

Die Geschichte des „gegläubten Gottes“

Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“

Andreas Holzem

Spanien im 16. Jahrhundert: Reformation und Konzil von Trient, hart umkämpfte Kirchen- und Ordensreform, Männerkirche und Frauenfeindschaft, Stoff für ereignispralle, große Geschichte zuhauf. Und mitten darin eine Frau, die einen eigenen und ungewöhnlichen Weg geht, sich viele Feinde macht und gleichzeitig beeindruckt bis heute. Teresa von Avila beschreibt in ihrer „Vida“, ihrem Lebensbericht, eine Erfahrung, die Lorenzo Bernini später als „Ekstase der hl. Teresa“ zu einem wohl einzigartigen Höhepunkt barocker Skulptur ausgetrieben hat: „Ich sah neben mir zur linken Hand einen Engel in menschlicher Gestalt [...] Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön; sein Gesicht glühte so, daß er mir wie einer jener höchsten Art von Engeln vorkam, die ganz Feuer zu sein scheinen. [...] In seiner Hand sah ich einen langen goldenen Speer, und an seiner eisernen Spitze glaubte ich einen Punkt von Feuer zu sehen. Damit schien er mehrmals mein Herz zu durchbohren, so daß es meine Eingeweide durchdrang. Als er den Pfeil herauszog, dachte ich, er zöge auch mein Innerstes heraus und ließe mich ganz entflammt mit einer großen Liebe zu Gott zurück. Der Schmerz war so scharf, daß ich mehrmals ein Stöhnen ausstieß; und so überwältigend war die Süße, die jener scharfe Schmerz hervorrief, daß man sie nie wieder verlieren möchte und sich die Seele niemals mit etwas Geringerem als Gott zufriedengeben kann.“¹

Westfalen im 16./17. Jahrhundert: Eher am Rand der großen Geschichtsströme (wenn man von den wenigen Jahren des Westfälischen Friedenskongresses absieht), eine weitgehend agrarische und wenig bewegte Welt mit einem routiniert katholischen Alltagsleben. Aber gerade hier waren für Christen der Frühneuzeit auch ganz gegensätzliche religiöse Erfahrungen zu machen. Ein einfacher münsterländischer Bauer konnte mit seiner Kirchengemeinde und ihrem Priester nicht mehr in Frieden leben. Weil er sich weigerte zu beichten, hatte er über Jahre hinweg die Osterkommunion unterlassen. Als ein geistliches Gericht ihn deshalb zur Rechenschaft zu ziehen versuchte mit dem Vorwurf, er sei kein wirklich katholischer Christ, antwortete er geradezu rüde: „Die Pfaffen sollten ihre Kirchen Sachen verwahren, sie hätten mit ihm nichts zu thuen, er hätte sein Gewissen selber.“ Niemand, so sagte der zwangsweise Vorgeführte trotzig, könne in seinem Gewissen lesen. Das Gericht rügte sein überaus freches

¹ Vgl. C. Avery, Bernini [mit Aufnahmen von D. Finn], München 1998: Zitat 145, Abb. vor 11 und 145-149. Dt. Gesamtedition der „Vida“: A. Alkofer (Hg.), Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Bd. 1: Leben von ihr selbst beschrieben, München 1952, 280ff., Nr. 29,15.

Auftreten und disziplinierte es mit scharfen Strafen. Erst daraufhin fügte sich der Mann.²

Beide reden von ihrer Gotteserfahrung: die große Heilige und Kirchenlehrerin und der einfache Landbewohner, die Frau und der Mann, die in der Kirche hoch Geachtete und der von der Kirche Disziplinierte und Bestrafte, so wortreich die eine wie wortkarg der andere. Während die eine in Verzückerung ihrem Herrn geradezu erliegt, beschreibt der andere eine konfrontative Gotteserfahrung, die da heißt: die Logik der Autorität ist nicht meine Logik, und die Geistigkeit konfessionalisierten Kirchenwesens erschließt mein Leben nicht. Und beide ziehen dennoch dem und der historisch Fragenden einen Schleier vor die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit ihrer religiösen Erlebniswelt.

Gegensätzliche Zeugnisse, die gerade in ihrem Kontrast das Entscheidende als Möglichkeit und Grenze vorführen: Indem wir uns mit den Menschen befassen, die vor uns Christen gewesen sind, den Prominenten wie den Marginalen, sprechen wir – mittelbar – von Gott. Wir sprechen von dem Gott, wie er geglaubt, geliebt, gefürchtet, erlitten und zurückgewiesen wurde. Zu dieser Geschichte des „geglaubten Gottes“ gehört unmittelbar, dass dieser Glaube eine soziale Gestalt angenommen hat: In Kirchen mit allen ihren institutionellen Verästelungen, Hierarchien, Gemeinden und Gruppen, aber auch über die Kirchen im engeren Sinne hinaus in ganzen Gesellschaften, ihren politischen Konzepten und ihren Selbstverständnissen, in Ritualen und Bauten, Texten und Bildern, in Macht und Geld, in Krieg und Gewalt, kurz: in der ganzen Ambivalenz alltäglich gelebten Lebens. Die Geschichte des „geglaubten Gottes“ ist in diesem Sinne eine „totale“ Geschichte. Nicht eine umfassende, anmaßend-unmögliche Rekonstruktion der vergangenen Wirklichkeit als Ganze ist gemeint, sondern eine Geschichte, die das politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Menschen in engster Beziehung zu deren christlicher Identität begreift. Insofern gibt es grundsätzlich kein Feld historischer Wirklichkeit, das nicht zum Gegenstand einer solchen Geschichte werden könnte.

Das ist nicht immer so gesehen worden. Noch vor einer Generation haben Kirchenhistoriker in geradezu scharfer Weise eine recht verstandene wahre Kirchengeschichte von einer bloßen Christentumsgeschichte getrennt und darauf bestanden, dass nur eine eng an die Kirche als Institution angebundene Kirchengeschichte sich als Theologie, als Gottes-Rede, verstehen könne und dürfe.

² BAM (Bistumsarchiv Münster), GV Münster St. Mauritz HS 119, Lüdinghausen, 28. August 1692.

I.

Die Rede von einer Geschichte des „geglaubten Gottes“ ist zu verstehen als eine Kurzformel, nicht als ein umfassendes Programm, wie es etwa Gerhard Ebelings Bestimmung der Kirchengeschichte als „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ formuliert hat.³ Diese Kurzformel der Geschichte des „geglaubten Gottes“ ist eine Bestimmung aufgrund der Quintessenz von Quellenanalysen, die unser Wissen um die Vergangenheit mittlerweile zu einem fast unüberschaubaren Feld haben heranwachsen lassen. Die Kurzformel ist nicht zu verstehen als eine systematische, apriorische Wesensaussage, aber eben auch nicht als eine bloße Metapher, sondern als eine knappe Reflexion auf die Reichweiten von Fragehorizont und Methode. Denn solche heilsgeschichtlichen Wesensaussagen, lange Zeit der Kern kirchenhistoriographischen Selbstverständnisses in beiden Konfessionen, sind in den letzten Jahren zunehmend für fragwürdig erklärt oder stillschweigend verabschiedet worden; und die Formel zielt darauf, ernst zu machen mit der Einsicht in die Unmöglichkeit solcher letztlich systematischen Zuschreibungen mit den Mitteln des Historikers und der Historikerin.

Noch immer aber dringt die Frage, „ob Kirchengeschichte Teil der Theologie sei“ bzw. wie „deren Zugehörigkeit zur Theologie [...] stringent formulierbar“ erscheine⁴, periodisch durch die Decke des wissenschaftspragmatischen Alltags – und auch darauf versucht die Kurzformel eine pointilistische Antwort. Als Historiker ist man geneigt, die Frage nach den Ursachen für solche historiographischen Selbstzweifel ihrerseits historisch, nämlich fachgeschichtlich, zu beantworten.

II.

Lexikonartikel, im historischen Längsschnitt gelesen, sind stets ein sensibler Seismograph wissenschaftlicher Schollenverschiebungen. Ende des 19. Jahrhunderts erschien in Wetzer & Welte's Kirchenlexikon, dem Vorgänger des Lexikons für Theologie und Kirche im Herder-Verlag, ein Artikel „Kirchengeschichte“⁵, der darunter verstand „die Summe aller Begebenheiten und Schicksale in der zeitlichen Entwicklung der von Christus dem Herrn gestifteten und vom Heiligen Geiste geleiteten Heilsanstalt, der Kirche“. Diese Kirchengeschichte

³ G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (= Kirche und Konfession; 7), Göttingen 1966, 22. Zu anderen vergleichsweise umfassenden Konzeptionen vgl. E. Stöve, Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE Bd. 18 (1989) 553-558 (Lit.).

⁴ H. R. Seeliger, Kirchengeschichte und Historische Theologie, in: Bulletin ET 8 (1997) 126ff.

⁵ A. Knöpfler, Art. Kirchengeschichte, in: J. Hergenröther/F. Kaulen (Hg.), *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* Bd. 7 (1891) 529-577.

schichte sollte „unparteiisch“ sein, nicht im Sinne einer Standortlosigkeit des Autors, die genau bestimmt war, sondern im Sinne einer leidenschaftslosen und vorurteilsfreien Arbeitsweise. Für diese waren die Kriterien eines „quellenmäßigen“, „kritischen“ und „pragmatischen“ Vorgehens ausschlaggebend. Der sachgerechte Umgang mit den Quellen, wie er im Historismus des 19. Jahrhunderts entwickelt worden war, sollte zu einer Darstellung führen, die „den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, den Gründen und Ursachen, den Folgen und Wirkungen nachspüren und überall den Causalnexus zwischen den Ereignissen hervorleuchten“ lasse. Um aber nicht „an den nächsten und oberflächlichen Ursachen und Wirkungen hängen“ zu bleiben, müsse Kirchengeschichte letzten Endes „religiös“ sein. Sie muss „alles auf den absoluten Urgrund, auf Gott beziehen, überall in der Welt der Erscheinung dem großen, verborgenen Weltplan Gottes nachgehen, denn sonst bleibt ihr der eigene Gegenstand fremd und sie vermag die Erscheinungen im Gottesreich auf Erden nicht zu verstehen.“ Das war nicht als simpler Fatalismus zu verstehen, welcher der Freiheit des menschlichen Handelns keinen Raum ließ. Aber deutlich war doch, dass es gerade diese meta-historischen Zusammenhänge waren, vor deren Hintergrund sich das Fach Kirchengeschichte als ein theologisches verstehen konnte, auch wenn sich der Artikel deutlich von einer Geschichtsbehandlung distanzierte, „welche die eigene Gedankenfaulheit unter frömmelnden Sprüchen verbirgt“; die „historische Wahrheit“ müsse den Vorrang vor der „Erbauung“ behalten.⁶ Autor des Artikels war Alois Knöpfler (1847-1921)⁷, der um 1900 in München Kirchengeschichte lehrte und an der Spitze einer Schule stand, die Kirchengeschichte und historisches Denken gegen jenen ahistorischen Neuthomismus zu verteidigen suchte, der im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils auch in der katholischen Theologie Deutschlands weitgehend herrschend geworden war.⁸ Kirchengeschichte nach dem Konzept Knöpflers und seiner Schule sollte den Anschluss an das allgemeine geschichtswissenschaftliche Wissensniveau des Kaiserreichs, dominiert durch protestantische Historiker, finden, um über die damals unbestrittene Leitwissenschaft „Geschichte“ dem Katholizismus eine stärkere Geltung in der späten kaiserzeitlichen Gesellschaft zu vermitteln. Dieser Versuch, auch im Katholizismus das historische Denken zum kritischen

⁶ Ebd., 530ff.

⁷ Vgl. M. Weitlauff, Art. Knöpfler, Alois, in: LThK³ Bd. 6 (1997) 159.

⁸ Vgl. A. Holzem, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (= MThA; 35), Altenberge 1995, 163-194, 217-224; H. Wolf, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Ders. (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums; 3) Paderborn 1999, 75-78.

Maßstab des Selbstverständnisses zu erheben, scheiterte nach 1907 an der Modernismuskrise.⁹

Paradigmatisch für die Folgen erscheint der Artikel „Kirchengeschichte“ in der ersten Ausgabe des Lexikons für Theologie und Kirche von 1930. Die Modernismuskrise hatte die katholischen Historiker und Kirchenhistoriker gezwungen, auf programmatische Äußerungen zur Bedeutung des Fachs im Gesamtkonzert der Theologie zu verzichten, die Geschichtlichkeit auch des Dogmatischen, die seit Johann Adam Möhler (1796-1838)¹⁰ und Ignaz Döllinger (1799-1890)¹¹ ein wesentliches Merkmal der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts gewesen war, nur noch sehr zurückhaltend zu formulieren und sich weitgehend positivistisch auf Quelleneditionen und Faktenbeschreibungen zu beschränken. Von einer solchen Konzeption ist auch das erste Lexikon für Theologie und Kirche ganz geprägt gewesen. Grundsatzartikel blieben neoscholastisch orientierten Systematikern überlassen, während die Sachartikel weitgehend einen historisch-faktizistischen Charakter trugen. Dementsprechend verzichtete der Knöpfler-Schüler Andreas Bigelmair (1873-1962)¹², den Knöpfler-Artikel aus dem Wetzler & Welte teils wörtlich übernehmend, auf jede genauere Ausführung dessen, was unter einer im „Zusammenhang mit der Theologie [...] religiös“ zu verstehenden Kirchengeschichte gemeint sein könnte.¹³ Die Konzentration auf das Spezielle spiegelte den erzwungenen Verzicht auf universale Deutungen.

Das änderte sich nach 1945 grundlegend. Werner K. Blessing hat ausführlich rekonstruiert, wie in „retheologisierter Form [...] der Kirchengeschichte nach dem Zweiten Weltkrieg, nach der ‚deutschen Katastrophe‘ eine wichtige Funktion bei der Orientierung und Selbstvergewisserung aus dem Glauben

⁹ H. Wolf, *Historiker*, 78ff; O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 14-27 und passim.

¹⁰ Vgl. H. Wagner, Art. Möhler, Johann Adam, in: *LThK³* Bd. 7 (1998) 374-375; Ders., Art. „Möhler, Johann Adam“, in: *TRE* Bd. 23 (1994) 20-26; J. Köhler, Johann Adam Möhler, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* Bd. 9,1, Stuttgart u. a. 1993; 139-159; M. J. Himes, *Ongoing incarnation. Johann Adam Möhler and the beginnings of modern ecclesiology*, New York 1997; H. Wagner, *Johann Adam Möhler (1796-1838) - Kirchenvater der Moderne (= Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts; 20)*, Paderborn 1996. Holzem, Weltversuchung, 69-139 (jeweils Lit.).

¹¹ Vgl. V. Conzemius, Art. Döllinger, Johannes Joseph Ignaz v., in: *LThK³* Bd. 3 (1995) 306-307; Ders., Art. „Döllinger, Johann Joseph Ignaz“, in: *TRE* Bd. 9 (1982) 20-26; Ders., Ignaz von Döllinger, in: M. Greschat, *Gestalten*, 263-280; M. Weitlauff, Ignaz von Döllinger (1799-1890). *Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident (= MThZ 50,3/4)*, St. Ottilien 1999; F. X. Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (= Münchener kirchenhistorische Studien; 9)*, Stuttgart 1997 (jeweils Lit.).

¹² Art. Bigelmair, Andreas, in: F. W. Bautz (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. 1 (1975) 588.

¹³ A. Bigelmair, Art. Kirchengeschichte, in: *LThK¹* Bd. 5 (1933) 1000.

zugeschrieben“ wurde.¹⁴ Diese Tendenz läßt sich nicht nur in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung nachweisen, wiederum gespiegelt in den Lexikonartikeln, die eine grundsätzliche Klärung des Fachverständnisses formulierten. Ausführlich konzipierte Hubert Jedin (1900-1980)¹⁵, der wohl einflussreichste deutsche Kirchenhistoriker des vergangenen Jahrhunderts, in der 1957 erschienenen zweiten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche die neue Position einer „Kirchengeschichte als Heilsgeschichte“: Kirchengeschichte war nun die „Verwirklichung des Wesens der Kirche in Zeit und Raum“. Als theologische Disziplin konnte sich die Kirchengeschichte vor allem deshalb verstehen, weil sie „ihren Gegenstand v. Glauben empfängt u. gläubig festhält“¹⁶. Ausdrücklich wies Jedin darauf hin, dass sich „seit dem Ersten Weltkrieg, noch mehr seit dem Zweiten Weltkrieg, als Gegenströmung gg. Spezialisierung u. hist. Positivismus der Drang z. Synthese u. z. Geschichtstheologie stark bemerkbar“ mache.¹⁷ Zentral für Jedin und für verwandte Positionen innerhalb der deutschen Kirchengeschichtsschreibung war der Ausgangspunkt eines dogmatisch bestimmten Kirchenbegriffs. Die Menschwerdung Jesu Christi, die Stiftung der Kirche durch ihn und der fortwährende Beistand des Heiligen Geistes garantieren eine „wesentliche Identität“, die der Geschichte der Kirche immer bereits vorausliege. Auf diese Weise sei die Kirche Jesu Christi „durch alle Zeiten mit sich identisch“ so dass jede wissenschaftlich arbeitende Kirchengeschichte von „den geschichtl. Erscheinungsformen z. übergeschichtl. Wesen, das sich in ihnen verwirklicht, u. zu ihrem letzten theol. Sinn vorzudringen suchen“ müsse. Historische Kausalität müsse „auch gg. das Eingreifen u. Mitwirken des transzendenten Faktors, des Heiligen Geistes geöffnet bleiben.“ Scharf hat Jedin die Kirchengeschichte stets dagegen abgeschirmt, eine Sparte der „Profangeschichte“ zu sein. „Als Ganzes kann die KG nur heilsgeschichtl. begriffen werden. Ihr letzter Sinn liegt in der Fortsetzung der Sendung des Gottmenschen in der Zeit bis zur Parusie.“ Der heilsgeschichtliche Ansatz¹⁸ suchte ein überzeitliches Wesen der Kirche zu konstruieren, das

¹⁴ W. K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden (= Konfession und Gesellschaft; 8), Stuttgart u. a. 1996, 14-60, hier 18-23 (Lit.).

¹⁵ K. Reppen, Art. Jedin, Hubert. In: LThK³ Bd. 5 (1996), 763f. Ders., Hubert Jedin, in: J. Aretz u. a. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 7, Mainz 1994, 175-192, 301f.

¹⁶ Dieses und die folgenden Zitate: H. Jedin, Art. Kirchengeschichte, in: LThK² Bd. 6 (1961) 209-218.

¹⁷ Ebd., 214.

¹⁸ Vgl. H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte. Gegenstand und Methode, Einteilung und Aktualität, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte Bd. 1, Freiburg 1962 (ND 1985), 2-11; Ders., Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: R. Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970, 33-48; E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte? in: R. Kottje, Kirchengeschichte, 10-32. Zahlreiche weitere, auch protestantische, Zeugen dieser oder vergleichbarer Position, die hier nicht ausführlich referiert werden können, bei Blessing, Kirchengeschichte, 14-23.

von den negativen historischen Erfahrungen gleichsam unberührt bleiben konnte¹⁹: Wandel und Diskontinuität, Brüche und Verwerfungen, Schuld und Gewalt, Spaltung und Verlust ließen den überzeitlichen Heilsweg der Kirche unberührt und die Einheit der Geschichte gewahrt.²⁰ Positiv gewendet aber sollte sich der überzeitliche geistige Heilsbeistand der Kirche „aus historisch faßbaren Wirkungen“²¹ erschließen lassen, wenn auch in ihrer Erweiskraft unterstützt durch den positiv erfassenden Glauben.

Diese heilsgeschichtliche Konzeption von Kirchengeschichte ist allerdings nicht unbestritten geblieben. Mit Recht wurden vor allem drei Einwürfe geltend gemacht. Klaus Schatz erinnerte an die notwendig auch dogmenkritische Relevanz der Kirchengeschichte, vor allem aber an die Untauglichkeit ekklesiologisch-pastoraler Bilder (Schiff der Gemeinde, Leib Christi, wandelndes Gottesvolk) als Kategorien historischer Kontinuität und historischen Wandels.²² Zudem führe der Versuch, das Wirken des Geistes wissenschaftlich aufzuweisen, zu einer den historischen Einzelereignissen angefügten Erbaulichkeit und zu dem Versuch, die vielfache Unvermittelbarkeit von Kirchengeschichte und Heilsgeschichte zu entschärfen. Drittens aber ist besonders die These vom notwendig gläubigen Standpunkt des Historikers als „klerikale Anmaßung“²³ verurteilt worden: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes.“²⁴ Viktor Conzemius forderte dementsprechend eine „nichttheologische“ Kirchengeschichte: „Die profanwissenschaftliche Methode ist kein aufgepfropfter Ast auf theologischem Baum: der ganze Baum ist für den Kirchenhistoriker profanhis-

¹⁹ Gemeint war ausdrücklich nicht, dass die Kirchengeschichte die dogmatische Ekklesiologie lediglich zu illustrieren habe, vgl. dagegen ausdrücklich Iserloh, Kirchengeschichte, 29, sondern diese Substanz „beinhaltet lediglich ihren göttlichen Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm grundgelegte (hierarchische und sakramentale) Ordnung und den ihr verheißenen Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung“; H. Jedin, Einleitung 2f. Ähnlich Iserloh, Kirchengeschichte, 21, der die Frage, wie „die Kirche, die ihrem Wesen nach übernatürlich und göttlich ist, Geschichte haben“ kann, dahingehend beantwortet, „daß die Offenbarung als Geschichte erfolgt ist [...] Demnach wurde die göttliche Wahrheit, die in sich unwandelbar ist, für immer an konkrete Formen der Geschichte gebunden.“ Zu späteren, vorsichtiger wägenden Varianten dieser Theorie und zu ihrer Kritik vgl. K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 55 (1980) 481-513; hier 493-498, prägnant 507: „Das Eigentliche der Kirche wäre dann nicht nur „übergeschichtlich“, sondern im vollen Sinne „ungeschichtlich“, und Kirchengeschichte könnte konsequenterweise keinen theologischen Ort haben, da sie es immer nur mit dem Veränderlichen zu tun hätte, während alles theologisch Relevante über die Kirche in der dogmatischen Ekklesiologie ausgesagt würde.“

²⁰ E. Iserloh, Kirchengeschichte, 18f.

²¹ H. Jedin, Einleitung, 3. So werde der Kirchenhistoriker „zum Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden“, ebd., 11. Zur Kritik vgl. K. Schatz, Kirchengeschichte, 487-493.

²² K. Schatz, Kirchengeschichte, 495ff.

²³ V. Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftlichen Standortbestimmung, in: ThQ 55 (1975) 187-197, hier 189, unter Berufung auf Karl Kupisch.

²⁴ Ebd., 192.

torisches Gewächs, in welchem tiefem Erdreich er auch wurzeln und welche überzeitlichen Früchte er auch tragen mag.“²⁵ Das ist gegen Ende der siebziger Jahre leidenschaftlich diskutiert und zurückgewiesen worden. Wo ein heilsgeschichtlich-systematischer Zugriff abgelehnt wurde, argumentierte man stärker bibeltheologisch: Hier galt das Neue Testament in der Gebrochenheit der jeweiligen Zeit als historischer Bewertungsmaßstab.²⁶ Klaus Schatz forderte eine „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche“, insofern Geschichte und Wandel selbst zum Wesensvollzug der Kirche gehören.²⁷ Wie Conzemius konstatiert auch Schatz die „Mitte der christlichen Botschaft“ als kirchenhistorische Urteilkategorie²⁸, die als wissenschaftstheoretische Kategorie jeweils pragmatisch und empirisch einzuholen sei.²⁹

Die Diskussion hat dahin geführt, dass sich die Kirchengeschichte von den Leitvorgaben der Systematik emanzipierte und damit einem erneuerten Dialog mit der Allgemeingeschichte den Weg ebnete. Gleichzeitig aber war dieses Verhältnis belastet durch Konkurrenzgefühle zwischen empirischem Vorsprung und methodologischer Rückständigkeit; ideologische Versatzstücke und anti-konfessionelle Ressentiments des nur zögerlich gesuchten Gegenübers taten ein Übriges, diesen inhaltlichen und methodischen Austausch mit Hemmnissen zu überfrachten, die den binnenzünftigen Schonraum der Kirchenhistoriker noch längere Zeit relativ intakt hielten.³⁰ Dieser verstärkte sich durch die Einbeziehung katholisch geprägter Historiker, die sich zwar konsequent von theologischer Theoriebildung ferngehalten hatten, dennoch aber die katholische Kirche als mentalen Identifikationsraum und geschichtlichen Bezugsrahmen bestehen ließen, innerhalb dessen die Geschichte des Katholizismus und der Kirche weiterhin eine identitätsstiftende Kraft behalten konnte.³¹

Die Disziplingeschichte und das komplexe Diskussionsfeld, ob und in welcher Weise Kirchengeschichte Theologie sei und sich mit bestimmten systematischen Grundannahmen über die Kirche verbinden lasse, ist kürzlich in zwei wichtigen Studien aufgearbeitet worden; das sollte hier nur in den markantesten Strichen nachskizziert werden.³² Entscheidend ist, dass alle diese Äußerungen

²⁵ Ebd., 190.

²⁶ Ebd., 197: „Das neue Testament bleibt letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung, auch wenn wir nicht unmittelbar beide Befunde gegenüberstellen, sondern das Selbstverständnis jener Epoche als Korrektiv heranziehen müssen.“

²⁷ K. Schatz, Kirchengeschichte, 507.

²⁸ Ebd., 509: „Ein solches historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft.“

²⁹ Vgl. ebd., 509f.; auch hier mit zwar präziser gefasst, aber letztlich gleichen Vorstellungen wie bei V. Conzemius, Kirchengeschichte, S. 196f.

³⁰ Vgl. A. Holzem, Gesslerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, in: ThQ 173 (1993) 272-287.

³¹ Vgl. ebd., 274.

³² H. Wolf, Historiker; Blessing, Kirchengeschichte, 14-32.

zum theologischen Selbstverständnis der Kirchengeschichte zwar der Feder von Historikern entstammen, „doch handelt es sich dabei selbst wiederum nicht um historische Erkenntnisse, sondern um systematische, apriorische Wesensaussagen.“ Da sie „nicht immanent, von den Bedürfnissen der historischen Forschung her, zu begreifen sind, kann man sie nur ‚historisch‘ erklären, d. h. aus Bedingungen und Veränderungen der Umwelt, in der kirchengeschichtliche Forschung betrieben wird: Die programmatischen, theologischen Qualifizierungen der Kirchengeschichte sind eine Reaktion auf die als Bedrohung empfundene historische Auflösung fundamentaler Wahrheiten des christlichen Glaubens.“³³

III.

Man muss also die historischen Identitätsräume aufsuchen, innerhalb derer der Versuch gemacht wurde, die Disziplin vor ihrem jeweiligen Adressatenkreis als relevant auszuweisen. Dieser Adressatenkreis ist nicht allein die wissenschaftliche Theologie, sondern spätestens seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts offenbar jene Sozialform des Katholizismus gewesen, die in der Forschung neuerdings mit dem Begriff des *katholischen Milieus*³⁴ beschrieben wird. Das 1870 gegründete kleindeutsche Reich stellte kulturell, politisch und gesellschaftlich ein Bündnis von liberalem Kulturprotestantismus und preußisch-protestantischem Altkonservatismus dar; beide grenzten die Katholiken konfessionspolitisch massiv aus. Der Kulturkampf radikalisierte den Druck auf die nun als Bevölkerungsminderheit lebenden Katholiken. Gleichzeitig war der Vorsprung der Protestanten in Wirtschaft und Bildung unübersehbar; die Inferiorität der Katholiken wurde zum Schlagwort. Die Bildung des katholischen Milieus ist zu verstehen als eine Antwort auf den enormen Modernisierungsdruck des Kaiserreichs, der mit dem Versuch einer Marginalisierung der katholischen Bevölkerungsminderheit einherging. Industrialisierung und Verstädterung haben die Auflösung geschlossener regional-konfessioneller Lebenswelten enorm beschleunigt. Die Katholiken haben darauf mit der Ausbildung einer Sozialform geantwortet, die diese Lebenswelten sekundär wieder herstellen

³³ E. Stöve, Art. Kirchengeschichte, 553.

³⁴ Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43 (1993), 588-654; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, erscheint in: HJ 2000; O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hg.), Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen (= Religiöse Kulturen der Moderne; 2); Gütersloh 1996; A. Holzem, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: KZG 11 (1998) 69-93; C. Kösters/A. Liedhegener, Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven, in: WF 48 (1998) 593-601.

sollte, indem fast alle Belange des Lebens „von der Wiege bis zur Bahre“ in katholischen Bezugsgruppen vollzogen werden konnten. Kirche und Gemeinde, Vereine und Verbände, caritative und bildende Einrichtungen, Presse, Broschüren und andere Printmedien, politische Interessenvertretung in der Zentrumsparterie und wirtschaftlich-soziale Interessenvertretung in den christlichen Gewerkschaften, dazu ein dichtes Netz traditionaler Frömmigkeitsformen, die sich bereits seit den 1830er Jahren gegen die aufgeklärt-liberale religiöse Praxis des Jahrhundertanfangs weitgehend durchgesetzt hatte: Alles das konstituierte den Katholizismus als eine umfassende Strukturierung der Lebensbezüge. Katholizismus, so Urs Allematt, wurde ein „Subsystem“, welches im spannungsreichen Verhältnis von Katholizismus und Moderne vielfach „den Charakter einer Gegen- oder Alternativgesellschaft in der jeweiligen nationalen Gesellschaft annehmen kann“.³⁵ Wie alle Milieus zeichnete sich auch das katholische durch eine weltanschauliche Basis und durch ein Netz sozialer Organisationen aus, wodurch „die organisatorischen Beziehungen ideologisiert und die ideologischen Positionen organisiert werden.“³⁶ Eine gemeinsame Lebensweise und damit verknüpfte Alltagsüberzeugungen bilden die zentralen Faktoren von Milieus, die sich als überlokale Gesinnungsgemeinschaften beschreiben lassen. Die Formierung von Milieus ist demnach „ein Phänomen der modernen Gesellschaft und eine defensive Reaktion auf die Auflösung geschlossener Lebenswelten“. Ein Milieu ist „als eine sozial abgrenzbare Personengruppe Träger kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit.“ Milieus regulieren nicht nur das Denken, sondern auch das Verhalten durch eine Weltanschauung oder Gesellschaftsanschauung, die sich zu einer mittelbar verhaltenswirksamen Lebensweise auskristallisiert hat. Das Milieu erscheint als „eine Hilfskonstruktion in einer Zeit, die nicht mehr von einem integrierenden Gesellschaftszusammenhang gekennzeichnet ist“.³⁷

Innerhalb des Milieus geschieht also eine alle Mitglieder verbindende kollektive Sinnstiftung und eine alle Individuen übergreifende Welt- und Lebensdeutung einschließlich eines umfassenden Kanons religiöser und sozialer Verhaltensmuster, die unmittelbar oder mittelbar aus der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche hervorstammen. Die Geltungskraft von Lebensdeutung und Lebensweise wurde mit der Autorität der Kirche selbst begründet; und stützte ihre Legitimation gerade auf den Ausweis ihrer historischen Selbstidentität, die „eine, heilige und apostolische“ Kirche zu sein. Die Geschichte der Kirche als Geschichte der Selbstidentität des Christentums musste daher für den das Milieu tragenden Normen- und Wertekomplex einen sowohl begründenden als auch veranschaulichenden Erweischarakter annehmen. Die heilsgeschichtlichen, aber

³⁵ U. Allematt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 105.

³⁶ Ebd.

³⁷ AKKZG, *Katholiken*, 606.

auch alle anderen auf die Selbstidentität der Kirche bezogenen Konzeptionen von Kirchengeschichte sind daher im religionssoziologischen und funktionalen Kontext des katholischen Milieus zu verstehen: Sie stellen gleichsam einen Kanon des historisch abgeleiteten Selbstverständnisses dar, einen fundamentalen Teil des kollektiven Wissens, das als „Milieustandard“ von überragender Bedeutung für die Legitimierung der kirchlichen Lehrautorität und der von ihr vertretenen Normen und Werte war. Das katholische Geschichtsbild als Bestandteil kollektiven Wissens im Milieu gewinnt so den Charakter einer „gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit“³⁸ durch die Grundlegung einer wissensstabilisierenden Kommunikation. Kirchengeschichte fördert im Katholizismus „die Bereitschaft, denjenigen zu glauben, die das Neue wieder in Einklang mit dem Alten zu bringen vermögen, seine Wirklichkeitsvorstellung [...] verteidigen“.³⁹

Welche Rolle kollektives Wissen in geprägten Gemeinschaften spielt, ist in den letzten Jahren vor allem anhand von Jan Assmanns Begriff des „Kulturellen Gedächtnisses“ erörtert worden. Jan Assmanns Studien über kulturelle Memoria lassen die Rolle gemeinschaftlichen Wissens für die Bildung einer kollektiven Identität genauer verstehen. Jan Assmann bezieht sich zunächst auf den französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der in der Zwischenkriegszeit den Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ (*mémoire collective*) entwickelte. Jedes Gedächtnis, so Halbwachs, hat einen sozialen Rahmen (*cadre social*). „Es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden.“⁴⁰ Das kollektive Gedächtnis bediene sich zur Prägung einer kulturellen Identität stets konkreter „Erinnerungsfiguren“, versinnbildlichter Ideen, die einen konkreten Raum-Zeit-Bezug „erlebter Zeit“ in einem „belebten Raum“ haben. Diese kulturell geprägten Erinnerungsfiguren seien im Bezug auf ihre Trägergruppen „identitätskonkret“; nur in ihrem Zusammenhang seien sie werthaltig und affektbesetzt.⁴¹ Das Wissen um die eigene Vergangenheit steht also mit dem Selbstverständnis und der lebendigen Praxis einer Gruppe in einem engen Zusammenhang. Hier allein erschließen sich Sinn, Bedeutung und universale Ziele. So gibt es einen „Zusammenhang von Kollektivgedächtnis, Selbstbild einer Gruppe und sozialer Funktion“.⁴² Assmann betont, dass Erinnerungsgemeinschaften „ihre Vergangenheit vor allem unter zwei Gesichtspunkten auf[bewahren]: der Eigenart und der Dauer“. Gerade weil die

³⁸ Vgl. P. L. Berger/T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1980, 49-72.

³⁹ AKKZG, Katholiken, 608.

⁴⁰ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, 35, unter Berufung auf Halbwachs.

⁴¹ Ebd., 34-40.

⁴² Ebd., 40.

Vergangenheit engstens an die Identität einer Gruppe gekoppelt ist, ist diese bestrebt, ihr Selbstverständnis in die Vergangenheit zurück zu projizieren bzw. aus der Vergangenheit heraus wieder zu finden und zu stärken.

Nun muss man betonen, dass es Assmann gerade nicht darum geht, die Funktion neuzeitlicher Geschichtsschreibung zu analysieren, sondern die Funktion der Schrift in frühen Hochkulturen für das „kulturelle Gedächtnis“ von politischen oder religiösen Gemeinschaften zu beschreiben. Sowohl Halbwachs als auch Assmann haben das kulturelle Gedächtnis von „Historie“ deutlich abgegrenzt. Historie tendiere dazu, sich von den Loyalitäten, Betroffenheiten und Identitätsbindungen ihrer Rezipientengruppen gerade freizumachen. Ausschließlich dadurch gewinne Historie Wissenschaftlichkeit. „Erinnerung“ sei gruppenbezogen und sinnstiftend, Geschichte hingegen sei universell, objektiv und unparteilich. Aber es scheint, dass die Historie als Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts gerade in den schweren weltanschaulichen Auseinandersetzungen dieser Zeit, die immer auch als konfessionspolitischer Streit ausgetragen wurden, und durch die allseitige Wirksamkeit einer nach-aufgeklärten Hermeneutik so etwas wie eine Doppelfunktion übernommen hat: Einerseits eine distanzierete, wissenschaftliche Tatsachenermittlung, andererseits aber eben auch über ein spezifisch historisches Interesse hinaus „ein zugleich umfassenderes und konkreteres Interesse an Legitimation, Rechtfertigung, Versöhnung [...]“, so dass es „in jenen Funktionsrahmen gehört, den wir mit den Begriffen Erinnerungen, Überlieferung und Identität abstecken.“⁴³ Die Historie übernahm gleichsam die Rolle eines Gründungsmythos. Das ist in keiner Weise ein katholisches Spezifikum. Auch der kulturelle Mainstream des Kaiserreichs hatte sich nicht anders als durch Historie legitimiert, durch Füllen der Erinnerung, Prägen der Begriffe und Deutung der Vergangenheit. Die früh geknüpfte Verbindung von anti-romanistischem Luthertum, lichtvoller Aufgeklärtheit, dem germanischen Wesen entsprechender Christlichkeit und Nationalpathos ist dafür nur ein signifikantes Beispiel. Das soziale Gedächtnis von Milieus als Umgebung der „Historie“ transformierte stets das Wissen über die Vergangenheit in eine „fundierende Geschichte“, von der für die jeweilige Gruppe „höchste Verbindlichkeit“ ausging.⁴⁴ Es scheint, anders als Halbwachs und Assmann annahmen, dass es nicht nur einen Gegensatz, sondern auch einen Zusammenhang von „Memoria“ und „Historie“ gibt. Gerade weil die Geschichte im 19. Jahrhundert und darüber hinaus so eng an die Milieus gebunden war, war die historische Zeit mehr als artifizielle Dauer und eine Ansammlung abstrakter Fakten. Sie blieb stets bezo-

⁴³ Ebd., 67.

⁴⁴ Ebd., 77.

gen auf Identität und Erinnerung der sie beanspruchenden Gruppen, so dass die Vergangenheit stets „bewohnt“ blieb.⁴⁵

An Texten Jedin läßt sich dieser Zusammenhang von wissenschaftlicher Historie und identitätskonkreter Memoria beispielhaft zeigen. 1954 formulierte Jedin, „daß wir heute wie nie zuvor um eine neue Sinnggebung wie der Geschichte so auch der Kirchengeschichte ringen. Die Katastrophen, die wir erlebt haben, die Zeitenwende, in der wir stehen, haben das Verhältnis des Menschen zur Geschichte gewandelt und sein geschichtliches Bewußtsein verändert. Die Kirchengeschichte wird tief beeinflußt durch die Tatsache, daß im katholischen wie im protestantischen Bereich Begriff und Wesen der Kirche im Mittelpunkt der theologischen Diskussion stehen.“⁴⁶ Ein Kirchenhistoriker könne erfolgreich sein „nur als lebendiges Glied der Gemeinschaft, in der er steht“, so dass er „aus der Perspektive der eigenen geschichtlichen Existenz und Aufgabe an die Vergangenheit der Kirche die Frage richtet, wie es hätte anders kommen können und sollen, um aus dem früheren Versagen und Irrtum Folgerungen und Lehren für die Gegenwart und Zukunft zu ziehen.“⁴⁷ Kirchengeschichte, so Jedin, sei das „Selbstverständnis der Kirche aus ihrer Geschichte.“ Die enge Bezogenheit des Faches auf die Systematik ertrug bei Jedin eine wechselseitige Steigerung der Identitätskonkretheit: Werde dort die Geschichte in ihrem Wesen begriffen, so hier in ihrer geschichtlichen Erscheinung. Ausdrücklich formulierte Jedin, sie sei als ganze „die wirksamste Apologie der Kirche“ mit dem Ziel einer „geläuterten Liebe“.⁴⁸

In seinem Lebensbericht, den er 1980 kurz vor seinem Tode abschloss, hat Jedin den memorialen Aspekt des von ihm verantworteten „Handbuch[s] der Kirchengeschichte“ nochmals in wenigen Strichen gezeichnet: Er sah darin „eine Mission zur Stärkung des kirchlichen Bewusstseins [...], die weit über den wissenschaftlichen Bereich hinausgeht“ und einen „traditionerhaltende[n] Faktor“, um den „Traditionsverlust“ einzudämmen, „der im Zuge der großen Umwälzungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzte.“ Diesen Traditionsverlust las Jedin als wesentlichen Identitätsverlust. Das veranlasste ihn 1968, als sich die Auseinandersetzungen um die Rezeption des Konzils auf dem Essener Katholikentag und durch den Streit um die Enzyklika „Humane vitae“ zugespitzt herauskristallisierten, zu einem ‚Promemoria‘ an die Deutsche Bischofskonferenz. , Unumwunden verglich er die nachvatikanische Entwicklung mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und verlangte, gegen bestimmte Hochschulprofessoren und Religionslehrer, gegen Pfarrer und Kapläne, gegen

⁴⁵ Vgl. ebd., 44. Vgl. für den Protestantismus: M. Greschat, Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte, 121-124.

⁴⁶ H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte, in: Saeculum 5 (1954) 119-128, hier 119.

⁴⁷ Ebd., 120.

⁴⁸ H. Jedin, Art. Kirchengeschichte, 217.

den BDKJ und dessen Jugendseelsorger vorzugehen. Gegen eine solche „wie im 16. Jahrhundert auf eine Revolution der Kirche hin tendierende Bewegung“, die die Kirchengeschichte lediglich benutze, um „gegen dogmatische Formulierungen und angeblich überholte Institutionen“ zu kämpfen, müsse „die Geschichte der Kirche, in der ihre Tradition fassbar wird, wieder stärker ins Bewußtsein gerückt“ werden.⁴⁹ Die „Identität und Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen durch ihre wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen“ werde letzten Endes „nur durch den Glauben an die Kirche garantiert“, so formulierte Jedin 1979 in der Auseinandersetzung mit Viktor Konzemius. „Die historische Methode führt uns bis an den Rand des Stromes, eintauchen in ihn vermögen wir nur durch den Glauben.“⁵⁰

Damit gestand Jedin zu, es sei unmöglich, aus der Anwendung der historisch-kritischen Methode heraus zu systematischen Urteilen zu kommen. Gleichzeitig aber lehnte er jede Form von apologetischer Geschichtsschreibung, die das Menschliche und allzu Menschliche zu verleugnen trachte, als „nicht nur unnötig“, sondern „zweckwidrig“ massiv ab. Wie ernst es ihm damit war, dafür legt seine historiographische Gesamtleistung ein beredtes Zeugnis ab.⁵¹ So ist es fraglich, ob Hubert Jedin seine historische Ekklesiologie lediglich „als Versuch der Bewältigung der tatsächlichen theologischen Marginalisierung der Kirchengeschichte“ gewertet wissen wollte. Gerade weil diese theoretische Bestimmung „seiner eigenen historischen Arbeit [...] völlig äußerlich“⁵² blieb, kann die eigentümliche Spannung dieses Modells nur aus der Funktion heraus erklärt werden, welche die Kirchengeschichte in den Wissensbeständen des Milieus einzunehmen hatte.

Sehr hellsichtig hat Norbert Brox schon 1979 diese „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft einer kritischen Analyse unterzogen. Er nahm eine memoriale „Zentrierung aller Geschichte um das Ego, um die eigene Gruppe mit ihrer ehrwürdigen, unerreichbaren Vergangenheit“ wahr und beschrieb die Konstruktion einer „eigenen Geschichte, [...] von dem singulären Ereignis der Weltgeschichte her, das längst vergangen ist und an dessen guten Folgen die anderen nur dann teilhaben, wenn sie auf diese Teilgeschichte einschwenken“.⁵³

⁴⁹ H. Jedin/K. Reppen (Hg.), Lebensbericht (= VKfZG A; 35), Mainz 1984, 190 und 270ff.

⁵⁰ H. Jedin, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, in: *Communio* 8 (1979), 496-507, hier 500.

⁵¹ Vgl. dazu H. Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: *TThZ* 61 (1952) 65-78, in Auseinandersetzung mit Joseph Lortz.

⁵² H. Wolf, *Historiker*, 84.

⁵³ N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: *ZKG* 90 (1979) 1-21, hier 5. Vgl. auch Ders., Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, in: Kottje, *Kirchengeschichte*, 49-74. Die subtile Einbindung der institutionellen Standortgebundenheit des Kirchenhistorikers in eine wissenssoziologische Diskussion des hermeneutischen Zirkels, die sich bei N. Brox und K. Schatz findet, trägt trotz einzelner Distanzierungen in wesentlichen Teilen auch den unten vorgetragenen Ansatz.

In Konsequenz der Milieugebundenheit der Kirchengeschichte beschrieb Brox detailliert ein Wertschema, demzufolge „die fortgeschriebene Parteilichkeit der Ausweis der Kirchlichkeit“ sei.⁵⁴ Die Kontinuitätslinien dieses Denkens sind lang; im Frühjahrsprogramm 2000 bewirbt der Bonifatius-Verlag eine einbändige Überblicksdarstellung zur „Geschichte der Kirche“, derzufolge „der Glaubende [...] den Finger Gottes, der in den Sand der Geschichte schreibt, nachzuzeichnen vermag.“⁵⁵

Die funktionale Zuschreibung geschichtlichen Wissens zur Sozialgestalt des Katholizismus lässt sich auch bei jenen beobachten, die sich von Jedin distanzieren. Der Kirchenhistoriker Klaus Schatz, der Jedins Ansatz als „von einem bestimmten Punkt an erbaulich“ zurückwies⁵⁶ und der in seiner eigenen Positionsbestimmung den Versuch unternahm, die „Mitte der christlichen Botschaft“ in einem komplexen wissenschaftspragmatischen Vermittlungsverfahren als Wertungskriterium an die historischen Fakten zurückzubinden, um daraus ein deutendes Geschichtsbild zu entwerfen, focussierte seine Theorie letztlich auf eine memoriale Selbstidentität der Kirche hin: „Der Kirchenhistoriker geht unter dem Apriori der wesentlichen Identität an die Kirche der Vergangenheit heran: er erwartet, seine Kirche dort wieder zu finden, sein gläubiges Selbstverständnis auch in den Zeugen der Vergangenheit wiederzuerkennen. Seine theologische und zugleich historische Aufgabe ist es, diese Identität auch im Anderen, Fremden, sich Wandelnden wiederzufinden. Dieses Werturteil ist nun zugleich Ekklesiologie. Denn in ihm sucht der Kirchenhistoriker die faktische Geschichte der Kirche als Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen, d. h. zu zeigen, ob und inwiefern in historischen Wandlungsprozessen die Kirche ihr eigentliches Wesen bewahrt, bzw. in eine neue Situation über setzt hat.“⁵⁷

Hans Reinhard Seeliger, auch er einer der entschiedenen Dekonstruierer einer heilsgeschichtlich verstandenen Kirchengeschichte, entwirft eine „Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung“ mit einem erzählpragmatischen Ansatz. Die Geschichtswissenschaft habe „erstens ein rationales Modell der Erklärung von Geschichte (in Geschichten) und zweitens ein ästhetisches der Vermittlung zu entwickeln.“⁵⁸ Kirchengeschichte konstituiere sich als theologische Disziplin gerade dadurch, dass sie als ihren Kommunikationspartner eine konkrete Erzählgemeinschaft ausmachen könne: „Die Menschen in der Kirche und die, an welche sie sich wendet. Kirchengeschichte heißt also Kir-

⁵⁴ N. Brox, Denkform, 5.

⁵⁵ Vgl. G. Bedouelle, Die Geschichte der Kirche (= Amateca; 14), Paderborn vorauss. 2000.

⁵⁶ K. Schatz, Kirchengeschichte, 483.

⁵⁷ Ebd., 510f.

⁵⁸ H. R. Seeliger, Kirchengeschichte - Geschichtestheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981, 233.

chengeschichte [...], weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird.⁵⁹ Auch hier wird der Aspekt einer gruppenspezifischen Memoria und einer wissenschaftlich exakten Historie zu verbinden versucht: Das „im Kommunikationszusammenhang Kirche lebendige Erzählpotential“ sei eine „direkte Voraussetzung von Wahrheitsliebe und intellektueller Redlichkeit.“⁶⁰ Allein der Kirchenhistoriker könne die „geschichtswissenschaftlichen Geschichten“ und die „theologischen Geschichten“ miteinander kombinieren, jene „apokalyptischen Geschichten [...] vom Erbarmen Gottes mit allen Menschen, von der Gerechtigkeit des Schöpfers der Welt, der zugleich ihr Richter ist, von der Auferstehung Jesu Christi und der Toten: Geschichten die für den gemeinen Menschenverstand paradox sind.“⁶¹ Und allein der Kirchenhistoriker könne sich auf diese beiden Textsorten als unterscheidbare Bereiche beziehen, „von denen der Hörer Wissen und Glauben hat, als Welt- und Heilsgeschichte.“ Es ist der Kommunikationszusammenhang Kirche, der die verschiedenen „Genera des Erzählens“ zusammenbinde, ohne sie zu vermischen: In diesem Sinne sei Kirchengeschichte „keine apologetische Aufgabe, wohl aber eine fundamentaltheologische.“ Freilich ist schwer zu sehen, wie eine solche glaubensbegründete Weise des Erzählens, die „nicht die Alltagsaufgabe des Kirchenhistorikers“ darstelle, von jenem Vorwurf der „Sonntagskausalität“ freigehalten werden könne, die bereits dem heilsgeschichtlichen Konzept gemacht worden war. Noch 1997 bekräftigte und differenzierte Seeliger die memoriale Funktion der Kirchengeschichte, deren Erklärungen sich stets „an Identifikationssubjekte oder Distanzierungsbereite“ richte, was der Geschichtsschreibung eine „affirmative wie kritische Kraft zugleich“ verleihe. Die Fundamentaltheologie sei die theologische Bezugswissenschaft der Kirchengeschichte, weil in der „durch sie angezielten Affirmation bzw. Kritik“ die „Gratwanderung“ zwischen einer als „nicht-theologisch“ qualifizierten Methodik und theologisch unabweisbaren Aufgaben möglich werde. Dezidiert wird sie an die philosophische Fakultät verwiesen, wenn sie „nur die Erforschung religiöser Vorstellungen in quasi religionswissenschaftlicher Weise betreibt oder sich in erster Linie philologischen, kunstwissenschaftlich-archäologischen, soziohistorischen oder anderen Problemen hingibt.“⁶² Hier ist die Funktionszuweisung als identitätskonkrete Memoria einer Gruppe – unter den Bedingungen eines postmodernen historischen Wissenschaftsbetriebes und Wissenschaftsverständnisses – als Anspruch markant formuliert worden.

Das mitformulierte Unbehagen oder Ungenügendempfinden gegenüber religionswissenschaftlichen, sozialgeschichtlichen oder sonstigen Methodener-

⁵⁹ Ebd., 235f.

⁶⁰ Ebd., 237.

⁶¹ Ebd., 236ff.

⁶² H. R. Seeliger, *Historische Theologie*, 127f.

weiterungen der Allgemeingeschichte hat in diesem Zusammenhang Tradition. Die Sorge vor einer Verwässerung des kirchlichen Objekt- oder Erzählzusammenhangs hatte schon Hubert Jedin überaus skeptisch über eine „soziologische“ Kirchengeschichte urteilen lassen.⁶³ Eine latente Theoriefeindlichkeit ließ sich lange Zeit nicht nur in der Kirchengeschichte, sondern auch in der katholisch geprägten Allgemeingeschichtsschreibung beobachten, selbst dort, wo man sich von allen Versuchen theologisch-universaler Kategorienbildung zu distanzieren versuchte.⁶⁴ Auch hier blieb die katholische Kirche der mentale Identifikationsraum und der deutungsbestimmende Bezugsrahmen.

IV.

Doch Identifikationsraum und Bezugsrahmen der Kirchengeschichte haben sich in den letzten Jahren rasant verändert. Wiederum fasst der jüngste Fachartikel in der neuen Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche prägnant zusammen: „Der KG ist nicht ein v. der Dogmatik in übergesch. Weise formulierter theol. Begriff der Kirche vorgegeben, in dessen Rahmen sie sich bewegen darf. Der Kirchenbegriff, seine Entwicklung u. jeweilige theol. Ausformung ist vielmehr selbst ein hist. Phänomen u. daher Gegenstand kirchengesch. Forschung. [...] Programmatische Formulierungen eines theol. Gehalts der KG, [...] sind ‚für Forsch. u. Darstellung nicht operationalisierbar u. daher hermeneutisch unfruchtbar‘.“⁶⁵ Eine „Geschichte des Christentums“, die in den heilsgeschichtlichen Entwürfen immer als theologisch defizitär angesehen wurde, gilt nun als die „umfassendere“ historiographische Zugangsweise.

Die darin angedeutete Entmythisierung des Geschichtsverständnisses nimmt die oft inkriminierte Sentenz von Victor Conzemius ernst, dass für die Praxis kirchengeschichtlicher Forschung und Darstellung die rechte historische Methode stets wichtiger gewesen ist als die richtige theologische Methode.⁶⁶ Die tatsächliche Weiterung des Fachs von einer Kirchengeschichte im engen Sinne zu einer Christentumsgeschichte in einem erweiterten Sinn hat sich faktisch längst vollzogen. Damit vergrößerte sich allerdings auch das Diskursfeld der Kirchengeschichte; der Kommunikationspartner des Faches ist längst nicht mehr allein im binnenkirchlichen Raum zu orten, wie dies Seeliger 1981 noch annehmen konnte.

⁶³ H. Jedin, *Kirchengeschichte*, 503.

⁶⁴ Vgl. A. Holzem, *Gesslerhüte*, 180-185.

⁶⁵ K. Ganzer, Art. *Kirchengeschichte*, in: *LThK³* Bd. 6 (1997), 1-10, hier 1, unter Berufung auf G. Stöve.

⁶⁶ V. Conzemius, *Kirchengeschichte*, 192.

Was für die Geschichtsschreibung des Mittelalters eigentlich schon immer galt, setzte sich nun auch in der Geschichte der Neuzeit, vor allem in der Zeitgeschichte durch: ein verstärktes Interesse der Allgemeinhistorie an Religion, verbunden mit innovativen methodischen Zugriffen. Man löste sich von einer vorwiegenden Institutionen- und Personengeschichte, wie sie im Spektrum der an den theologischen Fakultäten verorteten Kirchengeschichte noch lange vorherrschend war. Die Historische Sozialwissenschaft Bielefelder Prägung, die sich stark an Max Webers historische Gesellschafts- und Klassentheorie anlehnte, weil Karl Marx an westlichen Hochschulen als nicht rezipierbar galt, gliederte die historischen „Strukturen und Prozesse“ in einem Dreierschema von Herrschaft, Wirtschaft und Kultur.⁶⁷ Kultur hieß aber zunächst einmal Bildung, literarisch-publizistischer Markt und öffentliche Kommunikation. Hier wurden die Hauptentwicklungslinien eines Geschichtsbildes gesehen, das an jenen aufklärerischen und emanzipativen Elementen interessiert war, welche auf die gegenwärtige sozialkapitalistisch wirtschaftende und sich demokratisch und liberal organisierende Diskursgesellschaft zugeführt hatten. Religion, christlich-konfessionelle Religion zumal, galt unter dem Vorzeichen der Modernisierungstheorie eher als retardierender Faktor. Dementsprechend wurde Religion erstens knapp und zweitens vorwiegend unter kultur- und ideologiekritischem Blickwinkel als „Legitimationsideologie“ bearbeitet.⁶⁸ Kirche und Religion wurden nicht gemäß ihrer religiösen Eigenlogik, sondern gemäß ihrer gesellschaftlichen Funktion beurteilt und als Teil eines Thron und Altar zusammenschmiedenden konservativen, vor allem die Unterschichten an die Vergangenheit bindenden Machtblocks verdächtigt.

Nicht nur bei Kirchenhistorikern, sondern auch bei Allgemeinhistorikern katholischer Prägung und eher klassischer methodischer Fachorientierung lösten diese Ansätze erhebliche Widerstände aus, die sich mit einer generellen Skepsis gegen sozialgeschichtliche Theoriebildungen verbanden. Geradezu klassisch ist der Streit zwischen Wolfgang Schieder und Rudolf Lill über die Trierer Rockwallfahrt von 1844 geworden. Wo Schieder vorwiegend eine „Massenbewegung der unteren Gesellschaftsschichten“ sah, „die vom katholischen Klerus und Adel inszeniert und begleitet wurde“⁶⁹, und demnach ein religiöses Masseneignis als Allianz zwischen politischem Konservativismus und religiösem

⁶⁷ H.-U. Wehler, *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815* (= *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*; 1), München 1987, 6. 20.

⁶⁸ H.-U. Wehler, *Das deutsche Kaiserreich: 1871-1918* (= *Deutsche Geschichte*; 9) Göttingen 1983, 118-122. Ders., *Gesellschaftsgeschichte* 1, 269-281; Ders., *Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815-1845/49* (= *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*; 2), München 1987, 459-577; Ders., *Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914* (= *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*; 3), München 1995, 384-396, 1181-1191.

⁶⁹ W. Schieder, *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*, in: *AfS* (1974), 419-454, hier 428f.

Traditionalismus beschrieb, eine „neue Konstellation im Kräftefeld von Revolution und konservativer Beharrung“⁷⁰, bestand mit Rudolf Lill ein katholischer Historiker auf der frömmigkeitsgeschichtlichen Valenz des Wallfahrtsereignisses: „Sinnliche Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte“, „Beweise‘ für deren Historizität, Wallfahrten zu Christusmemorien als Vergewisserung seiner Heilstaten“ – das waren die Vorstellungen, auf denen eine christliche Innenperspektive massiv bestand.⁷¹

Solche interpretativen Irritationen sind allerdings mittlerweile eher die Ausnahme geworden. In dem Maß, in dem sich die Historische Sozialwissenschaft an den Universitäten etablierte und damit gleichzeitig differenzierte, verschliffen sich die scharfen Gegensätze des Deutungsdiskurses.⁷² Dazu haben vor allen Dingen die großen Überblicksdarstellungen Thomas Nipperdeys erheblich beigetragen. Seine Perspektive wusste die unterschiedlichen Deutungsrahmen, in denen Religion historiographisch erfasst werden konnte, auch in ihrer komplexen Widersprüchlichkeit miteinander zu verbinden. Selten seit Franz Schnabel⁷³ ist in vergleichender Abwägung so differenziert, luzide und dicht, zudem überkonfessionell und unter Einbezug der „vagierenden Religiosität“ und der Religionslosen sowohl die gesellschaftliche Wirkungsgeschichte des Religiösen als auch dessen stets umkämpftes Selbstbild und dessen facettenreicher Selbstvollzug beschrieben worden.⁷⁴ Auch Werner K. Blessing hat mit seinen Arbeiten zu Bayern das komplexe Feld der Religion unter den Bedingungen von Modernisierung und Diktatur sensibel bearbeitet.⁷⁵ Von Seiten einer „neuen historischen Kulturwissenschaft“, die sich am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen etabliert hatte, gingen erhebliche Impulse für eine vergleichende Religionsgeschichte aus, die sozialgeschichtliche, mentalitätsgeschichtliche, kultur- und alltagsgeschichtliche Fragestellungen überaus erhellend miteinander zu verbinden wussten.⁷⁶ In der frühen Neuzeit etablierte sich erfolgreich das Konzept *Konfessionalisierung* als ein die Denominationen übergrei-

⁷⁰ Ebd., 437.

⁷¹ R. Lill, Kirche und Revolution. Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848, in: AfS 1978, 565-575, 568.

⁷² Vgl. W. K. Blessing, Kirchengeschichte, 29ff.

⁷³ F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937; ND München 1987.

⁷⁴ T. Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988; ders., Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 403-451; ders., Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 428-530.

⁷⁵ Vgl. z.B. W. K. Blessing, Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 51), Göttingen 1982; ders., „Deutschland in Not, wir im Glauben ...“ Kirche und Kirchenvolk in einer katholischen Region 1933-1949, in: M. Broszat u. a. (Hg.), Von Stalingrad zur Währungsreform. Zur Sozialgeschichte des Umbruchs in Deutschland (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte; 26), 3-111.

⁷⁶ Als pars pro toto seien vor allem die Arbeiten H. Lehmanns und O. G. Oexles und ihrer jeweiligen Schulen genannt.

fendes, sie in einer vergleichenden Perspektive bearbeitendes gesellschaftsgeschichtliches Forschungsparadigma.⁷⁷ Die Arbeiten Richard van Dülmens und seines Umfeldes ergänzten wesentliche kulturgeschichtliche und sozialanthropologische Aspekte.⁷⁸

Gleichzeitig löste sich die katholische Kirchengeschichtsschreibung aus ihrer Einbindung in die Sozialform *Milieu*, die seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in sich beschleunigendem Um- und Abbau begriffen war.⁷⁹ Mit der Weitlauff-Schule in München entstand eine Kirchengeschichte, die sich von der Gruppenbindung des Faches nicht nur emanzipierte, sondern die institutionellen Binnenstrukturen des Katholizismus im 19. Jahrhundert, seine Herrschafts- und Übermächtigungsformen kritisch unter die Lupe nahm und vor dem Hintergrund eines nachvatikanischen Christentumsverständnisses die Verdrängung liberaler und aufgeklärter Ansätze in der deutschen Theologie und Kirchenfrömmigkeit kritisch darstellte.⁸⁰ Ein neuer Blick auf die Theologie- und Institutionengeschichte entstand auch mit den Arbeiten des Frankfurter Kirchenhistorikers Hubert Wolf, der eine Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts als Kritik ihrer lehramtlichen Diffamierung und Monolithisierung beschrieb und die kirchliche Indexgeschichte neu aufgriff.⁸¹ Otto Weiß eröffnete mit seinen Arbeiten über die Redemptoristen in Bayern, über den bayerischen Ultramontanis-

⁷⁷ H. Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland - das Problem der „zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1985 (= SVRG; 195), Gütersloh 1986; H. Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte 1988 (= SVRG; 197), Gütersloh 1992; W. Reinhard, H. Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte 1993 (= RST 135), Münster 1995; A. Schindling/W. Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 1-7. Beispielhafte monographische Arbeiten: W. Freitag, Volks- und Elitenreligiosität in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe; 29), Paderborn 1991; ders., Pfarrer, Kirche und ländliche Gemeinschaft. Das Dekanat Vechta 1400-1803 (= Studien zur Regionalgeschichte; 11), Bielefeld 1998; H. R. Schmid, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte; 41), Stuttgart u. a. 1995; A. Holzem, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800 (= Forschungen zur Regionalgeschichte; 33), Paderborn u. a. 2000.

⁷⁸ R. van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung, München 1994.

⁷⁹ W. Damberg, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980 (= VKfZG B; 79), Paderborn u. a. 1997.

⁸⁰ Vgl. z. B. M. Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998; Ders., Kirchentreue und -entfremdung. Ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert, in: C. Amery u. a., Sind die Kirchen am Ende? Regensburg 1995, 21-67; F. X. Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03 - 1821/27) (= Münchener Kirchenhistorische Studien; 1), Stuttgart u. a. 1989; ders., Döllinger.

⁸¹ Vgl. z. B. H. Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (= VKfZG B; 58), Mainz 1992.

mus und über den Modernismus wichtige Einsichten in die Mentalität des „traditionalen“ wie auch des „bürgerlichen“ Bildungskatholizismus im 19. Jahrhundert.⁸² Die *Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte* integrieren derzeit einen enormen methodischen und perspektivischen Pluralismus. Arnold Angenendt etablierte einen vorwiegend religionsgeschichtlich ausgerichteten Blick auf das Mittelalter, angereichert durch mentalitätsgeschichtliche Perspektiven.⁸³ Daraus entwickelte sich in Münster eine Schule, die von frühmittelalterlichen bis hin zu zeitgeschichtlichen Forschungen auf breiter Front die neuen methodischen Zugriffe der Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Alltagsgeschichte, Kulturgeschichte, Bildungsgeschichte und Geschlechtergeschichte integrierte, mit denen sich eine rein binnenkatholische Perspektive überwinden ließ, ohne jene Verstehensvorteile preiszugeben, die aus kritischer Zugehörigkeit erwachsen. Die Fruchtbarkeit einer solchen Perspektivenerweiterung, die gleichzeitig die Gesprächsfähigkeit mit der Allgemeingeschichte überall sucht, zeigt sich an drei größeren Projekten:

- *Der Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung* entstand aus der Kooperation jüngerer Forscher und Forscherinnen zur kirchlichen Zeitgeschichte, ursprünglich aus dem Einzugsbereich der katholischen Kirchengeschichte in Münster und dem historischen Fachbereich der Universität Bielefeld. Er hat sich mittlerweile zu einem breiten, workshop-artigen Diskussionsforum erweitert.⁸⁴

⁸² O. Weiß, *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (= MThS.H 22), St. Ottilien 1983; ders., *Der Ultramontanismus. Grundlagen - Vorgeschichte - Struktur*, in: ZBLG 1978, 821-877; ders., *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; ders., *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“, Regensburg 1998.

⁸³ A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, 1997; ders., *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994; ders., *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart 1990.

⁸⁴ Internet-Homepage: <http://www.muenster.de/sak>, Beispielhaft wichtige, aber auch sehr unterschiedlich pointierende Arbeiten von Mitgliedern: O. Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 122), Göttingen 1997; O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen* (= Religiöse Kulturen der Moderne; 2), Gütersloh 1996; G. Breuer, *Frauenbewegung im Katholizismus. Der Katholische Frauenbund 1903-1918* (= Reihe Geschichte und Geschlechter; 22), Frankfurt/M. 1998; W. Damborg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945 - 1980* (= VKfZG B; 79), Paderborn 1997; I. Götz von Olenhusen, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg* (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 106), Göttingen 1994; J.-C. Kaiser/W. Loth (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik* (= Konfession und Gesellschaft; 11), Stuttgart 1997; J. Köhler/D. van Melis (Hg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft* (= Konfession und Gesellschaft; 15), Stuttgart u. a. 1998; T. Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914* (= Bürgertum; 9), Göttingen 1994; A. Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt/M. 1996; A.

- Durch die intensive Einzelforschung und Synthesenbildung zum katholischen Milieu hat der *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte im Bistum Münster* erst das heuristische Fundament geschaffen, um ältere Konzeptionen von Kirchengeschichte in ihrem sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhang betrachten zu können.⁸⁵
- Kürzlich wurde versucht, einen inhaltlich und methodisch auf Christentumsgeschichte hin erweiterten Arbeitsbegriff von Kirchengeschichte in eine eher klassische historiographische Form zu übersetzen: Die auf fünf Bände geplante und in drei Bänden bereits erschienene Geschichte des Bistums Münster macht nicht nur Einzelpersonen und Institutionen, sondern ganze historische Räume, soziale und geistliche Gruppen und kulturell-religiöse Muster zum Gegenstand einer religiösen Welt in enger Verflechtung mit den Strukturbedingungen von Gesellschaft und Politik.⁸⁶

Vergleichbar verändern sich die perspektivischen Zugriffe im evangelischen Bereich: Berndt Hamm hat mit seinen Analysen der spätmittelalterlichen „Frömmigkeitstheologie“ und mit seinem Konzept der „normativen Zentrierung“ das Verhältnis von Spätmittelalter und Reformation reformuliert⁸⁷ und im Bereich der reformatorischen Kirchengeschichtsschreibung umfassende Selbstverständnisdebatten über das „genuin Reformatorische“ ausgelöst.⁸⁸ Kurt Nowak verfasste eine auch konzeptionell beeindruckende „Geschichte des Christentums in Deutschland“, welche die Einheit von Religions-, Kirchen- und allgemeiner Geschichte betont. Sie thematisiert diesen Zusammenhang, indem sie „die außerkirchlichen Wirkungen und Folgen dessen aufzunehmen hat, was vorher exklusiv im Geltungsbereich der Kirchen lag.“⁸⁹ Auch auf die von Allgemeinhistorikern und evangelischen Kirchenhistorikern gemeinsam verantwortete Reihe *Konfession und Gesellschaft* sei hingewiesen; der in dieser Reihe

Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830 - 1933* (= VKFZG B; 77), Paderborn 1997; S. Weichlein, *Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik. Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen* (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 115), Göttingen 1996.

⁸⁵ AKKZG, *Katholiken*; AKKZG, *Konfession*; Kösters/Liedhegener, *Milieus*.

⁸⁶ A. Angenendt, *Mission bis Millennium 313 - 1000* (= *Geschichte des Bistums Münster*; 1), Münster 1998; G. Muschiol, *Krummstab und Schwert 1000 - 1517* (= *Geschichte des Bistums Münster*; 2), Münster voraussichtlich 2001; H. Lutterbach, *Täufer und Toleranz 1517 - 1555* (= *Geschichte des Bistums Münster*; 3), Münster voraussichtlich 2001; A. Holzem, *Der Konfessionsstaat 1555 - 1802* (= *Geschichte des Bistums Münster*; 4), Münster 1998; W. Damberg, *Moderne und Milieu 1802 - 1998* (= *Geschichte des Bistums Münster*; 5), Münster 1998.

⁸⁷ Vgl. z. B. B. Hamm, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996 (dort weitere Lit.).

⁸⁸ Ders., *Einheit und Vielfalt der Reformation - oder: was die Reformation zur Reformation machte*, in: ders., B. Moeller, D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, 57-127.

⁸⁹ K. Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 9.

erschienene Sammelband *Kirchliche Zeitgeschichte offenbart aber auch erhebliche Deutungskontroversen*.⁹⁰

Ein solcher Katalog kann den inhaltlichen und methodischen Wandel nur illustrieren, nicht umfassend repräsentieren. Deutlich aber wird: Es ist ein überaus breites und facettenreiches Diskussionspektrum entstanden, das mit sehr unterschiedlichen Perspektiven und methodischen Zugriffen das Phänomen Religion und Christentum bearbeitet. Für die Kirchengeschichte als Fach bedeutet das eine enorme Erweiterung ihres Kommunikationszusammenhanges. Gesprächspartner einer sich wissenschaftlich verstehenden Kirchengeschichte ist nicht mehr allein eine konfessionell verfasste Kirche, sondern darüber hinaus ein interdisziplinäres wissenschaftliches Gesprächsfeld mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der Ethnologie, der historischen Anthropologie, der Soziologie und weiteren Gesellschaftswissenschaften. Mit allen diesen teilt die Kirchengeschichte ein Vermittlungsfeld, das nicht mehr auf konfessionelle Milieus beschränkt ist und hier konkretes Identitätswissen vermittelt, sondern das sich auf den offenen Diskurs der Gesamtgesellschaft richtet und sich diesem verpflichtet weiß. Das Kommunikationsfeld der Kirchengeschichte ist damit offener und – zugegebenermaßen – auch diffuser geworden. Doch gerade dadurch vergrößert sich die Kommunizierbarkeit und Plausibilität ihrer wissenschaftlichen Erträge. Für eine solche neue Perspektive seien nur wenige Beispiele im chronologischen Längsschnitt angeführt:

Ein erstes Beispiel gilt der Geschichte der Sexualität, wie sie sich in frühmittelalterlichen Bußbüchern spiegelt. Aktuellere Publikationen zum Thema, oft in emanzipativer Absicht, sehen die Geschichte der Sexualität als einen Teilbereich der „Kriminalgeschichte des Christentums“: „Das ganze christliche Mittelalter sieht in der leib- und triebfeindlichen Existenz hysterischer Asketen das höchste Ideal. Fast alles Sexuelle ist für sie schwer sündhaft, das pathologisch Keusche heilig. Die Lust wird verteufelt, die Kasteiung in den Himmel gehoben.“⁹¹ Hubertus Lutterbachs religions- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchung der Sexualtabus des frühen Mittelalters kritisiert zunächst die bedenkliche Tendenz solcher Studien, „daß sie ein dem kultischen Denken verhaftetes Zeitalter mit Hilfe nach-auflärerischer Kategorien zu erfassen suchen.“ Gerade die „übermäßig gegenwartsgeleitete Intention“ hindere daran, „die historischen Zeugnisse zuallererst in ihrer Fremdartigkeit wahrzunehmen.“⁹² Die entscheidende Einsicht besteht darin, dass die frühmittelalterlichen *Paenitentia* ein religionsgeschichtlich älteres Moralkonzept in das Christentum einführten: von einem weithin ethischen Reinheitsverständnis des Neuen Testaments, das an der

⁹⁰ A. Doering-Manteuffel/K. Nowak, *Kirchliche Zeitgeschichte*.

⁹¹ K. Deschner, *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf u. a. 1993, 92.

⁹² H. Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts* (= *AkuG*, Beih.; 43), Köln u. a. 1999, 256.

Entwicklung des Gewissens interessiert war, hin zu einer vorrangig kultisch gefassten Reinheit, derzufolge jedes Vergehen kult- und gemeinschaftsunfähig machte und durch Leistungen ausgeglichen werden musste, weil allein von seinem Vollzug eine objektiv befleckende Wirkung ausging (*pollutio*). Das führte einen erheblichen Unterschied in der Bewertung der Sexualität von Männern und Frauen, von Priestern, Mönchen, Nonnen und Laien herbei, mit teils weitreichenden Folgen bis in das 20. Jahrhundert hinein. Auf diese Weise leistet eine Analyse der kultischen Reinheitskategorien im frühen Mittelalter einen Beitrag zur Geschichte der christlichen Moraltheologie und führt gleichzeitig zu einer differenzierten Wertung. „Im Rahmen einer vor-ethischen, weithin von dualisierenden Vorstellungen geprägten Gesellschaft [...] ist diese Abwertung [der Sexualität] konsequent und keineswegs ungewöhnlich, ja, vermochte in ihren Auswirkungen die Disziplin innerhalb der Gesellschaft sogar vielfältig zu befördern.“ So ging es beispielsweise bei den Bemühungen um den Zölibat auch um eine „Unabhängigkeit der Amtsträger, eine Abkehr von allen gentilen und clanbedingten Verhaftungen, besonders derjenigen der nächsten Blutsbande.“ Auch die den Frauen geltenden Sexualtabus sind „keineswegs als Ausdruck intendierter Knechtung“ zu verstehen, obwohl die „Inferiorität der Frau der Option Jesu widerspricht“, sondern sie hätten mindestens indirekt die Ausübung der männlichen Sexualität diszipliniert und die Frau vor dem Verlassenwerden geschützt. Der bereits im Alten Testament aufzufindende Kerngedanke, „dass das Blut der Lebensstoff schlechthin ist“, habe im frühen Mittelalter auch „zu einer Kultur der tabugeladenen Ehrfurcht vor dem Leben“ geführt. Doch gleichzeitig „vermochte die im Mittelalter massiv in das Christentum eingedrungene religionsgeschichtliche Vorstellung von der kultischen Befleckung [die] geradezu einmalige Position des Neuen Testaments wie die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau aus den Angeln zu heben.“⁹³

Ein zweites Beispiel gehört in den Bereich der *gender studies*: Gisela Mutschiol untersuchte die Liturgie in merowingischen Frauenklöstern und fand heraus, dass die Äbtissinnen – analog den Äbten der nach der Benediktsregel lebenden Männerklöster – für die teils öffentliche Buße der Klosterfrauen und der dem Kloster zugehörigen Laien zuständig waren. Sie waren die Bezugsperson für das Bekenntnis (*confessio*), maßen die Buße und die partielle und befristete Exkommunikation zu, aber nahmen auch die Rekonziliation der Büsserinnen und Büsser vor. „Die Rolle, die die Äbtissin [...] nicht nur für ihre Schwestern, sondern auch für alle übrigen Klosterangehörigen einnimmt, in dem sie als diejenige auftritt, die Buße erteilt, ist äußerst bemerkenswert. Das *poenitentiam agere* der Klosternachbarn würde [die Äbtissin] in eine Position versetzen, die mit der Leitung eines Pfarrsprengels vergleichbar wäre. Mit ihrer Sorge um das Seelenheil der benachbart Wohnenden, die sich in Kommunioneinladung und

⁹³ Ebd., 256ff.

möglicher Bußübergabe äußert, erfüllt sie die Funktion einer *mater spiritualis*.⁹⁴ Daher ist dogmengeschichtlich „die Frage zu stellen, ob die einzige Form der Buße, wie sie in den Frauenklöstern in der *confessio* bei der Äbtissin und ihrer Exkommunikations- und Lösegewalt vorlag, nicht doch eine Stufe von Sakramentalität aufzuweisen hat“⁹⁵. Eine die Fragestellungen der *gender studies* aufnehmende Kirchengeschichte fördert daher nicht nur den Blick auf eine bislang weitgehend vergessene Hälfte der Christenheit, wo es sich nicht um herausragende Einzelpersonlichkeiten handelte, sondern läßt auch einen ganz neuen Blick auf das sakrale Gesamtgefüge des Christentums in einzelnen Phasen seiner Geschichte zu.

In einer kulturgeschichtlichen Reflexion auf das Verhältnis von „Andacht“ und „Gebärde“ unterzieht Thomas Lentes das religiöse Ausdrucksverhalten des Spätmittelalters einer grundlegenden Revision⁹⁶, indem konfessionelle Stereotype, nachvatikanische liturgische Prärogativen und gängige Epocheneinteilungen beiseite gelassen werden. Die „Rationalisierungsschübe der spätmittelalterlichen Welt“ (Städte, Handel und Schriftlichkeit) veränderten das Verhältnis von religiöser Innerlichkeit und Körpersprache grundlegend und bereiteten damit wesentliche Aspekte dessen vor, was später als typisch reformatorisch gelten sollte. Der Weg führt „vom heiligen Text zum Textverstehen“ – zu einer Religion des Wortes geradezu. Mittelalterliches Beten war vorwiegend auf die rituelle Rezitation ausgerichtet unabhängig vom Verstehen des Beters. Zudem gehörten Innen und Außen, Andacht und Gebärdensprache intensiv zusammen: Das Knien, das Erheben der Augen, das Stehen in Kreuzesform, jede äußere Haltung und Handlung wurde als der inneren Bewusstheit korrespondierend oder sie hervorbringend wahrgenommen. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts aber fand ein grundlegender Umbau statt: „Äußerer Text und kognitiver Nachvollzug wurden [...] im Gebet zusammengebunden.“⁹⁷ Der Gebetstext sollte verstanden gesprochen werden – nur dies galt noch als Andacht. Das setzte voraus, dass zunehmend Bücher in der Volkssprache verfügbar wurden. Dadurch relativierte sich auch die Betonung der Quantität von Gebetsleistungen erheblich. Wo man früher Messen und Reihengebete wie das Vaterunser oder den Rosenkranz gehäuft hatte, um die Verdienstlichkeit des Betens zu erhöhen und gleichzeitig anfängliche Werkzeuge einer geistigen Schulung zu entwickeln, legte man nun das Schwergewicht auf Bewusstheit und Innerlichkeit. Kulturgeschichtlich gehörten die Emotionalisierung des Gebetes, die verbesserten, vor allem städtischen Bildungsvoraussetzungen und der Zugang zum Buch zusammen. Nicht

⁹⁴ G. Muschiol, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (= BGAM; 41), Münster 1994, 258.

⁹⁵ G. Muschiol, *Famula*, 262ff.

⁹⁶ T. Lentes, „Andacht“ und „Gebärde“, in: B. Jussen/C. Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch* (= VMPIG; 145), Göttingen 1998, 29-67.

⁹⁷ Ebd., 36.

mehr der Körper und seine Gebärde, sondern die Gedanken und ihre Bewegungen werden zum Mittel der Heilsgewissung und Heilssicherung. Das bedeutet, dass „der Paradigmenwechsel bei der Bewertung der Körpergebärde [...] keineswegs genuin reformatorisch [war], sondern Anzeichen für einen wesentlich umfassenderen kulturellen Wandel, der auch die Altgläubigen erreichte.“⁹⁸ Solche kulturanthropologischen und religionsgeschichtlichen Beobachtungen verändern das Modell *Reformation* insgesamt. Nicht neue theologische Erkenntnisse und neustrukturierte Dogmatiken, sondern eine grundlegende „Transformation der religiösen Erfahrungen von außen nach innen war eine entscheidende Voraussetzung für die Ereignisgeschichte der Reformation.“⁹⁹ Sie ist nicht allein ein plötzlicher „Systembruch“ (Bernd Hamm) mit dem mittelalterlichen Frömmigkeitssystem, sondern „nutzt die produktive Kraft der Interiorisierung- und Rationalisierungsprozesse“ und zieht dadurch „einlinig jenen Strang aus, der das innere zunehmend vom äußeren Verhalten löst und den inneren Menschen fern seines äußeren Ausdrucksverhaltens zum eigentlichen Träger des religiösen Subjektes – wenn nicht des Menschseins überhaupt – erklärt.“¹⁰⁰ Ein solches frömmigkeitsgeschichtliches Modell durchbricht nicht nur unsere klassischen Periodisierungsgewohnheiten, die die Reformation als Beginn der Neuzeit konzipieren, sondern geben auch den Blick auf viel ausgreifendere Fragestellungen frei: auf die Aus- und Umbildung des inneren Menschen, auf das Verhältnis von Bewusstheit, Körperlichkeit, Text- und Selbstbezug. Damit ergeben sich grundlegend neue Einsichten in die Historizität auch unserer Vorstellungen von Mensch-Sein, die im allgemeingeschichtlichen Diskurs von großer Bedeutung sind, die aber auch in der systematischen Theologie gehört zu werden verdienen.

Auch die Bearbeiter der Frühneuzeit orientieren sich anders als vorhergehende Forschergenerationen. Hubert Jedin war noch fest davon überzeugt, eine Geschichte des Volkes Gottes, gar eine anonyme Kirchengeschichte zu schreiben sei „ganz undenkbar“.¹⁰¹ Doch innovative methodische Zugriffe auf bislang übersehene Quellengruppen haben die Erkenntnismöglichkeiten enorm erweitert. Man kann nun eine Geschichte ganzer ländlicher Pfarreien schreiben, von deren Bewohnern man kaum mehr weiß als ihren Namen, vielleicht noch das Haus, das sie bewohnten und die Höhe der Steuerbeiträge, die sie zu entrichten hatten.¹⁰² Nutzt man beispielsweise kirchliche Gerichtsakten als Massenquelle,

⁹⁸ Ebd., 62.

⁹⁹ Ebd., 64.

¹⁰⁰ Ebd., 66.

¹⁰¹ H. Jedin, *Kirchengeschichte*, 503.

¹⁰² A. Holzem, *Religion; zum theoretischen Konzept „Konfessionalisierung“*: ders., *Die Konfessiongesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung*, in: *ZKG 110* (1999) 53-85 (Lit.); als Beispiel aus anderen Konfessionen jüngst Schmidt, *Kirche und Dorf*.

mit deren Hilfe sich über die punktuellen Informationen zu je einem einzelnen Christenleben hinaus das ‚Ganze‘ der gesellschaftlichen Verfasstheit christlichen Lebens rekonstruieren lässt, entsteht ein facettenreiches Bild eigentlich „anonymer“ Christen: Es lässt sich dicht beschreiben, wie sich Christlichkeit in den gesellschaftlichen Alltag hinein verwob. Man kann zeigen, wie Religion einen geradezu ubiquitären Platz in der Weltdeutung von Menschen einnahm, deren von „Pest, Hunger und Krieg“ bedrohtes Dasein ihnen selbst nur in den Kategorien von Gottesgunst und Gotteszorn verständlich wurde. In diesen „riskierten Zeiten“ (Paul Münch) war Religion kein frei schwebendes Gedanken- oder Gefühlsgebäude, sondern mit materiellen Interessen und der Hoffnung auf irdisches Gelingen und jenseitige Rettung eng verwoben. Man kann zeigen, wie sich das religiöse Leben mit den sozialen Strukturen und Erfordernissen verwob, wie Priester und Gemeinde in einen geistig-materiellen Austausch miteinander traten, in dem es feste Rollenerwartungen, Zuschreibungen und Toleranzen mit einem erheblichen Eigengewicht der einfachen Leute gab. Ehre, Gewalt und Nachbarschaft, Sexualität, Ehe und Familie, Wirtschaft und Ernte, Hunger, Krankheit und Tod wurden so in einem ländlichen Erfahrungsraum zusammengebunden, dass ein eigentümlicher Gesellschaftstypus der „Christianität“ entstand, der auch durch die Neuorientierungen der katholischen Aufklärung nicht aufzubrechen war. Der Vorstellung, als habe sich ein ganzes Christenvolk durch disziplinarische und geistliche Maßnahmen gleichsam konfessionalisieren lassen oder als entstehe eine Frömmigkeitslandschaft aus konziliaren Vorgaben, Predigten und Andachtsbüchern, werden differenzierende Erklärungsfaktoren hinzugefügt. Klassische Formen der Andacht, die man einst pauschal als „Volksfrömmigkeit“ klassifizierte und darum als volkskundliche Marginalie beiseite schob, waren schichten- und gruppenübergreifende religiöse Ausdruckshandlungen, an die sich aber sehr differenzierte Deutungskulturen anlagern konnten. Ein Kleinkötter des späten 17. Jahrhunderts, unter dem Eindruck familiärer Schicksalsschläge und in dem festen Wissen um die Wiederkehr friedloser Toter, verstand eine Wallfahrt zu prominenten marianischen Gnadenorten signifikant anders als ein durch die jesuitische Akademieausbildung gegangener Stadtkleriker, der strenge Grenzen zwischen rechtgläubiger Ritualität und abergläubiger Wahrsagerei zog, und nochmals anders als ein Fürstbischof, der auf religiösem Terrain die innige Verwobenheit von Herrschaft, Territorium und Konfession repräsentieren ließ.¹⁰³

Ein letztes Beispiel stammt aus der kirchlichen Zeitgeschichte und verdeutlicht den Überstieg von einer Kirchengeschichte, die sich an eine Institution und ihr Kirchenbild gebunden sieht, hin zu einer allgemeinen Gesellschaftsgeschichte des Christentums. Wilhelm Damberg verglich unter dem Titel „Konzil und politischer Wandel“ die Aufbruchsbewegungen, die zur Einberufung des Zwei-

¹⁰³ Vgl. W. Freitag, Volks- und Elitenreligion.

ten Vatikanischen Konzils führten, mit anderen grundlegenden Neuorientierungen in Deutschland und Amerika. Seine überraschende Einsicht: Johannes XXIII., der amerikanische Präsident John F. Kennedy und die Nestoren des Godesberger Programms der deutschen SPD gingen bei ihrer jeweils neuen Positionsbestimmung zu Beginn der sechziger Jahre von ganz ähnlichen Vorstellungen und Zielsetzungen aus. Die katholische Idee des *Aggiornamento* setzt sich wie andere Gruppen auch mit den bereits gegen Ende der fünfziger Jahre deutlich wahrnehmbaren Konsequenzen der Globalisierung auseinander. Bis in die Rhetorik hinein glichen sich die Versuche, auf die sozialen, politischen, ökonomischen und kommunikativen Herausforderungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu antworten. Damberg stellt um 1960 in einer neuen politischen und kirchenpolitischen Generation „überraschend ähnliche Analysen sowie Denkmuster fest: allgemein ist die Wahrnehmung eines beschleunigten, aber in der Zielrichtung unbestimmten gesellschaftlichen Wandels, das Gefühl der Bedrohung und eines Handlungsbedarfs hinsichtlich der Steuerung dieses Prozesses zu konstatieren. Parallel wird registriert, dass das eigene Orientierungsmuster [...] nicht mehr in gewohnter Weise rezipiert und deshalb marginalisiert wird.“¹⁰⁴ Damberg verdeutlicht, ganz gegen die Trends einer früheren katholischen Binnengeschichte: „Die Geschichte der Katholiken kann nach 1945 nicht mehr als Geschichte einer geschlossenen Gesellschaft beschrieben werden, sondern scheint mit anderen Teilkulturen in einem allgemeinen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Zivilisationsprozess zu verschmelzen.“¹⁰⁵

V.

Eine Neuorientierung der Kirchengeschichtswissenschaft reproduziert im Grunde jenen Umbruchprozess, der verschiedenste Segmente und Teilmilieus der deutschen Nachkriegsgesellschaft, ihre mentalen Konjunkturen und ihre ideellen Haftpunkte insgesamt betroffen hat. Alle Beispiele zeigen, dass mit dem Aufbrechen der alten kognitiven Strukturen und methodischen Zugriffe das Diskursfeld der Kirchengeschichte weiter, diffuser und pluraler wird, gleichzeitig aber durch die Integration neuer Methoden und Fragestellungen in einem erheblichen Ausmaß neue Einsichten eröffnet. Kirchengeschichte wird damit zu einem Teil der jüngst stark favorisierten „Kulturwissenschaft in historischer Absicht“¹⁰⁶, die gerade durch die stete Erweiterung ihres Gegenstandsbereichs

¹⁰⁴ W. Damberg, Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm, in: Orientierung 61 (1997) 253-258.

¹⁰⁵ Ebd., 254.

¹⁰⁶ O. G. Oexle, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.), Kulturgeschichte heute (= GuG Sonderh.; 16), Göttingen 1996, 14-40, hier 21. Vgl. auch

eine neue und prinzipiell unabschließbare Problemorientierung erhält. Religion als jedwede Emanation eines „geglaubten Gottes“ ist Teil eines umfassenden Kulturbegriffes, wie er am Max-Planck-Institut in Göttingen unter Rückgriff auf führende Vertreter einer „Kulturwissenschaft um 1900“ (Max Weber, Aby Warburg, Georg Simmel, Ernst Troeltsch u.a.) formuliert worden ist: Kultur wird hier, anders als in der Schule der Historischen Sozialwissenschaft, nicht als dritte „Potenz“ neben Wirtschaft und Herrschaft verstanden, sondern als „das Ganze, die ‚Totalität‘, also die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschen auf allen Gebieten des Lebens, die dann immer wieder aufs Neue transformiert und umgedeutet, verstanden oder mißverstanden, angeeignet oder abgelehnt werden.“ „Der Aufbau der Kultur“, so Otto Gerhard Oexle unter Berufung auf Max Weber, „ist auf ‚Wertideen‘ bezogen, d. h. auf die Fähigkeit und den Willen des Menschen, ‚bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen‘. Auf solchen Stellungnahmen und Sinngebungen, die sich in ‚Wertideen‘ konkretisieren, aus solchen Denkformen, Mentalitäten und geistigen Haltungen von Individuen und Gruppen resultiert das soziale [und damit religiöse, A. H.] Handeln der Menschen, aus dem wiederum objektive Hervorbringungen entstehen: literarische und künstlerische Werke, Symbole, Lebensformen, Rituale und Institutionen.“¹⁰⁷

In diesem Sinne ist auch die religiöse Welt der Menschen „Kultur“ als das, was von Menschen „produziert und reproduziert wird, die ‚Totalität‘ seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen.“¹⁰⁸ Auf diese Weise ist Religion ein Teil der gedachten wie der wirklichen Gesellschaft, so dass ein solches kulturwissenschaftliches Verständnis von Kirchengeschichte grundsätzlich alle Wirklichkeitsbereiche im Sinne einer unabschließbaren „Unendlichkeit der Kausalzusammenhänge“ einschließt.

In diesem Sinne hat Oexle eine „Entdisziplinierung“ der Geschichtswissenschaft gefordert, und es könnte sein, dass diese Forderung für die Kirchengeschichtswissenschaft ebenso gilt. Die Einengung der Kirchengeschichte auf ein „Materialobjekt“ Kirche oder Konfession wäre zu verabschieden, weil „den Arbeitsgebieten der Wissenschaften ‚nicht die sachlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme zu Grunde liegen“.¹⁰⁹ Diese Zusammenhänge sichern den wechselseitigen Konnex der empirisch am historischen Material arbeitender Wissenschaft mit den darauf bezogenen aktuellen „Wertideen“ (Max Weber). Solche Wertideen aber entstammen – nach dem „Abschied vom Milieu“ – nicht mehr allein einem einzigen Diskurszusammenhang „Katholische Kirche“, sondern allen jenen allgemeinge-

Ders. (Hg.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit-Gegensatz-Komplementarität?* (= *Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft*; 6), Göttingen 1998.

¹⁰⁷ O. G. Oexle, *Kulturwissenschaft*, 24ff.

¹⁰⁸ Ebd., 26.

¹⁰⁹ Ebd., 35.

schichtlichen und gesellschaftlichen Gesprächsfeldern, in die die Kirchengeschichte als Wissenschaft erweiternd einbezogen ist. In diesem Sinne beansprucht sie nicht mehr das alte historistische Ideal einer Beschreibung dessen, „wie es eigentlich gewesen“ sei (Leopold von Ranke), sondern versteht sich als „empirisch gestützte Hypothesenerkenntnis“.¹¹⁰

Nur auf diese Weise bleibt die Kirchengeschichte Teil des religionsgeschichtlichen Gesprächsrahmens, der sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts so chancenreich erweitert hat. Sie agiert in einem „Spiel mit verteilten Rollen nach den jeweiligen Kompetenzen, Perspektiven, Prämissen“¹¹¹, in das sie christliche ‚Wertideen‘ um so wirksamer und erkenntnisfördernder in das Gespräch mit anderen Wertideen einbringen kann, je konsequenter sie diese auf historisch-empirischem Weg und nicht in systematischer Deduktion expliziert, und je konsequenter sie darauf verzichtet, die der Historie zugänglichen begrenzten Problemzusammenhänge zu metageschichtlichen Gesamtentwürfen fortzuschreiben. „Gelingt eine solche Aufschließung nicht, [...] bleibt das kollektive Gedächtnis einer Gruppe oder eines Kreises kompromißlos auf das eigene Erbe fixiert.“¹¹²

Das bedeutet keinen Verzicht auf den „sensiblen Umgang“¹¹³ mit dem, was Christen der Vergangenheit und der Gegenwart heilig war und ist. Denn ob und wie Kirchengeschichte ohne methodische Grenzüberschreitung weiterhin eine innerkirchliche „Memoria“-Funktion übernehmen kann, hängt von der Hörbereitschaft der verschiedenen Zweige der Theologie und der Kirche insgesamt ab. Kirchengeschichte macht innerhalb der offenen Pluralität des Faches Theologie und im offenen Austausch mit den Nachbarwissenschaften und den gesamtgesellschaftlichen Verständnisdebatten ein Wissensangebot über die Vergangenheit, dem es aus grundsätzlichen methodischen Erwägungen heraus verwehrt ist, eine Synthese über „die Geschichte“ des Christentums zu erarbeiten und qua Geschichte letzte Gewissheiten zu erzeugen oder zu plausibilisieren. Kirchengeschichte tut gleichsam das Gegenteil; sie hält den Prozess christlicher Identitätsbildung offen und unabschließbar. Darin ist sie unterschieden von einer systematischen „Geschichtstheologie“, die „Geschichte“ als „umfassendsten Horizont der Theologie“ thematisiert. Ob und wie eine „Theologie der Religions-Geschichte“ oder eine „Theologie der Welt-Geschichte“ zu entwerfen wäre, welche im Dialog mit den anderen christlichen Konfessionen, mit dem Judentum und den übrigen Weltreligionen die Einheit und Universalität der göttlichen Offenbarungsgeschichte, den allgemeinen Heilswillen Gottes und den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zugleich festhalten könnte, ist

¹¹⁰ Ebd., 37.

¹¹¹ W. K. Blessing, Kirchengeschichte, 59.

¹¹² M. Greschat, Bedeutung, 123.

¹¹³ W. K. Blessing, Kirchengeschichte, 59.

eine wichtige, aber keine historische Fragestellung. Der Versuch, so lohnend er aus der Perspektive einer verlorenen Einheitlichkeit des theologischen Denkens wäre, konkurriert daher nicht mit dem „Eigenrecht der Profan-Geschichte als Ausdruck eines entmythisierten Geschichts-Verständnisses.“¹¹⁴ Metaphorisch gesprochen: Die Christen der Vergangenheit in unserer empirisch-hypothesengeleiteten (Re-)Konstruktion fügen sich solchen Systematisierungen und ihren Kriterien nicht bruchlos. Die Geschichte des „geglauten Gottes“ ist daher eher irritierend als beruhigend. „Identitätskonkret“ kann nur diese beunruhigende, zur Auseinandersetzung herausfordernde, unabgeschlossene Geschichte werden.

¹¹⁴ Vgl. G. Essen, Art. Geschichtstheologie, in: LThK³ Bd. 4, 564-568; 564 und 568.