

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Kirchliche Zeitgeschichte* 25/1 (2012). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Grigore, Mihai-Dumitru

Normativität und Methode. Überlegungen zur Kirchengeschichte
in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 25/1 (2012), pp. 161–179

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

URL: <https://doi.org/10.13109/kize.2012.25.1.161>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Kirchliche Zeitgeschichte* 25/1 (2012) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Grigore, Mihai-Dumitru

Normativität und Methode. Überlegungen zur Kirchengeschichte
in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 25/1 (2012), S. 161–179

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012

URL: <https://doi.org/10.13109/kize.2012.25.1.161>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Normativität und Methode.

Überlegungen zur Kirchengeschichte

Mihai-D. Grigore

Präliminaries

I. Der vorliegende Beitrag knüpft an die methodologischen Diskussionen zur Geschichtsschreibung an, die in KZG 22/2009 geführt wurden, die hier einerseits rezipiert und andererseits weiterführt werden. Zum Einen zeigt er, inwiefern die kirchengeschichtliche Wissenschaft, wie jede andere Wissenschaft im Allgemeinen, als kulturelle Form doch von psychologischen und soziokulturellen Vorgängen geprägt ist: Wissenschaft ist m. E. im Anschluss an Gerhard Besier eine konstruierte Form der Kontingenzbewältigung anhand unterschiedlicher Arten von Verbindlichkeiten.¹ In dieser Hinsicht spielt die argumentative Linie der wissenschaftlichen Vernunft als Form des ‚Selbstinteresses‘² eine beträchtliche Rolle, das ich ferner in zwei Aspekte einteile, der Relevanz und des Interesses (qua Finalität). Zum Zweiten interessiere ich mich dafür, inwiefern die kirchengeschichtliche Wissenschaft auch – wie viele andere – ein Medium alltäglicher Freiheit ist, welche die Einschränkungen eines mechanistischen Kultur determinismus überwindet ohne jedoch dabei zum normen- oder verantwortungsfreien Beobachtungsmittel zu werden.³ Zum Dritten möchte ich im Anschluss an Martin Friedrich sehen, ob die Kirchengeschichte eigene Forschungsgegenstände hat oder auch ob sie „allgemeine“ Forschungsgegenstände (z. B. ‚Europa‘) durch das Prisma eigener Finalität beleuchten kann.⁴ Und schließlich frage ich mit Johannes Fried⁵, inwiefern das wissenschaftliche Verfahren ‚alternative‘ Wege der Wissensergattung in Betracht ziehen muss: kognitive Perspektivierung oder, in meinem Fall, normative Verbindlichkeiten.

II. Das Dilemma der Kirchengeschichte⁶ ist den Analytikern schon längst aufgefallen, nämlich dass

¹Vgl. Gerhard Besier, Passen wir zu unseren tradierten Menschenbildern und Weltanschauungen? Psychologische und biologische Erkenntnisse als Deutungshorizont für Alternativen, in: KZG 22 (2009), H. 1, 66-115.

²Vgl. Friedrich Kambartel, Philosophie der humanen Welt, Frankfurt/M. 1989, hier: 29.

³Siehe Mark Siebel, Ein freier Wille in einem unfreien Gehirn, in: KZG 22 (2009), H. 1, 116-138.

⁴Siehe: Martin Friedrich, Europa als Gegenstand und Horizont der Kirchengeschichte, in: KZG 22 (2009), H.1, 139-155.

⁵Vgl. Johannes Fried, Neurokulturelle Geschichtswissenschaft, in: KZG 22 (2009), H. 1, 49-65.

⁶Ich bevorzuge in meiner Analyse den Begriff der ‚Kirchengeschichte‘ statt jenen der ‚historischen Theologie‘, da es mir weniger um eine historisch angelegte Theologie geht, welche ‚Christentum‘ und dessen Theologie bzw. Frömmigkeitsgeschichte untersucht. Es handelt sich in meiner Analyse um eine Kirchengeschichte, da ich von der Voraussetzung ausgehe, dass das Christentum als Religion eine historische Präsenz (in der Geschichte, Geschichte schaffend) darstellt; es gibt kaum ein ‚kirchenfreies‘ Christentum, wobei hier ‚Kirchlichkeit‘ die institutionelle

dieses Fach unter gewissen Umständen eigentlich als eine Hybridform zwischen (einer christlich-theologischen) Systematik⁷ und Geschichte (Geschichtsschreibung bzw. -wissenschaft) erscheint. Wozu braucht man in diesem Falle ‚Kirchenhistoriker‘, wenn man einerseits Theologen hat, welche der christlich-kirchliche Diskurs und dessen Entwicklung beschäftigt, und andererseits Historiker, welche die Kirchlichkeit als kulturellen Bestandteil und somit als geschichtlichen Komplex untersuchen (können)?

Im Folgenden stellt sich allerdings die normative Frage nach der fachlichen Berechtigung der Kirchengeschichte nur sekundär.⁸ Im Grunde geht es um die normative Haltung des Kirchenhistorikers. Das zugespitzte, ja radikale Programm, das Nietzsche der (Geschichts-)Wissenschaft des 19. Jahrhunderts vorschlug, sich von bloßer „Betrachtung der Dinge“ zu verabschieden, sich als lebensbildende Anschauung über die Welt zu gestalten und normenverbunden zu sein bzw. sich an ‚unhistorischen‘ bzw. ‚überhistorischen‘ Anhaltspunkten zu orientieren⁹, ist in diesem Beitrag kein Leitmotiv, sondern nur Anregung. Wenn der Kirchenhistoriker, weil Theologe, nicht wert- und normenfrei ist, inwiefern taugt dann noch sein wissenschaftliches Verfahren als gültige kirchenhistorische Geschichtsschreibung? Und wenn er seinen konfessionellen (religiösen) Hintergrund reflexiv-kritisch überwindet und sich auf eine distanzierte historisch deskriptive Vorgehensweise einlässt, inwiefern ist seine Analyse dann noch kirchlich und theologisch relevant?

Essentielle Fragen der Wissenschaftstheorie, solange sie auch für die Gesellschaft relevante Antworten hervorrufen, bedürfen einer eigenen Reflexion und eines immer erneuten Aufrollens seitens jeden beteiligten Wissenschaftlers. Ohne den Anspruch auf ausführliche Erläuterungen zu erheben, versuche ich im Folgenden einige Problemfelder auszuleuchten, die sich jedem Kirchenhistoriker stellen und mit denen er ‚leben‘ muss.

Fähigkeit und Tragweite des Christentums als Religion bezeichnet. Das ‚Christentum‘ war von Anfang an gemeinschaftlich (die Apostel), zentriert (um Christus herum), gesetzlich (Gesetz der Liebe), tradiert bzw. gefestigt (Mt 28, 19), also universell auf institutionell kirchliche (ekklesiale) Präsenz in der Welt ausgerichtet.

Kirchenhistoriker sind Teil, und nicht nur Beobachter, dieser Geschichte. Siehe zur Diskussion: Sebastian Kranich, Christentumsgeschichte contra theologische Kirchengeschichte. Beobachtungen zu einem Streit, in: Klaus Tanner (Hg.), Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung, Leipzig 2008, 55-81.

⁷Mein Begriff der ‚Theologie‘, den ich hier verwenden werde, meint nicht nur den christlichen, in einer institutionellen Form verwirklichten Lebensvollzug der Christen, sondern auch die Reflexion, mit der man das Praktische durch das Rationale ausleuchtet und kritisch betrachtet. Jeder Christ ist als ‚Gottsuchender‘ und ‚Gottespartner‘ Theologe. Diese individuellen Glaubenserfahrungen können, weil sie sich der institutionellen Öffentlichkeit und Logik entziehen, kaum von der wissenschaftlichen theologischen Reflexion zum Gegenstand gemacht werden. Deswegen meint mein Theologie-Begriff jene Theologie, die sich als Praxis und Diskurs der Christengemeinschaft artikuliert hat, die also institutionelle Formen wie (Text-)Kanon, Organisation, Funktionalisierung usw. annimmt.

⁸Die Frage ist deswegen normativ, weil aus der Sicht der Hochschulpolitik jedes Fach – nicht nur die Kirchengeschichte – vor der Herausforderung einer Positionierung innerhalb eines Systems steht: „Hier handelt sich um eine normative Frage, um die Feststellung eines Sollens, eines korrekten Ortes in einem gegenwärtigen System, das ich selbst (etwa als Wissenschaftsphilosoph) oder andere (der Gesetzgeber, die Finanzverwaltung der Universität) festgelegt haben“ (Jörg Rüpke, Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung, Stuttgart 2007, hier: 26).

⁹Vgl. Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. W. Deninger, Bindlach 2005, 113-184, hier: 181.

These

Meine These bezieht sich nur indirekt auf die plakative Wahrheit, dass Hinterfragung und Reflexion von Kultur selbst Kultur und kulturelles Ereignis sind, also durch Intention, Finalität und Methode in einer (Wissenschafts-)Tradition stehen und daher auch nicht normenfrei sein können.¹⁰ In diesem Sinne unterscheide ich einerseits eine Verfahrens-Normativität der Wissenschaft (die sich durch ein geregeltes ‚neutrales‘ *procedere* von wissenschaftlichen Abläufen und die, nach der kantschen Methode des „Untersuchungsrichters“, möglichst objektives Wissen über historische Hypothesen verspricht). Andererseits – und dies ist der Normativitätsbegriff, der mich im Folgenden beschäftigen wird – unterscheide ich eine Werte-Normativität, die Wertungen nicht nur indirekt – wie das Verfahren – transportiert, sondern ausdrücklich.¹¹

Der folgende Beitrag stellt die These auf, *dass im Falles des Kirchenhistorikers die von Normen geprägte Haltung nicht nur gegeben ist, sondern dass ausgerechnet in diesem Fall normativ relevante Urteile oftmals erforderlich sind*. Zugespitzt: Was nicht zu vermeiden ist, ist logischerweise notwendig; da Normativität nicht zu vermeiden, ist sie notwendig. Diese Notwendigkeit wird jedoch von der ‚anderen‘ Notwendigkeit wissenschaftlicher Kritik unterbrochen oder aufgehoben. Es besteht ein Wechselspiel zwischen den beiden. Der Kirchenhistoriker hat als Wissenschaftler die kritische Aufgabe, seinen Gegenstand (das Leben der Kirchen, die Kirchlichkeit und die Theologiegeschichte) unter anderem auch einem normativen Urteil zu unterziehen.

Was wäre, wenn sich der Wissenschaftler Kirchenhistoriker zur Normativität seiner Wertungsdimension (Kirche, Christentum, Menschenrechte usw.) – als unvermeidlich – bekenne und seine Wissenschaftlichkeit/Reflexion im Zeichen bewusst normativer Positionierung sinnvoll und

¹⁰Gavin Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, New York 2006, 107 und passim; Mihai-D. Grigore: Die ethische Handlungsgemeinschaft als Voraussetzung der Hermeneutik. Zur Dialektik des Handelns und Verstehens, in: C. Ernst/W. Sparr/H. Wagner (Hgg.), *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*, München 2008, 455-472.

¹¹„Der Untersuchungsrichter muss ein Geschehen konstruieren, das vergangen ist und an dem er selbst gar nicht beteiligt war. Diese Konstruktion aber ist nicht willkürlich, weil der Untersuchungsrichter anhand von Material arbeitet, [...] Berichte, Funde und Befunde zur Verfügung hat [...]“ (Otto G. Oexle, *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne*, in: Otto G. Oexle (Hg.), *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit*, Göttingen 2007, 11-115, hier: 66). Kant selbst meinte: „Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien [...] in einer Hand und mit dem Experiment [...] in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alle vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt“ (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Toman, Köln 1995, hier: 29). Diese Methode der Erkenntnis des ‚Untersuchungsrichters‘ ist aber an eine Prozedur gebunden, an einem Verfahren als geregelte Abläufe. Indem man eine Prozedur – die auf Erfolg bewährt ist/wurde – verfolgt und erfüllt, verspricht man sich ‚objektive‘ Erkenntnis. Deswegen hat das ‚Sich-an-einem-Verfahren-Halten‘ eine bindende, machtvolle und normative Kraft (vgl. Niklas Luhmann, *Legitimität durch Verfahren*, Frankfurt/M. 2001, hier: 27ff). Deswegen mein Begriff der Verfahrens-Normativität. Was aber die Prozedur (Verfahren) regelt und bewährt sind allerdings Wertungen, Qualitäten, Erfahrungen, Zweckmäßigkeit und Normen. Verfahrens-Normativität ist indirekt Träger von Werten-Normativität.

sinnbewahrend vollziehe? Dazu gehört natürlich auch das kritische Abwiegen dieser normativen Positionierung. Der nächste Schritt wäre dann, die bewusste, gelegentliche und gezielte Anwendung von Normen und Wertungen in einem bestimmten Modus der Wissenschaftlichkeit als methodologische Möglichkeit der kirchengeschichtlich relevanten Reflexion über Institution Kirche bzw. Kirchlichkeit anzusehen.

Aufbau

So ein Unternehmen kann meines Erachtens in zwei Schritten erfolgen:

Erstens soll man nach der kulturellen *Relevanz* kritischer und methodologischer Reflexion von Vorgängen (was ich hier mit dem Begriff ‚Wissenschaft‘ bezeichnen werde) und nach deren Strukturierung in ‚Fächern‘ fragen. Aus diesem notwendigerweise breiten Spektrum von ‚Fächern‘ ergibt sich die kulturelle Notwendigkeit kommunikativer tradierender Medialität der reflexiven Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Die Frage nach der Relevanz wird durch deren Abhängigkeit vom *Interesse* nuanciert und erweitert.

Zweitens komme ich zur Überlegung, dass in einer kirchlich, theologisch und christlich relevanten historischen Reflexion die Normativität und die von ihr hervorgerufene Haltung nicht nur ein Faktum, sondern oftmals (jedoch nicht immer!) ein erforderliches Soll sind. Auch darin kann meiner Meinung nach die Wissenschaftlichkeit des Kirchenhistorikers bestehen, die weder eine rein dogmatische noch eine rein historische Reflexion der Möglichkeiten kirchlicher Wirklichkeit darstellt.

Das Problem ist in diesem Sinne nicht, dass der ‚hybride‘ Status des Kirchenhistorikers nicht ‚gelöst‘ worden wäre. Es wurden einige Lösungen angeboten. Das Problem ist aus einem bestimmten Gesichtspunkt wohl *lösbar*.¹² Es ist jedoch gleichzeitig *unlösbar*, insofern solche Paradigmen ständig hinterfragt, erweitert und appliziert werden müssen, d. h. solange sie aktuell bleiben. Was sich stets im kulturell-relevanten Wandel befindet, kann nicht ‚gelöst‘ werden, soweit das Verbum ‚lösen‘ auf ein gewisses Abgeschlossen-Sein hindeutet.

Beweggründe

Zu meiner Reflexion hat mich eine Studie über die nationalsozialistische Verstrickung der Kirche des

¹²Es genügt hier auf den Klassiker Ernst Troeltsch und seinen Aufsatz ‚Historische und dogmatische Methode in der Theologie‘ (in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, 729-753) hinzuweisen. Troeltsch meint, das Christentum beanspruche eine dogmatische und apologetische ‚Absolutheit‘ in historischer Präsenz, deswegen sei es gleichzeitig historisch und dogmatisch zu beleuchten.

Kirchenhistorikers Berndt Hamm angeregt.¹³ Diese Studie, obwohl die Problematik bei ihm nur knapp angesprochen wird, zeigt deutlich, wie wichtig die Frage der Normativität ausgerechnet für kirchengeschichtliche Untersuchungen ist.¹⁴ Dort wird gezeigt, dass Kirchengeschichte (aber auch Allgemeingeschichte) „Vorentscheidungen normativer Art“ zugrunde liegen: „Zu einem verbreiteten, aber vorwissenschaftlichen Umgang von Allgemein- und Kirchenhistorikern mit der Geschichte gehört es, dass man dem Leser keinen direkten Einblick in die eigenen normativen Vorentscheidungen und die Wahl der wertenden Perspektive gibt (sich ihrer möglicherweise nicht einmal selbst bewusst ist), sondern sie in der Haltung objektiver Wissenschaftlichkeit unterschwellig und versteckt dem Leser nahebringt.“¹⁵ Diese anfangs zurückhaltende und vorsichtige Aussage macht auf der nächsten Seite einen klareren Platz, dass es eigentlich wissenschaftlich angebracht wäre, „immer neu nach dem eigenen Standort zu fragen, ihn sich nach Möglichkeit bewusst zu machen und die normativen Vorentscheidungen und vorausgesetzten Wertungen dem Leser oder Hörer zu erkennen zu geben. Diese Transparenz wäre wissenschaftlich, weil erst sie den offenen wissenschaftlichen Diskurs über das meist Unausgesprochene, aber für diese Weise historiographischer Mitteilung eminent Konstitutive ermöglicht.“¹⁶

Im Grunde geht es an sich nicht nur um den Holocaust, sondern um die besondere Fragestellung des Kirchenhistorikers überhaupt, die gleichzeitig theologisch-normativ (im Sinne christlicher Stellungnahme), aber auch historisch relevant ist. Attitüden, wie z. B. die eines Werner Elerts oder der mittelalterlichen Kreuzfahrer, darf man nicht einfach nur (!) wegreflektieren (erklären und verstehen)¹⁷, sondern sie auch in ihrer normativen Falschheit unter Kategorien wie ‚Schuld‘, ‚falsch‘, ‚richtig‘, ‚Verstrickung‘, ‚gut‘, ‚schlecht‘ betrachten, um damit ihre Akuität für das christlich-kirchliche Ethos zu bewahren. Es geht oftmals nicht nur darum, zu wissen, wie viele muslimische Einwohner bei der ersten Eroberung Jerusalems 1099 von den Kreuzfahrern ermordet wurden, sondern auch inwiefern dies mich, den heutigen Christ, angeht.

Normatives Denken in Kategorien Gut-Böse sind in der Kirchengeschichte gefragt, um die theologisch *lebensbildende* Relevanz der Vergangenheit unserer kirchlich (i. e. gemeinschaftlich) institutionalisierten Religion zu fassen. Wenn man sich gar nicht mehr bewusst ist, dass der Holocaust Mord, Verbrechen und böse war, läuft man Gefahr, den Holocaust als historisch erklärbares und nachvollziehbares Geschehnis einzustufen und ihn damit einer Vergangenheit zuzuschreiben, die heute kulturell lediglich indirekt relevant ist. Nach rein historischer Logik sind Christenverfolgungen,

¹³Berndt Hamm, Schuld und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Wolfgang Stegemann (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, Stuttgart-Berlin-Köln ²1992, 13-49.

¹⁴Dazu Tanner, Christentumstheorie, aaO. (Anm. 6).

¹⁵Hamm, Schuld, aaO. (Anm. 13), 40.

¹⁶Hamm, Schuld, (Anm. 13), 41.

¹⁷Siehe Anm. 24.

Kreuzzüge, Konfessionskriege, Holocaust durch historische Erklärung und Kontextualisierung gezähmte Ereignisse, die nicht mehr in ihrer Akuität, sondern lediglich in ihrer Beispielhaftigkeit und neutraler Informationshaltigkeit relevant sind.

Die Allgemeingeschichte hat normalerweise keine Probleme, sich von normativen Urteilen fernzuhalten: Es ist historisch irrelevant, dass das massenhafte Töten von Menschen während der Kreuzzüge unchristlich und moralisch falsch gewesen ist. Die wissenschaftliche Leistung der Kirchengeschichte fängt vielleicht erst damit an, die historische Beobachtung neben die Bemerkung des moralischen Verstoßes zu stellen. Ist normative Stellungnahme der Kirchengeschichte eine ‚subjektive‘ Verzerrung der Geschichtsforschung? Man könnte vielleicht sagen, sie ist eine wichtige Möglichkeit der Geschichtsforschung, so wie Individuen oder Subjekte die Gesellschaft nicht relativieren, sondern ihre *conditio qua non* bilden. Niklas Luhmann meinte, Menschen seien Umwelt und ihre Kommunikation (sprich Gesellschaft) kontingent¹⁸, weil das ‚Verfahren‘, der Prozess, durch den verbindliche Legitimation von ‚Entscheidungsverkettungen‘ zustande kommt¹⁹, letzten Endes nur bedingt gezielt (teleologisch) ist. Solche Prozesse haben im Grunde immer einen offenen Ausgang. Die Menschen sind vielleicht doch keine Umwelt der Kommunikation/Kultur/ Gesellschaft, da diese ‚Umwelt‘ zu keiner Zeit a- oder vorkulturell da ist, wie es z. B. Wilhelm Dilthey zeigte.²⁰

Die Frage nach Relevanz und Interesse

Die Auseinandersetzung mit kulturell relevanter Leistung der Kirchengeschichte bedarf zuerst einer knappen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff. Um mich nicht im unüberblickbaren Gebiet der Kulturtheorie zu verlieren, weise ich von Beginn an darauf hin, dass der Kulturbegriff, mit dem dieser Beitrag arbeitet, Kultur als mediale Artikulierung von Wirklichkeitsdimensionen im Blick hat. Um mit Niklas Luhmann zu sprechen, Kultur ist nicht ein ‚Etwas‘ sondern eher ein ‚Wie‘, eine mediale Verwobenheit von Kommunikationssträngen. Die ‚Erweiterungsfrage‘ zum ‚Wie‘ der Kultur ist ‚Wozu Kultur?‘, mit Hinblick auf die praktisch ethische Intentionalität und Finalität der Kultur als Wirklichkeitsartikulierung des Menschen, welcher sein Umfeld mit Sinn und versieht, um sie referenzfähig, also erlebbar zu machen.²¹

Obwohl Verwobenheit und Kommunikation, ist Kultur kein reiner Prozess, sondern läuft vor

¹⁸Luhmann spricht über Außenreize, die keine direkte Determinierungskraft auf das psychische System besitzen und damit keinen intentionalen Wert aufweisen. Es liegt nur an unseren Gedanken, ob wir auf einen Reiz autopoietisch reagieren, und zwar durch eigene selbst erzeugte Gedanken, oder nicht (vgl. Frank Becker/Elke Reinhardt-Becker, Systemtheorie. Eine Einführung für die Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2001, hier: 34). Ebenso scheinen mir diese Außenreize kontingent zu sein.

¹⁹Luhmann, Legitimation, aaO. (Anm. 11), 40ff.

²⁰Wilhelm Dilthey, Texte zur Kritik der historischen Vernunft, hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen 1983, 94-120.

²¹Vgl. Dirk Baecker, Wozu Kultur?, Berlin ³2003.

allem über kulturell verbindliche Anhaltspunkte, wie Normen oder Wertungen. Diese sind ebenfalls kulturell in die Wege geleitet, vergegenständlichen sich jedoch und bekommen eine transpersonelle Bindungskraft.²² Ferner wäre ‚Wirklichkeit‘ ein kulturell konstruierter Komplex von Möglichkeiten. Reflexion von Kultur ist ebenfalls kulturell. Anders gesagt: Kultur wird kulturell reflektiert und reflektierbar. Sie ist somit von Tradition geprägt, wobei ‚Tradition‘ ständig erweiterte, reflektierte, praktische, weitergegebene Modi kultureller Wirklichkeitserfassung bedeutet. Tradition ist zuerst ein praktisches und nur sekundär ein poetisches Medium der Kultur.²³ Die Erzeugung vom Sinn erfolgt in Diskursen, mit Diskursen und gegen Diskurse, um mit Dieter Mersch zu sprechen, was weiterhin bedeutet, dass ausgerechnet der (wissenschaftlichen) Reflexion – oder zumindest manchen Modi dieser Reflexion – die Aufgabe zukommt, Diskurse zusammen mit ihren verbindlichen Koordinaten bewusst anzuwenden und sich darüber im Klaren zu sein, dass diskursgeprägte Wissenschaftlichkeit notwendig ist. Diskurs ist eine Raisonierungsdimension, die nicht nur aber auch normativ zustande kommt. Sie entsteht um bindende Anhaltspunkte herum. Deswegen ist Diskurs ein Einsatz ‚fester‘ Kategorien und Mitteln wie es die Normen, Werte, Begriffe, Praktiken usw. bilden.

In seiner rezenten Studie über die Kirchengeschichte als Kulturgeschichte, zeigt Hans G. Ulrich, dass Kultur Vorgänge braucht, ergo eine Geschichte, ergo eine Tradition im Sinne von kulturell tradiertem Wissen über Vorgänge. Vorgänge an sich haben nicht direkt eine kulturelle Bedeutung. Sie werden zum generativen Grund einer Kultur durch einen genealogischen Prozess der Kohärenz. Kohärenz kommt durch Begründung zustande, Begründung (in) der Praxis, aber auch Begründung der Reflexion dieser Praxis, also eine Begründung sowohl der Vorgänge als auch jenes generativen Grundes, der diese Vorgänge in eine kulturelle Erscheinungsform zusammenschweißt. Nicht die Vorgänge sind kohärent, sondern ihre kulturelle Sinnerfassung, die sowohl Brüche als auch Kontinua ‚wirklichkeitsbildend‘ betrachtet. Die Kritik mit ihrer Reflexionsleistung sozialisiert

²²Ohne einen Objektivierungsvorgang wäre die Verbindlichkeit der Wertungen nicht zu erklären, also wären sie dann selbst keine Wertungen mehr. Die Individuen fühlen sich an Wertungen gebunden und stehen somit in einem Verhältnis zu einer Semantik *extra nos* (vgl. Hans JOAS, Einleitung, in: H. Joas/K. Wiegandt [Hgg.], Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt/M. 2005, hier: 13; Ders., Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1997; Hans JOAS und Christof MANDRY, Europa als Werte- und Kulturgemeinschaft, in: G. F. Schuppert/I. Pernice/U. Haltern [Hgg.], Europawissenschaft, Baden-Baden 2005, 541-572, hier: 8ff).

²³Vgl. Grigore, Ethische Handlungsgemeinschaft, aaO. (Anm. 10), 457; Reinhard Hütter, Suffering Divine Things. Theology as Church Praxis, Michigan/Cambridge, 2000, hier: 32. „Medien bilden die Konstitutionsbedingungen von Erfahrung und des kulturellen Sinns überhaupt, sie besetzen die Stelle eines Aprioris. Es gibt kein Medien-Anderes, kein Medien-Außen, vielmehr kennen wir nur medial vermittelte Phänomene oder Episteme, soweit das, was ist, stets ein Effekt oder Produkt medialer Zeichenpraktiken oder Kulturtechniken darstellt. [...] Was verstanden werden kann ist mediatisiert“ (Dieter Mersch, Medialität und Undarstellbarkeit. Einleitung in eine ‚negative‘ Medientheorie, in: S. Krämer [Hg.], Performativität und Medialität, München 2004, 75-95, hier: 75). Diese Definition bezieht sich vor allem auf die wissenschaftliche ‚positive‘ Medialität oder Diskursivität. Diese Definition kann an der kulturellen Erscheinungsform der Kunst hinterfragt und relativiert werden. Kunstmedien agieren insbesondere als Zeichen, Metapher von Sinnbrüchen und Differenzbildungen. Damit wird die Kohärenz von medialen Prozessen (die ‚Medialität der Medien‘) ins Schwanken gebracht (vgl. Mersch, Medialität, aaO. (Anm. 23), 93). Dies gehört allerdings zu einer anderen Problematik.

Bürche durch Betrachtung.²⁴ Die Frage, die dann Ulrich stellt ist, wie „angesichts der alles durchdringenden Thematisierung von ‚Kultur‘ [...] Kirchengeschichte auf diesen ganzen komplexen Zusammenhang trifft und wie sich dieses Zusammentreffen im Blick auf die Aufgabe der Kirchengeschichte bestimmen lässt.“²⁵ Die Antwort Ulrichs zeigt, dass „die Frage nach der theologischen Logik einer ‚Kirchengeschichte‘“²⁶ zu bearbeiten wäre, um die Valenz der Kirchengeschichte als kulturkritische Auseinandersetzung mit Kultur zu entdecken. Dies wird bei Ulrich zu einer programmatischen Aussage über die Rolle der Kirche – als Subjekt der Kulturkritik durch Kirchengeschichte. Die Kirche macht ihre öffentliche und kulturelle Präsenz dadurch spürbar, dass ihre Botschaft eine allgemeine kulturelle Relevanz besitze, denn das „Ferment“ unserer Kultur sei christlich.²⁷ „Der cultural turn macht Kultur begreiflich als dasjenige, ohne das es Bedeutung gar nicht gäbe: als die absolute Metapher für den von allen Gegenständen der Kultur ausgehenden Appell, sich ‚etwas dabei zu denken‘ – und denken zu müssen.“²⁸

Nun ist dieser Anspruch der Allgemeinheit kirchlichengeschichtlicher Kulturkritik wohl berechtigt, da überhaupt kulturelle Möglichkeiten für alle ‚Fächer‘ (als mögliche Reflexionsebenen kultureller Wirklichkeit) relevant sind. Die Aussagen dieser Fächer – um die Problematik von der anderen Richtung aufzurollen – sind jedoch nur ‚fachrelevant‘ (und nicht allgemein) und nur solange gefragt also auf *Interesse* stoßen. Es geht also m. E. weniger darum, die öffentliche Präsenz der Kirche zu stärken. Das wäre programmatische Mission, kaum noch Reflexion und könnte außerdem auf Widerwillen in manchen Kreisen der Öffentlichkeit stoßen. Die Kirchengeschichte reflektiert die christlich-kirchliche Wirklichkeit in ihrer gleichzeitigen theologischen und geschichtlichen Relevanz zuerst für die Kirchen selbst, dann für alle, die Interesse an der Frage entwickeln.

Obwohl die Frage nach der Relevanz wissenschaftlicher Reflexion und somit nach der wissenschaftlichen Berechtigung eines Fachs (z. B. der Kirchengeschichte) eine Frage für sich darstellt, werde ich im Folgenden diese Relevanz an das Interesse binden, das eben die Relevanz einer wissenschaftlichen Aussage bedingt. Die Kirchengeschichte arbeitet m. E. nicht getrennt, entweder in theologischer oder (kultur)geschichtlicher Logik, sondern Kirchengeschichte gestaltet sich als *gleichzeitige* theologisch und historisch relevante Reflexion von Wirklichkeitsbezügen (z. B. Kirchlichkeit). Durch die einseitige Betrachtung des ‚Entweder-Oder‘ wird die Möglichkeit

²⁴So wie es Jörg Baberowski anhand der Gewalt zeigt, die eine Form von Akuität besitzt, die eigentlich nicht nachvollziehbar ist; sie – die Gewalt – wird jedoch (wissenschaftlich, historisch) rationalisiert und dadurch entschärft (vgl. Jörg Baberowski, Gewalt verstehen, in: ZZF Online-Ausgabe 5/2008, H. 1, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Baberowski-1-2008> [Stand: 21.11.2009]).

²⁵Hans G. Ulrich: Kirchengeschichte und Kulturgeschichte, in: KZG 22 (2009), H. 1, 243-271, hier: 248.

²⁶Ulrich, Kirchengeschichte, aaO. (Anm. 25), 248.

²⁷Ulrich, Kirchengeschichte, aaO. (Anm. 25), 256. Siehe als Beispiel dieses Anspruchs der allgemeinen Relevanz kirchlicher Subjektivität Petra Bahr (Hg.), Protestantismus und Europäische Kultur, Gütersloh 2007.

²⁸Ulrich, Kirchengeschichte, aaO. (Anm. 25), 256.

komplexer kultureller Wahrnehmung und Reflexion aufgehoben. Wer könnte behaupten, dass ein Physiker keine Kompetenz für ‚kirchengeschichtliche‘ Fragen hat? Soweit es sein Interesse fordert, entwickelt er ein System von Rezeption, Begründung und Hinterfragung des Gegenstandes Kirchlichkeit als geschichtliche (i. e. kulturelle) Erscheinung.²⁹ Kulturelle Zusammenhänge sollen medial offen sein, um überhaupt als ‚kulturell‘ zu gelten. Das bedeutet, dass sie getrennt (theologisch, soziologisch, historisch usw.) nur schwierig reflektierbar sind. In ihrer Gegenständlichkeit besitzen sie eine multiple Relevanz (für Theologie, Soziologie, Geschichte usw.). Und deswegen sind die Fächer Soziologie, Kirchengeschichte, Dogmatik, Geschichte möglich, da es die Offenheit der Kulturererscheinungen und die Traditionen der Wissenschaftlichkeit zulassen.³⁰

Kirchengeschichte ist somit weniger eine Geschichte der Kirche/Kirchlichkeit, wo Kirche/Kirchlichkeit den Gegenstand bilden, sondern Kirchengeschichte stellt eher eine kirchlich und historisch relevante Reflexion über Kirche/Kirchlichkeit (als Gegenstand) dar. Geschichte und Systematik sind nur mögliche Relevanzen (d. h. Interessen) eines kulturellen, medial offenen Zusammenhangs Kirchlichkeit, der sich begründen, reflektieren und lernen (tradieren) lässt. Etwas ist nur deswegen kulturell, weil kulturell relevant, mit multipler medialer Aufgeschlossenheit. Aufgeschlossen nicht als absolute Freiheit einer ‚reinen‘ kritischen Vernunft, die alles de(kon)struiert, sondern eine Aufgeschlossenheit als *traditionsbestimmte Möglichkeit der kulturellen Vergegenständlichung*. Es ist schwer zu verstehen, warum es eigentlich zwei Bereiche, Kulturgeschichte und Kirchengeschichte, geben sollte, von denen „beiden Aktionsbereichen [wir] eine Erschließung von Wirklichkeit erwarten.“³¹ Nach meiner Meinung geht es nicht darum ‚die Wirklichkeit‘ entweder kulturgeschichtlich oder kirchengeschichtlich zu betrachten, da es kaum möglich ist. Kultur wäre eher die Metaebene zur Kirchlichkeit. Die Wirklichkeit ist auch nicht essentiell eine, sondern medial als Umfeld, Bezüge und Interaktion kulturell erfasster Zusammenhänge zu betrachten. Kulturgeschichtlich ist alles relevant, kirchengeschichtlich ist lediglich die Kirchlichkeit relevant und reflektierbar. Ein Physiker kann sich daher nur kirchengeschichtlich relevant mit Kirchengeschichte auseinandersetzen.

Durch das Verbinden der (fachlichen) Relevanz an das Interesse kommt eine Einschränkung

²⁹Kirchlichkeit, Christentum, Protestantismus sind kulturelle Erscheinungsformen. Wenn wir z. B. das Christentum als erlebte Religion, als christlicher Lebensvollzug mit persönlicher Relevanz im Glauben in Betracht ziehen, entzieht sich dieses Phänomen dann der wissenschaftlichen Reflexion. Das Christentum ist an seinen Institutionen (Kirchen zum Beispiel) fassbar, da es außerhalb seiner Praktiken, Riten, Intentionen, Argumentationssträngen, Traditionen, Gruppierungen, kanonischer Schriftlichkeit, Dogmen usw. nicht zu betrachten ist. All dies bilden (prä)institutionelle Formen. Ich verstehe daher kaum, warum man von einer ‚Christentumsgeschichte kontra theologische Kirchengeschichte‘ sprechen soll, solange das Christentum nur institutionell, also in seiner Kirchlichkeit, geschichtlich relevant erscheint. Dazu Sebastian Kranich, Christentumsgeschichte, aaO. (Anm. 6).

³⁰Da kulturelle Zusammenhänge medial, kommunikativ, tradierbar, erklärbar, nachvollziehbar sind, sind sie damit traditionell. Auch ihre Reflexion (Wissenschaft) fügt sich Traditionsformen, welche die *absolute Freiheit* der Reflexion (die es so nicht gibt) bestimmen.

³¹Ulrich, Kirchengeschichte, aaO. (Anm. 25), 251.

und Vergegenständlichung kultureller ‚Objekte‘ zustande. Darin bleibt auch die mediale Verwobenheit und Kommunikation, die eine Kultur ausmachen, erhalten. Nach dieser Logik kann ein Gegenstand theologisch, physikalisch, astronomisch usw. von Relevanz sein. Der Gegenstand Kirchlichkeit ist für einen Physiker keineswegs theologisch relevant, soweit er kein theologisches Interesse daran entwickelt, das durch spezifische Interessen, Methoden (Traditionen), Begriffen, Aporien unterstützt wird. Wenn der Physiker über Kirchlichkeit theologisch relevant mit *physikalischen* Begriffen und Methoden Aussagen treffen würde, wäre er dann kulturell ungültig, weil seine Aussagen für Theologen (die kein Interesse an der Aneignung physikalischer Fragestellung und Methodologie entwickelt haben) *nicht nachvollziehbar sind*. Der Physiker wäre vermutlich von seinen Physiker-Kollegen verstanden, ist daher lediglich physikalisch relevant. Durch das gegenseitige Interesse und durch Aneignung (fachlicher) Logiken (i. e. Termini, Methodik, Diskurse, Argumentationen usw.) wird die Relevanz der Reflexion gesteigert: *Interdisziplinarität* (und weniger Allgemeinheit!) wäre daher der ‚kulturell korrekte‘ Modus der Reflexion.

Relevanz wäre zusammenfassend die Fähigkeit von Diskursen³², Fragen – die aus menschlichem Interesse an kulturelle Erscheinungsformen hervorgehen – nachvollziehbar und einleuchtend zu erläutern. Die Relevanz wäre einerseits eine *innere Relevanz*, wenn diese Diskurse einem Individuum ‚relevante‘ Antworten bieten. Die Relevanz bekommt andererseits einen öffentlichen Charakter, wenn sie Antworten nach Interesse einer Gemeinschaft bietet, also den Verständnissträngen (Termini, Methoden, Sinnerfassung) derjenigen Gemeinschaft entspricht. Öffentliche Relevanz erscheint dort, wo eine Nachfrage besteht, also ein Interesse. *Öffentliche* (und in diesem Sinne auch ‚allgemeine‘) *Relevanz* muss sich an Verständnissträngen einer/mehrerer Gruppen orientieren, also auch ‚speziell‘ sein, speziellen Modi entsprechen. ‚Speziell‘ heißt dann weiter ‚spezifisch‘ und ferner ‚spezialisiert‘. Daher kann man behaupten, dass öffentliche Relevanz eine (zuerst) *fachlich mögliche Relevanz* ist.

Im Falle der inneren Relevanz ist hier aufzuzeigen, dass der kognitive und deutende Prozess der Reflexion vom Interesse zur Relevanz (Relevanz dort, wo Nachfrage besteht) viel flexibler ist.

³²Diskurs ist hier als eine gemeinsame Reflexionsgeschichte und als „gemeinsamer Reflexionszusammenhang“ verstanden (Ulrich, Kirchengeschichte, aaO. [Anm. 25], 247). Diskurs ist eine Dimension der Vergegenwärtigung (in Reflexion) einer ab-wesenden Verwobenheit kultureller Kommunikationsstränge (vgl. Dieter Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002, hier: 12). Diskurs kann als zeichenhafte (d. h. bedeutungstragende, referenzfähige) Vergegenwärtigung kultureller Erscheinungsformen aufgefasst werden, also ein Rekurs auf ‚Be-Deutungen‘, um Bedeutungen zu rekonstruieren, vergegenwärtigen, materialisieren. Die Bedeutungsträger sind ebenfalls kulturell bedingt und erschaffen. Sie agieren im Sinn schaffenden Prozess als Vehikel der Reflexion, der Diskurse, einer gewissen Form von Sprachlichkeit (visuelle, phonische, körperliche). Diskurse sind Ordnungen von Zeichen, mit besonderem Akzent auf die Referenzfunktion dieser Zeichen: „Das Zeichen als isolierte Entität, die für sich stünde, gibt es danach nicht; es wäre vielmehr immer Element einer Ordnung, die ihm als solches allererst seinen Platz zuwies“ (D. Mersch, Was sich zeigt, aaO. [Anm. 32], 14). Mehr noch, Zeichen werden von ihrer *Relevanzkraft* und *-fähigkeit* ausgemacht. Diese Relevanz bildet die Plausibilität des Diskurses. Relevanz ist, salopp formuliert, die kulturelle Zäsur des Diskurses.

Ich meine, dass in dieser Situation die (innere) Relevanz nicht mehr so evident vom Interesse abhängt, sondern man Interesse an eine Thematik, mit der man konfrontiert wird, oftmals deshalb entwickelt, weil sie einem als einleuchtend/spannend/relevant erscheint. Also ein umgekehrter Prozess. Wenn die aus diesem Prozess entstandene Reflexion die Grenzen der persönlich inneren Relevanz überschreitet und Adressaten bzw. Gesprächspartner sucht, wird sie dann von Diskursen, Methoden, Termini, Praxis, also von Wissenschaftstradition(en) abhängig und ist damit generell relevant. ‚Generell/allgemein‘ ist sie, soweit sie bei anderen Interesse erweckt.

Die Frage nach dem Kirchenhistoriker

Kirchengeschichte und Kirchenhistoriker beziehen ihre relevante Reflexion auf den Gegenstand Kirchlichkeit. Das ist die institutionelle Präsenz des Christentums in der Welt, die eucharistische Gemeinde der Gläubigen um den Logos Gottes herum und insbesondere *in* ihm. Damit positionieren sich Christen bewusst und freiwillig in einer für sie maßgebend bedeutenden Dimension von Wertungen und Normen. Diese hier knapp formulierte Kulturerscheinung ist hauptsächlich Ziel der kirchengeschichtliche Reflexion. Diese hat nicht nur die dogmatisch-systematischen Inhalte der Glaubensgemeinschaft in ihrer Entwicklung zu verfolgen und zu verstehen, sondern auch ihre Artikulierung in synchroner *Präsenz* und *Relevanz* wissenschaftlich zu reflektieren.

In der hermeneutischen Zwickmühle – welche ja nur scheinbar eine ist – der kirchengeschichtlichen Wissenschaft besteht eigentlich deren Stärke und Notwendigkeit: die Verarbeitung des Wissens und des Sinns, die sich ständig in der Gemeinde/Kirchlichkeit aktualisieren. Die Frage ist daher, wie der Kirchenhistoriker dieser Aufgabe gerecht werden könnte, wenn er selbst kein Christ, Gläubiger, Theologe³³ wäre. Es liegt wahrscheinlich an der kirchlichen Zugehörigkeit des Kirchenhistorikers, ihn zum Kirchenhistoriker und seine wissenschaftliche Präsenz kirchlich, aber – dem Interesse entsprechend – auch kulturell relevant zu machen. Kirchengeschichte ist prinzipiell die Geschichte der Gemeinde Christi, der Christengemeinde *in Christus*, d. h. innerhalb eines Bekenntniskreises und aus diesem Kreise hinaus: Bekenntnis zu einer Wertungsdimension und verbindlichen Zentralität des Glaubens.

Bei der Kirchengeschichte handelt es sich um die Reflexion eines Lebensparcours, denn die ‚Historie‘ des Lebens der Gemeinde ist nicht etwas Abgeschlossenes und Beendetes, sondern stetes Ausleben einer Tradition mit ihrem Wort (i. e. ‚Diskurs‘, hermeneutisch gesprochen). Diese Tradition ist lebendig, autopoietisch, interpretativ und innovativ, indem sie auf vorhandenes Wissen, auf Handlungen, Haltungen, Positionierungen zurückgreift, um Herausforderungen, Aufgaben usw.

³³ ‚Theologe‘ sowohl als methodisch reflektierender, aber auch als lebender Christ.

aktuell zu gestalten, zu integrieren und sinnvoll zu bewältigen. Wie könnte man nur als äußerer Beobachter Kirchlichkeit reflexiv betrachten, ohne Teil des Lebens, der Geschichte, des Werdens der Gemeinschaft in Christus zu sein? Ich meine damit, dass eine detachierte reine ‚wissenschaftliche‘ Reflexion – wobei hier ‚Reflexion‘ *rationale* Hinterfragung und Dekonstruktion eines kulturellen Gegenstandes wäre – der Kirchlichkeit ihr Ziel verfehlen würde. Nicht weil die Kirchlichkeit nur dogmatisch und systematisch auszuloten sei, sondern weil die zum wissenschaftlichen Akt nötige *Vergegenständlichung* der Kirchlichkeit (als ‚Reflexionsziel‘) erst *im Leben der Kirche* überhaupt vollzogen wird. Mit anderen Worten, es gibt keine Kirchlichkeit als ‚Was‘ sondern als ‚Wie‘ und letzten Endes als ‚Wozu‘. Diese zwei Dimensionen ‚etablieren‘ Kirchlichkeit als kulturelle Erscheinungsform, also auch als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion, die einerseits rationale Dekonstruktion und Hinterfragung, andererseits eher bewusste/ vernünftige Positionierung in einem Diskurs sein kann. Kirchenhistoriker ist somit jener, der das (christliche) Leben seiner Gemeinschaft/Gemeinde erlebt und nachvollziehbar, relevant reflektiert, ja, auch hinterfragt.

Ich möchte hier nochmals klar stellen, dass es hier nicht darum geht, „to reconstitute a Christian perspective in the writing of universal history“, so wie es Hans Joas anhand des Geschichtsphilosophen Ernst von Lasaulx (gest. 1861) problematisierte.³⁴ Durch die Kategorien der Relevanz und des Interesses habe ich von einer universalistischen Programmatik der Kirchengeschichte Abschied genommen. Ich möchte bloß sehen, inwiefern Fragen und Probleme der Kirchengeschichte (Kreuzzüge, Hexenverfolgung, Holocaust etc.) rein historisch nicht relevant zu beleuchten sind. Für die Kirche (und für die kirchenhistorisch interessierte Allgemeinheit) sind diese Fragen auch als Theologiegeschichte zu betrachten und somit als Gegenstand unseres ethischen Urteils.³⁵

Der gesamte Beitrag versucht zu verstehen, warum Systeme wie ‚Ethik‘ oder ‚Normativität‘ in der ‚strengen‘ Wissenschaftlichkeit zu Tabus geworden sind, soweit die Wissenschaftlichkeit selbst doch eine Form kulturellen bzw. gesellschaftlichen Engagements ist.

Ausblick

Die Feststellung, dass die wissenschaftliche Präsenz der Kirchengeschichte als ‚Fach‘ darin besteht, gleichzeitig sowohl theologisch als auch historisch relevant zu sein, läuft auf eine weitere Feststellung hinaus. Ist vielleicht die reflexive Aufgabe der Kirchengeschichte auch die kritische Betrachtung der

³⁴Hans Joas: The Axial Age Debate as Religious Discourse, Vortrag am 3.07.2008, anlässlich der Konferenz ‚The Axial Age‘ (3.-5. 2008) des Max-Weber-Kollegs Erfurt. Dazu Ernst von Lasaulx, Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte, hrsg. v. G. Maschke, Wien-Leipzig 2003; Siegbert Peetz, Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx, Freiburg-München 1989; Axel Schwaiger, Christliche Geschichtsdeutung in der Moderne, Berlin 2001.

³⁵Vgl. Rolf Zimmermann, Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft, Hamburg 2005.

Geschichte? Kritik nicht als rationale Beleuchtung durch Vernunft, sondern Kritik im Lichte eines normativen Gerüstes, mit dem sich eine Kultur Wirklichkeit verschafft und erlebt. Dieses Gerüst kommt dem Kirchenhistoriker durch sein Christ-Sein zu.

Die Leistung des Beitrags war daher darauf hinzuweisen, dass die Vielfalt und Komplexität der wissenschaftlichen Reflexion der Kirchengeschichte die Notwendigkeit voraussetzt, dass Wissenschaftlichkeit nicht nur unter dem Strang der Verfahrens-Normativität zustande kommt: Man verspricht sich ‚objektives‘ Wissen durch eine geregelte Prozedur des Umgangs mit historischem Material.³⁶ Wissenschaftlichkeit kann auch immer wieder einer reflektiert und bewusst eingesetzten Werte-Normativität bedürfen, dort wo die rein deskriptiv-beobachtende Methode an die Grenzen ihrer Relevanz stößt.

Hier könnte man die Frage ruhig wiederholen: Wer ist eigentlich Kirchenhistoriker? Der Agnostiker, der über das Leben und Geschichte der Kirchen forscht und der sowohl systematisch als auch historisch relevante Aussagen macht? Oder anders gefragt: Ist einer, der nur (!) die Geschichte der Kircheninstitution ins Auge fasst, noch ein Kirchenhistoriker oder muss er die *für seine Tradition relevante* Frage der Kirchlichkeit einer der möglichen ‚Geschichten‘ stellen?

Dieser Beitrag bemühte sich zu zeigen, dass theologische Relevanz und Interesse nicht nur *soziale* Kategorien coram hominibus bedeuten, sondern dass Relevanz vom *persönlichen, lebensgestaltenden* Interesse des Einzelnen abhängt. Dieses Persönlich-Relevante wird zur Basis einer theologisch allgemein relevanten Positionierung – z. B. des Kirchenhistorikers in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Kirchenhistoriker sind nicht ‚Schreiber‘ von Geschichte, sondern von (im Sinne des institutionellen Christentums) ethisch relevanter Geschichte.

Ich erlaube mir an dieser Stelle durch ein längeres Zitat die Diagnose wiederzugeben, die einst Ernst Troeltsch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezüglich der wissenschaftlichen Theologie traf:

„Sie [die wissenschaftliche Theologie, M.-D. G.] hat die allgemeinen wissenschaftlichen Methoden der Schwesterfakultäten akzeptiert und arbeitet mit ihnen ohne andere Voraussetzung als die Voraussetzung einer tieferen inneren Bedeutung und Selbstständigkeit des religiösen Lebens und innerhalb dieses des Christentums insbesondere. Die apologetische [sprich positionierte, M.-D. G.] Tendenz ist weithin zurückgetreten. Man kann alttestamentliche, neutestamentliche, kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchungen lesen, die nichts wollen, als darstellen, wie es gewesen ist oder gewesen sein mag, die jeder apologetischen und dogmatischen Beziehung auf Gegenwartsstellungen ganz entbehren. Die Veränderung, die damit eingetreten ist, empfindet man überall, sobald man auf die ältere Literatur zurückgeht. Ist diese auch in radikalen und liberalen Leistungen immer stark theologisch, apologetisch und polemisch *an Bewertungen interessiert* [von mir hervorgehoben, M.-D. G.], so charakterisiert die heutige wissenschaftliche Theologie eine starke Unbekümmertheit um die praktische und dogmatische Tragweite der Resultate, die *Abwesenheit besonderer theologischer Voraussetzungen und Methoden, der Mangel jedes parteipolitischen Geistes.*“³⁷

³⁶Vgl. Oexle, Krise, aaO. (Anm. 11), 55 und passim.

³⁷Ernst Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, 193-226, hier: 196.

Es scheint notwendig zu sein, dass manchmal (!) die für den wissenschaftlichen Akt wohl wesentliche Distanz bewusst aufgehoben wird, um sie vor der Gefahr zu bewahren, zur Distanziertheit³⁸ zu werden. Die oftmals elitär wirkende Wissenschaftlichkeit des Kirchenhistorikers und ihre Umwelt können/sollen ansatzweise an das Weltgeschehen (auch) normative Fragen heranbringen. Sonst könnte die Distanziertheit zur Malaise der Kirchengeschichte werden, wie sie z. B. für die ‚akademische Philosophie‘ geworden zu sein scheint.³⁹

Applikation

Das Plausible/Vertretbare an einer Wissenschaft wie Kirchengeschichte ist, dass sie sich einer *posthermeneutischen* Methode bedienen kann, ohne an wissenschaftlicher Sorgfalt einzubüßen. ‚Posthermeneutik‘⁴⁰ ist in diesem Sinne nicht das wittgensteinsche Unsagbare. Das Unsagbare kann nicht gesagt werden, weder hermeneutisch, noch anderswie. ‚Posthermeneutik‘ meint hier das Normativ-Fassbare, das methodologisch als In-seiner-Normativität-Reflektierten aufgefasst wird. Dies ist nur deswegen möglich, weil Normen Post-Begriffe/-Sprache sind. Sie weisen die Möglichkeit begrifflicher/sprachlicher Bezugnahmen auf, stehen jenseits der Macht terminologischer/sprachlicher Auslotung.

Dr. Mihai-D. Grigore, Bohlenplatz 14, D-91054 Erlangen

³⁸Die Historismus-Debatte zeigt, inwiefern Distanziertheit und ständige Dekonstruktion der Phänomene in kulturellen Kontextualitäten zu Relativismus führen kann. Alle Möglichkeiten der Kultur werden somit zu Kontingenzen. Die Wirklichkeit verliert jede Festigkeit und bindende Sinnhaftigkeit. Dazu siehe Nietzsche, aaO. (Anm. 9); Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1965; Jörn Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Frankfurt a. M. 1993; Ernst Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*, in: ders., *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, hrsg. v. G. Hübinger, Berlin-New York 2002, 437-455; Oexle, *Krise*, aaO. (Anm. 11).

³⁹Siehe dazu Richard D. Precht, *Zwei Männer und der Mond*, in: *Der Spiegel*, 45 (2.11.2009), 150-152 über die nach Prechts Meinung realitäts- und lebensferne philosophische Debatte zwischen Peter Sloterdijk und Axel Honneth.

⁴⁰Den Begriff habe ich zum ersten Mal, im Zusammenhang mit dem wittgensteinschen ‚Unsagbaren‘, 2008 bei Dieter Mersch in einem Vortrag an der Universität Erlangen gehört.