

Year: 2011

## Religion und historische Sinnbildung

Mohn, Jürgen

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6243378>

Originally published as:

Mohn, Jürgen. (2011) *Religion und historische Sinnbildung*. *Erwägen, Wissen, Ethik*, Jg. 22, H. 4. S. 562-565.

gen war es mir immer wichtig, sie zu erinnern, vor allem als gründliche Desillusionierung dem gegenüber, was jeweils – die Zeiten ändern sich – als „wahr“ – oder sagen wir lieber als „verbindlich“ – angegeben wurde. Erst wenn man die Illusion einer substantiellen – das ist: verkündeten – Wahrheit verloren hat, kann man mit der Vorstellung einer heuristischen Wahrheit weitermachen.

((4)) Gegen die Ausführungen Rüsens über die Methodenfragen der Historie habe ich keine Einwände, allenfalls würde ich mir eine Verstärkung mancher Aussagen wünschen (15). Die – auch intellektuell spannenden – Möglichkeiten sowohl des Theoriegebrauchs wie der eigenständigen Theoriebildung in der Historie (vom Kritischen Rationalismus erörtert, von den „Bielefeldern“ vielfach praktiziert) würden bei mir auf den zweiten Zentrumsplatz rücken, auch als diskursives Pendant zur Geschichtspolitik. Echte Theorien zeigen ihren Entwurfcharakter und stören damit jede Gleichsetzung mit dem Octroi des: „So ist es!“ Rüsens Einspruch gegen eine narrativistische Totalisierung der Geschichtsdarstellung, in der die „ästhetisch-rhetorische Operation“ wie ein calvinistischer Gott den Sinn prädestiniert, findet hingegen meine volle Zustimmung (27-30). Seine offene Erörterung des Netzwerkartigen von historischen Texten in ihrem – beweglichen – Ineinander von Interpretation, Präsentation, Kommunikation bzw. von Erkenntnisinteresse, Darstellungsform und Öffentlichkeit trifft die Sachlage genauer als Allerklärungen aus narrativen Textstrategien (53-56). Inzwischen sind auch die postmodernen Diskurse verblasst, die in mir ferne Studentenerinnerungen wachriefen an die durchaus beeindruckenden Fassaden neomarxistischer Redewelten, die sich als Potjomkimsche Dörfer zeigten, sobald man selbst seinen Marx, Freud, Horkheimer gelesen hatte. Vielleicht bin ich seitdem etwas skepsisverdorben: eine Erfahrung jedenfalls, die ich meinen Studenten beim Lesen „schwieriger“ („autarker“) Texte nahebringen suche.

((5)) Schließlich wendet sich Rösen der Geburt von Sinn aus dem Willen zur Konstruktion zu (60). J. Michelet hat das einmal in rhetorisch eindrucksvoller Metaphorik so ausgedrückt (er war klüger als der zitierte Lamprecht): Der Historiker besitzt das lebendige Wort, er entscheidet über die Resurrektion der Toten, darüber, was und wie erinnert wird, jeweils. Dabei blieb sich Michelet völlig seiner Beziehung zur „historischen Erfahrung“ (62) bewusst, die für ihn aber weder eindeutig noch irgendwie hinnehmend zu verstehen war, gerade weil sie für ihn entschieden „sinnwidrig“ blieb (hier als Verlust der revolutionären Substanz von 1789 zwischen Philippe le bourgeois und Napoleon le petit). Natürlich ist „Sinn“ in der Geschichte – wie in einem Leben – also das, was wir zumessen, jeweils, und Sinn – so scheint mir – erzwingt sich geradezu dort, wo wir mit Sinnwidrigem provoziert werden, mit etwas, das wir hinzunehmen nicht bereit sind. Wenn wir Opportunismus – als Anpassung an die „kommunikativ-dynamischen Kontexte“ der Gegenwart – nicht als Sinn anerkennen wollen, dann zeigt sich dieser als Dialektik des Nein, die auf eine formulierbare Synthese zuführt, in der die Erfahrung – auch des Provokativen – mit dem Nein zu einer reflektierten Orientierung für die Zukunft geworden ist. Da die Geschichte bekanntlich, keineswegs nur die deutsche, von „Sinnwidrigkeit“ nicht eben frei ist,

war es für mich stets ein großes Stück praktizierter Historik mit Studenten darüber zu diskutieren: über das Sinnwidrige, ja Sinnlose, in unserer Vorstellung, unserer „Geschichtskultur“, und in der Wahrnehmung solcher Geschehnisse früher, in andren solchen Kulturen, wobei gerade die dabei gewonnene Erfahrung, dass vom Sinnblick des Heute so vieles in der Geschichte anstößig wird, die sich einstellende Empörung mäßigt hin zur Frage nach Ursachen. Hier erweist sich – für mich zumindest – der Bildungswert historischen Denkens als Einübung in die Schwierigkeit: des Erkennens, des Urteilens, des Aussagens. Diese Überlegung kommt mir bei Rösen etwas zu kurz, trotz gelegentlicher Hinweise auf „Anthropologisches“ (5, 11, 14, 51). Die Tätigkeit des Historikers ist für mich eine zutiefst menschliche und in dieser Vorstellung bin ich mit Rösen gewiss verbunden. Dieses Menschliche – nicht gleichzusetzen mit einem freundlichen Humanismus: da sei die Geschichte davor – hat zuallererst in uns selbst seine – disparaten – Wurzeln und es gewinnt geistige Tiefe durch die Beschäftigung mit der Geschichte als dem Fremden.

((6)) Womöglich ist das „eine andere Geschichte als diejenige, die Historikerinnen und Historiker erzählen“ (68). Da ich aber Heidegger gegenüber ebenso skepsisverdorben bin wie anderen autarken Erklärern, gibt es keine „höhere Geschichte“ als jene, die unter uns selbst wohnt, auch in uns. Ich weiß nicht, was Jörn Rösen dazu sagt. Ich werde es hören.

### Literatur

Karl H. Metz, Grundformen historiographischen Denkens. Wissenschaftsgeschichte als Methodologie, München 1979.

– Ders., Die Resurrektion der Geschichte. Ein Beitrag zum historischen Denken Jules Michelets, in: Archiv für Kulturgeschichte 65 (1983), S. 451-78.

– Ders., Geschichtsschreibung und öffentliches Bewusstsein: Abgrenzung–Überschreitungen–Tabuisierungen, in: Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehren, hrsg. von Helmut Fleischer, Pierluca Azzaro, München 2003, S. 442-480.

### Adresse

Prof. Dr. Karl H. Metz, Friedrich-Alexander-Universität, Dept. Geschichte, Kochstr. 4, D-91023 Erlangen. E-mail: fau.history@metzweb.net

### Religion und historische Sinnbildung

#### Jürgen Mohn

((1)) Der Aufsatz von Jörn Rösen ist grundlegend nicht nur für die Geschichtswissenschaft, sondern für alle Disziplinen, die sich als historische Disziplinen im etablierten Wissenschafts-Kanon verstehen. Alle Sondergeschichten oder Bereichsgeschichten (z.B. Politikgeschichte, Kunstgeschichte, Technikgeschichte, Wissenschaftsgeschichte und eben auch die Religionsgeschichte) ruhen auf den gleichen Voraussetzungen wie die Rekonstruktion der allgemeinen Geschichte und damit auf den gleichen Grundlagen einer sich als Wissenschaft verstehenden *Historik*, also der Ge-

schichtwissenschaft. Der Prozess der „historischen Sinnbildung“ kennzeichnet wohl jede Wissenschaft, die sich in der Gegenwart *sinnvoll* artikulieren will. Denn letztlich sind auch die Sozial- bzw. Gesellschaftswissenschaften oder die Wirtschaftswissenschaft, wollen sie vergleichende und historische Aussagen treffen und nicht bereits morgen irrelevante Momentaufnahmen bieten, von einer grundlegenden geschichtswissenschaftlichen Reflexion ihrer Tätigkeit und ihrer Aussagen abhängig. Das wird oft übersehen. Und von daher ist der Beitrag (und auch das geschichtstheoretische Werk) von Jörn Rüsen nicht nur für die explizit sich historisch verstehenden Wissenschaften relevant, sondern für alle auf kulturelle und gesellschaftliche Gegenstände bzw. Themen bezogenen Wissenschaften. Denn die Kulturen und Gesellschaften artikulieren sich immer im Medium des Historischen und – wie Rüsen anmerkt – die Wissenschaften sind selbst bereits in dem kulturell-gesellschaftlichen Prozess der historischen Sinnbildung einbezogen: sie sind Produkte ihres Forschungsgegenstandes.

((2)) Die Religionswissenschaft, aus deren Perspektive diese Kritik geschrieben ist, versteht sich als eine Kultur- und Gesellschaftswissenschaft und daher immer als eine Wissenschaft, die ihren Gegenstandsbereich (die Diversität der Religion) nur im historischen Prozess der Sinnbildung beschreiben bzw. interpretieren kann. Von daher ist der Aufsatz von Jörn Rüsen auch ein Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer historisch reflektierten Religionswissenschaft und damit zu den von ihr zu integrierenden Religionsgeschichtsrekonstruktionen bzw. den Religionsgeschichtsschreibungen. Sinnvoll über Religion wissenschaftlich zu ‚reden‘, setzt die Historizität sowohl der Religion wie der Religionswissenschaft voraus. Die Möglichkeitsbedingung einer *wissenschaftlichen Rede* über Religion liegt aber in der *reflektierten* Abgrenzung zu einer *religiösen Rede*. Die Möglichkeit einer solchen Abgrenzung hat mit der Bestimmung der Begriffe ‚Sinn‘ und ‚Orientierung‘ zu tun und muss hier ansetzen. Das ist auch die Aufgabe dieser mit dem Ansatz von Rüsen prinzipiell sympathisierenden Kritik.

((3)) Im Folgenden soll daher versucht werden herauszufinden bzw. anzufragen, wie sich eine *religiöse* Deutung von Geschichte von einer *religionswissenschaftlichen* Interpretation der Religionsgeschichte, die sich der Historik verpflichtet sehen müsste, unterscheidet – und ob diese Unterscheidung in der Historik von Rüsen angedacht ist, wenn sie auch nicht explizit ausgesprochen wurde. Zentral sind hierbei die von Rüsen verwendeten Begriffe „Sinn“ und „Sinnbildung“ und weitere Begriffe, die sich in diesem Kontext um den Sinnbegriff gruppieren; aber auch der Begriff der „Orientierung“ ist entscheidend. Denn in der Religionswissenschaft kann ‚sinnvoll‘ Religion als ‚*Sinnstiftung*‘ verstanden und beschrieben werden: als der Faktor in den Kulturen und Gesellschaften, der als ‚Stiftungs- und Legitimierungs-Ebene oder -Dimension bezeichnet werden kann. ‚Religion‘, so die Überlegung, ist das, was auf eine konkrete inhaltliche Weise einen *bestimmten Sinn* ‚setzt‘ oder ‚voraussetzt‘ und einen anderen Sinn damit ausschließt oder ausgrenzt. Diese grundlegende, fundamentierende Sinndimension hat es somit – formal gesprochen –

mit dem Rekurs auf die Dimension des Unbedingten, Un-Hinterfragbaren, Absoluten, Autoritativen und dessen kulturellen bzw. gesellschaftlichen Folgen wie Herrschaft, Macht, Heteronomie usw. zu tun. Inhaltlich gesprochen hat es der Bereich der ‚Religion‘ z.B. im Medium *geschichtlicher* Sinnbildung mit der Setzung eines Anfangs (auch der Geschichte) oder mit der Annahme des Wiederkehrenden (Gesetze, Ereignisse, Perioden, Zeitalter usw.) und natürlich mit End-Szenarien zu tun. Damit kommen auf einer kulturell noch konkreteren Ebene Götter, Gott und Gottheiten (die herausragende inhaltliche Setzungen oder Konkretisierungen dieser Dimensionen sind) oder als heilig und sakral zu interpretierende Phänomene ins Spiel. Und diese sind jeweils immer nur kulturell und gesellschaftlich und damit historisch bedingt konkretisiert (und somit mediatisiert): als Dao, als JHWH, als Allah, als indische oder altägyptische Götter, als Dharma, als Nirwana, als japanische Kamis usw. Dann stellt sich die Frage, ob und auf welche Weise ‚historische Sinnbildung‘ auch solche Formen der Sinnstiftung umfasst oder sich davon „reflexiv“ ((75)) unterscheidet. Wo also, muss gefragt werden, liegt der Unterschied zwischen *religiöser* und *wissenschaftlicher Sinnbildung* in Bezug auf Geschichte? Verdienen beide den Namen „historische“ Sinnbildung, wenn damit eine wissenschaftlich-reflexive Rationalität in Anspruch genommen wird? Oder handelt es sich um Formen ‚geschichtlicher‘ Sinnbildung, die von „historischen“ zu unterscheiden wären?

((4)) Hierzu kann an Max Webers Unterscheidung von Wissenschaft und Theologie in „Wissenschaft als Beruf“ erinnert werden: Denn genau an dem Beispiel eines ‚starken‘ Sinnbegriffs, der der Welt (und damit dem Historischen) im gesamten einen Sinn und darüber hinaus sogar einen spezifischen Sinn unterstellt, versucht Weber zu zeigen, dass die „Spannung zwischen der Wertsphäre der ‚Wissenschaft‘ und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist“ (MWG, Bd. I/17, S. 108), weil religiöse Sinndeutung nicht nur davon ausgehe, „die Welt müsse einen *Sinn* haben“ (ebd., S. 106), sondern diesen auch bestimmen zu können und zu „haben“. Welchen Sinnbegriff legt nun die Historik zugrunde? Einen ‚starken‘, der von dem Sinn der Geschichte ausgeht – oder einen ‚schwachen‘, der ihn – im Sinne Luhmanns – als Sinnmedium der Deutung und Interpretation von Geschichte bestimmt?

((5)) Jede Aussage über Geschichte muss in diesem Sinne sinnvoll sein und sich in ihre historische Gewordenheit einfügen können; aber sie muss in der Sinnbildung nicht von einem Sinn der Geschichte und dessen Erkennbarkeit ausgehen. Oder doch? Ist Geschichte ein sinnvolles und damit sinnbildendes Medium der Deutung der Gegenwart oder ist es die Geschichte selbst, die den Sinn der Gegenwart bildet? Welche Rolle wird der Historik in der Geschichte zugeschrieben? Was kann der Geschichte in Bezug auf wissenschaftliche Sinnbildung, die eventuell etwas anderes als eine religiöse Sinnbildung sein will – obwohl sich beide im Medium der historischen Sinnbildung bewegen können – zugemutet werden? Letztlich: was zeichnet eine wissenschaftliche „historische Sinnbildung“ vor einer nicht-wissenschaftlichen, vielleicht ‚geschichtlichen‘ Sinnbildung aus?

((6)) Der andere Begriff, der ähnliche Fragen aufwirft, ist der der Orientierung. Er steht aber in der Abhängigkeit vorgegebener Sinnhaftigkeit bzw. Ordnung. Es ist ein eher sekundärer begriff, weil der Akt der Orientierung nur vor dem Hintergrund einer sinnvoll (und sei es auch ‚konstruiert‘) geordneten Welt möglich ist. Wir orientieren uns in der geordneten Zeit, Geschichte durchdringt alles bis hin zur Orientierung selbst und die Kultur bildet den Hintergrund dieser kommunikativen Orientierungsprozesse. Das kann als ein Prozess der Perpetuierung von Sinnbildung beschrieben werden. Jede Orientierung setzt eine bereits ‚gebildete‘ Ordnung voraus, um sinnvoll als Kultur operieren zu können. Im Akt der Orientierung wird diese wiederholt und perpetuiert bzw. bestätigt. Es ist auch die Ordnung der Bedeutungsverweise: ein Zeichenprozess, der – Niklas Luhmann würde sagen – im Medium Sinn operiert. Nun gibt es unterschiedliche Orientierungen, unterschiedliche Umgangsweisen mit Sinn bzw. wie oben angedeutet: einen starken und einen schwachen Sinnbegriff. Das kann auch auf den Umgang und die (*religiöse* oder *wissenschaftliche*) Deutung der Geschichte übertragen werden. Es muss also auch unterschiedlich vorausgesetzte und in Anspruch genommene Ordnungen der Geschichte geben. Zwei wesentlich differente Weisen der geordneten und dabei perpetuierend ordnenden Orientierung sind *religiöse* und *wissenschaftliche* Orientierungen. Zumindest lebt unsere Wissenschaftskultur bislang davon, diese auseinanderzuhalten. Wenn also religiöse Sinnbildung und Orientierung von wissenschaftlicher Sinnbildung und Orientierung unterschieden werden sollte, fragt sich, wie dies möglich sei und welche Seite der Unterscheidung (die Wissenschaft/en oder die Religion/en) diese Unterscheidung legitimer Weise vornehmen dürfe.

((7)) In einem wissenschaftlichen Diskurs, dem auch die Grundlegung einer Historik verpflichtet ist, stellt sich also auf dieser Seite der Unterscheidung die Frage, wie sich eine historisch-wissenschaftliche Sinnbildung und Orientierung über Geschichte und in Geschichte von einer geschichtlich-religiösen (z.B. christlich-heilsgeschichtlichen) Sinnbildung unterscheidet? Das „menschliche Geschichtsbewusstsein“ ((7)) ist ja nicht nur ein wissenschaftliches oder ein politisches, sondern es gibt sehr unterschiedliche religiöse Sinnbildungen des Geschichtsbewusstseins in den Vorgängen des Verstehens, Deutens und Erwartens, des Fragens und Antwortens ((7- 9)). Jörn Rüsen versucht demgegenüber mit seiner Historik eine dezidiert wissenschaftliche Form der Orientierung zu begründen. Diese ist damit zumindest implizit von einer religiösen oder einer mythischen abzugrenzen. So sollte vermutet werden. Doch was sind die Grenzen zwischen einer wissenschaftlichen Historik und einer religiösen Sinnstiftung der Geschichte? Das wird aus dem Text nicht unbedingt ersichtlich. Warum? Vielleicht weil die Differenzform zur historischen Sinnbildung nicht explizit thematisiert wurde, sondern als Macht und Herrschaft ((47)) nur angedeutet und ansonsten geradezu ausgeblendet wurde.

((8)) „Geschichtskonzepte“ sind Voraussetzungen historischer Sinnbildung und müssen analysiert werden. Dem ist zuzustimmen. Aber auch hier stellt sich die Frage, wo die Grenze zwischen religiösen und wissenschaftlich notwendigen Konzepten für die Historik zu bestimmen ist. Es

geht hierbei auch um interkulturelle und normative Fragen. Wie genau sind die „methodischen Regulative“ zu gewinnen, wie kulturspezifisch und normativ sind diese? Wenn die „Historiographie“ keine „Sinnstiftung“ sei ((30)), dann stellt sich die Frage nach der Explikation der in Anspruch genommenen „explanatorischen Rationalität“, nach dem ‚Kritischen‘ der Quellenkritik ((30)). Wie weit kann und muss sich die Wissenschaft – die „wissenschaftsspezifische Form“ „historischen Denkens“ ((38)) – aus der „vorgängigen Sinnhaftigkeit“ ((31)) bzw. aus den „Orientierungsbedingungen der Lebenspraxis“ ((59)) emanzipieren? Wie weit muss sich also die Historik noch expliziter von der „religiösen Metaphorik“ Karl Lamprechts entfernen, um jenseits der Ansprüche von Hegemonie, Legitimität, Macht und den interkulturellen Bedingtheiten auch der Geschichtsphilosophien eine wissenschaftliche „anthropologische Fundierung“ zu erreichen, die das *Humanum* nicht als letztes Argument Europas benötigt? Gibt es diese Autonomie der Historik als Wissenschaft auch gegenüber normativ-religiösen Vorstellungen, die sogar dem Humanismus nachgesagt werden können, überhaupt?

((9)) Der deutlichste Schritt, den die Historik von Rüsen in diese Richtung unternimmt, ist der, der in die Richtung der „reflexiven Sinnbildung“ verweist, auch wenn diese zwischen der „fungierenden“ und der beide schließlich überhöhenden „pragmatischen“ Sinnbildung eingezwängt wird. Das „Sinngeschehen“ ((84)), das in der spezifischen historischen Sinnbildung der Historik reflektiert wird, ist sowohl als „Sinnvorgabe“ ((77)) als auch als „Sinnverlangen“ ((76)) zu verstehen. Die Rückbindung in den je spezifischen kulturellen und damit vorgegebenen Sinn ((77)) infiziert zirkulär das Projekt der Historik wie auch der auf sie aufbauenden Formen der Geschichtsschreibung. Daher zeigt sich die Religionsgeschichtsschreibung in Europa zumeist als Christentums- oder gar Kirchengeschichtsschreibung. Hier muss wissenschaftlich-historische Kritik ansetzen, die die Fragwürdigkeit konkreter Formen kontingenter Sinnbildung angesichts dominierender Sinnstiftungsanmaßungen zur Sprache bringen muss. Es ist zuzustimmen, dass „Sinn als Orientierungsvorgabe immer auch prekär ist, fragwürdig, widersprüchlich, unzureichend“ ((75)). Die Historik ist also immer auch Teil der widerstreitenden Dynamik der kulturellen Sinnbildung, – so wie die vielen religiösen Formen der Sinnbildung und damit auch der Sinnstiftung. Die Frage, die einer näheren und ausführlicheren Klärung bedarf, ist dann aber die nach den Kriterien einer wissenschaftlichen Sinnbildung, deren geschichtskulturelle Voraussetzungen Rüsen sehr gut beschrieben hat. Könnte sie nicht in einer Distanzbildung und Sinn-Enthaltung liegen, die nicht über Geschichte selbst, sondern über Geschichtsbilder, -konzepte und -stiftungen orientieren will? Vielleicht sollte nicht die Geschichte, sondern sollten die Geschichtsdeutungen reflektiert werden – im Sinne einer *Orientierung über Geschichtsorientierungen*. In historischer und gegenwartsbezogener Absicht ginge es um eine Grundlagenreflexion und Sinnstiftungsenthaltung. Denn – um diesen Gedanken zu übertragen – eine wissenschaftliche Religionsgeschichte zu schreiben, kann nicht darin bestehen, selbst auch religiöse Sinnbildungen im Medium Geschichte vorzunehmen oder diese auch nur vorauszusetzen, sondern es muss

darum gehen, deren kulturdifferenten Sinnstiftungen, zu denen auch die religiösen Geschichtskonzepte selbst gehören, distanziert zu rekonstruieren. Das setzt aber eine noch deutlichere *Reflexion* der kritischen historischen und distanzierenden Unterscheidung im Sinnbegriff zwischen wissenschaftlichem Anspruch der Sinnbildung einerseits und religiösen Dispositionen in den Sinnvorgaben und Orientierungsbedürfnissen der Lebenspraxis andererseits voraus. Mir scheint darin die Voraussetzung zu liegen (und ich denke, es ist auch das Anliegen von Rügen), damit die Historik als Wissenschaft wird auftreten können.

#### Adresse

Prof. Dr. Jürgen Mohn, Universität Basel, Religionswissenschaft, Nadelberg 10, CH-4051 Basel

### Orientierungsleistung und faktengestütztes Wissen

#### Fritz-Heiner Mutschler

((1)) Rügens Reflexion auf historisches Denken und dessen Ausprägung in der disziplinären Form einer Fachwissenschaft, d.h. Rügens Historik, versteht ihren Gegenstand als Teil der Orientierung menschlicher Lebenspraxis und analysiert ihn auf der Folie kultureller Sinnbildung in den Schritten (a) zeitliches Orientierungsbedürfnis und Erkenntnisinteressen, (b) Geschichtskonzeption, (c) Erwerb von erfahrungsgestütztem Wissen durch Heuristik, Kritik und Interpretation, (d) Darstellung und (e) praktische Funktion und Lebensdienlichkeit. Aus der Sicht des komparatistisch arbeitenden Altertumswissenschaftlers ist eine solche anthropologisch fundierte Historik willkommen, da sie einen Kategorienrahmen zur Verfügung stellt, der für interkulturell vergleichende Studien von Geschichtsschreibung und historischem Denken genutzt werden kann, wenn diese sich nicht auf Einzelimpressionen beschränken soll. Im Folgenden will ich versuchen, durch die Beschreibung des Verhältnisses von Orientierungsleistung und erfahrungsgestütztem Wissen in den Werken dreier antiker Geschichtsschreiber zum einen die komparatistische Erschließungskraft der Rügenschon Kategorien aufzuzeigen, zum anderen in einem spezifischen Punkt auf die Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung hinzuweisen.

((2)) Thukydides bestimmt die Funktion seines Werkes in Kapitel 1,22 folgendermaßen: „Wenn diejenigen, die die genaue Gestalt dessen erkennen wollen, was geschehen ist und was gemäß der menschlichen Natur irgendwann in dieser oder ähnlicher Form wieder geschehen wird, es für nützlich erachten, werde ich zufrieden sein.“ Der Kern der vielbehandelten Aussage scheint klar. Das Werk des Thukydides soll den Leser im Vollzug seiner Lebenspraxis dadurch orientieren, dass es ihm Einsicht in die sich gleich oder ähnlich bleibenden Muster, in die Triebkräfte und Wirkungsmechanismen menschlichen, näherhin politischen Handelns vermittelt. Vorbedingung für die Möglichkeit der Vermittlung solcher Einsicht ist erfahrungsgestütztes Wissen auf Seiten

des Historikers. Insofern ist es passend, dass sich die zitierte Erklärung am Ende des sogenannten Methodenkapitels (1,22) findet, in dem Thukydides sein Vorgehen bei der Erschließung des tatsächlich Geschehenen im allgemeinen sowie sein Verfahren bei der Rekonstruktion und Wiedergabe von Reden im besonderen erläutert. Das ausgeprägte Bewusstsein der objektiven Schwierigkeiten der Faktenererschließung und der Rekonstruktion des inneren Zusammenhangs der Ereignisse sowie der Wille und die Fähigkeit, methodische Verfahren zur Überwindung dieser Schwierigkeiten zu entwickeln, führen zu einer Darstellung, deren Präzision und Verlässlichkeit viel Bewunderung erfahren hat (nicht ohne dass sie hier und da auch in Zweifel gezogen worden wäre). Im gegenwärtigen Kontext ist entscheidend, dass der Fall des Thukydides zeigt, dass die wissenschaftliche Verfasstheit des historischen Denkens keine Neuerung des 18. und 19. Jh.s ist, sondern sich bereits in der Antike zu entwickeln beginnt und in engstem Zusammenhang mit seiner Orientierungsleistung zu sehen ist.

((3)) Allerdings ist an dieser Stelle eine Präzisierung vorzunehmen. Die Orientierung, die das Werk des Thukydides bietet, ist lediglich eine sozusagen instrumentelle. Die Einsicht, die es vermittelt, betrifft nicht die grundsätzlichen Zwecksetzungen menschlicher Lebenspraxis oder politischen Handelns, sondern nur die Mechanismen und Wirkungszusammenhänge, die bei der Realisierung bereits gesetzter Zwecke ins Spiel kommen und zu berücksichtigen sind. Falls das Werk in Hinblick auf die Zwecksetzungen politischen Handelns selbst Orientierung bietet – und ob es dies tut und tun will, ist umstritten –, so geschieht dies nicht auf der Basis erfahrungsgestützten Wissens, sondern auf der Basis von Wertsetzungen des Autors, die in seine Darstellung als protreptische oder apotreptische Akzentuierungen (etwa bei der Wiedergabe athenischen Selbstverständnisses in der Gefallenenrede des Perikles, 2,35-46, und bei der Beschreibung der inneren Zustände in Kerkyra, 3,81-83) Eingang finden. Sollen kann aus Sein, auch aus dem gewesenen Sein der Geschichte nicht abgeleitet werden.

((4)) Unter den römischen Historikern gilt schon der Antike Sallust als dezidierte Nachahmer des Thukydides. Die monographische Anlage der erhaltenen Werke, die Gestaltung bestimmter Glanzpassagen sowie Eigenheiten seiner Sprache und seines Stils rechtfertigen dieses Urteil. Um so auffälliger ist der Unterschied, der sich zu Thukydides ergibt, wenn man die Rolle von Orientierungsleistung und erfahrungsgestütztem Wissen bei dem römischen Historiker analysiert.

((5)) Ohne Zweifel versteht auch Sallust die Funktion seiner Geschichtsschreibung in erster Linie als Orientierung des Lesers, und zwar nun nicht als instrumentelle Orientierung, sondern als Orientierung in Hinblick auf die grundsätzliche Ausrichtung des Handelns. Am klarsten ist dieser Anspruch im Proömium des *Bellum Iugurthinum* formuliert. Sallust bezeichnet seine historiographische Tätigkeit als nützlich, und zwar als nützlich für das Gemeinwesen (Iug. 4,1.3.4). In unmittelbarem Anschluss erläutert er die Art des Nutzens: Die *memoria rerum gestarum* sei in der Lage, die Herzen der Nachgeborenen zu *virtus* und dem Streben nach *gloria* zu