die ein Wissen über erheblich ältere Perioden vermittelten.¹ Eine Durchsicht der Dokumente aus den Staatsarchiven der letzten assyrischen Könige² führt zu genau demselben Ergebnis. Damals wie heute, dies muss man daraus wohl folgern, besitzen im Alltagsleben seit langem vergangene Begebenheiten oder gar weit zurückliegende Epochen in der Regel kaum eine Bedeutung. Auch im Alten Orient war dies nicht anders.

1 Charpin 1998: 91–110.

2 Siehe die von S. Parpola herausgegebene Reihe *State Archives of Assyria* (Band I–XXI, Helsinki 1987–2018).

Was also ist es, das in einer Gesellschaft dennoch ein Interesse an der ferneren Vergangenheit motiviert und zumindest in bestimmten Epochen zu einem Phänomen werden lässt, das einen beachtlichen Teil der materiellen Hinterlassenschaften, aber auch Sprache und Schrift, Literatur und das ganze Selbstverständnis einer Kultur nachhaltig prägen kann?

Ein kurzer Blick in die Rechtsgeschichte des Alten Orients hilft hier weiter. Über die Jahrhunderte hinweg können wir nämlich immer wieder beobachten, dass die offenbar ‚natürliche‘ Gleichgültigkeit gegenüber älteren Zeiten sofort dem Wunsch weicht, über ganz präzises Wissen um Vergangenes zu verfügen, wenn es um Rechte an Grund und Eigentum geht. Werden diese grundsätzlich in Frage gestellt, gilt es, ökonomische Interessen zu sichern und einen klaren Nachweis der Rechtmäßigkeit des eigenen Besitzanspruchs zu führen, indem man die Erwerbsgeschichte in allen Einzelheiten rekonstruiert. Dabei kann es sich rasch als notwendig erweisen, den von der Erinnerungsfähigkeit gesetzten, recht engen zeitlichen Rahmen von zwei Generationen deutlich zu überschreiten. Die Schrift und die gewiss nicht zufällige Langlebigkeit des Schriftträgers ‚Tontafel‘ gestatteten entsprechende Nachforschungen anzustellen, die anhand von älteren Kauf-, Tausch-, Schenkungs- oder Erbschaftsurkunden Rechenschaft über vorangegangene Besitzverhältnisse ablegen. Keilschriftquellen zeigen, dass solche Recherchen mehr als eineinhalb Jahrhunderte zurückgehen konnten. In diesem Sinne sind Rechtskultur und ein forschendes, auf Schriftquellen zurückgreifendes Vergangenheitsinteresse ganz offensichtlich auf das engste miteinander verknüpft.

Der Wunsch, Rechte aus der Vergangenheit herzuleiten, ist ohne Zweifel auch der Beweggrund dafür, lange Ahnenreihen aufzustellen. Eine Königsliste beispielsweise geht – mit der Abfolge von Fürstennamen – der Geschichte der rechtmäßigen Herrschaft auf den Grund. Der erste Abschnitt der assyrischen Königsliste nennt daher gewiss nicht zufällig die „17 Könige, die in

Zelten wohnten“. Er soll nämlich Zeugnis davon ablegen, dass assyrisches Königtum bereits in einem Zeitalter vor der städtischen Kultur gefestigt und seit diesen Ur-Zeiten ordnungsgemäß von Generation an Generation bis hin in die Gegenwart weitergereicht worden war.³ Nicht zufällig sind unter den ‚Zeltkönigen‘ auch Fürsten genannt, die eigentlich der Dynastie des mächtigen babylonischen Königs Hammurapi als Ahnen galten und die Namen westsemitischer Stämme tragen.⁴ Das auf diesen Ahnennamen gegründete babylonische Herrschaftsrecht wurde mit der assyrischen Vereinnahmung der von Hammurapi geltend gemachten dynastischen Wurzeln auch zu einem assyrischen Rechtsanspruch, auf den man sich jederzeit berufen konnte...

Dieses schöne Beispiel lehrt nicht nur, dass Vergangenheit und Rechtsanspruch in einer engen Wechselbeziehung zueinander stehen. Es zeigt auch, dass die Oberhoheit über die Vergangenheit verhandelbar ist und eine zunächst als fremd empfundene Vergangenheit durch einen veränderten Blickwinkel jederzeit vereinnahmt und zur Legitimation eigenen Handelns verwendet werden kann.

Das in der Altorientalistik vieldiskutierte Interesse der mesopotamischen Kultur an der eigenen Vergangenheit sollte auch unter diesem Gesichtspunkt neu bewertet werden.

Die im Sprachgebrauch, in der Schriftverwendung, in der Architektur und der Bildenden Kunst immer wieder zu verzeichnenden Rückgriffe auf ältere Perioden müssen bei genauerer Betrachtung keineswegs als rückwärtsgewandt beschrieben und als Zeichen dafür angesehen werden,

³ Der assyrische König Asarhaddon (680–669 v.Chr.) bezeichnete sich und die assyrische Königsdynastie als *zēr šarrāti kisitti šāti*, „Same des Königtums, Stammbaum der Ewigkeit“ (siehe R. Borger, 1956: 32, Brs. A., Zeile 17 [dort unscharf übersetzt als: „königlicher Same, Uradliger“]).

⁴ Finkelstein 1966.

dass eine altgewordene Kultur nicht mehr die schöpferische Kraft besaß, Neues hervorzubringen.

Wenn etwa altbabylonische Könige sumerische Inschriften und Preisgesänge verfassen ließen, obgleich das Sumerische als gesprochene Sprache bereits weitestgehend ausgestorben war, steht dahinter wohl weit weniger als angenommen der Drang, mehr oder minder unbewusst altgewohnten Traditionen zu folgen. In den dezidiert sumerischen Verlautbarungen babylonischer Fürsten sollte man vielmehr die Proklamation des Anspruchs erkennen, das Erbe des Ur-III-zeitlichen Reiches anzutreten, dessen Herrscher der sumerischen Sprache einen ganz besonderen Stellenwert eingeräumt hatten. Inschriften und Königshymnen in sumerischer Sprache gerieten in Zeiten der Unsicherheit zu einem probaten Mittel rivalisierender babylonischer Könige, Macht und Kraft des zusammengebrochenen Reiches zu beschwören und sich selbst als denjenigen zu empfehlen, der dieses Reich wiedererrichten wird.

Nabonids erfolgreiche Suche nach uranfänglichen Tempelgrundrissen⁵ diente in Zeiten der dramatisch schwindenden ökonomischen Potenz babylonischer Tempel geradezu als Beweis für die gottgewollte Stabilität dieser Institutionen. Und der von Hammurapi bis zu Nebukadnezar vor allem bei öffentlich aufgestellten Monumenten immer wieder anzutreffende Rückgriff auf die – von den Zeitgenossen kaum entzifferbare – Schrift des dritten vorchristlichen Jahrtausends kommt dem Anspruch gleich, wie einst Sargon von Akkade mit allen Traditionen zu brechen und in der *eigenen* Sprache der Welt die neuen Regeln der Herrschaft eines zentralistischen Territorialstaates zu diktieren.

Mit derartigen Rückgriffen ist eine Kulturtheorie verbunden, die zum eigenen Ruhme einem idealen Zustand der Vergangenheit eine Periode

⁵ Siehe Schaudig 2003 mit weiterführender Literatur.

des Verfalls gegenüberstellt, die erst in der Gegenwart durch eigene Kulturleistungen überwunden wird. Das dahinterstehende Geschichtsbild ermöglicht, unter dem Deckmantel des Altbewährten und Gerühmten das Neue zukunfts-fähig zu machen. Die enormen, für die Menschheitsgeschichte prägenden Entwicklungen die die Gesellschaft Mesopotamiens im Laufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden durchmachte, wurden auf diese Weise nicht als ‚Fortschritt‘ beschrieben und begriffen, sondern als Re-stauration, als ‚Rückschritt‘ hin zu einer uralten Ordnung und Stabilität.⁶

Es sei nur beiläufig erwähnt, dass im Alten Orient daneben durchaus andere Vorstellungen von historischen Abläufen existierten. Altorientalische Schreiber etwa waren sich, wie uns paläographische Studien deutlich zeigen, durchaus bewusst, dass die von ihnen benutzte Schrift keineswegs uranfänglich, sondern das Ergebnis einer sehr langen Entwicklung war. Und auch die Geschichte der ‚Menschwerdung‘ des Enkidu, wie sie uns im Gilgamesch-Epos überliefert ist,⁷ lässt die Vorstellung der drei Schritte ‚Urzustand, Verfall, Restauration‘ weit hinter sich. Denn sie beschreibt in der Gestalt des Enkidu ein unserer heutigen Sicht nicht fremdes, evolutionäres Werden des Menschen, das verschiedene Entwicklungsphasen umfasst, vom Gras fressenden nackten Wilden, über ein nicht-sesshaftes Hirten-Dasein bis hin zum Städter.

Auch dieses Beispiel zeigt uns, wie interessegebunden die jeweils bemühten Konstruktionen von Vergangenheit sind!

Geschult von Überlegungen dieser Art, ist es ebenso lohnenswert wie wichtig, einen Blick auf die Quellen unseres eigenen Vergangenheitsinteresses zu lenken. Fördern unsere Staaten, Länder und Universitäten die Altorientalistik, lediglich weil sie das enzyklopädische Wissen um die Geschichte früher

⁶ Siehe dazu auch Maul 2015.

⁷ Maul ⁸2020: 25 und 58–59 (Gilgamesch-Epos, Tafel 2, 29–51).

menschlicher Zivilisationen mehren wollen? Es wäre wohl naiv, dies als alleinigen Grund anzunehmen. Schon der Umstand spricht dagegen, dass in der westlichen Welt die Institutionen, die dem Alten Orient gewidmet sind, an Zahl, verfügbaren Forschungsmitteln und öffentlicher Aufmerksamkeit bei weitem jene übertreffen, die sich etwa mit der Altamerikanistik oder dem frühen China befassen. Die Geschichte unseres Faches lässt rasch erkennen, dass bei der Einbeziehung der Altorientalistik in die universitären Curricula an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert weitere, durchaus gegenwartsbezogene Interessen im Spiel waren.

Im Deutschen Reich etwa sah ein intellektueller, positivistisch geprägter Protestantismus die Chance, anhand der neu entdeckten Keilschriftquellen das historische Umfeld der biblischen Kultur aus erster Hand zu erfassen. Man hoffte, eben dadurch, auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis, dem Christentum zu einem neuen, zeitgemäßen Verständnis zu verhelfen und es so – angesichts mannigfacher Anfechtungen – zukunftsfähig zu machen und nachhaltig zu festigen. Dieses Interesse fiel auf fruchtbaren Boden, nicht nur, weil sich der Deutsche Kaiser als Schutzherr und Oberhaupt der Evangelischen Kirche in Deutschland verstand, sondern auch weil Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert seine Verbindungen zum Osmanischen Reich ausbaute und überdies nicht hinnehmen wollte, dass England und Frankreich in den Museen ihrer Hauptstädte „Schätze“ aus dem Alten Orient ausstellten, während sich Deutschland, wie es in Regierungskreisen hieß, an den Bemühungen um die „gewaltige Kultur Altmesopotamiens“⁸ nicht beteiligte. Die Erforschung des Zweistromlandes wurde nun „als eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart“ bezeichnet. Die von höchster Stelle eingesetzte *Königliche Kommission zur Erforschung der Euphrat- und Tigrisländer* kam 1897 zu dem Schluss, „es würde der kulturellen Bedeutung des Deutschen Reiches entsprechen, wenn deutsche Arbeit in Zukunft nicht mehr unvertreten bliebe, wo es gilt, eine im Gedächtnis der Menschheit

8 Honorarkonsul Richarz 1897 (siehe Crüsemann 2003: 37).

verloren gegangene Welt wiederauferstehen zu lassen und Jahrtausende menschlicher Geschichte aus Bildwerken und Inschriften zu gewinnen“.⁹ Dieser, aus einem ‚postkolonialistischen‘ Blickwinkel vielleicht kritisch zu betrachtenden Haltung ist es zu danken, dass die Altorientalistik in Deutschland bis heute an nicht wenigen Universitäten als Fach vertreten ist.

Getragen von einem beachtlichen gesellschaftlichen Interesse beschrift die Forschung in der Folge recht unterschiedliche und überraschende Wege, von denen einige wenige hier in den Blick genommen werden. Der bedeutende Altorientalist Friedrich Delitzsch etwa stellte bald die Originalität der Hebräischen Bibel angesichts der vielen engen, aber weit älteren altorientalischen Parallelen grundsätzlich in Frage. Er sprach ihr jedweden Wert für eine hochstehende Gotteserkenntnis ab, da sie in ihrem Wesen nachweislich heidnisch sei. Delitzsch setzte seine durchaus respektablen Forschungsergebnisse ein, um darauf eine rassistische, antisemitische Lehre zu gründen,¹⁰ auf die sich in der Zeit der Nazi-Diktatur Teile der Protestantischen Kirche mit der absurden Forderung beriefen, die Lehren Jesu von jüdischen Einflüssen zu befreien. Der deutsch-amerikanische Altorientalist Hugo Radau kam indes in seiner 1908 erschienen Schrift *Bel, the Christ of ancient times* zu dem Schluss, dass die Babylonier eine „purely monotheistic religion, more particularly a monotheistic trinitarian religion“¹¹ entwickelt hätten, die freilich erst durch das Christentum zu ihrer „glorious culmination“¹² gelangt sei. Der Marburger Altorientalist Peter Jensen lehrte hingegen in seinem zwei Jahre zuvor veröffentlichten Buch *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*:

„Dieser Jesus hat niemals auf Erden gewandelt, ist niemals auf Erden gestorben, weil er ja Nichts wie ein israelitischer Gilgamesch ist [...] Wir dienen in unseren Domen einem babylonischen Gotte [...] wir

9 Matthes/Althoff 1998: 243.

10 Delitzsch 1920.

11 Radau 1908: iii.

12 Radau 1908: iv.

*unterbinden die Quellen unserer Volkskraft, weil in Rom ein Mann auf dem Trone sitzt, der durch Menschenwahn und Menschenwillkür der Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes ist“.*¹³

Die Assyriologie trug so nicht wirklich zu einer Festigung christlichen Glaubens bei; und manche sahen die Autorität ihrer Heiligen Schriften in Gefahr und begannen, um den Einfluss ihrer Religion und ihrer Kirchen zu fürchten. Der Deutsche Kaiser, der selbst Keilschriftstudien unter der Ägide von Friedrich Delitzsch betrieb, versuchte zu vermitteln, und ließ offiziell verlautbaren, dass trotz assyriologischer Erkenntnisse „Kern und Inhalt“ der Bibel, nämlich „Gott und sein Wirken“ immer derselbe bleibe.¹⁴ Der Spott der schon damals stark säkular geprägten Öffentlichkeit, die den sogenannten Babel-Bibel-Streit¹⁵ aufmerksam verfolgte, war ihm gewiss...

An dieser frühen Phase unseres Faches lassen sich zwei sehr wichtige Dinge erkennen. Forschung geht zum einen oft ihre eigenen, bisweilen abstruse Wege, die keineswegs immer zu dem führen, was ihre Auftraggeber erwartet oder erhofft hatten. Im Grunde eine gute Nachricht! Zum anderen aber wird folgendes ganz deutlich: Die drei hier zitierten Gelehrten schauten – alle auf ihre eigene Weise – aus einem Blickwinkel auf die Kultur des Alten Orients, der von der zur Gewissheit erhobenen Überzeugung getragen ist, die eigene Kultur habe im Lauf der Geschichte die andere vollständig überwunden und eine in jeder Hinsicht höherstehende sittlich-moralische Reife erlangt. Sie folgten damit kritiklos der über Jahrhunderte durch christlich-religiöse Erziehung vermittelten traditionellen Sicht der biblischen Überlieferung, die die Babylonier und Assyrer als die – Gott sei Dank bezwungenen – Widersacher der Heilsgeschichte betrachtet. Die hieraus

13 Jensen 1906: 1029.

14 Zitiert aus dem sogenannten Hollmann-Brief Kaiser Wilhelms II., in dem er dem stellvertretenden Vorsitzenden der *Deutschen Orient-Gesellschaft* seine Position im Babel-Bibel-Streit darlegt (siehe Weber 1903).

15 Dazu siehe Lehmann 1994, Lehmann 1999 und Marchand 2010.

resultierende, bewusst oder unbewusst eingenommene Haltung der geistig-sittlichen Überlegenheit über die orientalischen Kulturen hat vor allem assyriologische Forschungen geprägt, die sich mit der Geistesgeschichte des Alten Orients befassen, und dabei manchen Schaden angerichtet. Sie zwingt nämlich, so müssen wir es hier in aller Deutlichkeit festhalten, zumindest implizit stets zu einer Wertung, die jedes betrachtete Phänomen aus dem Bereich der altorientalischen Kultur an dem grundsätzlich als höherstehend wahrgenommenen Eigenen misst. Zwangsläufig liegt dabei das Ergebnis bereits im Voraus fest.¹⁶ Denn Forschung, die einer solchen Perspektive der Überheblichkeit verpflichtet ist, wird über die zweifelhafte Erkenntnis nie hinausgelangen, dass die betrachtete ferne Kultur nur wenige erste, mehr oder minder unbeholfene Schritte auf einem Weg eingeschlagen hat, den dann die eigene Kultur zielstrebig gegangen ist. Sie wird somit immer in erster Linie der Affirmation des Eigenen dienen und so ihren Erkenntnishorizont ganz erheblich einengen.

Die im ausgehenden 19. Jahrhundert von Theologie, Machtbewusstsein und politischem Kalkül ausgelöste Initialzündung führte die Altorientalistik freilich auch auf andere Wege. Die Philologie hatte sich rasch entwickelt. Lexikalische und epigraphische Studien ermöglichten es, Editionen von literarischen, religiösen und historischen Texten vorzulegen und so das Bild vom Alten Orient auf völlig neue Grundlagen zu stellen. Die Ausgräber von Assur und Babylon etwa waren an der Architekturgeschichte weit mehr interessiert als an kulturphilosophischen Überlegenheitsdiskursen und inspirierten mit ihren Arbeiten die Moderne des frühen 20. Jahrhunderts. Robert Koldeweys Rekonstruktion des historischen ‚Turms zu Babel‘ galt nicht länger als Symbol menschlicher Hybris und Gottesferne. Die ganz bewusst stark an die mesopotamische Zikkurat-Architektur angelehnten Entwürfe von Wolkenkratzern lassen leicht erkennen, dass die moralisierende

16 Siehe hierzu auch Maul 2018.

Sündenbabel-Metapher ausgedient hatte.¹⁷ Der im ersten Buch der Hebräischen Bibel beschriebene Turm erschien nunmehr als Sinnbild für eine Kultur, die unerschrocken neue Wege zu gehen wagte und – gegründet auf Wissen und Technik – im wahrsten Sinne des Wortes zum Himmel strebte. Die babylonische Sprachenvielfalt fand in diesem Architekturzitat eine neue, den Realitäten der großen Metropolen des frühen 20. Jahrhunderts angemessene Deutung. Der in den Himmel ragende Turm steht dabei wieder, so wie es auch die babylonischen Könige gesehen hatten, im Zentrum einer Vielfalt der Kulturen, die an einem Ort gemeinsam die gesamte Welt mit allen ihren Möglichkeiten abbilden.

Die potentielle Unverwüstlichkeit des Schrifträgers ‚Tontafel‘ hatte dazu geführt, dass mit einem Mal eine Flut von Schriftzeugnissen aus mehreren Jahrtausenden zur Verfügung stand, die das Rechts- und Wirtschaftsleben des Alten Orients bis in kleinste Details dokumentieren. Keine andere alte Kultur hatte entsprechendes Material liefern können, und keiner der großen Geschichtsphilosophen – Kant, Hegel, Fichte, Marx – hatte auf die mesopotamischen Quellen zurückgreifen können, denen ganz neue Erkenntnisse über die Entwicklung von Wirtschafts- und Produktionsformen und die Geschichte des Privateigentums zu entnehmen waren. Das Interesse an diesem Material war groß und stieg mit der politischen Bedeutung des Marxismus. Der zu erwartende substantielle Beitrag zur frühen Wirtschafts- und Sozialgeschichte machte die Altorientalistik zu einem wichtigen Fach in der Sowjetunion und in der Folge auch in den Ostblockstaaten. Freilich war hier dem Wunsch nach Erkenntnisgewinn bald der wohl ebenso starke, gegenwartsbezogene Wunsch beigegeben, mit dem neuen Material die Tragfähigkeit des ‚Historischen Materialismus‘ und damit auch die Legitimation kommunistischer Herrschaft unter Beweis zu stellen.

17 Pedde 2018.

In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts zeigten assyriologische Forschungen auch deutlich, dass Rechtsgeschichte ohne Einbeziehung von Keilschriftquellen nicht mehr sinnvoll würde betrieben werden können. Die relevanten Quellen wurden nunmehr nicht nur von Philologen, sondern auch von Rechtshistorikern erschlossen. Mit der Vertreibung der maßgeblichen Gelehrten bereiteten die Nationalsozialisten diesem neuen, blühenden Forschungszweig ein abruptes Ende. Zwar wurde die Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg wiederaufgenommen, aber an die große Tradition der 20er Jahre konnte man nicht mehr anschließen. Die Rechtsgeschichte hielt es nun nicht mehr für nötig, ihr Interesse auf Epochen zu richten, die vor der Klassischen Antike lagen, und stellte damit wieder Verhältnisse her, wie sie im 19. Jahrhundert, vor der Entdeckung keilschriftlicher Quellen, bestanden hatten.

Auch für andere Bereiche der Forschung lassen sich ähnliche Beobachtungen machen. In der Wissenschaftsgeschichte etwa, oder in der Mythologieforschung steht die geringe Aufmerksamkeit, die dem Alten Orient gezollt wird, in keinem Verhältnis zu Umfang und Bedeutung der Ergebnisse altorientalischer Forschungen. In den Lehrplänen für den Geschichtsunterricht an deutschen Gymnasien kommt, anders als vor Jahrzehnten, der Alte Orient nicht oder so gut wie nicht mehr vor, und auch die universitäre Disziplin, die sich – irreführenderweise – Alte Geschichte nennt, beschäftigt sich (mit Ausnahme der Münchner Universität) in diesem Land ausschließlich mit der Klassischen Antike, so als habe es altorientalistische Forschungen nie gegeben.

In fataler Weise fühlt man sich da an eine Klage erinnert, die sich in einer 1907 veröffentlichten Rezension findet:

„Von den Vertretern der Orientkunde wird ernste Klage darüber geführt, dass ihre Ergebnisse von der alttestamentlichen und klassi-

schen Philologie zum Schaden der Wissenschaft nicht beachtet werden, dass man jeden Übergriff auf ihr Gebiet als unberechtigte Einwirkung abweist. Hartnäckig hält man dort die These vom Autochthonentum Israels, Griechenlands und Roms fest. Die natürliche Folge dieser Stellungnahme der Alten ist eine ängstliche Wahrung der von ihnen zu erziehenden Jugend vor jeder Berührung mit der Orientkunde.“¹⁸

In den mehr als 110 vergangenen Jahren hat sich offenbar erstaunlich wenig geändert. Wie ist das zu erklären? Europa und die westliche Welt haben ihr seit Jahrhunderten gepflegtes Geschichtsbild durchaus modifiziert, indem man den Alten Orient und seine unverkennbar bedeutsamen Kulturleistungen in die eigene Genealogie einbezog. Damit wurde zum einen dem Umstand Rechnung getragen, dass sowohl die Klassische Antike als auch die jüdisch-christliche Kultur ohne ihre altorientalischen Grundlagen schlechterdings undenkbar wären. Zum anderen sind auf diese Weise auch die für die Menschheitsgeschichte so wichtigen Entwicklungsstufen, die die altorientalischen Kulturen zweifellos repräsentieren, in einen teleologischen Bogen eingeflochten, an dessen Zielpunkt Europa und die westliche Welt stehen. Der Alte Orient wird so zwar zum Urahn der westlichen Welt, die – dieser Narrative folgend – bis in die in Vorderasien liegenden Anfänge städtischer Zivilisation zurückreicht und damit alle zivilisatorischen Entwicklungsstufen der Menschheit ihr Eigen nennen kann. Andererseits aber bewahrt das vorherrschende Geschichtsbild eifersüchtig die überkommene Überzeugung, dass alle Kulturleistungen, die den Eckwerten der westlichen Welt entsprechen: Freiheit, Demokratie, Individualismus, Toleranz, Philosophie, Rationalität und Wissenschaft, ihrem Wesen nach ‚abendländisch‘ sind und auf eigenem europäischen Boden entstanden. In dieser Sichtweise lieferte allein die Klassische Antike verbunden mit christlicher Ethik die Anstöße zu einer fortschrittlichen, liberalen aufgeklärten und zukunftsfähigen Gesellschaft.

18 Erbt 1907: 433.

Andere als die europäischen Vergangenheitskonstruktionen sind denkbar. Läge es nicht nahe, gewissermaßen vor Ort Entwicklungslinien zu ziehen, die vom Alten Orient zum islamischen Recht, zur islamischen Wissenschaftsgeschichte oder auch zur islamischen Religion und Frömmigkeit reichen? Gegenwärtig besteht im Islam jedoch kein Interesse an einer Vorgeschichte. Entsprechende Vergangenheitskonstruktionen würden zwar zu ganz anderen Ergebnissen führen als die hier vorgeführten. Aber auch in diesen Konstruktionen von Vergangenheit würde der vereinnahmte Alte Orient, ganz so wie in Europa, allenfalls eine Vorgeschichte, ein Präludium darstellen, das zwar auf das große Kommende verweist, aber doch nachhaltig von Aberglaube, Irrung und Wirrung geprägt ist und schon deshalb in den *curricula* vernachlässigt werden kann.

In den durch solche Sichtweisen erzwungenen Wahrnehmungsdichotomien von Überwundenem und Überwindendem ist kein Platz dafür, die altorientalische Kultur in ihrem eigenen Recht zu sehen. Aber gerade dies ist wünschens- und lohnenswert. Die Freiheit, dies zu tun, kann nur entstehen, wenn eine Geschichtswissenschaft, die vom Alten Orient handelt, sich von vom Nationalen, vom Kulturkreis, vom Eigenen her gedachten Teleologien löst. Ist beispielsweise die Gewissheit vom orientalischen Despotismus ins Wanken geraten, ist der Blick frei für die bedeutende Rechtskultur des Alten Orients. Es würde auch offenbar, dass es im Alten Orient jenseits der uns vertrauten Formen der Demokratie wirkräftige Mechanismen des Interessensausgleich gegeben haben muss, die innerhalb einer sich stetig wandelnden Gesellschaft immer wieder sicherstellten, dass langfristige Stabilität entstand. Es wäre von großem Interesse, diese Mechanismen aufzuspüren und zu erforschen.

Eine von eurozentristischen Erkenntnisbarrieren befreite Sicht könnte auch ganz neue Blickwinkel auf drängende Fragen eröffnen, die die Gesellschaften der Gegenwart beschäftigen. So wäre es gewiss von Gewinn,

anhand altorientalischer Quellen langfristige ökonomische Entwicklungen oder die kulturgeschichtlichen Dimensionen des Klimawandels, traditionelle landwirtschaftliche Arbeitsmethoden, heute vergessene, aber Jahrtausende lang gebräuchliche Heilverfahren und viele andere kulturüberschreitende Phänomene zu erfassen und zu studieren. Vor allem aber sollte eine neue Sicht auf den Alten Orient endlich zu der Freiheit finden, mit Neugier und ohne hochnäsige Arroganz das Fremde, das Andersartige, das scheinbar Abstruse wahrzunehmen und gründlich zu prüfen. Erst wenn das gelingt, wird man den Reichtum der Vorstellungen, Bilder und Lehren einer fernen anderen Kultur, die über Jahrtausende die Herausforderungen der Zeitläufte gemeistert hat, erschließen können.

II. GESCHICHTE MIT GESCHICHTE ÜBERWINDEN?

Klaus Tanner

Wer die Publikationen von Hans-Joachim Gehrke liest, findet ein beeindruckend umfassendes und detailreiches Wissen über die Quellen der griechischen Antike. In einem Gespräch im Anschluss an eine Kuratoriumssitzung in der FEST ging es um die Frage, wie neue, weiterführende Ideen und Konzepte gefunden werden können. Mir ist die Bemerkung von Herrn Gehrke in Erinnerung geblieben: Die besten Ideen habe er, wenn er sich in ruhigen Stunden erneut in die antiken Originaltexte vertiefe.

Wer seine Publikationen liest, stößt aber dann auch durchgängig auf eine virtuos gehandhabte Beschreibungssprache, mit deren Hilfe der Stoff synthetisiert, systematisiert und analysiert wird. Auf dieser zweiten Ebene verwendet Hans-Joachim Gehrke ein Arsenal von zentralen Begriffen aus den neueren kulturwissenschaftlichen Theoriediskussionen. Einige wenige Beispiele mögen als Beleg genügen.

Da wird von „Identitäten und Alteritäten“, von „Materialität“ und der „Konstruktion antiker Lebenswelten“ gesprochen. Herangezogen werden Theorien über „Erinnerungskulturen“, „Erinnerungsorte“ und das „kollektive Gedächtnis“.

Diese zweipolige Fähigkeit aus präziser Arbeit an historischen Quellen und neuer methodischer Kontextualisierung hat Herrn Gehrke zu einem weit über sein „eigentliches Fach“ hinaus gesuchten Berater und Gutachter in den immer auch auf Gegenwartsrelevanz zielenden Antragsmaschinerien der neueren Wissenschaftsförderung und Wissenschaftspolitik gemacht.

Auf der zweiten Ebene der kulturwissenschaftlichen Neubeschreibungen ist auch das Konzept der „intentionalen Geschichte“ angesiedelt, das Hans-Joachim Gehrke entwickelt hat. In einem ersten Schritt will ich einige Verweise vergegenwärtigen, die der Autor selbst gegeben hat zur theoretischen Verortung dieses Konzepts.

In seinem Aufsatz „Geschichte als Element der antike Kultur“ (2014) hat der Althistoriker sein praktisches und gegenwartsbezogenes Interesse am historischen Material so umschrieben: „Mein Nachdenken über Geschichte [...] gilt der Geschichte in einem umfassenden Sinne. Es richtet sich auf weit mehr als einen Gegenstand von Wissenschaft. Mir geht es primär um die Geschichte als Lebensmacht [...] als Lebenselixier“. Herausgearbeitet werden sollen „Bedeutungen, Wahrnehmungsweisen, Sinnstiftungen, Deutungskonzepte und Vorstellungshorizonte sozialer Gruppen und individueller Subjekte“.¹

Zwei Modi der Betrachtung werden unterschieden. Zum einen geht es um „Geschichte als lebendige Erinnerung“, in der die evokative Kraft von Sprache und damit das „Erzählen“ eine zentrale Rolle spielt. Ein Beispiel solchen Umgangs mit Geschichte sei das Schaffen der Gebrüder Grimm. Gestützt wird dieser Zugang durch das Heranziehen von Theorien über das „kulturelle Gedächtnis“ (Maurice Halbwachs, Jan Assmann).²

Dieser Umgang mit „Vergangenheit“ zielt auf die Erzeugung von Kommunikation und „Orientierung“, blendet das „Konstruktive“ eher ab, will die Stoffe selbst neu zum Klingen bringen, um neue Relevanz zu erzeugen.

1 Gehrke 2014: 1.

2 Vgl. für das Folgende Gehrke 2014: 1–3.

Diesem auf neue Unmittelbarkeit zielenden Modus steht der verobjektivierende, damit Distanz schaffende Modus der modernen Geschichtswissenschaften gegenüber, wie er seit Ranke und Droysen unter dem Stichwort „Historik“ ausgearbeitet wurde. Da werde „die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt“ zerrissen, um möglichst vorurteilsfrei mit einem gesicherten methodischen Instrumentarium das Gegebene zu analysieren. Die Sympathie des Historikers Gehrke gilt einem Verständnis von „Geschichte“ als „lebendiger Erinnerung“, der zweite fachwissenschaftliche Modus kann aus dieser Perspektive durchaus als „Verlust der Geschichte“ gedeutet werden.

Die Unterscheidung der beiden Umgangsweisen möchte Gehrke in Anknüpfung an Max Weber als eine „idealtypische Unterscheidung“ verstanden wissen. Wie Weber, der immer wieder betonte, dass Idealtypen Modelle mit heuristischer Funktion sind und deshalb nicht antithetisch verstanden werden sollen, betont auch Gehrke:

„Ich [...] habe von Anfang an Wert darauf gelegt, die beiden Weisen des Umgangs mit der Geschichte [...] nicht komplett kategorisch zu scheiden [...]. Deshalb habe ich versucht, die wissenschaftliche Geschichte nicht neben oder gar gegen die traditionellen Erinnerungskulturen zu stellen [...]. Vielmehr schiebe ich die beiden Idealtypen gleichsam ineinander“.³

Durch einen soziologisch/wissensoziologisch imprägnierten Umgang mit dem historischen Material wird das Themenrepertoire funktionaler Analysen eingebracht: Herausgearbeitet werden sollen Muster der Identitätsbildung von „sozialen Gruppen“, die „Legitimation von Ordnungen“ bzw. die Orientierungskraft „geschichtlichen Wissens“ für die Lebensführung.

³ Gehrke 2014: 4.

Der wissenssoziologische Zugriff hatte seit seinen „philosophischen“ Anfängen in Husserls Phänomenologie und seinem „soziologischen“ Ausbau durch Schütz sowie Berger und Luckmann eine Tendenz auf Relativierung der Synthetisierungskraft des je individuellen Bewusstseins. Kollektive Identitätsmuster wurden demgegenüber aufgewertet und die Vorgängigkeit von kulturellen Kommunikationsprozessen betont, wie einst in der „Völkerkunde“ und „Völkerpsychologie“, etwa bei Erich Mühlmann. Mühlmann prägte in Anknüpfung an Husserl den Ausdruck „intentionale Daten“, in denen er einen wichtigen „Ausdruck des Selbstverständnisses von Völkern“ sah. Gehrke weiß um all die Fallgruben, die mit der Arbeit von Mühlmann verbunden sind und löst das Verhältnis von kollektiver Identität und individuellem Bewusstsein nicht einseitig auf. Er betont, es gehe immer um „Vorgänge die primär im Bewußtsein (Dilthey) angesiedelt sind, auch wenn sie als solche nicht immer bewußt, also den Akteuren [...] jeweils klar präsent sind“.⁴

Einen wichtigen wissenssoziologischen Referenzrahmen stellen für Gehrke die Arbeiten von Peter L. Berger und Thomas Luckmann dar. Im Hinblick auf die den Individuen vorgegebenen Orientierungsmuster sprachen sie von „reification“ – Verdinglichung. Aus der wissenssoziologischen Beobachterperspektive zeigt sich: Was wir aus unserer Perspektive als eine Konstruktion ansehen, ein Produkt der Kreativität der jeweiligen Gemeinschaft, ist für diese eine feste Grösse, eine unbestreitbare „Tatsache und damit ein Teil ihres ‚Rezeptwissens‘ [...], das Orientierung stiftete.“⁵

Der wissenssoziologische Referenzrahmen ermöglicht Gehrke einen konstruktiven Umgang mit der Unterscheidung von Mythos und Geschichte: „Was wir als Mythos einordnen [...], kann für die Betroffenen gerade ihre Geschichte gewesen sein“. Gehrke spricht von „Mythistorie“, von

4 Gehrke 2014: 5.

5 Gehrke 2014: 6.

„Geschichte im Gewand des Mythos“. „Mythen“ werden erzählt, rituell vergegenwärtigt und seien – entgegen der gängigen Unterscheidung von „Mythos“ und „Logos“ – „nichts anderes als ein logos“.⁶

Die ästhetischen und literarischen Ausdrucksformen bekommen in dieser Verschränkung von Mythos und Geschichte einen hohen Stellenwert, ebenso wie die rituellen Formen, in denen Vergangenes vergegenwärtigt wird.

Wenn Mythos und Geschichte als so eng verschränkt betrachtet werden, hat das auch Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Genesis und Geltung: Sie lassen sich nicht entkoppeln. Mit dieser These steht Gehrkes Verständnis von „Geschichte“ in der Traditionslinie des „Historismus“. ‚Keine Geltung ohne Genese‘ ist die Behauptung, die im Zentrum eines gehaltvollen Historismus steht. Wer aber an diesem Zusammenhang festhält, handelt sich all die Probleme des historischen Relativismus ein, die schon Dilthey als Folge der Historisierung allen Denkens beklagte.

Lassen sich Geltungsansprüche legitimieren durch Idealisierungen und abstrakte Argumentationsregeln? Selbst der das kantische Programm fortschreibende Jürgen Habermas hat da Bedenken. In faktischen ‚Selbstverständigungsprozessen‘, so Habermas in *Faktizität und Geltung*,

„überschneiden sich die Rollen der Diskursteilnehmer und der Angehörigen einer historischen Gemeinschaft. Hier lassen sich Genesis und Geltung nicht mehr wie bei zweckrational entworfenen Handlungsstrategien trennen [...]. Die Argumentationsteilnehmer können sich in der hermeneutischen Selbstverständigung nicht aus der Lebensform herausdrehen, in der sie sich faktisch vorfinden“.⁷

⁶ Gehrke 2014: 7, 37.

⁷ Habermas 1992: 202.

Mit dem ‚immer schon Eingebettetsein‘ muss noch ein anderer Umgang möglich sein, als der einer abstrahierenden und generalisierenden Reflexion bzw. eines „rein rationalen Diskurses“.

Hans Joas hat die Aussage von Habermas, dass Fragen von Genesis und Geltung in der Kommunikation über Werte „nicht so säuberlich unterschieden werden können“, als einen Impuls bezeichnet, der bei ihm den Anstoß gab einen „dritten Weg“ auszuarbeiten, den er selbst als eine „affirmative Genealogie“ bezeichnet hat.⁸

Dieses Konzept der „Affirmativen Genealogie“ entwickelt er in enger Anknüpfung an Ernst Troeltsch. Diese Spur soll im Folgenden etwas zurückverfolgt werden. Die Probleme, die sich beim Konzeptualisieren von Geschichtsvorstellungen ergeben, sollen weiter ausgeleuchtet werden durch Rekurs auf Ernst Troeltsch, der ebenfalls um ein Verständnis von „Geschichte als Lebensmacht“ gerungen hat.

Der evangelische Theologe Troeltsch lehrte in Heidelberg von 1894 bis 1915 und stand hier in engem Austausch mit Max Weber über die Probleme kulturgeschichtlicher Forschung, bevor er als Nachfolger auf den Lehrstuhl von Wilhelm Dilthey nach Berlin berufen wurde.

Der 772 Seiten starke Band „Der Historismus und seine Probleme“, der fünf Monate vor dem Tod Troeltschs im Februar 1923 erschien, gilt als einer der wichtigsten geschichtstheoretischen Texte des frühen 20. Jahrhunderts.

Thomas Nipperdey hat Historismus definiert als:

„eine neue Methode im erkennenden Umgang mit Vergangenen, die das Eigenrecht und die tiefe Andersartigkeit des Vergangenen, seine

⁸ Joas 2011: 255.

„Individualität‘, seine Entwicklung, seine wechselseitige Bedingtheit ans Licht stellt und sich dazu der Quellenkritik und des Zugriffs des ‚Verstehens‘ bedient.“

Es handele sich um eine „neue Weltansicht“, in der die Legitimation von Ordnungen, Institutionen und Normen nicht mehr auf Zeittranszendentes zurückgeführt wird, auf Gott, die Natur, oder die Vernunft, sondern auf geschichtlich Entstandenes.⁹

Im Lichte dieses Verständnisses von „Historismus“ lässt sich die „intentionale Geschichte“ als ein Konzept verstehen, in dem die Problemgeschichte des Historismus weitergeschrieben wird. Zu den Stärken dieser Tradition gehört eine intensive Reflexion auf die Methodik historischer Arbeit, auf die Polarität von Theorie und Geschichte, die Verschränkung von individualisierenden und generalisierenden Verfahren.

„Geschichte“ als die historische Betrachtungsweise selbst ist ein enorm voraussetzungsreiches Unternehmen. Ein Blick auf die Geschichte der Geschichte zeigt, wie eng die Herausbildung einer modernen historischen Forschung mit theoretischen Leitannahmen, etwa in Gestalt von Geschichtsphilosophien, verknüpft war.

Troeltsch hat diesen Sachverhalt so formuliert: Etwas „rein historisch“ betrachten „bedeutet eine ganze Weltanschauung“.¹⁰ Die historische Betrachtungsweise selbst ist immer etwas Theoriegeleitetes und Kulturspezifisches.

⁹ Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, 498ff.

¹⁰ Troeltsch 1913: 397.

Schnädelbach hat das Problem dieser Theorieimprägniertheit in seinem Aufsatz *Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft* charakterisiert mit den Worten:

*„Wäre das Geschichtliche nur ein struktur- und sinnloses Chaos, bliebe es unserer Vernunft unzugänglich, denn es gäbe da nichts zu verstehen und zu erklären. Ohne alle Vernunftelemente wäre die Geschichte zudem von Naturprozessen ununterscheidbar, ja wir könnten nicht einmal den Gedanken ‚Geschichte‘ fassen [...] wer von Geschichte redet, setzt Vernunft voraus“.*¹¹

Troeltsch suchte nach dem schmalen Weg zwischen zwei Abgründen. Vernunft und Geschichte sollen so in ein Verhältnis gebracht werden, dass sowohl grenzenloser Relativismus und Beliebigkeit wie abstrakte Rationalisierung und Systemzwang vermieden werden. Einen „schlechten Historismus“, der zum „Alles Verstehen und Alles Verzeihen“ führt, lehnt er mit der gleichen Vehemenz ab, mit der er eine deduktiv begriffliche „Vergewaltigung der wirklichen Geschichte“ durch monistische und mechanistische Entwicklungslogiken kritisiert.¹²

Die hegelianisierende Versuchung, alles Sinnwidrige in der Geschichte mit dem Schleier einer höheren Notwendigkeit zu umgeben, weist er zurück. Der Sperrriegel, der das verhindern soll, ist ein an Empirie und Erfahrung orientierter „Realismus“ in Gestalt historischer, soziologischer und psychologischer Forschung.

Troeltsch ist sich bewusst, dass Vernunft und Geschichte zusammenzudenken Züge der Quadratur des Kreises trägt. Er benennt diese Schwierigkeiten offen:

11 Schnädelbach 1987: 9.

12 Troeltsch 1922: 68, 130.

*„Geht man von Ideen und Maßstab aus, so gerät man in einen geschichtslosen Rationalismus und verliert die Beziehung zur empirischen Historie und ihrer Praxis. Geht man vom Historisch Individuellen aus [...], so drohen grenzenloser Relativismus und Skeptizismus. Sucht man beidem in kunstreichen Entwicklungsbegriffen sich zu nähern, so brechen die beiden Bestandteile immer wieder auseinander“.*¹³

Im Mittelpunkt dieser „Geschichtsphilosophie“ steht die „Realität und Unauflösbarkeit des Individuellen“¹⁴. Drei Wesensmerkmale hebt Troeltsch als Spezifika solcher individuellen Gebilde hervor:

Zunächst stellt jedes eine „Lebenseinheit oder Totalität“ dar, die in sich komplex strukturiert ist, da in ihm verschiedene Einflüsse „zusammengeballt“ und „verschmolzen“ sind.¹⁵

An ihnen ist zweitens „Sein und Sollen“ bzw. „Ideelles und Tatsächliches“ nicht mehr reinlich unterscheidbar.¹⁶ Die abstrakte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen wird transformiert in eine historisch konkretisierbare, hermeneutische Frage, was an einem jeweils Gegebenen zugleich als Aufgegebenes gelten kann und soll.

Drittens lässt sich das, was die Identität solcher historischen Individualitäten ausmacht, nicht mehr als ruhende, in sich geschlossene und substantiell vergegenständlichbare Größe fassen, sondern als dynamischer Prozess in einem Gefüge von Relationen. Es sei „lediglich ein Werk der zusammenfassenden Abstraktion“, wenn der „historische Gegenstand überwiegend als ruhender und totaler gedacht“ werde. „In Wahrheit bewegt

13 Troeltsch 1922: 162.

14 Troeltsch 1922: 37.

15 Troeltsch 1922: 33.

16 Troeltsch 1922: 208.

er sich ununterbrochen in sich selbst und im Verhältnis zu anderen Gegenständen [...]. Derart bringt der Grundbegriff der historischen Individualität den des kontinuierlichen Werdezusammenhanges mit sich“. Die Bewegungskraft bezeichnet Troeltsch als „historische Ideen“.17 Das Verständnis des Bewegungsvorganges grenzt er ab von kausalmechanischen Vorstellungen. In Analogie zu derartigen Verursachungszusammenhängen sei „Entwicklung“ nicht darstellbar.

Behutsam nimmt Troeltsch in diesem Kontext den Gedanken der Teleologie auf. Die teleologische Komponente möchte Troeltsch nicht im Sinne von Evolutionslehren oder Fortschrittsutopien verstanden wissen.

Im Zentrum des Historismusbandes steht das Bemühen, diesen Entwicklungsbegriff weiter zu präzisieren. Hinter diesem Unterfangen verbirgt sich die Suche nach einem Vernunftverständnis, das historisch und empirisch gehaltvoll ist, Individuelles nicht nivelliert, damit der pluralen Verfassung der Wirklichkeit gerecht wird und gleichwohl eine normative Orientierung, die Definition von Verbindlichkeit und Notwendigkeit erlaubt.

Am Individuellen brechen sich alle Versuche, es noch einmal auf etwas anderes zurückzuführen. Individuelles lässt sich nicht aus einer „umständlichen Metaphysik und Erkenntnistheorie [...] beweisen“.18

Die historisch hermeneutische Analyse mit dem Etikett „Geschichtsphilosophie“, die sich auf dieses Individuelle richtet, muss deshalb die Grenzen einer Deduktions- und Begründungslogik überschreiten. Mit zeitlich invarianten Gesetzeshypothesen und allgemeinen Regeln ist bestenfalls die Oberfläche solcher individuellen Gebilde genauer zu erfassen.

17 Troeltsch 1922: 54. Einen wichtigen Vorläufer für ein empirisch gehaltvolles Ideenverständnis, das in enger Korrelation mit der Geschichte vorgestellt wird, sieht Troeltsch in Ranke, vgl. Troeltsch 1922: 114f (insbesondere Anm. 49), 131, 220, 475.

18 Troeltsch 1922: 37.

Aus der romantischen Hermeneutik übernimmt Troeltsch die These, dass das Erkennen des Individuellen der „Intuition“, der „Einfühlung“, des „Nachempfindens“ bedarf. Für das Verständnis des Erkenntnisaktes bedeutet dies, dass er mehr ist als eine verobjektivierende Analyse aus neutraler Distanz.

In ihm sind unmittelbare innere Selbstwahrnehmung und Erfahrung der Außenwelt eng verschränkt. Erkennen ist niemals nur passive Rezeption, sondern stellt einen schöpferischen Akt dar, der geprägt wird von Verfassung und Standort des Erkennenden. Die Grenzen zwischen Erkennen und Handeln, ratio und voluntas, werden fließend. Wo aus der Vielzahl der Fakten und Bedeutungen das „Wesentliche“ und Normative herausdestilliert wird, spielt eine gezielte Auswahl und Entscheidung eine Rolle, die als produktive Leistung vom erkennenden Subjekt erbracht wird.

„Entscheidung“ bedeutet nicht blinden Dezisionismus. Sie soll sich vollziehen auf der Grundlage von möglichst präziser Faktenkenntnis. Aber so wenig wie Fakten selbst über ihre Bedeutung entscheiden, so wenig lässt sich aus Gegenwart und Vergangenheit die Zukunft mit absoluter Gewissheit und Notwendigkeit herleiten.

Die Arbeit des Historikers vollzieht sich als kritisch auslesende und kreative Synthesenbildung, die den Bereich des intellektuell kognitiv Rationalisierbaren überschreitet. Sie beinhaltet ein Element „persönlicher Letztentscheidungen, die aus einer empfundenen, aber nicht wissenschaftlich beweisbaren Notwendigkeit hervorgehen“.¹⁹

Bei aller Reflexion auf die institutionellen Rahmenbedingungen der Urteilsbildung und die prägende Kraft von Traditionen hält Troeltsch an der Unvertretbarkeit persönlicher Gewissensentscheidung fest.

¹⁹ Troeltsch 1922: 78f.

Die „Geschichtsphilosophie“ als Hermeneutik von historisch gewordenen, vielgestaltigen Argumentationsmustern lässt sich als eine Form „historischer Aufklärung“ (Schnädelbach) verstehen, mit der Troeltsch das Ziel verfolgte, ein erweitertes Verständnis von Rationalität zu profilieren.²⁰ Die reduktionistische Gleichsetzung mit dem Gesetzesverständnis der „mathematisch mechanistischen Naturwissenschaften“ soll aufgebrochen werden zugunsten einer „nuancierten Bedeutung“ von Rationalität.

„Absolute Sicherheit“ ist nach Troeltsch „überhaupt nur im Grundbegriff aber nicht in der Anwendung möglich“. Diese „Unsicherheit“ entspreche „der sittlichen Wirklichkeit, die überall zuletzt Wagnis und Entschluß ist, beruhend auf Umsicht und Ueberlegung“.²¹

Jede Erkenntnisbemühung und Stellungnahme setzt nach Troeltsch deshalb ein „religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit“ voraus, das aus der „Welt“ nicht mit absoluter Sicherheit gewonnen werden kann.²² Insofern impliziert jeder Erkenntnisakt, in dem „Wesentliches“ und Normatives bestimmt wird, bzw. jeder Anspruch, dass etwas mit Notwendigkeit getan werden soll, einen „Glauben“ an einen Sinn und Zusammenhang der Wirklichkeit, der die Grenzen menschlichen Handelns und Beweisens überschreitet.²³

Diese personale Gewissheit legt auch der Berliner Troeltsch in einer durch die christliche Tradition geprägten Sprache aus. Die personale Gewissheit, die als Hintergrundüberzeugung alle geschichtsphilosophischen Konstruktionen bzw. alle auf die Zukunft gerichteten Handlungsorientierungen trägt,

20 Schnädelbach: 1974, 28; Schnädelbach 1983: 51f.

21 Troeltsch 1913: 622.

22 Troeltsch 1922: 695.

23 Vgl. Troeltsch 1913: 435: „Das Objektive erfordert den Mut des Glaubens an seine Objektivität und besteht in solcher immer neuer Tat“.

„verwandeln [...] nur Doktrinäre [...] in rein logisch prozedierende Apriorisysteme, und die nur das Einzelne sehenden Empiriker verwandeln sie in Platteiten und dann in Zweifel. Auch hier steht es so, dass zuletzt der Glaube entscheidet und der Glaube rechtfertigt. In dieser Lehre gipfelt nicht umsonst die religiöse Idee unseres abendländischen Kulturkreises und diese Rechtfertigungslehre ist für Katholiken und Protestanten gleich gültig“.²⁴

Der vielfach ausgezeichnete Wissenschaftler Hans-Joachim Gehrke ist ein Protestant im besten Sinne des Wortes. Er hat am Ort wissenschaftlichen Arbeiten sein „Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit“ ohne religiöse Formeln und Bekenntnisse gelebt, und damit auf seine Weise dazu beigetragen, die Orientierungskraft christlicher Traditionen durch sein wissenschaftliches Ethos in Geltung zu halten. Sein langjähriges Engagement als Vorsitzender des Kuratoriums der FEST ist ein Ausweis dieser Grundhaltung, auf die wir zurückblicken in großer Dankbarkeit für alle Anregungen und das sichere Kurshalten in den aufgeregten Wassern der Wissenschaftslandschaft der Gegenwart.

24 Troeltsch. 1922: 185, auch 40f., vgl. 21.

III. HISTORIE ALS DEUTUNGSMACHT. ZUR GESCHICHTSPOLITIK DIAKONISCHER EINRICHTUNGEN¹

Thorsten Moos

1. Deutungskampf in Bethel

„Für Pastor Fritz war der Augenblick da, den er sich gewünscht hatte. Brandt verkörperte als Reichskommissar und Leibarzt Hitlers eine Macht, und wenn es gelang, sie niederzuringen, hatte er gewonnen. Er hatte diese Stunde herbeigesehnt, aber er hatte sich nicht die dramatischen Umstände dabei gewünscht. Die Ärztekommision hatte ihre Arbeit schon aufgenommen [...]. Es gab für ihn, Pastor Fritz, keinen Aufschub mehr, in Bethel ging in diesen Minuten die Gewalt um, wurden die Kranken schon untersucht und wurde mit der Entscheidung ‚lebenswert‘ – ‚lebensunwert‘ begonnen. Entweder siegte er in allerletzter Sekunde oder es war alles für immer verloren. Er hatte an diesem Tag den Kampf seines Lebens zu kämpfen.“²

So beginnt ein einflussreiches historisches Narrativ zur Rolle Bethels im Kontext der sogenannten „Euthanasie“ im Nationalsozialismus. Es entstammt dem zwischen 1953 und 1960 in vier Auflagen erschienenen Buch „Der Einsame von Bethel“ des Journalisten Kurt Pergande. Mit Unterstützung der von Bodelschwingschen Anstalten entstanden, fungierte dieses Werk bis in die 1960er Jahre hinein trotz oder wegen seines hagiographischen Charakters als Referenzerzählung für die Geschichte

1 Wiederabdruck des identischen Artikels in Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive. Berlin/Boston, DeGruyter 2021: 307–328. Mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

2 Pergande 1960: 263. Ich danke meinem verehrten Kollegen Matthias Benad für den Hinweis auf diesen Text sowie für hilfreiche Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Beitrages.

Bethels in der NS-Zeit.³ Der titelgebende „Einsame“ sind eigentlich zwei Personen: Friedrich von Bodelschwingh der Ältere, der Bethel von 1872 bis 1910 vorstand, und sein Sohn und Nachfolger Friedrich von Bodelschwingh der Jüngere, genannt „Pastor Fritz“, der Protagonist der Episode.⁴ Dass die Darstellung in vielfacher Hinsicht historisch unzutreffend ist, interessiert im Folgenden nicht, umso mehr jedoch der Umstand, dass hier mindestens auf eine dreifache Weise diakonische Deutungsmacht in Szene gesetzt wird:⁵ Präsentiert wird erstens eine Bewährung von Deutungsmacht als historisches Ereignis, die zweitens zugleich als Aktualisierung eines deutungsmächtigen Gründungsgeistes gerahmt und drittens als solche in einen offenen Deutungsmachtkonflikt der Gegenwart (der Erzählzeit) eingeschpielt wird.

Das Setting ist dramatisch. Eine Ärztekommision hat sich, so die literarische Fiktion der Szene, gewaltsam Zutritt zu den Patientenakten verschafft, um die Selektion der zu ermordenden Kranken vorzunehmen. Der Maßnahmenstaat ist mit Gewalt in den Betheler Schutzraum eingedrungen. Zufällig in diesem Moment trifft auch der Reichskommissar für das Sanitäts- und Gesundheitswesen, der Medizinprofessor Karl Brandt in Bethel ein. Brandt, der über die laufende Aktion nicht informiert ist, wird dargestellt als ein von der biologischen Notwendigkeit der Euthanasie überzeugter, aber moralisch ansprechbarer Arzt.

„Brandt war kein fanatischer SS-Arzt, er gehorchte auch nicht etwa aus reinem Gehorsam dem Führerbefehl [...]. [E]r war viel gefährlicher, weil er von der Richtigkeit seines medizinischen Standpunktes tief überzeugt war. Aber: Fanatiker konnte niemand bekehren und

3 Vgl. Benad 1997: XV–XXXVI, XVIff.

4 Vgl. Benad 1997: XVI (dort Anm. 8).

5 Vgl. Benad 1997: XVIff. und XXIff.; allgemein vgl. Kaiser, 2013. „Diakonie“ und „diakonisch“ stehen im Folgenden für den nicht scharf abzugrenzenden Gesamtzusammenhang organisierten Helfens im deutschen Protestantismus, der historisch unterschiedlich bezeichnet wurde (innere Mission, Innere Mission, Diakonie etc.).

belehren, gegen Überzeugung jedoch konnte man ringen. Hier sah Pastor Fritz die einzige Chance, zu gewinnen.“⁶

Mit der Figur Brandts wird der Konflikt zwischen dem NS-Staat und Bethel umarrangiert: Aus dem Gegenüber von überzeugungsloser Macht und machtloser Überzeugung wird der Konflikt zwischen der Macht zweier Überzeugungen: ein Deutungsmachtkonflikt.⁷ „So standen sich also zwei Männer gegenüber, die Welten trennten: ein ganzer Christ der eine, Ungläubiger durch und durch der andere. Glaube stand gegen Idealismus, wie Brandt ihn verstand.“⁸

Dieser Konflikt wird zunächst argumentativ ausgetragen:

„Zunächst legte [von Bodelschwingh, TM] Brandt eine Fülle von Material darüber vor, wie leichtfertig und rigoros die Ausmerzungsmaßnahmen durchgeführt wurden, und Brandt war erschüttert. Seine Grundhaltung änderte es aber nicht; er suchte Pastor Fritz zu überzeugen, daß aus rassischem Idealismus und aus Motiven der Menschlichkeit die Ausmerzung solcher Kranken bejaht werden müsse, bei denen es zu einem völligen Erlöschen des geistigen Lebens gekommen sei.“⁹

Auch wenn der Gegner moralisch berührbar ist, lässt sich mit den Mitteln rationaler Argumentation hier nichts ausrichten. Die Deutung Bodelschwinghs bleibt auf dieser Ebene machtlos.¹⁰

6 Pergande 1960: 263.

7 Um konfligierende Deutungen handelt es sich insbesondere hinsichtlich des psychischen Zustandes der Kranken und des Wesens und der Zulässigkeit der „Euthanasie“. Zum Deutungsbegriff vgl. Stoellger 2014a: 11ff.

8 Pergande 1960: 263f.

9 Pergande 1960: 264.

10 Vgl. Hastedt 2014: 90, der sieben Typen der Deutungsmacht unterscheidet.

In diesem Moment erscheint der patrilineare Gründungsgeist Bethels.

„Pastor Fritz [...] hat es dann gehalten, wie sein Vater es tat, wenn er auf einen Ungläubigen stieß. Der Vater hatte gesagt: ‚Mit Ungläubigen und Spöttern soll man nicht viel disputieren, sondern einfach vom eigenen Glauben zeugen und ihnen bezeugen, wie selig und ruhig man in diesem Glauben ist, während sie meist von einer heimlichen Unruhe geplagt sind, wovon die Lust am Disputieren und Lästern nur ein Zeichen ist.‘“¹¹

Bodelschwingh stellt angesichts seiner Deutungsohnmacht auf dem Feld des argumentativ Rationalen auf das charismatische Zeugnis um. Glaube vs. Unglaube wird zur signifikanten Differenz. „Brandt war ihm in dieser Stunde kein Feind, kein Gegner, er war in seinen Augen ein Verlorener, dessen Seele gerettet werden mußte.“¹²

„Gegen diesen völligen Unglauben in Brandts Herzen begann Pastor Fritz zu ringen. Er stellte ihm vor die Seele, daß Kranker und Krankheit nicht nur Objekte für den Arzt sein dürfen, daß die Frage von Nützlichkeit und Zweck nicht zum Gradmesser der menschlichen Persönlichkeit gemacht [...] werden dürfe. Er wies überzeugend nach, daß die Euthanasie-Aktion gegen Gottes Gebot verstoße und für einen Christen auch darum verwerflich sei, weil hier vergessen werde, daß Christus auch um der Elendesten willen gekreuzigt und auferstanden sei.“¹³

Das Instrumentalisierungsverbot, theo- und christologisch fundiert und in charismatischer Eindringlichkeit vorgetragen, zeigt sich im Fortgang des Gesprächs als das Zeugnis, das den argumentativ wehrhaften, aber letztlich

11 Pergande 1960: 264.

12 Pergande 1960: 265.

13 Pergande 1960: 264.

haltlosen humanen Idealismus des Reichskommissars überwindet. Diese Deutungsmacht verdankt sich nicht zuletzt der Performanz des Vortrages, aus der sie einen geradezu physischen Charakter gewinnt:¹⁴

„Die Stunden fielen, Pastor Fritz sprach. Brandts Einwände wurden immer schwächer, immer mutloser, und schließlich rang der große Christ ihn völlig nieder. [...] Frau v. Bodelschwingh hat später erzählt, daß sie Dr. Brandt beobachtet habe, wenn sie durch das Zimmer gehen mußte. Er habe zunächst in aufrechter Haltung gesessen und ruhig und sachlich seine Überzeugung vertreten, nachher sei er stiller und stiller geworden, während nur ihr Mann gesprochen habe, und schließlich habe Brandt erschüttert und mit tief gesenktem Kopf gesessen.“¹⁵

Damit ist der Deutungskonflikt beendet, und der Blick weitet sich ins Historisch-Universale. „Nach drei Stunden war das Ringen entschieden und von Pastor Fritz gewonnen; der Stärke und Überzeugungskraft seines Glaubens mußte auch Brandt sich beugen. Pastor Fritz hatte den schwersten Kampf seines Lebens gewonnen, für Bethel, für die christliche Kirche, für ganz Deutschland, und er hatte Abertausenden von Kranken und Verängstigten das Leben gerettet.“¹⁶ Die Euthanasie-Aktion gegen Bethel wurde, so wird in der Folge berichtet, abgebrochen.¹⁷

Doch nicht damit schließt die Szene, sondern mit einer ganz anderen Beglaubigung des großen Deutungsmächtigen.

„Pastor Fritz begleitete [Brandt, TM] bis vor die Tür. Vor der Tür stand ein Epileptiker, er hatte Stunde um Stunde ausgeharrt und keinem

14 Zum Performanzaspekt von Deutungsmacht vgl. Stoellger 2014a: 55; Stoellger 2014b: 523.

15 Pergande 1960: 265.

16 Ebd.

17 Vgl. Pergande 1960: 269.

gesagt, was er wollte. Als Brandt gegangen war, fragte Pastor Fritz: ‚Nun, Otto, willst du etwas von mir?‘ ‚Ich wollte heute nichts von Ihnen, Herr Pastor.‘ Der Kranke legte ihm die Hand auf die Schulter und fuhr fort: ‚Ich wollte Ihnen nur sagen, wir stehen alle hinter Ihnen.‘“¹⁸

Die Macht, die hier zu Tage trat, ist keine Selbstmacht des Starken; sie ist, entsprechend dem Betheler Selbstverleugungsimperativ, Macht aus dem Dienst an den Schwachen. So geht es Pastor Fritz schließlich nicht anders als jedem Diakon und jeder Diakonisse: „ganz erschöpft saß er [...] Stunden später am Abendbrottisch.“¹⁹

Auf der Ebene des Erzählten handelt die Episode von einer Deutung, die in einer existenziellen Situation mächtig ist und damit Leben rettet. Im Kontext des Erzählens geschieht dadurch jedoch mehr und anderes: Indem von historischer diakonischer Deutungsmacht erzählt wird, wird Diakonie selbst wesentlich als Deutungsmacht präsentiert und damit zugleich für die Gegenwart des Erzählers Deutungsmacht *über* Diakonie beansprucht.

Bethel insgesamt verdankt sich Pergandes Hagiographie zufolge dem machtvollen Deutungswort. Schon der alte Bodelschwingh, dessen Geist hier zitierend aufgerufen ist, wird als bethelgründender²⁰ Deutungsvirtuose dargestellt, der in seinem Glauben und seiner Hingabe an die Schwachen aus Ohnmacht Macht gewinnt. Für ihn sind Krankheit und Tod die primären Ohnmachtserfahrungen.²¹ „Wer körperlich gesund war, den Glauben an Gott aber verloren hatte, war in seinen Augen viel schlimmer dran als der körperlich Kranke, der an Gott und die Erlösung von allen Leiden nach

18 Pergande 1960: 265.

19 Ebd.

20 Der Umstand, dass Friedrich von Bodelschwinghs der Ältere nicht der erste Anstaltsgeistliche Bethels war, spielt in der Darstellung kaum eine Rolle. Es ist eine Gründungsgeschichte.

21 Vgl. die Anfangsszene des Todes seiner ersten vier Kinder (Pergande 1960: 7ff.; interpretiert Pergande 1960: 44).

dem Tode glaubte. Diesen Glauben schenkte er seiner Umwelt, von der Kanzel herab, in stillen Zwiegesprächen in seinem Arbeitszimmer oder im kleinen Stübchen dahinter, in Unterrichtsstunden.“²² Aus diesem Glauben wächst das große Werk der Barmherzigkeit, gegen allen Zweifel vor allem einer modernen Industriegesellschaft, die „Fallstüchtige“, „Geistesschwache“, „Krüppel“ und „Kretins“²³ nicht mehr zu verwenden weiß und die zugleich selbst nicht auf festem Fundament steht. Anders Bodelschwingh: „[S]o stark wußte er sein Liebeswerk an den Ärmsten seines Volkes von seinem Glauben und vom Geiste Jesu durchdrungen, daß er einmal in heiligem Eifer ausrief: ‚Bethel ist sicherer als der preußische Staat!‘“²⁴

Diese zentralen Motive der Gründungsgeschichte werden in der Darstellung des eine Generation später angesiedelten Deutungsmachtkonflikts um die Euthanasie wieder aufgerufen: eine fundamentale Ohnmachtssituation, die durch Deutung überwunden wird; die Unbarmherzigkeit einer Moderne, die die Schwachen durch Selektion ausgliedert, und die christliche Hingabe an eben diese Schwachen; die harte Rationalität der Moderne, die doch schwankend ist, und das feste Fundament des Glaubens, der sich dennoch zur Geltung bringt, indem er die Herzen gewinnt und dadurch auch gegen den Augenschein weltlich machtvoll ist. Die Geburtsgeschichte wird re-präsentiert als Geschichte einer erneuten Bewährung des Betheler Gründungsgeistes unter neuen Bedingungen.

Diese Re-Präsentation hat nun jedoch ihren Sitz im Leben wiederum unter ganz anderen gesellschaftlichen, politischen und unternehmenspolitischen Bedingungen. In den späten fünfziger und beginnenden sechziger Jahren kommt das Modell des alten Bethel zunehmend unter Druck. Im beginnenden Wirtschaftswunder, dem Ausbau des Sozialstaates und der fortschreitenden Professionalisierung sozialer Berufe verliert insbesondere das

22 Pergande 1960: 48.

23 Pergande 1960: 47.

24 Pergande 1960: 44.

Arbeits- und Lebensmodell der Diakonisse seine Attraktivität. Zunehmend bleibt der Nachwuchs aus.²⁵ Es dürfte dem hohen symbolischen Kapital der Betheler Anstalten geschuldet sein, dass diese Entwicklung erst in den späten sechziger Jahren zu Reformen geführt hat. Bis dahin versucht man insbesondere in der Leitung Bethels, das Modell christlich motivierter Selbstverleugnung und Hingabe, die das ganze Leben der Helfenden wie der Hilfeempfangenden umgreifen sollte, und die es tragenden Institutionen der Diakonisse, des Diakons, des maßgeblichen theologischen Vorstehers, der Glaubensvermittlung in Ausbildung und Hilfehandeln usw. aufrechtzuerhalten.²⁶ In dieser Situation werden die genannten Grundelemente des Gründungs- und des Bewährungsnarrativs interessant: die potentiell haltlose moderne Rationalität in Staat und Gesellschaft und das feste christliche Fundament; die Erfahrung der Ohnmacht und die Verheißung ihrer Überwindung im Modus des machtvollen Deutens und Bezeugens.²⁷

Das wird im Schlussteil des Buches in einer Erzählung vom Betheler Aufnahmeleiter inszeniert, der über die Zuweisung von Hilfesuchenden zu den Einrichtungen Bethels entscheidet. Auch seine Macht wird wesentlich als glaubensgegründete Deutungsmacht erzählt; auch er handelt „wie ein Vater“ und damit als Reinkarnation des alten Bodelschwingh.²⁸ Und so erscheint als selbstverständlich, was zeitgenössisch umstritten gewesen sein dürfte: „Der Aufnahmeleiter ist kein Verwaltungsdirektor, kein Arzt, er ist ein Pastor. [...] Bethel ist erst in zweiter Linie Krankenhaus und Klinik.“²⁹

25 Vgl. zeitgenössisch Leich 1955.

26 Vgl. Benad 1997: XXXVI.

27 Vgl. Pergande 1960: 311.

28 Pergande 1960: 318: „Der Aufnahmeleiter [...] hat keine Macht über sie, keine Erziehungsgewalt, die er nun etwa anwenden könnte, er kann beide nur retten mit der Offenheit seines Wortes und dem Beweis seines Willens Ihnen wirklich zu raten und helfen zu wollen wie ein Vater.“ Zu „Vater Bodelschwingh“ vgl. Pergande 1960: 43.

29 Pergande 1960: 314.

Die Gründungsgeschichte und ihre Re-Präsentation gegen ein mörderisches Regime werden damit zum Teil desjenigen Plausibilitätshintergrundes, vor dem Forderungen nach Reform abgewehrt werden. Die Erzählung von Deutungsmacht affiziert den Machtanspruch einer spezifischen Deutung dessen, was Bethel seinem Wesen nach sei, wer sich hier wem auf welche Weise zuzuwenden habe und wie es dies zu organisieren gelte. Damit reflektiert die Erzählung eine Vielzahl von Deutungsmachtkonflikten, die die moderne Diakonie seit ihrer formativen Phase begleitet haben; und sie nimmt das Instrument der Geschichtspolitik in den Dienst, um diese Konflikte zu entscheiden oder wenigstens zu sistieren. Im Folgenden wird die Landschaft diakonischer Deutungsmachtkonflikte kartiert (2.), bevor ein näherer Blick auf diakonische Geschichtspolitik geworfen wird (3.). Diakonische Geschichtserzählungen erweisen sich dabei nicht nur als Instrumente der Ausübung von Deutungsmacht, sondern auch als Plattformen theologischer Reflexion über die Macht von Deutungen und deren Grenzen (4.).

2. Deutungsmachtkonflikte in der Diakonie

Das dargestellte Narrativ stellt im Kern einen *personalen* Deutungsmachtkonflikt dar. Wer hat, im Anschluss an Max Weber gesprochen, die Chance, dass sich seine Deutung gegen anderslautende Deutungen durchsetzt?³⁰ Dabei geht es jedoch nicht nur um individuelle Überzeugungskraft; es geht auch um die Konfrontation von Vertretern zweier Deutungseliten. Ein Theologe steht gegen einen Mediziner: ein Konflikt, der sich innerhalb Bethels Ende des 19. Jahrhunderts ausprägt.³¹ Ähnliche Professionskonflikte um die organisationale Deutungshoheit finden sich insbesondere in den 1960er und 70er Jahren zwischen Theologie und anderen Referenzprofessionen der Wohlfahrtspflege sowie vor allem in den 1980er und 90er Jahren zwischen Theologie und Ökonomie. Ein gegenwärtiges Konfliktfeld liegt insbesondere

30 Zum Konzept personaler Deutungsmacht vgl. Hastedt 2014: 94.

31 Vgl. Schmuhl 1998.

in der Frage, ob eine Theologin oder ein Theologe im Vorstand eines diakonischen Unternehmens gebraucht wird oder nicht.³² Als Deutungskonflikt erweist sich eine solche interprofessionelle Auseinandersetzung nicht zuletzt dadurch, dass Theologinnen und Theologen, befragt nach ihrem eigenen professionellen Leitungshandeln in der Diakonie, dieses wesentlich als *Führung durch Deutung* verstehen.³³ Auch die gängige Ökonomisierungsdiagnose weist zentral auf das Problem der Deutungsmacht. Ökonomisierung bedeute, so wird gesagt, eine „Umkehrung der Zweck-Mittel-Relation“,³⁴ in der das ökonomische Kalkül seine angestammte instrumentelle Funktion verlasse und in Gestalt der Gewinnmaximierung zum Zweck der gesamten Unternehmung werde. Nun liegen Zwecke niemals absolut, sondern immer nur relativ zu einer zwecksetzenden Instanz vor. In der Ökonomisierungsdiagnose wird also problematisiert, wer als maßgebliche zwecksetzende Instanz einer diakonischen Unternehmung zu verstehen ist.

Im personalen Deutungsmachtkonflikt zwischen Vertretern verschiedener Professionen manifestiert sich dabei das potenziell konflikthafte Gegenüber der Deutungsansprüche verschiedener professioneller *belief systems*.³⁵ Professionen treten im Kontext der Organisation als Sinngemeinschaften auf, die divergierende Grundverständnisse der Organisationswirklichkeit in deskriptiver wie in präskriptiver Hinsicht verkörpern.³⁶ Solche Divergenzen sind etwa für den Bereich des Gesundheitswesens zwischen ärztlichen und pflegerischen Professionen oder auch für die Geburtsmedizin zwischen Ärzten und Hebammen namhaft gemacht worden.³⁷ In der Diakoniewissenschaft ist als paradigmatische Divergenz von *belief systems* das Verhältnis

32 Vgl. Hofmann/Montag 2018.

33 Vgl. Moos 2018a: 196.

34 Kühn/Simon 2001: 4; vgl. Moos 2017: 34.

35 Zum Begriff der *belief systems* im Anschluss an Nicolas Wolterstorff vgl. Stoellger 2014a: 6–8. Im Folgenden wird der Begriff auf professionsbezogene *beliefs* angewandt, die vielleicht noch deutlicher als personen- bzw. gruppenbezogene Gewissheiten oder Weltanschauungen holistisch strukturiert sind.

36 Vgl. Schedler/Rüegg-Stürm 2013: 73.

37 Vgl. etwa die Beiträge in Duden/Schlumbohm/Veit 2002.

zwischen Theologie und Ökonomie diskutiert worden. Klassische systematische Zuordnungsmodelle zwischen ihnen wie etwa die „theologische Achse“ Alfred Jägers³⁸ suchen zwischen den potentiell konfligierenden Deutungsansprüchen auszugleichen und erweisen sich gerade darin wiederum als Dominanzmodelle.³⁹ In jüngerer Zeit ist im Anschluss an plurale Konzepte von Rationalität der Begriff der Multirationalität als Zuordnungsmodell vorgeschlagen worden, der entweder aus systemtheoretischen oder aus geltungstheoretischen Prämissen heraus professionelle Deutungsmachtkonflikte erstens zu entpersonalisieren und zweitens sachlich handhabbar zu machen sucht.⁴⁰

Schließlich eröffnet der Verweis auf *belief systems*, der von der personalen auf die professionelle Ebene von Deutungsmachtkonflikten führt, noch eine dritte Ebene der Deutungsmacht in der Diakonie. Wenn Professionen angesprochen sind, so geht es zwar zunächst um die kommunikative Kultivierung spezifischer Wirklichkeitsverständnisse im Modus wissenschaftlicher oder professionsethischer Auseinandersetzung. Professionen erweisen sich im Organisationsalltag als sprachfähig hinsichtlich der eigenen Überzeugungen und treten demzufolge in explizite Deutungsauseinandersetzungen. Doch diese vorgetragenen bzw. abrufbaren Überzeugungen stehen ihrerseits, hermeneutisch gesprochen, in einem Horizont des nicht Explizierten und jedenfalls *in toto* nicht Explizierbaren. In praxistheoretischer Wendung handelt es sich dabei um Habitualisierungen von Deutungspraktiken und um deren eingeschriebene Wissensbestände, das *knowing how* des Deutens, das im Unterschied zum *knowing that* ebenso impliziten Charakter hat. Damit richtet sich der Blick auf modale Deutungsmacht:⁴¹ auf diejenigen Voraussetzungen, die Kommunikation möglich und explizite Deutungen plausibel machen. Die Wahrnehmung einer langreichweitigen Verschiebung solcher

38 Vgl. Jäger 1993: 64–70.

39 Vgl. Hofmann 2018: 16f.

40 Vgl. Schedler/Rüegg-Stürm 2013.

41 Vgl. Stoellger 2014c: 30.

Voraussetzungen findet sich im einleitend dargestellten Narrativ dort, wo es ein Bild der Moderne und ihrer Rationalität zeichnet. Diese Wahrnehmung leitet auch diakonische Zeitdiagnosen, die unter Stichworten wie „Säkularisierung“ oder „Pluralisierung“ vorgetragen werden. Nicht nur die dominanten Deutungen des „Diakonischen“ wandeln sich demnach, sondern die Bedingungen dessen, was überhaupt als Deutung des Diakonischen vorgetragen werden und Anspruch auf Anerkennung oder auch nur Bedeutsamkeit erheben kann. Solche Wahrnehmungen, die sich auf den Wandel von Sinnhorizonten oder auf Um-Habitualisierungen von Deutungspraktiken beziehen, lassen sich ihrerseits am ehesten rückschließend aufweisen: etwa aus biografischen Berichten oder aus Entwürfen von Programmen, wie Diakonie gegenwärtig und zukünftig zu verstehen und zu gestalten sei. Verwiesen sei hier beispielsweise auf Literatur zur diakonischen Bildung⁴² und zur diakonischen Kultur,⁴³ aber auch auf den Vorschlag, den „verhängnisvolle[n] Sonderbegriff“ des Diakonischen gänzlich aufzugeben, insofern mit ihm verbundene Deutungspraktiken unter gegenwärtigen Bedingungen nur noch eine unselige christliche Überheblichkeit auf Dauer stellten.⁴⁴

Die personale, die professionelle und die modale Ebene von Deutungsmachtkonflikten in der Diakonie lassen sich mithin analytisch unterscheiden, liegen aber, wie schon das einleitend angeführte Narrativ zeigt, *in concreto* material unentwirrbar ineinander. Neben diesen Ebenen lassen sich typische Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte benennen, die in der Geschichte der modernen Diakonie immer wieder prägnant geworden sind. Das soll hier nur mit grobem Strich geschehen; es auszuführen hieße, eine ganze Kulturgeschichte moderner Diakonie zu schreiben.

Zunächst ist hier die Deutung von Hilfsbedürftigkeit zu nennen. Aufgrund von welchen Lebenslagen und für welche Personen wird Diakonie tätig?

42 Vgl. etwa Adam/Hanisch/Schmidt/Zitt: 2006.

43 Vgl. Hofmann 2010.

44 Vgl. Rüeegger/Sigrist 2011: 138.

Für Friedrich von Bodelschwingh den Älteren ist eine spezifische Deutung der Epilepsie und der Lebenssituation derer, die von ihr betroffen sind, orientierend. Die zeitgenössisch nahezu unbehandelbaren, aus dem Nichts hereinbrechenden Anfälle der Kranken gehen einher mit einer Ohnmachtserfahrung, die Bodelschwingh mit dem Tod als der Ohnmachtserfahrung schlechthin verbindet und dadurch in einen religiösen Horizont einrückt. Epilepsie ermögliche es, bereits im Leben Todeserfahrungen zu machen und sich so auf den Tod, das Ziel des menschlichen Lebens, vorzubereiten. Es ist diese Deutung selbst, die – dem Anspruch nach – sich als hilfreich erweisen soll. Im Zuge der medizinischen Professionalisierung tritt sie dann in Konflikt mit anderen Deutungen, die das Hilfegeschehen zu orientieren beanspruchen. Epilepsie wird, auch in Bethel, zunehmend zur medizinischen Indikation, die es nach den Regeln ärztlicher Kunst zu behandeln gilt.⁴⁵

Auf diese Weise geht die Arbeit in diakonischen Helfefeldern immer mit Deutungen von Hilfsbedürftigkeit einher. Konkurrenzen verschiedener Hilfeangebote werden als Deutungskonkurrenzen ausgetragen.⁴⁶ Der „Sinn“ von Krankheit ist dabei eine der am meisten umkämpften Deutungskategorien.⁴⁷ Das gilt auch für die Deutung von Lebenslagen wie „Alter“ und „Behinderung“. Die Umstellung der „Behindertenhilfe“ vom Leitbild der Integration auf das der Inklusion, wie sie jüngst im Bundesteilhabegesetz eine rechtliche Form gefunden hat, geht einher mit einer grundlegenden Deutungsrevision von „Behinderung“.⁴⁸ Hier kreuzen sich eine Vielzahl von politischen Interessen, Systemlogiken und individuellen Erfahrungen, die das konfliktäre Deutungsgeschehen immer wieder aufrühren. Insbesondere im Kontext der Behindertenbewegung ist namhaft gemacht worden, dass es sich tatsächlich um einen Deutungsmachtkonflikt

45 Vgl. Schmuhl 1998.

46 Vgl. Moos 2015.

47 Vgl. Moos 2018b: 248ff.

48 Vgl. Schmuhl 2010; vgl. Waldschmidt/Berressem/Ingwersen 2017.

handelt. Unter dem Motto „Nichts über uns ohne uns“ wird ein Subjektstatus nicht nur im Hilfesgeschehen, sondern auch im Geschehen der Deutung des Helfens eingeklagt.

Ausdruck finden solche Deutungskonflikte nicht zuletzt in der notorischen Unsicherheit, wie diejenigen zu bezeichnen seien, denen diakonische Leistungen zugutekommen: Label wie „Nutzerinnen“, „Klienten“, „Gäste“, „Kundinnen“, „Bewohner“ etc. gehen mit spezifischen Rollenzuschreibungen einher. Für die Gründerzeit der modernen Diakonie ist an dieser Stelle das Bild der Familie prägend geworden, in dem die Hilfsbedürftigen die Stelle der Kinder einnehmen. Ein solches paternalistisches Hilfeverständnis kann inzwischen als weithin überwunden gelten; die Suche nach anererkennungsfähigen Deutungsformen der Hilfebeziehung, die deren konstitutive Asymmetrie zum Ausdruck bringen, ohne eine Differenz an Wert und Würde zu implizieren, ist hingegen nach wie vor in vollem Gange.

Doch nicht nur die Hilfeempfangenden, sondern auch die Helfenden sind ein klassischer Gegenstand von Deutungskonflikten. Die Rolle der Diakonisse, die im 19. Jahrhundert vermöge einer spezifischen Überlagerung von christlichem Dienstideal und bürgerlich-mütterlichem Weiblichkeitsideal anererkennungsfähig wird,⁴⁹ tritt später in Konkurrenz zu anderen diakonischen Berufsrollen wie der freien oder gar „wilden“ Schwestern und der fachlich Professionellen. Eine wesentliche Deutungskonkurrenz in derlei Konstruktionen des helfenden Subjekts, die in unterschiedlicher Form immer wieder thematisch wird, ist die Frage, welche Art und welches Ausmaß individueller Bindung an die Tätigkeit, die Organisation und die Diakonie überhaupt von diakonischen Mitarbeitenden gefordert werden kann. Ein gegenwärtiger Hauptaustragungsort dieser Auseinandersetzung ist der Streit um das kirchliche Arbeitsrecht und die dort kodifizierten Anforderungen an Kirchenzugehörigkeit und Loyalität.

⁴⁹ Vgl. Gause 2003: 66.

Ein dritter Gegenstand von Deutungskonflikten, der mit den ersten beiden unmittelbar verbunden ist, ist die Frage nach statthaften und unstatthaften Formen des Helfens. Im einleitenden Narrativ sind es Eugenik und Euthanasie, in späterer Zeit Auseinandersetzungen beispielsweise um Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe, die längst nicht nur, aber auch und zuweilen in spezifischer Weise im Kontext der Diakonie ausgetragen werden.⁵⁰ Der Ethikboom in der Medizin und in jüngerer Zeit auch in der Pflege kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als Konjunktur einer spezifischen Technik, Deutungsmachtkonflikte als Konflikte der Geltung (also nicht der Personen oder der Professionen) material auszutragen und sie zugleich prozedural einzuhegen. Es ist insbesondere die Rede von den „christlichen Werten“, durch die die Diakonie als auf solche Geltungsfragen ansprechbar ins Werk gesetzt wird.⁵¹

Schließlich soll als vierter Gegenstand noch die diakonische Unternehmung selbst genannt werden. Formeln wie „diakonische Identität“, „Proprium“, „Spezifikum“, „Sinmitte“, „Profil“ oder „Kultur“ fungieren als Plattformen, auf denen Deutungskonkurrenzen über das Wesen der diakonischen Organisation ausgetragen werden.⁵² Explizit umstritten sind dabei sowohl die Kategorien, in denen das Diakonische zu fassen sei – gibt es etwa ein diakonisches Spezifikum? – als auch die materialen Bestimmungen, die mithilfe dieser Kategorien vorgenommen werden. In dieser Dauerfrage der Diakonie nach sich selbst, die in einzelnen diakonischen Einrichtungen, auf der Ebene von Verbänden wie auch in der Diakoniewissenschaft ventiliert wird, kulminiert der Deutungsbedarf im Handlungsfeld der Diakonie. Zugleich laufen die Deutungskonkurrenzen möglicherweise gerade hier leer, weil sie sich von den übrigen diakonischen Vollzugsformen im Modus der Abstraktion weithin abgekoppelt haben. Es könnte sein, dass hier vorrangig die semantischen Materialien und deren horizonthafte Umhölfe im Umlauf gehalten

50 Zu Deutungskonflikten hinsichtlich des werdenden Lebens vgl. Schwarke 2003.

51 Siehe dazu unten Abschnitt 3.

52 Vgl. Moos 2018c: 11.

werden, mit deren Hilfe an anderer Stelle *gehaltvolle* Deutungsmachtkonflikte ausgetragen wurden und werden.

Die Liste der Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte ist damit keinesfalls erschöpft. Aber schon diese vier zeigen, wo und auf welche Weise Diakonie insbesondere sensibel für Konflikte um und zwischen Deutungen ist. Dabei sind es keineswegs nur explizit ‚religiös‘ semantisierte Deutungen, die sich als relevant für das Diakonische erweisen; und ebenso lassen sich die angedeuteten Deutungskonflikte auf eine dominante Konkurrenz ‚religiöser‘ und ‚nichtreligiöser‘ Deutungen zurückführen.

Vor dem Hintergrund der Unterscheidung der Ebenen und der Gegenstände diakonischer Deutungsmachtkonflikte soll nun die Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen, wie sie sich exemplarisch im einleitend dargestellten Narrativ gezeigt hat, als ein zentrales Instrument im Konflikt um Deutungsmacht rekonstruiert werden.

3. Diakonische Geschichtspolitik

Versteht man unter Geschichtspolitik „eine von [...] politischen Interessen geleitete Indienstnahme von Geschichte“, so handelt es sich bei dem vorgestellten Text fraglos um eine solche.⁵³ In einer komplexen unternehmenspolitischen Situation wird ein geschichtliches Narrativ aufgerufen, um einer bestimmten Deutung der Situation Macht zu verleihen und eine bestimmte politische Option zu legitimieren. Geschichtspolitik durchzieht die moderne Diakonie seit ihren Gründertagen; einige Beispiele seien im Folgenden genannt.

Das grundlegende Deutungsschema diakonischer Geschichtspolitik des 19. Jahrhunderts ist die Heilsgeschichte. In Gründungsphasen, in denen es noch

⁵³ Richter 2017: 2.

keine eigene Geschichte gibt, wird die Unternehmung mit unterschiedlichen Mitteln in die christliche Heilsgeschichte insgesamt eingestellt. In Bethel geschieht das insbesondere durch die Namensgebung der Häuser. Das neue Pflegehaus der Anstalt für Epileptische ist das namensgebende „Bethel“, das Ziel der Bußfertigen (Gen 35,1–3), wo der Himmel offensteht (Gen 28, 16–18). Höher gelegene Häuser werden benannt nach heiligen Bergen der Bibel, so etwa Tabor, Nebo oder Garizim, niedriger gelegene nach Wasserstellen, etwa Bethesda, Mara oder Siloah, andere nach Orten der Heilung, etwa Nain oder Bethanien.⁵⁴ Wer durch Bethel geht, geht auf Zion zu und durchstreift auf diesem Weg die Geschichte Gottes mit den Menschen.

Solcherart in die Heilsgeschichte eingeschrieben, werden die Geschichten der Gründungen selbst zur Heilsgeschichte. Silke Köser hat für das Diakonissenhaus in Kaiserswerth gezeigt, wie die Entstehungsgeschichten durch ihre regelmäßige Wiederholung in den eigenen Publikationen „heilsgeschichtliche Züge“ bekommen.⁵⁵ Nun gehören eben nicht nur Nebo, Mara oder Bethanien zu den heilsgeschichtlichen Orten, sondern auch Theodor Fliedners Gartenhaus, in dem 1833 der erste weibliche Fürsorgezögling aufgenommen worden war. Es ist, so der Topos, die „Wiege der Mutterhausdiakonie“⁵⁶ In der Rezitation der Gründungsgeschichte kommt es zu Mehrfachüberlagerungen von biblischer Geschichte, diakonischer Einrichtungsgeschichte und der jeweiligen Gegenwart des Erzählens. Damit ist der Diakonie von Anfang an ein starkes Geschichtsbewusstsein eingeschrieben. Dem historistischen Geist des 19. Jahrhunderts entsprechend wird auch die Musealisierung des Eigenen in selbstbewusster Weise betrieben. Der Schreibtisch Fliedners steht auf seine eigene Anweisung hin im Kaiserswerther Museum.

54 Benad 2010: 220.

55 Köser 2006: 383.

56 Friedrich 2018: 146.

Damit verdankt sich solche diakonische Geschichtspolitik einem geschichtstheologischen Konzept. Es dürfte auch noch bei heutigen Anrufungen diachroner diakonischer Identität wirksam sein, insofern es die implizite Normativität der eigenen Geschichte trägt. Denn an deren Verpflichtungscharakter wird auch heute zumeist festgehalten, auch wenn eine unmittelbare religiöse Qualifikation der eigenen Gründungsgeschichte nicht mehr ganz so leicht fällt.⁵⁷

Das geschichtstheologische Konzept lässt sich dabei nicht nur an topographischen, sondern auch an personalen Erinnerungssymbolen festmachen. Johann Hinrich Wichern und Theodor Fliedner geben sogenannte Märtyrerbücher heraus, die Diakonen und Diakonissen die beispielgebenden Glaubenshaltungen der Vorfahren vor Augen führen sollten.⁵⁸ Später fungieren die Diakonissen ebenso wie die Gründerväter selbst als historische Chiffren beispielgebender Glaubenshaltung, auf die wiederum andere verwiesen werden können.⁵⁹

An dieser Stelle findet sich wiederum der diakonische Topos einer Deutungsmacht, die keine eigene ist. So heißt es in Fliedners „Märtyrerbuch“ im Anschluss an eine Lebensbeschreibung:

„Dies sind doch Worte, welche das Bild echten Martyrthums in evangelischer Fülle und Schönheit aussprechen. Siehe hier nicht nur die feste Entschlossenheit, [...] den guten Kampf des Glaubens, wie heiß er auch werde, bis an's Ende durchzukämpfen, sondern vielmehr noch die Demuth, solches geschehe mit Nichten aus eigener Kraft; und mit Nichten zu eigenem Verdienst!“⁶⁰

57 So sind im „Leitbild Diakonie“ der Diakonie Deutschland von 1997 der Verweis auf die Bibel, an der sich das Handeln orientiere, und der Verweis auf die „lebendige [...] Tradition“, aus der heraus man innovativ sei, auseinandergerückt, vgl. Diakonie 1997.

58 Vgl. Friedrich 2018: 147; Gause 2003: 71.

59 Vgl. Gause 2019.

60 Fliedner 1864: 357, zitiert nach Gause 2003: 71.

Unüberhörbar ist der konfessionelle Ton: Nicht die katholische Werkgerechtigkeit, sondern die evangelische Demut ist der Kern jener diakonischen Mentalität. So erhalten die historischen Personalsymbole des Diakonischen den Selbstverneinungscharakter eines religiösen Symbols.⁶¹

Die Anrufung der Gründungsgeschichte, ihrer Orte und Personen spielt bis heute in der Selbstdarstellung diakonischer Unternehmen eine wichtige Rolle. In einem neueren Text aus Bethel werden die Gründungsgeschichte und das Leben des alten Bodelschwingh aufgerufen. Danach folgt ein Sprung in die Gegenwart, der zugleich auf den historischen Wandel und die bleibende Identität der Anstalten verweist. „Vieles hat sich im Laufe der Zeit verändert. Der christliche Auftrag bestimmt jedoch nach wie vor die Arbeit.“⁶² Nach einer kurzen Entfaltung folgt gleichsam eine post-charismatische Entschuldigung: „Die Umsetzung dieses Grundsatzes in allen Bereichen stößt jedoch immer wieder auf Grenzen, die von der heutigen Gesellschaft gesetzt werden. Während der alte Friedrich von Bodelschwingh noch weitgehend unabhängig von staatlichen Vorgaben agieren konnte, ist die Arbeit heute fest in Rahmenbedingungen eingebunden, die von außen bestimmt werden.“⁶³ Recht und Ökonomie statt unmittelbarem Gründercharisma: Es geht eben nicht mehr so zu wie beim alten Friedrich. Weniger die personal-charismatische Tradition als die bleibende Bindung an den „christliche[n] Auftrag“ ist nun dasjenige Deutungsschema, das Legitimität aus der Gründungsgeschichte in die Gegenwart transportiert.⁶⁴

61 Vgl. Heinemann 2017: 501ff.

62 Bethel 1990~2010.

63 https://www.bethel.de/fileadmin/Bethel/downloads/historie/verschlusst/Texte_zur_historie_s.pdf (aufgerufen am 26.02.2020). Der undatierte Text muss zwischen 1990 und 2010 entstanden sein.

64 An anderer Stelle kann die ökonomische Orientierung selbst in die Gründungsgeschichte eingezogen werden. So posiert der Gründer des Bielefelder Johanneswerks, Karl Pawlowski, in den 1960er Jahren in Ludwig-Erhard-Manier mit Zigarre. Die Pose des Theologen, der sich in der Tat emphatisch als Unternehmer verstand, funktioniert auch noch 2011, als die unternehmenseigene Zeitschrift „Unser Werk“ mit ihm aufmacht (Bild in: Benad 2018: 136). Sie dient als Darstellung einer spannungsvollen Beziehung von Diakonie und Ökonomie, die aber gut eingeeht in die leicht ironisch gebrochene, aber doch affirmativ-stolze Beziehung zur eigenen Gründergestalt.

Eine ähnliche Vokabel, die diachrone Identität behauptet und damit gründerzeitliche Legitimität importiert, ist die der christlichen Werte oder gar Grundwerte:

„Der Wittekindshof wurde 1887 gegründet, um für Menschen mit geistiger Behinderung erste evangelische Angebote in Westfalen zu entwickeln. Die Diakonische Stiftung Wittekindshof hat sich seitdem stetig verändert und weiter entwickelt. Doch noch immer bilden die christlichen Grundwerte das zentrale Fundament ihrer Arbeit.“⁶⁵

Es sind die überpersonalen Kategorien von „Auftrag“ und „Werten“, die die charismatische Legitimität des Diakonischen in eine organisationsbezogene überführen sollen.⁶⁶

Die geschichtspolitische Aneignung von Gründungsgeschichten findet jedoch nicht nur bei positiv qualifizierter Geschichte, gleichsam auf dem heilsgeschichtlichen Zweig, statt. Der Verweis auf Phasen eigener Unheilsgeschichte kann ähnliche Funktionen einnehmen. Legitimatorisch für das Tun der Gegenwart fungiert in diesem Fall der Verweis darauf, dass man sich auch den dunklen Stellen der eigenen Geschichte stelle und daraus gelernt habe. An dieser Stelle reichert sich Geschichtspolitik an: neben die heilvolle Gründungsgeschichte treten Phasen der Unheilsgeschichte, die man aufarbeitet, wodurch eine Aufarbeitungsgeschichte entsteht, auf die wiederum positiv verwiesen werden kann: Wir haben uns auch schon früher unserer dunklen Vergangenheit gestellt, was uns heute verpflichtet.⁶⁷

65 <https://www.wittekindshof.de/unternehmen/werte/> (aufgerufen am 26.02.2020).

66 Die Semantik des Auftrages hat dabei durch die Goch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts 1977 unmittelbare rechtliche Relevanz für die Zuordnung einer diakonischen Einrichtung zur Kirche erhalten, vgl. BVerfGE 46, 73.

67 Vgl. etwa die Pressemitteilung des Wittekindshofs vom 26.02.2020: <https://www.wittekindshof.de/presse/pressemitteilung/preID/7855/>, 11.03.2020.

Spätestens im Kontext von Debatten um die Aufarbeitung von Unheilsgeschichte wird Geschichtspolitik reflexiv. Es gibt nicht nur einen politischen Umgang mit der Geschichte, sondern der Umstand, dass es Geschichtspolitik gibt, ist selbst ein Politikum und setzt wiederum bestimmte Formen der Geschichtspolitik aus sich heraus. So reagieren diakonische Unternehmen auf den Vorwurf, Geschichtspolitik zu betreiben,⁶⁸ wiederum geschichtspolitisch. Die Themen der „Euthanasie“, der sexuellen und physischen Gewalt in geschlossenen Einrichtungen wie auch der Arzneimittelversuche bedrohen das Vertrauen in die eigene Marke. Um insbesondere journalistische Skandalisierungen zu korrigieren oder solchen zuvorzukommen, werden selbsttätig historische Forschungen beauftragt und veröffentlicht. An die Stelle der Hagiographie treten hier die phänomenale Differenzierung und die historische Kontextualisierung sowie gegebenenfalls die moralische (Selbst-)Verurteilung und die Bitte um Entschuldigung. Legitimatorisch in Dienst genommen wird in diesem Fall nicht die Geschichte selbst, sondern der Umgang mit ihr, der gerade diejenigen Tugenden der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit offenbaren soll, denen es in den aufgearbeiteten Phasen der dunklen Geschichte gemangelt hat.⁶⁹ Das geschichtstheologische Deutungsschema ist hier nicht das der Heilsgeschichte, sondern das der Buße, die *confessio*, *contritio* und gegebenenfalls auch *satisfactio* umfasst.⁷⁰

Angesichts des intensiven Geschichtsgebrauchs vieler diakonischer Einrichtungen ist es auffällig, wenn an anderer Stelle nicht so sehr die

68 Ein solcher wird etwa erhoben von Ingo Harms, der davon spricht, diakonische Unternehmen umgäben sich mit einem „Galenmythos“, vgl. Harms 2017: 139.

69 Es ist wichtig zu betonen, dass eine kritische Geschichtsschreibung zu diakonischen Unternehmen und Persönlichkeiten nicht erst im Kontext von Unheilsgeschichte betrieben wird, sondern auch etwa zur Differenzierung des Bildes der eigenen Gründerfiguren beigetragen hat. Hier ist beispielsweise Martin Gerhards große Biographie von Friedrich von Bodelschwingh zu nennen, die in der gleichen Zeit wie Pergandes Hagiographie entsteht: Gerhardt 1950–58.

70 Vgl. etwa zur Gründung der Stiftung Anerkennung und Hilfe <http://www.stiftung-erkennung-und-hilfe.de/DE/Service/Meldungen/nach-leid-und-gewalt-endlich-erkennung.html> (aufgerufen am 11.03.2020).

alte Kulturtechnik des Erinnerns, sondern die ebenso alte Kulturtechnik des Vergessens in Dienst genommen wird, auf die vor einiger Zeit der Althistoriker Christian Meier hingewiesen hat.⁷¹ Als diakonisches Beispiel für ein mindestens selektives Vergessen als Teil von Geschichtspolitik kann das zehnjährige Jubiläum des Agaplesion-Konzerns im Jahr 2012 gelten. Die damals 29 Krankenhäuser und 31 Wohn- und Pflegeeinrichtungen des Konzerns stammen zum beträchtlichen Teil aus der Mutterhaus-Diakonie und bestehen teils seit anderthalb Jahrhunderten; sie werden aber in eine lediglich zehnjährige Geschichte eingeschrieben. Damit sind Selbstbeschreibungen verbunden wie: „Agaplesion ist ein moderner Gesundheitskonzern [...]. Agaplesion bietet fortschrittliche medizinische und pflegerische Versorgung [...]. Wir sind ein moderner Gesundheitsdienstleister für alle Generationen und Lebensphasen.“⁷² Hightech passt besser zu 10 Jahren als zu 150. Zu langreichweitige Geschichtspolitik ist gerade im Medizinsektor riskant; sie klingt nach Amputationen mit Handsäge ohne Narkose. Etabliert wird eine eindeutige, kurzzeitige Gründungsgeschichte, deren Legitimationsleistung offenkundig deswegen als höher eingeschätzt wird, weil sie mit dem Fortschrittsnarrativ verträglicher ist. Dabei wird eine explizit religiöse Deutung nicht sistiert, sondern vielmehr in der Rede von den „Werten christlichen Handelns“ und der „Nächstenliebe“ eingespielt.⁷³ Solche „Werte“ werden aber nicht mehr historisch legitimiert, sondern als zeitlos aufgerufen.

Noch radikaler ist die Schweizer Strategie, „Diakonie“ als Marke und historisch konnotierten Deutungsraum für den Bereich übergemeindlicher sozialer und Gesundheitsdienstleistungen gänzlich aufzugeben. So sieht sich die aus der Mutterhaus-Diakonie stammende „Stiftung Diakoniewerk Neumünster – Schweizerische Pflegerinnenschule“ zwar in ihrer Geschichtsdarstellung an einer „christlichen Haltung“ orientiert,⁷⁴ verzichtet

71 Vgl. Meier 2010.

72 Agaplesion 2012. Ich danke Norbert Friedrich, Kaiserswerth, herzlich für diesen Hinweis.

73 Agaplesion 2012.

74 Vgl. www.diakoniewerk-neumuenster.ch/geschichte (aufgerufen am 05.03.2020).

aber in ihrer sonstigen Selbstpräsentation gänzlich auf religiöse Semantiken und entsprechende historische Verweise. Das von ihr getragene Spital Zollikerberg verweist lediglich auf eine „Tradition der Menschlichkeit“.⁷⁵ Die diakonische Geschichte wird gänzlich zum Allotrion. Hinter dieser Geschichtspolitik steht offenbar kein Fortschrittsnarrativ, sondern eine spezifische Säkularisierungsthese.⁷⁶

Eine dritte Form von Vergessenspolitik – und die Liste ließe sich verlängern – ist profaner. Sie hat es mit der Ökonomie des Erinnerns zu tun.⁷⁷ Wenn etwa ein wichtiges diakoniegeschichtliches Archiv aus Gründen der Kostensparnis aufgegeben werden soll, so setzt das voraus, dass der legitimatorische Ertrag der aus diesem Archiv zu gewinnenden Geschichtsaneignung geringer veranschlagt wird als die dafür aufzuwendenden Kosten. Hier bleibt es Geschichtsinteressierten nur, auf weitere Skandale zu hoffen, die den Marktwert historisch generierter Legitimation wieder nach oben treiben.

4. Zur Deutungsmacht historischer Narrative

Doch solche vergessenspolitischen Maßnahmen dürften aufs Ganze gesehen in der Diakonie eher die Ausnahme sein. In aller Regel bezieht man sich affirmativ auf die eigene Geschichte, insbesondere auf die Gründungsgeschichte, und zitiert diese als den Humus, auf dem noch die gegenwärtige Unternehmung kultiviert wird. Die Deutung des Eigenen wird als Deutung der eigenen Geschichte vorgetragen. Für die Attraktivität historischer Narrative in den Deutungsmachtkonflikten der Gegenwart können mehrere Gründe angegeben werden. Zum einen operiert ein historisches Narrativ auf verschiedenen Ebenen von Deutungsmacht. Diese wird sowohl auf personaler und professioneller als auch auf modaler Ebene in

⁷⁵ www.spitalzollikerberg.ch/portraet (aufgerufen am 05.03.2020).

⁷⁶ Vgl. Rügger/Sigrist 2011.

⁷⁷ Es gibt in Deutschland 14 Einrichtungen in der Diakonie, an denen hauptamtliche Archivare arbeiten, vgl. Friedrich 2018: 149.

Szene gesetzt. Das geschieht vordergründig im Arrangement der Figuren wie auch hintergründig in der Aufrichtung der Kulissen, also in der Deutung der sozialen Welt, in der die Figuren leben. Zum anderen wird, wie das einleitende Narrativ exemplarisch zeigt, Deutungsmacht nicht nur ausgeübt bzw. beansprucht, sondern auch als Thema selbst vor Augen gestellt. In den Gründergeschichten wird Diakonie (auch) als Deutungsleistung vorgeführt, die sich angesichts anfänglicher Skepsis als machtvoll erweist und die diese Macht auch in Situationen expliziter Bestreitung behaupten kann. In der Geschichtserzählung wird Deutungsmacht mithin partiell reflexiv – unbenommen des Umstandes, dass solche Reflexion aus der Perspektive der Deutungsmachtanalyse wiederum ihre modalen Voraussetzungen hat. Damit können drittens theologische Schemata für die reflektierende Deutung der Deutungsmacht einfließen. Hier ist insbesondere das gnadentheologische Schema der Macht, die keine eigene ist, einschlägig. Deutungsmacht wird nicht zufällig gerade dort zum Gegenstand theologischer Reflexion, wo fundamentale Erfahrungen von Ohnmacht – wie Krankheit oder Gewalt – auf solche Macht verweisen, die keine Deutung mehr ist.⁷⁸ Somit wird das diakonische Geschichtsnarrativ in doppelter Weise zum theologischen Narrativ: vermöge der aufgezeigten heilsgeschichtlichen bzw. bußtheologischen Hintergrundeschematisierungen für das Erzählen der Geschichte insgesamt wie auch vermöge expliziter Figuren der Reflexion über die erzählte Geschichte.

Materialiter resultiert die Attraktivität diakonischer Geschichtspolitik daraus, dass der entsprechende Legitimationsbedarf hoch ist. Das gilt insbesondere für die grundlegende Verbindung von Religion und Wohlfahrtspflege. Hier besteht ein Legitimationsproblem in doppelter Richtung: Einerseits gilt es, die verschiedenen säkularen Rationalitäten am Ort der Diakonie zu rechtfertigen: das ökonomische Kalkül, die staatliche Aufgabenerfüllung, überhaupt die starke Verrechtlichung. Seit dem 19. Jahrhundert ruht ein

⁷⁸ Vgl. dazu Stoellger 2014a: 47–49.

Verdacht auf aller *Organisation* der Liebestätigkeit, die gegenüber der persönlichen, spontanen, unmittelbaren und darin religiös zu deutenden Zuwendung – gegenüber dem „es jammerte ihn“⁷⁹ des barmherzigen Samariters – eben doch nur äußerlich bleibe. Auch in umgekehrter Richtung besteht Legitimationsbedarf: Wie ist die massive Präsenz des Kirchlichen bzw. Religiösen am Ort öffentlicher Wohlfahrtspflege zu rechtfertigen? Wie ein eigenes kirchliches Arbeitsrecht im staatlichen Recht, wie bestimmte religiöse Moralvorstellungen im Gesundheitswesen und wie die Präsenz der Theologen auf den Vorstandssesseln?

Aus dieser doppelten Legitimationsbedürftigkeit resultiert die Attraktivität der Gründergeschichten. In einer gleichsam rückwärts gelesenen Säkularisierungsthese wird bei den Gründergestalten noch als integriert gedeutet, was im jeweiligen Heute zu zerfallen droht: die Einheit von individueller religiöser Bindung und organisierter sozialer Hilfeleistung. Sehen wir doch an den Gründergestalten die Organisation aus dem Individuum spontan herauswachsen, das Werk als Liebeswerk entstehen.⁸⁰ In diesem Sinne ist jede Erzählung von einer innerlich motivierten Hilfeleistung eine Wiederholung der Geburtsgeschichte der Diakonie. Daraus erhellt die Attraktivität der diakonischen Personalsymbole: In jeder Diakonisse kommt die Gründungssituation der Diakonie im Sinne des Anfangens Hannah Arendts zur Anschauung und legitimiert die spannungsvolle Einheit von Religion und sozialer Dienstleistung.

Zugleich besteht an dieser Stelle ein Legitimationsparadox. Denn der Verweis auf die in tiefer innerer Überzeugung wurzelnde Liebestätigkeit der historischen diakonischen Virtuosinnen und Virtuosen mag zwar das Ganze diakonischer Organisation legitimieren. Er tendiert aber zugleich dazu, die gegenwärtigen in der Diakonie Arbeitenden in ihren Motivationslagen zu

79 Vgl. Lk 10,33; als jesuanischer Affekt vgl. Mt 9,36; 20,34; 1,41; Lk 7,13.

80 An dieser Stelle erweisen sich die Überlegungen von Werner Stegmaier zur Detungsmacht von Religionsstiftern als hilfreich, vgl. Stegmaier 2014.

delegitimieren, die eben nicht so eindeutig und einheitlich sind. Wer von uns ist denn schon ein Friedrich von Bodelschwingh oder eine Emilie Heuser?

Dieses Legitimationsparadox ist in der diakonischen Geschichtspolitik immer empfunden worden. Und so lässt sich die Geschichte der diakonischen Geschichtspolitik schreiben entlang der dominanten Strategien, mit diesem Paradox umzugehen. Da ist erstens, wie gezeigt, die urprotestantische Strategie von Gnade und Sünde: Das Tun der Gründergestalten verdankt sich nicht der eigenen Macht und Kraft; und auch dieses bleibt hinter dem eigenen Ideal zurück. Die Omnipräsenz einer lutherisch-dunklen Sündentheologie in der formativen Phase der inneren Mission ist mehr als bloß historisch kontingent: Ohne ein gerüttelt' Maß an Sündenbewusstsein ist die Emphase der Nächstenliebe nicht zu ertragen; hiervon wissen auch die alten diakonischen Heiligenlegenden im Stil Pergandes. Da ist zweitens die Strategie des objektiven Geistes: Nicht das glaubensvirtuose Individuum, sondern die Institution trägt die legitimatorische Last, Religion und Sozialdienstleistungen zu vereinen. Diese Strategie zieht sich von der heilsgeschichtlichen Theologie Bodelschwinghs bis in die gegenwärtigen Anstrengungen einer Pflege diakonischer Unternehmenskultur. In der Geschichtsschreibung entspricht dem die Konzentration auf Institutionengeschichte. Drittens ist da die Strategie einer radikalen Säkularisierung, also der vergessenden Entlastung von der eigenen diakonischen Geschichte und damit auch von der Anforderung, das Religiöse und das Wohlfahrtsprofessionelle noch einmal ineinanderdeuten zu müssen. Beispiele habe ich genannt. In der Gegenwart deutet sich eine vierte Strategie an, die Strategie der Pluralisierung. Gerade angesichts einer gegenwärtig weltanschaulich und religiös immer vielfältiger werdenden Mitarbeiterschaft wird die Pluralität diakonischer Motivationen unübersehbar, und zuweilen gelingt es bereits, das als Bereicherung zu verstehen. Dem entspricht in der Diakoniegeschichtsschreibung eine Rückkehr der Biografie,

nun aber als diversitätsbetonte Geschichte der Verschiedenen, wie sie jüngst Ute Gause anhand dreier Diakonissen Sareptas vorgelegt hat.⁸¹

Insgesamt wird sich dieses Legitimationsparadox nicht lösen lassen. So wird die Frage nach dem Diakonischen auch in Zukunft die offene Mitte der Sozialwirtschaft im Raum der Kirche, wie wir sie kennen, darstellen. Die entsprechenden Deutungsmachtkonflikte werden fortgesetzt werden. In ihnen wird sich zeigen, ob auch in Zukunft solche Deutungsschemata lebendig bleiben, die diese offene Mitte nicht nur als klaffende Wunde, unternehmerisches Identitätsdefizit und Vereindeutigungsaufrag verstehen, sondern sie – *sit venia verbo*: sachgemäßerweise – als Offenes präsent halten.

81 Vgl. Gause 2019.

IV. GENESE UND LEGITIMATION. ANTWORT UND DANK

Hans-Joachim Gehrke

Genese und Legitimation – auf den ersten Blick ist das ein naheliegendes Thema zur Verabschiedung eines Historikers, der im Rahmen eines konfessionellen Forschungsinstitutes nicht zuletzt mit dem beschäftigt war, was heute gerne „wissenschaftliche Qualitätskontrolle“ genannt wird. Die Themenwahl hatte allerdings – und das wird in allen Beiträgen deutlich und explizit in Klaus Tanners Referat erwähnt – einen spezifischen Hintergrund. Sie bezieht sich auf das von mir entwickelte Konzept der „Intentionalen Geschichte“. Weil der Begriff wegen einer gewissen Unschärfe selbst mir immer noch erklärungsbedürftig scheint, seien einige Bemerkungen zu dessen Genese vorausgeschickt. Sie verweisen auch auf einen Zusammenhang, der mir in meinem wissenschaftlichen Leben immer von elementarer Bedeutung war, auf die wechselseitige Befruchtung von Forschung und Lehre.

Im Rahmen des von Volker Michael Strocka initiierten Graduiertenkollegs „Vergangenheitsbezug antiker Gegenwarten“ – damals noch ein ganz neues Element der DFG-Forschungsförderung – veranstaltete ich im Sommersemester 1992 das im Studienprogramm der Doktorandinnen und Doktoranden vorgesehene Seminar unter dem Titel „Mythos als Argument in der Außenpolitik griechischer Staaten“. Die ertragreichen Diskussionen der von diesen vorgetragenen Fallstudien luden mich zu weiterführenden Überlegungen ein (sie standen auch unter dem starken Eindruck der zeitgeschichtlichen Erfahrungen in der post-sowjetischen Ära). Diese fasste ich dann in einem – durchaus vorläufigen und experimentell gemeinten – Artikel zusammen.¹

¹ Gehrke 1994.

Mein Schwerpunkt lag dabei auf der Frage nach der Bedeutung der Geschichte für kollektive Identitäten. Dabei war mir eine Beobachtung besonders wichtig geworden: Vorstellungen der eigenen Vergangenheit in Gruppen ganz unterschiedlicher Art nehmen sehr charakteristische Formen an, nicht zuletzt auch in Fragen der Legitimierung und Geltung. Bis in strukturelle Übereinstimmungen hinein lassen sie sich über die Epochen hinweg verfolgen, von der Antike bis heute. Gegenüber dieser Repräsentation des Präteritum lässt sich nun die Unterscheidung von Mythos und Geschichte nicht aufrechterhalten (die doch im Selbstverständnis der zünftigen Geschichtswissenschaft kategorial ist). Um die für Identität relevante Vergangenheit zu bezeichnen, musste ich also den Begriff des Mythischen vermeiden, wollte ich nicht einer mit ihren Mythen und Legenden als defizitär verstandenen Vormoderne die aufgeklärte Moderne mit ihrer wissenschaftlichen Geschichte gegenüberstellen. Das hätte verkehrt, was ich bemerkt hatte und eigentlich sagen wollte.

Um das von mir gemeinte *tertium comparationis* zu bezeichnen, griff ich auf den aus der Phänomenologie hergeleiteten Begriff des Intentionalen zurück, der in der Ethnologie und Geschichtswissenschaft schon erprobt war. Mit ihm bezieht man sich auf Elemente des Bewusstseins, bezeichnet also eben das Intentionale (anstatt des Biologisch-Physischen) als wesentliches Element für die Zusammengehörigkeit und das Zusammengehörigkeitsgefühl von Gemeinschaften. Dementsprechend habe ich den Begriff „Intentionale Geschichte“ verwendet, um die im Rahmen dieses Zusammengehörigkeitsgefühls relevanten Vergangenheitsvorstellungen zu benennen.²

Ich bin den Autoren der hier vorgelegten Beiträge sehr dankbar, dass sie sich darauf eingelassen haben, auf meine Beobachtungen und Überlegungen zur Intentionalen Geschichte unter dem Stichwort „Genese und Legitimation“

2 In seinem Beitrag hat Klaus Tanner das seinerseits treffend zusammengefasst.

aus ihrer Sicht Stellung zu nehmen. Es hat mich bewegt zu sehen, wie sie sich haben anregen lassen, und zwar auf jeweils unterschiedliche Weise: Stefan Maul und Thorsten Moos haben auf ihren jeweiligen Gebieten mannigfache Analogien zu der angesprochenen „Intentionalität“ gefunden und in Fallstudien vorgelegt. Klaus Tanner hat demgegenüber das Konzept der Intentionalen Geschichte selbst in einen größeren Rahmen gestellt und mit geschichtsphilosophischen Überlegungen konfrontiert, die es überwinden oder mindestens relativieren können. Alle drei aber haben mir auf diese Weise nicht nur eine schöne Bestätigung geliefert, sondern mich auch meinerseits zu weiterem Nachdenken inspiriert. Davon soll diese kurze Antwort einen ersten Eindruck vermitteln, die zugleich meinen Dank zum Ausdruck bringen mag.

Was als erstes ins Auge sticht, ist die große Bandbreite der Beiträge. Wir überblicken große Zeiträume, vom Alten Orient bis in die Zeitgeschichte, haben mit unterschiedlichen Bereichen zu tun, Rechtsansprüchen, Geltungen und Deutungen, Wissenschaftsgeschichte und Politik, und fassen unterschiedliche Akteure und Institutionen. Dennoch zeigen sich in der ganzen Bandbreite auch starke Parallelen. Wenn ich mich auf die auch von mir in verschiedenen Studien herausgearbeiteten Merkmale der Intentionalen Geschichte beziehe, kann ich das Folgende hervorheben.

In Bezug auf seinen eigenen Gegenstand, die Geschichte und Kultur des Alten Orients, arbeitet Stefan Maul zunächst heraus, wie stark die Vergangenheitsvorstellungen an Interessen gebunden sind, zumal wenn es um Rechtsansprüche geht. Im privaten Bereich wie auch und vor allem auf der staatlichen Ebene kam es wesentlich darauf an, über die kurze Spanne biologisch bedingter Erinnerung hinauszukommen: die Begründung legitimer Forderungen war eine wichtige Stufe zur langfristigen Erfassung von Vergangenheit.

Besonders charakteristisch ist nun, dass im Blick auf die verschiedenen Interessen, welche die Geschichtsvorstellungen prägen, auch die Geschichte des eigenen Faches in den Blick gerät. Weitere Perspektiven des Vergleichs tun sich auf, größere Zeiträume werden überbrückt. Letztlich führt das zu einer kritischen Betrachtung der eigenen Disziplin-Geschichte, und das fördert mit der Selbstkritik auch die permanente reflexive und reflektierte Standortbestimmung. Die vergangenen wie die eigenen Denkweisen und Praktiken durchaus einmal in einen Zusammenhang zu stellen (und damit im eigenen Tun implizierte Ansichten und Absichten offenzulegen) war gerade ein wesentlicher Grund dafür, dass ich von Intentionaler Geschichte sprach.

In diesem Sinne bietet Maul schließlich eine Standortbestimmung seines Faches, besser: des neueren bzw. aktuellen Umgangs mit dem Alten Orient. Auf der einen Seite ist dieser der Gegenstand reichhaltiger (oft wenig beachteter) Forschungen, auf der anderen ein Element unserer eigenen Geschichtskonstruktion und Teil unseres Geschichtsbildes, also unserer Intentionalgeschichte. Traditionell hat hier eine Figur der Abgrenzung dominiert, die man auf die Griechen zurückführen konnte, in Gestalt von Antithesen wie Westen und Osten, Abend- und Morgenland, Europa und Asien.³

Vor diesem Hintergrund kritisiert Maul zu Recht die Engführung meines Faches, der Alten Geschichte. Zugleich macht er darauf aufmerksam, dass aktuell der Alte Orient als „Urahn“ unserer Zivilisation in ein geradezu teleologisches Geschichtsnarrativ eingefügt wird. Diese intentionale Aneignung zeigt, wie Geschichte im Sinne eigener, durchaus der Veränderung unterliegender Identität angepasst wird. Forschungen am Gegenstand selbst, auf der Grundlage der philologisch-archäologischen *technē* und unter Verzicht auf derartige Teleologisierungen, könnten einen Ausweg zeigen:

3 Im Rahmen meiner eigenen Arbeiten zur intentionalen Geschichte habe ich gerade diese untersucht, s. vor allem Gehrke 2004.

Dabei mag auch „Chaos“ entstehen, aber der Verzicht auf Intendiertes öffnet auch die Chance auf neue, ‚echte‘ Entdeckungen – und damit darauf, wirklich mehr aus der Geschichte zu lernen, als man immer schon wusste.

Die Thematik von „Genese und Legitimität“ untersucht Thorsten Moos am Beispiel der Deutung diakonischen Handelns, mit dem Blick auf dessen historisch-geschichtspolitische Herleitung. Es geht hier ganz deutlich um eine intentionale, also für die kollektive Identität relevante Geschichte. Nach meinem Urteil handelt es sich in dieser Fallstudie sogar um ein besonders plastisches Beispiel für diese. Eine prägnante Formulierung bringt das deutlich zum Ausdruck: „Die Deutung des Eigenen wird als Deutung der eigenen Geschichte vorgetragen“ (S. 67). So könnte ich auch das Procedere der ritualisierten Leichenreden bezeichnen, die wir aus der Geschichte des antiken Athen kennen und die die intentionale Geschichte der Athener geradezu im Reinzustand verkörpern.

Mit den Fragen der Deutung geht es um Werte, nicht zuletzt auch um Legitimität. Die Werte und Deutungen sind bezogen auf einzelne Menschen, aber eben auch auf Kollektive, übrigens ganz unterschiedlicher Art, etwa auch „Professionen [...] als Sinngemeinschaften“ (S. 54), aber vor allem zunächst auf die v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel. Hier kommen drei unterschiedliche zeitliche Ebenen in den Blick. Privilegiert wird hier von den Akteuren – wie das auch sonst regelmäßig der Fall ist, wenn es um historische Identitätsbestimmung geht – die Konstellation der Gründung bzw. die Figur des Gründers. In diesem Falle, mit Bezug auf das Beispiel Jesu, erhält sie sogar noch eine wesentlich tiefere Zeitdimension, ja, in dem Glaubensverständnis der Akteure, sogar eine überzeitliche Dimension in der Zeitlosigkeit der Ewigkeit.

Das Medium dieser Geschichte ist die Erzählung, die Geschichte besteht aus Geschichten. Diese haben einen geradezu hagiographischen Zug (und

ließen sich mit vergleichbaren Produkten intentionaler Geschichte vergleichen). Der Grundgedanke dieser großen Erzählung vom Gründer (und seinen adäquat handelnden Nachfolgern) zieht sich, wie schon angedeutet, durch alle Zeiten hindurch. Er formt den Identitätskern angesichts unterschiedlichster Herausforderungen und je zeitgemäßer Habitualisierungen (Moos spricht von „modaler Deutungsmacht“, S. 55) mit ihren jeweiligen Narrativen. Dabei kommt es auch zu Umdeutungen, ja zum Vergessen, für die es in Zeiten der Herausforderungen besonderen Bedarf gibt.

Der Beitrag selbst aber bezieht sich immer wieder gerade auf jüngere bzw. aktuelle Konstellationen und Debatten über Geltung, die das dialektische Handeln von verschiedenen Seiten aus in Frage stellen. Gerade der ‚Markenkern‘, der in der gepflegten Erinnerung immer wieder zum Ausdruck gebracht wird, droht zu verschwinden. Moos hat diese Sachlage markant herausgestrichen. Man spürt, wie er selber hier durch eigenes Handeln und Nachdenken geprägt ist, ganz gegenwartsnah und zukunftsorientiert. Ähnlich wie bei Stefan Maul wird sehr deutlich, wie eine kritische Analyse von Geschichtspolitik zu einem Element der Standortbestimmung des Forschers und Akteurs werden kann. Er bezieht sich auf die Geschichte seines Faches / seiner Tätigkeit, seiner Institution und seiner Profession, aber nicht hagiographisch-intentional, sondern (selbst)kritisch.

Indem er das Konzept der Intentionalen Geschichte direkt thematisiert und in einen größeren Zusammenhang einordnet, begibt sich Klaus Tanner gleichsam auf eine Meta-Ebene. Dabei geht er, mit Thomas Nipperdey, vom modernen Historismus und der aus ihm abgeleiteten (relativistischen) Normativität aus, die generellen und generalisierenden Normen, die sich rein rationalen Diskursen verdanken, entgegensteht. Es geht also auch hier um Geltung und ihre Begründung, damit aber auch um Genese und Legitimation. Wie Tanner richtig gesehen hat, ist der historistische Konnex von Geschichte und Norm auch eine Wesensmerkmal Intentionaler Geschichte. Wenn wir

selbst als ‚historistische‘ Historiker Geschichte in diesem Sinne auch ‚intentional‘ behandeln, also als Teil ‚unserer‘ Geschichte, stellt sich naturgemäß die Frage, wie wir aus den damit verbundenen Dilemmata und Zirkeln hinauskommen. Man könnte auch sagen, dass es darum geht, ob und wie sich Geschichte unabhängig von ihren intentionalen Faktoren als Wissenschaft etablieren oder betreiben lässt, oder ob sich mit ihr wenigstens Elemente von Wissenschaftlichkeit verbinden lassen. Das ist eine Frage, die mein eigenes Selbstverständnis bzw. mein Ringen darum wesentlich prägt.

Tanner sucht nun nach einer Möglichkeit, die Spannung zwischen dem historistischen Relativismus und philosophisch-rationaler Allgemeingültigkeit zu überwinden. Dazu bringt er Ernst Troeltsch und dessen Geschichtstheorie ins Spiel. Es geht eben um einen ‚dritten Weg‘ (Hans Joas) zwischen den genannten Polen, ein Weg der ‚schmal‘ (S. 38) ist und fast einer ‚Quadratur des Kreises‘ (S. 39) gleichkommt. Wohl wahr, denn dem ‚Idiographischen‘ und dem ‚Nomothetischen‘ gleichermaßen gerecht zu werden, ist eine ganz besondere Herausforderung – eigentlich, wie ich es empfinde, eine dauerhafte Aufgabe.

Wie Tanner zeigt, erweist Troeltsch dem Historistischen seine Anerkennung, indem er den Fokus auf die ‚Realität und Unauflösbarkeit des Individuellen‘ (S. 39) richtet. Für dieses sind drei Elemente wesentlich: Es bildet eine komplexe Einheit in ganzheitlichem Sinne; in ihm sind empirisch Gegebenes und Gedachtes nicht unterschieden; es ist keine stabile, fixe Größe, sondern unterliegt der Dynamik laufender Veränderung. Aus dieser fundamentalen Bedeutung des Individuellen resultiert ein eigenes intellektuelles, aber eben nicht ‚nomothetisches‘ Organon, die Hermeneutik. Dabei handelt es sich um Verfahren einer kontrolliert-kritischen Empathie. Sie erschöpft sich nicht im rationalen Nachvollzug und erfordert beachtliche analytische und synthetische Kapazitäten beim erkennenden Subjekt.

Naturgemäß bleibt dabei ein großer Spielraum von Unsicherheit (S. 42). Dass man dennoch nicht aufgibt, weiter um Erkenntnis ringt und immer wieder Positionen einnimmt (wenn auch jeweils nur vorläufig), resultiert aus einem „religiösen Urvertrauen“ (ebd.). Hier kommt bei Troeltsch ein theologischer Grundzug ins Spiel, der ganz entschieden in der Gewissheit des Glaubens besteht. Solche Begründungen begegnen in geschichtstheoretischen Debatten normalerweise nicht. Dass sie aber durchaus eine Rolle spielen können, auch ohne komplexe theologisch-theoretische Reflexionen, sondern eben aus Glaubensgewissheit, möchte ich mit einer Anekdote verdeutlichen.

In einem meiner Oberseminare – es ist Jahrzehnte her – gerieten eine Doktorandin und ein Doktorand in eine erbitterte Debatte. Letzterer, ein Anhänger des radikalen Konstruktivismus, der seinerzeit en vogue war, bestritt alles, was sie sagte, ja überhaupt jede Möglichkeit, etwas als „wahr“ zu bezeichnen. Immer mehr trieb er sie in die Enge, bis sie ausrief: „Ja, XXX, glaubst du nicht an Gott?“ XXX wusste nichts mehr zu sagen. In der Tat, man sollte diesen Zusammenhang zwischen Glauben und Erkenntnis nicht ausblenden. Ich bin Klaus Tanner sehr dankbar dafür, dass er uns daran erinnert hat.

Angesichts der von ihm angesprochenen Probleme, die mich, wie schon erwähnt, immer wieder zwangsläufig beschäftigen, habe ich es bisher eher mit der epoché im Sinne Edmund Husserls⁴ gehalten, die ich – wohl unter der lebendigen Wirkung meines Lehrers Alfred Heuß, der in vielem der Erkenntnistheorie von Husserl verpflichtet war – zunächst eher praktizierte, als sie gedanklich zu reflektieren. Klaus Tanners Beitrag schenkt mir nun ein weiteres Verständnis für mein Tun, in dem ich mich vollkommen wiederfinde: die Grundlage meines Ringens um Wissen in meinem Glauben. Er hat hier empathisch praktiziert, was er in seinem Beitrag gedanklich reflektiert hat.

4 Hierzu s. jetzt Wang 2005, zusammenfassend Staiti 2010.

Viele Jahre an der Arbeit der FEST teilzuhaben war eine große Bereicherung. Für jemanden wie mich, der ein Historiker durch und durch ist und zugleich (gerade deshalb) in und aus der Interdisziplinarität lebt, war das ein beständiger Jungbrunnen. Dass mir die FEST nun dieses kleine Kolloquium geschenkt hat, bestätigt das. Was ich in ihrem Rahmen und in ihren Räumen erlebt habe, ist in den vorliegenden Beiträgen ebenfalls verkörpert: Interdisziplinarität als ein Austausch mit großer Reichweite, über Fächer, Zeiten und Theorien hinweg; aber immer in einer Sprache und in einem Denken, das die Position der jeweils anderen immer möglichst genau zu erfassen sucht, um wirklich daraus zu lernen und weiterzukommen, das die Überlegungen anderer auch nutzt, um selber Fortschritte zu machen und diese dann zurückzuspielen – in dem ständigen Suchen des *philosophieren*, aber auch in der festen Gewissheit, dass es um Wahrheit geht.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adam, Gottfried/Hanisch, Helmut/Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.) 2006:
Unterwegs zu einer Kultur des Helfens. Handbuch des diakonisch-sozi-
alen Lernens. Stuttgart, Calwer.
- Agaplesion 2012: Broschüre 10 Jahre Agaplesion. Unsere Werte verbinden.
Ohne Verlag.
- Benad, Matthias 1997: Einleitung. In: Hochmuth, Anneliese: Spurensuche.
Eugenik, Sterilisation, Patientenmorde und die v. Bodelschwingschen
Anstalten Bethel 1929–1945. Bielefeld, Bethel-Verlag: XV–XXXVI.
- Benad, Matthias 2010: Bethel. In: Marksches, Christoph/Wolf, Hubert:
Erinnerungsorte des Christentums. München, Beck: 209–225.
- Benad, Matthias 2018: Architektur, Ikonographie und Symbolik. Zur Pflege
des kulturellen Erbes in der Diakonie. In: Moos, Thorsten (Hg.): Dia-
konische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis. Stuttgart,
Kohlhammer: 125–141.
- Borger, Rykle 1956: Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien.
Graz, Selbstverlag d. Hg.
- Charpin, Dominique 1998: L'évocation du passé dans les lettres de Mari.
In: Prosecký, Jiří (Hg.): Intellectual life of the Ancient Near East. Prag,
Oriental Institute: 91–110.
- Crüsemann, Nicola 2003: „Ja! Wir werden das Licht des deutschen Genius
auch dorthin tragen“. Der Beginn der Ausgrabungen in Assur im Spiegel
preußisch-deutscher Orientpolitik unter Wilhelm II. In: Mahrzahn,
Joachim /Salje, Beate (Hg.): Wiedererstehendes Assur. 100 Jahre deut-
sche Ausgrabungen in Assyrien. Mainz am Rhein, von Zabern: 35–44.

- Delitzsch, Friedrich 1920: Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.
- Diakonie Deutschland 1997: Leitbild Diakonie. Diakonie – damit Leben gelingt. https://www.diakonie-westsachsen.de/zahlen_fakten_infos_leitbild_diakonie_deutschland_de.pdf (aufgerufen am 23.03.2022).
- Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (Hg.) 2002: Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft. 17.–20. Jahrhundert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Erbt, Wilhelm 1907: Rezension zu Otto Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. *Orientalistische Literaturzeitung* 10: 432–434.
- Finkelstein, Jacob J. 1966: The genealogy of the Hammurapi dynasty. *Journal of Cuneiform Studies* 20: 95–118.
- Fliedner, Theodor (Hg.) 1864: Kurzes evangelisches Märtyrer-Buch für alle Tage des Jahrs. Theil 1. Kaiserswerth, Verlag der Diakonissen-Anstalt.
- Friedrich, Norbert 2018: Diakonische Erinnerungskultur. In: Moos, Thorsten (Hg.): *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart, Kohlhammer: 142–152.
- Gause, Ute 2003: Dienst und Demut. Diakoniegeschichte als Geschichte christlicher Frauenleitbilder. In: Fuhrmann, Siri/Geldbach, Erich/Pahl, Irmgard: *Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht*. Münster, Lit: 65–83.
- Gause, Ute 2019: Töchter Sareptas. Diakonissenleben zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Gehrke, Hans-Joachim 1994: Mythos, Geschichte, Politik – antik und mo-

- dern. In: *Saeculum* 45: 239–264 [englisch 2011 in: Marincola, John (Hg.): *Greek and Roman Historiography*. Oxford, Oxford University Press: 40–71.]
- Gehrke, Hans-Joachim 2004: Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen. In: Melville, Gert/Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität*. Köln/Weimar/Wien, Böhlau: 21–36.
- Gehrke, Hans-Joachim 2014: *Geschichte als Element antiker Kultur. Die Griechen und ihre Geschichte(n). Münchner Vorlesungen zu Antiken Welten*, Bd. 2. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Gehrke, Hans-Joachim 2019: Vom Text zum Raum: Hellenistische Gelehrsamkeit, frühgriechische Lyrik und ein heiliges Land um Olympia. In: Farrington, Scott T. (Hg.): *Enthousiasmos. Essays in Ancient Philosophy, History, and Literature. Festschrift for Eckart Schütrumpf on his 80th Birthday*. Baden-Baden, Academia: 235–257.
- Gerhardt, Martin 1950–1958: *Friedrich von Bodelschwingh. Ein Lebensbild aus der deutschen Kirchengeschichte*, 3 Bände. Bielefeld, Bethel-Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Harms, Ingo 2017: *Diakonie und Krankenmord. Christliche Fürsorgedienste im Schatten der oldenburgischen Hunger Euthanasie*. In: Richter, Johannes: *Geschichtspolitik und Soziale Arbeit*. Wiesbaden, Springer VS: 137–152.
- Hastedt, Heiner 2014: Was ist ‚Deutungsmacht?‘ Philosophische Klärungsversuche. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Deutungsmacht*. Tübingen, Mohr Siebeck: 89–101.
- Heinemann, Lars Christian 2017: *Sinn – Geist – Symbol. Eine systematisch-*

- genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs. Berlin, De Gruyter.
- Hofmann, Beate ²2010: Diakonische Unternehmenskultur. Stuttgart, Kohlhammer.
- Hofmann, Beate 2018: Multirationalität. Erfahrungen aus Forschung und Lehre. In: Institut für Diakoniewissenschaft und DiakonienManagement (Hg.): Multirationalität in der Diakonie. Bielefeld, IDM: 13–21.
- Hofmann, Beate/Montag, Barbara (Hg.) 2018: Theologie für Diakonienunternehmen. Stuttgart, Kohlhammer.
- Jäger, Alfred ⁴1993: Diakonie als christliches Unternehmen. Gütersloh, Mohn.
- Jensen, Peter 1906: Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Straßburg, Truebner.
- Joas, Hans 2011: Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin, Suhrkamp.
- Kaiser, Jochen-Christoph 2013: Innere Mission und „Euthanasie“. In: Schoenauer, Hermann: „Euthanasie“. Zum Umgang mit vergehendem menschlichen Leben. Stuttgart, Kohlhammer: 23–46.
- Köser, Silke 2006: Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Kühn, Hagen/Simon, Michael 2001: Anpassungsprozesse der Krankenhäuser an die prospektive Finanzierung (Budgets, Fallpauschalen) und ihre Auswirkungen auf die Patientenorientierung. Abschlussbericht. Berlin, WZB.
- Lehmann, Reinhard G. 1994: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit. Orbis biblicus et orientalis 133. Freiburg (in der Schweiz), Universitäts-Verlag.

- Lehmann, Reinhard G. 1999: Der Babel-Bibel-Streit. Ein kulturpolitisches Wetterleuchten. In: Renger, Johannes (Hg.): Babylon. Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. 2. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 24.–26. März 1998 in Berlin. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2. Saarbrücken, Saarbrücker Druck und Verlag: 505–521.
- Leich, Heinrich 1955: Sterbende Mutterhausdiakonie. Zur gegenwärtigen Lage der Mutterhausdiakonie in Deutschland. Bielefeld, Ludwig Bechtauf Verlag.
- Marchand, Suzanne L. 2010: German orientalism in the age of empire. Religion, race, and scholarship. Cambridge, Cambridge University Press.
- Matthes, Olaf/Althoff, Johannes 1998: Die ‚Königliche Kommission zur Erforschung der Euphrat- und Tigrisländer‘. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 130: 241–254.
- Maul, Stefan M. 2015: Rückwärts schauend in die Zukunft. Utopien des Alten Orients. In: Archi, Alfonso (Hg.): Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4–8 July 2011. Winona Lake (Indiana), Eisenbrauns: 3–12.
- Maul, Stefan M. 2018: Die Lesbarkeit der Leber. Zeichenlehre in Mesopotamien. Zeitschrift für Ideengeschichte 12/4: 7–20.
- Maul, Stefan M. 2020: Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und kommentiert. München, Beck.
- Meier, Christian 2010: Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit. München, Siedler.
- Moos, Thorsten 2015: Die Inszenierung von Alternativen: Zur Konkurrenz bio- und alternativmedizinischer Heilverfahren im Gesundheitswesen.

- In: Kirchoff, Thomas (Hg.): Konkurrenz. Historische, strukturelle und normative Perspektiven. Bielefeld, Transcript: 341–370.
- Moos, Thorsten 2017: Ökonomisierung der Nächstenliebe: Was hat die Diakonie auf dem sozialen Markt verloren? *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61: 26–39.
- Moos, Thorsten 2018a: Zur Rolle der Theologie in der Steuerung diakonischer Unternehmen. Systematisch-theologische Beobachtungen und Anschlussfragen. In: Hofmann, Beate/Montag, Barbara (Hg.): *Theologie für Diakonieunternehmen*. Stuttgart, Kohlhammer: 195–200.
- Moos, Thorsten 2018b: *Krankheitserfahrung und Religion*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Moos, Thorsten (Hg.) 2018c: *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Nipperdey, Thomas 1987: *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München, Beck.
- Pedde, Brigitte 2018: The „New Babylon“: New York Architecture in the 1920s and Early 1930s. In: Pedde, Friedhelm/Shelley, Nathanael (Hg.): *Assyromania and more. In memory of Samuel M. Paley*. marru 4. Münster, Zaphon: 413–428.
- Pergande, Kurt ⁴1960: *Der Einsame von Bethel. Vater Bodelschwingh und die Geschichte seines Werkes*. Stuttgart, Quell-Verlag.
- Radau, Hugo 1908: *Bel, the Christ of ancient times*. Chicago, Open Court.
- Richter, Johannes 2017: *Geschichtspolitik und Soziale Arbeit. Eine Einleitung*. In: *Geschichtspolitik und Soziale Arbeit*. Wiesbaden, Springer VS: 1–8.
- Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph 2011: *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*. Zürich, Theologischer Verlag.

- Schaudig, Hanspeter 2003: Nabonid, der „Archäologe auf dem Königsthron“. Zum Geschichtsbild des ausgehenden neubabylonischen Reiches. In: Selz, Gebhard J. (Hg.): Festschrift für Burkhard Kienast zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen. *Alter Orient und Altes Testament* 274. Münster, Ugarit-Verlag: 447–497.
- Schedler, Kuno/Rüegg-Stürm, Johannes 2013: Rationalität – Begriff, Bildung und Wirkung. Multirationalität und pluralistische Organisation. In: Schedler, Kuno/Rüegg-Stürm, Johannes (Hg.): *Multirationales Management*. Bern, Haupt: 33–90.
- Schmuhl, Hans Walter 1998: *Ärzte in der Anstalt Bethel 1870–1945*. Hg. von Matthias Benad. Bielefeld, Bethel-Verlag.
- Schmuhl, Hans Walter 2010: *Exklusion und Inklusion durch Sprache. Zur Geschichte des Begriffs Behinderung*. Berlin, IMEW.
- Schnädelbach, Herbert 1974: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München, Alber.
- Schnädelbach 1983: *Philosophie in Deutschland. 1831–1933*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert 1987: Einleitung. Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft. In: Schnädelbach, Herbert: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Schwarke, Christian 2003: *Biologie und Ethik. Deutung und Bedeutung naturwissenschaftlicher Forschung im Kontext ethischer Urteilsbildung*. In: Anselm, Reiner/Körtner, Ulrich H. J.: *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 99–110.
- Staiti, Andrea 2010: Epoché. In: Hans-Helmuth Gander (Hg.): *Husserl-Lexikon*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 84–86.
- Stegmaier, Werner 2014: „Von Religionsstiftern lernen. Deutungsmacht als Kraft zur Orientierung“. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*. Tübingen,

- Mohr Siebeck: 121–138.
- Stoellger, Philipp 2014a: Deutungsmachtanalyse. In: Stoellger, Philipp (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten. Tübingen, Mohr Siebeck: 1–85.
- Stoellger, Philipp 2014b: Theologie als Deutungsmachttheorie. Zur Hermeneutik von Deutungsmacht im systematischen Diskurs. In: Stoellger, Philipp (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten. Tübingen, Mohr Siebeck: 431–524.
- Stoellger, Philipp 2014c: Genesis der Geltung und Geltung der Genesis. Eine Frage der Deutungsmacht. Zeitschrift für Kulturphilosophie, Heft 1: 21–33.
- Troeltsch, Ernst 1913: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften, Bd. 2. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Troeltsch, Ernst 1922: Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften, Bd. 3,1. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Waldschmidt, Anne/Berressem, Hanjo/Ingwersen, Moritz (Hg.) 2017: Culture – theory – disability. Encounters between disability studies and cultural studies. Bielefeld, Transcript.
- Wang, Shin-Yun 2005: Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls. Diss. Freiburg. <https://freidok.uni-freiburg.de/data/1688> (aufgerufen am 11.12.2021).
- Weber, Theodor 1903: Kaiser Wilhelm II. an Admiral Hollmann über „Babel und Bibel“. Gotha, Perthes.

