LUND UNIVERSITY

Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte

Jarlert, Anders

Published in:
Religion - Staat - Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/Journal for the Study of Beliefs and Worldviews

2008

Link to publication

Citation for published version (APA):
Jarlert, A. (2008). Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte. *Religion - Staat - Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen/Journal for the Study of Beliefs and Worldviews*, *7*(1), 79-91.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus. Kritische Bemerkungen zur modernen Kirchengeschichte[1]

Anders Jarlert

I. „Realismus" ohne moralische Urteile

Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die moralischen Aspekte in der Geschichte des Nationalsozialismus ständig präsent, oft in einer apologetischen Richtung, mit Betonung auf das andere Deutschland, den Widerstand und seine Helden. Nach der unmittelbaren Nachkriegszeit wurde allmählich, unter dem Eindruck des kalten Krieges, in vielen westlichen Staaten eher eine „realistische" Geschichtsschreibung angestrebt, die sich gegen eine idealistische, konfessionalistische oder ideologische Färbung der Geschichte wandte. Die Väter dieser realistischen Geschichtsschreibung haben nicht immer verstanden, dass eine Geschichtsschreibung ohne moralische Urteile leicht zu positivistischen oder relativistischen Positionen führen konnte.

Die konfessionalistische Geschichtsschreibung aus früheren Zeiten hatte praktisch oft die Moral mit der Konfession gleichgesetzt. Eine berühmte Reaktion gegen diese Identifizierung war Gottfried Arnolds so genannte *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* von 1699–1700, mit ihrer umgekehrten Bewertung der Verfolgten als die wahre Kirche. Eine säkularisierte Variante der konfessionalistischen Geschichtsschreibung weist der Marxismus auf. Hier wird die Moral im Dienste des Klassenkampfes instrumentalisiert und moralische Bewertungen von der Klassenperspektive heraus bestimmt. Der Marxismus ist, wie schon Karl Popper angemerkt hat, ein „moralischer Futurismus". Eine wichtige Implikation dieses moralischen Futurismus ist, dass was heute als unmoralische Aktionen bewertet wird, morgen als wünschenswert angesehen werden kann.[2]

Statt die Moral und die eigene Konfession oder Ideologie auf die gleiche Stufe zu stellen, haben die sogenannten Realisten manchmal die Moral mit

---

[1] Vortrag in Dresden am 16. November 2007 anlässlich der Übergabe der Festschrift: *Katarzyna Stokłosa/Andrea Strübind* (eds.), Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen 2007.

[2] *Richard T. Vann*, „Historians and moral evalutations", in: History and Theory. Theme Issue 43 (2004), S. 3–30, hier: S. 7 f.

dem Gesetz, mit dem geltenden Recht, identifiziert. In den skandinavischen Ländern hatte sich diese Auffassung seit den 1920er-Jahren als eine besondere rechtsrealistische Schule breit gemacht, die nicht ohne Einfluss auf das politische Handeln während und nach dem Zweiten Weltkrieg blieb. Anders als in Deutschland hatte diese Rechtslehre, die nicht ganz unähnlich der nationalsozialistischen war, nicht ihre Relevanz nach dem Zweiten Weltkrieg verloren. Sie war ja nicht unmittelbar mit dem Nationalsozialismus verbunden und deshalb nicht von diesem kompromittiert. Der ehemalige schwedische sozialdemokratische Ministerpräsident Göran Persson hat neulich in einem Interview gesagt: „Wenn ich unrecht gehandelt habe, ist das unmoralisch, wenn ich recht [das heißt: nach dem Gesetz] gehandelt habe, dann ist es moralisch."[3] Die Moral wurde also mit dem geltenden Gesetz, mindestens mit den Gesetzen in demokratischen Gesellschaften, gleichgesetzt.

In der Geschichtswissenschaft würde eine solche Einstellung zu positivistischen Positionen führen, wo moralische Fragen an die Geschichte mit bloßen Hinweisen auf die damals vorhandene Rechtslage befriedigend beantwortet blieben – ohne moralische Implikationen und ohne die Möglichkeit eine Spannung zwischen Gesetz und Gerechtigkeit erkennen zu können, was leicht zu unmoralischen Stellungnahmen führen könnte, sogar zum unmoralischen Moralismus.

In der Theologie wirkt, mit Gerhard Besiers Worten, „das Abrücken von der historisch-theologischen Urteilsbildung zugunsten einer Historisierung" auf frühere Epochen zurück und „relativiert im Interesse eines anthropologischen Fatalismus die schon einmal – etwa in der Historiographie des Kirchenkampfes – gewonnenen theologischen Urteilskriterien".[4]

II. Die moralische Wende der Geschichtsschreibung

Mit der politischen Wende in Europa 1989–1990 folgte auch eine Wende in der Geschichtsschreibung, die als eine moralische Wende bezeichnet werden kann. Der Fokus verschob sich von der militärpolitischen Kriegsgeschichte zur Judenvernichtung, und moralische Urteile mussten nicht mehr ausgeschlossen werden wegen des Risikos eines möglichen politischen Missbrauchs der eigenen Schwäche.

Gerhard Besiers Arbeiten über den *SED-Staat und die Kirche* sind für diese moralische Wende typisch. Erst die Öffnung der staatlichen Archive für die

[3] Http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=62019&a=937074&lid=aldreNyheter_976767&lpos=rubrik_937074, Internet 23.Mai 2008 (Text-Nachrichten am 11.Oktober 2007).

[4] *Gerhard Besier*, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20.Jahrhundert, München 2000, S. 88.

freie Forschung hat diese Neuorientierung ermöglicht, und erst eine neue wissenschaftliche Offenheit für moralische Fragestellungen hat sie realisieren können.

In Schweden wurde der so genannte Kleinstaatenrealismus nach der politischen Wende umgewertet und moralische Aspekte erneut aktualisiert.[5] Mit dieser Wende in der Geschichtsschreibung ließ man es jedoch nicht genug sein, sondern eine Art moralistischer Fundamentalismus hat sich zugleich breit gemacht. Die Journalistin Maria-Pia Boëthius, die die moralische Wende in Schweden im Jahre 1991 stark vorangetrieben hat, schrieb im Vorwort ihres 1999 umgearbeiteten Buches: „Und wer hat gesagt, dass man nicht moralisieren darf?"[6] Eine Antwort auf ihre Frage lautete: Natürlich darf man moralisieren. Der Vorteil einer moralistischen Geschichtsschreibung ist, dass der Historiker sich als moralisch überlegen fühlen darf, wohingegen aber ein Nachteil darin besteht, dass der Moralismus selten zum größeren Verständnis der faktischen Probleme der einmal getroffenen Entscheidungen in der Geschichte beitragen kann.[7]

Die geschichtliche Moraldebatte in Schweden entzündete sich besonders an der schwedischen Außenpolitik, die in den 60er-Jahren die Unterstützung der sogenannten Dritten Welt als uneigennützige Hilfe entwickelt hatte. Die Begegnung mit den ehemaligen Kolonien konnte ohne Schuldgefühl gestaltet werden, da Schweden fast zu keiner Zeit eine Kolonialmacht war. In der Dritten Welt hat sich niemand nach der schwedischen Rolle während des Zweiten Weltkrieges gefragt; also wurde Schweden in seinem Selbstentwurf zur „moralischen Großmacht"[8]. In einer staatswissenschaftlichen Untersuchung über den internationalen Aktivismus der schwedischen Sozialdemokratie aus dem Jahre 1991 heißt es sogar *Die moralische Großmacht*.[9]

Für Historiker, die auch nach der moralischen Wende ihre Hauptaufgabe nicht in der bloßen Verurteilung, sondern im Verständnis und in der Erklärung der Geschichte sahen, wurde der Moralismus leicht zum methodischen

---

[5] *Stig Ekman*, „Skilful Realpolitik or Unprincipled Opportunism? The Swedish Coalition Government's Foreign Policy in Debate and Research", in: Stig Ekman/Nils Edling (eds.), War Experience, Self Image and National Identity: The Second World War as Myth and History, Stockholm 1997, S. 188–208.

[6] *Maria-Pia Boëthius*, Heder och samvete. Sverige och andra världskriget², Stockholm 1999, S. 11.

[7] *Gunnar Fredriksson*, Heder och samvete – i nyutg åva, in: Aftonbladet, Internet-Auflage 1999, 29. September 1999 [http://wwwc.aftonbladet.se/kultur/9909/29/notiser.html am 17. Mai 2008].

[8] *Alf W. Johansson*, „Neutrality and Modernity: The Second World War and Sweden's National Identity", in: Stig Ekman/Nils Edling (eds.), War Experience, Self Image and National Identity. The Second World War as Myth and History, Stockholm 1997, S. 163–185, hier: S. 179.

[9] *Ann-Sofie Nilsson*, Den moraliska stormakten. en studie av socialdemokratins internationella aktivism, Stockholm 1991.

Problem – besonders weil die Historiker die Moralisten mit Munition versehen hatten, manchmal ohne die moralische Folgen zu beachten oder sich darum zu kümmern.

Andererseits wurde mit der moralischen Wende auch die entgegengesetzte Gefahr eines relativierenden „Re-Perspektivisierung" aktualisiert. Gerhard Besier hat vor einer solchen Umwertung, „die weniger auf neuen Dokumenten als auf einer veränderten Perspektive beruht" gewarnt.[10] Historischer Perspektivismus hat recht gehabt in seiner Betonung, dass auch Historiker von ihren Bewertungen und ihrer Ideologie geprägt sind. Diese Einsicht darf jedoch nicht zur politischen Instrumentalisierung der Forschung führen.

Ein Beispiel für die gegenwärtige instrumentelle Anwendung der Zeitgeschichte ist dann gegeben, wenn das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus instrumentalisiert wird – nur um gegenwärtige Relationen zwischen Judentum und Christentum zu entwickeln, also dann, wenn die Geschichte auf den guten Dienst des Religionsdialoges reduziert wird, wie früher bereits auf den schlechten Dienst des Konfessionalismus, des Nationalsozialismus oder des Marxismus. Die Nachwirkung auf die kirchengeschichtliche Forschung besteht darin, dass man gerne die ganz besondere Situation der Judenchristen im Dritten Reich übersieht, weil die Judenmission heute weder als politisch noch religiös korrekt betrachtet wird. Statt die moralischen Möglichkeiten in der Geschichte zu sehen, wird die Moral von der Gegenwartsrelevanz heraus der Geschichte von außen zugeführt, wodurch sie reduzierend wirkt. Die moralistische Geschichtsschreibung wird damit auch anachronistisch.

Dieses Risiko wird besonders groß, wenn man heute bespielsweise nach der Moral des alliierten Bombenterrors im Zweiten Weltkrieg fragt. Solche Untersuchungen müssen selbstverständlich nach ihrem Wert und nach ihrem Platz im Dialog mit anderen Forschern beurteilt werden, jedoch kann man das Recht, solche moralischen Fragen zu stellen nicht bestreiten, besonders weil die Bomben für politische Zwecke auf ganz verschiedenen Schauplätzen, etwa als Verteidigung für die Bombardierungen im Irak, instrumentalisiert worden sind. Andererseits müssen die Fragen so gestellt werden, dass das Resultat nicht zum umgekehrten Moralismus führt.

Für die Moralisten wird die Frage, wem die Geschichte recht gibt oder nicht, ausschlaggebend. Die eine Partei hatte recht, die andere nicht. Dieses Deutungsmuster ist uns vom Konfessionalismus wie vom umgekehrten Konfessionalismus bei Gottfried Arnold schon seit langem bekannt. Im säkularisierten Moralismus wird es nur noch gefährlicher. Dem wird aber von der wirklichen Erfahrung, von der institutionellen Bosheit, widersprochen.

---

[10] *Gerhard Besier*, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20.Jahrhundert, München 2000, S. 88 f.

Für die „genealogische" Methode Alexander Solschenizyns sind moralische Aspekte für die systemkritische Geschichte notwendig.[11] Gleichzeitig verhält er sich gegenüber der Utopie des Moralismus ablehnend. Er schreibt:

> „Allmählich wurde mir offenbar, dass die Linie, die Gut und Böse trennt, nicht zwischen Staaten, nicht zwischen Klassen und nicht zwischen Parteien verläuft, sondern quer durch jedes Menschenherz. Diese Linie ist beweglich, sie schwankt im Laufe der Jahre. Selbst in einem vom Bösen besetzten Herzen hält sich ein Brückenkopf des Guten. Selbst im gütigsten Herzen – ein uneinnehmbarer Schlupfwinkel des Bösen.
>
> Damals erkannte ich die Wahrheit aller Religionen der Welt: Sie bekämpfen *das Böse im Menschen* (in jedem einzelnen Menschen). Man kann das Böse nicht gänzlich aus der Welt verbannen, man kann es nur in jedem Menschen zurückdrängen.
>
> Damals erkannte ich den Trug aller Revolutionen der Geschichte: Sie vernichten nur die jeweiligen *Träger* des Bösen (und da sie in der Eile nicht unterscheiden, auch die Träger des Guten), während sie das Böse, noch dazu vermehrt, als Erbe übernehmen."[12]

Die Fragen nach einer historischen, moralischen Bewertung werden also auch zu anthropologischen Fragen nach dem Wesen des Menschen. Der israelische Historiker Yehuda Bauer warnt vor „dem billigen Eskapismus", d. h. vor der Behauptung, dass die Nationalsozialisten uns ungleich gewesen wären, und dass wir mit ruhigem Gewissen schlafen könnten, da die Nazis Teufel gewesen seien, was wir nicht sind, weil wir keine Nazis sind. In der Realität sind wir jedoch alle denkbare Opfer, denkbare Täter und denkbare Zuschauer.[13] Die Pointe Bauers ist, dass was einmal geschehen ist, noch einmal geschehen kann.[14] Die moralische Verpflichtung für die Zukunft schließt hier jeden Moralismus aus.

Es erscheint mir besonders wichtig, dass wir einerseits verstehen müssen, dass die meisten Nationalsozialisten gewöhnliche Menschen waren – ein Umstand, der zu einer scharfen Warnung vor der zukünftigen menschlichen Entwicklung führt. Andererseits müssen wir einsehen, dass der Nationalsozialismus und seine Vernichtungspolitik etwas völlig Einzigartiges waren. Klaus Hildebrand hatte recht, wenn er schon im Jahre 1976 schrieb, dass die generalisierenden Faschismus-Theoretiker sich vergeblich darum bemühten, sich „das Eigenmächtige in der Geschichte funktional zu erklären und [sie]

---

[11] *Klas-Göran Karlsson*, Terror och tystnad. Sovjetregimens krig mot den egna befolkningen, Stockholm 2003, S. 37; bezeichnet die Methode Solschenizyns als „genealogisch", weil er mit großer Mühe versucht, die diskursive Praktiken des Terrors zu identifizieren.

[12] *Alexander Solschenizyn*, Der Archipel Gulag. Folgeband. Arbeit und Ausrottung. Seele und Stacheldraht, Bern 1974, S. 593.

[13] Vgl. *Gerhard Besier*, Täter und Opfer, Zuschauer und Opponenten – Über menschliches Verhalten in Grenzsituationen, in: Totalitarismus und Demokratie. Zeitschrift für Internationale Diktatur- und Freiheitsforschung 4 (2007), S. 375–389.

[14] *Yehuda Bauer*, Rethinking the Holocaust, Yale 2001, S. 264, 67.

tragen dadurch nicht selten dazu bei, es zu verharmlosen".[15] Die Aussage Hildebrands hat eine neue Relevanz für die postmoderne Theorieanwendung gewonnen. Die Frage ob gesellschaftswissenschaftliche Theorien zum historischen Relativismus führen müssen, ist in den Geschichtswissenschaften heute sehr aktuell.

III. Die moralische Bewertung als Sprachenfrage

Die theologische, die politische, die juristische und die geschichtswissenschaftliche Sprache formulieren in moralischen Fragen unterschiedlich. Besonders in der Politik wird die Sprache instrumentalisiert, um moralisierend zu wirken. Andererseits moralisiert die juristische Sprache, weil sie die Sprache nicht variiert, sondern den Formulierungen in der Gesetzgebung sehr eng folgt, was natürlich nicht ausschließt, dass auch Juristen ihre moralische Urteilsfähigkeit anwenden dürfen.

Am Anfang seines Buches über politischen Moralismus schreibt Hermann Lübbe, dass moralisierende Argumente in totalitären Systemen „eine ungleich größere Rolle als in liberalen" spielen.[16] Es verdient Aufmerksamkeit, dass Lübbe dies schon 1987 geschrieben hat, also vor der Wende in der Politik und in der Geschichtsschreibung. Danach hat sich das Spielfeld des Moralismus in den politischen Sprachen auch in den westlichen Demokratien, besonders in der westlichen Geschichtsschreibung, wesentlich erweitert.

Weil man in der Geschichtswissenschaft oft zwischen kirchlichem und politischem *Raum* deutlich unterschieden hat, hat man selten eine ähnliche Differenzierung zwischen theologischen und politischen *Sprachen* vorgenommen. Die sowohl journalistische als auch akademische Unfähigkeit, zwischen einem theologischen und einem politischen Diskurs zu differenzieren, geht von der falschen Voraussetzung aus, dass alles öffentliche Reden Teil eines politischen Diskurses sei. So tritt die Sprache als eine Vermischung verschiedener kommunikativer Gattungen auf.

Diese Unfähigkeit zwischen theologischem und politischem Diskurs zu unterscheiden wird deutlich, wenn man theologische Aussagen als politische interpretiert und deshalb theologische Schuld als politische Schuld versteht. Dass theologische Schuld schon aus sprachlichen Gründen etwas anderes und mehr als politische, kausale Schuld ist, scheint den heutigen Kritikern

---

[15] *Klaus Hildebrand*, „Geschichte oder ‚Gesellschaftsgeschichte'? Die Notwendigkeit einer politischen Geschichtsschreibung von den internationalen Beziehungen, in: Historische Zeitschrift 223 (1976), S. 328–357, hier: S. 355.

[16] *Herman Lübbe*, Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987, S. 7.

nicht klar zu sein. Wohl wissen sie, was man seinerzeit gesagt haben soll, jedoch bemühen sie sich nicht, die damaligen Diskurskonstruktionen zu verstehen. Wenn z.B. der schwedische Erzbischof Erling Eidem zu Beginn des Zweiten Weltkrieges sich über alle Einzelmenschen in allen Staaten als für den Kriegsausbruch schuldig geäußert hat, ist dies selbstverständlich eine theologische Aussage und nicht eine politische. Trotzdem hat man ihn später angeklagt, die politische Schuld Deutschlands verleugnet zu haben. Hier liegt eine sprachlich-rhetorische Verwechselung im Dienste des Moralismus vor. Interessanter ist es vielleicht, wenn wir selbst Eidems Aussage als eine Art theologischen Moralismus zu verstehen versuchen, jedoch in schroffem Gegensatz zum politischen Moralismus.

Das Verständnis für die Bedeutung der Sprache, auch für die moralischen Fragen der Geschichte, darf jedoch nicht zu der Schlussfolgerung führen, es gäbe keine Wahrheit außerhalb der Sprache. Historiker dürfen nicht zu Sprachrelativisten werden. Die eine Wahrheit ist nicht so gut wie die andere. Im Gegenteil, der Historiker hat die moralische Aufgabe, die Erzählungen z. B. vom idyllischen, kommunistischen Paradies oder von sowjetischer Gewalt und Unterdrückung an den faktischen Verhältnissen zu messen. Die historische Forschung soll sich nicht in ethischer Leere aufhalten.[17]

Die verschiedenen Ebenen der historischen Untersuchung haben ihre Relevanz auch für die Frage nach einem theologischen oder einem politischen Diskurs. Weil die Makrogeschichte die konkreten Individuen aus dem Blickfeld nimmt oder weil sie sich nur für moralische Helden interessiert, ist die Ambivalenz menschlichen Handelns durch die Mikrogeschichte oft deutlicher beleuchtet worden. Für die wirklichen, gewöhnlichen Menschen, denen ich in meinem Studium der kirchlichen Alltagsgeschichte begegnet bin, hat oft weder der theologische noch der politische Diskurs eine unmittelbare Relevanz gehabt; allerdings hat sich der theologische Diskurs zumindest manchmal für den konkreten Menschen interessiert. Am Ende waren besonders die praktischen, persönlichen Begegnungen für die berührten Einzelmenschen sehr bedeutungsvoll.[18]

Was heißt Moralismus? In seinem Buch über den politischen Moralismus antwortet Herman Lübbe: „Das ist, erstens, die Selbstermächtigung zum Verstoß gegen die Regeln des gemeinen Rechts und des moralischen Common sense unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, nach ideologischen Maßgaben moralisch besseren Sache.“ „Politischer Moralismus“, erklärt er zweitens, ist „die rhetorische Praxis des Umschaltens vom Argument gegen

[17] *Kim Salomon*, „I konstruktionernas värld“, in: Johan Dietsch u.a. (eds), Historia mot strömmen. Kultur och konflikt i det moderna Europa, Lund 2007, S.134–152, hier: S. 151.

[18] *Anders Jarlert,* Judisk „ras“ som äktenskapshinder i Sverige. Effekten av Nürnberglagarna i Svenska kyrkans statliga funktion som lysningsförrättare 1935–1945, Malmö 2006, S. 126.

Ansichten und Absichten des Gegners auf das Argument der Bezweiflung seiner moralischen Integrität; statt der Meinung des Gegners zu widersprechen, drückt man Empörung darüber aus, dass er es sich gestattet, eine solche Meinung zu haben und zu äußern." Drittens ist politischer Moralismus „die zivilisationskritische Praxis, die Folgelasten moderner Zivilisation, die in etlichen Lebensbereichen inzwischen rascher als ihre Lebensvorzüge wachsen, statt als Entwicklungsbegrenzende Kosten als Beweis für die geschichtsphilosophische These zu interpretieren, dass die moderne Zivilisation das Endstadium einer bis in die Moral unseres kulturellen Naturverhältnisses hineinreichenden Verfallsgeschichte sei." Viertens erklärt er den politischen Moralismus als „das appellative Bemühen, die Verbesserung gesellschaftlicher Zustände über die Verbesserung moralischer Binnenlagen, durch pädagogische und sonstige Stimulierung guter Gesinnung zu erwarten statt von einer Verbesserung rechtlicher und ordnungspolitischer Institutionen in der Absicht, uns zu bewegen, auch aus Eigeninteresse zu tun, was das Gemeinwohl erfordert".[19]

Gegen einen Moralismus in der Geschichtsschreibung können wir auch praktisch rhetorisch argumentieren. Es ist der Wunsch der moralischen Historiker, dass ihre Hörer und Leser manchmal empört reagieren. Wie das geschehen soll, sagen schon die alten rhetorischen Regeln. Trotzdem müssen wir heute fragen: Was ist das Wichtigste – die sprachliche Empörung des Forschers oder die gefühlte Empörung des Lesers? In meiner Jugend wurde ich einmal von einem älteren Kollegen gefragt, warum ich so fleißig die Kursivschrift in einem Artikel benutzt hätte. Waren meine Argumente in sich nicht stark genug? Einige moralisierende Historiker sollten sich an Opernsänger erinnern, die das Publikum mit ihrem Singen zu Tränen rühren möchten, was überhaupt unmöglich ist, wenn die Sänger selbst so in Tränen schwimmen, dass der musikalische Inhalt ihrer Botschaft durchaus gestört wird. Nicht die Sänger sollen weinen, sondern das Publikum – nicht die Historiker sollen Empörung zeigen, sondern ihre Leser.

IV. Moralismus als säkularisierter Konfessionalismus

Was heißt Moralismus? Moralismus heißt, die Moral als höchsten Wert in der Geschichte zu suchen und dazu das moralische Urteil als die wichtigste Aufgabe der Historiker zu formulieren. Nicht die Faszination des Vergangenen, nicht die Empathie mit den vergangenen Menschen, nicht die Erklärungen der Geschichte aus besonderen Theorien, sondern die Moral als Endzweck der Geschichte vorzustellen – das heißt Moralismus.

[19] *Lübbe,* Politischer Moralismus (Anm. 16), S. 120 f.

Herman Lübbe betont, dass die moralische Verfassung totalitärer Öffentlichkeit „weder heuchlerisch noch zynisch“ ist.[20] In der totalitären politischen Sprache spricht „ein Gläubiger, dessen Common sense ideologisch zertrümmert und dessen praktische Urteilskraft infolgedessen durch hochgradigen Wirklichkeitsverlust korrumpiert ist“.[21] Im Totalitarismus begegnen wir also nicht amoralischen Prinzipien, sondern moralistischen Positionen, die uns täuschen, nicht weil sie amoralisch sind, sondern weil sie irregeführt sind.

Der Moralismus ist in den letzten Jahren besonders im Postmodernismus aufgetaucht. Sehr wichtig ist aber, dass das Verwerfen des postmodernen Moralismus die Historiker nie von ihren eigenen moralischen Pflichten befreien darf.[22] Der Moralismus hat seine eigenen Rituale, so zum Beispiel in dem heute sehr beliebten Bußritual um Vergebung für die Sünden der Anderen zu bitten. Vielleicht dürfen Institutionen wie Kirchen das tun, Einzelpersonen jedoch sicherlich nicht. Diese vergangenheitspolitischen Versuche mit der Schuld in der Geschichte zu verhandeln, hat einen Hintergrund auch in theologischen Fehlern. Jedoch können solche Schulderklärungen auch als rituelle Ersatzhandlungen wirken, um den Moralismus zu überwinden.[23] Schlimmer wird es, wenn Einzelpersonen aufgefordert werden, die Schuld ihrer Vorväter zu bekennen, besonders wenn diese Einzelpersonen einerseits von mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden Personen, andererseits von Juden abstammen, was nicht ein konstruiertes, sondern ein mir ganz bekanntes Beispiel darstellt.

Konfessionalistische und säkularisierte Moralisierung können sich in der heutigen Wirklichkeit begegnen. Ein Beispiel stellen die wohlbekannten Proteste Bischof von Galens in Münster dar. Weil seine offenen Proteste gegen das nationalsozialistische Euthanasie-Programm im Jahr 1941 einerseits zum kirchlichen Heroismus instrumentalisiert wurde, hat andererseits sein Schweigen zur Judenvernichtung scharfe Kritik gegen ihn ausgelöst. Beide Positionen sind jedoch moralisierend. Das römisch-katholische Bedürfnis, neue Heilige zu verehren, hat zum einseitigen, heroischen Bild von Galens geführt. Er war in der Tat mutig und hat heftigen Widerstand geleistet, zugleich jedoch auch gar nicht. Auf der anderen Seite sollte die sehr berechtigte Kritik der einseitigen Verehrung von Galens nicht mit historischer Kritik gegen die Person von Galens in der Geschichte verwechselt werden. Man könnte sogar sagen, dass sich hier eine konfessionalistische und eine säkularisierte

[20] Ibid, S. 16.

[21] Ibid, S. 18.

[22] *Jonathan Gorman*, „Historians and their duties“, in: History and Theory. Theme Issue 43 (2004), S. 103–117, hier: S. 103 („The rejection of postmodernism's moralism does not free historians from moral duties“).

[23] Siehe hierzu *Hermann Lübbe,* Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.

Moralisierung begegnen, oft ohne historische Erklärungen und historisches Verstehen zu befördern. Die Gefahr ist immer eine schwarz-weiße Vereinfachung, die weder die Kompliziertheit der Geschichte noch die Kombination von Stärke und Schwäche in der menschlichen Natur ihrer Akteure ernst nimmt.

Ein älteres Beispiel stellt der Schwedenkönig Gustav Adolf dar. Für die Freiheit der Protestanten im 17. Jahrhundert hatte er aus tiefer religiöser Motivation viel getan. Zugleich hatte er jedoch seine realpolitischen Bestrebungen mit harter Gewalt durchgesetzt. Diese Doppelung im Gedächtnis zu behalten ist jedoch für die meisten Menschen zu schwierig. So begegnen sich noch einmal eine konfessionalistische und eine säkularisierte Moralisierung.

Eine moralistische Geschichtsschreibung wird zu unmoralischen Konsequenzen führen; erstens, weil die Geschichte in ihrer Komplexität nicht ernst genommen wird, sondern für andere Zwecke instrumentalisiert oder tabuisiert wird; zweitens, weil der Moralismus als säkularisierte Konfession die Schwäche der konfessionalistischen Geschichtsschreibung teilen wird, jedoch ohne deren innere Kenntnis von der Gestaltung des konfessionellen Christentums vermitteln zu können.

V. Eine moralische Geschichtsschreibung – ohne Moralismus

Das Programm einer moralischen Geschichtsschreibung ohne Moralismus ist nicht als Widerspruch zu verstehen. Im Gegenteil, es spiegelt die kritische Funktion der Geschichtsschreibung, wenn sie sich auch gegen sich selbst richtet. Um nicht unmoralisch zu werden, muss eine moralische Geschichtsschreibung sich sowohl vom Moralismus als auch von jeder Entmoralisierung abgrenzen.

Historisches Verstehen lässt sich gut mit kritischer Distanzierung vereinen. Das Verstehen der historischen Situation oder der Einzelpersonen in der Geschichte braucht nicht zu Entschuldigungen zu führen. Dieser Weg zwischen Moralismus und Relativismus ist oft sehr schmal, kann jedoch auch sehr fruchtbar sein.

Dieses Thema ist selbstverständlich auch für die allgemeine Geschichtswissenschaft aktuell; es erhält jedoch für die Kirchengeschichtsschreibung eine besondere Aktualität, weil es seinen Ausgangspunkt in der Kirche als Inspirator und Verteidiger der Moral nimmt.

So hat Gerhard Besier das kritische Fragen nach der kirchlichen Verkündigung, Bekenntnistreue und Schuld der Christen vor Gott und den Menschen

gegen Anklagen, es handele sich um „unsachgemäßer Moralisierung", verteidigt und zugleich vor der Gefahr einer historischen Relativität gewarnt.[24]

Eine heikle Frage ist, ob die Historiker, anstatt einem anachronistischem Moralismus zu verfallen, Handlungen in der Geschichte nur nach den damals relevanten moralischen oder normativen Ideen beurteilen sollten. Einerseits ist es ja offenbar, dass man nicht Menschen aus vergangenen Zeiten nach heutigen Normen kritisieren darf, andererseits können wir nicht, zumindest nicht ohne Problematisierung, unser historisches Urteil über das Handeln in totalitären Systemen auf die immanenten Regeln dieser totalitären Systeme begrenzen. Prinzipiell müssen wir die Fragen der Moral, auch wenn sie in der Geschichte nicht explizit formuliert sind, behandeln. Wir können nicht bei der Einstellung des berühmten englischen Historiker Herbert Butterfield verharren, der sich „with morality in so far as it is part of history"[25] befasst. Es gibt immer die Gefahr des Relativismus, das Gegenteil von Moralismus. Um bei einer moralischen Geschichtsschreibung zu bleiben, ohne dem Moralismus zu verfallen, müssen wir, mit James Cracrafts Worten, verstehen, dass „all time is not now and all place is not here, so all humanity is not me".[26]

Allerdings müssen wir, um nicht eine relativistische Position einzunehmen, nach einigen überzeitlichen Moralprinzipien suchen. Eine mögliche Grundlage für eine moralische Bewertung in der Kirchengeschichtsschreibung liegt in der natürlichen Theologie, der Theologie der Schöpfung, oder in den Erklärungen über Menschenrechte. In der Zeitschrift *History and Theory* hat Antoon de Baets aus Groningen von der Schuld der heutigen Generation gegenüber den vorigen Generationen geschrieben. Er geht von der Schuld gegenüber den Lebenden aus, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Universal Declaration of Human Rights) beschrieben ist.[27] Er meint, dass die Toten keine Rechte haben, wohingegen jedoch die Lebenden gegenüber den Toten durchaus schuldig sein können.[28] Die Historiker haben einen besonderen Platz unter den Wächtern der Toten, weil sie die Einzigen sind, die sich systematisch mit diesen in der Geschichte beschäftigen.[29] Auf den Grundlagen verschiedener Dokumente der Vereinten Nationen identifiziert de Baets acht Schuldtitel der heutigen Generationen gegenüber den vorigen. Die leib- und eigentumsrelatierten Rechte finden haupt-

---

[24] *Besier,* Kirche, Politik und Gesellschaft (Anm. 10), S. 88.

[25] *James Cracraft*, „Implicit Morality", in: History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004), S. 31–42, hier: S. 31.

[26] Ibid, S. 39.

[27] *Anton De Baets*, „A Declaration of the responsibilities of present generations toward past generations", in: History and Theory. Theme Issue 43 (December 2004), S. 130–164, hier: S. 130.

[28] Ibid, S. 132.

[29] Ibid, S. 140.

sächlich bei Archäologen ihre Anwendung, weil besonders die persönlichkeitsrelatierten Rechte für Historiker relevant sind.[30] Persönliche Daten müssen mit Vorsicht, und manchmal vertraulich, behandelt werden. Andererseits könnten besondere Gesetze zum Schutz des Gedächtnisses der Toten leicht zur Zensur führen. Die Lebenden haben ein Recht auf Gedächtnis und ein Recht auf Geschichte.[31] Bei seiner Suche nach einem Moralkodex für Historiker fand de Baets drei Gründe: erstens, weil die Selbständigkeit der Profession damit erhöht wird; zweitens, weil ihre Mitglieder Klarheit über ihre eigenen Gründe bekommen können und drittens, weil das Vertrauen der anderen in ihre Arbeit erhöht wird.[32]

Einerseits können wir nicht dem Bedürfnis ausweichen, unsere eigenen moralischen Urteile zu formulieren – auch nicht, wenn wir die moralischen Kriterien der Zeugen in der Geschichte anwenden möchten. Die Wahl der moralischen Kriterien können wir nicht diesen Zeugen überlassen. Als Historiker müssen wir, jetzt und immer, wählen.[33] Andererseits ist es wichtig nicht nur *eine* mögliche Einstellung als die einzig moralisch annehmbare zu fixieren, sondern die Geschichte selbst als ein moralisches Problem bestehen zu lassen. Die Aufmerksamkeit ist dann auf die verschiedenen geschichtlichen Dilemmata als gemeinmenschliche, moralische Erscheinungen gerichtet. Diese Dilemmata haben wir mit den Menschen in der Geschichte sowie in der Zukunft gemeinsam, auch wenn unsere konkreten Dilemmata sich von den historischen deutlich unterscheiden.

Die Aufgabe, verantwortungsvoll gegenüber den Toten und den Lebenden in der Geschichtsschreibung zu arbeiten, ist nicht leicht zu lösen. Hoffentlich habe ich keine fertigen oder abgeschlossenen Antworten auf die moralischen Fragen geliefert. Was ich versucht habe, ist die Möglichkeit, eine Position zwischen gegenwärtiger Instrumentalisierung und historistischen Isolierung, zwischen Moralismus und Relativismus, zu demonstrieren. Diesen Weg möchte ich eine moralische Geschichtsschreibung ohne Moralismus nennen.

Abstract

Efforts for realism without moral judgments have identified morals with present law. This leads to positivistic positions, where moral questions are being answered with references to historical legal situations only, without

[30] Ibid, S. 142–144.
[31] Ibid, S. 147–149.
[32] Ibid, S. 159.
[33] *Jonathan Gorman,* „Historians and their duties“, (Anm. 21), S. 117.

moral implications. With the political changes in 1989–1990 a change in historiography followed. This became a problem to historians who saw their task not only in judgment, but in understanding and explaining history. A reverse danger is re-perspectivation and political instrumentalisation. Postmodern theories may not excuse historical relativism. To avoid moralism, we must understand the difference between theological and political discourses. Moralism may be regarded as secular confessionalism. Moralism in historiography will lead to immoral consequences. In moral historiography without moralism I find a position between moralism and relativism. Moral principles may be found in Natural theology or in the Declaration of Human Rights. We may encounter moral dilemmas both in history and in future. While making moral judgments, we must understand history as a moral problem with several possibilities.